Ѳ. С. Владимірскій.

Антропологія и космологія Немезія,

еп. Емесскаго,

въ ихъ отношеніи къ древней философіи и патристической литературѣ.

ЖИТОМИРЪ.
Электро-типографія насл. М. Денемана.
1912.

| 13

„Пров 38“

ПРОВ 957

Пр.

Отъ Совѣта Московской Духовной Академіи печатать разрѣшается. Октября 7-го дня 1911 г. И. д. Ректора Академіи проф. А. Шостынъ.

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.

210586

Предисловіе.

Изданіемъ отдѣльнаго русскаго перевода сочиненія Немезія «О природѣ человѣка» съ пространнымъ предисловіемъ и примѣчаніями, а также съ приложеніемъ предисловій различныхъ иностранныхъ издателей Немезія (въ рус. переводѣ[1]), мы освободили себя отъ необходимости излагать въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи біографическія свѣдѣнія о Немезіи, соображенія о подлинности и общемъ характерѣ его трактата и т. п. Въ нашемъ предисловіи къ русскому изданію Немезія читатель найдетъ достаточныя указанія и соображенія о времени жизни и литературной дѣятельности Немезія,—насколько, конечно, это возможно было установить при крайней скудости историческихъ данныхъ относительно личности Немезія,—о подлинности его трактата (§ 1-й, стр. III—IX), объ общемъ характерѣ и направленіи христіанской антропологіи первыхъ четырехъ вв., объ историческомъ значеніи трактата Немезія и его характерѣ (§ 2-й, стр. IX—XXV), —общія замѣчанія о главныхъ источникахъ антропологическихъ воззрѣній Немезія и связи ихъ съ антропологическими идеями другихъ христіанскихъ писателей—предшествующихъ, современныхъ и послѣдующихъ (§ 3-й, стр. XXV—XXX),—и, наконецъ, перечень кодексовъ и изданій трактата Немезія, съ указаніемъ отличительныхъ особенностей каждаго изъ нихъ (§ 4-й, стр. XXX—XXXIV). Особенно обстоятельнымъ въ научномъ отношеніи и дающимъ наиболѣе матеріала для біографіи Немезія является предисловіе Оксфордскаго издателя, цѣликомъ помѣщенное въ нашемъ изданіи (см. стр. 6—14), на ряду съ предисловіями другихъ издателей, въ русскомъ переводѣ. Это предисловіе служило и служитъ краеугольнымъ камнемъ для всѣхъ позднѣйшихъ и новѣйшихъ изслѣдователей жизни и литературной дѣятельности Немезія.

Не смотря, однако, на вышеизложенное, мы намѣрены во введеніи къ настоящему своему изслѣдованію дать нѣкоторыя дополнительныя свѣдѣнія о Немезіи и его сочиненіи, касающіяся—впрочемъ—не столько самой личности Немезія и характера его трактата, сколько—новѣйшей литературы о Немезіи. Свѣдѣнія эти пріобрѣтены нами частью изъ разныхъ другихъ источниковъ, въ дополненіе къ тому, что было сдѣлано раньше, частью изъ сочиненій проф. von *Domanski* (Die Psychologie

[1]) *Немезій*, еп. Емесскій—„О природѣ человѣка". Переводъ съ греческаго (съ предисл. и примѣч., съ прилож. краткаго словаря и указателя). Почаевъ 1905.

des Nemesius. Münster 1900) и von *Dietr. Bender* (Untersuchungen zu Nemesius von Emesa. Leipzig 1898), каковыя сочиненія были получены нами уже послѣ напечатанія вышеупомянутаго предисловія къ русскому переводу, изданному нами. Хотя названныя сочиненія, собственно говоря, почти не доставили намъ никакого новаго научно-историческаго матеріала для біографіи Немезія и характеристики его трактата, но за то во многихъ случаяхъ (хотя и не вездѣ) мы нашли здѣсь подтвержденіе тѣхъ взглядовъ и соображеній, которые высказаны были въ нашемъ предисловіи къ русскому изданію Немезія, — при чемъ оказалось, что эти взгляды и соображенія раздѣляютъ и нѣкоторые другіе (кромѣ указанныхъ нами въ предисловіи) новѣйшіе изслѣдователи Немезія, намъ доселѣ неизвѣстные. И вотъ, съ одной стороны, для того, чтобы—такъ сказать—скрѣпить высказанныя нами раньше сужденія о Немезіи и его сочиненіи указаніемъ на солидарность этихъ сужденій съ мнѣніями другихъ ученыхъ изслѣдователей, а съ другой стороны—въ интересахъ полноты сообщенія и изученія литературы о Немезіи, мы и рѣшили предпослать настоящему нашему изслѣдованію краткое вступленіе. Въ этомъ вступленіи мы намѣрены осуществить объ указанныя цѣли, и попутно ознакомить читателя съ взглядами вышеупомянутыхъ проф. Domansk'аго, Bender'а и нѣк. др. Здѣсь также мы имѣемъ въ виду дополнить наше прежнее предисловіе сообщеніемъ нѣкоторыхъ новыхъ библіографическихъ данныхъ о Немезіи и его трактатѣ, частью взятыхъ изъ вышецитованныхъ сочиненій нѣмецкихъ профессоровъ, частью заимствованныхъ изъ другихъ источниковъ. Въ концѣ вступленія мы, естественно, изложимъ планъ нашего дальнѣйшаго изслѣдованія и укажемъ его общую задачу.

Источники и пособія[1]).

Aristotelis—Opera omnia,—a) edidit Academia regia Borussica, ex recens. *Imman. Bekkeri*, vol. I—II, Berolini 1831; б) edit. *Firm. Didot* (oc. t. II—III), Paris. 1856—1857; в) edit. 1607 an. Aureliae Allobrog. (tom. I) et 1597 an. Guil. Laemar. (tom. II).

Assemanus I. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, tt. II—III. Romae 1721.

[1]) Въ настоящій перечень вошли и тѣ [важнѣйшіе] источники и пособія, которыми мы пользовались при составленіи нашей кандид. работы и при изданіи русскаго перевода соч. Немезія. Такъ какъ при составленіи настоящаго изслѣдованія у насъ не всегда имѣлись подъ руками всѣ новѣйшія и общепринятыя изданія твореній свв. отцовъ и сочиненій греческихъ философовъ,—въ силу чего намъ приходилось въ нѣкот. частныхъ случаихъ обращаться за справками къ старымъ изданіямъ,—то здѣсь мы обозначаемъ и эти послѣднія (старыя) изданія. Для удобства обозрѣнія нашего перечня располагаемъ авторовъ въ алфавитномъ порядкѣ.

S. *Athanasii Alexandr.* Opera quae reperiuntur omnia, tt. I—III. Paris. 1627.

S. *Aurelii Augustini*—De Civit. Dei libri XXII, ed. Teubner., vol. I—II. Lips. 1877 et 1905 (см. Migne).

Barthélemy-S.—Hìlaire—Psychologie d'Aristote, tt I—II. Par. 1846.

S. *Basilii Magni*—Opera... tt. I—III. Paris. 1637—1638 (см. Migne).

Bayle—Diction. historique et critique, t. III. 1702.

Bellarmin—De Scriptorib. Ecclesiasticis. Coloniae 1684.

Bender—Untersuchungen zu Nemesius von Emesa. Leipz. 1898.

Berti Ioan. Laur.—Ecclesiasticae historiae breviarium. Bassan. 1767.

Bigne—Bibliotheca maxima veterum Patrum, t. VIII (Nemesius).

Bigne—Magna Biblioth. veter. Patrum (ed. Colon. Agrip. 1618) tom. II (Athenagor., Iust. Philos. et all.).

Brucker—Historia critica philosophiae, t. III. Lips. 1766.

Cave—Scriptorum Ecclesiasticorum historia literaria, vol. I. Bas. 1741 et Genev. 1693.

Ceillier—Histoire générale des auteurs sacrés, t. VI. Par. 1860.

Chaignet—Essai sur la psychologie d'Aristote. Par. 1883. *Ejusdem*—De la psychol. de Platon. *Ejusdem*—Histoire de la psychol. des Grecs, t. I. Paris 1887.

Clementis Alexandr. Opera (Paedag. et Strom.), ed. Gent. Herv. Aurel. Paris. 1612.

S. *Damasceni Ioannis*—Orthodoxae fidei accurata explicatio. Basil. 1548 (см. Migne).

Degérando—Histoire comparée des systémes de Philosophie... T. IV. Paris 1823.

Denis—De la philosophie d'Origéne. Paris 1884 (см. Freppel).

Diogenis Laërtii—De vitis philosophorum libri X, tt. I—II. Lips. 1870.

Domański, B. prof.—Die Psychologie des Nemesius. Münster 1900.

Dupin—Nouvelle Bibliotheque des auteurs Ecclesiast., t. III. Paris. 1693.

Elias Cretensis—vide Gregor. Nazianz. et Migne.

Ermoni—De Leontio Bysantino et de ejus doctrina Christologica. Paris. 1895.

Evangelídes—Zwei Kapitel aus einer Monograph. über Nemesius und seine Quellen. Berlin 1882.

Fabricius—Bibliotheca Graeca, vol. VII, VIII, X, XIII—XIV. Hamburg. 1729.

Fessler—Institutiones Patrologiae. 1890.

Freppel—Origene. T. I—II. Paris, 1868.

Galeni—Opera omnia, ed. Ren. Charterius. Paris 1679 (XIII voll.).

Gallandius—Bibliotheca veterum Patrum antiquiorumque scriptorum Ecclesiasticorum postrema. Venetiis 1765—1781. Volum. VII.

S. *Gregorii Nazianzeni Theologi*—Opera, tom. I ex interpr. *F. Morelli*, Lipsiae 1690; t. II ed. Coloniae 1690—cum Comm. *Eliae Cretensis* et *I. Bill.* (см. еще Migne).

S. *Gregorii Nysseni*— Opera, tt. I—III. Paris. 1638 (см. Migne).

Harduin—Acta conciliorum et epistolae decret., tt. I—III. Paris. 1714.

Hauck (begr. Herzog)—Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. IX Leipz. 1901 und Bd. XIII. Leipz. 1903.

Hofmann—Lexicon Universale, t. II (Galen.). 1698.

Huber—Die Philosophie der Kirchenvater. München 1859.

Ioannis Philoponi. De Opificio mundi libri VII, recens. G. Reichardt, Lipsiae 1897 *Ejusdem*—Comm. in tres libros de anima Aristotelis. Venetiis, 1544.

S. *Iustini Philos.* Opera, interpr. Sigism. Gelenio. Basil. 1555.

Migne—Patrologiae cursus completus. *Ser. Graeca*:

TT. VII (S *Irenaei*—Adver. haereses); XXXI—XXXII (S. *Basilii* Magni Opera); XXXVI (S. *Gregorii Theologi* Opera—cum scholiast. *Elia Cretensi* et aliis); XL (*Nemesius* Emesenus; *Evagrius* Ponticus scitensis monachus); XLIV—XLVI (S. *Gregor. Nysseni* Opera); LXIV (*Meletius* Monachus); LXXVII (S. *Cyrilli Alexandr.* Opp.); LXXVIII (S. *Isidori* Pelusiotae—Epistolarum libri V); LXXIX (*Nilus* abbas); LXXXV *Aeneas Gaz.*); LXXXVI (*Leontii Byzant.* Opera); XCI (S. *Maximi Confessoris* Opp.); XCIV (S. *Ioan. Damasceni* Opera, ex. edit. M. Lequien); CXLVII *Nicephorus Callistus*—Historia Ecclesiast., lib. XVIII—de Ioan. Philopon., coll. 421 A sqq.).

Ser. latin.: TT. XXXII (S. *Aur. Augustini* Opera); XLIX *Ioannis Cassiani*—Collationum XXIV, et al.); LIX (*Iulianus Ponnerius* presb).

Möller—Gregorii Nysseni doctrina de hom. natura... Hal. 1854.

Montfaucon—Bibliotheca Coisliniana. Paris. 1715. *Ejusdem*—Biblioth. bibliothecarum manuscriptorum, tt. I—II. Par. 1739.

Moreri—Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane. Paris 1718. T. IV.

Nemesius Emesenus—De natura hominis, ed. *Chr. Fr. Matthaei.* Halae 1802.

Gregorii Nysseni (Nemesii Emeseni) Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a *Burgundione* in Latinum translatus. Nunc primum ex libris MS. edidit... *Carolus Im. Burkhard* («Achter Jahresbericht des k. k. Staats Gymnasiums im XII Bezirke von Wien». Wien-Unter-Meidling, 1891. «Neunter Jahresbericht»... etc. Wien, 1892).

Nicephorus Callistus—Historia Ecclesiastica (см. Migne, t. 147, s. gr.).

Ogereau—Essai sur le système philosoph. des stoïciens. Paris 1885.

Origenis—Opera omnia, ed. *Car. Delarue*. Venet. 1743. T. I: De princ. et Contr. Celsum.

Philonis—Opera..., ed. *Mangey*, tt. I—II. London 1742.

Photii—Bibliotheca, ex recens. Imman. Bekkeri, tt. I—II. Berol. 1824.

Platonis—Opera, ed. F. Didot, Paris. 1856 sq. [1]).

Plotini—Enneades, ed. Ric. Volkmann (Biblioth. Teubner.), voll. I—II. Lips. 1883—1884.

Plutarchi—Ethicorum sive moralium pars II. De Placitis Philosophorum. Basil. 1572.

Poznischeff—De relatione, quae intercedit christianam inter ac Stoicam morum doctrinam. Petropol. 1827.

Ritter—Geschichte der christlich. Philosophie. T I—II. Hamburg 1841.

Ritter et *Preller*—Historia philosophiae graecae et romanae. Gotha 1878.

Siebeck—Geschichte der Psychológie. Gotha 1884.

Stigler—Die Psychologie des heil. Gregor von Nyssa. Regensburg 1857.

Stobaei—Eclogarum libri duo, edit. Guil. Canter. Antverp. 1575.

Stöckl—Geschichte der christl. Philosophie. Mainz 1891.

Szcześniak—Dzieje kościoła katolickiego. T. I: Starożytność chrześcijańska. Warszawa 1902.

Tennemann—Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par *V. Cousin*. Paris 1829. T. I—II.

Tertulliani—Opera..., ed. Nicolai Rigaltii. Venetiis 1744.

Tillemont—Memoires pour servir à l'histoire Ecclesiastique, t. IX. Paris 1714.

Vâcherot—Histoire critique de l'école d'Alexandr., tt. I—III. Par. 1846.

Walchii Georg.—Bibliotheca Patristica. Ienae 1834.

Ventura de Raulica—La raison philosophique et la raison catholique. Conférenses. Paris 1854.

[1]) Такъ какъ у насъ подъ руками были разл. изданія отдѣльныхъ діалоговъ Платона (кр. Didot, еще—Stallbaum (1857), Teubner. (1889) и др.), то при цитаціи мы придерживались общеприн. обозначенія страницъ и абзацовъ по изд. Stephani.

Zeller—Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung, Th. II—III 2 Aufl. (Tubing 1859) und 3 Aufl. (Leipz. 1879 1880).

Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien, Heft VII. Wien. 1899.

Творенія свв. Отцовъ и учителей Церкви *въ русск. переводѣ:*

Аванасія Александр. Чч. I—III. Серг. Лавра 1902—1903.

Василія Великаго, Чч. I—VII (чч. I—IV и VI—VII изд. 3-е, Москва и Серг. Пос. 1891—1892; ч. V-я изд. 4-е, Серг Лавра 1901).

Григорія Богослова, Чч. I—VI (ч. I—Москва 1868; чч. II—IV 1844 г.; чч. V—VI 1847—1848 гг.)

Григорія Нисскаго, Чч. I—VIII (чч. I—VII Москв. 1861—1865 гг.; ч. VIII—1871 г.).

Григорія Двоеслова—Собесѣдов. о жизни италійскихъ Отцовъ... Казань 1858.

Епифанія Кипрскаго, Чч. I—VI (Москва 1863—1864, 1880, 1882, 1884).

Исаака Сирина—Слова духовно-подвижническія. Москва 1854.

Исидора Пелусіота, Чч. I—III. Москва 1859—1860.

Іоанна Дамаскина—Точное изложк. правосл. вѣры, пер. А. Бронзова, СПБ. 1894.

Его-же—Три защитительныхъ слова противъ порицающихъ святыя иконы, пер. А. Бронз. СПБ. 1893.

Іоанна Златоустаго, Тт. I—XII (новое изданіе СПБ. дух. Акад. 1896—1906).

Климента Александр. «Педагогъ и «Строматы» (перев. Н Корсунскаго, Ярославль 1890 и 1892).

Макарія Египетскаго—Твор., изд. 4-е. Серг. Лавра 1904.

Немезія, еп. Емесскаго—О природѣ чел., пер. Ѳ. С. Владимірскаго. Почаевъ 1905.

Оригена—О началахъ. Казань 1899.

Тертулліана, перев. Карнеева, чч. III—IV. СПБ. 1850.

Ѳеодорита Киррскаго—Твор. ч. VI (Краткое изложк. Божеств догматовъ), Москва 1859 (см. и перев. въ «Хр. Чт.» 1844, ч. IV).

Аристотель—Изслѣдованіе о душѣ, пер. В. Снегирева. Казань 1885.

Бурцевъ, д-ръ—Анатомія человѣка. СПБ. 1900—1901.

Веберъ, А. —Исторія европейской философіи. Пер подъ ред проф. А. Козлова. Кіевъ 1882.

Виндельбандъ—Исторія древней философіи. 2 изд. СПБ. 1898.

Добротолюбіе, т. I изд. 3-е (Москва 1895); т. II изд. 2-е (Москва 1895).

Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ, тт. I—IV. Казань 1859—1865.

Заринъ, С. Аскетизмъ по правосл.-христ. ученію, т. I, кн. 2. СПБ. 1907.

Зеленогорскій —Ученіе Аристотеля о душѣ въ связи съ ученіемъ о ней Сократа и Платона. СПБ. 1871.

Кашменскій, свящ.—Систематическій сводъ ученія свв. Отцовъ о душѣ человѣка. 2 чч Вятка 1865.

*Клеванов*ъ Обзоръ философской дѣятельности Сократа и Платона. По Целлеру.

Куплетскій —Неоплатонизмъ и христіанство. Казань 1881.

Альб. Ланге—Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящемъ. Пер. подъ ред. *Вл. Соловьева*. Томъ I Кіевъ—Харьковъ.

Лебедевъ А. П., проф.—Вселенскіе Соборы IV и V вѣковъ. Серг Пос. 1896.

Мартыновъ, проф.—Антропологія св. Григорія Нисскаго (см и въ Прибавл. къ твор. свв. Отцовъ 1886 г., ч. XXXVII).

*Мирто*въ *Д.*, проф —Нравственное ученіе Климента Александрійскаго. СПІ. 1900.

Несмѣловъ В., проф. —Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань 1887.

Орловъ И.—Труды св. Максима Исповѣдника по раскрытію догматическаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ. СПБ. 1888.

Платонъ—Сочиненія (діалоги) въ рус. пер. проф. *Карпова*,—чч. II, III и IV СПБ. 1863; чч. V и VI Москва 1879

*Попов*ъ *К.*—Тертулліанъ, его теорія христіан. знанія. . Кіевъ 1880

Сильвестръ, еп.—Опытъ правосл.—догматич. Богословія, т. III. Кіевъ 1889.

Скворцовъ, проф —Философія отцовъ и учителей Церкви. Кіевъ 1868.

Его-же—Бл. Августинъ, какъ психологъ (Труды Кіев. д. Ак. 1870 г.).

Сократъ—Церковная Исторія СПБ. 1850

Спасскій А. А., проф. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ. Серг. Пос. 1906.

Тихомировъ Д. Св. Григорій Нисскій, какъ моралистъ.

Ферворнъ—Общая физіологія, тт. I—II (I отд. Исторія физіологіи), пер. съ нѣм. Москва 1897.

Ферэ—Къ вопросу о мозговыхъ локализаціяхъ (перев. въ «Научн. Обозр.» 1898 г., № 8).

Филаретъ, архіеп. Историческое ученіе объ Отцахъ Церкви, т. II, СПБ. 1859; т. III СПБ. 1882.

Целлеръ—Очеркъ исторіи греческой философіи, пер. съ нѣм. СПБ. 1886

Прим. Въ настоящій перечень не вошли различныя журнальныя статьи имѣющія то или иное отношеніе къ нашему изслѣдованію, а также общіе курсы психологіи (Джемса. Гефдинга и проч.).

ВСТУПЛЕНІЕ.

§ 1.

Въ своемъ предисловіи къ русскому изданію Немезія мы уже говорили о томъ, что большинство ученыхъ изслѣдователей относятъ происхожденіе трактата Немезія «О природѣ человѣка» къ концу IV или началу V вв., и только очень немногіе полагаютъ время литературной дѣятельности Немезія около средины или даже второй половины V вѣка[1]). Первый взглядъ раздѣляютъ и отстаиваютъ въ своихъ (выше указанныхъ нами) изслѣдованіяхъ о Немезіи Domański и Bender. При этомъ, проф. Domański ссылается въ подтвержденіе своего мнѣнія на авторитетъ перечисленныхъ нами въ предисловіи къ русскому переводу ученыхъ изслѣдователей, присоединяя и нѣкоторыя новыя имена (каковы, напр., Bayle, Didot, Pauly, I. Müller, Diels, Dittmeyer, D. Bender[2]). Второй взглядъ раздѣляютъ Du-Pin[3]), Ritter[4]) и Zeller[5]). Первый взглядъ мы уже раньше признали единственно вѣроятнымъ и правдоподобнымъ[6]). Подтвержденіе его находимъ у Доманьскаго и Бендера, доказательства и выводы которыхъ совершенно тождественны, такъ какъ оба они основываются, гл. обр., на данныхъ, представляемыхъ содержаніемъ трактата Немезія, и на ученомъ предисловіи Оксфордскаго издателя. Извѣстно, что въ трактатѣ Немезія не упоминается ни одинъ писатель, ни одинъ еретикъ, средины или второй полов. V столѣтія,— между тѣмъ какъ называются по именамъ Аполлинарій Лаодикійскій, Евномій, Евноміане, упоминаются «ἔνδοξοι ἄνδρες»[7]), подъ которыми Доманьскій и Бендеръ согласно подразумѣваютъ представителей антіохійской школы и особенно—Θеодора Мопсуетскаго. Касаясь въ своемъ сочиненіи христологическихъ вопросовъ (гл. 3-я) и весьма пространно разсуждая о свободѣ воли (гл. 32—33 и слѣд.), Немезій ни однимъ словомъ не упоминаетъ о Несторіи, Евтихіи и пелагіанахъ. Въ области христологическихъ вопросовъ Немезій опровергаетъ только Евноміанъ,

---

[1]) См. „Предисловіе переводчика", стр V—VI.
[2]) *Domański*—Die Psychologie des Nemesius; Einleit. S. VII.
[3]) *Dupin*—Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiast.; t. III, p 280
[4]) *Ritter*—Geschichte d Christlichen Philosophie; Bd. I, S. 483.
[5]) *Zeller*—Philosoph. d. Griechen, Th. III, Abth. 2, S. 458, 3 Aufl.
[6]) См. наше „Предисловіе" къ русск. переводу Немезія. стр V—VI
[7]) *Nemes.*—De natura hominis, edit. Matth. pag. 144; рус. пер. стр 77.

антіохійскую школу (III гл.) и намекаетъ отчасти на лжеученіе Аполлинарія (I гл., стр. 36=20), но не говоритъ о христологическихъ движеніяхъ V вѣка, а въ вопросѣ о свободѣ воли—опровергаетъ Платона, астрологовъ, фаталистовъ, стоиковъ, но совершенно не упоминаетъ о Пелагіи, заблужденія котораго въ этой области были далеко не безразличны для христіанскаго вѣро—и нравоученія. Между тѣмъ, извѣстно, что церковная полемика противъ Аполлинарія возникла и развивалась въ послѣднее 30-лѣтіе IV вѣка и далѣе мысль, въ началѣ трактата оттѣняемая Немезіемъ, что человѣкъ состоитъ *только* изъ тѣла и души (I гл.), была раскрываема и Аѳанасіемъ Великимъ въ полемикѣ противъ Аполлинарія; наконецъ, еретикъ Евномій умеръ въ самомъ концѣ IV вѣка, а Ѳеодоръ Мопсуетскій, представитель антіохійской школы, на котораго намекаетъ Немезій въ III гл., въ самомъ началѣ V вѣка. Бендеръ настойчиво указываетъ на то, что Немезій въ своемъ трактатѣ упоминаетъ только объ Аполлинаріи, Евноміи и антіохійцахъ, а о Несторіи и Евтихіи умалчиваетъ, и что онъ въ своемъ ученіи о воплощеніи Слова показываетъ себя совершенно независимымъ отъ догматическихъ движеній V вѣка . Дѣйствительно, было-бы странно, если-бы Немезій, живя въ V вѣкѣ, въ пылу христологическихъ споровъ, когда дѣло шло, по выраженію проф. Доманьскаго, о существованіи или несуществованіи Церкви , совершенно обошелъ молчаніемъ Несторія, Евтихія и Пелагія, взволновавшихъ весь почти христіанскій Востокъ... Въ самомъ дѣлѣ, почему въ такомъ случаѣ Немезій ведетъ борьбу съ давно устарѣвшими ересями Аполлинарія и Евномія и ни слова не говоритъ объ Евтихіи или Несторіи, ученіе которыхъ прямо противоположно его взглядамъ? Это тѣмъ болѣе непонятно, что Немезій имѣетъ обыкновеніе соединять съ *положительнымъ* опредѣленіемъ и раскрытіемъ какого-либо ученія *отрицательный* разборъ и критику относящихся сюда заблужденій (какъ, напр., въ вопросѣ о существѣ души, о свободѣ воли, о соединеніи души съ тѣломъ).

На основаніи всего вышеизложеннаго, проф. Бендеръ, а за нимъ и Доманьскій, согласно относятъ написаніе трактата «О природѣ человѣка» къ концу IV-го или къ самому началу V-го вѣка[1]); а проф. Burkhard въ своей рецензіи на Бендеровскую диссертацію о Немезіи [2]) замѣчаетъ, что это—единственно вѣроятный и самый распространенный взглядъ.

Всѣ другіе новѣйшіе ученые изслѣдователи повторяютъ тѣ-же самыя соображенія о времени жизни и литературной дѣятельности Немезія. Такъ, въ Энциклопедіи Hauck'a это время даже точнѣе опредѣляется

---

[1]) См. *B. Domański*—Die Psychologie des Nemesius, Einleitung SS. VII—X и *D. Bender*—Untersuchungen zu Nemesius von Emesa, Leipz 1898, SS. 13—30.

[2]) См въ „Zeitschrift fur die osterreichischen Gymnasien", Iahrg 1899, Heft VII, SS. 591—594. Wien. 1899.

390 годомъ[1]),—при чемъ авторъ высказываетъ слѣдующія соображенія «нашъ Немезій писалъ въ концѣ IV вѣка, потому что онъ называетъ по именамъ Аполлинарія и Евномія и опровергаетъ ихъ, а также опровергаетъ христологію антіохійцевъ и спеціально—Θеодора Мопсуетскаго. который передъ 392 годомъ написалъ свои 15 книгъ De incarnatione: послѣдній не называется по имени, но упоминается такъ, какъ выражаются обыкновенно о почтенныхъ современникахъ»....[2]) Bellarmin въ своемъ изслѣдованіи о церковныхъ писателяхъ отказывается дать точное опредѣленіе времени жизни и дѣятельности Немезія; однако-же, на томъ основаніи, что Немезій опровергаетъ Манихеевъ, Аполлинарія и Евномія, Bellarmin считаетъ его современникомъ св. Григорія Нисскаго[3]). Moreri въ своемъ Историческомъ Словарѣ относитъ Немезія къ 380 году, хотя и прибавляетъ, что по мнѣнію другихъ Немезій жилъ въ V вѣкѣ[4]). Degerando въ своей «Сравнительной исторіи философскихъ системъ» на основаніи содержанія трактата Немезія полагаетъ, что онъ написанъ «между концомъ IV-го и срединой V-го вѣка»[5])

Объединяя все вышесказанное, мы, кажется, не погрѣшимъ, если вообще опредѣлимъ періодъ жизни и литературной дѣятельности Немезія 380—410 годами.

Защитники второго взгляда—Ritter и Zeller[6]), по мнѣнію которыхъ Немезій жилъ и писалъ не ранѣе половины V вѣка, основываются на томъ, что въ сочиненіи Немезія встрѣчается—при изложеніи ученія о соединеніи двухъ природъ во Христѣ (III гл.)—формула ἀσύγχυτος ἕνωσις, которая появилась незадолго передъ Халкидонскимъ Соборомъ (451 г.) и была утверждена имъ, какъ истинная и православная. Но дѣло въ томъ, что точно опредѣлить время возникновенія этой формулы очень трудно. Халкидонскіе термины ἀσυγχύτως,

---

[1]) Проф Burkhard (въ своей вышеупом рецензіи на диссертацію Bender'a о Немезіи) высказывается противъ такихъ точныхъ опредѣленій времени жизни и дѣят Немезія и сомнѣвается, чтобы можно было точно отнести сочиненіе Немезія „къ предпослѣднему десятилѣтію 4-го вѣка“ (Zeitschr. fur öster Gymnas. 1899, Heft VII, S. 592.

[2]) Имѣются въ виду слова Nemes. cap. III, pag. 144=77. οὐκ εὐδοκία τοίνυν ὁ τρόπος τῆς ἑνώσεως, ὥς τισι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ, ἀλλ' ἡ φύσις αἰτία.—*Al. Hauck*—Realencyklopadie fur protestant. Theolog. und Kirche (begr. von Herzog), Bd. 13. S. 708. Leipzig 1903

[3]) „..Hic autem Nemesius, quando scripserit, ignoratur: sed quia nominatim refellit Manichaeos, Apollinarem, et Eunomium, videtur vixisse et scripsisse tempore S. Gregorii Nysseni, aut certe non antea“ (De scriptoribus Ecclesiasticis, pag. 80).

[4]) *Moreri*—Dictionaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane.. T. IV, pag. 405. Paris 1718

[5]) *M Degerando*—Histoire comparée des systèmes de Philosophie.. etc. Tom. IV, pag. 76—83: о Немезіи. Paris 1823.

[6]) См. выше на стран. 1-й цитаты 4 и 5. Третій защитникъ того-же взгляда—*Dupin* (см на той-же стран цит. 3)—не приводитъ никакихъ соображеній въ подтвержденіе своего мнѣнія; поэтому о немъ мы ничего не говоримъ здѣсь.

ἀτρέπτως въ ученіи о соединеніи Слова съ человѣческой природой заимствованы, по всей вѣроятности, изъ неоплатонической философіи, и во всякомъ случаѣ существовали и употреблялись, какъ своего рода техническія выраженія, гораздо раньше 4-го Всел. Собора. По мнѣнію одного нѣмецкаго изслѣдователя, ἀτρέπτως и ἀσυγχύτως—это «неоплатоническія школьныя выраженія (neuplatonische Schulausdrücke), заимствованныя у Порфирія, подобно употребляемымъ у Немезія χρᾶσις и κίρνᾶται[1]). По свидѣтельству другихъ авторитетныхъ ученыхъ, формула ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, употреблялась представителями антіохійскаго богословія еще до Халкидонскаго Собора, въ самомъ началѣ V вѣка. Антіохійскіе епископы употребляли формулу «нераздѣльно, неслiянно (ἀσυγχύτως, ἀχωρίστως)»; вслѣдъ за ними и св. Кириллъ Александрійскій сталъ употреблять формулу «ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως»[2]). Такимъ образомъ, выходитъ, что всѣ эти формулы были въ ходу не только раньше Халкидонскаго Собора, но даже раньше Кирилла Ал., и во времена Немезія (конецъ IV и начало V в.) могли быть достаточно общеизвѣстными,—хотя первоначальный источникъ ихъ и происхожденіе вточности установить трудно.

Кромѣ всего изложеннаго, по Zeller'у выходитъ, что Немезій *былъ современникомъ Несторія и Евтихія*, и что онъ разсматриваетъ *въ III главѣ* (стр. 141—144=76—77) вопросы, имѣющіе очень близкое *отношеніе* къ несторіанству и евтихіанству, почему-то безъ всякаго упоминанія объ этихъ еретикахъ... Но почему-же въ такомъ случаѣ Немезій здѣсь-же называетъ по имени и опровергаетъ Евноміанъ, имѣющихъ несравненно болѣе отдаленное отношеніе къ его ученію о соединеніи двухъ природъ во Христѣ, чѣмъ ученіе—напр.--Евтихія, прямо противоположное воззрѣніямъ Немезія?...[3]).

По вопросу о томъ, есть-ли нашъ Немезій, епископъ Емесскій и авторъ сочиненія «О природѣ человѣка», одно лицо съ тѣмъ Немезіемъ, префектомъ Каппадокіи, съ которымъ былъ въ дружественныхъ отношеніяхъ и состоялъ въ перепискѣ св. Григорій Богословъ, мы уже высказались въ *положительномъ* смыслѣ въ своемъ предисловіи къ русскому изданію Немезія[4]). Проф. Б. Доманьскій, ссылаясь на авторитетъ нѣкоторыхъ ученыхъ изслѣдователей (Chauffepré, Didot, Pauly и др.), считаетъ такое утвержденіе произвольнымъ,—однако, ничѣмъ

---

1) *Hauck*—Realencyklopädie... Bd. 13, S 708; здѣсь-же ссылка на вышецитованную нами диссертацію *Bender*'а, S. 25.

2) Проф. *А. П. Лебедевъ*—Вселенскіе Соборы IV—V вв., стр. 163.

3) Ср. *Domański*—Die Psychol. des Nem., Einl. S IX.

4) См. „Предисловіе переводчика", стр VII—VIII; ср. предисловіе Оксфордскаго издателя въ рус. перев., стр. 8—9.

рѣшительно не обосновываетъ своего мнѣнія[1]). Что касается 5-ти писемъ Исидора Пелусіота къ Немезію, то, какъ мы уже признали ранѣе[2]), они относятся, вѣроятно, къ разнымъ лицамъ, и именно—къ другимъ извѣстнымъ въ исторіи Немезіямъ, а не къ нашему писателю[3]). Если имѣть въ виду, что Исидоръ Пелусіотъ родился около 370 года[4]) и процвѣталъ, по однимъ—отъ 412 до 431 года, что видно изъ письма 311-го 1-й книги[5]), а по другимъ—даже въ 440 году во времена Ѳеодосія Младшаго, къ которому есть его письмо у *Baron.* Annal. tom. V (въ 431 году),[6]),—то едва-ли можно допустить, что онъ былъ въ перепискѣ съ нашимъ Немезіемъ Тѣмъ менѣе допустимо это съ точки зрѣнія только что высказанныхъ нами соображеній *о времени* жизни и литературной дѣятельности Немезія, епископа Емесскаго. Содержаніе писемъ Исидора Пелусіота «къ Немезію» не представляетъ никакихъ данныхъ ни *за*, ни—тѣмъ болѣе—*противъ* нашего предположенія.

§ 2.

Вопросъ о подлинности трактата Немезія «De natura hominis» мы также разрѣшили уже въ положительномъ смыслѣ въ своемъ предисловіи къ русскому изданію Немезія[7]), и потому здѣсь сдѣлаемъ лишь нѣкоторыя дополненія къ тому, что было сказано раньше. Извѣстно, что Bellarmin, приписывавшій первоначально (въ соч. «De lib. arbitr.») такъ назыв. «8 книгъ о философіи» Григорію Нисскому, потомъ (въ соч. «De script. Eccles.») по догматическимъ соображеніямъ отказался отъ своего мнѣнія и призналъ ихъ произведеніемъ Немезія[8]). Вообще, имя св. Григорія Нисскаго, стоящее въ нѣкоторыхъ древн. рукописяхъ въ заголовкѣ трактата Немезія, скоро перестало смущать ученыхъ изслѣдователей. Подлинность трактата Немезія «О природѣ человѣка» признается теперь всѣми новѣйшими учеными изслѣдователями[9]). Б. Доманьскій замѣчаетъ по этому поводу, что «Λόγοι или libelli de anima, приписываемые въ изданіи Migne'я Григорію Нисскому, суть не что

---

[1]) *B. Domański*—Op. cit., ibid. S. XI; ср. *Hauck*—Realencyklopad. Bd. 13, S. 708.

[2]) См. „Предисловіе переводчика", стр. V.

[3]) Ср. *Fabricii*—Biblioth. Graeca, vol. VII, p. 549 (примѣч.) и *Hauck*'а—Op. cit. ibidem.

[4]) „Правосл. Богосл. Энциклопедія" подъ ред. *А. Лопухина*, томъ V, стр. 1057. Петр. 1904.

[5]) *Cave*—Historia literaria... pag. 214.

[6]) *Bellarmin*—De script. Eccles. pag. 119.

[7]) См. „Предисл. переводчика", стр. VIII -IX.

[8]) *Bellarmin*—De Scriptor. Eccles., pag. 80: Libri octo de Philosophia non videntur esse S. Gregorii Nysseni: nam in lib. 2 docet, animam non creari in corpore, sed ante corpus fuisse creatam, qui est error Origenis: et praeterea totum hoc opus philosophicum est et sapit Pelagianismum"... etc. (Edit. Coloniae 1684).

[9]) См. перечень ихъ въ „Предисл." къ рус. переводу, изданному нами, стр. IX.

иное, какъ 2-я и 3-я гл. сочиненія Немезія»[1]). Онъ-же укоряетъ Stigler'a за то, что послѣдній «задумалъ найти въ этихъ двухъ главахъ (Немезіевскаго трактата) ученіе св. Григорія Нисскаго и, желая ввести въ ученіе Григорія о происхожденіи души нѣкоторое созвучіе (Einklang)», допустилъ крайне ложное истолкованіе нѣкоторыхъ мѣстъ соч. Немезія[2]). Другіе новѣйшіе изслѣдователи также признаютъ, что «8 книгъ о философіи», ложно приписываемыя иногда Григорію Нисскому, составляютъ на самомъ дѣлѣ произведеніе Немезія. Такъ, напр., кромѣ вышеуказанныхъ ученыхъ, этотъ взглядъ раздѣляютъ—Bender[3]), Burkhard въ отзывѣ о диссертаціи Бендера[4]), Degerando[5]) и др.

Такимъ образомъ, съ несомнѣнностью можно установить, что Немезій, епископъ Емесскій, есть авторъ извѣстнаго намъ трактата «О природѣ человѣка» Для сужденія о томъ—писалъ-ли онъ еще какіе-нибудь трактаты, не имѣется достаточно установленныхъ и твердыхъ историч. данныхъ.

Нѣкоторые изъ прежнихъ изслѣдователей склонны были приписывать Немезію, кромѣ трактата «О природѣ человѣка, еще другія произведенія,—хотя и не высказывали этого рѣшительно и прямо. Такъ, напр., Assemanus предполагаетъ, что Немезій былъ авторомъ особаго трактата «de arbore vitae»: перечисляя писателей, цитируемыхъ М. Барцефой въ его книгѣ «de paradiso», Assemanus упоминаетъ, между прочимъ, «Немезія, христіанскаго философа»[6]), и его трактатъ «de arbore vitae»[7]). Дѣйствительно, въ 20-й главѣ указаннаго сочиненія М. Барцефы цитируется нашъ Немезій (хотя комментаторъ Барцефы, по замѣчанію Asseman'a «превращаетъ его въ Нумизія»), и можно думать, что существовалъ нѣкогда отдѣльный трактатъ его «de arbore vitae», не дошедшій до нашего времени, такъ какъ едва-ли Барцефа могъ имѣть здѣсь въ виду тѣ немногія замѣчанія Немезія о райскихъ деревьяхъ и о грѣхопаденіи перваго человѣка, которыя находятся въ его трактатѣ «О природѣ человѣка» (гл I, стр. 46—47= 26—27[8]). Тотъ-же Assemanus предполагаетъ, что Немезій былъ авто-

---

[1]) *Domański*—Op. cit., ibid. S. XII.

[2]) *Stigler*— Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa. Regensburg. 1857. SS. 78 folg.; у *Domański*. ibid. S. XII.

[3]) См. его „Untersuchungen zu Nemesius... SS. особен. 10—12

[4]) Zeitschrift fur oester. Gymnasien, Iahrg. 1899, Heft VII, S. 591.

[5]) Histoire comparée des systèmes etc., pag. 76.

[6]) *I. S. Assemanus*—Bibliotheca Orientalis Clementiuo-Vaticana, tom. II, pag 129: ..Nemesius philosophus christianus, quem Numysium vertit Masius (комментаторъ Барцефы), De arbore vitae" цитируется въ Part. I, cap. 20 De paradiso.

[7]) Ibidem, tom. Ш, pars I, pag. 22: „Трактатъ Немезія De arbore vitae цитир у Barceph'ы въ De Paradiso".

[8]) *Matth* въ своемъ примѣчаніи къ этому мѣсту пишетъ слѣдующее (pag. 46 var. lect. et animadv.): „Moses Barcephs... laudat quidem Numysium philosophum Christianum, *sed ea, quae ibi recitat, nec hic, nec alibi apud Nemesium leguntur*".

ромъ одного изъ сомнительныхъ (неподлинныхъ) произведеній Григорія Нисскаго—подъ заглавіемъ «Introductio in Gategorias Aristotelis»[1])....

Въ своемъ предисловіи къ русскому изданію Немезія мы говорили уже о томъ, что многіе древніе авторы и церковные писатели, близкіе по времени къ Немезію, заимствовали изъ его сочиненія О природѣ человѣка» не только общія мысли, но даже буквальныя выраженія и цѣлыя разсужденія,—причемъ, не всегда указывали источникъ своихъ заимствованій Имена этихъ писателей указаны нами въ упомянутомъ сейчасъ предисловіи[2]). Новѣйшіе изслѣдователи называютъ имена почти однихъ и тѣхъ же древне-церковныхъ писателей, пользовавшихся открыто и тайно (т. е.—безъ цитатъ) трактатомъ Немезія «О природѣ человѣка». Такъ, проф. Доманьскій свидѣтельствуетъ. что отрывки изъ Немезія цитируютъ въ своихъ произведеніяхъ - «Максимъ Исповѣдникъ (род. 580 г), Анастасій Синаитъ VII вѣка... и Моисей Барцефа», а въ Средніе вѣка—«Albertus Magnus (въ «lib 2 de admirabili scientia Dei» и «liber de homine») и Ѳома Аквинатъ (Thomas Aquin.)». Іоаннъ Дамаскинъ въ «De fide orthodoxa» многое заимствуетъ у Немезія безъ указанія источника. По замѣчанію Доманьскаго, ссылающагося на Müller'a, въ средніе вѣка вообще «много читали и пользовались сочиненіемъ Немезія»[3]) Равнымъ образомъ, и проф. Бендеръ говоритъ, что многіе церковные писатели, особенно—жившіе въ періодъ съ 7—12 вв, выписывали изъ трактата Немезія отдѣльныя главы; таковы: «Максимъ Исповѣдникъ, Анастасій Никейскій или Синаитъ[4]) и Михаилъ Гликасъ». Безъ указанія источника использовали Немезія Іоаннъ Дамаскинъ и монахъ Мелетій[5]). Бендеръ особенно подробно останавливается на заимствованіяхъ Мелетія Монаха въ его сочиненіи «Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς» и сличаетъ различныя мѣста текста Мелетія съ текстомъ трактата Немезія[6]). По отзыву Burkhard'a, работа Бендера въ этомъ отношеніи «принесла достойные плоды, такъ какъ изъ сличенія мѣстъ, какія Мелетій до-

---

[1]) *Asseman.*—Op. cit., tom. III, pars I, p. 22: „...Isagoge, seu Introductio in Categorias Aristotelis—*ejusdem Nemesii foetus esse videtur*"...

[2]) См. „Предисловіе переводчика", стр. IV и XXIX.

[3]) *I. Müller*—Handb. der klass. Altertumswiss. Nördling. 1888. Bd. VII, S. 651,—см. у *Domański.* Op. cit., ibid., SS. XI и XII.

[4]) Проф *Burkhard* въ своемъ отзывѣ о диссерт. Бендера поясняетъ, что подъ Анастасіемъ здѣсь нужно разумѣть не младшаго Анастасія (4 в.), а Анастасія 7-го в., которому и *Kumpfmuller* приписалъ большую часть „Quaestion". въ своей диссертаціи—„De Anastasio Sinaita", Wurzb. 1865, S. 53 и 90. (Zeitschr. für die oester. Gymnas., S. 591, примѣч.).

[5]) См. объ этомъ въ 1-й ч. диссерт. *Bender*'a—Unters. zu Nemesius... SS. 1—12.

[6]) *Bender*—Op. cit., S. 82 folg, особ.—въ заключеніи.

словно или въ общихъ чертахъ заимствовалъ изъ Немезія, выходитъ, что онъ не только сильно ограбилъ нашего теософа (Theosophen), но что (онъ) долженъ былъ пользоваться или подлинной Дрезденской рукописью (D.), или какой-нибудь другой, ей соотвѣтствующей. Изъ сего, а также изъ признанія (Annahme), что Мелетій жилъ въ IX вѣкѣ, Бендеръ дѣлаетъ слѣдующіе выводы: 1) Текстъ, который находится (содержится) въ D., былъ уже установленъ значительно раньше XII вѣка; 2) текстъ, содержащійся въ D., значительно древнѣе текстовъ, находящихся въ другихъ рукописяхъ [1]).

Изъ другихъ церковныхъ писателей, много заимствовавшихъ у Немезія безъ всякихъ цитатъ и ссылокъ на него, можно пока упомянуть еще Юліана Померійскаго, о которомъ Bellarmin замѣчаетъ, что его «8 книгъ de natura animae—повидимому—извлечены изъ 8-ми книгъ о философіи» Григорія Нисскаго, или скорѣе – изъ соч. философа Немезія о душѣ»... [2]).

§ 3.

О переводахъ и изданіяхъ трактата Немезія мы довольно подробно говорили въ § 4-мъ нашего предисловія къ русскому переводу [3]). Поэтому, здѣсь ограничимся лишь сообщеніемъ краткихъ дополнительныхъ свѣдѣній, относящихся сюда.

Проф. Domanski полагаетъ, что трактатъ О природѣ человѣка былъ переведенъ на *латинскій* языкъ уже въ XI вѣкѣ, именно—*Alfanus*'омъ, архіепископомъ Салернскимъ (1058—1085) [4]) Въ Энциклопедіи Hauck'a, наряду съ извѣстными уже намъ переводами «гуманистовъ Конона и Валлы», упоминаются еще «древне-армянскій и итальянскій переводы 1509 г.» [5]).

Самымъ распространеннымъ и наиболѣе популярнымъ изданіемъ трактата Немезія является извѣстное уже намъ изданіе 1802 г. *Хр.*

---

[1]) Zeitschrift fur die oester. Gymn, S. 593. *Matth.* въ своемъ изданіи Немезія относитъ кодексъ D. 1 къ XII вѣку и считаетъ его однимъ изъ лучшихъ (см. наше „Предисл. переводч." стр XXXII),—почему и *Bender* говоритъ, что этотъ кодексъ „заслуживаетъ особеннаго вниманія при критикѣ" текста. Burkhard еще упоминаетъ объ одной греческой рукописи—на Патмосѣ, какъ о самой древней, относящейся къ X-му вѣку (Ibid. примѣч.).

[2]) „Pomerius, alias Iulianus Pomerius Presbyter,... scripsit... per modum dialogi libros octo de natura animae, qui videntur excerpti ex libris octo Gregorii Nysseni, de Philosophia, *sive potius Nemesii philosophi de anima*" (De Scriptor. Eccles., pag. 124). См. объ этомъ во II части нашего изслѣдов.

[3]) См. „Предисловіе переводчика", стр. XXX—XXXIII.

[4]) *Domanski* (Op. cit., ibid. S. XII) въ этомъ мѣстѣ ссылается на изслѣдованіе—*Baeumker*, Nemesius,—оттискъ изъ „Еженедѣльника классич. филологіи" (Wochenschrift für klass. Philologie 1896, S. 2 folg.). Но намъ, не смотря на всѣ старанія, не удалось разыскать эту статью.

[5]) *Hauck*—Realencyklopäd., Bd. 13, S. 709.

Фр. Маттеи (Matthaei), съ котораго сдѣланъ и нашъ русскій переводъ. Оно легло въ основу изданія Migne'я; имъ же большей частью пользуются новѣйшіе изслѣдователи Немезія (Domański, Bender и др.). T. Graesse (Trésor de livr rar. et préc., Drésde IV. 1863, p. 657) называетъ изданіе Matthaei'я— la meilleure édition»[1]).

Въ 1887 году въ Прагѣ появилось новое латинское изданіе— *Holzinger*'а (по двумъ рукописямъ, изъ коихъ одна относится къ XIII вѣку). Это изданіе Dittmeyer считаетъ перепечаткой изд. Alfanus'а [2]). Затѣмъ, по двумъ Венеціанскимъ и одному Брюссельскому MSS. издалъ впервые *Burkhard* первыя 25 главъ соч. Немезія изъ забытаго перевода Бургундія [3]) въ прилож. къ тремъ программамъ для Вѣнск. Гимназ.—1890—91, 91—92, 95—96[4]).

Domański упоминаетъ, между прочимъ, о переводахъ сочиненія Немезія на новые языки [5]). Такъ, существуютъ слѣдующіе переводы: *на англ. яз.:* The nature of Man, by *G. Wither*, Lond. 1636, а затѣмъ—The Character of Man... Lond. 1657; *на итальянск.:* «Operetta d'un autor incerto... della natura degli animati»—*Dom. Pizzimenti* (безъ даты); *на французъ. яз.—I. B. Thibault*, Paris. 1844; *на нѣмецк. яз.* первыя 11 главъ трактата издалъ *Osterhammer* (съ приложеніемъ—о новомъ способѣ излѣченія тифа), Salzburg 1819.

Новѣйшая иностранная литература о Немезіи не отличается особеннымъ богатствомъ и разнообразіемъ. Кромѣ указанныхъ и цитованныхъ нами выше отдѣльныхъ изслѣдованій и журнальныхъ статей, можно находить еще болѣе или менѣе значительныя замѣтки о Немезіи и его трактатѣ въ нѣкоторыхъ курсахъ исторіи философіи (Zeller, Ritter, Stöckl, Huber, Degerando и др.) и психологіи (Siebeck, Carus и проч.), а также въ разныхъ энциклопедическихъ словаряхъ. Но всѣ эти, въ большинствѣ случаевъ—отрывочныя и мелкія, сообщенія и замѣтки даютъ очень мало цѣннаго матеріала для научнаго изслѣдованія системы Немезія и ея генезиса.

Сравнительно лучшими и болѣе обстоятельными являются извѣстныя уже намъ изслѣдованія Бендера и Доманьскаго. Диссертація *Bender*'а о Немезіи (Untersuchungen zu Nemesius von Emesa; Leipzig 1898. SS. 100) раздѣляется на слѣдующія части: 1) Личность Немезія; 2) Время происхожденія трактата Немезія Περὶ φύσεως ἀνθρώπου; 3) Еллинистическое (языческое) и христіанское (Hellenistisches und

---

[1]) *Domański*—Op. cit., ibid. S. XIII.

[2]) См. ibid.

[3]) О переводѣ *Бургундія* Пизанскаго, мало популярномъ и весьма испорченномъ, см. въ нашемъ русскомъ изданіи Немезія, стр. 8, примѣч. 1.

[4]) *Domański*—Ibiden, S. XIV. У насъ подъ руками были: „Achter Jahresbericht".. 1891 г. и „Neunter Jahresbericht".. 1892 г. См. перечень ист. и пособій.

[5]) Ibidem.

Christliches) у Немезія Емесскаго; 4) Мелетій и Дрезденская рукопись Немезія Не останавливаясь подробно на частныхъ пунктахъ ученія Немезія и на отдѣльныхъ вопросахъ, имѣющихъ отношеніе къ Немезію и его трактату (за исключеніемъ вопроса о сходствѣ Дрезденской рукописи Немезія съ сочин. Мелетія Монаха), Бендеръ въ своей диссертаціи даетъ достаточно научнаго матеріала для общаго сужденія о времени жизни и литературной дѣятельности Немезія, о характерѣ философіи Немезія вообще и ея источникахъ и т. п. По справедливому замѣчанію Доманьскаго, диссертація Бендера больше посвящена изложенію и развитію философско-богословскихъ взглядовъ Немезія, чѣмъ его антропологіи.

Проф. *Б. Доманьскій* въ своемъ изслѣдованіи о Немезіи (Die Psychologie des Nemesius; Münster 1900. SS.XX+168) нерѣдко ссылается на Bender'a и пользуется его выводами и научными соображеніями, но гораздо подробнѣе и обстоятельнѣе анализируетъ содержаніе трактата «О природѣ человѣка», весьма тщательно указывая въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ источники психологическихъ воззрѣній Немезія въ древней философіи... Изслѣдованіе Доманьскаго состоитъ изъ введенія содержаніе котораго извѣстно уже намъ, и 10-ти главъ: 1) Существо (das Wesen) души; 2) Происхожденіе души; 3) Жизнь души по смерти 4) Соединеніе души съ тѣломъ; 5) Раздѣленіе душевныхъ способностей; 6) Способность мышленія; 7) Память; 8) Способность воображенія; 9) Неразумная часть души: а) способность желаній, б) гнѣвъ (der Mut); 10) Волевая способность: а) воля, б) свобода воли. Въ своемъ подробномъ анализѣ трактата «О природѣ человѣка» Доманьскій обнаруживаетъ правильное и обстоятельное пониманіе философіи Немезія и ея источниковъ; сужденія его, за немногими исключеніями, вполнѣ основательны, выводы—объективны и чужды какой-либо тенденціозности. Сравнительно малообстоятельна глава, излагающая физіологическія воззрѣнія Немезія: здѣсь Доманьскій отсылаетъ читателя къ давно уже извѣстному изслѣдованію *M. Evangelides*'a. Это послѣднее («Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius»; Berlin 1882. SS. 59), дѣйствительно, даетъ больше всего матеріала для выясненія источниковъ физіологическихъ воззрѣній Немезія и его зависимости въ этомъ отношеніи отъ Галена; много сравнительно мѣста удѣляетъ Evangelides еще ученію Немезія объ удовольствіи (die Lust—SS. 1—20).

Въ двухъ или трехъ мѣстахъ своего изслѣдованія о Немезіи Доманьскій ссылается на статью *Baeumker'a*—«Nemesius» (отд. оттискъ изъ «Wochenschrift für klass. Philologie» за 1896 г.) [1]).

---

[1]) Мы три раза справлялись у издателей названнаго „Еженедѣльника классич. филологіи“ относительно этой статьи, но всякій разъ получали отвѣтъ, что въ означ

Нѣсколько цѣнныхъ критическихъ замѣчаній для сужденія о Немезіи и его трактатѣ даетъ проф. *Burkhard* въ цитированномъ уже нами отзывѣ о диссертаціи Bender'a (въ Zeitschrift für die oesterreichischen Gymnasien; Iahrgang 1899, Heft VII, SS. 591—594) и, по указанію Доманьскаго, въ своей статьѣ «Die handschriftliche Überlieferung von Nemesius περὶ φύσεως ἀνθρώπου» (въ «Wiener Studien X, 1888; XI, 1889 и особ. Bd. XV, 1893) [1]).

Вотъ — собственно—вся спеціальная иностранная литература о Немезіи, если не считать упомянутыхъ нами выше попутныхъ и отрывочныхъ замѣчаній о немъ въ различныхъ курсахъ Исторіи философіи... Освѣщая въ достаточной мѣрѣ отдѣльные частные пункты системы Немезія, всѣ вышеуказанныя изслѣдованія не даютъ, однако, цѣльнаго и вполнѣ опредѣленнаго взгляда на сущность немезіевой философіи, а главное—совершенно оставляютъ открытымъ вопросъ объ историческомъ значеніи ея и отношеніи къ послѣдующей философско-патрологической литературѣ, не касаясь даже этого важнаго и интереснаго вопроса.

§ 4.

Для общей предварительной характеристики трактата «О природѣ человѣка», или—что тоже—основныхъ чертъ и особенностей философіи Немезія, мы приведемъ сужденія и отзывы нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученыхъ объ ея общемъ направленіи и характерѣ,—въ дополненіе къ тѣмъ отзывамъ, которые приведены были нами раньше [2]).

Проф. Доманьскій очень часто называетъ Немезія «благочестивымъ, вѣрно преданнымъ Церкви, набожнымъ и строго-вѣрующимъ христіаниномъ» [3]) и—вообще—больше характеризуетъ его, какъ богослова-христіанина... Однако, справедливость требуетъ сказать, что въ трактатѣ Немезія не столько выступаютъ спеціально-богословскіе или христіанскіе интересы, сколько специфически оттѣняется или проявляется философско-діалектическій типъ мысли, опредѣляемый стремленіемъ свести все познаваемое бытіе къ строгому единству и гармоніи, какъ основному тре-

---

журналѣ ни за 1896-й, ни за смежные годы, никакой статьи о Немезіи не было. Конечно, мы далеки отъ мысли ручаться за вѣрность полученныхъ нами сообщеній, но—во всѣ случаѣ—разыскать статью *Bäumker*'а намъ не удалось.

[1]) *Domański*—Op. cit., ibid., S XIII.

[2]) См § 2 й нашего „Предисловія" къ рус переводу, стр XXIII—XXV.

[3]) См, напр., введеніе (Einleitung), гдѣ Domanski называетъ Немезія „благочестивымъ и вѣрно преданнымъ Церкви епископомъ" (S VIII), „благочестивымъ и глубоковѣрующимъ христіаниномъ (tiefglaubiger Christ", – S. XVI), „набожнымъ и богобоязненнымъ (gottesfurchtig",—S. XX): на стр. 47. прим 1, Domanski называетъ Немезія „церковно-строго-вѣрующимъ (kirchlichstreng-glaubiger) и благочестивымъ епископомъ".

бованію познающаго человѣческаго разума [1]) Совершенно вѣрно, что Немезій, вообще говоря, очень близокъ къ интересамъ христіанской науки и философія у него нерѣдко является какъ своего рода «ancilla theologiae», будучи приспособляема къ цѣлямъ христіанскаго богословія, но всѣ богословскія концепціи и разсужденія нашего писателя носятъ характеръ попутныхъ и общихъ выводовъ изъ чисто философскихъ и діалектическихъ построеній, созданныхъ на почвѣ древне греческой, и особенно—неоплатонической философіи.

Въ частности, о значеніи и обще-философскомъ характерѣ и направленіи трактата «О природѣ человѣка» Доманьскій высказываетъ нижеслѣдующія сужденія. Сочиненіе Немезія, по его словамъ, не дѣлаетъ эпохи въ психологіи; но оно служитъ прекраснымъ выраженіемъ стремленій IV вѣка—образовать христіанскую философію на почвѣ и въ связи съ древне-языческой философіей, «съ которой трактатъ Немезія связанъ тысячью нитей». Терминологія, ученіе и мысли языческой философіи у Немезія обработаны въ систему, выношены и пропитаны христіанскимъ духомъ . Немезій выбираетъ матеріалъ для себя изъ различныхъ направленій языческой философіи «тщательно и осторожно». Онъ беретъ у Платона, Аристотеля, Эпикура, стоиковъ, неоплатониковъ и у врача Галена все то, что находитъ правильнымъ. Все, что для него «не входитъ въ рамки христіанской философіи», онъ оставляетъ безъ вниманія, или совершенно опровергаетъ. Онъ старается сблизить и привести въ созвучіе два направленія (т. е. языческую философію и христіанское ученіе).—«въ томъ справедливомъ убѣжденіи, что истина естественная и истина сверхъестественная одна другой не могутъ противорѣчить, что истина есть и можетъ быть (es giebt und geben kann) только *одна* и что сверхъестественныя истины должны служить путеводной нитью (Richtschnur) въ дѣлѣ разумнаго познанія» [2]).

Трактатъ Немезія, по словамъ Доманьскаго, «замѣчателенъ, какъ *первая антропологія*». Здѣсь все важнѣйшее о человѣкѣ и его духовно-тѣлесной жизни изложено «кратко и выразительно». Не смотря на то, что Немезій пользуется различными философами, онъ всегда держится въ рамкахъ христіанской вѣры и никогда не противопоставляетъ ей чего-либо другого, въ качествѣ истины. Какъ благочестивый и глубоко-вѣрующій христіанинъ, онъ живетъ твердымъ убѣжденіемъ, что то, что́ возвѣщаетъ человѣку источникъ всякой истины, и то, что́ при-

---

[1]) Эта основная черта, составляющая, можно сказать, сущность и жизненный нервъ Немезіевой философіи, будетъ отмѣчена нами при самомъ изложеніи системы Немезія и—особенно раскрыта въ заключ этого изложенія

[2]) *Domański*—Op cit., Einleit S. XV.

знаетъ за истину умъ, вытекающій изъ этого источника, не могутъ быть въ противорѣчіи одно съ другимъ»[1])

Относительно эклектизма Немезія Доманьскій говоритъ слѣдующее. «Немезій есть *эклектикъ* въ чрезвычайной степени (durch und durch). Онъ держится въ рамкахъ христіанской вѣры, но не въ границахъ какой-нибудь школы, какой-либо философской системы. Когда жилъ Немезій, уже давно прошли времена господства *одной какой-нибудь* школы. Синкретизмъ вступаетъ теперь (въ IV^ вѣкѣ) въ свои права, и каждый идетъ своимъ собственнымъ путемъ—къ тому, чтобы изъ той или другой системы заимствовать себѣ какія-нибудь ученія въ качествѣ руководящей нити. Таковъ именно Немезій, исполненный высокаго уваженія въ особенности по отношенію къ неоплатонической школѣ и въ отношеніи къ Галену,—хотя онъ не есть ни исключительно неоплатоникъ, ни—слѣпой приверженецъ славнаго физіолога»[2])... Въ другомъ мѣстѣ Доманьскій говоритъ о Немезіи, что онъ въ своемъ сочиненіи не даетъ собственно ничего новаго, но «довольствуется скромной ролью зодчаго, который обдѣланный уже и обработанный матеріалъ другихъ зданій соединяетъ въ возможно гармоническое цѣлое по своему собственному плану»[3])

Что касается значенія и научнаго достоинства сочиненія Немезія то Доманьскій замѣчаетъ, что оно «больше популярно, чѣмъ основательно и чисто научно (ist mehr populär, als gründlich, rein wissenschaftlich)... Немезій не задается цѣлью составить ученое изслѣдованіе и всесторонне разобрать трудные вопросы антропологіи. Онъ самъ заявляетъ открыто, что старается обойти трудные вопросы и въ цѣломъ сочиненіи остается вѣрнымъ этому положенію... Его трактатъ представляетъ собою удачно собранный, но не совсѣмъ законченный *компендіумъ*»[4])... Похвальные отзывы о сочиненіи Немезія у издателей 16—17 вв. Доманьскій относитъ частью на долю «экзальтаціи выраженій» (Exaltation des Ausdrucks), свойственной вѣку гуманизма[5])... Однакоже, въ заключеніе своего отзыва Доманьскій говоритъ о достоинствахъ трактата Немезія слѣдующее: «Чистый, элегантный и даже, можно сказать, классически простой языкъ украшаетъ его сочиненіе, изъ котораго тепло бьетъ намъ навстрѣчу (uns warm entgegenschlägt) благочестиво-вѣрующее сердце христіанина... Ученость,

---

[1]) Ibidem, S XVI.
[2]) Ibidem, SS. XVII—XVIII
[3]) Ibidem, S. 129.
[4]) Ibid., Einleit, S. XIX
[5]) Ibid, S. XVIII.

благочестіе, остроуміе и достойное удивленія спокойствіе, кажется, составили въ этомъ сочиненіи гармоническій и мирный союзъ»[1]).

Вышеизложенный отзывъ проф. Доманьскаго, въ общемъ—вполнѣ правдивый и вѣрно передающій основной характеръ и руководящіе принципы философскаго трактата Немезія, можетъ служить стереотипомъ всѣхъ вообще отзывовъ и характеристикъ, какіе мы встрѣчаемъ у новѣйшихъ изслѣдователей Немезія. Такъ, напр., въ энциклопедіи Hauck'a читаемъ слѣдующее: «...Сочиненіе Немезія есть замѣчательная попытка составить христіанско-философское руководство по антропологіи .. Моисей и Павелъ являются здѣсь на одной доскѣ (Ebene) съ Аристотелемъ и Менандромъ, писанія (γραφαί) евреевъ—съ произведеніями (γράμματα) грековъ... Сочиненіе Немезія есть доказательство того, какъ сильно и полно въ IV вѣкѣ христіанство и эллинизмъ вливались другъ въ друга»[2])...

М. Дежерандо въ своемъ отзывѣ о характерѣ трактата Немезія[3]) отмѣчаетъ преимущественно три, по его мнѣнію—главныя и отличительныя, черты или особенности, имѣющія—впрочемъ—больше методологическій интересъ и значеніе,—именно: 1) эклектизмъ Немезія, 2) независимую отъ эклектическаго метода относительную самостоятельность разсужденій и выводовъ и 3) экспериментальный методъ изслѣдованія По обще-научному значенію Дежерандо ставитъ психологическій трактатъ Немезія «О природѣ человѣка» гораздо выше Августиновой психологіи. Въ своемъ сочиненіи Немезій, по словамъ Дежерандо, «обнаруживаетъ глубокое знаніе философіи древнихъ и представляетъ блестящее резюмэ ихъ мнѣній о способностяхъ души. Истинный эклектикъ, онъ, если цитируетъ Пиѳагора, Платона, Аристотеля, стоиковъ, неоплатониковъ, то всегда—обсуждая ихъ, часто—опровергая; онъ мыслитъ постоянно самъ по себѣ (самостоятельно)»... Если Немезій учитъ о душепереселеніи согласно съ Порфиріемъ и Платономъ (т. е.—что переселенія душъ происходятъ отъ человѣка къ человѣку, а не въ животныя тѣла), то «онъ усвояетъ себѣ эти идеи по своимъ личнымъ мотивамъ и соображеніямъ, а не по слѣпому уваженію къ авторитету какого-нибудь учителя»[4])... При незаурядной эрудиціи, Немезій обла-

---

[1]) Ibidem, S. XX.

[2]) *Hauck*—Realencyklopad. Bd. 13, S. 708.

[3]) Histoire comparée des systèmes de Philosophie . etc., pag. 76—83.

[4]) Считаемъ нужнымъ напередъ замѣтить, что сужденія Degerando о самостоятельности философскихъ разсужденій и выводовъ Немезія—въ общемъ—довольно преувеличены. Совершенно справедливо, что Немезій, приводя теоріи различныхъ философовъ, почти всегда подвергаетъ ихъ критической оцѣнкѣ и разбору, а потомъ излагаетъ обыкновенно свой взглядъ на дѣло, но Degerando забываетъ о тѣхъ многочисленныхъ молчаливыхъ заимствованіяхъ Немезія, или, если можно такъ сказать, тайныхъ экскурсіяхъ его въ область древне-греческой философіи, изъ которыхъ со-

СОЦІАЛІСТИЧ... АКАД...

даетъ еще «знаніями, болѣе рѣдкими въ эту эпоху, особенно—у писателей церковныхъ,—знаніями въ области анатоміи и физіологіи... Онъ оказываетъ высокое уваженіе Галену, что—однако—не мѣшаетъ ему иногда измѣнять взгляды знаменитаго медика». .

«Психологія Немезія, продолжаетъ Degerando, вообще основана на наблюденіи и опытѣ (l'expérience), онъ, повидимому, беретъ себѣ Галена въ качествѣ образца и руководителя,—съ тѣмъ однимъ различіемъ, что Галенъ имѣлъ главной цѣлью изучить физическую организацію и наблюдалъ нравственную природу только случайнымъ образомъ и въ ея отношеніяхъ съ физической,—тогда какъ Немезій, напротивъ, ставитъ себѣ главной цѣлью изученіе природы нравственной и наблюдаетъ физическую организацію только въ виду тѣхъ условій (des instruments), какія она представляетъ для проявленія (a l'exercice) внутреннихъ способностей. Эта характеристическая черта отличаетъ Немезія отъ многихъ другихъ философовъ... и даетъ ему исключительное положеніе (un rang à part) ...

Въ одномъ изъ своихъ примѣчаній къ характеристикѣ Немезія Degerando, сопоставляя нашего писателя съ Галеномъ по методологической сторонѣ ихъ системъ, говоритъ слѣдующее: «Есть единственно только два философа, которые на протяженіи столь многихъ вѣковъ трактовали психологію по методу истинно экспериментальному, Галенъ и Немезій, и одинаково были окутаны забвеніемъ...»[1]).

§ 5.

Въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о мотивахъ, общей задачѣ и планѣ нашего изслѣдованія.

Такъ какъ мотивы, вызвавшіе къ жизни настоящій трудъ, опредѣляются тѣмъ интересомъ или тѣмъ значеніемъ, какое имѣетъ философія Немезія сама по себѣ и въ связи съ общими литературными и философско-богословскими теченіями патристическаго періода,—то они станутъ очевидны сами собою послѣ систематическаго изложенія философіи Немезія и ея отношенія къ патристической литературѣ вообще. Посему, подробно говорить о мотивахъ и цѣляхъ нашего изслѣдованія *сейчасъ*—представляется намъ не совсѣмъ удобнымъ, такъ какъ это значило-бы преждевременно рекламировать трактатъ Немезія, хвалить товаръ заочно и напередъ... Здѣсь мы можемъ указать пока только въ

ставляется почти $^2/_3$ его трактата. Самостоятельность Немезія проявляется не столько въ созданіи новыхъ философскихъ или психологическихъ теорій, сколько въ удачномъ *выборѣ* идей изъ всего разнообразія старыхъ и давно извѣстныхъ теорій и въ умѣломъ примѣненіи ихъ къ цѣлямъ своего изслѣдованія.

1) *Degerando*—Op cit., pag 130–131, Notes.

самыхъ общихъ чертахъ на важность и интересъ изученія философіи Немезія и на задачу нашего изслѣдованія.

Безотносительное историко-философское значеніе ученія Немезія мы можемъ суммировать въ слѣдующихъ краткихъ пунктахъ: а) не подлежитъ сомнѣнію интересъ воззрѣній Немезія, какъ виднаго представителя и выразителя *синкретическаго* направленія въ исторіи философіи вообще, и—христіанской въ частности; б) Немезій интересенъ, какъ критикъ-комментаторъ Платона, Аристотеля и другихъ важнѣйшихъ философскихъ системъ и направленій древне-греческой науки и философіи, освѣщающій ихъ своимъ пониманіемъ; в) въ системѣ Немезія находимъ синтезъ интереснаго въ научномъ отношеніи физіологическаго направленія медицинскихъ школъ (особ. Галена) съ метафизическими воззрѣніями философіи на природу человѣка; г) если физіологическія и медицинскія воззрѣнія Немезія въ большинствѣ случаевъ утратили теперь свое значеніе (при современномъ состояніи этихъ наукъ), то многія психологическія представленія и положительные выводы его въ области умозрительной (раціональной) психологіи интересны и по настоящее время (какъ—напр.—ученіе о нематеріальности и безсмертіи души, пространныя разсужденія о свободѣ воли, о самоопредѣленіи, о нравственной отвѣтственности и т. п.); не лишены положительнаго интереса и его, вполнѣ отвѣчающія христіанскому ученію, философско-историческія воззрѣнія (критика фатализма, ученіе о промыслѣ и проч.); д) трактатъ Немезія «О природѣ человѣка» представляетъ собою интересный опытъ критической обработки языческой философіи и философской антропологіи для апологетическихъ и научныхъ цѣлей христіанскаго богословія, и потому имѣетъ апологетическій интересъ,—какъ это будетъ выяснено въ нашемъ изслѣдованіи. Изъ послѣдняго пункта, между прочимъ, становится очевиднымъ, что философія Немезія представляетъ несравненно большій интересъ въ ея отношеніи и связи съ послѣдующей патристической литературой, поскольку здѣсь открывается возможность прослѣдить вліяніе патристической философіи, въ частности—антропологіи, на развитіе догматическихъ и нравственныхъ ученій и на христологическіе споры въ IV—VI вѣкахъ.

Въ раскрытіи этихъ, слегка намѣченныхъ нами, пунктовъ и состоитъ задача нашего изслѣдованія, какъ это мы указали еще въ своемъ предисловіи къ русскому изданію Немезія (см. особ. стр. XXII—XXIII). Мы чувствуемъ тѣмъ больше побужденій къ изданію въ свѣтъ такого изслѣдованія, что въ новѣйшей иностранной литературѣ о Немезіи, какъ было уже упомянуто выше, совершенно игнорируется вопросъ объ отношеніи философіи Немезія къ патристической литературѣ вообще и къ антропологическимъ воззрѣніямъ послѣдующихъ церковныхъ писа-

телей — въ частности. О русской литературѣ мы уже не говоримъ: здѣсь находимъ сравнительно очень немного изслѣдованій, которыя спеціально были бы посвящены раскрытію интереснаго вопроса—о вліяніи древнегреческой, а затѣмъ—патристической, философіи и антропологіи на христіанское богословіе, или—въ частности—на догматическія движенія первыхъ вв.,— мы имѣемъ въ виду, напр., трудъ проф. А. Спасскаго («Исторія догматич. движеній въ эпоху Вселен Соборовъ . .), обнимающій пока лишь тринитарные споры; сюда относится также ученая докторская диссертація покойнаго проф. А. П. Лебедева («Вселенскіе Соборы IV—V вв.»...), которая, впрочемъ, хотя имѣетъ отношеніе къ указанному вопросу, но преслѣдуетъ больше интересы церковно-исторической науки... Что же касается собственно самого Немезія, то мы должны отмѣтить совершенное отсутствіе какихъ бы то ни было научныхъ изслѣдованій о немъ въ русской литературѣ. Единственная журнальная статья о Немезіи, напечатанная въ «Православномъ Собесѣдникѣ» за 1900-й годъ, представляетъ собою очень сжатый и неполный по содержанію *перифразъ* сочиненія Немезія «О природѣ человѣка», а не научное *изслѣдованіе*. Такая судьба Немезія въ русской литературѣ прямо-таки обидна для него: очень многіе изъ русскихъ изслѣдователей въ области философіи и ея исторіи, даже—свѣтскіе (напр. Н. Я. Гротъ и др.,—см. наше предисл. къ рус. переводу стр. XXV), ссылаются на Немезія, цитируютъ его сочиненіе, расточаютъ похвалы по его адресу, но... только и всего!.. Никто изъ русскихъ ученыхъ не посвятилъ Немезію доселѣ ни одной спеціальной работы, если не считать вышеупомянутой статьи въ «Прав Собес. , принадлежащей перу студента... Между тѣмъ, о другихъ церковныхъ писателяхъ, даже менѣе популярныхъ въ исторіи философіи, чѣмъ Немезій, существуютъ отдѣльныя ученыя монографіи.—Иностранная литература (особ. нѣмецкая) не такъ обидѣла Немезія... Но и здѣсь, въ области собственно психологіи Немезія, Доманьскій справедливо видитъ еще необработанную ниву» (Einleit. S. XIV). Выше мы указали и вкратцѣ охарактеризовали уже новѣйшую иностранную литературу о Немезіи (см. § 3-й), такъ что здѣсь не имѣемъ пока нужды возвращаться къ ней. О тѣхъ послѣдующихъ церковныхъ писателяхъ, которые извлекали цѣлыя страницы изъ сочиненія Немезія, приспособляя эти извлеченія для своихъ цѣлей или интересовъ, иногда—чисто теологическихъ и апологетическихъ (св. І. Дамаскинъ),—каковы въ особенности—Іоаннъ Филопонъ, Илья Критскій, Юліанъ Померійскій, Мелетій Монахъ,—тоже нѣтъ спеціальныхъ изслѣдованій ни въ русской, ни даже въ иностранной литературѣ.

Наше изслѣдованіе представляетъ собою, такимъ образомъ, первый въ русской богословской литературѣ опытъ подробнаго систематическ-

генетическаго изученія и изложенія философіи Немезія въ ея отношеніи и связи съ обще-богословскими и философскими теченіями и направленіями мысли патристическаго періода.

Теперь скажемъ два слова о планѣ. Наше изслѣдованіе раздѣляется на *двѣ* части, съ подраздѣленіемъ каждой части на отдѣлы и главы. Первая часть посвящена аналитико-синтетическому изложенію философіи Немезія, а вторая—выясненію ея отношенія къ патристической литературѣ вообще. Въ первой части попутно съ изложеніемъ космологическихъ и антропологическихъ взглядовъ Немезія будетъ выясняться ихъ генезисъ, т. е. взаимоотношеніе и связь съ идеями древне-греческой философіи (и позднѣйшей александрійской теософіи) [1]). 2-я часть будетъ посвящена, гл. образомъ, раскрытію вопроса о судьбахъ антропологіи Немезія въ послѣдующей патристической литературѣ и о вліяніи христіанской антропологіи вообще на развитіе догматическихъ ученій церкви. Въ заключеніи будутъ подведены итоги всему сказанному объ историческомъ значеніи философіи Немезія, какъ типичнаго выразителя интересовъ философской мысли патристическаго періода

---

[1]) Еслибы выясненіе источниковъ ф-скихъ воззрѣній Немезія было отнесено въ особую главу, то читателю неизбѣжно приходилось-бы при чтеніи этой главы всякій разъ возвращаться назадъ, къ ученію самого Немезія.

Часть первая.

Анализъ содержанія трактата «О природѣ человѣка»: характеръ космологическихъ и антропологическихъ воззрѣній Немезія въ связи съ выясненіемъ ихъ историко-логическаго генезиса и отношенія къ древней философіи.

„Ὁ γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις, ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῆ τὴν πᾶσαν κτίσιν, ἐξ οὗ μάλιστα δείκνυται εἷς ὢν ὁ πάντων τῶν ὄντων δημιουργός“ (*Nemes.* - De nat. hom. cap. I)

„Τί δεῖ λέγειν τὰ τῆς κτίσεως ἔργα καὶ τὴν ἀναλογίαν αὐτῆς καὶ τὴν ἁρμονίαν καὶ τὴν θέσιν καὶ τὴν τάξιν.... καὶ ὡς οὐχ οἷόν τε ἄλλως καλῶς ἔχειν, παρ' ὃ νῦν ἔχει. καὶ ὡς οὔτε προσθήκην ἐπιδέχεται, οὔτε τῶν ὄντων ἐπιλείπειν τι δύναται. ἀλλὰ τέλεια πάντα καὶ καλὰ, σοφῶς τε καὶ προνοητικῶς δεδημιούργηται“. (Ibidem, cap XLII)

Весь трактатъ Немезія, какъ видно изъ самаго заглавія его, посвященъ—главнымъ образомъ—изложенію ученія о природѣ человѣка. Онъ представляетъ собою, по справедливому замѣчанію Siebeck'a, «нѣкоторый компендіумъ Антропологіи» [1]). Правда, встрѣчаются здѣсь разсужденія космологическаго и даже философско-историческаго характера, но—лишь по связи съ главнымъ предметомъ изслѣдованія и безъ всякой опредѣленной системы; попадаются, затѣмъ, теологическія и этическія сентенціи, но уже лишь—какъ краткіе выводы, изъ космологическихъ и антропологическихъ положеній. Поэтому, если космологическія воззрѣнія Немезія могутъ еще быть выдѣлены изъ обще-антропологическаго его міросозерцанія, поскольку послѣднее выразилось въ разсматриваемомъ трактатѣ, и составить, хотя краткую, но самостоятельную область изслѣдованія,—то этого нельзя сказать относительно теологическихъ и этическихъ сужденій, кой-гдѣ брошенныхъ вскользь и имѣющихъ характеръ попутныхъ замѣчаній или, какъ мы сказали, краткихъ выводовъ. Что-же касается психологическихъ или антропологическихъ воз-

[1]) *Siebeck*—Geschichte der Psychologie, S. 398. Такъ-же точно смотрятъ на трактатъ Немезія и другіе новѣйшіе ученые изслѣдователи (напр. *Domański, Degerando. Evangelides*),—что можно видѣть изъ нашего вступленія (см. выше).

зрѣній Немезія, то они могутъ быть сведены въ одну цѣльную, довольно сложную и многостороннюю по содержанію, систему.

Изъ сказаннаго понятно--почему предметомъ особаго и обстоятельнаго изслѣдованія будутъ служить для насъ антропологическія и отчасти космологическія воззрѣнія Немезія, а его этико-теологическіе выводы и сужденія мы будемъ излагать попутно и въ связи съ психологическими и космологическими представленіями нашего писателя.

Мы считаемъ болѣе удобнымъ изложить раньше космологическіе взгляды Немезія, въ разныхъ мѣстахъ и безъ опредѣленной системы разбросанные въ его сочиненіи, чтобы потомъ удобнѣе было излагать главный и основной предметъ—антропологическое ученіе. Правда, мы сказали, что космологическія разсужденія у Немезія стоятъ въ связи съ главнымъ предметомъ изслѣдованія; но эта связь не такъ ясна у самого Немезія и важна по своему существу, чтобы ради выясненія ея жертвовать удобствами изложенія... Впрочемъ, связь эта можетъ быть выражена двумя словами: ученіе о достоинствахъ и превосходствѣ разумно-свободной природы человѣка, составляющее главную тему трактата, Немезій—для лучшаго освѣщенія—сопровождаетъ отдѣльными космологическими разсужденіями, а иногда прямо краткими замѣчаніями, о мірѣ и твари вообще, по отношенію къ которымъ человѣкъ является царемъ и владыкою, какъ своего рода «Микрокосмъ»; при этомъ, основную идею Немезія, какъ-бы скрывающуюся у него между строкъ, можно кратко выразить такъ: если даже въ неорганической, «бездушной» природѣ повсюду царятъ гармонія, единство и цѣлесообразность, какъ естественныя слѣдствія міробразующей разумной Причины, то что сказать о высшей, начальственной твари, разумно-свободномъ человѣкѣ, духовной мощи и свободы котораго—въ принципѣ—не нарушаютъ даже законы природы и міровой исторіи, водимыхъ «Разумомъ Провидѣнія»?.. Вотъ, по нашему мнѣнію, цѣль космологическихъ и философско-историческихъ разсужденій Немезія, которыя иначе были-бы неумѣстны въ сочиненіи, посвященномъ исключительно изслѣдованію антропологическихъ (въ частности—психологическихъ) вопросовъ. Естественно при этомъ, что мѣстами Немезій, увлекаясь космологическими изысканіями, какъ будто на время отступаетъ отъ главной своей цѣли и распространяется о предметахъ, не имѣющихъ къ ней прямого отношенія.

Итакъ, обращаемся прежде всего къ космологіи Немезія.

Отдѣлъ I.

Космологія Немезія.

ГЛАВА I.

Общая мысль или основная идея космологіи Немезія[1]).

Самой общей и основной положительной идеей космологіи Немезія является мысль о строгомъ *порядкѣ и цѣлесообразности въ природѣ*,—*о стройной логической градаціи* природныхъ и органическихъ стадій, вѣнцомъ которой служитъ человѣкъ, какъ своего рода «Микрокосмъ»,—объ универсальномъ *единствѣ* и *аккомодаціи*,—*о гармоніи* и *сродствѣ* всѣхъ органическихъ существъ. Мы рѣшаемся видѣть въ этомъ не только общую и основную тенденцію космологическаго міросозерцанія Немезія, но даже—сущность, такъ сказать—альфу и омегу, содержанія всего трактата «О природѣ человѣка»: такое впечатлѣніе получается непосредственно при чтеніи названнаго сочиненія,—не смотря на то, что Немезій удѣляетъ раскрытію идеи о цѣлесообразности, строго-логической градаціи, единствѣ и гармоніи всего мірового бытія сравнительно не такъ много мѣста. Подтвержденіе своего мнѣнія мы нашли, между прочимъ, у извѣстнаго знатока патристической философіи—др-а Huber'a[2]); но, конечно, читателя можетъ убѣдить въ истинности нашего пониманія только дальнѣйшій подробный анализъ философіи Немезія. Дежерандо также отмѣчаетъ, какъ основной и исходный пунктъ трактата Немезія, прекрасное изъясненіе гармоніи, которая господствуетъ во всѣхъ произведеніяхъ Творца, и той прогрессивной лѣстницы, которая, начинаясь отъ безформенной матеріи, незамѣтно возвышается чрезъ всѣ ступени организаціи до наиболѣе совершенныхъ твореній»[3])...

По Немезію—въ мірѣ повсюду царятъ порядокъ, единство, гармонія и цѣлесообразность: постоянное происхожденіе и разрушеніе, всегда не-

---

[1]) Приступая къ изложенію философскихъ воззрѣній Немезія (по его трактату „О природѣ человѣка") и выясненію генезиса или источниковъ этихъ воззрѣній, мы заранѣе отсылаемъ читателей къ нашему русскому переводу, гдѣ они найдутъ въ подстрочныхъ примѣч не только важнѣйшія справки относительно различныхъ текстуальныхъ особенностей и разночтеній, но также указанія параллелей и источниковъ для отдѣльныхъ мыслей и сужденій Немезія, заимствованныхъ у различныхъ философовъ и писателей. Вообще, читатель можетъ имѣть русскій переводъ подъ руками для частныхъ дополнительныхъ справокъ, особенно-конечно-въ отдѣлѣ антропологіи. Въ цитаціи у насъ наряду съ изд. *Matth* вездѣ указаны страницы русскаго перевода

[2]) *Huber*—Die Philosophie der Kirchenvater, S. 321. München 1859.

[3]) *Degerando*—Histoire comparée des systèmes de philosophie..., p. 78.

измѣнно сохраняющійся порядокъ и положеніе вещей (τῶν ὄντων), вѣчно однообразное теченіе звѣздъ, годовой кругъ (ὁ κύκλος τοῦ ἐνιαυτοῦ), возстановленіе (ἀποκατάστασις) временъ года, правильная смѣна дня и ночи, однообразно-пропорціональное увеличеніе и уменьшеніе дней и ночей въ году,—все это наилучшимъ образомъ подтверждаетъ высказанную сейчасъ мысль [1]). О томъ-же свидѣтельствуетъ устройство и пропорція (κατασκευὴ καὶ ἀναλογία) тѣлъ, безпрерывно происходящихъ и разрушающихся,—пропорція, всегда неизмѣнная. Каждая частица тѣла, разнообразіе цвѣтовъ, замѣчаемое у животныхъ и сохраняющее всегда одинаковое благоустройство, говорятъ о цѣлесообразности въ природѣ [2]) Каждая единичная вещь въ универсумѣ приноситъ пользу цѣлому и находится съ нимъ въ тѣсной связи. Словомъ, все устроено настолько хорошо, что «твореніе не можетъ уже быть въ лучшемъ состояніи, чѣмъ въ какомъ находится теперь: оно не допускаетъ никакой прибавки, въ немъ нѣтъ никакого недостатка..., но все премудро и промыслительно сотворено совершеннымъ и прекраснымъ» [3]).

Переходя отъ неодушевленной, неорганической природы къ міру организмовъ, Немезій и въ послѣднемъ находитъ такое-же универсальное единство, гармонію, порядокъ и послѣдовательность. Здѣсь выступаетъ на первый планъ мысль о строго-іерархической преемственности въ творческомъ образованіи органическихъ видовъ и существъ Даже самый переходъ отъ мертвой природы къ живой совершается безъ скачковъ: посредствующимъ звеномъ между той и другой является магнитъ, который притягиваетъ желѣзо, «какъ будто съ намѣреніемъ употребить его себѣ въ пищу», и тѣмъ самымъ, отличаясь физически отъ природы и силы другихъ камней, приближается уже къ растеніямъ, обладающимъ питающей силой (способностью) [4]). Первичными формами или видами органическаго міра являются растенія: они имѣютъ, въ отличіе отъ неорганическихъ видовъ, «питающую» душу или силу [5]), а въ своемъ чистомъ, неповрежденномъ состояніи—до грѣхопаденія человѣка—«имѣли еще болѣе сильную энергію» [6]). Въ переходѣ отъ растеній къ живымъ тварямъ замѣчается та-же строгая постепенность и послѣдовательность. Здѣсь Творецъ «не сразу обратился къ передвигающейся и чувствующей (ощущающей) природѣ, но постепенно и гармонически подошелъ къ ней»

---

[1]) *Nemesius*—De natura hominis, edit. *Matth.* 1802; cap. XLII, pag. 334=187.

[2]) Ibidem, pag. 336=188.

[3]) Ibidem, pag 338=189 Этой цѣлесообразностью въ природѣ Немезій, какъ увидимъ ниже, доказываетъ бытіе Провидѣнія; посему дальнѣйшее развитіе высказанныхъ сейчасъ положеній будетъ—въ рѣчи о Провидѣніи

[4]) *Nemes.*—cap I, pag. 40=22. См *Aristotelis*—De anima, lib. I, cap. 2, § 14 (мнѣніе Ѳалеса)

[5]) *Nemes.* ibidem.

[6]) Ibid. pag. 47=27.

Раковины (pinnas) и морскія крапивы (urticas marinas) [1]) Онъ устроилъ какъ своего рода чувствующія деревья, потому что, съ одной стороны, укоренилъ ихъ въ морѣ, установилъ неподвижно наподобіе растеній и оградилъ щитками (ὄστρακα, testis), какъ-бы кусками дерева, а съ другой—щедро надѣлилъ ихъ чувствомъ осязанія, которое обще всѣмъ животнымъ: такимъ образомъ, съ растеніями эти органическіе виды сходствуютъ тѣмъ, что точно такъ же «укоренены и твердо установлены», а съ животными—«по осязательности и чувствительности». Въ подтвержденіе и для иллюстраціи этой мысли Немезій ссылается на Аристотеля, который передаетъ [2]), что «губка, хотя и приращена къ скалѣ, но сжимается и расширяется..., какъ только чувствуетъ, что кто-нибудь приближается къ ней». Вотъ почему разсмотрѣнные сейчасъ органическіе виды древніе мудрецы обыкновенно называли «зоофитами» (ζωόφυτα). Непосредственно за этими и имъ подобными видами слѣдуетъ родъ животныхъ передвигающихся (μεταβατικῶν), но не могущихъ далеко пройти, а двигающихся вокругъ одного и того-же мѣста. Сюда относятся—большая часть черепокожихъ (ὀστρακοδέρμων) и такъ наз. дождевые черви [3]). «Такимъ образомъ, сообщая однимъ (существамъ) больше чувствъ, другимъ—большую силу подвижности, Творецъ (δημιουργός) постепенно дошелъ до совершеннѣйшихъ изъ неразумныхъ животныхъ..., имѣющихъ всѣ чувства и способныхъ къ далекому передвиженію». Послѣднія надѣлены уже нѣкоторой природной разсудительностью, ловкостью и хитростью, необходимыми для ихъ благосостоянія, и приближаются къ разумнымъ животнымъ существамъ. Наконецъ, Творецъ создаетъ человѣка,—«животное по истинѣ разумное». Показателями такой іерархической градаціи органическихъ существъ, послѣдовательно и непрерывно восходящихъ въ порядкѣ совершенства, служатъ, между прочимъ, и звуки голосовъ, которые отъ простого и однообразнаго ржанія и мычанія лошадей и быковъ переходятъ постепенно къ разнообразнымъ голосамъ ласточекъ [4]) и попугаевъ, и – наконецъ—доходятъ до ясной и членораздѣльной рѣчи людей. Итакъ, Творецъ «все гармонически приладилъ другъ къ другу и соединилъ, а чрезъ сотвореніе человѣка—связалъ во едино умопостигаемое (τὰ νοητά) и видимое (τὰ ὁρατά)» [5]).

Человѣкъ является вѣнцомъ творенія и соединительнымъ звеномъ двухъ природъ – духовной, умопостигаемой и физической, чувственной. Отсюда понятно —почему онъ «и съ неодушевленными предметами имѣетъ нѣчто общее и—какъ сопричастенъ жизни неразумныхъ животныхъ,

---

[1]) Ср *Aristot.* Historia animal. IV, 6.

[2]) *Aristot.* Historia animal., lib. I, cap. 1 (по изд. 1607 г. vol. I. p. 828 B.).

[3]) Τὰ γῆς ἔντερα—у *Aristot.* De generat. animal. III, 11; см. нашъ рус. переводъ, стран. 23-я, примѣч. 25-е.

[4]) См. важное поясненіе къ тексту въ рус. переводѣ, стр. 24, прим. 27.

[5]) *Nemes.* cap. I, pag. 41—43=23—24.

такъ и съ одаренными разумомъ соединяется способностью мышленія». Съ неорганическими, бездушными» видами человѣкъ сходствуетъ по тѣлу и по сложенію изъ четырехъ стихій, а съ растеніями, кромѣ указаннаго, еще по производительной (сперматической) и питающей силѣ. Что-же касается безсловесныхъ животныхъ, то съ ними человѣкъ сближается не только по всему этому, но еще—по внутреннимъ или произвольнымъ движеніямъ, по стремленіямъ (желаніямъ), гнѣву, по ощущающей и дыхательной способности (силѣ). Разумной стороной своей природы человѣкъ соприкасается съ высшими безтѣлесными и умопостигаемыми существами (ангелами),—когда разсуждаетъ, мыслитъ, стремится къ добродѣтели и—особенно—когда проникается благочестіемъ, въ которомъ—вершина всѣхъ добродѣтелей. Итакъ, «человѣкъ находится какъ-бы въ срединѣ (на рубежѣ) между умопостигаемымъ и чувственнымъ бытіемъ: по тѣлу и тѣлеснымъ силамъ онъ соприкасается съ неразумными животными и неодушевленными предметами, по уму-же—съ безтѣлесными существами» [1]). Онъ, поэтому, есть своего рода «малый міръ», *микрокосмъ* [2]).

Такимъ образомъ, въ органическомъ мірѣ замѣчается та-же цѣлесообразность, то-же единство и гармонія, которыя царятъ въ неодушевленной природѣ: «Творецъ мало по малу приспособилъ другъ ко другу различныя природы такъ, чтобы все твореніе было единымъ и поддерживалось внутреннимъ сродствомъ... Онъ не только соединилъ бытіе (ὕπαρξιν) индивидовъ (единичныхъ вещей), но и все одно съ другимъ соотвѣтственно согласовалъ между собою. Въ самомъ дѣлѣ, подобно тому, какъ въ каждомъ живомъ существѣ Онъ соединилъ нечувствительное (кости, жиръ, волосы и проч.) съ чувствительнымъ (нервы, плоть и подобн.) и изъ того и другого составилъ единое сложное живое существо,—такъ сдѣлалъ и во всѣхъ остальныхъ видахъ творенія, приспособляя ихъ постепенно одинъ къ другому—по сродству и различію природы». Цѣль этой универсальной творческой аккоммодаціи заключалась въ томъ, чтобы въ образованіи органическихъ видовъ, равно какъ и въ переходѣ къ нимъ отъ предшествовавшихъ имъ неорганическихъ формъ, не было динамическихъ скачковъ,—«чтобы не многимъ отличалось совершенно неодушевленное бытіе отъ растеній, имѣющихъ питающую силу, а эти послѣднія—въ свою очередь—отъ неразумныхъ, но чувствующихъ, животныхъ,—чтобы, наконецъ, неразумныя твари не были совершенно отчуждены отъ разумныхъ натуръ, а были-бы сращены съ ними естественными узами» [3]). Выше показано, что—дѣйствительно—

---

[1]) *Nemes.* cap. I, pag. 38—39=21—22; ср. *Migne*—Patrol. col. 508 sqq. tom. 40 ser. gr.

[2]) *Nemes.* ibid. pag. 64=38.

[3]) *Nemes.* ibid. pag. 39—40=22.

въ творческомъ образованіи видовъ органическаго царства, и даже—въ самомъ переходѣ къ нему отъ формъ предшествовавшаго ему неорганическаго бытія, замѣтна строго-іерархическая преемственность (логическая градація).

Историко-философскій генезисъ воззрѣній Немезія мы обѣщали выяснять въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ его ученія. Поэтому, въ данномъ случаѣ мы должны, прежде всего, отвѣтить на вопросъ—откуда Немезій могъ почерпнуть общую мысль или основную идею своей космологіи о совершенствѣ, іерархической градаціи и единствѣ мірового бытія.

Главными учителями Немезія въ древней философіи были, какъ мы уже не разъ указывали, Платонъ, Аристотель, стоики и неоплатоники, а въ области антропологіи—еще врачъ Галенъ. При болѣе или менѣе глубокомъ изслѣдованіи и изученіи космологическихъ воззрѣній названныхъ философовъ и философскихъ школъ легко замѣтить, что мысль о совершенствѣ міра, о строго-постепенномъ восхожденіи (въ порядкѣ большаго или меньшаго совершенства) формъ неорганическаго и органическаго бытія, о его единствѣ и цѣлесообразности, составляетъ основную идею, своего рода базисъ, на которомъ зиждутся космологическія представленія Платона, Аристотеля, стоиковъ и—отчасти—новоплатониковъ. Значитъ, можно сказать, что въ этомъ пунктѣ своей философіи Немезій усвояетъ общую космологическую традицію древне-греческой философіи,— хотя, конечно, преломляетъ ее сквозь призму своего христіанскаго міропониманія и въ дальнѣйшемъ развитіи даже, такъ сказать, утилизируетъ ее для своихъ научно-апологетическихъ цѣлей.

Дѣйствительно, главная космологическая идея Немезія—о цѣлесообразности и гармоніи въ природѣ, обусловливаемыхъ премудростью трансцендентной мірообразующей Причины, имѣетъ много аналогій въ космогоніи Платона и Аристотеля. Концентрирующей мыслью космологіи Платона является мысль о зависимости всѣхъ вещей отъ идеальныхъ основаній,—причемъ, вещи представляются то имманентными идеямъ, поскольку онѣ обязаны своимъ бытіемъ присутствію (παρουσία) идей, своему участію (μέθεξις, κοινωνία) въ идеяхъ [1]),—то отдѣленными отъ идей, поскольку ихъ тѣлесныя свойства обусловливаются вторымъ видомъ причинности, отличнымъ отъ причинности идей, именно—матеріей, какъ не истинно сущимъ (μὴ ὄν),—такъ что идеи являются первообразами (παραδείγματα), а вещи—отображеніемъ, копіями (εἴδωλα) идей [2]). Чувственныя вещи обязаны идеямъ своими качествами; идеи составля-

---

[1]) Sympos. 211 B; „Фэдонъ“ 100 D—102 и сл.

[2]) „Теэтетъ“ 176 E; „Тимей“ 28 C; Respubl. 596 sq. Ср. *Целлеръ*—Очеркъ ист. греч фил, стр. 123.

ютъ причину (αἰτία) міра вещей и явленій и его конечную цѣль [1]). Какъ произведеніе разума, міръ устроенъ вполнѣ цѣлесообразно,—при чемъ, идеи являются своего рода *цѣлями*, реализующимися въ явленіяхъ: единственно истинное отношеніе между идеей (=οὐσία, сущность) и явленіемъ (=γένεσις, возникновеніе, бываніе) есть отношеніе *цѣли*. Поэтому, истинное основаніе для объясненія явленій можетъ быть только *телеологическимъ* [2]). Вотъ почему вопросъ о томъ, необходимо-ли и мыслимо-ли временное возникновеніе міра вещей и явленій остается у Платона почти безъ изслѣдованія [3]): для него важенъ лишь сверхчувственный идеальный базисъ всего существующаго и его конечныя причины. Отсюда—Платонъ придаетъ большую цѣну телеологическому разсмотрѣнію природы, чѣмъ физикальному [4]). Этимъ онъ сильно повліялъ на Немезія. Платоновскій «Тимей» смотритъ на весь вообще міръ, какъ на единый самосовершенный космосъ, содержащій въ себѣ и смертныя и безсмертныя существа,—какъ на видимое живое существо, объемлющее все,—какъ на чувственное божество, представляющее собою образъ умопостигаемаго Божества,—какъ на «нѣчто, самое прекрасное изъ мыслимаго и во всѣхъ отношеніяхъ совершеннос..., заключающее въ себѣ все живое, сродное съ нимъ по природѣ.,—какъ на «необъятную, преисполненную добра, прекраснѣйшую, совершеннѣйшую, единственную и единородную вселенную [5]). Міръ видимый представляетъ собою подобіе міра мыслимаго, идеальнаго, какъ своего первообраза. Совершенство природы и объясняется тѣмъ, что Творецъ ея сообразовался съ масштабомъ или планомъ бытія вѣчнаго, идейнаго, истинно сущаго и всегда тождественнаго [6]).

Такъ какъ Немезій обнаруживаетъ въ своемъ сочиненіи широкое знакомство съ неоплатонической философіей и зависимость отъ нея, то мы считаемъ не лишнимъ замѣтить здѣсь, что вышеуказанная идея совершенства міра не чужда была и неоплатонизму: она довольно рельефно выдѣляется на общемъ фонѣ неоплатонической космологіи. По ученію Плотина, абсолютное начало всего есть «Единое» (ἕν), какъ верховный принципъ и реальность (ὂν ὄντος ἕν), заключающая въ себѣ въ потенціи все существующее [7]). Это единое начало просто, всесовершенно

---

[1]) „Федонъ" 100 D и 101 C и сл.

[2]) Phileb. 54 C „Каждое явленіе, какъ иное, бываетъ *для* каждой, какъ иной, сущности; вся-же совокупность явленій, взятая вмѣстѣ, происходитъ *для* взятаго вмѣстѣ сущаго (ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης)".. Ср *Виндельбандъ*—Ист. др. философіи, стр. 168—169.

[3]) См. „Тимей" 28 B.

[4]) *Целлеръ*—Цит. соч., стр. 126.

[5]) „Тимей" 30 B—D и 92 C.

[6]) Ibid. 28 A—29.

[7]) Ennead. V, lib. IV, cap. 1 и lib. III, cap. 15.

и самодовольно (αὔταρκες ὄντως) [1]). Изъ него путемъ эманаціи рождаются умъ, міровая душа, а затѣмъ уже чувственный міръ [2]). Хотя матерія, по Плотину, есть „πρῶτον κακόν" [3]), но она не обладаетъ метафизической самостоятельностью (въ смыслѣ дуализма) по отношенію къ Первоединому сама по себѣ матерія—неопредѣленный безкачественный субстратъ, и въ этомъ смыслѣ равна *небытію* (μὴ ὄν) [4]). Все происходитъ изъ Первоединаго, какъ изъ истинно-сущаго и всеобъемлющаго начала (ὂν ὄντως ἓν..., ἀληθινὸν πᾶν), которому не предшествуетъ въ бытіи ничто другое [5]). Съ этой точки зрѣнія понятна идея совершенства міра Гармонія и порядокъ царятъ въ мірѣ, ибо онъ является отраженіемъ своего первообраза—творческаго и всесовершеннаго Ума [6]), приводящаго все разнообразіе вещей и явленій, подобно искусному художнику, въ одну стройную гармонію [7]). Плотинъ настойчиво утверждаетъ, что міръ въ цѣломъ прекрасенъ и совершенъ (πάγκαλον) и что даже его недостатки имѣютъ свое значеніе и приносятъ нѣкоторую пользу цѣлому [8]).

Не мало аналогій находитъ себѣ разсматриваемая нами основная космологическая идея Немезія и въ натур-философскихъ воззрѣніяхъ Аристотеля. Послѣдній, не смотря на видимую механичность своего космологическаго міросозерцанія, признаетъ—однако—*цѣлесообразность* въ дѣятельности природы, какъ основной физическій (космическій) законъ Соотвѣтственно своему пониманію матеріи (ὕλη), какъ потенціи, и формы (εἶδος, μορφή), какъ формирующей ее силы, Аристотель цѣлью всякаго процесса считаетъ развитіе потенціальности въ актуальность, или—что тоже—формированіе вещества, и подобно Платону предпочитаетъ *телеологическое* пониманіе и объясненіе природы всякому другому [9]) Природа, по Аристотелю, ничего не дѣлаетъ напрасно, безъ цѣли („Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν»),—она всегда стремится къ лучшему и прекраснѣйшему,—въ ней нѣтъ ничего излишняго, но есть все необходимое [10]). Универсальная правильность и закономѣрность не позволяютъ выводить дѣятельность природы изъ случая и, если нельзя приписывать природѣ обдумыванія (ученіе Платона о міровой душѣ не было принято Аристотелемъ), то—значитъ—

---

[1]) Ennead. V, lib. III, cap. 13.

[2]) Ennead. V, lib. I, cap. 2,6 и 7; ср. Enn. VI, lib. II, cap. 22.

[3]) Ennead I, l. VIII, cc. 3 et 14

[4]) Enn. II, l. IV, c. 11 (vol. I, p 160); lib. V, c. 5 (p. 172); Enn. III, l. VI, c. 7 (p. 291)

[5]) Ennead V, l. IV, c. 1 (vol II, p. 202); Enn. VI, l. IV, c. 2 (p. 363)

[6]) Enn. V, l VIII, c. 8(p. 240); lib I, c. 4; cfr. Enn. III, l. II, c. 15(vol. I, p. 243).

[7]) Ennead. III, l. II, c 16(p. 246)

[8]) Ennead. III, lib. II, cap. 3 и 9.

[9]) Ср *Целлеръ*—Ист. фил.. стр 165

[10]) *Arist.*—De coelo I, 4 (in fine); II, 11; ср. De anima III, 9, 6; Phys. II, 2 и 8.

она, какъ «самосовершенное искусство», настолько далека отъ ошибокъ и колебаній, что исключаетъ всякій выборъ [1]). Цѣлесообразность природы сказывается, по Аристотелю, и въ постепенномъ восхожденіи органическихъ формъ и видовъ—отъ растеній, жизнь которыхъ состоитъ лишь въ питаніи, чрезъ животныхъ, имѣющихъ ощущающую (чувствующую) и движущую душу,—до человѣка, который обладаетъ, при всемъ этомъ, разумной, мыслящей душой [2]), и потому составляетъ высшую цѣль природы и вмѣщаетъ въ себѣ какъ-бы весь міръ въ миньятюрѣ (μικρὸς κόσμος) [3]). Такимъ именно образомъ природа чувственная соединяется съ сверхчувственной,—причемъ, все неразумное, низшее, служитъ и подчиняется разумному, высшему [4]). Общую аккоммодацію органическаго царства, постепенность перехода отъ низшаго къ высшему, Аристотель выясняетъ очень подробно, и развиваетъ отсюда цѣльную естественную классификацію животнаго царства [5]). Такимъ образомъ, Аристотель признаетъ два основныхъ закона мірового бытія 1) законъ цѣлесообразности и 2) законъ постепеннаго, непрерывнаго развитія или восхожденія природы отъ несовершеннаго къ совершенному, отъ низшихъ формъ бытія къ высшимъ. При этомъ, высшія формы, по Аристотелю, всегда служатъ цѣлью для низшихъ. Можно считать весьма вѣроятнымъ, что Немезій свой взглядъ на человѣка, какъ на «микрокосмъ», соединяющій въ себѣ двѣ природы, свою мысль о цѣлесообразномъ подчиненіи низшихъ (неразумныхъ) формъ бытія высшимъ (разумнымъ) [6]) и о строго-постепенной іерархіи въ творческомъ образованіи органическихъ видовъ заимствовалъ у Аристотеля,—съ тѣмъ только отличіемъ, что послѣдній основывалъ свою точку зрѣнія болѣе на *механическомъ*, естественно-біологическомъ принципѣ причинности, чѣмъ на принципѣ *разумномъ*, трансцендентально-творческомъ, какъ это мы видѣли у Немезія.

Космологическая система стоиковъ можетъ быть опредѣлена, какъ *монистическій пантеизмъ:* съ одной стороны она настаиваетъ на единствѣ первоосновы бытія и мірового порядка, а съ другой, признавая все въ мірѣ дѣломъ разума и считая міровую первопричину абсо-

---

[1]) *Целлеръ*—Цит соч, стр 165.

[2]) De anima II, 3, 7; ср. *Siebeck*—Gesch der Psychol., S. 18. Gotha 1884.

[3]) *Arist.*—Phys VIII, 2, по изд. *Bekker.* (Berol 1831). vol I, pag 252. b,26 Эта идея была впослѣдствіи раскрыта въ александрійской философіи особенно—у *Филона.* Человѣкъ, по Филону. есть „микрокосмъ", малый міръ, а вселенная въ цѣломъ есть подобіе человѣка, „большой человѣкъ" (De migratione Abraham § 39, ed *Mangey*, t I); человѣкъ есть „βραχὺς κόσμος" (Quis rerum divinarum haeres sit, §§ 31 и 48) или „βραχὺς οὐρανός" (De opificio mundi, § 27, ed Mang. t. I)

[4]) Ср. *Evangelides*—Zwei Kapitel. uber Nemesius, SS. 58—59, прим 41; *Siebeck*—Geschichte der Psychologie, S. 18

[5]) *Aristot* De animalibus historia, lib. III, cap. VII и др., lib. IX, cap 1

[6]) *Nemesius.* pag. 61=36 и слѣд

лютнымъ разумомъ, реализирующимъ себя въ природѣ. усвояетъ чисто телеологическую и теологическую точку зрѣнія. Мысль о единствѣ и совершенствѣ міра или всей природы составляетъ, какъ и у Немезія, основную идею космологіи стоиковъ [1]). Безъ общаго объединяющаго принципа, который группируетъ и концентрируетъ неопредѣленную, безкачественную матерію, не можетъ быть тѣлъ, а слѣдов. и истиннаго бытія, такъ какъ послѣднее образуется тѣлами и изъ нихъ составляется (онтологическій матеріализмъ стоиковъ) [2]). Активный квалифицирующій и объединяющій принципъ обусловливаетъ собою строгую іерархію существъ въ природѣ. На первой ступени бытія находятся тѣла неорганическія, обладающія—однако—извѣстнымъ единствомъ, такъ какъ части ихъ тѣсно связаны между собою, и извѣстной активностью, такъ какъ они сопротивляются давленію и всегда стремятся возстановить свою форму: эта сила, вмѣстѣ центробѣжная и центростремительная, которой тѣла обязаны ихъ единствомъ и сохраненіемъ ихъ формы, есть качество, называемое стоиками ἕξις. Далѣе слѣдуютъ растенія, которыя уже не остаются всегда одинаковыми, но проходятъ различныя и строго-опредѣленныя фазы развитія активной силѣ, выводящей растеніе изъ зародыша, питающей и возвращающей его, стоики дали названіе φύσις. Затѣмъ—слѣдуютъ животныя, обладающія (кромѣ всего указаннаго) способностью чувства и произвольнаго движенія качествомъ или основнымъ принципомъ здѣсь является уже ψυχή [3]). Міръ въ его цѣломъ представляетъ единое и самосовершенное бытіе [4]), постулированное абсолютнымъ разумомъ. Въ міровой жизни разумъ и природа соединяются и образуютъ единое цѣлое [5]). Несовершенство нѣкоторыхъ частей міра и—вообще—зло, существующее въ мірѣ, вводится силой фатальной необходимости; но это зло не нарушаетъ общаго совершенства міра оно

---

[1]) *Diog Laërt* VII, § 140 (De vitis philosoph. libri X): „Ἕνα τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τοῦτον πεπερασμένον ... Ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενον, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν"; сравн. *Diog Laert* VII, 143: „Οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον..' Ср. *Ritter* et *Preller*—Hist philos., p 382.

[2]) *Alex Aphrod.*: Ἀναγκη το ἓν σῶμα ὑπο μιᾶς ἕξεως (ποιότητος) συνέχεσθαι. φασί (т е. οἱ στωικοί).—см у *Ogereau*—Essai sur le système philos des stoiciens, pag. 35: ср сводъ цитатъ у *Zeller*'а—Philos d. Griech. Th. III, Abth. 1, S. 117 ff.

[3]) Сравн. *Sat. Empir.*: Ἐπεὶ τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ φιλῆς ἕξεως συνέχεται τὰ δὲ ὑπο φύσεως, τὰ δὲ ὑπο ψυχῆς. καὶ (υπὸ) ἕξεως ὡς λίθοι καί ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτὰ. ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα, ср. другія выдержки у *Ogereau*—Op cit. pag. 35—36, сравн нашъ рус перев Немез. Гл 1, примѣч. 16 и 32 То-же самое читаемъ у *Галена*: см. *Galen.*—Introd. s med cap 13 „Ἕκτικον μὲν οὖν ἐστι πνεῦμα το συνέχον τοὺς λίθους, φυσικὸν δὲ τὸ τρέφον τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτά, ψυχικον δὲ τὸ ἐπι τῶν ἐμψύχων"... (*Domański*—Die Psychol. des Nemesius, S 38. примѣч).

[4]) *Chrysip*: „Τέλειον μὲν ὁ κόσμος σῶμά εστιν οὐ τέλεα δε τὰ τοῦ κόσμου μέρη". *Cicero*: „Neque enim est quidquam aliud, praeter mundum, cui nihil absit, quodque undique aptum atque perfectum expletumque sit omnibus suis numeris et partibus" (*Ritter* et *Preller*—Hist. philosophiae gr et rom., pag. 385);—сравн. *Diog. Laert.* VII, § 143.

[5]) *Ogereau*—Essai sur le syst. philos. des Stoïciens, pp. 52—53, 109.

есть лишь отрицательная сторона добра, несовершенство нѣкоторыхъ частей даже способствуетъ общему совершенству цѣлаго «nam cum bona malis contraria sint, говоритъ Хризиппъ, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero» [1]). Въ самой совершенной поэмѣ могутъ быть отдѣльныя мѣста, сами по себѣ не выдерживающія критики, но въ общемъ составѣ весьма способствующія совершенству цѣлаго [2]). Этой теодицеей стоики предвосхитили идеи Лейбница, высказанныя уже въ XVIII вѣкѣ. Всѣ вообще разсужденія стоиковъ о единствѣ и совершенствѣ природы, о строго-постепенной градаціи въ развитіи видовъ и формъ бытія очень напоминаютъ основную космологическую тенденцію Немезія о всеобщей міровой гармоніи и аккоммодаціи, о совершенствѣ міра.

Въ заключеніе настоящей главы замѣтимъ, что изложенный нами теистическій взглядъ Немезія на природу, съ неизмѣнно присущей всякому библейско-христіанскому міровоззрѣнію идеей предустановленнаго въ мірѣ порядка и совсѣмъ *особаго* положенія человѣка среди другихъ тварей, стоитъ въ отношеніи полной противоположности къ такъ наз. эволюціонной теоріи (трансформизмъ, въ частности—дарвинизмъ), проповѣдующей чисто механическое и фаталистическое пониманіе природы и снимающей съ человѣка идеальный обликъ разумно-свободнаго созданія Божія.

Разсужденія Немезія о совершенствѣ міра, о послѣдовательной логической градаціи видовъ и формъ неорганическаго и органическаго бытія,—помимо своей основной строго-теистической точки зрѣнія, исключающей всякую мысль о происхожденіи одной формы жизни изъ другой путемъ ихъ развитія,—еще тѣмъ отличаются существенно отъ теоріи новѣйшаго эволюціонизма (Дарвинъ, Спенсеръ), что нашъ философъ безъ всякихъ обиняковъ и тенденцій допускаетъ въ природѣ *цѣлесообразность*, которую отрицаютъ эволюціонисты, запутываясь въ противорѣчіяхъ. Если мы обратимся къ исторіи философіи, то увидимъ, что—напр.—даже неоплатонизму, благодаря его отчасти пантеистическому міровоззрѣнію, какъ замѣчаетъ Huber, было чуждо «телеологическое разсмотрѣніе природы и исторіи» [3]); у Платона идея послѣдовательной гра-

---

[1]) *Ritter* et *Preller*—Op. cit., pag. 386.

[2]) *Ogereau*—Op. cit, pag. 242—243.

[3]) *Huber* –Philosophie der Kirchenväter, S. 68 Хотя нѣкоторые изслѣдователи (напр. Huber) рѣшительно отрицаютъ присутствіе въ неоплатонизмѣ телеологической точки зрѣнія на природу и считаютъ неоплатоническую философію пантеистической и—отсюда—детерминистической, но ихъ мнѣніе не можетъ быть принято безъ ограниченій Нужно помнить, что Плотинъ въ своихъ „Эннеадахъ“ поетъ восторженный гимнъ красотѣ (Enn. I. lib. VI) и гармоніи космоса, признаетъ цѣлесообразность въ природѣ и исторіи человѣчества, не отрицаетъ свободной воли, а только переноситъ

даціи формъ бытія и совершенства міра тоже не такъ ясно связана съ идеей цѣлесообразности; о стоикахъ и говорить нечего: у Аристотеля эта связь выступаетъ яснѣе... Но только у христіанскаго мыслителя эти двѣ идеи (строгой послѣдовательности и цѣлесообразности бытія) могли получить настоящую связь... Ученіе Немезія о формахъ бытія.

ее изъ сферы внѣшнихъ дѣйствій во внутренній міръ разума и созерцательной добродѣтели (Enn III, l. II, cap 3, 9—10 et 16; Enn. VI, I. VIII, cc. 1, 3 et 5) Его первоначало бытія—„Единое" (τὸ ἕν) абсолютно трансцендентно: оно не подлежитъ никакому логическому или чувственному воспріятію (Enn VI, VII, c 41) а потому совершенно непознаваемо и стоитъ выше ума. выше мысли (Enn. V, III, c. 14: οὐδὲ γνῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ, Enn. I, VII, c. 1: ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως); никакіе психическіе и логическіе процессы къ нему не приложимы: оно не имѣетъ ни воли, ни хотѣнія (Enn. I, VII. c. 1: ἐπέκεινα ἐνεργείας), ни мышленія, ни самосознанія (ibid). ибо послѣднее всегда двойственно (Enn. V, VI, c. 1): оно, наконецъ, выше *бытія* и сущности (Enn. I, VII, c 1· ἐπέκεινα οὐσίας, Enn V, V, c. 6: ἐπέκεινα ἄρα ὄντος; ср. Enn. V, IV, c. 1; Enn VI, VII. c. 38: ἔστι δὲ οὐδὲ τό ἐστιν.. etc.) И при всемъ томъ можно сказать, что эта *безличная*. безкачественная метафизическая сущность. являющаяся у Плотина первоначаломъ всего бытія, напоминаетъ *пантеистическое* Абсолютное Здѣсь мы имѣемъ, если не метафизическій, то во всякомъ случаѣ. *динамическій пантеизмъ* (ср. *Виндельбандъ*—Цит соч стр. 318 и *Целлеръ*—Цит соч., стран. 280): „Единое" есть только *сила* (Enn. V, IV, c 1. ἡ πρώτη δύναμις). совершен потенціальность. но не *энергія* (Enn. V, III, c. 12), каковой является уже второе начало неоплатонич тріады—Умъ (νοῦς), порождаемый Единымъ (не имѣющимъ, однако. ни мышленія, ни самосознанія!.) какъ бы „пассивно , помимо его желанія и воли" (*А Спасскій*—Ист догм. движ., стр. 522; *В. Болотовъ*—Уч. Оригена о св. Троицѣ, стр. 39 и 378 СПБ. 1879); третье начало—Душа—замыкаетъ собою имманентный процессъ діалектическаго саморазвитія Единаго и посредствуетъ переходъ идеальнаго „Единаго" къ эмпирически-разнообразному „многому" (міру чувственному) И хотя, по Плотину, Единое. производящее изъ себя все въ силу естественной необходимости, „не раздѣляется", „не измѣняется", ничего „не теряетъ изъ своего существа", само не испытываетъ „потребности" въ твореніи и т п.. однако—соединить всѣ эти мысли безъ противорѣчія въ схему логическихъ понятій неоплатонизму не удается, и онъ пользуется образами (переполненнаго сосуда, солнечнаго свѣта и проч). И все-таки. если міръ прекрасенъ (πάγκαλος) по Плотину. то только потому, что „онъ до послѣдней глубины проникнутъ и освѣщенъ Божественной сущностью" (*Виндельб.* Цит. соч. 320; ср. *Григ. Нисск* О душѣ и воскресеніи, стр 294—295,- *Migne*, tom. 46, col. 121 CD sq) Трансцендентность „Единаго", по духу философіи Плотина. можетъ быть мыслима не столько метафизически, сколько гносеологически: если Единое не только „ἐπέκεινα νοήσεως", но и „ἐπέκεινα οὐσίας", то это потому, что оно не есть субстанція. а только δύναμις, потенція; при томъ, всякое бытіе и сущность, по Плотину, имѣетъ опредѣленную форму и, слѣдов., ее ірьо подлежитъ логическому опредѣленію, а „Единое" выше всякаго опредѣленія Наконецъ. если *эманація* (какъ происхожденіе низшаго изъ высшаго въ порядкѣ убывающаго совершенства, какъ процессъ перехода или ниспаденія идеально-совершеннаго къ чувственно-ограниченному) есть процессъ, вообще говоря, обратный *эволюціи* („развитіе" высшаго изъ низшаго), то эманація неоплатонизма въ частности (какъ основная идея философіи Плотина) можетъ быть разсматриваема, какъ синтезъ двухъ противоположныхъ метафизич. направленій предшествующей философіи. Платоновская идеологія была чисто траисцендентной системой; Аристотель констатировалъ имманентность формы въ матеріи, и эта идея имманентности доведена была до крайности въ стоическомъ пантеизмѣ Въ неоплатонизмѣ же „понятіе *эманаціи* лишь соединяетъ идеи трансцендентности и имманентности": Единое—внѣ міра. но „изъ него истекаютъ промежуточныя существа" (Умъ, Душа), а изъ этихъ послѣднихъ „затѣмъ проистекаютъ послѣдовательно, убывая въ совершеиствѣ, всѣ матеріальныя вещи" (*В. Вундтъ*—Введеніе въ философію. стр. 90. СПБ. 1902).

непрерывно слѣдующихъ другъ за другомъ въ порядкѣ совершенства, основанное на синтезѣ натур-философскихъ воззрѣній языческой науки классическаго міра и метафизическихъ истинъ христіанскаго Откровенія, гораздо безпристрастнѣе въ отношеніи къ идеѣ цѣлесообразности и—потому—логически послѣдовательнѣе.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое *цѣль?* Подвергая психологическому анализу понятіе *цѣли*, находимъ слѣдующее. Когда человѣкъ задается какой-либо цѣлью, то эта задуманная имъ цѣль всегда представляется его сознанію въ видѣ *неподвижной точки*, а самое осуществленіе цѣли состоитъ въ томъ, что онъ медленно, но неуклонно, усиліями своей воли, приближается къ этой неподвижной точкѣ, пока не дойдетъ до нея, пока не остановится, окончательно придвинувшись къ ней. Тогда человѣкъ успокаивается,—его дѣло кончено... Допустимъ, что и въ природѣ есть цѣли. Очевидно, и здѣсь мы должны мыслить эти цѣли—какъ неподвижныя и неизмѣнныя точки въ ряду перемѣнъ природы... Дѣйствительно, до Ламарка и Дарвина существовала увѣренность, что такими неизмѣнными точками для природы служатъ *формы* или *типы* бытія, въ частности—организмовъ, такъ какъ отдѣльные индивиды, или представители извѣстнаго вида, рождаются и умираютъ, а форма (видъ, типъ) остается тождественной и неизмѣнно повторяется. Знаменитый естествоиспытатель XVIII в. Линней по вопросу о происхожденіи видовъ животныхъ и растеній стоялъ на почвѣ библейской космогоніи, признавая, что послѣ акта творенія не появлялось и не появляется новыхъ видовъ: «Species tot numeramus, quot ab initio creavit infinitum Ens»[1]). Ученіе о постоянствѣ и неизмѣнности видовъ превратилъ въ своего рода научную догму извѣстный зоологъ Кювье. Такова приблизительно космологическая точка зрѣнія Немезія. Признаваемая Немезіемъ послѣдовательность (градація) видовъ или формъ бытія, какъ цѣлесообразный процессъ творческой дѣятельности Мірообразователя (Деміурга), есть актъ, однажды совершившійся и уже *законченный*, получившій свое полное и окончательное завершеніе въ высшемъ *типѣ* бытія—разумномъ человѣкѣ, являющемся—такъ сказать—*послѣдней цѣлью* всего творческаго процесса, осмысливающей и оправдывающей этотъ процессъ[2])... Но дарвиновская эволюція проповѣдуетъ *непрерывную и постоянную измѣняемость формъ* (видовъ) по Дарвину, эволюція именно и состоитъ въ безпрестанномъ преобразованіи органиче-

---

1) Ср. *А. Тихомировъ*—Судьба дарвинизма, стр 11 1907 г

2) Эта идея съ очевидностью выступаетъ въ тѣхъ (изложенныхъ нами ниже) пространныхъ разсужденіяхъ Немезія о цѣли и назначеніи различныхъ видовъ бытія, гдѣ онъ отстаиваетъ свое основное положеніе о томъ, что „все сотворено для человѣка“, что низшее и неразумное въ природѣ подчинено и предназначено служить высшему, разумному и т. п. См. *Nemes.* cap. I, pag. 56—63=33—37.

скихъ формъ, въ переходѣ ихъ изъ одной въ другую. Если такъ, то эти органическія формы нельзя считать цѣлями, неподвижными конечными точками, а отсюда — нужно признать, что въ природѣ вообще не существуетъ цѣлей, т. е.—нѣтъ цѣлесообразности Вѣдь «одно съ другимъ неразрывно связано съ одной стороны—цѣль, съ другой—стремленіе сообразовать съ цѣлью свои дѣйствія если нѣтъ цѣлей, то, конечно, не существуетъ въ природѣ и стремленія сообразовать съ какою-либо цѣлью происходящія въ ней перемѣны, т. е. нѣтъ цѣлесообразности»[1]). Отсюда и проистекаетъ то, что дарвинисты вынуждены слишкомъ много приписывать *случаю* въ процессѣ эволюціи органическихъ формъ. Они признаютъ, что каждая живая форма на всемъ пути своей эволюціи приспособлялась къ условіямъ своего существованія; и если при этомъ происходило совершенствованіе организаціи (видовъ), то оно было дѣломъ случая, ибо въ организмахъ нѣтъ никакого внутренняго стимула для эволюціи. Впрочемъ, не трудно видѣть, что теорія Дарвина, боясь по существу идеи цѣлесообразности, на самомъ дѣлѣ не обходится безъ нея и, такъ сказать, молчаливо признаетъ ее, когда учитъ о *приспособленіи* организмовъ къ средѣ, объ *усовершенствованіи* органическихъ формъ и о *естественномъ подборѣ*, въ которомъ заключается собственно сущность дарвинизма, какъ теоріи «переживанія наиболѣе приспособленнаго» къ условіямъ мѣста и времени. Приспособленіе (добываніе пищи, устройство жилищъ для себя и для потомства, пріобрѣтеніе средствъ защиты, подражательная окраска, явленія «мимикріи»... и т. п.) само по себѣ есть уже выраженіе цѣлесообразности, хотя бы оно было безсознательно. Вообще, дарвиновскій *естественный подборъ*, предполагающій общую цѣлесообразность въ строеніи организмовъ и соотвѣтствіе его образу жизни изв. существа, приспособленіе органовъ къ выполняемымъ ими функціямъ, наслѣдственную передачу полезныхъ видоизмѣненій и т. п., implicite заключаетъ въ себѣ идею намѣренія, выбора, расчета, *цѣли*,—наглядно и очевидно проявляемую всякимъ хорошимъ хозяиномъ при *искусственномъ* подборѣ извѣстныхъ экземпляровъ домашнихъ животныхъ—для произведенія улучшеннаго потомства. Вѣдь этотъ подборъ называется у Дарвина *естественнымъ* собственно только потому, что онъ усвояется природѣ, но онъ имѣетъ для себя полную аналогію въ *искусственномъ* подборѣ домохозяина.

Все вышесказанное свидѣтельствуетъ объ отсутствіи въ теоріи Дарвина строго-логической послѣдовательности, чего не замѣчается въ теистическомъ міровоззрѣніи христіанскаго философа. Эволюція Спен-

---

[1]) Проф *П. Линицкій*— Къ вопросу о законѣ развитія („Труды Кіев. дух. Академіи“ 1905 г., X, стр. 152).

сера, понимаемая имъ какъ процессъ образованія сложнаго изъ простого или процессъ непрерывнаго *усложненія*, не даетъ ничего почти новаго для уясненія идеи цѣлесообразности... Вообще, по сравненію съ дарвинизмомъ, теорія Спенсера представляется отличной отъ него больше номенклатурой, терминологіей, чѣмъ существомъ дѣла; здѣсь, при существенномъ сходствѣ, различіе—больше номинальное, чѣмъ реальное.

ГЛАВА II

Вопросъ о мірообразованіи.

По смыслу космологическихъ разсужденій Немезія *субстанціальной основой физическаго міра является матерія*, какъ сплошь протяженное бытіе (continuum). Идея матеріальной первоосновы (субстрата) бытія мыслится здѣсь подъ формою *стихій природы*. Поэтому, при рѣшеніи поставленнаго вопроса первое мѣсто должно занять изслѣдованіе о міровыхъ стихіяхъ, ихъ свойствахъ, качествахъ и законахъ соединенія. По опредѣленію Немезія, «міровая стихія есть наименьшая часть конкретнаго тѣла»[1]). Всѣхъ стихій четыре: земля, вода, воздухъ и огонь. Стихіи—первоначальны и просты въ сравненіи съ другими тѣлами. Всякая стихія однородна (ὁμογενές) съ цѣлымъ, элементъ (часть) котораго она составляетъ. Хотя каждая стихія въ отдѣльности имѣетъ свои особенныя отличительныя качества, усматриваемыя «in potentia» и «in actu», но ни одна изъ стихій, подлежащихъ чувственному воспріятію, не чужда смѣшенія и соединенія съ другой стихіей «всѣ онѣ какъ-то незамѣтно подмѣшаны и причастны другъ другу»... Впрочемъ, природа каждой изъ нихъ очевидна. Всякая стихія имѣетъ «по два сопряженныхъ качества, сообщающихъ ей опредѣленность земля—суха и холодна, вода—холодна и влажна, воздухъ—влаженъ и горячъ, огонь—горячъ и сухъ. Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній Немезій даетъ полное опредѣленіе стихіи. По его словамъ, стихія «необходимо должна быть тѣломъ, и тѣломъ простымъ, въ дѣйствительности (κατ' ἐνέργειαν) имѣющимъ существенныя (элементарныя) качества, т. е. теплоту, холодъ, влажность и сухость»,—потому что «только одни эти качества внутренно измѣняютъ самую сущность (предмета), чего не производитъ ни одно изъ прочихъ качествъ» бѣлизна, напр., соприкасаясь съ тѣломъ, «не обѣляетъ его всецѣло (διόλου)—подобно тому, какъ теплота согрѣваетъ и холодъ охлаждаетъ»[2]) ..

---

[1]) *Nemes* cap. V, pag. 150=81; *Migne* tom. 40, col. 612 sqq. Въ современной наукѣ это подходитъ къ опредѣленію *молекулы*

[2]) Ibid. pag. 150 -152=81—82.

Каковы-же взаимныя отношенія стихій, способы ихъ комбинированія и законы соединенія? Стихіи противоположны другъ другу по двумъ своимъ основнымъ качествамъ: такъ, вода—холодная и влажная—противоположна огню, который горячъ и сухъ,—земля—холодная и сухая—воздуху, горячему и влажному; а такъ какъ противоположности не могутъ сочетаться другъ съ другомъ, если между ними не будетъ какого-либо посредствующаго звена, то отношенія и взаимная аккоммодація стихій создаются «чрезъ нѣкоторыя посредства (διὰ μέσων τινῶν), связывающія и самихъ себя и соединяемое ими во едино». Такими посредствующими и связующими стихіями являются вода и воздухъ: первая, обладая двумя качествами—холодностью и влажностью, служитъ связующимъ звеномъ между землей и воздухомъ; вторая (т. е. воздухъ), обладая влажностью и теплотой, соединяетъ воду и огонь, такъ какъ влажностью своей сходствуетъ съ водой, а теплотой—съ огнемъ [1]). Такимъ образомъ, восходящій рядъ соприкасающихся своими однородными качествами стихій будетъ слѣдующій: земля (сухая и холодная), вода (холодная и влажная), воздухъ (влажный и теплый) и огонь (горячій и сухой). Двѣ крайнія стихіи, земля и огонь, также соприкасаются между собой однимъ общимъ качествомъ, именно—сухостью. Отсюда—во взаимныхъ отношеніяхъ и комбинаціяхъ стихій замѣчается не только восхожденіе (отъ низшаго къ высшему) и нисхожденіе (отъ высшаго къ низшему), но и круговое вращеніе: двѣ крайнія стихіи—земля и огонь—«нѣкоторымъ образомъ наклонены и обращены другъ къ другу и соприкасаются между собою вышеуказаннымъ общимъ качествомъ (т. е, сухостью). Дѣйствительно, земля и огонь не такъ противоположны, какъ это кажется на первый взглядъ: огонь, теряя теплоту, становится землей или камнемъ (аэролиты, падающіе камни); такъ назыв. сѣра есть какъ бы охлажденный огонь, потерявшій одно изъ своихъ природныхъ свойствъ (теплоту, жаръ) и сохраняющій другое (сухость) [2])...

Всѣ предметы и тѣла происходятъ изъ сочетанія указанныхъ четырехъ стихій; для образованія тѣлъ природа привлекаетъ «чистѣйшія (*τὰ καθαρώτατα*) изъ этихъ стихій». Аристотель называетъ такія тѣла «*физическими*» (*φυσικά*). Нельзя представлять себѣ дѣло такъ, что тѣла образуются посредствомъ безпорядочнаго скопленія стихій въ кучу. Стихіи путемъ внутренняго объединенія и гармоническаго смѣшенія образуютъ «одно какое-либо тѣло, отличное отъ нихъ самихъ». Взаимное соединеніе стихій таково, что по окончаніи процесса ассимиляціи невозможно различить ихъ, т. е.—отдѣльно усмотрѣть землю, отдѣльно—

---

1) Ibid. pag. 152—154=82.

2) *Nemes.* cap. V, pag. 154—155=83.

воду, воздухъ и огонь,—«такъ какъ изъ соединенія ихъ четырехъ образуется что-нибудь одно и (при томъ) отличное отъ нихъ, какъ въ соединеніи 4-хъ медикаментовъ (in tetrapharmaco)» [1]).

Взаимное измѣненіе стихій, переходъ ихъ другъ въ друга [2]) и въ составляемыя изъ нихъ тѣла, а затѣмъ—обратное разрѣшеніе тѣлъ въ стихіи,—все это является лучшимъ средствомъ для предотвращенія полнаго уничтоженія - какъ самихъ стихій, такъ и составляемыхъ изъ нихъ тѣлъ, и изображаетъ собою непрерывный космическій процессъ—въ видѣ нѣкотораго *круговорота* происхожденія и разрушенія. Стихіи «посредствомъ взаимнаго происхожденія (одна изъ другой) сохраняются безпрерывно», а составляемыя изъ нихъ тѣла—при разрушеніи своемъ—«опять обращаются въ стихіи»,—и такимъ образомъ «всѣ стихіи сохраняются непрерывно и являются достаточными для происхожденія реальныхъ вещей, не увеличиваясь когда либо и не уменьшаясь; поэтому и говорятъ [3]), что происхожденіе одного есть погибель (разрушеніе) другого, и погибель одного—происхожденіе другого» [4])...

Далѣе Немезій излагаетъ ученіе Платона и стоиковъ о свойствахъ и взаимныхъ отношеніяхъ стихій. Особенность ученія Платона состоитъ въ томъ, что по его мнѣнію только три стихіи могутъ измѣняться и переходить другъ въ друга: земля остается неизмѣнной. Для доказательства этого положенія Платонъ «уподобляетъ каждой стихіи геометрическія тѣла съ прямолинейными очертаніями,—именно: землѣ онъ усвояетъ кубическую фигуру, какъ самую неподвижную изъ всѣхъ, водѣ—икосаэдръ (20-ти гранникъ), огню—самую подвижную фигуру—пирамидальную, воздуху—октаэдръ (8-ми гранникъ), потому что онъ (воздухъ) удобоподвижнѣе воды и менѣе подвиженъ, чѣмъ огонь». На основаніи соображеній о геометрической формѣ, частяхъ (элементахъ) и составѣ указанныхъ фигуръ Платонъ строитъ свое доказательство, что три стихіи—вода, воздухъ и огонь—могутъ измѣняться одна въ другую, а

---

[1]) Ibid. pag. 158—159=84—85. Значеніе слова tetrapharmacum и вообще—текстуальныя поясненія къ этому мѣсту см рус. перев стр. 85, прим 20 и 21.

[2]) Объ измѣненіи стихій другъ въ друга или о взаимномъ происхожденіи ихъ одной изъ другой (ἀλληλογονία) Немезій подробно говоритъ на стран. 156—158=83—84. Здѣсь же онъ излагаетъ взглядъ *Аристотеля* на природу воздуха по Meteorol. I, 3

[3]) Это мѣсто заимствовано Немезіемъ у *Аристотеля*, почему вмѣсто „φασί“ (*Ant., Gall.* p 378, *Bigne* p. 635) нѣкоторыя изданія имѣютъ „φησί“ (D. I, *Con, Matth.*) съ яснымъ указаніемъ на Аристотеля (Изд. *Matth.* pag. 160).

[4]) *Nemes.* pag. 160=85: „καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ διαμένει διηνεκῶς τὰ πάντα, καὶ διαρκεῖ πρὸς τὴν τῶν ὄντων γένεσιν, μήτε πλεονάζοντα ποτὲ, μήτε μειούμενα: ὅθεν καὶ τὴν ἄλλου γένεσιν, ἄλλου φθορὰν εἶναί φησι (φασι), καὶ τὴν ἄλλου φθορὰν, ἄλλου γένεσιν“ Этотъ круговоротъ происхожденія и уничтоженія напоминаетъ извѣстный въ наукѣ Гельмгольцевскій „законъ сохраненія энергіи и эквивалентности силъ“ (въ отн къ матеріи). Эта мысль усвоена Немезіемъ у Аристотеля или даже скорѣе у *Гераклита*.

земля остается неизмѣнной [1])... Хотя земля и можетъ раздробляться на части «тончайшими тѣлами», но, будучи раздробляема, она «никогда не переходитъ въ то, что ее раздѣляетъ (раздробляетъ), а всегда снова возстановляетъ свою природу». Это явленіе Платонъ доказываетъ экспериментально: если опустить маленькую частицу земли въ воду и взболтать послѣднюю, то земля растворится въ водѣ, но лишь только вода установится—земля тотчасъ осѣдаетъ и собирается въ одно мѣсто... Раскрывая частнѣе стихіологію Платона, Немезій излагаетъ его ученіе о свойствахъ или качествахъ стихій и о связи двухъ крайнихъ или основныхъ стихій—земли и огня—двумя посредствующими стихіями—водой и воздухомъ [2]). Относительно стоиковъ Немезій замѣчаетъ, что по ихъ ученію однѣ изъ стихій «дѣятельны» (δραστικά), а другія «страдательны» (παθητικά): къ первой категоріи относятся воздухъ и огонь, ко второй—земля и вода [3]). Не прибавляя къ изложенному имъ ученію Платона и стоиковъ о стихіяхъ никакихъ собственныхъ критическихъ замѣчаній, Немезій прямо переходитъ къ изложенію взглядовъ Аристотеля и Платона на природу неба и на образованіе «мірового тѣла».

Аристотель, не допуская возможности того, чтобы небо состояло изъ 4-хъ стихій, вводитъ еще пятое тѣло—«эѳирное и круговращательное», совершающее круговое движеніе около земли [4]). Платонъ-же рѣшительно заявляетъ, что небо состоитъ изъ огня и земли. Онъ въ «Тимеѣ» удостовѣряетъ, что все вообще «міровое тѣло» составлено изъ огня и земли, такъ какъ оно необходимо должно быть видимымъ и осязаемымъ,—но видимымъ ничто не можетъ быть безъ огня, а осязаемымъ—безъ нѣкоторой плотности, т. е. безъ земли. А такъ какъ хорошо связать два начала безъ третьяго, т. е. безъ какого-либо посредства, невозможно [5]), то такой связью Платонъ считаетъ двѣ среднія стихіи, взятыя въ извѣстной пропорціи [6]).

Немезій не дѣлаетъ критическаго разбора изложенныхъ имъ сейчасъ космологическихъ воззрѣній двухъ греческихъ философовъ, какъ мало для него интересныхъ,—но лишь настойчиво повторяетъ свое основное положеніе—о необходимости признать существованіе четырехъ стихій и взаимный переходъ ихъ одна въ другую [7]).

---

[1]) Всѣ, излагаемые здѣсь Немезіемъ довольно подробно, взгляды Платона содержатся въ „Тимеѣ"—стран 32 B, 55 E—57 D. Сравн. *Diog Laert.* lib. III, §§ 70—77(Edit. Lips. 1870, tom. I, pag 157—160). См. у *Nemes.* ibid. pag. 160—164=85—87.

[2]) *Nemes.* ibidem. См. рус перев. стр. 87, прим. 25-е

[3]) См. рус. перев. прим. 26-е. *Аристотель* въ „De generat. et corruptione" II, 2 (edit. Berol. 1831, p. 329) тоже называетъ стихіи—ποιητικά и παθητικά.

[4]) *Aristot* De coelo II, 3

[5]) Эту мысль усвояетъ, какъ мы видѣли, и Немезій.

[6]) „Тимей" 31 B—32 C; *Nemes.* ibid. pag. 165—166=87—88

[7]) Противъ тѣхъ, которые признаютъ только одну какую-либо стихію—или огонь, или воздухъ, или воду,—Немезій считаетъ достаточнымъ повторить сказанное

Выпеизложенное ученіе Немезія о стихіяхъ, какъ первичныхъ элементахъ матеріальнаго бытія, составляющихъ субстанціальную основу физическаго міра и производящихъ—путемъ взаимныхъ комбинацій и измѣненій—различные предметы или тѣла,—ученіе, возникшее, несомнѣнно, на почвѣ древне-греческой космологіи и столь характерное для натур-философскаго міросозерцанія классической древности,—повидимому ближе всего подходитъ къ космологическимъ представленіямъ Эмпедокла, впервые высказавшаго мысль о *четырехъ элементахъ* бытія, которые онъ называлъ ῥιζώματα πάντων (=στοιχεῖα, ср. σπέρματα или χρήματα Анаксагора), признавая ихъ *качественно* разнородными началами, взаимно сочетающимися по законамъ своего внутренняго строенія и производящими все разнообразіе вещей. Эти комбинаціи первоэлементовъ (стихій) Эмпедокла, какъ равно и σπερμάτων Анаксагора, напоминаютъ отчасти современныя представленія о *молекулахъ* (качественно разнородныхъ частицахъ, составляющихъ *вещество* тѣлъ). Хотя свое ученіе о стихіяхъ Немезій заимствовалъ, гл. обр., у Платона и Аристотеля, а не у до-сократовскихъ философовъ, но мы скажемъ два слова объ отличіи его космологическихъ представленій отъ міровоззрѣнія древнегреч. натур-философовъ. Немезій, трактуя объ образованіи тѣлъ путемъ различныхъ комбинацій и взаимныхъ измѣненій первичныхъ матеріальныхъ элементовъ—стихій, не приписываетъ послѣднимъ той самобытности, независимости и произвольности движенія, какую отстаиваютъ, напр., іонійскіе натур-философы для своего мірового первовещества (гилозоизмъ),—а всюду упоминаетъ о трансцендентной мірообразующей Причинѣ, квалифицирующей самые элементы и руководящей всѣмъ вообще космическимъ процессомъ [1]). Правда, Эмпедоклъ уже (въ противоположность гилозоизму іонійцевъ-физиковъ) раздѣльно мыслитъ понятія *силы* и *вещества*, различаетъ силу и вещество, «какъ обособленныя міровыя потенціи» [2]), и

Гиппократомъ въ его сочиненіи „Περὶ φύσεως ἀνθρώπου". Гиппократъ утверждаетъ, что если-бы человѣкъ, напр., состоялъ изъ одной только стихіи, то онъ никогда не болѣлъ-бы, потому что не было бы отъ чего страдать: „страдающее страдаетъ отъ чего либо другого: если бы существовала одна только стихія, то не было бы другого качества, кромѣ качества этой стихіи, отъ котораго бы страдало животное... При томъ же, когда болѣетъ человѣкъ, то многіе члены тѣла остаются здоровыми".. и т. д. Вообще, по мнѣнію Немезія, всѣ философы, признающіе *одну* к-л. стихію, своими же доказательствами въ концѣ концовъ утверждаютъ существованіе 4-хъ стихій, такъ какъ выводятъ изъ этой одной всѣ другія стихіи Такъ, Θалесъ, признающій основной стихіей воду, старается доказать, что остальныя три стихіи изъ нея происходятъ; Анаксименъ производитъ всѣ стихіи изъ воздуха, Гераклитъ и Гиппархъ—изъ огня. „Изъ того уже", заключаетъ Немезій, „что одни считаютъ производящей причиной остальныхъ стихій *огонь*, другіе—*воду*, иные—*воздухъ*,—ясно, что всѣ стихіи измѣняются или переходятъ одна въ другую" и что—слѣдоват —„всѣ онѣ существуютъ".. (*Nemes.* cap V, pp. 168—170=88—89).

1) *Nemes.*, cap. 5, pag. 152—156=82—83.

2) *Виндельбандъ*—Ист. др. фил., стр. 65.

объясняетъ взаимодѣйствіе 4-хъ стихій дѣятельностью двухъ противоположныхъ силъ (Любовь—φιλότης и Раздоръ—νεῖκος), но эти представленія его (о силахъ) носятъ какой-то полу-миѳическій, чисто поэтическій характеръ, а самыя стихіи мыслятся, какъ неизмѣняемое, вѣчное и непреходящее *бытіе* въ духѣ элейской философіи (Парменида)[1]),—тогда какъ Немезій ясно учитъ о творческой разумной Причинѣ, обусловливающей происхожденіе и взаимодѣйствіе стихій. Нашъ авторъ открыто выражаетъ свое несочувствіе Демокриту, Эпикуру, Гераклиту и др. философамъ, утверждающимъ, что міръ образовался «случайно» (ἐξ αὐτομάτου); всѣмъ этимъ космологическимъ тенденціямъ Немезій противопоставляетъ фактъ Божественнаго промышленія, которымъ постулируется гармонія, порядокъ и цѣлесообразность мірового бытія; идею Промысла Немезій обосновываетъ, какъ увидимъ, весьма удачно, и обѣщаетъ «при удобномъ случаѣ» яснѣе изобличить заблужденія упомянутыхъ философовъ[2]). Съ этой стороны болѣе близкую аналогію воззрѣніямъ Немезія представляетъ, повидимому, ученіе Анаксагора, на которое нашъ авторъ ссылается въ одномъ мѣстѣ[3]) и согласно которому взаимное сочетаніе первоэлементовъ (σπερμάτων) производитъ «разумъ» (νοῦς),—тогда какъ до начала воздѣйствія мірообразующаго νοῦς'а всѣ они были въ хаотическомъ состояніи безразличія («ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν»). Однако, существенное отличіе ученія Немезія—въ томъ, что по Анаксагору σπέρματα тоже представляютъ собою самобытное, неизмѣняемое, вѣчное (въ духѣ Парменида) бытіе, приводимое «разумомъ» (который при томъ же мыслится какъ-то натуралистически, какъ «λεπτότατον πάντων χρημάτων»)[4]) только въ извѣстный порядокъ. Кромѣ того, Немезій, согласно съ Эмпедокломъ, Платономъ и Аристотелемъ, признаетъ всего 4 основныхъ стихіи въ качествѣ первоэлементовъ или матеріальныхъ субстратовъ бытія, а σπέρματα Анаксагора являются въ безчисленномъ множествѣ такъ какъ каждое изъ нихъ обладаетъ однимъ специфическимъ качествомъ, то, по мнѣнію Анаксагора, ихъ должно быть столько, сколько есть отдѣльныхъ качествъ въ вещахъ. Вообще, Немезій очевидно склоняется къ библейскому взгляду на происхожденіе міра.

Относительно библейскаго ученія о происхожденіи міра у Немезія находимъ слѣдующее замѣчаніе «придерживающіеся библейскаго взгляда,

---

1) Эмпедоклъ не допускаетъ признаваемаго Немезіемъ взаимнаго измѣненія стихій и перехода ихъ одна въ другую (ср измѣняемость молекулъ при *химическихъ* превращеніяхъ) и понимаетъ взаимодѣйствіе ихъ въ тѣлахъ въ смыслѣ пространственнаго движенія, *механическаго* дѣленія и взаимнаго проникновенія или смѣшенія ихъ въ различныхъ пропорціяхъ

2) *Nemes.* cap. 44, pp. 347—348=194—195; сравн cap. 42, p 337—338=188—189.

3) *Nemes.* cap. 42, p 340=190.

4) *Альбр. Веберъ*—Исторія европейской философіи, стр. 33. Кіевъ 1882.

говоритъ онъ, разногласятъ относительно неба и земли. Одни, и притомъ—большинство, утверждаютъ, что небо и земля сотворены не изъ какой-нибудь напередъ предуготованной матеріи (ἐξ οὐδεμιᾶς προυποκειμένης ὕλης), такъ какъ Моисей говоритъ *въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю*. Аполлинарій же полагаетъ, что Богъ сотворилъ небо и землю изъ бездны. Хотя Моисей въ своей космогоніи не упоминаетъ о безднѣ, какъ о сотворенной, но въ книгѣ Іова сказано. «*сотворившій бездну*». Изъ нея именно, какъ изъ матеріи (ὡς ἐξ ὕλης), по мысли Аполлинарія, сотворено все остальное». По мнѣнію самого Немезія, «бездна—не безначальна, но сотворена прежде всего видимаго и предуготована Творцомъ къ происхожденію всего остальнаго»,—такъ что оба приведенныя воззрѣнія—въ сущности—безразличны какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ «Богъ является Богомъ и Творцомъ всего, создавшимъ все *изъ ничего* (ἐξ οὐκ ὄντων)»[1]). Немезій говоритъ о сотвореніи міра во многихъ мѣстахъ своего трактата. Такъ, напр., описывая внутреннее сродство, гармонію и взаимную аккомодацію различныхъ видовъ органическаго бытія, онъ замѣчаетъ, что изъ этого «всего яснѣе открывается Единый Творецъ (δημιουργός) всего существующаго»[2]). Разсуждая о человѣкѣ, стоящемъ «на рубежѣ двухъ природъ», Немезій ссылается на Моисея, который, описывая твореніе міра, повѣствуетъ, что человѣкъ былъ созданъ послѣднимъ, такъ какъ онъ долженъ былъ служить связью чувственной (видимой) и разумной (умосозерцаемой) природъ—для установленія міровой гармоніи[3]). Говоря о высокихъ достоинствахъ и преимуществахъ человѣческой природы, Немезій, какъ увидимъ ниже, старается доказать, что все существующее въ мірѣ создано для человѣка[4]). Въ нѣсколькихъ мѣстахъ своего трактата Немезій даже устанавливаетъ точное различіе между «твореніемъ» и «промышленіемъ»[5]),—и т. д. Такимъ образомъ, Немезій—несомнѣнно—стоитъ на сторонѣ библейскаго ученія о происхожденіи міра: онъ признаетъ сверхчувственную, трансцендентную, единую, лично-разумную мірообразующую Причину. Если Немезій—повидимому—и принимаетъ теорію о міровой душѣ, какъ мірообразующемъ принципѣ, въ духѣ платонизма и неоплатонизма, то—въ такомъ смыслѣ и съ такимъ ограниченіемъ, что нисколько не противорѣчитъ этимъ библейской космогоніи. Онъ, прежде всего, опровергаетъ мнѣніе Манихеевъ, признающихъ существованіе одной только всеобщей или міровой души, которая въ различной степени разсѣяна въ единичныхъ тѣлахъ, не только одушевлен-

---

1) *Nemes.* cap. 5, pp. 166—167=88.
2) Cap. 1, p 39=22; cfr. cap. 42, p 338=189
3) Cap. 1, p. 44=24—25.
4) Cap. 1, pp. 56—61=33—36 et sqq.
5) Cap. 2, p 107=59; cfr. cap. 42, pp. 338—339=189—190.

ныхъ, но и неодушевленныхъ,—«такъ что души единичныхъ вещей (тѣлъ) суть части міровой души». Немезій замѣчаетъ, что заблужденіе манихеевъ было бы еще не такъ велико, «если-бы они говорили, что душа міровая распространяется нераздѣльно, какъ звукъ, воспринимаемый всѣми посредствомъ слуха [1]),—но манихеи самую сущность (субстанцію) души раздѣляютъ на части, «являя ее такимъ образомъ тѣлесной и страдательной», признаютъ, что «она дѣйствительно присутствуетъ въ стихіяхъ и вмѣстѣ съ ними раздѣляется по частямъ при происхожденіи тѣлъ»... и т. д.[2]). Излагая—далѣе—платоновское ученіе о міровой душѣ, Немезій не опровергаетъ этого ученія и даже приводитъ для подтвержденія его высказанный имъ выше аргументъ (см. въ нач. 2-й главы—критику матеріалистическихъ теорій о душѣ) о томъ, что всякое тѣло нуждается въ объединяющемъ и скрѣпляющемъ его началѣ, каковымъ началомъ является душа,—откуда слѣдуетъ, что и «все міровое тѣло объединяется и скрѣпляется міровой душой..., сообщающей всему видъ или форму». По ученію Платона, говоритъ Немезій, «существуетъ одна душа міровая, существуютъ также и другія души единичныхъ вещей,—такъ что вселенная *отдѣльно* одушевлена міровой душой, а единичныя вещи (тѣла) опять-таки *отдѣльно* одарены каждая своей собственной душой». Міровая душа, по Платону, распространена по всей вселенной «οὐ τοπικῶς, ἀλλὰ νοητῶς», т. е. въ смыслѣ нѣкоторой мыслимой, а не грубо-пространственной, протяженности, она «вращаетъ кругообразно вселенную, объединяетъ и скрѣпляетъ все міровое тѣло»[3]). Все существующее живетъ своей особенной жизнью и погибаетъ ему свойственнымъ образомъ: пока тѣло объединено и скрѣплено, говорится, что оно существуетъ, а какъ только оно распадается—погибаетъ... «Утверждая, что все живетъ», платоники въ то же время «различаютъ природу каждаго они приписываютъ жизнь даже совершенно неодушевленнымъ вещамъ,—жизнь въ смыслѣ простой связи (ἑκτικὴν ζωήν), поскольку эти вещи объединены (скрѣплены) міровой душой для того, чтобы только существовать и не разрушаться»[4]). Слѣдуетъ замѣтить, что Немезій здѣсь соединяетъ въ своемъ изложеніи платоновскія, неоплатоническія и даже стоическія воззрѣнія[5]). «Такова»,

---

[1]) Этимъ образомъ (распростран. *звука*) пользуется *Плотинъ*—Ennead. VI, lib 4, cap. 12—для объясненія своей теоріи міровой души. Ср *Domański*—Die Psychol. des Nemes., S. 36 (примѣч.)

[2]) *Nemes.*, cap. 2, pp 110—112=60—61.

[3]) Ученіе *Платона* о міровой душѣ см особ въ Tim. 34 B, 36 BCD; cfr. Phaedr. 246 B, Phileb. 30 A sq. (ср. *Zeller*—Philos. d. Griech., II, S. 785 sq.).

[4]) *Nemes.*, cap. 2, pp 112—114=61—62.

[5]) О стоическомъ ἕξις (=ἑκτικὴ ζωή), какъ принципѣ, связующемъ неодушевленныя матеріальныя вещи, у насъ была рѣчь выше. И по неоплатоническому воззрѣнію, всякая вещь, всякое бытіе, имѣетъ свою собственную жизнь: неодушевлен-

заключаетъ Немезій, «душа, которая управляетъ міромъ и частныя души, прежде еще созданныя Творцомъ, вселяетъ въ тѣла,— которой, разумѣется, Самъ Творецъ даровалъ законы для управленія настоящимъ міромъ, называемые (у Платона) «Рокомъ» (Fatum)»[1])... Итакъ, хотя Немезій, излагая ученіе древнихъ философовъ о міровой душѣ, самъ не высказывается опредѣленно по этому вопросу, но можно почти съ увѣренностью сказать, что въ его представленіи міровая душа есть просто космическій разумъ, основной законъ вселенной, установленный Самимъ Творцомъ,— отнюдь, однако, не въ смыслѣ платоновскаго фатализма, который рѣшительно опровергается Немезіемъ въ послѣдующихъ главахъ его трактата (cap. 35, 38). Съ другой стороны, идея о міровой душѣ не приводитъ Немезія къ отождествленію этой души съ мірообразующимъ или творческимъ Логосомъ, какъ началомъ, посредствующимъ между Богомъ и міромъ, служебнымъ и не имѣющимъ по отношенію къ своему первоисточнику независимой (онтологической) самобытности. Такая тенденція, возникшая на почвѣ платонизма, присуща была многимъ предшественникамъ Немезія—христіанскимъ апологетамъ и еще ранѣе—Филону, который смотрѣлъ на Логосъ, подобно стоикамъ, какъ на «связь міра», его «душу» или внутренній законъ, какъ на посредствующій между Богомъ и міромъ «органъ творенія и откровенія», какъ на «второго бога» (θεός)—въ отличіе отъ Бога въ собственномъ смыслѣ (ὁ Θεός)[2])... Космологическія и субординаціонистическія представленія о Логосѣ совершенно чужды Немезію (ср. 3-ю гл. его трактата).

Итакъ, по вопросу о происхожденіи міра Немезій стоитъ на точкѣ зрѣнія библейской космогоніи: онъ признаетъ единую творческую и мірообразующую разумную Причину, создавшую все, не исключая и самаго первобытнаго вещества или матеріи (ὕλη), *изъ ничего* (ἐξ οὐκ ὄντων). Но въ частнѣйшемъ раскрытіи своего космологическаго ученія Немезій, подобно другимъ христіанскимъ писателямъ патристическаго періо-

---

ное живетъ постольку, поскольку охраняется въ своемъ существованіи міровой душой, которая объемлетъ собою весь міръ, содержитъ его и сохраняетъ во всѣхъ его частяхъ (*Plotin.* Enn. IV. l. 3, c 9· κόσμος оживленъ какъ ἐχόμενος, ἀλλ' οὐκ ἔχων. κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτόν, καὶ οὐδὲν ἀμοιρόν ἐστιν αὐτῆς Τοσοῦτο γάρ ἐστι το πᾶν, ὅπου ἐστιν αὐτή... etc). Равнымъ образ., *Плотинъ* признаетъ, что отъ міровой души происходятъ частныя души, которыя являются индивидуально различными дѣйствіями міровой души и въ послѣдней имѣютъ свое субстанціальное единство (ср. *Siebeck*—Gesch. der Psych I, S. 315; *Zeller*—Philos. d. Griech. V, S. 538, 543, cfr. *Plotin.* Enn. VI, lib. 4, c. 12 et 13). *Порфирій* (неоплатоникъ) тоже признаетъ, что частныя души происходятъ отъ міровой, которая содержитъ ихъ въ себѣ, какъ свои частныя силы, но не раздѣляется сама на нихъ (*Zeller*—Op. cit., V, S. 655; см вообще *Domański.* Die Psychol. des Nemes., S 38, примѣч. 1)

[1]) *Nemes.*, cap. 2, p. 114—115=62.

[2]) *Philo*—De mundi opif. § 6; Quis rerum divin. haeres sit, § 26; De profugis, § 20; De somniis, lib. I, §§ 39 et 41 (ed. *Many.* tom. I); cfr. *Origen.* In Iohan. II, c. 2—3,

ода, стоитъ на почвѣ традиціонныхъ взглядовъ и формулъ, выработанныхъ древне-греческой философіей, и этимъ—такъ сказать—платитъ дань своему времени и эклектическому характеру или направленію своего міровоззрѣнія. При томъ, какъ во всѣхъ другихъ случаяхъ, такъ и здѣсь, Немезій выбираетъ и усвояетъ себѣ изъ научной сокровищницы античной философіи лишь все то, что не противорѣчитъ даннымъ библіи и важнѣйшимъ христіанскимъ догмамъ, опровергая или же оставляя совершенно безъ вниманія все несоотвѣтствующее его основному христіански-апологетическому направленію или міросозерцанію.

Первоначальной формой космологическихъ представленій у философовъ до-сократовскаго періода былъ т. н. *гилозоизмъ*, или ученіе о самобытной одушевленной матеріи, какъ началѣ всего существующаго. Въ послѣдующіе періоды развитія философской мысли это грубо-матеріалистическое представленіе о мірѣ и его происхожденіи постепенно сглаживается, но не исчезаетъ сразу. Въ философіи элейцевъ первоначало всего признается уже самосущимъ, единымъ (ἓν καὶ πᾶν), неизмѣннымъ, вѣчнымъ, но все-же неотдѣлимымъ отъ мірового бытія вообще, имманентнымъ и даже тождественнымъ міру. Даже въ сократо-платоновскомъ и въ стоическомъ пантеизмѣ отражаются еще слѣды первобытнаго философскаго гилозоизма: міръ представляется одушевленнымъ существомъ, своего рода животнымъ, имѣющимъ «міровую душу». Вообще, внѣ Откровенія философія приводила древнихъ мыслителей или къ пантеизму, или къ крайнему дуализму, или къ гилозоизму, хотя бы и въ самой мягкой формѣ. Немезій разсматриваетъ философскія теоріи о мірѣ сквозь призму церковно-библейскаго ученія: *гилозоизмъ* до-сократовскихъ философовъ-физиковъ, *атомизмъ* Демокрита, онтологическій *дуализмъ* Платона и его послѣдователей, а затѣмъ—христіанскихъ еретиковъ (нѣкоторыхъ гностиковъ и манихеевъ),—все это стушевывается въ космологіи Немезія библейской теоріей міротворенія, довольно послѣдовательно раскрывающей *теистическую* точку зрѣнія на міръ и его происхожденіе.

Не излишне будетъ отмѣтить здѣсь кстати, что въ трактатѣ Немезія есть одно мѣсто, которое, при поверхностномъ и недостаточно правильномъ пониманіи его, можетъ породить мысль, будто Немезій училъ о *вѣчности* міра. Мы разумѣемъ слова нашего писателя, направленныя имъ противъ Евномія во 2-й главѣ трактата. Опровергая мнѣніе Евномія о томъ, что души въ періодъ земного существованія «творятся въ тѣлѣ» и такимъ же образомъ будутъ происходить впредь до кончины міра, Немезій, между прочимъ, дѣлаетъ такое замѣчаніе: «Что можетъ быть болѣе безразсуднаго, какъ утверждать—будто міръ погибнетъ тогда, когда достигнетъ полнаго совершенства? Это было бы подобно игрѣ малолѣтнихъ дѣтей въ пескѣ, тотчасъ по окончаніи раз-

рушающихъ то, что сами изъ него соорудили» (cap. II, p. 106—107= 59). Не имѣя особенныхъ побужденій къ тому, чтобы отстаивать ортодоксальность Немезія, которую такъ подчеркиваетъ въ своемъ изслѣдованіи проф. Доманьскій (см. Вступл. § 4), мы однако должны сказать, что не видимъ никакихъ рѣшительно основаній приписывать нашему философу мысль о вѣчности міра. Изложимъ наши соображенія. 1) Нѣсколькими строками выше приведеннаго мѣста Немезій ясно говоритъ: «все, что имѣетъ происхожденіе тѣлесное и во времени (γένεσιν... σωματικὴν ὁμοῦ καὶ χρονικήν)—разрушимо и смертно» (cap. II, p. 104= 58). Этимъ, между прочимъ, мотивируется у Немезія и мысль о *предсуществованіи* «безсмертной» души (Моисей въ своей космогоніи описываетъ «только происхожденіе чувственнаго бытія» и не говоритъ, что тогда же, т. е во времени, произошла и «природа духовнаго бытія»). 2) Если сопоставить съ приведенными сейчасъ словами *ясное* ученіе Немезія о твореніи міра *изъ ничего* (ἐξ οὐκ ὄντων), т. е. во времени, не только по формѣ, но и по матеріи. то исключается всякая мысль о *вѣчномъ* существованіи міра. У Аристотеля, которому во многомъ (но не въ данномъ пунктѣ!) подражалъ Немезій, мысль о вѣчности міра необходимо вытекала изъ основныхъ предпосылокъ его метафизики (вѣчность формы и вещества и взаимоотношенія между ними, которое постулируетъ къ безначальности и безконечности движенія). 3) Слова, приведенныя выше и направленныя противъ Евномія (p. 106—107=59), какъ видно изъ контекста рѣчи, имѣютъ цѣлью только указать Евномію на несообразность, *вытекающую, по мнѣнію Немезія*, изъ мысли, что души продолжаютъ твориться и будутъ происходить во времени до кончины міра, которая совпадаетъ въ представленіи Немезія съ моментомъ воскресенія мертвыхъ. Эта мысль противорѣчитъ основной идеѣ Немезія о совершенствѣ и гармоніи космоса, ибо дѣлаетъ его «только на половину совершеннымъ» (постоянно «нуждающимся въ восполненіи новыми душами») и окончательное завершеніе его относитъ къ концу временъ. Опровергая Евномія, Немезій самъ влагаетъ въ уста его выводъ, который считаетъ нелѣпымъ. Это тотъ, хорошо извѣстный древнимъ, способъ опроверженія, который въ логикѣ называется «reductio ad absurdum». Слова Немезія можно перифразировать такъ: если міръ теперь (какъ это вытекаетъ изъ ученія Евномія) не совершенъ, только на половину оконченъ, ибо новыя души въ несмѣтномъ количествѣ ежедневно прибываютъ въ него, то значитъ онъ достигнетъ полнаго совершенства (завершенія) только въ концѣ временъ, предъ всеобщимъ воскресеніемъ, когда прекратится восполненіе его новыми душами; но, вѣдь, онъ тогда прекратитъ свое существованіе: сообразно ли съ премудростью Творца, чтобы міръ погибъ именно тогда? Не будетъ-ли это похоже на игру дѣтей...? и т. д. Ясно, что словами Немезія кончина міра (какъ и актъ всеоб-

щаго воскресенія) не только не отрицается, а необходимо предполагается. 4) Наконецъ, въ данномъ мѣстѣ Немезій ведетъ споръ съ Евноміемъ вовсе не о происхожденіи или послѣднихъ судьбахъ міра, а исключительно по вопросу о *происхожденіи душъ*, при чемъ постепенно подготовляетъ почву для доказательства своей преэкзистенціальной теоріи (см. pp. 107—108=59). 5) Если Немезій въ другомъ мѣстѣ своего трактата высказываетъ мысль о «непрерывномъ сохраненіи стихій» (cap. V, p. 156=83; cfr. p. 160=85), то ею онъ выражаетъ только то, часто имъ повторяемое противъ нѣкоторыхъ досократовскихъ философовъ положеніе, что стихій должно признавать *четыре*, не больше и не меньше, что изъ комбинаціи этихъ 4-хъ стихій можно объяснить происхожденіе всѣхъ вещей (тѣлъ). Пусть эта мысль даже аналогична «закону сохраненія вещества»: стихіи, говоритъ Немезій вслѣдъ за Аристотелемъ, «не увеличиваются и не уменьшаются», а только переходятъ изъ одного состоянія въ другое, обусловливая этимъ происхожденіе всѣхъ тѣлъ (см. тамъ же). На языкѣ современной науки это значило бы, что при всѣхъ превращеніяхъ матеріи количество ея, какъ равно и общее количество энергіи, запасенное въ природѣ (законъ «сохраненія энергіи»), остается неизмѣннымъ; но на языкѣ Немезія это означаетъ: количество матеріальныхъ первоэлементовъ бытія (=стихій), какъ и вообще всѣхъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ, остается такимъ, какимъ оно опредѣлено въ самомъ началѣ творческой Причиной міра (см. pag. 156=83), что вполнѣ соотвѣтствуетъ идеѣ изначальной гармоніи и совершенства (полноты) космоса. Здѣсь нѣтъ никакого намека на вѣчное существованіе міра.

Въ детальной разработкѣ отдѣльныхъ космологическихъ проблемъ Немезій обнаруживаетъ значительную зависимость отъ Платона и Аристотеля. Выше, при самомъ изложеніи ученія Немезія по вопросу о мірообразованіи, мы уже указали въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ (и цитатахъ) параллели и источники нѣкоторыхъ воззрѣній Немезія въ философіи Платона и Аристотеля[1]). Мы видѣли также, что Немезій самъ очень часто цитируетъ Платона и излагаетъ его ученіе, напр.—о свойствахъ и взаимоотношеніи стихій, о міровой душѣ, безъ всякихъ почти комментаріевъ съ своей стороны. Въ общемъ, можно признать, что въ раскрытіи вопроса о происхожденіи міра Немезій больше тяготѣетъ къ Платону, нежели къ Аристотелю[2]). Платонъ въ своей космологіи различаетъ 1) разумъ съ его идеями, какъ вѣчное, неизмѣнное, сверхчувственное бытіе, какъ первообразный творческій принципъ,—2) обра-

---

1) Эти параллели указаны и въ примѣчаніяхъ къ русскому пер. Немез трактата.

2) Общія замѣчанія объ этомъ см въ § 3-мъ нашего Предисл къ русск. переводу трактата Немезія, стр XXVI—XXVII

зуемое и движимое этимъ принципомъ бытіе чувственное, какъ только «бывающее» и не истинно-сущее, всегда измѣняющееся, и 3) матерію, какъ нѣкоторый безформенный, неопредѣленный субстратъ, или точнѣе— какъ чисто потенціальную сущность, представляющую собой лишь абстрагированныя формы чувственнаго бытія – пространство и мѣсто, гдѣ находятся вещи. Матерія Платона—это нѣчто безпредѣльное (ἄπειρον), отвлеченное, безформенное, постоянно измѣняющееся, само по себѣ «μὴ ὄν», какъ пустое пространство (χώρα) или среда, въ которой возникаютъ вещи и явленія, нѣчто даже непознаваемое,—но въ то же время являющееся физической («второй») причинностью мірообразованія, въ противоположность творческой разумной («первой») причинности [1]). Отсюда—дуализмъ Платона, чуждый космологіи Немезія, но не вполнѣ послѣдовательный и въ системѣ самого греческаго философа. Вѣдь, если матерія (какъ учитъ Платонъ)—не вещество, не масса, *изъ* которой возникаютъ вещи, а лишь—пустая среда (пространство), *въ* которой онѣ возникаютъ, то уже нѣтъ дуализма реальны только идеи,—вещи обязаны своимъ бытіемъ идеямъ, участію (μέθεξις) въ нихъ; это уже— идеалистическій монизмъ... Однако, Платону трудно было провести эту теорію въ строгой формѣ и послѣдовательности,—а потому онъ представляетъ дѣло и такъ, что Божество (Деміургъ), приступая къ мірообразованію, застало все въ видѣ хаотической, безпорядочно движущейся массы или смѣси; поэтому-то Платонъ и называетъ Бога «Художникомъ», Который «движущееся безсмысленно изъ безпорядка привелъ въ порядокъ» [2]). Немезій дополняетъ и поправляетъ Платона лишь опредѣленнымъ указаніемъ на то, что и самая хаотическая масса («бездна») была создана Творцомъ и «предуготована къ происхожденію всего остального» [3]). Мірообразовательное вещество Творецъ, по Платону, заключилъ въ форму 4-хъ элементовъ, а затѣмъ привелъ эти элементы (стихіи) въ строго-закономѣрное причинное взаимодѣйствіе [4]). Тѣлесные элементы природы одухотворены и связаны съ вѣчной идеей—душой міра. Эта міровая душа, посредствующая между идеями и матеріей (или тѣлеснымъ міромъ), проникающая все міровое тѣло и сообщающая ему форму шара, служитъ принципомъ движенія и жизни (ἀρχὴ κινήσεως) для міра и вводитъ порядокъ въ мірозданіе [5]). Мы видѣли выше—въ какомъ смыслѣ Немезій раздѣляетъ мысль Платона о міровой душѣ, скрѣпляющей все

---

[1]) *Plat.* Tim. pp. 46 C—52 DE, 53; cp. Phaedo, 98 B sq.; cp. *Diog. Laert.* De vitis.. l. III, c. 1, § 69.

[2]) Tim. pp. 29 D, 30 A, 52 D sq., 69 B.

[3]) *Nemes.*, c. 5, p. 167=88.

[4]) Tim. p 29–30 B; cfr. *Diog. Laert.* De vitis philosoph., lib. III, c. 1, § 70, sect. 41 (edit. Lips. 1870, tom. I, p. 157).

[5]) *Plat.* Tim. p. 34 B sqq.

міровое тѣло—подобно тому, какъ единичныя тѣла связываются индивидуальными душами [1]). Платоновская стихіологія особенно замѣтно отразилась на ученіи Немезія о свойствахъ стихій и законахъ ихъ соединенія и комбинированія. Соединеніе стихій чрезъ взаимныя «посредства», ихъ ассимиляція и диссимиляція, измѣненіе другъ въ друга—за исключеніемъ одной земли, свойства каждой стихіи,—все это почти цѣликомъ заимствовано Немезіемъ у Платона [2]).

Аристотель, не смотря на видимую механичность своего космологическаго міросозерцанія, обнаруживающуюся въ ученіи о 4-хъ видахъ движенія [3]), выражающихъ и постулирующихъ собою всю сущность явленій природы (переходъ потенціальности въ актуальность),—тѣмъ не менѣе признаетъ цѣлесообразность въ дѣятельности послѣдней, хотя и механическую, а не разумную, обусловленную творческимъ Умомъ. Правда, Двигатель Аристотеля есть безтѣлесный духъ (νοῦς), неизмѣняемый и неподвижный, существо актуальное [4])... Съ другой стороны, несомнѣнно, что объясненіе цѣлесообразности у Аристотеля предполагаетъ не только *дѣйствующія* причины (причинно-механическій методъ толкованія природы), но и *конечныя* или *цѣлевыя* (causa finalis,—телеологическій методъ), понятіе о которыхъ впервые разработано этимъ философомъ (Phys. II, cap. 3, p. 462 D—F, ed. 1607; Metaphys. первыя книги). Однако же, общая космологическая конценція Аристотеля такова, что какъ бы предполагаетъ въ самой природѣ *силы*, дѣйствующія сообразно съ *цѣлями*. Идея *цѣлаго* (напр., въ животныхъ организмахъ) сама по себѣ опредѣляетъ происхожденіе, устройство и назначеніе частей. Такая цѣлесообразность, въ которой части опредѣляются идеей цѣлаго, можетъ быть названа *имманентной*. Цѣль является здѣсь внутренней причиной развитія вещей (организмовъ и всей природы), имманентной имъ силой (у Аристотеля—*формой*), а не коренится въ какомъ-либо трансцендентномъ существѣ, находящемся *внѣ* природы и движущемъ ею по своимъ разумнымъ планамъ, устанавливающимъ цѣли.

Основной взглядъ Аристотеля на процессъ мірообразованія и его производящую причину не могъ быть, конечно, принятъ Немезіемъ, но

---

[1]) *Nemes.*, cap. 2, p. 113=61—2

[2]) *Plat.* Tim. pp. 31- 34 C, 53—61 C; cfr. *Diog. Laert.*, lib. III, c 1, §§ 70—71 sqq. (tom. I, pp 157—158).

[3]) Подъ движеніемъ Аристотель разумѣетъ всякое вообще измѣненіе (μεταβολή), переходъ возможнаго въ дѣйствительное; 4 вида движенія: субстанціальное (возникновеніе и уничтоженіе), количественное (κατὰ μέγεθος,—увеличеніе и уменьшеніе), качественное (κατὰ τὸ ποιόν,—превращеніе, ἀλλοίωσις), пространственное (κατὰ τόπον,—перемѣна мѣста, φορά). См *Arist.* Phys V, 1; II, 1; VII, 2. cfr. De an. I, c. 3, § 3; ср. *Целлеръ*—Оч ист гр. фил., стр 163

[4]) *Arist.* Metaphys., lib XII, cap. 6 et 7; cfr. cap 8 (нач.).

стихіологія знаменитаго греческаго философа-эмпирика отразилась отчасти на его воззрѣніяхъ: ова дала Немезію мысль о качественной противоположности стихій, какъ причинѣ перехода ихъ одна въ другую чрезъ извѣстныя «посредства» (въ послѣднемъ Аристотель былъ согласенъ съ Платономъ) [1]). Самое опредѣленіе «міровой стихіи» (στοιχεῖον κοσμικόν), какъ думаютъ, взято Немезіемъ у Аристотеля [2])—хотя вполнѣ аналогичное опредѣленіе находимъ и у стоиковъ [3]). Взглядъ на природу воздуха различныхъ сферъ, мысль о непрерывномъ круговоротѣ происхожденія тѣлъ изъ стихій и обратнаго разложенія ихъ на стихіи, благодаря чему поддерживается бытіе всѣхъ вещей («происхожденіе одного есть погибель другого, и погибель одного—происхожденіе другого»), Немезій тоже усвояетъ у Аристотеля [4]).—Вообще, слѣдуетъ замѣтить, что въ ученіи о стихіяхъ, какъ и во многихъ другихъ пунктахъ своей космологіи, Немезій обыкновенно разсматриваетъ прежде всего воззрѣнія Платона и Аристотеля, а потомъ уже, исправляя, поясняя, или даже прямо усвояя ихъ, синтезируетъ свои положенія.

Ученіе стоиковъ о матеріальной основѣ бытія и о мірообразованіи тоже имѣетъ нѣкоторыя аналогіи въ космологической системѣ Немезія. Бытіе, по стоикамъ, есть то, что причастно субстанціи [5]). Въ общей конституціи бытія стоики различаютъ принципы (ἀρχαί) и элементы (στοιχεῖα) [6]). Принципы суть причины актуальнаго существованія вещей, а элементы—то, изъ чего формируется и во что разрѣшается бытіе. Изъ принциповъ—одинъ активный (τὸ ποιοῦν), другой—пассивный (τὸ πάσχον): первый есть качество (ποιότης), формирующее матерію, или разумъ (τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν),—второй—безкачественная матерія или субстанція (ἄποιος οὐσία, ὕλη). Матеріальной основой физическаго міра является именно ὕλη и ея перво-элементы (στοιχεῖα), изъ которыхъ образуются (чрезъ формацію и квалификацію) всѣ вещи [7]). Основныя положенія стоической стихологіи—опредѣленіе «стихіи», ученіе о

---

[1]) Ср. *Целлеръ*—Цит. соч., стр. 167. СПБ 1886

[2]) Такъ думаетъ Оксфорд. издатель (см въ изд. Matth. p. 386: Annotationes edit *Oxon.*) См у *Nemes.* c. 5, p. 150=81; ср. у *Arist.* Metaph., lib IV, c. 3—опредѣленіе понятія „стихія" и его разл. знач.; ср. также опред. въ De coelo, l. III, c. 3 (p. 660, ed. 1607 r t. I)

[3]) *Diog. Laërt.* lib. VII, c. 1, § 136

[4]) *Arist.* Meteorolog., lib. I, c. 3, cfr. *Nemes.*, c. 5, pp 156—160=83—85; ср. *Arist.* De coelo, l III, c 6, l I, c. 10—11 sqq

[5]) *Stob.* Eclog.: Ταῦτ εἶναι, φησὶ Ζήνων, ὅσα οὐσίας μετέχει (см *Ogereau*—Essai sur le système philos. des stoiciens, pag. 34)

[6]) *Diog. Laërt* De vitis philos., lib. VII, c. 1, § 134: Διαφέρειν δέ φασιν (т. е стоики) ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα. *Немезій* тоже различаетъ ἀρχή и στοιχεῖον (с 5, p 151=81). Въ какомъ смыслѣ различаются эти понятія—подробно говоритъ *Plutarch.* De placit philosoph., lib. I, cap. 2. см объ этомъ примѣч 4-е на стр. 81 русск перев Немез.

[7]) *Diog. Laërt* VII, §§ 134, 136 et 150.

свойствахъ и взаимодѣйствіи стихій, о способахъ ихъ комбинированія и взаимной трансформаціи, о сравнительной важности и пространственномъ расположеніи ихъ—вполнѣ аналогичны разсужденіямъ Немезія по этому вопросу [1]). Самъ Немезій приводитъ стоическое дѣленіе стихій на δραστικά (активныя—огонь и воздухъ) и παθητικά (страдательныя—вода и земля) [2]); при томъ, онъ заимствуетъ у стоиковъ техническую терминологію для обозначенія различныхъ способовъ комбинаціи стихій (σύστασις, διάλυσις, χύσις) [3]).—Что касается, наконецъ, космологіи неоплатониковъ, сходной въ своихъ общихъ чертахъ въ ученіемъ Платона, то она, повидимому, не могла привнести чего-либо новаго въ міросозерцаніе Немезія. Съ перваго взгляда казалось-бы, что тѣ-же, въ сущности, представленія Плотина, главы неоплатонической школы, о матеріи, о міровой душѣ, о домірномъ бытіи и проч., какія находимъ и у Платона [4]), не оставляютъ неоплатонизму никакого мѣста для существеннаго вліянія на космологическія системы Немезія и другихъ церковныхъ писателей. Однако, при болѣе глубокомъ взглядѣ на предметъ, оказывается, что тѣ видоизмѣненія и преобразованія, какія внесъ неоплатонизмъ въ космологію и—особенно—онтологію Платона, весьма замѣтно отразились на развитіи космологическихъ воззрѣній не только одного Немезія, но и другихъ церк. писателей, какъ предшествующихъ ему, такъ и послѣдующихъ они, вообще говоря, послужили для восточныхъ церковныхъ писателей метафизической предпосылкой въ философской разработкѣ основныхъ космологическихъ вопросовъ, напр.—вопроса о единомъ Началѣ всего бытія, о невозможности существованія двухъ совѣчныхъ началъ и проч. Объ этомъ мы подробнѣе скажемъ во II-й части нашего изслѣдованія—при выясненіи генезиса космологическихъ воззрѣній другихъ церковныхъ писателей, глубже Немезія затрагивавшихъ и детальнѣе разрабатывавшихъ вопросы космологіи и потому ближе соприкасавшихся съ философскими ученіями въ этой области [5]).

---

[1]) *Diog. Laert.* VII, c 1, §§ 136—137, Sect. 69 (ed. Lips. 1870, p. 59, t. II): Ἔστι δὲ στοιχεῖον, ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα, καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται. Τὰ δὴ τέσσαρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄτομον οὐσίαν, τὴν ὕλην. Εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τὸν τε ἀέρα τὸ ψυχρόν καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν. Ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ.. ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν μέσην ἁπάντων οὖσαν. Cfr ibid. § 142 (pag 61) Cfr *Ritter* et *Prell.* Hist philos., p. 387; *Ogereau*—Op. cit., p. 37—40

[2]) *Nemes.* cap 5, p 164—87

[3]) *Diog. Laert* et *Nemes* loc. cit.

[4]) Cp *Vacherot*—Histoire critique de l'école d'Alexandrie, t. I, pp. 442—523.

[5]) Часть II, отд 1-й; см здѣсь-же изложеніе ученія Плотина и соотвѣтств. цитаты.

ГЛАВА III.

Вопросъ объ управленіи міромъ. Телеологія міра. Философско-историческія воззрѣнія Немезія.

Мы видѣли, что Немезій, принимая точку зрѣнія библейской космогоніи, признаетъ Бога единымъ Творцомъ, разумнымъ Первоначаломъ всего существующаго: міръ, какъ въ неорганической, такъ и въ органической его части, созданъ Богомъ изъ абсолютнаго небытія (ἐξ οὐκ ὄντων). Чѣмъ же поддерживается въ своемъ бытіи этотъ гармонически-прекрасный и совершенный «космосъ»? Какими законами управляется ходъ міровой жизни въ ея историческомъ развитіи, и имѣетъ-ли какой-нибудь смыслъ или опредѣленную цѣль весь вообще процессъ міровой исторіи?... Прежде, чѣмъ отвѣтить на эти вопросы положительно, Немезій подвергаетъ критикѣ ложныя теоріи, относящіяся къ даннымъ вопросамъ и принадлежащія такъ наз. фаталистамъ и нѣкоторымъ греческимъ философамъ.

Фатализмъ основывается на полномъ отрицаніи Провидѣнія и личной свободы человѣка, какъ факторовъ міровой жизни, а потому подчиняетъ весь міровой процессъ произволу слѣпой силы — Рока, или неизбѣжной необходимости. Немезій, допуская активную дѣятельность Провидѣнія и признавая индивидуальную свободу человѣческой личности [1]), не соглашается съ такой точкой зрѣнія. По его мнѣнію, «тѣ мыслители, которые видятъ причину всего происходящаго въ движеніи звѣздъ, не только противорѣчатъ общечеловѣческимъ понятіямъ, но представляютъ безполезнымъ и все государственное устройство въ самомъ дѣлѣ, безсмыслены законы, излишни судилища, наказывающія совершенно неповинныхъ, несообразны похвалы и порицанія, безполезны и молитвы,— если все управляется Рокомъ». Такая точка зрѣнія уничтожаетъ вѣру въ Провидѣніе и всякую религію, такъ какъ представляетъ человѣка лишь орудіемъ «какого-то круговращенія (περιφορᾶς), управляющаго движеніемъ не только частей тѣла, но и помысловъ души» [2]). Фатализмъ въ его крайней формѣ противорѣчитъ, по мысли Немезія, истинному понятію о Богѣ, какъ всеблагомъ Творцѣ міра: «несправедливы, конечно, звѣзды, если однихъ дѣлаютъ прелюбодѣями, другихъ—убійцами, но—прежде всего—несправедливъ Творецъ ихъ Богъ, разъ Онъ сотворилъ ихъ такими, что онѣ необходимо причиняютъ намъ зло во

---

[1]) Ученіе Немезія о свободѣ воли будетъ изложено ниже (въ отдѣлѣ антропологіи), въ связи съ другими его психологическими воззрѣніями и теоріями.

[2]) *Nemes.*, cap. 35: De fato, pp. 289—294 —161—164 (ср *Migne*, t. 40 gr., col 741 sqq.; *Galland.* t. VII, p. 407 sq.) Въ этой же главѣ содержатся и всѣ излагаемыя далѣе общія разсужденія Нем. противъ фатализма.

всѣхъ областяхъ жизни и дѣятельности». Такое мнѣніе Немезій называетъ богохульствомъ и не желаетъ даже считаться съ нимъ. Въ болѣе умѣренной своей формѣ фатализмъ является менѣе послѣдовательнымъ, и признаетъ наряду съ Рокомъ — свободную волю. Представителями этой послѣдней формы фатализма являются стоики — Хризиппъ и Филопаторъ, утверждающіе, «что и въ нашей власти есть нѣчто, но что и фатумъ дѣйствуетъ въ мірѣ,—такъ какъ всѣмъ вещамъ и явленіямъ сообщено нѣчто фатальное водѣ—охлаждаться, растенію—приносить извѣстный плодъ, камню—стремиться внизъ, огню—вверхъ, живому существу—стремиться, желать и дѣйствовать, *если не препятствуетъ что-нибудь роковое*»... Относительно этой теоріи Немезій замѣчаетъ, что она, въ сущности, не даетъ ничего новаго, такъ какъ въ концѣ концовъ все сводитъ къ одному року и признаетъ его (рокъ или фатумъ) производящей причиной не только явленій внѣшней природы, но даже человѣческихъ желаній и стремленій, которыя якобы иногда препятствуются и задерживаются рокомъ, иногда—нѣтъ. Немезій разбиваетъ фаталистовъ въ этомъ пунктѣ ихъ-же собственными доводами. Они говорятъ, разъ установлены однѣ и тѣ-же опредѣленныя причины,—необходимо, чтобы и происходящія явленія всегда были соотвѣтственно тождественны этимъ причинамъ. Если, отвѣчаетъ Немезій фаталистамъ, этому общему закону подчиняются и желанія (стремленія) людей, то уже ничего не остается въ нашей власти, потому что въ такомъ случаѣ и желаніе слѣдуетъ извѣстной необходимости и никогда не можетъ быть свободнымъ при сцѣпленіи извѣстныхъ причинъ (обстоятельствъ) желаніе должно происходить неизмѣнно одинаково. Руководясь такой точкой зрѣнія, люди — естественно—станутъ снимать съ себя отвѣтственность за всякіе поступки, обвиняя во всемъ Бога или судьбу (фатумъ), по словамъ древняго мудреца:

«Ἐγὼ δὲ οὐκ αἴτιός εἰμι,
Ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς»[1])...

Въ противномъ же случаѣ, продолжаетъ Немезій, т. е.—если желаніе наше остается свободнымъ, ложно будетъ вышеприведенное основное положеніе фаталистовъ «когда установлены извѣстныя причины,—необходимо, чтобы слѣдовало одно и то же, соотвѣтствующее имъ». Нисколько не помогаетъ фаталистамъ въ данномъ случаѣ и допускаемая ими оговорка: «желаніе—въ нашей власти», говорятъ они, «потому что мы имѣемъ его отъ природы». Если такъ, замѣчаетъ Немезій, то «что мѣшаетъ сказать огонь имѣетъ въ своей власти—жечь, такъ какъ онъ жжетъ по природѣ?»... Итакъ, заключаетъ Немезій, производимое черезъ

---

[1]) Annotat editoris *Oxon.* (in edit. Matth. pag. 397).

насъ рокомъ не находится въ нашей власти: иначе придется допустить, что и въ лирѣ, флейтѣ и другихъ инструментахъ, равно какъ—во всѣхъ неодушевленныхъ предметахъ, заложено вѣчто активное, когда кто-нибудь дѣйствуетъ посредствомъ ихъ»...

Другая категорія фаталистовъ, смягчая нѣсколько рѣзкую форму своего безотраднаго ученія, утверждала, что «*выборъ* дѣйствій находится въ нашей власти, а осуществленіе (исходъ) избраннаго—во власти рока». Немезій въ особой главѣ [1]) подвергаетъ критической оцѣнкѣ ученіе этихъ, т. н. «умѣренныхъ», фаталистовъ, признававшихъ, что воля наша свободна въ области *выбора*, но что осуществленіе нашихъ намѣреній и рѣшеній всецѣло зависитъ отъ роковой необходимости. По замѣчанію Немезія, фаталисты этой категоріи правы лишь постольку, «поскольку они полагаютъ въ нашей власти выборъ дѣйствій, но не всецѣло и исходъ ихъ»; а поскольку они приписываютъ этотъ исходъ року—заблуждаются. Кромѣ того, самый фатумъ у нихъ представляется несовершеннымъ, «если одно онъ можетъ, другое—нѣтъ», и даже—зависимымъ отъ нашей воли, разъ «дѣла рока слѣдуютъ за волей, такъ что онъ оказывается скорѣе движимымъ нами, чѣмъ движущимъ насъ, и человѣкъ является господиномъ рока, опредѣляя его своимъ выборомъ». Гораздо вѣрнѣе будетъ, по словамъ Немезія, подчинить исходъ нашихъ дѣйствій не фатуму, а Провидѣнію, которое, сообразуясь съ пользой каждаго изъ насъ, иногда допускаетъ осуществленіе нашихъ намѣреній и рѣшеній, иногда—нѣтъ Если-же, продолжаетъ Немезій, «фатумъ, который—по опредѣленію стоиковъ—есть своего рода непрерывный рядъ причинъ, или—неизмѣнный порядокъ и связь [2]), приноситъ результаты не сообразно пользѣ каждаго, а по собственному движенію и необходимости, то что можно сказать относительно людей совершенно безумныхъ и—потому—неспособныхъ къ выбору? Они таковы въ силу рока, или нѣтъ? Если не по волѣ рока, то значитъ—они избѣжали рока, а если въ силу рока, то съ необходимостью слѣдуетъ, что и выборъ зависитъ отъ него»... Но если и выборъ фаталенъ, то разрушается уже первоначальное положеніе умѣренныхъ фаталистовъ и «они возвращаются къ тенденціи первыхъ фаталистовъ, утверждающихъ, что все происходитъ въ силу рока». Такая точка зрѣнія приводитъ къ крайнему детерминизму, въ корнѣ подрывающему всякіе нравственные принципы: если человѣкъ не властенъ въ выборѣ дѣйствій, если ему «опредѣлено рокомъ дѣйствовать только въ извѣстномъ направленіи», то излишня вся-

---

[1]) Cap. 37, pp. 299—303=166—168

[2]) Опредѣленія фатума см. у *Plutarch.* De pl. philos., l I, c 27 et 28; ср стоическое опредѣленіе у *Diog. Laërt.* VII, c 1, § 149 (t II, p 65): ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἱρομένη, ἢ λόγος καθ'ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. См. рус. пер. Немез. стр. 167, прим. 8.

кая моральная борьба, тщетны усилія разсудка противостоять чувственному пожеланію и т. д., и т. д.

Къ числу послѣдователей изложенной сейчасъ теоріи умѣренныхъ фаталистовъ Немезій относитъ и Платона, посвящая отдѣльную главу изложенію и критикѣ его ученія [1]). Платонъ понимаетъ фатумъ двояко по существу и по дѣятельности (проявленію)». По существу—это—міровая душа,—по дѣятельности или проявленію—«непреходящій и неизмѣнный божественный законъ, данный первымъ и высочайшимъ Богомъ міровой душѣ для устройства и управленія универсомъ». Этотъ фатумъ въ его проявленіи Платонъ называетъ также Провидѣніемъ, потому что, по его мнѣнію, фатумъ обнимается Провидѣніемъ: «все, происходящее по фатуму, происходитъ и по Провидѣнію, —но не наоборотъ»... По ученію Платона, фатумъ, какъ необходимость, простирается лишь на то, что *слѣдуетъ* «изъ намѣренія» (ἐξ ὑποθέσεως), а все, что *происходитъ* «по намѣренію» (καθ' ὑπόθεσιν), зависитъ отъ насъ. Эта мысль Платона нуждается въ поясненіи. Въ основѣ того, что бываетъ «*по намѣренію*», лежатъ, говоритъ Платонъ, находящіяся въ нашей власти стремленія, убѣжденія, рѣшенія, выборъ,—какъ «предшествующія причины» дѣйствій; а то, что слѣдуетъ за ними по необходимости, есть уже «*изъ намѣренія*». Напримѣръ въ нашей волѣ—предпринять плаваніе по морю, или нѣтъ,—это—«καθ' ὑπόθεσιν»; когда же мы рѣшили плыть, то дальше слѣдуетъ то, что происходитъ «ἐξ ὑποθέσεως» (т. е. изъ нашего намѣренія, рѣшенія)—потерпѣть кораблекрушеніе, или нѣтъ. Итакъ, по Платону, находящееся въ нашей власти предшествуетъ року, который «не отъ вѣчности опредѣляетъ, но по случаю».—т. е., соотвѣтственно съ тѣмъ, что раньше выбираетъ наша воля. Вотъ почему нерѣдко встрѣчаемъ у Платона такія, напр., выраженія «виновенъ тотъ, кто избираетъ; Богъ – внѣ вины; добродѣтель лишена принудительнаго характера» и т. п.[2]) Очевидно, продолжаетъ Немезій, «вся рѣчь у Платона клонится къ тому, чтобы доказать, что выборъ дѣйствій—въ нашей власти, а исходъ ихъ—необходимо во власти рока; но несостоятельность этого воззрѣнія показана выше». Дополняя въ настоящемъ случаѣ критическую оцѣнку этой теоріи, Немезій замѣчаетъ, что Платонъ почти нисколько не противорѣчитъ св. Писанію, когда называетъ фатумъ божественнымъ установленіемъ или волей и подчиняетъ его Провидѣнію; но онъ сильно расходится съ Бож. Откровеніемъ, когда утверждаетъ, что исходъ (успѣхъ) избираемаго нами и зависящаго отъ

---

[1]) Cap. 38: „Quomodo Plato fatum dicat", p. 303—311=168—172

[2]) *Plat.* Respub. X, cap. 15. p. 617 E: „Ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον", „αἰτία ἑλομένου", „θεὸς ἀναίτιος".. Ср. *Plot.* Ennead. VI, I 8, c 5 (p. 484). Ср рус пер Нем. стр 169 и *Matth.* var lect. et animadv. pp. 305—306.

нашей воли подчинены необходимости Дѣйствія Промысла, говоритъ Немезій, совершаются не по необходимости, а по допущенію. Подчиненіе этихъ дѣйствій закону необходимости подрываетъ значеніе (признаваемое всѣми) молитвъ о благополучномъ исходѣ тѣхъ или другихъ дѣйствій и противорѣчитъ истинному понятію о Богѣ, Который, какъ Существо всесовершенное, «стоитъ внѣ всякой необходимости и даже Самъ есть Творецъ и Владыка ея». Эту мысль Немезій подтверждаетъ ссылкой на нѣкоторые библейско-историческіе факты (Нав. X, 13—14; 4 Цар. II, 11; Быт V, 24).

Въ концѣ той-же (38) главы Немезій указываетъ еще на одинъ видъ фатализма, именно—на механико-фаталистическую теорію «круговращенія временъ», высказанную впервые стоиками. «Стоики говорятъ, что по возстановленіи планетъ въ тотъ-же знакъ, въ которомъ каждая изъ нихъ была въ началѣ, какъ только произошелъ міръ, онѣ въ извѣстные обороты (періоды) времени произведутъ сожженіе и разрушеніе всего существующаго, и опять возстановятъ міръ въ изначальное состояніе [1]): звѣзды снова начнутъ двигаться такъ же, и снова неизмѣнно произойдетъ все, что было въ предшествующій періодъ опять явятся Сократъ и Платонъ и каждый человѣкъ съ тѣми же друзьями и родственниками,—будутъ тѣ-же впечатлѣнія, тѣ-же занятія, встрѣчи и интересы, тѣ-же города, деревни и поля» [2]). Такое возстановленіе во вселенной происходитъ неоднократно «безконечно и безпредѣльно возстановляется одно и тоже». Немезій не дѣлаетъ съ своей стороны никакихъ замѣчаній по поводу этой теоріи «круговращенія временъ», а только двумя словами опровергаетъ ложное мнѣніе «нѣкоторыхъ» (?) мыслителей, будто подъ образомъ и въ смыслѣ этого «возстановленія», признаваемаго стоиками, «христіане представляютъ себѣ всеобщее воскресеніе тѣлъ».

Наконецъ, въ трактатѣ Немезія находимъ особую главу, посвященную критикѣ астрологическаго фатализма, представителями котораго являются Египетскіе мудрецы [3]). Они полагаютъ, «что фатумъ проявляетъ себя чрезъ посредство звѣздъ и что онъ измѣняется благодаря мольбамъ и умилостивленіямъ (для чего придуманы ими особыя молитвы, культы боговъ и умилостивленія)». Опровергая египетскихъ фаталистовъ, Немезій указываетъ на невозможность и невѣроятность астрологическихъ прорицаній, особенно же—такъ наз. «генеѳліалогій» [4]), и на-

---

[1]) Ср *Diog. Laert.* VII, c 1. § 137, Sect. 70 (tom II, p. 59). См также рус. пер Немез. стр 171. прим 22.

[2]) См. объ этой теоріи у *Augustin.* De Civ. Dei XII, 10. 13

[3]) Cap. 36. De fato, quod in astris ponitur, pp 294—298=164—166.

[4]) „Генеѳліалогіи"—предсказанія судьбы новорожденнаго по звѣздамъ (τὰ γενέθλια—день рожденія)

ходитъ въ самой теоріи астрологическаго фатализма внутреннія противорѣчія. Такъ, сами египетскіе фаталисты полагаютъ въ нашей власти только однѣ молитвы и культъ боговъ, больше—ничего. Возникаетъ недоумѣніе почему и въ силу какой необходимости—въ то время какъ всѣ остальныя человѣческія дѣйствія, и даже выборъ, зависятъ отъ такого или иного взаимоотношенія звѣздъ—только одна молитва находится въ нашей власти? Затѣмъ, если есть какое-нибудь искусство или опредѣленное средство для этихъ умилостивленій, лишающихъ фатумъ его силы, то для всѣхъ-ли людей достижимо это средство, или только для нѣкоторыхъ? Если для всѣхъ, то возможно разъ навсегда совершенно предотвратить фатумъ, стоитъ лишь всѣмъ выучиться этому искусству, лишающему фатумъ его естественной силы. А если не всѣмъ доступно это средство, то—кому-же именно и кто распредѣляетъ здѣсь?... При этомъ окажется, что для тѣхъ людей, которые могутъ силою молитвы преодолѣвать фатумъ и направлять свою жизнь, совершенно не существуетъ рока, а для тѣхъ, кому не дано это, все во власти рока. Иначе говоря, выходитъ, что «для однихъ людей все фатально, а для другихъ нѣтъ ничего фатальнаго» Несомнѣнно также, что «тотъ, кто дѣлаетъ такія распредѣленія между людьми, самъ есть настоящій фатумъ, и так. образ. снова все окажется во власти рока». Къ тому же, «распредѣляющій такъ крайне несправедливъ, ибо онъ не по достоинству сообщаетъ людямъ средства для почитанія боговъ» почему одинъ достойнѣе другого, когда всѣ люди—орудія рока и никто ничего не дѣлаетъ по своему сужденію и выбору? При такихъ условіяхъ «никто, вѣдь, не можетъ быть ни праведнымъ, ни неправеднымъ, а слѣдов.—ни достойнымъ, ни недостойнымъ благоволенія»...

Изъ всего изложеннаго доселѣ видно—насколько детально и обстоятельно изслѣдуетъ Немезій всѣ извѣстныя въ его время фаталистическія теоріи, какъ бы подготовляя себѣ критикой этихъ теорій путь къ положительному рѣшенію вопроса о главнѣйшихъ факторахъ міровой жизни... Но какъ же, по Немезію, нужно представлять себѣ ходъ и направленіе мірового процесса, и въ какомъ отношеніи къ точкѣ зрѣнія нашего философа на этотъ предметъ находятся воззрѣнія Платона и древнихъ философовъ-фаталистовъ?

Философско-историческія воззрѣнія Немезія значительно расходятся съ ученіемъ Платона—въ чисто христіанскихъ интересахъ. Міровая душа, или космическій разумъ, является у Платона, какъ мы видѣли, своего рода фатумомъ, направляющимъ ходъ міровой жизни по неизмѣнному закону. Впрочемъ, и Платонъ, по мысли Немезія, отчасти правъ, поскольку онъ называетъ фатумъ Божественнымъ установленіемъ и закономъ и подчиняетъ его Провидѣнію, но онъ несправедливо ста-

вить исходъ (успѣхъ) нашихъ добровольныхъ предпріятій въ зависимость отъ роковой необходимости [1]),—потому что и въ этомъ послѣднемъ случаѣ играетъ роль Провидѣніе дѣйствія, намѣченныя нами, иногда допускаются Промысломъ, иногда задерживаются для нашего-же блага;—такъ что «и въ нашей власти есть нѣчто, и разумъ Провидѣнія дѣйствуетъ,—посему все происходящее бываетъ необходимо отъ того и отъ другого» [2]). Такимъ образомъ, на мѣстѣ Fatum'a долженъ быть поставленъ Разумъ Провидѣнія. Отсюда—основная философско-историческая тенденція Немезія чисто теистическаго характера: міръ не подчиненъ слѣпой силѣ, эксплоатирующей его безцѣльно, но цѣлесообразно управляется Провидѣніемъ, при участіи свободной личности человѣка. Промыслъ Божій является здѣсь первымъ и важнѣйшимъ факторомъ, мудро руководящимъ свободными дѣйствіями человѣка [3]) Естественная послѣдовательность приводитъ насъ къ изложенію ученія Немезія о Промыслѣ.

Вопросъ о Промыслѣ заключаетъ въ себѣ, по мнѣнію Немезія, три частныхъ вопроса: 1) существуетъ-ли Промыслъ, 2) какъ понимать и опредѣлить его, 3) въ какой мѣрѣ и на какія сферы простираетъ онъ свою дѣятельность. Нашъ философъ послѣдовательно отвѣчаетъ на эти вопросы въ трехъ отдѣльныхъ главахъ своего сочиненія (cap. 42—44). Прежде всего Немезій приступаетъ къ рѣшенію перваго вопроса и, при помощи многоразличныхъ доказательствъ, старается твердо установить фактъ существованія Промысла [4]). Если для іудея особенно вѣскимъ основаніемъ вѣры въ Промыслъ могли служить чудеса, совершенныя въ Египтѣ, исторія странствованія евреевъ по пустынѣ, событія пророческой исторіи и плѣна Вавилонскаго,—то христіанина убѣждаетъ въ существованіи Бож. Промысла—болѣе всего—«высочайшее и божественнѣйшее, обнаруживающее безпредѣльную любовь къ человѣку, дѣло Промысла—воплощеніе Бога Слова ради насъ». Такъ какъ Немезій, по его собственнымъ словамъ, направляетъ свою рѣчь не только къ христіанамъ, но и «πρὸς Ἕλληνας», то дальше онъ доказываетъ существованіе Промысла на основаніи положеній или данныхъ, признаваемыхъ самими греками-язычниками. На первомъ планѣ стоитъ у нашего философа *космологическое* доказательство: строгій порядокъ, гармонія и цѣлесообразность, неизмѣнно сохраняющіяся въ неорганической и органической природѣ, убѣдительно и краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о бытіи Бож. Промысла. Далѣе слѣдуетъ *нравственное* доказательство: постоянно

---

[1]) *Платонъ*—въ „Теэт.", „Филеб." и X кн. „О законѣ".
[2]) *Nemes.*, cap. 40, p. 320=179
[3]) *Nemes.*, cap. 42, pp. 331—332=186.
[4]) Ibid., c. 42, pp. 331—343=186—192.

и неизмѣнно происходящее возмездіе за грѣхъ, иногда—открытіе, благодаря нѣкоторымъ (повидимому—случайнымъ) обстоятельствамъ, самыхъ преступленій, совершенныхъ безъ всякихъ свидѣтелей,—тоже необходимо предполагаютъ существованіе Провидѣнія. Подтвержденіе своей мысли Немезій находитъ въ «писаніяхъ евреевъ и произведеніяхъ грековъ»: для примѣра онъ указываетъ на библейскую повѣсть о Сусаннѣ (Дан. 13 гл.), а изъ древне-греческой литературы—на разсказъ о поэтѣ Ивикѣ и журавляхъ, открывшихъ убійцъ Ивика. Кромѣ того, съ отрицаніемъ Промысла, говоритъ Немезій, допускается всякая несправедливость, подрывается добродѣтель и благочестіе, уничтожается милостыня, страхъ Божій и проч. Но всему этому противорѣчитъ тотъ великій фактъ нравственнаго сознанія человѣчества, который называется совѣстью: она терзаетъ человѣка днемъ и ночью за содѣянное преступленіе [1]). *Психологическимъ* доказательствомъ существованія Промысла является естественно (отъ природы) присущее всѣмъ людямъ сознаніе и какъ-бы непосредственное ощущеніе Божества— въ связи съ стремленіемъ молиться, покланяться и служить Ему: въ затруднительныхъ случаяхъ мы тотчасъ прибѣгаемъ къ молитвамъ; при внезапной тревогѣ, страхѣ, мы безъ всякаго предварительнаго разсужденія или обдумыванія сразу призываемъ Божественное Имя, «какъ будто сама природа, безъ наученія, ведетъ насъ къ Божественной помощи». Но природа не можетъ обманывать [2])... Если-бы Провидѣніе не управляло этимъ міромъ, то для чего и кому сталъ-бы человѣкъ молиться? [3])... Если Богъ не промышляетъ, не наказываетъ, не награждаетъ, не предотвращаетъ несправедливости, то «кто станетъ покланяться Ему, чтить Бога, который никогда ни въ чемъ не помогаетъ»? [4])... О бытіи Промысла свидѣтельствуетъ также естественно присущее всѣмъ неизвращеннымъ людямъ стремленіе дѣлать добро: ожидая себѣ награды въ будущемъ, мы благотворимъ даже тѣмъ, которые не могутъ намъ воздать соотвѣтственное [5])... *Теологическое* доказательство существованія Промысла основано у Немезія на разсмотрѣніи двухъ свойствъ Божества. Богъ—благъ и премудръ; поелику благъ, то и благодѣтеленъ,—а если благодѣтеленъ, то промышляетъ; а такъ какъ Онъ премудръ, то промышляетъ мудро и наилучшимъ образомъ [6]). *Телеологическимъ* доказательствомъ того-же служитъ, по Немезію, признаваемый и наблюдаемый всѣми фактъ, что все, изначала сотворенное, цѣлестремительно и

---

[1]) Cap. 42, pp. 332—335, 337=186—187, 188—9.
[2]) Cap. 44, p. 359=201
[3]) Cap. 42, p. 336=188.
[4]) Ibid., p. 337=188.
[5]) Ibid., pp. 336—337=188.
[6]) Cap. 44, p. 365=205; cap. 42, p. 337=189.

«стройно идетъ впередъ», послѣдовательно развивается—по пути къ осуществленію своего назначенія: это свидѣтельствуетъ «о соединеніи промышленія съ твореніемъ», — такъ какъ дѣйствіе Промысла въ томъ и состоитъ, чтобы мудро управлять сотвореннымъ. Кромѣ того, о существованіи Промысла говоритъ—вообще—цѣлесообразность, замѣчаемая въ устройствѣ внѣшней природы всякій видитъ безконечное разнообразіе внѣшней формы людей, и долженъ признать, что различіе единичныхъ формъ установлено Промысломъ. Если-бы всѣ, безъ всякаго отличія, имѣли однѣ и тѣ-же существенныя черты, то какое произошло бы слія-ніе вещей? Какое невѣдѣніе, какой мракъ окружили-бы человѣка, который не сталъ-бы отличать родственника отъ чужого, непріятеля отъ друга, дурного отъ честнаго по истинѣ, «всѣ вещи были-бы вмѣстѣ», какъ говоритъ Анаксагоръ![1])... Ни законъ, ни государство не могли-бы существовать; отцы и дѣти не могли-бы узнавать себя взаимно; человѣкъ былъ-бы слѣпъ (въ отношеніи къ различенію другихъ людей),—зрѣніе приносило-бы ему мало пользы, различая лишь величину.. Конечно, можно различать людей по голосу, но - не такъ точно, какъ по внѣшнимъ чертамъ и фигурѣ. Какъ бы въ дополненіе—«Провидѣніе присоединило и разнообразіе цвѣтовъ, чтобы многоразлично вспомоществовалась немощь человѣческой природы». Многія животныя, съ виду сходныя фигурой,—какъ ворона и воронъ,—имѣютъ нѣкоторыя отличія въ наружности, которыя незамѣтны для насъ, но по которымъ они познаютъ другъ друга, выбирая себѣ болѣе подходящихъ особей. Наконецъ, съ уничтоженіемъ Провидѣнія, говоритъ Немезій, подрываются пророчества и всякое предвѣдѣніе. Но факты говорятъ обратное «многія предопредѣленія сбылись на каждомъ поколѣніи»; даже различныя знаменія и небесныя явленія, по мнѣнію самихъ грековъ предсказывающія исходъ различныхъ событій, обозначаютъ это не сами по себѣ, а «разумомъ Провидѣнія»[2]).

Установивши фактъ бытія Промысла, Немезій, согласно предположенному имъ плану, переходитъ къ опредѣленію самого Промысла. «Промыслъ, говоритъ онъ, есть Божественное попеченіе о существующемъ», или иначе—«Божественная воля, которой цѣлесообразно управляется все существующее». Согласно послѣднему опредѣленію, необходимо должно полагать, что «все бывающее происходитъ возможно наилучше и богоприличнѣе и что Одинъ и Тотъ же есть Творецъ сущаго и Промыслитель,—такъ какъ было бы неестественно, если бы одинъ творилъ, а другой промышлялъ о сотвореномъ: это свойственно лишь

---

[1]) Слова Анаксагора у *Diog. Laert.*, l II, c. 3, § 6 (t I, p. 63): πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ.

[2]) Cap 42, pp. 338—343=189—192.

немощи». Дѣйствительно, даже въ животномъ царствѣ замѣчается такой законъ, что все рождающее само заботится о пищѣ рождаемаго имъ. А человѣкъ въ предѣлахъ возможности «промышляетъ и обо всемъ остальномъ, относящемся къ жизни». Совершенно не промышляютъ только существа слабыя и безсильныя [1]).

Наконецъ, Немезій въ послѣдней главѣ своего трактата переходитъ къ вопросу о томъ, въ какой мѣрѣ и на какія сферы Промыслъ простираетъ свое вліяніе,—точнѣе «чего касается Промыслъ, всеобщаго-ли (τῶν καθόλου), или единичнаго (τῶν καθ'ἕκαστα),—или же общаго и частнаго вмѣстѣ» [2]). Здѣсь Немезій разбираетъ, прежде всего, теоріи Платона, Аристотеля, стоиковъ и друг. философовъ, а затѣмъ уже высказываетъ свой взглядъ на предметъ. По Платону, Промыслъ управляетъ и всеобщими вещами и единичными [3]); онъ подраздѣляется на три вида: во 1-хъ, Промыслъ перваго (главнаго) Бога, который касается преимущественно идей, а затѣмъ—всего вообще міра (неба, звѣздъ, всѣхъ универсалій, т. е.—родовъ, субстанціи, количества, качества и проч.); во 2-хъ, промышленіе вторыхъ боговъ, касающееся происхожденія отдѣльныхъ животныхъ, растеній и всего разрушимаго; въ 3-хъ, промышленіе, касающееся управленія дѣйствіями и ихъ исходомъ, а равно—упорядоченія жизни и «распредѣленія такъ назыв. физическихъ, матеріальныхъ и органическихъ благъ» между людьми. Второе и третье Провидѣніе происходятъ отъ перваго,—такъ что все управляется—собственно—властью перваго Бога, который установилъ вторыхъ и третьихъ промыслителей. Относительно этого ученія Платона Немезій замѣчаетъ, что поскольку Платонъ все относитъ къ Богу и поставляетъ всякое промышленіе въ зависимость отъ Его воли, онъ заслуживаетъ одобренія; но допускаемое имъ промышленіе вторыхъ боговъ, «вращающихся въ небесной сферѣ», уже граничитъ съ фатумомъ и вводитъ принципъ необходимости въ управленіе міромъ,—между тѣмъ какъ выше уже доказано, что «управляемое Промысломъ нисколько не подлежитъ необходимости». Настойчиво опровергая пониманіе промысла въ смыслѣ необходимаго закона или рока, Немезій въ данномъ случаѣ ясно оттѣняетъ христіанскій взглядъ на природу и характеръ Бож. Промысла.

Послѣ критики провиденціальной теоріи Платона Немезій переходитъ къ ученію стоиковъ. По его словамъ, «стоики, признающіе и фатумъ и свободную волю, не оставляютъ никакого мѣста Провидѣнію, и на самомъ дѣлѣ уничтожаютъ даже свободную волю, какъ показано раньше»

---

[1]) Cap 43, pp 343—344=192—3
[2]) Cap. 44, pp 344—368=193—206.
[3]) Ср. *Plat.* Phileb. 30 A—D; De legib. lib. 10.

(т. е при разборѣ фаталистическихъ теорій) [1]). Демокритъ, Гераклитъ и Эпикуръ не допускаютъ ни общаго, ни частнаго Промысла. По мнѣнію Эпикура, Богъ, какъ Существо блаженное и безсмертное, и самъ не имѣетъ обязанностей и другимъ не доставляетъ ихъ,— такъ что не связывается ни гнѣвомъ, ни благоволеніемъ»... Такой взглядъ вышеупомянутыхъ философовъ на Промыслъ обусловливается, какъ думаетъ Немезій, основнымъ принципомъ ихъ космологіи: допуская происхожденіе міра «изъ случая», они - естественно—отрицаютъ Провидѣніе. И въ самомъ дѣлѣ, «кто будетъ промыслителемъ того, что никѣмъ не сотворено?»... Съ опроверженіемъ ложной теоріи о случайномъ происхожденіи міра, говоритъ Немезій, вступаетъ въ силу все сказанное выше относительно бытія Промысла. Оставляя это опроверженіе до другого раза, нашъ авторъ переходитъ къ Аристотелю и другимъ философамъ, отрицающимъ Промыслъ по отношенію къ единичнымъ вещамъ. Аристотель въ 6-й книгѣ своей «Этики» утверждаетъ, что единичное (индивиды) управляется одной только природой [2]), которая «естественно подсказываетъ каждому избраніе полезнаго и избѣжаніе вреднаго». Благодаря именно этому природному инстинкту самосохраненія, всякое животное выбираетъ себѣ полезную пищу и знаетъ средства для излѣченія болѣзней. Эврипидъ и Менандръ ставятъ на мѣсто Провидѣнія умъ (νοῦς) каждаго существа, который якобы промышляетъ обо всемъ. Опровергая эти мнѣнія, Немезій замѣчаетъ, что умъ относится лишь къ тому, что въ нашей власти (напр., къ дѣйствіямъ, искусствамъ, къ познанію),— тогда какъ Промыслъ касается того, что не находится въ нашей власти,—напр.—быть богатымъ или бѣднымъ, здоровымъ или нездоровымъ: здѣсь умъ ничего не можетъ помочь, а тѣмъ болѣе-- природа, о которой говоритъ Аристотель... Какое, напр., имѣетъ отношеніе къ уму или природѣ то, что иногда убійца попадаетъ въ руки правосудія и несетъ заслуженное наказаніе, а иногда избѣгаетъ всего?.. Многое изъ того, что совершается по Провидѣнію, не есть дѣло природы,—хотя все относящееся къ природѣ управляется Провидѣніемъ: «природа есть часть Провидѣнія, а не само Провидѣніе». Итакъ, указанные философы промышленіе объ единичныхъ вещахъ приписываютъ природѣ и уму. Другіе

---

[1]) Стоики то отождествляютъ Бога и Его промыслъ съ фатумомъ. то говорятъ отдѣльно о промыслѣ и о фатумѣ, какъ о главн. факторахъ міровой жизни *Diog Laërt.*, lib VII, c 1, § 135: Ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν, καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. Ibid. § 138: Τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθὰ φησι Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ προνοίας etc. Ib § 147: Θεὸν δὲ εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικὸν, τέλειον., κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ Ib § 149 (Sect. 74): Καθ'εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ εἱμαρμένης, καὶ Ποσειδώνιος., καὶ Ζήνων.

[2]) *Arist.* Ethic. Nicomach. VI, cap 13: καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις.. etc.

мыслители утверждаютъ, что Бож. Промыслъ касается только пребыванія или сохраненія всего вообще существующаго,—чтобы ничто изъ происшедшаго не погибло; единичное-же управляется случаемъ: отсюда—многія несправедливости и преступленія, убійства,—вообще—всякіе пороки между людьми,—причемъ, одни избѣгаютъ правосудія, другіе—нѣтъ; здѣсь не видно присутствія никакого ума или закона,—все является дѣломъ случая. Какъ-же примирить съ этимъ существованіе промышляющаго Бога? Часто также случается, что честные люди терпятъ зло и всякія несправедливости, а порочные пользуются властью, богатствомъ, честью въ государствѣ и обществѣ,—словомъ, всѣми благами жизни. *Такое мнѣніе даетъ Немезію поводъ къ раскрытію основныхъ принциповъ его теодицеи*,—*причемъ*, *нашъ философъ разъясняетъ*, прежде всего, что *явленія такъ наз. нравственнаго зла въ мірѣ*, при надлежащемъ и безпристрастномъ пониманіи ихъ, *не противорѣчатъ Промыслу* и не нарушаютъ его. Тѣ мыслители, которые ссылаются на эти явленія и на основаніи ихъ отрицаютъ Промыслъ, по словамъ Немезія, «мало знаютъ о Провидѣніи и—особенно—о безсмертіи души». Считая душу смертной, они ограничиваютъ все человѣческое предѣлами настоящей жизни. При томъ-же, они имѣютъ превратное сужденіе о благахъ: людей богатыхъ, гордящихся своимъ положеніемъ, почестями и прочими временными матеріальными благами, они считаютъ вполнѣ счастливыми; а блага души, высшія и превосходнѣйшія тѣлесныхъ и внѣшнихъ благъ,—каковы, напр., добродѣтели,—ставятъ ни во что. Между тѣмъ, «добродѣтели настолько превосходятъ богатство, здоровье и прочія блага, насколько душа превосходитъ тѣло». Добродѣтель сама по себѣ есть высочайшее благо: она, говоритъ Немезій, подражая Платону, «сама по себѣ вполнѣ достаточна для счастья»[1]),—если даже отнять всѣ т. н. внѣшнія блага. *Въ своей теодицеѣ Немезій проводитъ этико-телеологическую точку зрѣнія на отрицательныя явленія жизни*, *на нравственное зло*. Промыслъ, говоритъ онъ, управляетъ всѣмъ по своему предвѣдѣнію, по скрытымъ отъ насъ и премудрымъ планамъ, о которыхъ нельзя судить по одному внѣшнему наблюденію жизни. Богъ знаетъ, напр., почему честный и добродѣтельный человѣкъ долженъ иногда жить въ бѣдности (когда это приноситъ ему душевную пользу),—знаетъ—почему богатый долженъ пользоваться своимъ богатствомъ (чтобы, напр, при бѣдности онъ не сталъ худшимъ, не ударился-бы въ разбой, грабительство и т. п.),—и опредѣляетъ ихъ участь соотвѣтственно этому. Мы ничего не знаемъ о будущемъ и, наблюдая одно настоящее, не всегда правильно судимъ

---

[1]) *Diog. Laërt.*, lib. III, c. 1, § 78 (слова Платона). Τὴν δ'ἀρετὴν αὐτάρκη μὲν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν... etc.

о немъ для Бога-же и будущее, какъ настоящее —Затѣмъ, Немезій доказываетъ, что мыслители, отрицающіе частный Промыслъ и въ тоже время допускающіе общій, впадаютъ въ логическую непослѣдовательность: разъ промыслъ простирается на общее и родовое, то значитъ его вліянію подлежитъ и частное, единичное. Можно указать только три причины, по которымъ Промыслъ не простирается на единичное: Богъ или *не знаетъ*, что слѣдуетъ промышлять и о немъ, или *не хочетъ*, или *не можетъ*. Но незнаніе, говоритъ Немезій, несвойственно тому блаженному Существу, которое само есть Мудрость и Знаніе. Да и можетъ-ли Богъ не знать того, что знаетъ всякій благоразумный человѣкъ,—именно—что съ разрушеніемъ всего единичнаго должно погибнуть и общее цѣлое? Вѣдь цѣлое состоитъ изъ частей, виды—изъ индивидовъ,—а части могутъ погибнуть безъ промышленія,—тогда разрушится и цѣлое. Даже врачъ, излѣчивающій тѣло, не оставляетъ безъ вниманія ни одной малѣйшей частицы, потому что она входитъ въ цѣлое и имѣетъ для него значеніе какъ-же можно Бога, Творца всего міра, считать непредусмотрительнѣе сего врача?.. Кто говоритъ, что Промыслъ заботится исключительно только о томъ, чтобы не всѣ индивиды погибли и чтобы сохранились роды и виды, тотъ уже распространяетъ Промыслъ и на единичное,—такъ какъ выходитъ, что заботясь и промышляя именно о послѣднемъ, Богъ сохраняетъ роды и виды. Второе предположеніе, именно—что Богъ *не хочетъ* промышлять объ индивидахъ, представляется Немезію еще болѣе несообразнымъ. Нежеланіе въ данномъ случаѣ можетъ происходить или отъ нерадѣнія, безпечности, или вслѣдствіе того, что такая дѣятельность не приличествуетъ Богу. Но въ безпечности, проистекающей обыкновенно «отъ удовольствія, или отъ робости», никто не смѣетъ обвинить Бога. А полагающіе, что Богу неприлично снисходить къ матеріальнымъ, маловажнымъ вещамъ и оскверняться ими, какъ равно и всѣми непотребствами, зависящими отъ нашего произвола (и на этомъ основаніи отрицающіе Промыслъ), приписываютъ Ему два худшихъ порока—гордость и оскверняемость. Но нелѣпо думать, чтобы Богъ изъ за гордости не промышлялъ объ индивидахъ, Имъ сотворенныхъ, и чтобы Онъ могъ оскверняться тѣмъ, что происходитъ въ мірѣ: даже солнечные лучи, имѣющіе силу привлекать всякую влагу, не оскверняются сами и не оскверняютъ солнца, когда проникаютъ въ грязь. Богу чужды всякое прикосновеніе, всякое поврежденіе и—вообще—измѣненіе,—а вѣдь осквернепіе относится къ измѣненію. Наконецъ, третье изъ вышеуказанныхъ предположеній, именно, что Богъ *не можетъ* промышлять объ индивидахъ,—тоже не выдерживаетъ критики: слабость и немощь не свойственны Богу. Что Богъ способенъ къ промышленію, это признаютъ и сами противники частнаго промысла, такъ какъ они допускаютъ общій промыслъ,—

а что индивиды способны къ усвоенію дѣйствій Промысла, это видно, напр., изъ образа жизни животныхъ, поселяющихся общинами и управляемыхъ своего рода начальниками и властями (пчелы, муравьи и мн. др.). Еще болѣе очевидно обнаруживается это при взглядѣ на человѣческія общины и государства: соціальный строй всегда и вездѣ характеризуется тѣмъ, что люди подчиняются распоряженіямъ законодателей и начальниковъ; если такъ, то почему-же они неспособны къ принятію Бож. Промысла?...

По мнѣнію Немезія, мыслители, отрицающіе частный Промыслъ, пришли къ такому выводу по двумъ причинамъ: во 1-хъ, потому, что имъ неизвѣстна истина безсмертія души, во 2-хъ, потому, что они оказались не въ силахъ понять смыслъ частнаго промысла. Но истина безсмертія души, говоритъ Немезій, признается даже всѣми мудрѣйшими греками-язычниками, о чемъ свидѣтельствуетъ ихъ ученіе о душепереселеніяхъ, о наказаніяхъ душъ за грѣхи и проч. Съ другой стороны, если для насъ непостижимъ смыслъ Промысла объ индивидахъ, согласно словамъ Писанія, что «не испытаны суды Его и неизслѣдованы пути Его» (Рим. XI, 33), то это не даетъ еще права отрицать существованіе частнаго Промысла. Мы, напр, не знаемъ границъ моря и количества песка, но на этомъ основаніи никто не отрицаетъ существованія моря и песка; намъ неизвѣстно число людей и всѣхъ остальныхъ животныхъ, но мы не отрицаемъ существованія человѣка или к.-н. другого животнаго Вообще, *единичное* необъятно для насъ, а потому—непознаваемо; только *общее* мы можемъ обнять мыслію. Между тѣмъ, Промыслъ приспособленъ къ особенностямъ и отличіямъ каждаго изъ индивидовъ; поэтому онъ является различнымъ и многообразнымъ, въ соотвѣтствіе безконечнымъ отличіямъ индивидовъ, къ которымъ относится[1]). Если частный промыслъ соотвѣтствуетъ различіямъ индивидовъ, а различіе индивидовъ («недѣлимыхъ», единичныхъ вещей и сущ-ствъ) безпредѣльно, то значитъ—«безпредѣленъ и смыслъ приспособленнаго къ нимъ Промысла». Но разъ онъ безпредѣленъ, то и неизвѣстенъ для насъ; поэтому, наше незнаніе нисколько не свидѣтельствуетъ объ отсутствіи частнаго Промысла. То, что представляется иногда для насъ несообразнымъ вслѣдствіе незнанія причинъ, у Бога дѣлается по опредѣленному основанію и смыслу. Въ отношеніи къ дѣламъ Провидѣнія съ нами происходитъ то-же, что бываетъ въ отно-

---

[1]) Даже въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, по мысли Немезія, есть двойное различіе: одно, которымъ онъ отличается отъ всякаго другого человѣка,—другое, которымъ онъ отличается отъ себя самого,—такъ какъ каждый человѣкъ ежедневно мѣняется и вноситъ различіе въ образъ жизни, въ занятія, потребности, желанія и проч. Человѣкъ, по словамъ Немезія, это—„живое быстро измѣняющееся, сообразно съ потребностями жизни и временемъ“ (cap. 44, p. 360—361).

шеніи ко всему вообще, непознаваемому ясно нашими умственными силами: мы познаемъ Промыслъ путемъ смутныхъ соображеній, подобій и догадокъ, «заимствуя лишь нѣкоторые образы и тѣни дѣлъ Его изъ всего, происходящаго вокругъ насъ»[1])

Итакъ, фактъ существованія Промысла, по Немезію, несомнѣненъ. Дѣйствія Промысла простираются на все, какъ «общее», такъ и «единичное» или частное. Промыслъ примѣняется къ индивидуальнымъ отличіямъ и потребностямъ всѣхъ видовъ и частей бытія, какъ органическаго, такъ и неорганическаго, и сообразно съ ними направляетъ ходъ міровой жизни къ осуществленію ея конечной цѣли и высшаго назначенія. Въ этомъ—смыслъ всего мірового процесса.

ГЛАВА IV.

Этико-теологическіе выводы изъ космологическихъ положеній.

По мѣрѣ выясненія историческаго генезиса воззрѣній Немезія въ послѣдующемъ изложеніи станетъ еще болѣе очевидно, что все почти философское міросозерцаніе нашего писателя коренится въ идеяхъ древне-классической науки. Но оно—въ значительной степени—христіанизировано космологическія и антропологическія идеи античной философіи нивеллируются здѣсь, какъ и у другихъ отцовъ и учителей церкви, на почвѣ христіанскаго міросознанія, исправляются, дополняются, соотвѣтственно интересамъ христіанскаго міровоззрѣнія, и—потому—сопровождаются такими или иными этико-теологическими выводами. Въ настоящей главѣ мы, согласно предположенному плану, должны лишь изложить теологическіе выводы Немезія изъ его собственныхъ космологическихъ воззрѣній.

Мысль о строго-логической градаціи или іерархіи природы и всѣхъ видовъ бытія, какъ органическаго, такъ и неорганическаго, объ универсальной міровой гармоніи и цѣлесообразности, о всеобщей аккоммодаціи существъ и всего сотвореннаго, приводитъ Немезія не къ Платоновскому утвержденію о бытіи Художника міра, не къ аристотелевской идеѣ о первомъ двигателѣ міра, или стоической—о мірообразовательной душѣ, но къ твердому и опредѣленному христіанскому убѣжденію въ существованіи «Единаго Творца всего существующаго»[2]), Который въ актѣ творенія лучше всего обнаружилъ свою высочайшую премудрость[3]). Выше было выяснено подробно, что по вопросу о происхожденіи міра

---

[1]) Cap. 44, pp. 345—362=193—203.
[2]) *Nemes.*, cap 1, p 39—22
[3]) Ibid., p. 44=25.

Немезій придерживается—преимущественно—библейскаго воззрѣнія. Послѣдовательный теизмъ нашего философа сказался и въ ученіи его о Провидѣніи, какъ промышляющей Божественной силѣ [1]). Между прочимъ, обосновывая раціонально фактъ существованія Промысла, Немезій, усвоившій ученіе Платона о прирожденности идей и ассимилировавшій его въ своемъ христіанскомъ сознаніи, построяетъ психологическое доказательство бытія Промысла, какъ мы видѣли выше, на естественно присущемъ всѣмъ людямъ знаніи и чувствованіи Божества и стремленіи молиться и служить Ему. Опровергая фаталистовъ платоновскаго направленія и выставляя противъ нихъ философско-историческій принципъ чисто теистическаго свойства, Немезій доказываетъ, что исходъ нашихъ добровольныхъ по выбору дѣйствій нельзя слѣпо подчинять роковой необходимости, такъ какъ онъ зависитъ отъ Провидѣнія, управляющаго всѣмъ, а Провидѣніе не можетъ слѣдовать к.-л. необходимости. Если исходъ или успѣхъ чего бы то ни было, говоритъ Немезій, зависитъ отъ необходимости, то этимъ подрывается значеніе молитвы, которая въ такомъ случаѣ можетъ быть умѣстна только при началѣ извѣстныхъ дѣйствій, при выборѣ: но разъ мы избрали что-либо, мольбы объ успѣхѣ уже излишни, такъ какъ дальнѣйшее—во власти необходимости. Однако, мы и здѣсь придаемъ великую силу молитвѣ, такъ какъ въ рукахъ Провидѣнія—спасти плавающаго отъ кораблекрушенія, или нѣтъ... Богъ не подчиненъ необходимости; Его воля не служитъ ей; Онъ Самъ — Творецъ необходимости. Онъ положилъ необходимость звѣздамъ—двигаться всегда въ извѣстномъ направленіи, ограничилъ море извѣстными границами,—вообще, всѣмъ вещамъ установилъ необходимый предѣлъ. Богъ—внѣ всякой необходимости Онъ ея виновникъ и Владыка. «Будучи всемогущимъ и природой самобытной (φύσις ἐξουσιαστική), Онъ ничего не дѣлаетъ въ силу необходимости, или неизбѣжнаго закона: для Него—все случайно, даже необходимое». Своею властью Онъ остановилъ нѣкогда (Навин. X, 13—14) строго-опредѣленное теченіе солнца и луны, «чтобы показать, что для Него ничто не бываетъ по необходимости, но все возможно—въ силу свободной власти (κατ' ἐξουσίαν)». Богъ не можетъ быть подчиненъ необходимости, потому что въ Его власти—премѣнять даже законы природы: Илья и Энохъ, смертные и тлѣнные люди, сохранены Имъ навсегда въ живыхъ посредствомъ чуда [2]). Ученіе о Промыслѣ, само по себѣ теистическое и противополагаемое различнымъ фаталистическимъ теоріямъ, Немезій иллюстрируетъ еще особыми теологическими выводами, характеризующими тѣ или другія свойства Божества. Говоря, напр., о невозможности для человѣка обнять мыслію

---

[1]) См. вышеизлож глл. 42—44.

[2]) Cap. 38, pp. 306—309=170—171.

весь ходъ міровой жизни въ его настоящемъ, а тѣмъ болѣе—знать что-либо о будущемъ, Немезій замѣчаетъ, что «для Бога и будущее—какъ настоящее» и что «Онъ Самъ—Вѣдѣніе, Мудрость и Знаніе» [1]). Доказывая, что Богъ не можетъ осквернить Свою святость, промышляя о земныхъ матеріальныхъ тваряхъ и вещахъ, Немезій утверждаетъ, что «Ему чужды всякое прикосновеніе, всякое поврежденіе, оскверненіе и измѣненіе» [2]). Самый фактъ промышленія Немезій обосновываетъ на мысли о двухъ свойствахъ Божества—благости и премудрости,—изъ которыхъ необходимо слѣдуетъ, что Богъ «не только промышляетъ, но промышляетъ премудро» [3]). Разсуждая о томъ, что Провидѣніе управляетъ міромъ по своимъ благимъ и премудрымъ, но скрытымъ отъ насъ, планамъ, Немезій, какъ мы видѣли, развиваетъ свою *теодицею* и объясняетъ причины представляющихся намъ иногда несообразностей въ ходѣ и направленіи міровой жизни: по мысли Немезія, зло нравственное, и даже физическое, эти кажущіяся несообразности жизни, не нарушаютъ Промысла: поскольку онѣ обусловливаются направленіемъ человѣческой воли, находятъ себѣ естественно-психологическое объясненіе, а поскольку зависятъ отъ воли Божественной, имѣютъ глубокое нравственное значеніе. Немезій построяетъ свою теодицею, съ одной стороны, на почвѣ психологическаго ученія о свободѣ воли, а съ другой—на основаніи этико-теологическихъ принциповъ своей философіи исторіи. Первая сторона теодицеи нашего философа тѣсно связана, такимъ образомъ, съ его ученіемъ о свободѣ воли. Тамъ Немезій, какъ ниже увидимъ, доказываетъ, что зло, наблюдаемое въ жизни человѣческой, имѣетъ не космологическій, а нравственный характеръ, и коренится въ свободной волѣ человѣка, въ его свободномъ выборѣ, привычкахъ и проч. «Мы становимся порочными, говоритъ онъ, по выбору, а не таковы по природѣ... Пороки зависятъ не отъ природныхъ силъ, но отъ привычекъ и выбора...,—а потому—не тотъ, кто далъ намъ (природную) силу, есть виновникъ нашей порочности, а—именно привычка, пріобрѣтаемая нами самостоятельно».. Кромѣ того, причиной пороковъ является «дурное воспитаніе, благодаря которому пріобрѣтаются дурныя привычки [4]). Съ другой стороны, промышляющій о мірѣ Богъ есть Существо благое, премудрое и абсолютно праведное: Онъ не можетъ быть виновникомъ зла; Онъ только не стѣсняетъ данной человѣку изначала свободы, ко-

---

[1]) Cap. 44, pp. 353 et 355· Τῷ δὲ Θεῷ καὶ τὰ μέλλοντα. ὡς παρόντα ἐστίν Αὐτος γὰρ γνῶσίς ἐστι καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη

[2]) Cap. id., p. 357: Ἀνέπαθον γὰρ καὶ ἀδιάφθορον καὶ ἀρίαντον καὶ πάσης ἀλλοιώσεως κρεῖττον τὸ Θεῖον καθέστηκεν..

[3]) Cap. 44, pp. 364—365=205.

[4]) *Nemes.*, cap. 41, pp. 329 - 330=184—185; cfr. *Aristot.* Eth. Nicom., l. II, c. 4 καὶ ἔστι δυνατοὶ μὲν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει . etc.

торою человѣкъ нерѣдко злоупотребляетъ. «Когда мы говоримъ, замѣчаетъ Немезій, что все (въ мірѣ) совершается прекрасно, то — очевидно— ведемъ рѣчь не о порокахъ людскихъ и не о тѣхъ дѣлахъ, которыя находятся въ нашей власти..., но — о дѣлахъ Промысла, которыя не находятся въ нашей власти» [1]). Изслѣдованіе Немезія подходитъ и къ тому вопросу философіи религіи—какъ примирить человѣческую свободу съ Бож. Провидѣніемъ и, съ другой стороны, съ существованіемъ органической закономѣрности, наслѣдственности и проч. Въ первомъ отношеніи Немезій *проводитъ различіе* между *выборомъ*, который свободенъ и зависитъ вполнѣ отъ насъ, почему и осуждается не менѣе самого дѣйствія или поступка, и—проистекающимъ изъ выбора *дѣйствіемъ*, исходъ (успѣхъ) котораго не находится исключительно въ нашей власти, а зависитъ отъ Провидѣнія. Что касается второго явленія, т. е. —законовъ органической жизни, наслѣдованія дурныхъ органическихъ или психо-физическихъ свойствъ и качествъ («темперамента») отъ родителей, то Немезій стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что и здѣсь играетъ роль «добровольное начало» [2]), а не одно только Провидѣніе, и что во власти человѣка—слѣдовать органическимъ возбужденіямъ, «поддаваться дурнымъ темпераментамъ». или же противостоять имъ, препобѣждать ихъ «полезнымъ воспитаніемъ и соотвѣтствующимъ образомъ жизни [3]). Итакъ, Бож Промыслъ, по мысли Немезія, не стѣсняетъ и не подрываетъ свободы человѣческой, какъ фактора жизни и міровой исторіи, и самъ не можетъ служить виновникомъ отрицательныхъ явленій жизни, которыя часто только «попускаются» Имъ для высшихъ цѣлей [4]). Изложенныя сейчасъ положенія теодицеи Немезія находятъ себѣ нѣкоторую аналогію въ стоической философіи,—точнѣе—космологіи [5]),—но въ особенно близкой связи стоятъ они съ теодицеей неоплатониковъ. По ученію Плотина, неправда, зло, господствующія въ людскихъ отношеніяхъ, и—вообще—всѣ отрицательныя явленія жизни, допускаются Творцомъ въ видахъ сохраненія свободной личности человѣка: ихъ причина—или въ собственномъ безсиліи человѣческой души бороться за добродѣтель, или же—въ прямомъ злоупотребленіи свободной волей [6]); при томъ-же, всѣ эти явленія въ цѣломъ имѣютъ свой смыслъ, приносятъ извѣстную пользу, хотя и не всегда очевидную для людей [7]). Такое согласіе по данному вопросу у двухъ мыслителей, христіанина и язычника, расхо-

---

[1]) *Nem.*, c 44, p 366=205

[2]) См. для ясности рус перев, стр. 179, прим 24

[3]) *Nemes*. cap. 40, pp 320—323=178—180; cfr. *Siebeck*, Op. cit. S 401

[4]) Немезій въ концѣ своего трактата подробно говоритъ о различныхъ „видахъ Божеств попущенія“ (см ниже)

[5]) Ср. *Rit.* et *Prel* Hist. philos., pp. 385—386; *Ogereau*—Op. cit., pp. 242—243.

[6]) *Plotin*—Ennead. III, lib. II, cap. 7 et 5; Enn. II, lib. 9, cap. 7.

[7]) Ennead. III, lib. 2, cap. 9 (cfr).

дящихся въ основахъ своего міросозерцанія, не должно казаться страннымъ. Дѣло въ томъ, что вопросъ о Промыслѣ, какъ главномъ факторѣ міровой жизни, есть вопросъ общерелигіознаго сознанія человѣчества,— а основная идея этого сознанія—представленіе Мірoправителя существомъ добрымъ; отсюда—естественное требованіе религіознаго сознанія по вопросу о мірoправленіи выражается въ стремленіи человѣческой мысли снять съ Мірoправителя отвѣтственность за существующее въ мірѣ зло: таковъ психологическій генезисъ всякой теодицеи.

Итакъ, по ученію Немезія, отрицательныя явленія жизни, «попускаемыя» Промысломъ, только намъ представляются не имѣющими смысла, а на самомъ дѣлѣ имѣютъ глубокое нравственное значеніе[1]). Мы, напр., не должны смущаться, говоритъ Немезій, если Богъ иногда попускаетъ, чтобы праведный человѣкъ подвергался бѣдствіямъ и терпѣлъ лишенія: это бываетъ полезно—какъ для другихъ, такъ и для него самого. съ одной стороны, скрытая въ немъ добродѣтель можетъ въ такомъ случаѣ обнаружиться предъ всѣми,—какъ было съ многострад. Іовомъ,—а съ другой—это гарантируетъ его самого отъ нравственнаго паденія,—въ особенности-же—отъ тщеславія. Бываетъ также, продолжаетъ Немезій, что кто-либо страдаетъ не за свой грѣхъ, а для славы другого, какъ—напр.—«слѣпорожденный—для славы Сына Человѣческаго» (Іоан. IX, 1). Нерѣдко, затѣмъ, «попускается кому-нибудь пострадать—для соревнованія со стороны другихъ», чтобы потомъ, съ обнаруженіемъ славы пострадавшаго, и они, побуждаемые надеждой ожидаемой похвалы и желаніемъ будущихъ благъ, способны были подражать ему и претерпѣвать то-же. это видно на примѣрахъ мучениковъ и всѣхъ, добровольно погибшихъ за отечество, или родъ, за дѣтей, за вѣру и т. п. Наконецъ, иногда благочестивый человѣкъ какъ-бы покидается Провидѣніемъ на время—для исправленія другихъ, чтобы они, видя его судьбу, поучались ею,—какъ извѣстно о богатомъ и Лазарѣ (Лук. XVI, 19). «видя другихъ въ страданіи, мы сами естественно смиряемся духомъ». Если кому-нибудь представляется несообразнымъ, чтобы благочестивый человѣкъ страдалъ для исправленія другого, то пусть онъ помнитъ, что «настоящая наша жизнь есть борьба и стадія добродѣтели» соотвѣтственно мѣрѣ трудовъ и терпѣнія «бываетъ и воздаяніе наградъ» въ будущей жизни. Поэтому-то ап. Павелъ согласенъ былъ терпѣть безчисленныя скорби—«для того, чтобы получить лучшій и совершеннѣйшій вѣнецъ побѣды»[2]).

---

[1]) „То, что ты считаешь несообразнымъ", замѣчаетъ Немезій, „у Творца совершается согласно съ разумомъ; ты-же, не зная причинъ, утверждаешь, что оно происходитъ безъ всякаго смысла" (гл. 44, стр. 203).

[2]) Cap. 44, pp. 362—364=203—204.

Этимъ мы закончимъ изложеніе космологіи Немезія и перейдемъ къ главной темѣ его трактата—ученію о человѣкѣ.

Отдѣлъ II.

Антропологія Немезія.

Если космологическія воззрѣнія Немезія отрывочны, неполны и недостаточно проникнуты взаимной внутренней связью, то антропологическое его міросозерцаніе отличается совершенно противоположными качествами. Какъ плодъ тщательнаго изученія греческой древне-классической и позднѣйшей старо-медицинской (приблиз. со II вѣка по Р. Хр.) антропологической литературы, оно представляется довольно стройной, цѣльной, хотя и не вполнѣ законченной, научной системой. Дошедшіе до насъ отзывы различныхъ средневѣковыхъ и новѣйшихъ ученыхъ писателей и издателей трактата «О природѣ человѣка» подтверждаютъ высказанную сейчасъ мысль. Эти отзывы приведены нами въ предисловіи къ русскому изданію Немезія (§ 2-й, стр. XXIII—XXV) и—частью—во вступленіи къ настоящему изслѣдованію (см. § 4-й).

Скажемъ предварительно нѣсколько словъ объ избранной нами системѣ или планѣ изложенія антропологіи Немезія. Въ самомъ трактатѣ «De natura hominis» антропологическое ученіе Немезія не заключено въ строго-опредѣленную систему, а потому - казалось-бы естественнымъ излагать его по какой-либо изъ современныхъ общепринятыхъ научныхъ системъ антропологіи. Но въ такомъ случаѣ была-бы совершенно нивелирована весьма характерная для того времени научная индивидуальность нашего автора. Мы нашли выходъ изъ этой неудобной дилеммы: сдѣлавъ общую распланировку въ духѣ новѣйшей антропологической науки (—дѣленіе на *соматическую* и *психическую* антропологію)[1]), мы въ остальномъ (частнѣйшемъ) изложеніи старались придерживаться системы самого Немезія; такъ что, напр., изложивъ въ отдѣлѣ соматической антропологіи ученіе о составѣ и устройствѣ тѣла и разсмотрѣвъ здѣсь-же нѣкоторыя анатомическія положенія и представленія Немезія, мы рѣшили—физіологическіе процессы организма, относимые нашимъ писателемъ почти исключительно къ области функцій неразумной души (а въ связи съ ними и многія другія анатомическія, медицинскія и проч. понятія и разсужденія), разсмотрѣть въ отдѣлѣ психической антропологіи—въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ.

---

[1]) См. *Петри*– Антропологія. I—II. СПБ. 1890.

ГЛАВА I

Основная идея антропологіи Немезія.

Самымъ общимъ принципомъ, центральнымъ пунктомъ и существеннымъ элементомъ антропологіи Немезія является идея о *величіи и превосходствѣ человѣческой природы*. Человѣкъ, по Немезію, есть единственное разумное существо на землѣ, стоящее на рубежѣ двухъ природъ—низшей, видимой, матеріальной, и высшей, сверхчувственной, духовной. По своей природѣ человѣкъ неизмѣримо превосходитъ всѣхъ прочихъ тварей, съ которыми онъ имѣетъ нѣчто общее только «по тѣлу и тѣлеснымъ силамъ»,—тогда какъ разумъ и мыслительная способность (νόησις) приближаютъ его къ высшимъ безтѣлеснымъ существамъ. Благодаря именно этому, человѣкъ является связующимъ звеномъ, въ миньятюрѣ заключающимъ въ себѣ міръ въ его цѣломъ,—природу чувственную и сверхчувственную. Въ частности, «съ неодушевленными (предметами) человѣкъ сходствуетъ по тѣлу и по соединенію (κρᾶσιν) изъ 4-хъ стихій,—съ растеніями-же, кромѣ указаннаго, еще по производительной (σπερματικήν) и питающей (θρεπτικήν) силѣ; а съ безсловесными тварями (животными)—сверхъ всего этого—еще по произвольнымъ движеніямъ, по стремленіямъ (ὄρεξις), аффектамъ (θυμός) и, наконецъ, по чувствительной или ощущающей (αἰσθητικήν) и дыхательной (ἀναπνευστικήν) силѣ... Чрезъ посредство-же разума (διὰ τοῦ λογικοῦ) человѣкъ соприкасается съ безтѣлесными и разумными существами, когда разсуждаетъ, мыслитъ..., когда стремится къ добродѣтели, благочестію»... и проч.[1]). Отсюда понятно—почему «Моисей, описывая твореніе міра, говоритъ, что человѣкъ *былъ созданъ послѣднимъ*» съ одной стороны, «по сотвореніи умопостигаемаго (сверхчувственнаго) и—затѣмъ—видимаго (чувственнаго) бытія надлежало произвести нѣкоторую *связь* того и другого, чтобы все бытіе было *единымъ*»...,—каковой связью и явился человѣкъ; съ другой стороны, такъ какъ все создавалось (на землѣ) для человѣка, то «слѣдовало первоначально приготовить предназначенное для его пользованія, а потомъ уже создать самого пользующагося»[2])...

Немезій посвящаетъ много разсужденій доказательству той мысли, что все существующее создано *для человѣка*, и видитъ подтвержденіе своего взгляда въ библейскомъ ученіи о міротвореніи («Ἑβραίων δὲ δόγμα»...). Человѣкъ есть царь и владыка вселенной: всѣ твари предназначены служить ему, «ибо самой природой устроено такъ, чтобы

---

1) *Nemes.* De natura hominis, cap. I, pp. 38-39=21—22.
2) Ibid., p. 44=24—25.

неразумное служило разумному»[1]). Изъ всѣхъ сотворенныхъ вещей—однѣ имѣютъ цѣль своего бытія въ себѣ самихъ, другія—въ чемъ либо иномъ: все разумное (τὰ λογικὰ) является самоцѣлью, а неразумное и неодушевленное (τὰ ἄλογα καὶ τὰ ἄψυχα) существуетъ для другого. Далѣе—Немезій до тривіальности подробно доказываетъ, что «ἄλογα» и «ἄψυχα» не могли быть сотворены ни для кого, кромѣ человѣка. Для ангеловъ—они не нужны, потому что все сотворенное для пользы другого служитъ обыкновенно для удовлетворенія матеріальныхъ или чувственныхъ потребностей (какъ-то: для пищи, одежды, леченія, для забавы, продолженія рода и т. п.), но ангелы чужды этихъ потребностей. Отсюда—должна быть отыскана такая природа, которая, будучи разумной, имѣла-бы вмѣстѣ съ тѣмъ вышеупомянутыя потребности: если исключить человѣка, то такой природы не найдется. Что «безсловесная» и «бездушная» природы не могли быть созданы каждая для самой себя, какъ своего рода самоцѣли, это—по мысли Немезія—выше всякаго сомнѣнія. Прежде всего, еслибы «τὰ ἄψυχα» были созданы для самихъ себя, то чѣмъ питались-бы животныя?. Мы видимъ, что природа доставляетъ животнымъ пищу изъ земли, плоды и растенія,—исключая нѣкоторыхъ плотоядныхъ, все-же—однако—питающихся животными, добывающими себѣ пищу изъ земли (такъ, волки и львы питаются овцами, козами, оленями,—орлы—куропатками, дикими голубями и т. д.). Рыбы, часто пожирающія другъ друга, тоже не всѣ принадлежатъ къ категоріи плотоядныхъ нѣкоторыя изъ рыбъ питаются морской травой и иной водяной порослью[2]). Такимъ образомъ, необходимо признать, что растенія вообще созданы «не ради себя самихъ», но—для питанія и потребностей человѣка и другихъ животныхъ. Отсюда слѣдуетъ, что и причины, обусловливающія происхожденіе и развитіе растеній (атмосфера, дожди, времена года, вообще—законы природы), установлены для поддержанія бытія тѣхъ-же живыхъ существъ,—«чтобы безпрерывно доставляемая растительная пища всегда поддерживала тѣ природы, которыя питаются плодами земли»[3]).—Что касается, далѣе, безсловесныхъ животныхъ (τὰ ἄλογα), то и они не въ самихъ себѣ имѣютъ цѣль своего бытія, но—созданы для человѣка. Здѣсь Немезій, руководясь—отчасти—мыслями Аристотеля, пространно разсуждаетъ о превосходствѣ человѣка надъ животными. По ученію Аристотеля, человѣкъ превосходитъ всѣхъ низшихъ тварей даже своимъ внѣшнимъ видомъ: прямой станъ человѣка, напр., свидѣтельствуетъ о разумности и божественности его природы[4])... По словамъ Немезія, чело-

---

[1]) Cap. 1, pp. 56=33 et 61=36.

[2]) См. у *Aristot.* Historia animal. VI, c 13; VIII, c 2.

[3]) *Nemes.*, c. 1, pp. 56—60=33—35.

[4]) *Aristot.* De partibus animal. IV, c. 10, p. 686 (ed. Berol. 1831. Volum I).

вѣкъ превосходитъ животныхъ «благоприличіемъ» внѣшняго вида и болѣе тонкимъ осязательнымъ чувствомъ,—почему онъ «не облеченъ ни толстой кожей (подобно быкамъ), ни густыми и большими волосами (какъ козы, овцы), ни чешуей ... и проч.[1]). Животныя самой фигурой своей, преклоненной внизъ, къ землѣ, обнаруживаютъ рабское назначеніе—покорно служить разумному царю природы. Было бы нелѣпо, говоритъ Немезій, утверждать, что существа, «лишенныя разума, живущія одними природными инстинктами... и самымъ видомъ своимъ обнаруживающія рабство, существуютъ сами для себя». Если даже въ нашей душѣ неразумная часть и двѣ стороны ея—«пожелательная» и «аффективная»—служатъ разуму, такъ что онъ управляетъ, а онѣ подчиняются (въ томъ случаѣ, конечно, когда человѣкъ живетъ «сообразно съ природой»[2]), то не естественно-ли, чтобы тотъ-же разумъ былъ владыкой и всего внѣшняго, лишеннаго разума?.. «Неразумное должно служить разумному —это общій законъ природы. Подтвержденіе своей мысли Немезій видитъ въ самомъ устройствѣ (органической структурѣ) многихъ животныхъ, приспособленныхъ для пользованія человѣка (напр., быковъ и всѣхъ вьючныхъ—для земледѣлія, ѣзды и проч.). Сила доказываемыхъ здѣсь нашимъ философомъ положеній нисколько не подрывается, по его мнѣнію, фактомъ существованія совершенно безполезныхъ, и даже—вредныхъ для человѣка, животныхъ. *Прежде всего* были созданы, говоритъ Немезій, животныя необходимыя и полезныя для человѣка, а потомъ уже—для восполненія творенія—произведены и всѣ остальныя. При томъ-же, нельзя сказать, чтобы даже вредныя животныя были абсолютно безполезны для человѣка: ядовитыми животными человѣкъ пользуется для излѣченія ранъ, наносимыхъ ими-же самими, и для врачеванія многихъ другихъ болѣзней извѣстны такъ наз. «теріакальные составы», изобрѣтенные человѣческимъ знаніемъ, какъ противодѣйствіе укушенію ядовитыхъ животныхъ. Здѣсь человѣкъ является уже какъ-бы побѣдителемъ, господствующимъ надъ побѣжденными врагами и эксплоатирующимъ ихъ въ свою пользу. Кромѣ того, человѣкъ владѣетъ безконечно разнообразными силами и средствами, которыми можетъ оградить себя отъ нападеній и отъ вреда, причиняемаго ему ядовитыми животными. Говоря вообще, все въ природѣ создано для пользы человѣка,—даже то, что на первый взглядъ представляется совершенно безполезнымъ. Немезій прибавляетъ, что въ своихъ разсужденіяхъ онъ разумѣетъ въ данномъ случаѣ человѣка, въ его «настоящемъ», эмпирическомъ состояніи,—человѣка, въ значительной степени утратив-

---

[1]) *Nemes.*, p. 50—29

[2]) „Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν"—это стоическая точка зрѣнія (см *Diog. Laert* De vitis philosoph., lib. VII, c. 1, sect. 53, § 87, p. 38. Tom. II. Lips 1870).

шаго (вслѣдствіе грѣха) дарованную ему изначала власть надъ природой и порабощаемаго теперь даже «своими собственными страстями»... Люди добродѣтельные и святые, преобѣждающіе грѣхъ, даже въ условіяхъ настоящей жизни проявляютъ свою власть надъ хищными и вредоносными животными [1]).

Итакъ, «ἄλογα и ἄψυχα созданы для человѣка, который поставленъ царемъ и владыкою ихъ. Долгъ-же властителя»,—присоединяетъ Немезій,— состоитъ въ томъ, чтобы пользоваться подвластнымъ по мѣрѣ своихъ потребностей», безъ злоупотребленій и насилія [2]).

Много еще разсуждаетъ Немезій о «преимуществахъ» человѣка предъ прочими тварями, и даже предъ ангелами (см. объ этомъ ниже—въ сводѣ этико-теологическихъ выводовъ—гл. 4-я), и во всѣхъ своихъ разсужденіяхъ по этому вопросу остается на почвѣ Божественнаго откровеннаго ученія и христіанскихъ догматовъ, съ точки зрѣнія которыхъ представляетъ въ истинномъ свѣтѣ высокое достоинство человѣка. Немезій незамѣтно, но довольно настойчиво, подчеркиваетъ мысль, что только *въ* христіанствѣ и *чрезъ* христіанство человѣческая природа вновь получила вѣнецъ совершенства, утраченный ею вслѣдствіе грѣхопаденія первыхъ людей... Вотъ, напр., какими восторженными словами заканчиваетъ Немезій 1-ю главу своего сочиненія, трактующую о совершенствахъ человѣческой природы «Кто можетъ достойно изобразить благородство этого существа (т. е. человѣка), соединяющаго въ себѣ самомъ смертное съ безсмертнымъ и совмѣщающаго разумное съ неразумнымъ, представляющаго своей природой образъ всего творенія и потому называемаго «малымъ міромъ» (μικρὸς κόσμος), удостоеннаго столь великаго промышленія Божія, что ради него—все, и настоящее и будущее, ради него и Богъ содѣлался человѣкомъ,—переходящаго въ нетлѣніе и избѣгающаго смертности? Созданный по образу и подобію Божію, онъ (человѣкъ) царствуетъ на небѣ, живетъ со Христомъ, есть чадо Божіе, предсѣдитъ со всякимъ началомъ и властію... Онъ переплываетъ моря, на небѣ пребываетъ созерцаніемъ..., преуспѣваетъ во всякой наукѣ, искусствѣ и знаніи..., предугадываетъ будущее, надъ всѣми начальствуетъ, всѣмъ владѣетъ и пользуется, съ ангелами и съ Богомъ бесѣдуетъ, приказываетъ твари, повелѣваетъ демонами, изслѣдуетъ природу существующаго, усердно пытается постигнуть существо Божіе, дѣлается домомъ и храмомъ Божества,—и всего этого достигаетъ посредствомъ добродѣтели и благочестія» [3])... Справедливо замѣчаетъ проф. Доманьскій, что «при изображеніи человѣческой природы Неме-

---

[1]) Cap 1, pp 60—63=35—37
[2]) Ibid, pp. 57—58=34
[3]) Cap. 1, pp. 63—65=38—39.

зіемъ руководитъ ученіе Божественнаго Откровенія» по Немезію выходитъ, что «христіанство впервые сообщило нашей природѣ надлежащую санкцію (Weihe) и настоящее благородство (Adel), что изъ плодоносной почвы этой религіи наша природа всосала въ себя полную силу и на этой почвѣ достигла высшаго расцвѣта». «Такъ»,—заключаетъ восторженно свой отзывъ нѣмецкій профессоръ,—«вьется первая антропологія по зеленому стволу христіанства вверхъ—къ лучезарному Солнцу Правды!»[1].....

Вышеизложенное ученіе Немезія о высокомъ достоинствѣ человѣка, какъ царя вселенной, для котораго создано все существующее, о превосходствѣ и совершенствахъ его природы и проч., находитъ для себя наиболѣе близкую аналогію въ философско-антропологическихъ воззрѣніяхъ стоиковъ и Филона александрійскаго. По стоикамъ, какъ равно по Аристотелю и Немезію (ср. выше—отд. космологіи), различные виды органическаго бытія образуютъ стройную іерархію,— причемъ, виды высшіе заключаютъ въ себѣ всегда всѣ свойства, какими обладаютъ виды низшіе. Въ этой восходящей прогрессіи человѣкъ занимаетъ среднюю дистанцію и стоитъ какъ-бы на рубежѣ двухъ природъ съ одной стороны, онъ соприкасается съ неразумными животными по своему органическому, матеріальному бытію, а съ другой—приближается къ богамъ, такъ какъ обладаетъ разумомъ, составляющимъ «искру чистой божественной сущности»[2]). Изъ всѣхъ тварей одинъ только человѣкъ обладаетъ способностью членораздѣльной рѣчи, обнаруживающей въ немъ дѣятельность мысли[3]),—одинъ человѣкъ созданъ по образу высшаго Бога. Въ человѣкѣ находитъ свое завершеніе и высшее выраженіе весь рядъ низшихъ существъ; онъ есть «terme moyen», гдѣ встрѣчаются и объединяются небо и земля Хотя самъ человѣкъ есть часть универса («микрокосмъ»), но онъ не является простымъ орудіемъ въ рукахъ высшаго бога: весь міръ *созданъ для него* и для боговъ; всѣ низшія стадіи бытія имѣютъ своей цѣлью *его пользу*. Въ человѣкѣ горитъ частица божественнаго огня; богъ обитаетъ въ его душѣ, и этотъ внутренній богъ есть нашъ *разумъ*, наше «я»[4]). Такой взглядъ на человѣческую природу приводитъ стоиковъ къ этическому выводу: человѣкъ

---

[1]) *B. Domański*—Die Psychol. des Nemes. Einleit. S. XVII Въ прямой и естественной связи съ изложеннымъ ученіемъ Немезія о человѣческой природѣ стоитъ его взглядъ на высокое назначеніе, цѣль и смыслъ жизни человѣка,– о чемъ у насъ будетъ рѣчь ниже (см 4-ю гл.).

[2]) *Ogereau*—Essai sur le système philosoph. des Stoiciens, p. 74 sq.

[3]) Ср. *Diog. Laert.* De vitis philos., lib. VII, c. 1, sect. 38, § 55: Ἀνθρώπου δὲ (φωνή)—ἔστιν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, ὡς ὁ Διογένης φησίν.

[4]) *Epict.*: Αἱ ψυχαὶ αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) ἀποσπάσματα. *Senec.*: Ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa См. у *Ogereau*—Op. cit., pp. 74—76.

есть частица божества, но онъ отличается отъ боговъ тѣмъ, что послѣдніе обладаютъ всѣми своими свойствами по природѣ, а человѣкъ имѣетъ отъ природы лишь задатки божественнаго совершенства, и —чтобы развить ихъ—нуждается въ методѣ и ученіи.» то, что получаетъ человѣкъ отъ природы, есть лишь матерія для того, чѣмъ онъ можетъ стать. Отсюда и философія раздѣляется у стоиковъ на двѣ части ученіе о человѣкѣ—каковъ онъ есть отъ природы (*физика*) и ученіе о томъ, какимъ онъ можетъ и долженъ быть сообразно со своими естественными задатками (*логика* и *этика*, такъ какъ всѣ разнообразныя формы человѣческой дѣятельности сводятся къ мышленію и волѣ)[1]. Немезій изъ своихъ разсужденій о превосходствѣ и достоинствахъ разумно-свободной природы человѣка дѣлаетъ, какъ увидимъ ниже (гл. 4: этико-теол. выводы), аналогичные стоическимъ моральные выводы—о высокомъ назначеніи человѣка, о необходимости совершенствовать духовную природу наукой, навыкомъ добродѣтели, и т. п.

Изложенный взглядъ стоиковъ на сущность и значеніе природы человѣка почти всецѣло заимствованъ у нихъ Филономъ, вся религіозная философія котораго представляетъ собою синтезъ элементовъ древней греческой философіи съ библейскимъ ученіемъ. Мы видѣли, что воззрѣнія Немезія по вопросу о положеніи и значеніи человѣка въ природѣ основаны почти исключительно на ученіи Божественнаго Откровенія. Но если, при выясненіи генезиса этихъ воззрѣній, можно говорить о вліяніи на Немезія идей античной (и вообще—предшествовавшей ему) философіи, то въ данномъ случаѣ вѣрнѣе было-бы допустить непосредственное вліяніе на нашего философа со стороны Филона, нежели стоической философіи. Необходимо замѣтить вообще, что религіозно-философская система Филона оказала значительное вліяніе на антропологическое (и космологическое) ученіе церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ (не исключая, отчасти, и Немезія) и часто служила непосредственнымъ проводникомъ платоническихъ и стоическихъ идей въ ихъ христіанское міровоззрѣніе,—подобно тому, какъ нѣкоторые пункты философіи Аристотеля проникали сюда чрезъ посредство неоплатонизма. Въ настоящемъ случаѣ мы приведемъ изъ философской системы Филона нѣкоторыя параллели вышеизложенному ученію Немезія о человѣческой природѣ. Филонъ признаетъ, что человѣкъ по своей разумной душѣ есть «отпечатокъ», «начертаніе» самого Бога, образъ Логоса[2]; по своему тѣлу, составленному изъ стихій, человѣкъ уподобляется вселенной, жилищу Логоса: отсюда—онъ есть «микрокосмъ», малый міръ, а все-

---

[1]) *Ogereau*—Op. cit., pp. 76—78.

[2]) *Philonis* Opera (ed. Mangey. Lond. 1742): Legis allegor., l. III, § 31; De plantatione, §§ 5, 11 (tom. I); De opif. mundi, § 22 (t. I); De agricultura, § 2.

ленная—въ цѣломъ — есть подобіе человѣка, «большой человѣкъ»[1]). Міръ есть видимая оболочка того-же Логоса, который находится въ разумѣ человѣка и въ тоже время является связью, внутреннимъ закономъ вселенной, какъ бы душой ея[2]). Отсюда—тѣсная связь міра и человѣка человѣкъ, какъ и міръ, есть образъ Логоса... Можно сказать, что *въ немъ* (человѣкѣ) и *для него создано все*[3]). Какъ существо разумное, въ которомъ всего яснѣе запечатлѣны черты творческаго Логоса[4]), человѣкъ есть вѣнецъ творенія, царь вселенной... и т. д.

Исходя изъ идеи о человѣкѣ, какъ вѣнцѣ міротворенія, осуществившемъ собою полную идею его, органически объединившемъ въ своей природѣ элементы двухъ міровъ — видимаго и сверхчувственнаго, какъ посредствующее между ними звено,—Немезій даетъ слѣдующее общее *опредѣленіе* «человѣка»: человѣкъ есть «*животное разумное* (словесное), *смертное*, обладающее *способностью мышленія и познанія*». Поясняя это опредѣленіе, нашъ философъ послѣдовательно раскрываетъ смыслъ и значеніе каждаго отдѣльнаго термина: человѣкъ опредѣляется, какъ «*животное*», потому что «онъ есть существо одушевленное, чувствующее»; далѣе — къ опредѣленію прибавлено—«*разумное*», чтобы «отдѣлить человѣка отъ неразумныхъ тварей».— «*смертное*», чтобы «отличить его отъ существъ разумныхъ и безсмертныхъ», и—наконецъ—«обладающее *способностью мышленія* (разсудка) *и познанія*, потому что чрезъ ученіе мы пріобрѣтаемъ знаніе наукъ и искусствъ, имѣя (отъ природы) лишь силу (δύναμιν, потенцію) къ достиженію этого знанія[5]). Приведенное «опредѣленіе человѣка» (—ζῶον λογικόν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν), заимствованное Немезіемъ—вѣроятно—у стоиковъ[6]), оказывается настолько типичнымъ въ патристической антропологіи, что встрѣчается у многихъ христіанскихъ писателей, какъ современныхъ Немезію, такъ и послѣдующихъ[7]).

Переходимъ теперь къ частнѣйшему анализу антропологической системы Немезія, соотвѣтственно предположенному нами плану.

---

[1]) De migratione Abraham., § 39; cfr. Quis rerum divinarum haeres sit, §§ 31 et 48; De mundi opif. § 27 (t. I).

[2]) Quis rerum div. haeres sit, § 26; De profugis, § 20 (Mang. I)

[3]) Legis allegoriarum, lib I, §§ 8—10, 12.

[4]) Cp. Quod deter. potiori insid soleat, § 23 (t. I)

[5]) *Nemes.*, cap. 1, p. 55=32.

[6]) Это опредѣленіе буквально приводитъ *Sextus Empir* Pyrrh Hypotyp. lib. II, cap 5 (cfr. ed. Matth Addenda, p. 406), см также у *Plut.* Ennead. VI, lib. 7, cap 4

[7]) *Григор Нисск.* приводитъ это опредѣленіе цѣликомъ. „ζῶον λογικόν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν“ (Опров. Евном. кн. II. гл 7. стр 293. Твор ч V); *Григор Бог*—„ζῶον λογικόν, θνητόν“ (Слово 31, стр. 124. Тв ч III; то-же у *I. Злат.*, какъ „опредѣленіе языческихъ философовъ“ (Бес. XI о статуяхъ, Тв II. стр 130—131); ср. *I. Philopon.* De opif mundi, l VI. c. 19, p 270 (13). Ed. Reich. 1897

ГЛАВА II.

Соматическая антропологія.

§ 1 Тѣлесная природа человѣка. Устройство человѣческаго тѣла; его значеніе, какъ цѣлесообразнаго органа души.

Въ своей космологіи Немезій, какъ мы видѣли, проводитъ ту мысль, что всякое тѣло необходимо должно состоять изъ четырехъ стихій (элементовъ); эту-же принципіальную точку зрѣнія удерживаетъ онъ и въ антропологіи. «Всякое тѣло, говоритъ Немезій, есть смѣшеніе (σύγκριμα) четырехъ стихій и изъ нихъ состоитъ». Непосредственно изъ 4-хъ стихій происходятъ четыре (органич.) влаги или сока, а изъ соковъ образуются «оміомеріи», т. е. «частицы» тѣла. Отсюда—тѣла животныхъ, имѣющихъ кровь, состоятъ непосредственно изъ 4-хъ влагъ (соковъ). крови, мокроты, желтой и черной желчи. «Происхожденіе четырехъ соковъ изъ стихій объясняютъ—уподобляя черную желчь землѣ, мокроту—водѣ, кровь—воздуху, желтую желчь—огню. Все, составленное изъ стихій, бываетъ или твердымъ, или влажнымъ, или пневматическимъ». Такое ученіе о составѣ тѣла, по свидѣтельству Немезія, раздѣлялось не всѣми философами. Такъ, напримѣръ, Аристотель думалъ, что тѣла животныхъ состоятъ «непосредственно» изъ одной крови—на томъ основаніи, что изъ нея питаются всѣ части животнаго организма и даже—происходитъ сѣмя. Но такъ какъ изъ одного и того-же начала (элемента) казалось маловѣроятнымъ производить и твердыя кости и мягкую плоть и жиръ, то Гиппократъ еще раньше призналъ составъ тѣлъ «непосредственно» изъ 4-хъ соковъ, въ томъ предположеніи, что «изъ землистыхъ и плотныхъ (соковъ) произошли твердыя (части), а изъ болѣе мягкихъ—мягкія». По мнѣнію Немезія, оба философа, собственно говоря, мало разногласятъ между собою,—такъ какъ часто обнаруживается четыре сока (влаги) и *въ одной крови*, что можно видѣть при разрѣзѣ жилъ (ἐν ταῖς φλεβοτομίαις) иногда въ ней изобилуетъ мокрота, похожая на сукровицу, а иногда черная или желтая желчь[1])...

Далѣе, Немезій различаетъ въ тѣлѣ такъ наз. «оміомеріи» и «аномеріи» и трактуетъ о нихъ подробно. Къ первымъ относятся. головной мозгъ. мозговыя оболочки[2]), нервъ, спинной мозгъ, костъ, зубъ, хрящъ, железы, связки (костей, σύνδεσμοι—ligamenta,—напр. сухо-

---

[1]) *Nemes.*, cap. 4, pp 145—147=78—79.

[2]) Μήνιγγες,—ср *Максимов* Анатом. слов., стр. 63· „мозговыя плевы, оболочки—жесткая и мягкая,—membranae. meuynges cerebri—dura mater et pia mater" Ср. *Arist.* Hist. animal., lib. I, cap. 16: ὑμένες δὲ αὐτὸν (sc. ἐγκέφαλον) δύο περιέχουσιν· ὁ μὲν περὶ τὸ ὀστοῦν ἰσχυρότερος, ὁ δὲ περι αὐτον ἐγκέφαλον ἧττων ἐκείνου.

жилія, прикрѣпляющія мышцы къ костямъ и связывающія по два отдѣльныхъ сустава скелета), гимены (плевы, перепонки), фибры (волокна), волосы, ногти, плоть, вены, артеріи, поры, жиръ, кожа; сюда присоединяются, какъ ближайшіе элементы всѣхъ указанныхъ частей, и 4 вышеупомянутыя органическія влаги (соки). Къ «неподобочастнымъ» элементамъ (т. е. «аномiомеріямъ») относятся голова, туловище (точнѣе—грудь, thorax—въ соврем. анатоміи—грудная клѣтка), руки, ноги и другіе члены тѣла человѣческаго. «Всѣ аномiомеріи состоятъ изъ омiомерій, какъ, напр., голова—изъ нервовъ, плоти, костей и т. п. частей, называемыхъ вообще *органическими*». Омiомеріями, по опредѣленію Немезія, называются тѣ части организма, «отдѣльные элементы или частицы которыхъ подобны какъ цѣлому, такъ и другъ другу,—причемъ (добавляетъ Немезій) *подобное* должно понимать здѣсь въ смыслѣ *тождественное*». Если, напр., нервъ, или кость, или жилу, раздѣлить на части, то каждая отдѣльная часть все-же будетъ нервомъ, костью, и т. д.

Чтобы лучше оттѣнить превосходство человѣческой природы даже по *тѣлесной* ея сторонѣ, Немезій указываетъ на то, что «не всякое животное имѣетъ всѣ части тѣла»: нѣкоторыя животныя, напр., не имѣютъ ногъ (рыбы, змѣи), другія лишены головы (раки, крабы и др.), легкихъ, мочевого пузыря (птицы) и многихъ другихъ членовъ («черепокожныя»). Одинъ только человѣкъ имѣетъ всѣ члены, и притомъ въ совершеннѣйшемъ видѣ». Уклоняясь нѣсколько отъ ближайшей задачи своего изслѣдованія, Немезій отмѣчаетъ еще отличія въ расположеніи *членовъ тѣла у различныхъ животныхъ*,—причемъ, однако, подчеркиваетъ идею цѣлесообразности въ анатомической структурѣ животныхъ организмовъ (напр., количество сосцовъ у разныхъ животныхъ, по мнѣнію Немезія, «природа сообразовала съ числомъ рождающихся отъ нихъ особей»), и—затѣмъ—отсылаетъ читателя, интересующагося подробностями, къ соч. Аристотеля «Исторія животныхъ»[1]).

Въ своемъ трактатѣ Немезій удѣляетъ достаточно мѣста разсужденіямъ *о свойствахъ и потребностяхъ тѣла*. Будучи составлено изъ 4-хъ стихій, тѣло человѣка, какъ и всякаго другого животнаго, страдательно: оно необходимо подлежитъ всѣмъ тѣмъ измѣненіямъ и модификаціямъ, какія свойственны стихіямъ,—именно, «дѣлимости» (τομῇ), «перемѣнчивости» (μεταβολῇ) и «текучести» (ῥεύσει). Измѣнчивость усматривается въ качествѣ (κατὰ ποιότητα), а текучесть—въ истощеніи (κένωσιν). Всякое живое существо постоянно истощается «чрезъ видимыя и скрытыя скважины», называемыя порами, и потому нуждается въ восполненіи утраченныхъ элементовъ, какъ «твердыхъ», такъ равно

---

[1]) Cap. 4, pp 147—149=79—80; у *Migne* (t. 40), coll. 608—612; *Galland.* pp. 375—376

«влажныхъ» и «пневматическихъ» (дыханіе). Это восполненіе дается пищей. Таковы, въ общемъ, причины обмѣна органическихъ веществъ и питанія [1]).

Пища и питье человѣка состоятъ изъ тѣхъ элементовъ (стихій), изъ которыхъ онъ самъ составленъ: «все живое *питается* роднымъ и подобнымъ себѣ, а противоположнымъ *излѣчивается*»,—это общее положеніе древне-греческой натурфилософіи безусловно раздѣляется Немезіемъ. Затѣмъ—нашъ авторъ показываетъ, какимъ именно образомъ человѣкъ питается тѣми стихіями, изъ которыхъ состоитъ его тѣло: по Немезію, всѣ стихіи, за исключеніемъ одной земли, которою мы питаемся только «чрезъ посредство» производимыхъ ею продуктовъ (плоды, растенія и проч.), воспринимаются нашимъ организмомъ—какъ непосредственно, такъ и «чрезъ посредство» всего другого, что мы ѣдимъ и пьемъ [2]).

Кромѣ естественно-біологическаго обмѣна органическихъ веществъ и соковъ, совершаемаго по извѣстнымъ физіологическимъ законамъ, иногда бываетъ необходима искусственная трансформація органическихъ элементовъ, — именно, вслѣдствіе измѣненія ихъ во время к.-л. болѣзни: «въ случаяхъ дурного состава (распредѣленія) органическихъ качествъ» (δυσκρασία—худосочіе), говоритъ Немезій, «и нарушенія нормальнаго состоянія (συνεχείας) тѣла—мы нуждаемся во врачахъ и лѣченіи»,—потому что, разъ «въ качествѣ» органическихъ соковъ «произошла перемѣна», то «необходимо—чрезъ противоположное качество—привести состояніе тѣла въ соразмѣрность (εἰς τὸ σύμμετρον)»—Итакъ, обобщаетъ свои разсужденія Немезій, человѣкъ нуждается въ пищѣ и питьѣ по причинѣ истощенія (κένωσις) и расходованія (διαφόρησις) органической энергіи,—въ лѣченіи—«по причинѣ измѣненія (органическихъ) качествъ и чувства, врожденнаго тѣлу,—потому что, если-бы чувство не было присуще намъ, то мы и не страдали бы, а не страдая не чувствовали бы нужды въ лѣченіи и (так. обр.) погибали бы, въ невѣдѣніи зла не излѣчивая болѣзни» [3]).

Но если указанныя сейчасъ потребности зависятъ отъ внутреннихъ свойствъ организма, то другія обусловливаются внѣшнимъ устройствомъ человѣческаго тѣла. Превосходя животныхъ не только «благоприличіемъ» внѣшняго вида, но и болѣе тонкимъ осязательнымъ чув-

---

[1]) Cap. 1, p. 48=28 Самый процессъ *питанія* Немезій относитъ къ функціямъ неразумной души, и въ другомъ мѣстѣ трактуетъ о немъ подробно,—почему и мы отвели ему мѣсто въ отдѣлѣ „психической антропологіи", гдѣ идетъ рѣчь о функціяхъ неразумной души.

[2]) Cap. 1, pp. 48—50=28—29.

[3]) Ib., pp 51—52=29—30

ствомъ, человѣкъ не имѣетъ тѣхъ естественныхъ покрововъ, которыми природа щедро надѣлила животныхъ онъ не огражденъ ни толстой кожей, ни густыми и большими волосами, ни чешуей. ни костистымъ щитомъ... Вслѣдствіе этого, человѣкъ нуждается въ одеждѣ и въ жилищѣ, для предохраненія своего тѣла отъ вредныхъ вліяній, какъ со стороны дурного климата и вообще неблагопріятныхъ атмосферическихъ условій (δυσκρασία τοῦ περιέχοντος), такъ и со стороны дикихъ звѣрей [1]).

Разсматривая анатомическую структуру человѣческаго тѣла, Немезій восторгается ея строгой *цѣлесообразностью* Чуждый и тѣни гностико-манихейскихъ дуалистическихъ воззрѣній на тѣло, какъ на источникъ *зла*, нашъ философъ настойчиво подчеркиваетъ мысль о *достоинствѣ тѣла*, какъ цѣлесообразнаго органа душевной жизни. Въ органической конструкціи человѣка онъ, прежде всего, обращаетъ вниманіе на симметрію двойственностей —праваго и лѣваго все тѣло раздѣляется на двѣ части—правую сторону и лѣвую, такъ же точно и многіе члены тѣла руки, ноги, органы чувствъ. Въ устройствѣ органовъ чувствъ *двойными* Немезій видитъ слѣды особенной заботливости Творца: когда одинъ органъ страдаетъ, другой можетъ функціонировать и такимъ образомъ поддерживать ощущеніе. За исключеніемъ осязанія, каждый изъ органовъ чувствъ устроенъ двойнымъ и ограниченъ извѣстнымъ мѣстомъ и частью тѣла: Творецъ устроилъ два глаза, два уха, два отверстія въ носу для обоняніе, даже два языка у всѣхъ животныхъ, но у однихъ разъединенные, какъ у змѣй, у другихъ связанные и соединенные, какъ у людей». Для той же самой цѣли устроено только два переднихъ желудочка въ головномъ мозгу, «чтобы чувствительные нервы, выходящіе изъ каждаго желудочка, дѣлали ощущающіе органы двойными». Даже нервы подчинены этому, какъ-бы обще-органическому, закону двойственности «каждый позвонокъ (σφόνδυλος) спинного мозга (νωτιαῖος=medulla dorsi, spinalis) высылаетъ по парѣ нервовъ, изъ которыхъ одна идетъ въ правую часть тѣла, а другая въ лѣвую» [2]). Далѣе, руки являются превосходнѣйшимъ органомъ человѣческаго тѣла, приспособленнымъ къ воспріятію и къ занятію искусствами. Одинъ только человѣкъ, какъ «существо разумное и способное къ искусствамъ», одаренъ отъ Творца руками Ноги служатъ для человѣка органомъ передвиженія въ пространствѣ: благодаря анатомическому устройству ихъ сочлененій, одинъ только человѣкъ можетъ сидѣть безъ всякой опоры, — такъ какъ онъ «сгибаетъ ноги подъ двумя прямыми углами—по бедряному суставу и подколѣнку» [3]).

---

[1]) Ib. pp 50—51=29.

[2]) Cap 27, p. 253=140—1; cap. 8, pp. 189—190=100—101.

[3]) Cap. 27, p. 251=140.

Насколько совершенно для своего времени зналъ Немезій строеніе человѣческаго организма—показываютъ его анатомическія разсужденія. Можно сказать, что въ современной анатоміи нѣтъ такого отдѣла, который бы не былъ затронутъ и такъ или иначе освѣщенъ (иногда, впрочемъ, крайне своеобразно) Немезіемъ Такъ, напр. авторъ трактуетъ о костяхъ, хрящахъ, связкахъ (анатом. отд. *остео-синдесмологія*),—о сухожиліяхъ и мышцахъ (*міологія*),—о внутренностяхъ (—*спланхнологія*), какъ напр.—о разныхъ оболочкахъ, о железахъ, объ органахъ дыханія (гортань, дыхательное горло, легкія), объ органахъ пищеваренія (ротъ, глотка, пищепроводъ, желудокъ, кишки, печень...), о почкахъ, объ органахъ кровотворенія (селезенка, брыжжейка, по Немезію еще—печень и косвенно желчный пузырь, почки), о половыхъ органахъ,—о сосудахъ *(ангіологія)*, каковы—вены, артеріи, сердце (которое, впрочемъ, по смыслу ученія Немезія, должно быть включено въ отдѣлъ *спланхнологіи*, какъ и мозгъ и—вообще—нервы); наконецъ, Немезій трактуетъ, съ особой—конечно—точки зрѣнія, усвоенной имъ у Галена, и о нервной системѣ *(неврологія)* о головномъ и спинномъ мозгѣ, о нервахъ вообще. Послѣдній отдѣлъ анатоміи—объ *органахъ* внѣшнихъ *чувствъ*—является предметомъ спеціальнаго изслѣдованія въ психологическомъ трактатѣ Немезія.

Такъ какъ всѣ почти анатомическія разсужденія тѣсно связаны у Немезія съ описаніемъ различныхъ психо-физіологическихъ процессовъ, то мы, соотвѣтственно предположенному плану, должны будемъ коснуться ихъ въ отдѣлѣ психической антропологіи. Въ настоящемъ-же отдѣлѣ считаемъ вполнѣ умѣстнымъ разсмотрѣть нѣкоторыя, болѣе общія, анатомическія положенія, составляющія основу соматологіи Немезія. *Головной мозгъ*,—источникъ и главный органъ всякаго ощущенія и движенія и мѣстопребываніе психической пневмы (πνεῦμα ψυχικόν),—[1]) раздѣляется, по ученію Немезія, на четыре части или «желудочка» (κοιλία) два переднихъ, средній и задній, «который называютъ еще *мозжечкомъ*»[2]). *Спинной мозгъ* Немезій считаетъ продолженіемъ и частью головного мозга. Отъ средняго и двухъ переднихъ желудочковъ головного мозга исходятъ нѣжные *чувствительные* (τὰ αἰσθητικά) *нервы* для дѣятельности пяти внѣшнихъ чувствъ; отъ задняго желудочка и спиннаго мозга—нервы твердые, *двигательные* или *моторные* (κινητικά)[3]). Каждый позвонокъ спиннаго хребта высылаетъ по парѣ нервовъ, развѣтвляющихся равномѣрно въ правой и въ лѣвой сторонѣ тѣла. Нервы, выходящіе изъ головного мозга, тоже развѣтвляются по всѣмъ частямъ тѣла[4]) Немезію

---

[1]) Cap 8, p. 191=101—102
[2]) Cap 13, p 204=111
[3]) Cap 27, pp. 250 139 и 252=140.
[4]) Cap 8, p 191=101, cap. 27, p 253=140.

не чужды попытки нѣкоторыхъ морфологическихъ и гистологическихъ опредѣленій—въ ученіи о нервахъ и нервныхъ тканяхъ. Различая чувствительные и двигательные нервы, онъ замѣчаетъ, что первые, соотвѣтственно ихъ назначенію, необходимо должны быть мягкими, нѣжными (μαλακά),—вторые—твердыми, жесткими (σκληρά) [1]). Болѣе всего тверды, по мнѣнію Немезія, нервы, исходящіе изъ спинного мозга, и—особенно—изъ внѣшнихъ его частей: «чѣмъ больше отдаляется спинной мозгъ отъ головного, тѣмъ больше и самъ онъ становится грубѣе, и нервы, изъ него происходящіе» [2]). Описывая строеніе *мышечной ткани* (αἱ μύες), Немезій попутно устанавливаетъ различіе между *нервомъ* и *сухожиліемъ* (ὁ τένων=tendo). «Мышцы, говоритъ онъ, составлены изъ плоти (σαρκῶν), нервныхъ фибръ или волоконъ (νευρώδων ἰνῶν,—въ томъ, конечно, смыслѣ, что въ мускулахъ развѣтвляются окончанія нервовъ) и сухожилій (образованія, соединенныя съ концами мышцъ и прикрѣпляющія ихъ къ кости), которыя сплетены съ фибрами нервовъ, почему нѣкоторые (τινές) даже приписывали имъ чувствительность,—хотя эта послѣдняя на самомъ дѣлѣ обусловливается «нервами, находящимися въ сухожиліяхъ» [3]). *Сухожилие*, по словамъ Немезія, состоитъ изъ связокъ (συνδέσμων) и тонкихъ нервовъ (νεύρων λεπτῶν) [4]),—но отличается отъ *нерва* тѣмъ, что всякій нервъ чувствителенъ, круглъ, болѣе мягокъ и ведетъ свое начало отъ головного мозга,—тогда какъ сухая жила—тверже, ведетъ свое начало изъ кости, нечувствительна сама по себѣ и иногда—широка» [5]).

---

[1]) Cap. 8. p. 195=104

[2]) Cap. 27, pp 252—253=140

[3]) Ibid., p. 250—1=139. Здѣсь Немезій, можно сказать, предвосхищаетъ взглядъ современной психо-физіологіи, въ такомъ же смыслѣ объясняющей (по почину Закса) мускульныя ощущенія (т. е.—дѣятельностью чувствительныхъ *нервовъ* соединенныхъ съ мышцами *сухожиліями* и сочленови поверхностями) и отнюдь не приписывающей чувствительности самимъ *сухожиліямъ*. Интересно отмѣтить, что въ одномъ, извѣстномъ намъ анатомич Словарѣ, принадлежащемъ къ концу XVIII стол., вопросъ о чувствительности сухожилій считается еще открытымъ: „всѣ *сухія жилы*", читаемъ здѣсь, „одарены тонкими кровеносными сосудами, но имѣютъ ли онѣ и нервы"—остается естествословамъ достовѣрнѣе сіе изслѣдовать повторными опытами" (проф. *Нестора Максимовича-Амбодика*—Анатомико-физіологич Словарь,—Предстр. XXX. СПБ. 1783). Въ параллель изложенному ученію Немезія о *строеніи мышцъ* замѣтимъ, что и современная анатомія говоритъ о „мясныхъ элементахъ" мышцъ, о составѣ мышечной ткани „изъ длинныхъ цилиндрическихъ волоконъ или фибръ" и о „сухожиліяхъ, склеивающихся съ концами мышцъ". (Д-ръ *П. Бурцевъ*—Анат. чел., стр 107—108, 110. СПБ. 1901)

[4]) Въ другомъ (паралл.) мѣстѣ у Немез сказано: „и изъ нервныхъ фибръ", или волоконъ (νευρώδων ἰνῶν)—cap. 4, p 148=79).

[5]) Cap. 27, p. 251=139 Въ параллель приведенному взгляду Немезія на составъ и форму сухожилій замѣтимъ, что по ученію новѣйшей анатоміи „сухожилія состоятъ изъ пучковъ *плотной соединительной* волокнистой ткани, отличающейся богатствомъ вплетенныхъ въ нее *упругихъ волоконъ*... Они весьма *прочны* и имѣютъ форму то круглыхъ или плоскихъ толстыхъ шнурковъ, то *широкихъ растяженій—апоневрозовъ*" (Д-ръ *И. Бурцевъ*—Анатомія человѣка, стр. 110). Относительно „связокъ"

Немезій выясняетъ строеніе, дѣятельность и функціональное значеніе еще и многихъ другихъ внутреннихъ органовъ и сосудовъ. Онъ утверждаетъ, напр., что *печень*, какъ органъ «нѣжной страсти», есть «мягкая (нѣжная) внутренность (ἁπαλὸν σπλάγχνον), а *сердце*—органъ аффективныхъ чувствованій и возбужденій (τοῦ θυμικοῦ)—есть твердая часть, способная къ напряженному движенію и сильнымъ порывамъ»[1]). Вообще, «о частицахъ животнаго организма», по мнѣнію Немезія, «можно сказать то-же, что говорилось обо всемъ сотворенномъ,—именно однѣ изъ нихъ существуютъ сами по себѣ, какъ самоцѣли, другія—и сами по себѣ и ради другого, третьи—только ради другого, четвертыя «присоединены по связи (косвенно, κατὰ συμβεβηκός)». Органы трехъ главныхъ силъ или способностей, управляющихъ всей жизнью животнаго[2]), должны быть разсматриваемы, какъ самоцѣли. «существующія сами по себѣ (для себя)». Затѣмъ, *желтая желчь* «существуетъ и сама по себѣ и для другого». сама по себѣ—поскольку она «содѣйствуетъ пищеваренію и управляетъ выдѣленіемъ экскрементовъ, являясь так. обр. какъ-бы однимъ изъ органовъ питанія», и поскольку «сообщаетъ тѣлу нѣкоторую теплоту, подобно жизненной силѣ»; служебная роль желчи состоитъ въ томъ, что она «очищаетъ кровь»[3]). *Селезенка*, по словамъ Немезія, «тоже не мало содѣйствуетъ пищеваренію, будучи острой и терпкой по своей природѣ и проводя выдѣленіе излишняго чернаго (вѣроятно—черножелчнаго?) сока въ желудокъ, она стягиваетъ его, укрѣпляетъ и возбуждаетъ къ пищеваренію». Кромѣ того, селезенка «очищаетъ печень, почему имѣетъ важное значеніе и *для крови*»[4]). *Почки*, по мнѣнію Немезія, служатъ «*очистилищемъ*

(σύνδεσμος), упоминаемыхъ Немезіемъ, читаемъ въ вышецитованномъ анатомич Словарѣ Максимовича-Амбодика (стр XXVIII), что „связками укрѣпляются и удерживаются въ своемъ положеніи сухожилія мышцъ". О нервныхъ волокнахъ Нем упоминаетъ здѣсь потому, что въ сухожиліяхъ, какъ указано выше, развѣтвляются чувствительные нервы.

[1]) *Nemes.*, cap. 16, p 215=117.

[2]) Здѣсь Немезій имѣетъ въ виду, вѣроятно, заимствованную имъ у *Галена* (см. *Evangelid*—Zwei Kapitel aus Monogr. uber Nemes. S. 39) классификацію душевныхъ силъ на—*психическія* (способн. мышленія, ощущенія и произв. движенія), *физическія* (питаніе, ростъ, рожденіе) и *жизненныя* (движеніе крови, пульсъ)—о чемъ см. у *Nemes.* cap. 26, p. 249=138 et cap. 22, p. 236=131—132.

[3]) Cap. 28, pp. 259—260=143—144.

[4]) Ib., p. 260=144 (ср. cap. 23, p. 239=134). Въ современной анатоміи селезенка разсматривается, какъ органъ кровотворенія; въ физіологическомъ отношеніи ей приписывается, м. пр., образованіе *бѣлыхъ* кровяныхъ шариковъ и разрушеніе отжившихъ красныхъ кровяныхъ тѣлецъ (ср. *Бурцевъ*—Цит. соч., стр 208); Немезій, какъ видимъ, тоже указываетъ на значеніе селезенки въ процессѣ „очищенія крови (и печени)". Въ анатом. словарѣ Максимовича—Амбодика (Пред. стр. XL) находимъ замѣчаніе, что „древніе ложно думали (какъ и Немезій), будто-бы селезенка служитъ особымъ орудіемъ къ воспріятію въ себя черножелчныхъ соковъ". Здѣсь же значеніе селезенки указывается въ томъ, что „въ ней приготовляется кровь, относимая въ печень"...

крови и причиной позыва къ плотскому совокупленію,—такъ какъ вены, впадающія въ шулятныя ядра, проходятъ черезъ почки и отсюда почерпаютъ нѣкоторую остроту (ѣдкость,), возбуждающую чувственный позывъ, подобно тому—какъ острота, появляющаяся подъ кожей, производитъ зудъ [1]).. Съ другой стороны, способствуя очищенію крови, почки являются однимъ изъ органовъ питанія,—поскольку онѣ впитываютъ въ себя «серозную жидкость и ѣдкость», такъ что остальная кровь, уже чистая и полезная, распредѣляется для питанія по всѣмъ частямъ тѣла» [2])... *Железы* (ἀδένες) и *плоть* (σάρξ), по Немезію, играютъ чисто-служебную роль въ организмѣ. Железы «служатъ опорой и основаніемъ для сосудовъ, чтобы они не разрушились отъ возбужденія чрезмѣрными движеніями . Плоть служитъ «покрываломъ» для всѣхъ частей организма... *Кожа* также является покрываломъ— и для нѣжной плоти, и для всѣхъ вообще внутренностей»; по своей природѣ она есть плоть, затвердѣвшая благодаря вліянію воздуха и прикосновенію тѣлъ». *Кости* «составляютъ опору всего тѣла, особенно-же—хребетъ (ῥάχις), который называютъ *килемъ* (основаніемъ) животнаго». *Ногти* служатъ для чесанія кожи и для «воспріятія» тончайшихъ и мелкихъ предметовъ. Многимъ животнымъ они даны природой, какъ охранительное средство (крючковатые ногти), и служатъ какъ-бы органомъ раздражительной силы (τοῦ θρεπτικοῦ) души; у нѣкоторыхъ животныхъ «они являются вмѣстѣ и оборонительнымъ оружіемъ и опорой поступи (какъ, напр., у лошадей и у всѣхъ однокопытныхъ)». *Волосы*, по замѣчанію Немезія, «присоединены между прочимъ (κατὰ συμβεβηκός)»: они происходятъ «изъ наиболѣе дымчатыхъ паровъ, исходящихъ изъ тѣла и нѣсколько сгущенныхъ», и служатъ для животныхъ покрываломъ, а для людей украшеніемъ [3]). О расположеніи *венъ* и *артерій*, объ ихъ обще-органической дѣятельности, а также—о строеніи *органовъ чувствъ*, Немезій, какъ увидимъ ниже, разсуждаетъ довольно пространно при описаніи различныхъ психофизіологическихъ процессовъ, совокупность которыхъ составляетъ *жизнь* человѣка въ ея цѣломъ.

Выше было замѣчено, что физіологическія функціи организма Немезій приписываетъ неразумной душѣ: онѣ, по его мнѣнію, какъ-бы

---

[1]) Cap. 28, pp. 260—261=144.

[2]) Cap. 23, pp 239—240=134 (см. прим 11-е) По ученію нов анатоміи, „устройствомъ почекъ даются наилучшія условія для усиленной фильтраціи изъ крови приносимыхъ ею веществъ.. и для выдѣленія возможно бо́льшаго количества жидкости въ капсулу". и т д. (см. *И. Бурцевъ*—Цит соч. стр. 211) Если Немезій дѣятельность почекъ (какъ и печени. и многихъ другихъ внутреннихъ органовъ) связываетъ—гл. образ—съ процессомъ *питанія*, то это—потому, что способность „θρεπτικόν" разсматривается нашимъ писателемъ, соотвѣтственно психологическимъ понятіямъ того времени. какъ главная органическая сила, въ дѣятельности которой какъ-бы объединяются всѣ физіологическія функціи организма

[3]) Cap. 28, 261—263=144—145

неотдѣлимы отъ психическихъ процессовъ и обусловливаются *совмѣстной* дѣятельностью души и тѣла, въ силу тѣснаго ихъ единенія,—причемъ, спеціальную роль играетъ здѣсь неразумная сторона души. Отсюда—въ изложеніи Немезіевой системы естественно дѣлается *переходъ отъ соматической антропологіи къ психической*,—и ближайшей психологической проблемой является здѣсь вопросъ *о соединеніи души и тѣла*. Но прежде, чѣмъ перейти къ этому вопросу, укажемъ общіе источники всѣхъ вышеизложенныхъ соматологическихъ представленій и воззрѣній Немезія.

Главнымъ источникомъ, такъ сказать—прототипомъ, ученія Немезія о тѣлесной природѣ человѣка признается обыкновенно соматологія Аристотеля и врача Галена (II в. по Р. Хр.) Но такъ какъ философско-антропологическое міросозерцаніе Немезія, какъ равно и многихъ другихъ христіанскихъ писателей, имѣетъ свои естественно-научные (въ отличіе отъ библейско-теологическихъ) постуляты или основанія въ философіи Платона и Аристотеля вообще, то мы сперва укажемъ связь воззрѣній Немезія (на тѣлесную природу человѣка) съ ученіемъ этихъ двухъ представителей древне-греческаго философскаго знанія, а затѣмъ уже отдѣльно скажемъ о Галенѣ, который—дѣйствительно—является главнымъ руководителемъ и учителемъ Немезія по вопросамъ соматологіи.

Антропологическая система Немезія испытала на себѣ вліяніе Платона и Аристотеля преимущественно съ психологической своей стороны. Соматическая или физіологическая антропологія, не смотря на физико-эмпирическій методъ Аристотеля, сравнительно мало была разработана древне-классической наукой. Настоящая постановка вопросовъ анатоміи и физіологіи начинается со времени Галена и т. н. «медицинскихъ школъ»,—подъ вліяніемъ которыхъ, надо полагать, и слагался естественно-научный типъ Немезія. Правда, Немезій отчасти въ смыслѣ Аристотеля объясняетъ анатомическую конструкцію тѣла, расположеніе и назначеніе различныхъ внутреннихъ органовъ[1]),—но и въ этомъ, какъ ниже увидимъ, сказалось больше вліяніе Галена. Самый элементарный вопросъ физіологической психологіи—объ органической средѣ, передающей душѣ физико-механическія движенія и измѣненія матеріи (напр., воздуха) и этимъ обусловливающей чувственныя ощущенія (воспріятія), Немезій рѣшаетъ, вопреки Платону и Аристотелю, на основаніи данныхъ позднѣйшей медицинской науки. По Платону—ощущенія происходятъ чрезъ посредство крови[2]), по Аристотелю—посредствомъ

---

1) *Arist.* De partib. animal., lib. III, cap 3—5 sq

2) *Plato*—Timaeus, p. 67 B; cfr. *Evangelides*—Zwei Kapitel.. uber Nemes. S. 25, not. 9.

плоти (σάρξ)[1]): Немезій констатируетъ здѣсь дѣятельность нервовъ[2]). Единственно близкую аналогію, и даже полную параллель, воззрѣніямъ Немезія представляетъ ученіе Аристотеля о составѣ тѣла изъ 4-хъ элементовъ (стихій), о подобныхъ (оміомеріи) и неподобныхъ (аноміомеріи) частицахъ тѣла,—хотя и здѣсь сужденія Стагирита нерѣдко дополняются и поправляются взглядами Гиппократа и Галена. Аристотель въ сочиненіи «De partibus animalium» очень подробно (на протяженіи 8-ми главъ) говоритъ обо всемъ этомъ[3]),—и Немезій могъ непосредственно заимствовать у него классификацію «подобныхъ» и «неподобныхъ» частицъ, опредѣленіе оміомерій и аноміомерій, взглядъ на ихъ взаимныя отношенія и проч. Платоновское ученіе о составѣ и частицахъ тѣла (соматическая стихіологія) тоже отчасти отразилось на системѣ Немезія. По воззрѣнію Платона, тѣло наше состоитъ, прежде всего, изъ первичныхъ комбинацій 4-хъ стихій—земли, воды, воздуха и огня, обусловливающихъ собою «вторичныя соединенія», изъ которыхъ образуются мозгъ, кости, плоть, сухожилія, мышцы и даже кровь[4]). Правильностью и соразмѣрностью всѣхъ этихъ комбинацій обусловливается, по Платону, здоровье тѣла: несоразмѣрность въ количествѣ элементовъ, преобладаніе одного изъ нихъ на счетъ другого, неправильность при взаимномъ ихъ перемѣщеніи и измѣненіи служатъ причинами различныхъ болѣзней[5]). Это и есть то «дурное смѣшеніе» (*δυσκρασία*) органическихъ элементовъ, о которомъ говоритъ Немезій. Мысль Немезія о смѣнѣ органическихъ элементовъ и о питаніи «подобнаго подобнымъ» тоже находитъ свое оправданіе въ словахъ «Тимея», что только тогда тѣло можетъ быть здоровымъ и безболѣзненнымъ, когда въ немъ подобныя («тожественныя») субстанціи соединяются съ подобными («тожественными»), и притомъ—соединяются всегда сообразно со своими свойствами, всегда одинаковымъ и пропорціональнымъ образомъ, а равно—и отдѣляются другъ отъ друга такимъ-же образомъ[6]). Впрочемъ, идея о питаніи «подобнымъ» обстоятельнѣе была раскрыта Аристотелемъ. По мнѣнію послѣдняго, въ процессѣ питанія «противоположное» дѣйствуетъ на «противоположное» лишь до тѣхъ поръ, пока пища остается непереваренной; но разъ пища переварится, она становится *подобною* тому, чѣмъ воспринимается и что питаетъ[7]) для поддержанія существованія

---

[1]) *Arist.* De anima, lib II, cap. 11. §§ 1, 4 et 9; De part. animal II, c. 10, p. 656 (ed. Berol. 1831).

[2]) *Nemes.*, cap. 6—7 sqq.

[3]) De part. animal., lib. II, cap 1—9, pp 646—655 (ed Bekker. Berol. 1831), по изд. *F Didot* t. III, pp 228—243.

[4]) Timaeus, p. 82 C (edit. Steph.)

[5]) Tim., pp. 82 ABC sqq. (—pag. 86).

[6]) Ibid., p. 82 B.

[7]) *Arist.* De anima, l. II, c. 4, § 11· Ἡ μὲν γὰρ ἄπεπτος, τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ τρέφεται, ἡ δὲ πεπεμμένη, τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.

тѣла необходимо, чтобы питающее (ᾧ τρέφεται) сдѣлалось подобнымъ питаемому (τῷ τρεφομένῳ)[1]). Объ анатомическомъ строеніи, физіологическомъ значеніи и дѣятельности различныхъ внутреннихъ органовъ и сосудовъ (сердца, печени, легкихъ, селезенки, венъ, артерій, связокъ и т. п.) Платонъ пространно разсуждаетъ въ своемъ «Тимеѣ», а Аристотель—въ трактатѣ «De partibus animalium»[2]), но въ сужденіяхъ Немезія по этимъ вопросамъ гораздо въ большей степени замѣтно вліяніе Галена.

Платоновская соматологія, вообще говоря, если повліяла чѣмъ на Немезія непосредственно, такъ это именно своей телеологической точкой зрѣнія, оправдывающей то или иное анатомическое положеніе и физіологическое значеніе органовъ человѣческаго тѣла извѣстными этическими постулятами. Немезій, какъ мы отчасти уже видѣли, описывая анатомическое строеніе различныхъ органовъ, постоянно сопровождаетъ свое описаніе замѣчаніями о цѣлесообразномъ устройствѣ человѣческаго организма, о строгомъ соотвѣтствіи его частей функціямъ и назначенію отдѣльныхъ силъ и способностей души... Это—платоновская точка зрѣнія. По ученію Платона, высшая безсмертная сторона души (разумная) помѣщена въ главной части тѣла—въ головѣ; смертный родъ (видъ) души (аффективную часть—τὸ θυμικόν и чувственно-пожелательную—τὸ ἐπιθυμητικόν) боги помѣстили ниже—въ грудной полости или въ туловищѣ,—изъ боязни, чтобы божественное начало (души) не подвергалось осквернению. . Но поелику и смертная (низшая) душа имѣетъ двѣ стороны, изъ коихъ одна болѣе духовная, другая болѣе чувственная, одна--болѣе мощная и, значитъ, мужественная, другая болѣе слабая, податливая и—значитъ—женственная,—то подобно тому, какъ въ домѣ мужская половина отдѣляется отъ женской перегородкой (γυναικεῖον отъ ἀνδρωνῖτις), чтобы совѣтъ мущинъ не былъ возмущаемъ суетою женщинъ,—такъ боги отдѣлили мужественную, «бранелюбивую» часть души (т. е. θυμικόν) отъ женственной, чувственно-пожелательной (ἐπιθυμητικόν)—посредствомъ особой перегородки (грудобрюшной перепонки= διάφραγμα),—и помѣстили первую часть «ближе къ головѣ», въ сердцѣ (чтобы она дѣйствовала въ союзѣ съ умомъ «противъ пожеланій»), а вторую—въ печени. Сердце Платонъ называетъ «узломъ всѣхъ жилъ и источникомъ крови», причемъ отмѣчаетъ, что оно устроено въ качествѣ караульни, откуда-бы распоряженія высшей стороны души, «исходящія изъ акрополя», разносились по всему тѣлу. Предвидя возмож-

---

1) De an. II, c. 4. § 13. Впрочемъ, см. и у *Галена* De nat. facult. I, c. 12 Θρέψις ἐστὶν ὁμοίωσις τοῦ τρέφοντος τῷ τρεφομένῳ.

2) *Plat.* Tim. pp. 70 B—76 E, 77 D—78 A; *Arist.* De part. anim., lib. II et III; cfr Histor. animal., lib. III.

ность сердцебіеній и зная, что при всякой вспышкѣ играетъ роль огонь, боги придумали механизмъ легкихъ, которыя, принимая въ себя воздухъ и влагу, охлаждаютъ сердце, освѣжаютъ и успокаиваютъ его. Печень боги устроили, съ одной стороны, въ качествѣ органа мантики, съ другой—въ качествѣ зеркала, которое отражало бы въ себѣ какъ грозныя, такъ и кроткія велѣнія разума,—а селезенку—въ качествѣ полотенца, которымъ бы вытиралось это зеркало всякій разъ, какъ загрязнится. Не менѣе премудрое устройство представляетъ и система пищеваренія, самая низшая въ организмѣ. Предвидя нашу неумѣренность въ пищѣ и питьѣ и желая предотвратить ее, боги устроили, кромѣ пищепріемника и желудка, брюшную полость, въ которой положены кишки многими изгибами—для того, чтобы пища не уходила изъ нихъ очень быстро и чтобы это служило помѣхой нашей ненасытности[1]). Для распространенія питательныхъ веществъ по всему организму устроены своего рода каналы—большія и малыя жилы (вены, кровеносные сосуды)... Въ такомъ же духѣ разсуждаетъ Платонъ о цѣлесообразномъ устройствѣ и назначеніи легкихъ, связокъ, костей, сухожилій, кожи, волосъ, ногтей и многихъ другихъ частей тѣла и внутреннихъ органовъ, о которыхъ трактуетъ и Немезій[2]). Во всѣхъ подобныхъ разсужденіяхъ Платона (въ «Тимеѣ») красной нитью проходитъ мысль, что высочайшій Зиждитель вселенной образовалъ свое твореніе по образцу міра совершеннѣйшаго и (насколько допускала это природа твари) осуществилъ идею добра и красоты—какъ въ цѣломъ универсѣ вещей, такъ и въ свойствахъ человѣческой природы[3]). Отсюда—мы вообще можемъ признать, что Платонъ повліялъ на Немезія гораздо болѣе этико-телеологической стороной своей соматологіи, чѣмъ естественно-научной, которую нашъ философъ заимствовалъ—гл. обр.—у Галена, какъ замѣчено выше.

Первоначальной формой, въ какую вылились первыя идеи физіологической науки древнихъ мыслителей была *пневматологія*: это—ученіе о жизненномъ духѣ (πνεῦμα), который притягивается легкими человѣка, переходитъ отсюда въ кровь и, распредѣляясь чрезъ нее по всему тѣлу, производитъ всѣ жизненныя отправленія. Такъ какъ Немезій въ своемъ трактатѣ часто возвращается къ вопросу объ органическомъ значеніи «пневмы» (при описаніи различныхъ психо-физіологическихъ процессовъ), то мы здѣсь напередъ отмѣтимъ существенныя черты древней пневма-

---

[1]) Здѣсь Платонъ, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, изъ-за этическаго значенія органа, игнорируетъ его физіологическое значеніе: кишки, какъ извѣстно, доканчиваютъ пищевареніе, которое не вполнѣ совершаетъ желудокъ

[2]) *Plat.* Timaeus, pp. 69 D—70 A; 70 B—76 E; 77 D—78 A et sqq.

[3]) Cfr. Tim., p. 46 D.

тологіи, которыя легли въ основу представленій Немезія о значеніи и видахъ пневмы,—чтобы потомъ уже не возвращаться къ этому вопросу.

Ученіе о «πνεῦμα» довольно подробно было раскрыто у стоиковъ, и нѣкоторые ученые находятъ даже основанія къ тому, чтобы авторомъ трактата «Περὶ πνεύματος», приписываемаго обычно кому-либо изъ позднѣйшихъ перипатетиковъ, признать стоика Аристогена, ученика Хризиппа[1]). Стоики опредѣляютъ душу, какъ «πνεῦμα ἔνθερμον» (Зенонъ)[2]); соотвѣтственно этому, и Немезій приписываетъ пневмѣ важную роль въ процессахъ питанія (обусловливаемаго дѣйствіемъ жизненной теплоты—θερμότης), рожденія (πνεῦμα ζωτικόν) и—даже — мышленія (πνεῦμα ψυχικόν). Однако, отцомъ пневматологіи признается, большей частью, Аристотель. Онъ различаетъ два рода пневмы[3]) первый—есть не что иное, какъ внѣшній воздухъ, вводимый процессомъ дыханія во внутрь,—согрѣваемый и обрабатываемый внутренней жизненной теплотой; второй видъ пневмы является частью примитивной физіологической конституціи живого существа: это—пневма внутренняя, развивающаяся въ сѣмени,—жизненный огонь или принципъ. Оба эти вида пневмы разграничиваются и у Немезія: первый видъ—въ процессѣ дыханія (cap. 28), второй—въ процессѣ рожденія (cap. 25). Естественно, поэтому, думать, что Немезій былъ знакомъ съ пневматологіей Аристотеля,—тѣмъ болѣе, что онъ одинаково съ Аристотелемъ[4]) смотритъ на дѣятельность пневмы въ артеріяхъ. Позднѣйшая разработка ученія о «πνεῦμα» различаетъ уже, какъ увидимъ ниже, πνεῦμα ζωτικόν—въ сердцѣ и πνεῦμα ψυχικόν—въ мозгу. Греческія медицинскія школы (эмпирическая, пневматическая, методическая, эклектическая и мн. др.[5]) строили свои физіологическія системы на почвѣ той-же пневматологіи, нѣсколько уже дополненной и усовершенствованной научно-эмпирическими изслѣдованіями. Но первымъ ученымъ, который сообщилъ болѣе научную постановку вопросамъ физіологіи и анатоміи, по всей справедливости, считаютъ[6]) Галена (II в.

---

[1]) *Chaignet*—Histoire de la psychologie des Grecs, p. 304.

[2]) *Diog. Laert.* l VII, c 1, Sect. 84. § 157. Трудно сказать опредѣленно, что собственно надлежитъ разумѣть подъ *пневмой*. Природу ея древніе мыслители опредѣляютъ различно: стоики называютъ пневму чистой, эѳирной, согрѣтой тѣлесной субстанціей, врожденной человѣку; Плотинъ представляетъ ее, какъ смѣшеніе свойствъ души и свойствъ внѣшнихъ предметовъ; Немезій и бл. Августинъ разсматриваютъ ее, какъ матерію, подобную огню или пару; Скалигеръ опредѣляетъ пневму, какъ „vincula inter corpus et animam" (см. *Chaignet*—Op cit., p 304, not 3). Дѣятельность пневмы въ обще-органической жизни, какую приписывали ей древніе, напоминаетъ нѣсколько современныя представленія о роли кислорода въ организмѣ;- и Немезій опредѣляетъ пневму, какъ паръ (ἀτμός)

[3]) *Chaignet*—Hist. de la Psychol. des Grecs, p. 308

[4]) *Chaignet*—ibid. p. 310, not. 7.

[5]) *Evangelides*—Zwei Kapitel... über Nemesius, S. 21

[6]) *Ферворнъ*—Общая физіологія, т. I, стр. 34.

по Р. Хр.). Пневматологія получаетъ у Галена свое полное развитіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему именно обязаны всѣ послѣдующія физіологическія системы (между ними—и система Немезія) своими научными положеніями Мы теперь и изложимъ, въ самыхъ существенныхъ чертахъ, физіологическія воззрѣнія Галена,—такъ какъ Немезій не только слѣдуетъ имъ въ своей соматологіи, но часто возвращается къ нимъ при описаніи психо-физическихъ процессовъ вообще.

Отмѣтимъ предварительно, что не смотря на новую, научно-экспериментальную, постановку антропологіи, Галенъ, воспитанный—несомнѣнно—въ традиціяхъ древне-классической философіи, отводитъ при объясненіи жизненныхъ явленій не мало мѣста и телеологіи. Медицинскія школы тоже старались соединить физіологію съ метафизическими и психологическими принципами. Такое направленіе антропологической науки легко могло проникнуть и въ христіанскую философію, потому что оно подготовляло весьма удобную почву для раскрытія нѣкоторыхъ вопросовъ теологіи и этики Философскій типъ епископа Немезія, перенесшаго научно-антропологическія идеи на почву христіанскаго міросозерцанія, служитъ достаточнымъ подтвержденіемъ этого. Галенъ, вообще говоря, замѣтно повліялъ на Немезія не только своей физіологіей, но и телеологіей. Впрочемъ, телеологія Галена основана на Аристотелевой подкладкѣ: тѣ мысли о цѣлесообразности въ устройствѣ органической природы, какія высказалъ Аристотель въ соч. «De partibus animalium» (Περὶ ζῴων μορίων), Галенъ дополнилъ при свѣтѣ усовершенствованныхъ анатомическихъ знаній и изложилъ въ своемъ соч. «De usu partium» (Περὶ χρήσεως μορίων)[1]). Свои ученые труды Галенъ, по замѣчанію Evangelides'a, «какъ ἱερὸς λόγος и ὕμνος ἀληθινός—направляетъ противъ закоренѣлыхъ и ослѣпленныхъ софистовъ своего времени»[2]). Безспорно, однако, что самое сильное и непосредственное вліяніе Галена сказалось на физіологической сторонѣ системы Немезія.

Физіологія Галена можетъ быть представлена въ слѣдующихъ чертахъ.—О происхожденіи тѣла изъ 4-хъ элементовъ, изъ которыхъ возникаютъ «оміомеріи» и «аноміомеріи» животнаго организма, Галенъ—въ общемъ—учитъ одинаково съ Аристотелемъ[3]). Причину всѣхъ жизненныхъ явленій человѣческаго организма составляютъ, по Галену, три принципа, или три «вида души» (ψυχῆς εἴδη),—органами которыхъ служатъ—мозгъ, сердце и печень. Первый жизненный принципъ—божественъ (θεῖον), разуменъ (λογιστικόν) и обитаетъ внутри мозга; два

---

[1]) *Galen* De usu part. l. III, c. 10; l. XV, c. 1; ср. вообще *Evangelid.* Op. cit. SS. 23—26.

[2]) *Evangelides* - Op. cit. S. 26.

[3]) Ibidem, S. 28.

остальные—страдательны (παθητικά) и обитаютъ [въ сердцѣ и въ печени. въ сердцѣ—принципъ «аффективный» (θυμοειδές),—въ печени—«пожелательный» (ἐπιθυμητικόν)[1]). Каждому изъ этихъ трехъ принциповъ присущъ особый родъ пневмы первому—πνεῦμα ψυχικόν, находящаяся въ головномъ мозгу и нервахъ и составляющая «первый органъ души»[2]); второму—πνεῦμα ζωτικόν, обитающая въ сердцѣ, и третьему—πνεῦμα φυσικόν—въ печени. Эти три формы пневмы, постоянно возстановляющіяся чрезъ принятіе πνεῦμα ζωτικόν изъ воздуха (πνεῦμα ζωτικόν, по Галену, порождается собственно въ сердцѣ и артеріяхъ—путемъ вдыханія воздуха и испаренія соковъ), являются причинами, поддерживающими функціи соотвѣтствующихъ имъ органовъ[3]). Головной мозгъ есть главное сѣдалище души[4]), а находящаяся въ немъ пневма—принципъ и источникъ всѣхъ познавательныхъ и волевыхъ процессовъ[5]). Пути, посредствомъ которыхъ эта пневма сообщаетъ всѣмъ частямъ тѣла ощущеніе и движеніе, суть нервы[6]), исходящіе—частью—непосредственно изъ головного мозга, частью—изъ его продолженія—спинного мозга. Головной мозгъ образуетъ 4 желудочка: 2 переднихъ, въ которыхъ вырабатывается «ψυχικὸν πνεῦμα[7]), средній и задній. Отъ средняго и двухъ переднихъ желудочковъ исходятъ нѣжные чувствительные нервы для дѣятельности пяти чувствъ; отъ задняго желудочка и спинного мозга выходятъ нервы твердые, моторные, приспособленные къ движенію. Этимъ физіологическимъ отличіемъ нервовъ постулируется различіе актовъ ощущенія и движенія (какъ и у Немезія), — хотя Галенъ пользуется еще другой нервной теоріей, по которой нервы обязаны своей двигательной и ощущающей силой (энергіей) «τῷ ψυχικῷ πνεύματι»[8]). Спинной мозгъ и нервы относятся къ головному мозгу, какъ древесный

---

[1]) *Galen.* De Hippocrat. et Plat. decret., l IX. c 9, l V, c. 7; cf. l VI, c. 1. ὡς ἐγκεφαλός τε καὶ καρδία καὶ ἧπαρ—αρχαὶ τῶν διοικουσῶν ἡμᾶς δυνάμεών εἰσι το ἧπαρ τῆς ἐπιθυμητικῆς ψυχῆς, τῶν φλεβῶν καὶ τοῦ αἵματος, ἡ καρδία τοῦ θυμοειδοῦς. ὁ ἐγκέφαλος τοῦ λογιστικοῦ, τῶν νεύρων καὶ πάσης αἰσθήσεως καὶ κινήσεως

[2]) *Galen.* Op. cit., lib. VII, c. 3. Το ψυχικον πνεῦμα ἢτε οὐσία ψυχῆς ἢτε οἶκος αὐτῆς ἀλλ' ὄργανον πρῶτον...

[3]) *Galen* Loc. cit. (VII, 3); cfr *Evangelides*—Op. cit, S. 31

[4]) *Galen.* De loc. affect. III, c 9: τὴν μὲν ψυχὴν αὐτὴν ἐν τῷ σώματι τοῦ ἐγκεφάλου κατωκίσθαι... Cf. De Hipp. et Plat. decr. VII: Αὕτη δ'ἐστὶν ὁ ἐγκέφαλος ἐξ οὗ πάντα τα μόρια αἴσθησίν τε καὶ κίνησιν ἔχει· ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἄρα ἡ τῆς ψυχῆς ἀρχή ἡ το ἡγεμονικόν. Cf *Evang* S. 29

[5]) *Galen.* De loc affect III. 9. Το πρῶτον δ'αὐτῆς (sc ψυχῆς) ὄργανον εἰς ἁπάσας τὰς αἰσθητικὰς καὶ προαιρετικὰς ἐνεργείας εἶναι το κατὰ τὰς κοιλίας αὐτοῦ (sc τοῦ ἐγκεφάλου) πνεῦμα. Ibid. IV, 1—3: Ψυχικον πνεῦμα. πρῶτον ὄργανον ὑπάρχον τῇ ψυχῇ προς το διαπέμπειν εις ἅπαντα τὰ μερη τοῦ σώματος αἴσθησίν τε καὶ κίνησιν

[6]) *Galen* De loc. aff. III, c 14; De Hippocr et Plat. decret., l VII, c 7

[7]) *Galen.* De usu part., l. VIII, c. 13:. Προκατεργάζονταί γε καὶ προπαρασκευάζουσιν (αἱ πρόσθιοι δύο κοιλίαι) αὐτῷ (sc τῷ ἐγκεφάλῳ) το ψυχικον πνεῦμα. Cfr. De Hipp. et Plat. I, c. 6

[8]) *Evangelides*—Op. cit., SS. 51—52; cf. *Gal* De loc affect. IV, c 1—3 (см выше выдержку).

стволъ и вѣтви къ корню[1]). Распространяясь по всему тѣлу, нервы сообщаютъ чувствительность всѣмъ частямъ организма[2]). Двигательные нервы, получая толчекъ, передаютъ его мускуламъ или мышечной ткани и так. обр. происходитъ движеніе[3]).

Мы не видимъ необходимости излагать всѣ детали Галеновской системы и приводить параллели изъ соматологіи Немезія —для того, чтобы выяснить генезисъ послѣдней. Уже представленная нами общая схема физіологической системы Галена ясно показываетъ, что эта система служитъ базисомъ всѣхъ вышеизложенныхъ естественно-научныхъ воззрѣній Немезія на человѣческую природу. О сердцѣ, артеріяхъ и печени, ихъ роли и значеніи въ процессахъ кровотворенія, движенія крови и питанія, Немезій учитъ тоже вполнѣ согласно съ Галеномъ, какъ увидимъ ниже (при описаніи этихъ процессовъ, относимыхъ Немезіемъ къ функціямъ неразумной души). На основаніи Галена разсуждаетъ Немезій о функціяхъ производительной способности (γεννητικόν или σπερματικόν)[4]), а также о значеніи и дѣятельности различныхъ внутреннихъ органовъ и сосудовъ (селезенки, почекъ, желчи, легкихъ и проч.)[5]). Вообще, Немезій, какъ видно изъ его трактата, съ большимъ уваженіемъ относился къ ученому авторитету Галена.

Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что создавая свою антропологическую систему (по ея физіологической сторонѣ) на почвѣ естественно-научныхъ изслѣдованій Галена, Немезій не всегда рабски слѣдуетъ ему онъ часто выставляетъ на видъ противорѣчія въ сужденіяхъ Галена и опровергаетъ ихъ при помощи Аристотелевой діалектики, особенно въ вопросахъ чистой психологіи. Такъ, напр., нашъ философъ совершенно отвергаетъ ученіе Галена о душѣ, какъ темпераментѣ тѣла. Въ физіологическихъ вопросахъ Немезій какъ бы сравниваетъ и сопоставляетъ Галена съ Аристотелемъ и, хотя не всегда игнорируетъ послѣдняго, но замѣтно отдаетъ предпочтеніе первому. Можно, кажется, согласиться съ замѣчаніемъ Evangelides'а, что Немезій, пользуясь содержаніемъ и формой физіологіи Платона и—особенно—Аристотеля, провѣряетъ и поправляетъ ихъ Галеномъ[6]); отсюда—базисомъ, на которомъ строитъ Немезій свою соматологію, является, собственно говоря, аристотелево-галеновская физіологія.

---

[1]) *Galen.* De Hipp. et Plat. decr. VII, c. 7: οἷόνπερ ἀκρεμὼν ἢ βλάστημα δένδρου..

[2]) *Galen.*, loc. cit. Το μέρος εἰς ὃ ἐμφύεται (το νεῦρον) τὴν δύναμιν αὐτοῦ δεχόμενον εἰς ὅλον ἑαυτῷ διαγνωστικόν γίνεται.. etc (cf. De loc. aff. III, c. 11).

[3]) *Gal.* De loc. aff. III, c. 8; cfr *Evang.* Op. c., S. 30

[4]) *Galen.* въ „De usu part." и „De semin." Cf. *Evangelid.* Op. cit., S 49—51

[5]) Cp. *Evangelides*—Op. cit., SS. 54—55

[6]) *Evangelid.* Op. cit. S. 22.

§ 2. Соединеніе души съ тѣломъ; ихъ связь и взаимодѣйствіе.

Вопросъ о соединеніи души, какъ субстанціи невещественной и духовной, съ тѣломъ, образованнымъ изъ матеріи, представляется Немезію весьма труднымъ для разрѣшенія[1]). Такъ какъ «все, входящее въ составъ одной сущности, всецѣло объединяется, а все объединенное измѣняется и не остается тѣмъ, чѣмъ было раньше» (изъ взаимнаго соединенія стихій, напр., образуются совершенно новыя тѣла),— то представляется непонятнымъ какимъ образомъ душа и тѣло въ соединеніи сохраняютъ свою сущность, свои отличительныя свойства неслитными и неповрежденными?.. Немезій доказываетъ невозможность соединенія души и тѣла чрезъ простое «приложеніе» (παράθεσις), или «смѣшеніе (κρᾶσις)[2]) въ первомъ случаѣ была бы одушевлена только ближайшая къ душѣ часть тѣла, непосредственно соприкасающаяся съ нею, такъ какъ «приложеніе» нельзя понимать въ смыслѣ полнаго и всесторонняго проникновенія; во второмъ случаѣ — душа и тѣло въ соединеніи потеряли бы свои истинныя свойства,—подобно тому, какъ отъ «смѣшенія» воды и вина образуется нѣчто иное, новое,—что уже не можетъ быть названо ни чистымъ виномъ, ни водой... Какъ же нужно мыслить соединеніе души съ тѣломъ и «какое мы имѣемъ основаніе называть животное *единымъ*»?.. Платонъ, желая избѣжать указанныхъ затрудненій, училъ, что «животное состоитъ не изъ души и тѣла, а изъ одной только души, которая пользуется тѣломъ и какъ бы имъ одѣта»[3]). Но въ этомъ положеніи Платона Немезій усматриваетъ несообразность: «какимъ образомъ, говоритъ онъ, душа можетъ составлять *единое* со своимъ одѣяніемъ? Вѣдь, хитонъ не есть единое съ тѣмъ, что одѣто въ него»... Лучше всего, по мнѣнію Немезія, разрѣшаетъ поставленную проблему Аммоній, учитель Плотина. онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. «Все умопостигаемое (τὰ νοητά) имѣетъ такую природу, что и соединяется съ тѣмъ, что способно его воспринять, —подобно элементамъ, взаимно уничтожающимся отъ соединенія, — и, соединившись, остается неслитнымъ и неповрежденнымъ,— подобно тѣмъ элементамъ (вещамъ),

---

1) *Nemes.* cap. 3: De junctione (ενώσεως) corporis et animae, pp 125—137 =67—73

2) О значеніи терминовъ „παράθεσις“ и „κρᾶσις“ и употребленіи ихъ у *стоиковъ* см. рус. перев. Немез., стр 68. прим. 4-е къ гл 3-й.

3) *Plat.* Alcib. I, p. 130 C. Ἐπειδὴ δὲ οὔτε σῶμα, οὔτε συναμφότερόν ἐστιν ἄνθρωπος. λείπεται, οἶμαι.. μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχήν. Cfr. *Plotin*, Ennead. I, l. 1, c. 10 (vol. I, p 46): Ἀλλ' εἰ ἡμεῖς ἡ ψυχή, πάσχομεν δὲ ταῦτα ἡμεῖς. ταῦτὰ ἂν εἴη πάσχουσα ἡ ψυχὴ καὶ αὖ ποιήσει ἃ ποιοῦμεν.

которые приложены другъ къ другу». Дѣйствительно[1]), въ тѣлахъ соединеніе «совершенно измѣняетъ соединяемые элементы, такъ какъ обращаетъ ихъ уже въ иныя тѣла» (составленіе тѣлъ изъ стихій, образованіе крови изъ пищи и т. п.); «въ умопостигаемомъ-же соединеніе происходитъ, но не влечетъ за собою никакого измѣненія, потому что умопостигаемое въ силу своей природы не можетъ измѣняться по существу... При томъ, душа *есть жизнь*, такъ что, если-бы она при соединеніи съ тѣломъ измѣнялась, то значитъ—измѣнилась-бы и болѣе не существовала-бы и жизнь: что-же душа (въ такомъ случаѣ) достав-

[1]) Хотя трудно установить съ точностью, гдѣ именно кончаются слова Аммонія и начинается аргументація самого Немезія и хотя многіе изслѣдователи предполагаютъ, что данное мѣсто заимствовано Немезіемъ изъ какого-нибудь позднѣйшаго, недошедшаго до насъ, неоплатоническаго сочиненія или сборника и не можетъ быть признано точнымъ воспроизведеніемъ мыслей Аммонія или простымъ извлеченіемъ изъ „Эннеадъ“ Плотина (ср. ниже—прим. въ главѣ Ш), но такъ какъ дальнѣйшая аргументація, приводимая Немезіемъ, все же, вообще говоря, стоитъ въ очень близкомъ отношеніи къ ученію Плотина, то мы считаемъ вполнѣ умѣстнымъ привести соотвѣтствующія ей параллели изъ „Эннеадъ“. На основаніи состава рѣчи можно думать, что приводимая здѣсь (pag. 129—130=57, p. пер 69) Немезіемъ изъ неизвѣстнаго намъ неоплатоническаго источника выдержка заканчивается словами: „οὐκ ἄρα ἀλλοιοῦται ἡ ψυχὴ ἐν τῇ ἑνώσει“ (130=57). Съ этого же мѣста въ изд. *Con.* начинается новая глава съ особымъ заглавіемъ (см р пер. стр. 69, пр. 6-е). Такому предположенію мы и слѣдуемъ въ дальнѣйшемъ изложеніи Мнѣнія объ этой Немез. цитатѣ Целлера, Вашро и др. см. ниже—прим. въ гл. Ш. Проф Доманьскій (Цит. соч. S. 59, Anm.) замѣчаетъ, что хотя въ приводимой Немезіемъ цитатѣ чувствуется прямой отзвукъ (Anklange) Плотиновскаго и Порфиріев. ученія, однако—признать ее „чистымъ воспроизведеніемъ (blosse Wiedergabe) ученія Плотина и Порфирія“ это значило бы противорѣчить ясному удостовѣренію Немезія, что онъ заимствуетъ свою цитату изъ *Аммонія*. Присоединяясь къ мнѣнію Vachérot'a, что Немезій использовалъ въ данномъ случаѣ хранившееся въ нѣдрахъ неоплатонич. школы преданіе объ ученіи Аммонія (S. 59 Anm., cfr. S. 17—18 Anm.), Доманьскій обращаетъ вниманіе на то обстоятельство, что въ той же 3-й главѣ, нѣсколько ниже (pag. 139—140=60—61), Немезій еще отдѣльно упоминаетъ и цитируетъ Порфирія, при чемъ „влагаетъ ему въ уста, въ сущности, почти буквально то же самое, что здѣсь (въ разсматрив. цитатѣ) приводитъ какъ ученіе Аммонія“. Этимъ, по мнѣнію Доманьскаго, весьма выразительно устанавливается у Немезія различіе между ученіемъ Аммонія и Порфирія (Цит. соч. S. 59 Anm.). Однако, *фонъ-Арнимъ* дѣлаетъ отсюда совершенно обратный выводъ, на основаніи частичнаго дословнаго сходства двухъ цитатъ, начинающагося словами „καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασώζουσα“ (стр. 133=58 и 140=61: сходное мѣсто занимаетъ 2½ строки; небольшая разница—въ разстановкѣ словъ и въ томъ, что во 2-й цитатѣ, взятой изъ Порфирія, стоитъ „ἐνέργειαν“, вм. „ζωήν“, и приб. слово „τῇ παρουσίᾳ“), причемъ—2-я цитата выразительно обозначается Немезіемъ, какъ взятая изъ Порфир. „Ζητήματα σύμμικτα“, онъ (фонъ-Арнимъ) доказываетъ *тождество* обѣихъ цитатъ, и все различіе между ними полагаетъ только въ томъ, „что одно и то же влагается (Немезіемъ) въ уста одинъ разъ Аммонію, другой разъ—Порфирію“. Доманьскій (Op. cit. S. 59, Anm.) не раздѣляетъ этого мнѣнія и говоритъ, что „Немезій вообще очень выразительно (ausdrücklich) проводитъ различіе между ученіемъ Аммонія и ученіемъ Порфирія“, такъ что на основаніи этого „только частичнаго (всего—двѣ строки) дословнаго сходства“ было бы рискованно признать *тождество* обѣихъ цитатъ. Къ такому же заключенію приходитъ Zeller въ своей статьѣ „Ammonius Sakkas und Plotinus“ (см *Domań.* Op. c., S. 60 Anm.).—Между прочимъ, ф-Арнимъ нашелъ въ „Solutiones ad Chosroën regem“ *Priskian*'а отрывокъ (отдѣлъ), который по смыслу и частью даже буквально соотвѣтствуетъ 3-й главѣ

ляла-бы тѣлу, разъ она не сообщала-бы ему жизни»[1])... Приведенныя сейчасъ «разсужденія Аммонія» даютъ Немезію основаніе съ рѣшительностью констатировать, что душа при соединеніи не измѣняется», что она соединена съ тѣломъ «неслитно» (ἀσυγχύτως). О тѣсномъ соединеніи души съ тѣломъ свидѣтельствуетъ сочувствіе (συμπάθεια), въ силу котораго живое существо всецѣло сочувствуетъ самому себѣ, какъ *единое*»; а о томъ, что соединеніе происходитъ *неслитно*, свидѣтельствуютъ факты сна и сновидѣній, когда душа, повидимому, совершенно отдѣляется отъ тѣла и самостоятельно проявляетъ свою дѣятельность..., предсказывая будущее и приближаясь къ умопостигаемому міру». Подобную самодѣятельность проявляетъ душа и вообще при созерцаніи, когда, отвлекаясь отъ тѣла, стремится «постигнуть сущее». Какъ субстанція безтѣлесная, душа проникаетъ черезъ все... и въ то же время остается неповрежденной..., сохраняя свое собственное единство въ чемъ она ни бываетъ—обращаетъ это къ своей жизни, не будучи сама обращаема отъ него». Подобно тому, какъ солнце «присутствіемъ своимъ обращаетъ воздухъ въ свѣтъ, дѣлая его свѣтовиднымъ, и свѣтъ соединяется съ воздухомъ, изливаясь вмѣстѣ съ нимъ

Немезія (*Хозрой* Нуш.—царь Персид. у котораго нашли покровительство семь неоплатон философовъ. и въ числѣ ихъ *Приссіанъ*, послѣ закрытія школъ Юстиніаномъ въ 529 году· см. *Гиббонъ*—Ист упадка и разр Рим имперіи. т IV, 378, Хозрой I царствовалъ между 531–579 гг см у *Asseman.* Bibl. t III, pars I, pag 404) Домаьскій предполагаетъ, что Приссіанъ въ этомъ отрывкѣ пользовалъ Порфир сочиненіе ,Ζητήματα σύμμικτα· которое такъ обр послужило общимъ источникомъ для Приссіана и Немезія, хотя и *не непосредственнымъ* (ibid S 60). Упомянутое соч Порфирія утрачено (см. *Domaй* S 68, Anm 2) Вообще. Домаьскій признаетъ. что извѣстіе Немезія объ Аммоніи ,приводится *не прямо* (indirekt) изъ Порфир Ζητήμ σύμμικτα· и что ,указать *прямой* (непосредств) источникъ (direkte Quelle), изъ котораго Нем извлекъ ученіе Аммонія·, невозможно, какъ невозможно и сдѣлать какой-либо выводъ относительно точности воспроизведенія (Немезіемъ) ученія Аммонія·. Однако, укрѣпленіе опредѣленнаго преданія объ ученіи Аммонія· чрезъ посредство Порфирія Домаьскій считаетъ болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ гипотезу Zeller'a, по которой Гіероклъ ошибочно принялъ запись неоплатоник ученія за очеркъ ученія Аммонія и послужилъ для Немезія *непосредственнымъ* источникомъ Вообще, за отсутствіемъ опредѣленныхъ данныхъ, Домаьскій не высказываетъ единой и увѣренной точки зрѣнія на изслѣдуемый вопросъ. Въ заключеніе своихъ разсужденій онъ опять повторяетъ, что ,Порфирій есть источникъ, изъ котораго притекали (zugeflossen sind) къ нашему философу воззрѣнія Аммонія·.—причемъ. отмѣчаетъ, что Порфирій, воспроизводя ученіе Аммонія, всегда присоединяетъ къ нему и свои собственныя воззрѣнія (*Doman* ib. S. 61 Anm)

[1]) Ср. *Plotin.* Ennead. VI, l. 5, c 3: Τὸ ὂν ὄντως... οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ καὶ γένεσις περὶ αὐτὸ οὐδεμία, οὐδ' ἐν τόπῳ ἐλέγετο εἶναι... etc Εἰ οὖν μὴ ἀποστὰν ἑαυτοῦ, μηδὲ περιστὰν, μηδὲ μεταβάλλον αὐτὸ μηδεμίαν μεταβολήν, ἐν πολλοῖς ἄρα εἷς ἦν ὅλον ἄρα ἑαυτῷ ὄν.. λείπεται τοίνυν λέγειν αὐτὸ μὲν ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ' ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν. ὅσα δύναται αὐτῷ παρεῖναι, καὶ καθ' ὅσον ἐστὶ δυνατὸν αὐτῷ παρεῖναι (vol. II, p 386). Cfr. Ennead. I, l. 1, cap. 3—4 et 6 (vol I, p. 40 sqq.) Ennead. IV, l. 7, c 9: καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα (sc ἡ ψυχή), αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔρουσα... Δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλοις οὖσαν..... μεταβολῆς κατ' οὐσίαν ἀμοιρον.. etc. (vol. II, p 136). Cfr. Ennead. VI, l 4, c 15 (p. 381—2).

неслитно,—такъ точно и душа, соединившись съ тѣломъ, остается совершенно неслитной». Различіе здѣсь—только въ томъ, что солнце, какъ тѣло, будучи ограничено мѣстомъ, не можетъ присутствовать своимъ свѣтомъ всюду «душа же, какъ безтѣлесная и неограниченная мѣстомъ, проходитъ *вся черезъ все* (ὅλη δι' ὅλου) и проникаетъ своимъ свѣтомъ все тѣло; нѣтъ такой части, которая была бы освѣщена ею и въ которой она не присутствовала бы цѣликомъ [1]). Опираясь на ученіе Платона и Плотина, Немезій утверждаетъ, что «душа не управляется тѣломъ, но сама управляетъ имъ»,—что «она не заключена въ тѣлѣ, какъ въ сосудѣ или мѣшкѣ (ὡς ἐν ἀγγείῳ ἢ ἀσκῷ), но скорѣе наоборотъ—тѣло въ ней» [2]),—что все вообще умопостигаемое (νοητόν) не можетъ быть ограничено «внѣшнимъ мѣстомъ» и «находится въ мѣстахъ, представляемыхъ мысленно (ἐν τόποις νοητοῖς)», какъ—напр.—«душа находится то въ самой себѣ, когда разсуждаетъ (λογίζεται), то въ умѣ, когда созерцаетъ (νοῇ)» [3]). Поэтому, «всякій разъ, когда говорится, что душа находится въ тѣлѣ», то понимается это не въ смыслѣ пространственнаго ограниченія (οὐχ' ὡς ἐν τόπῳ), а въ смыслѣ связи, взаимоотношенія (ἐν σχέσει): «она присутствуетъ въ тѣлѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорится, что Богъ обитаетъ въ насъ» [4]). Душа связана съ тѣломъ въ смыслѣ «отношенія, склонности или расположенія (σχέσις, ῥοπή, διάθεσις)»,—подобно тому, какъ любящіе привязаны другъ къ другу не въ тѣлесномъ или пространственномъ отношеніяхъ, но «по взаимоотношенію» (κατὰ σχέσιν). Повторяя сужденія неоплатоника Порфирія, Немезій настойчиво утверждаетъ, что душа, «будучи непротя-

---

1) Cfr. *Plot.* Ennead. IV, l 3, cap 22· Ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ.... ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο παρόν οὐ πάρεστι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἕστηκε μὲν αὐτό, ὁ δὲ παραρρεῖ... Ἕως δέ ἐστιν ὑπὸ τὸ φῶς, πεφώτισται, ὥστε ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν—ὡς ὁ ἀὴρ ἐν τῷ φωτί, ἥπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι (vol. II, p. 35). Enn IV, l. 1, c 1: Εἰς ὅλον γὰρ τὸ σῶμα δοῦσα (sc ἡ ψυχὴ) αὑτὴν μὴ μερισθεῖσα, ὅλη εἰς ὅλον, τῷ ἐν παντὶ εἶναι μερέρισται (pag. 4); cfr. Enn. IV, l. 2, c. 1 Ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσα οὐσία (sc. ἡ ψυχή)... Ἀλλὰ μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δὲ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτῶν ὅλη... Μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη ., ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς (pag 6) Cfr. Ennead. V, lib. 1, c. 2 (о міровой душѣ): Οὐδὲ μερεῖ ἑαυτὴς (sc. ψυχῆς) ἑκάστῳ κατακερματισθεῖσα μορίῳ ψυχῆς ζῆν ποιεῖ, ἀλλὰ πάντα ζῇ τῇ ὅλῃ, καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ. (pag. 163); ср. Ennead. II, l. 2, c. 1: Πανταχοῦ οὖσα ἡ ψυχὴ ὅλη... etc (vol. I. p 131).

2) *Plat* Phaed, p. 80 *A*: Ἐπειδὰν ἐν τῷ αὐτῷ ὦσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ φύσις προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. *Plotin.* Ennead IV, l 3, c. 20: Ὅλως μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν, οὐδὲ πᾶσαν, φατέον ὡς ἐν τόπῳ εἶναι τῷ σώματι.... Οὐ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ἀγγείῳ· ἄψυχον γὰρ ἂν γένοιτο τὸ σῶμα. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τῷ σώματι. Οὐ μὴν οὐδ' ὡς μέρος ἐν ὅλῳ· οὐ γὰρ μέρος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος. Ἀλλ' οὐδὲ ὡς ὅλον ἐν τοῖς μέρεσι.. etc. (pp 32—33). Loc. cit., cap 22 (p. 35): διο καὶ Πλάτων καλῶς την ψυχὴν οὐ θεὶς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ, φησὶ... etc Cfr. Enn. VI, lib. 4, cap. 12 (p. 377).

3) О различіи между „νοεῖν" и „λογίζεσθαι", по уч. Платона и Плотина, см. въ нашемъ рус. перев Нем, прим 18-е къ гл. 3-й, стр 71—72; ср. *Domansk* Op c., S 65

4) Cfr. *Plotin* Ennead. VI, l 5, c 1· Τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μέν τις ἔννοιά φησιν, ὅταν πάντες.. λέγωσι τὸν εν ἑκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἕνα καὶ τον αὐτόν

женной, невѣсомой и недѣлимой», не подлежитъ пространственному ограниченію и не можетъ быть связана съ опредѣленнымъ мѣстомъ,—такъ какъ «мѣсто существуетъ въ связи съ объемомъ (массой)[1]. Мѣсто (τόπος), говоритъ Немезій, «есть граница содержащаго, въ которой заключено содержимое (πέρας τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον)»; но душа «не можетъ быть объята никакимъ мѣстомъ»[2]. Итакъ, заключаетъ Немезій, «всякій разъ, когда умопостигаемое бываетъ во взаимоотношеніи съ какимъ либо мѣстомъ или предметомъ, находящимся въ пространствѣ, мы въ переносномъ смыслѣ выражаемся, что оно тамъ присутствуетъ..., и понимаемъ *мѣсто* въ смыслѣ взаимоотношенія и дѣятельности: на самомъ дѣлѣ нужно говорить, что оно тамъ дѣйствуетъ (ἐκεῖ ἐνεργεῖ), а мы говоримъ, что оно тамъ существуетъ (ἐκεῖ ἐστίν»[3]).

Изъ вышеизложеннаго ученія Немезія о соединеніи души съ тѣломъ видимъ, что нашъ философъ—для выраженія психофизической проблемы—пользуется терминами: σχέσις, ῥοπή, διάθεσις[4],—которыми обозначается *связь*, не нарушающая цѣлостности и самостоятельности каждой изъ двухъ природъ, не допускающая субстанціальнаго смѣшенія или сліянія ихъ по соединеніи; отсюда также выраженія—ἀδιάφθορος, ἀσύγχυτος, ἀναλλοίωτος и ἄτρεπτος ἕνωσις[5]. Эта терминологія, какъ увидимъ, играетъ у Немезія важную роль при выясненіи догмата объ ипостасномъ соединеніи двухъ природъ во Христѣ (см. ниже—гл. IV').

Въ непосредственной связи съ ученіемъ о соединеніи души и тѣла находится у Немезія идея *о тѣсномъ взаимодѣйствіи* души и тѣла, иначе—физическихъ (соматическихъ) и психическихъ процессовъ. Находясь въ тѣлѣ и нисколько не ограничиваемая имъ, душа вполнѣ свободно совершаетъ свои функціи; тѣло не задерживаетъ ее и не препят-

---

[1]) *Porphyr* Sent. 28 et 37: см параллели у *Domański.* Op c., S. 66—7 Cfr. *Plotin.* Enn. IV. l. 7, c 12: Ἀλλ' οὐκ ογκος τις οὐδὲ ποσόν. ὡς ἐδείχθη, ἡ ψυχή (p. 140).

[2]) Это—опредѣленіе Арист. и неоплатон. См *Arist.* Physic., l. IV. cap 2 (нач.): εἰ δή ἐστιν ὁ τόπος τὸ πρῶτον περιέχον ἕκαστον τῶν σωμάτων πέρας ἂν εἴη; cfr. *Plutarch.* De plac. philos, l. I, cap. 19 (опред. Плат. и Арист.); то-же опредѣл перипатетиковъ см въ рус перев. Нем., пр 22-е къ гл 3-й, стр 73 Cfr. *Plotin.* Ennead. IV, l. 3, c. 20: περισκτικὸν μὲν γὰρ ὁ τόπος καὶ περισκτικὸν σώματος, καὶ οὗ ἕκαστον περισθέν ἐστιν, ἔστιν ἐκεῖ... Ἡ δὲ ψυχὴ οὐ σῶμα. καὶ τοῦ περιεχόμενον μᾶλλον ἢ περιέχον (vol II, p 32); Ennead VI, l. 5, c. 2· Τὸ δὲ ὂν ἀεί, οὐ διειλημμένον ., οὐδέ τινα χώραν, οὐδὲ τόπον, οὐδέ τινα ἕδραν ἔχον. . (pag 385)

[3]) Cfr. *Plotin.* Ennead. VI, l. 4, c. 16. ἐστι γὰρ ἡ ψυχὴ χωρὶς (т. е. въ отдѣленіи отъ тѣла) πάντη οὖσα ἑκάστη οὐχ' ἑκάστη (т. е. теряетъ свою индивидуальность), ὅταν δὲ διακριθῇ οὐ τόπῳ, ἀλλ' ἐνεργείᾳ γένηται τὸ καθέκαστον (т. е сосредоточиваетъ свою энергію въ изв тѣлѣ непространственно), μοῖρά τίς ἐστιν, οὐ πᾶσα.... Καὶ νῦν οὖ το σῶμα ἡμῶν καὶ ἐν ᾧ τόπῳ κἀκεῖνη λέγεται ἐκεῖ (vol II, p. 383), cfr. Ennead. V, l. 1, c. 10 (pp. 173—174)

[4]) *Nemes.*, cap 3, p. 135=72.

[5]) Ibid., pp. 131 et 133=69 и 70.

ствуетъ ей въ этомъ,—потому что «не душа управляется тѣломъ, а тѣло душой»[1]). *Тѣло — органъ души.* «Когда оно устроено цѣлесообразно, то содѣйствуетъ душѣ и само находится въ хорошемъ состояніи»; въ противномъ случаѣ оно затрудняетъ душу въ ея функціяхъ, подобно тому—какъ разстроенная лира мѣшаетъ музыканту извлекать надлежащіе звуки. Поэтому, душа—при посредствѣ разума и силы воли—должна воздѣйствовать на тѣло и «заботиться о немъ, чтобы сдѣлать его пригоднымъ для себя органомъ»[2]). Какъ органъ души, «тѣло раздѣляется (на части или члены) соотвѣтственно душевнымъ силамъ оно устроено сообразнымъ и приспособленнымъ къ нимъ,—чтобы никакая сила души не задерживалась тѣломъ: каждой психической способности (силѣ)—для дѣятельности ея—назначены особыя части тѣла[3])... Душа занимаетъ мѣсто художника, тѣло—инструмента»[4]). Благодаря такому тѣсному единенію души и тѣла, не нарушающему, однако, природной субстанціальной самостоятельности той и другого, во всей совокупности функцій, характеризующихъ жизнь человѣка, замѣчается *сплетеніе психическаго съ физическимъ*». Прежде всего, то или иное «тѣлесное смѣшеніе» (κρᾶσις τοῦ σώματος), т. е.—то или другое сочетаніе (природное) органическихъ соковъ и элементовъ, всегда связано съ извѣстными душевными склонностями и расположеніями: отсюда—людямъ бываютъ свойственны «нѣкоторые природные пороки и добродѣтели», обусловливаемые органической наслѣдственностью. Подобно тому, какъ отъ природы, благодаря «темпераменту», одни бываютъ здоровы, другіе болѣзненны по тѣлу, такъ нѣкоторые, отъ природы будучи желчными, гнѣвливы, другіе—боязливы, иные—сладострастны. Впрочемъ, душевная сила человѣка можетъ иногда преодолѣть и подчинить своей власти дурной «темпераментъ» тѣла, измѣнить его въ лучшее состояніе путемъ цѣлесообразнаго образа жизни и воспитанія[5]). Затѣмъ, по ученію Немезія, многія функціи, представляющіяся намъ исключительно біологическими (физіологическими) de facto заключаютъ въ себѣ психическій элементъ; таковы, напр., произвольное движеніе и дыханіе. Произвольное движеніе обусловливается первной и мускульной системой; однако, здѣсь участвуетъ и психика человѣка: «все, что движется посредствомъ нер-

---

1) Ibid., p 135=71.

2) *Nemes.*, c 2, pp. 91—92=52

3) Эта мысль подробно раскрыта у *Аристт* и *Галена* См, напр, *Arist.* De part. animal, l I, c 5 (по изд 1607 г. t I, p 1113 B), l IV, c. 8 и др. По ученію Галена, во всѣхъ частяхъ тѣла проявляются силы души,—такъ что многоразличіе тѣлесныхъ членовъ есть слѣдствіе многоразличія психическихъ способностей. *Galen.* De usu partium, l. I, c 2: Χρεία δ'αὐτῶν απάντων (sc. μορίων) ἐστι τῇ ψυχῇ τὸ γὰρ σῶμα ταύτης ὄργανον, καὶ διὰ τοῦτο πολὺ διενηνοχεν ἀεὶ τῶν ζώων τὸ μόρια τῶν ζώων ὅτι καὶ αἱ ψυχαί

4) *Nemes.*, cap 5, p. 170—1=90.

5) *Nemes.*, c. 2, p 91=52.

вовъ и мускуловъ, зависитъ отъ души (ψυχικά ἐστιν) и происходитъ по выбору (κατὰ προαίρεσιν); къ этому относятся также ощущенія и голосъ». Нѣкоторыя мускульныя функціи представляютъ новый примѣръ «сплетенія физическаго съ психическимъ». Такъ, напр., испражненіе экскрементовъ есть свойство выдѣляющей (выталкивающей) силы, одной изъ «физическихъ» силъ [1],—но чтобы мы непроизвольно не поступали неприлично, испражняясь не во время, или не у мѣста, природой установлены какъ-бы нѣкоторыми привратниками для выдѣленій мускулы,— и такимъ образомъ чисто физическія (органическія) функціи сдѣланы психическими,— благодаря чему мы можемъ задерживать испражненія и часто и надолго» [2]).

Процессъ дыханія, повидимому—чисто физіологическій, по мнѣнію Немезія, не менѣе зависимъ отъ души «сила дыханія—психическая она сама, вѣдь, посредствомъ мускуловъ приводитъ въ движеніе органы дыханія, и прежде всего—грудную клѣтку» [3]). Затѣмъ, тяжелое и сопровождающееся стономъ дыханіе, бывающее при большой скорби, тоже, по словамъ Немезія, обнаруживаетъ участіе въ этомъ процессѣ психической энергіи. Наконецъ, мы можемъ произвольно, смотря по надобности, измѣнять дыханіе такъ, напр., при болѣзненномъ разстройствѣ какого-либо изъ дыхательныхъ органовъ, или изъ дѣйствующихъ въ связи съ ними (діафрагма, печень, селезенка, тонкія кишки, ободочная кишка и проч.), мы дышемъ поемногу и учащенно,—чтобы не раздражать страдающаго органа и чтобы восполнить (учащенностью дыханія) недостающее количество воздуха. Дыханіе есть важнѣйшій и необходимѣйшій для жизни процессъ «поэтому, говоритъ Немезій, даже во время сна душа функціонируетъ въ этой области не меньше (чѣмъ въ бодрственномъ состояніи), зная, что съ прекращеніемъ дыханія на самое короткое время живое существо погибаетъ». Такимъ образомъ, заключаетъ Немезій, «здѣсь опять физическое сплетено съ психическимъ» [4])...

Наконецъ, ощущенія и чувствованія, повидимому испытываемыя тѣломъ благодаря различнымъ органамъ, по воззрѣнію Немезія, тоже обусловливаются извѣстными психическими факторами. Напр., такъ назыв. «тѣлесныя удовольствія» имѣютъ психологическую основу, потому что «*всякое* удовольствіе сопровождается ощущеніемъ», а «ощущеніе отно-

---

[1]) Это—одна изъ силъ „питающей" способности (τὸ θρεπτικόν): см *Nemes.*, с 23.

[2]) *Nemes.*, cap 27, p 252=140

[3]) Cap 28. p 256=142 Выше Немезій признаетъ что дѣятельность мускуловъ и нервовъ зависитъ отъ души. И по *Галену*—τὰ μὲν ψυχῆς ὄργανα καθ' ὁρμὴν ἀεὶ (sc. ἐνεργεῖ), τὰ δὲ τῆς φύσεως χωρὶς ὁρμῆς (De mot. musc. II, cap. 8); относительно „ἀναπνοή" Галенъ замѣчаетъ, что оно „γίνεται κατὰ προαίρεσιν" (ibid, cap. 6) Ср. *Donansk.* Op. cit., S. 130, Anm

[4]) *Nemes.*, cap. 28, pp. 253—255=141—142.

сится къ душѣ», т. е. представляетъ собою психическій актъ [1]). Объясненіе факта «сплетенія» физическаго съ психическимъ можно видѣть, согласно приведеннымъ выше указаніямъ самого Немезія, въ томъ, что «каждой психической способности для дѣятельности ея назначены особыя части (органы) тѣла» [2]). Дѣйствительно, по ученію нашего философа, интеллектуальные психическіе акты (точнѣе, по Немезію, «способности» — *φαντασικόν*, *διανοητικόν* и *μνημονευτικόν*) локализируются въ четырехъ желудочкахъ головного мозга [3]); чувственно—пожелательныя стремленія и эмоціональные психическіе акты или аффекты («способности» *ἐπιθυμητικόν* и *θυμικόν*) локализированы въ печени и сердцѣ [4]). Физіологическіе процессы также связаны съ извѣстными органами, дѣятельность которыхъ всецѣло направляется и обусловливается или центральной нервной системой, какъ сѣдалищемъ высшихъ способностей (силъ) души, или же—силами неразумной души (органы питанія, движенія крови и проч.).

Такое «сплетеніе» физическаго и психическаго, дающее Немезію основаніе тѣсно связать физіологическія функціи съ психическими и отнести ихъ (преимущественно) къ неразумной душѣ, въ тоже время оттѣняетъ основную идею нашего философа—о владычественной роли души во всѣхъ жизненныхъ процессахъ, не исключая и тѣлесныхъ (органическихъ) отправленій. «Физическое» и «психическое» настолько тѣсно связаны между собою, что всегда почти взаимно, хотя и не эквивалентно, обусловливаютъ другъ друга энергетически. Вотъ почему, согласно характеру воззрѣній Немезія, какъ психическія, такъ и физіологическія функціи должны быть разсмотрѣны совмѣстно—въ изслѣдованіи о душѣ вообще,—т. е., соотвѣтственно нашему плану, въ отдѣлѣ *психической антропологіи*.

Предшествующее изложеніе показало, что ученіе Немезія о соединеніи души съ тѣломъ и ихъ взаимодѣйствіи имѣетъ свои источники и корни—гл. обр.—въ неоплатонической философіи. Теперь мы сдѣлаемъ нѣсколько дополнительныхъ замѣчаній объ отношеніи этого ученія къ психологіи Платона, Аристотеля и стоиковъ, а также о *связи* его съ неоплатонизмомъ, которою—однако—не нарушается типичная индивидуальность воззрѣній Немезія на психофизическую проблему.

Прежде всего, отмѣтимъ, что въ ученіи о соединеніи души и тѣла всего ярче обнаруживается тенденція Немезія примирить идеализмъ Платона и эмпиризмъ Аристотеля—путемъ нивеллировки обоихъ крайнихъ

---

[1]) Cap. 18, p. 221=122.
[2]) Cap 5, p. 170=90; ср. выше.
[3]) Cap. 13, p. 204=111.
[4]) Cap. 16, p. 215=117.

направленій. По Платону, душа—чистая, безтѣлесная субстанція, самостоятельно существовавшая въ трансцендентномъ мірѣ идей,—соединена съ тѣломъ случайно: за свой грѣхъ она ниспослана на землю для наказанія и помѣщена въ тѣлѣ, какъ въ темницѣ или оковахъ, связывающихъ и затрудняющихъ ея истинную дѣятельность [1]). По Аристотелю, соединеніе души съ тѣломъ вполнѣ естественно и совершенно необходимо душа есть *энтелехія*, образующій принципъ тѣла, имѣющаго жизнь въ потенціи; она сущность или «форма», видообразующая тѣло извѣстнымъ образомъ и неотъемлемая отъ него какъ тѣло не можетъ имѣть жизни безъ души, такъ и душа необходимо предполагаетъ извѣстное, опредѣленное тѣло, по отношенію къ которому она становится «энтелехіей» и безъ котораго она не можетъ существовать [2]). Немезій примиряетъ противоположныя мнѣнія Платона и Аристотеля—частью—на почвѣ неоплатонизма Сохраняя платоновскую идею о субстанціальности души, Немезій доказываетъ, что душа соединена съ тѣломъ «неслитно», что она находится въ тѣлѣ не какъ «въ опредѣленномъ мѣстѣ (пространствѣ), сосудѣ или мѣшкѣ», но—«ἐν σχέσει»,—ибо все умопостигаемое (τὰ νοητά), по авторитетному утвержденію Аммонія, не измѣняемо и не объемлемо мѣстомъ. Нѣтъ нужды, что душа и тѣло суть противоположныя и самостоятельныя субстанціи: по словамъ Порфирія (неоплатоника), «одна субстанція можетъ войти въ полноту (εἰς συμπλήρωσιν) другой субстанціи, сохраняя—въ тоже время—свое единство и оставаясь въ своей собственной природѣ» [3]). Душа соединена съ тѣломъ *для проявленія* своей дѣятельности: «она *тамъ* (въ тѣлѣ) *дѣйствуетъ*, а мы говоримъ, что она *тамъ существуетъ*»... Отсюда уже ясно, что отмѣченная выше мысль Немезія о психо-физическомъ взаимодѣйствіи, какъ основной причинности, обусловливающей всю совокупность психическихъ и обще-органическихъ процессовъ или отправленій, находитъ себѣ больше аналогій въ пониманіи и міровоззрѣніи Аристотеля. По Платону—истинное знаніе можетъ принадлежать только одной душѣ въ домірномъ бытіи душа обладала такимъ знаніемъ,—но, лишившись первобытнаго идеальнаго совершенства и соединившись съ тѣломъ, она утратила знанія, и теперь лишь припоминаетъ ихъ при помощи воспринимаемыхъ ею чувственныхъ отображеній первобытныхъ идей, но эти знанія (=δόξα) уже не могутъ быть истинными, потому что самый объектъ ихъ призраченъ и является только отображеніемъ истиннаго бытія. Для достиженія истиннаго знанія (ἐπιστήμη) душа должна, прежде всего, сбросить съ себя оковы чувственности и—за-

---

1) *Plat.* Phaedo, pp. 65 A—67 D

2) Cfr. *Arist.* De anima, l. II, c. 1, §§ 5—6. 8; cap. 2, § 14.

3) *Nemes.*, c. 3, p 139—140=76; cfr. *Plotin.* Ennead. VI, l. 4, c 11 (vol. II, p. 376).

тѣмъ—снова на крыльяхъ отвлеченнаго разума взлетѣть въ сверхчувственный міръ идей [1]).

Въ противоположность Платону, Аристотель настаиваетъ на необходимости участія тѣла въ функціяхъ души способность представленія или воображенія (φανταστικόν) имѣетъ свое начало въ способности ощущенія (αἰσθητικόν), которая не можетъ функціонировать безъ внѣшнихъ органовъ, разумъ тоже не можетъ проявлять свою дѣятельность безъ чувственныхъ образовъ, слѣдов.—и безъ ощущеній; словомъ, нѣтъ ни одной психической функціи, которая была бы абсолютно свободна отъ матеріальныхъ условій тѣла и могла бы совершаться безъ него [2]). Жизнь есть движеніе, началомъ котораго является душа: движенія происходятъ въ тѣлѣ—благодаря вліянію, оказываемому на него душой (ея силами и способностями), по отношенію къ которой тѣло является инструментомъ (орудіемъ) и послушнымъ рабомъ [3]). Тѣло создано исключительно для души, потому что оно, какъ орудіе, существуетъ только для извѣстныхъ актовъ, причиной которыхъ является душа; мало того: всякая часть, всякій органъ тѣла имѣетъ свою функцію, для которой онъ предназначенъ природой и ради которой существуетъ [4]). Итакъ, по Аристотелю выходитъ, что «природа души опредѣляетъ природу тѣла и органовъ: отношеніе, существующее между ними, есть внутреннее отношеніе цѣли къ средствамъ. тѣло есть только система необходимыхъ средствъ, приспособленныхъ къ осуществленію извѣстной цѣли, и эта цѣль есть душа» [5]). Такой взглядъ Аристотеля на взаимоотношеніе души и тѣла представляется столь удобнымъ для объясненія всей совокупности психофизическихъ процессовъ, что Немезій не могъ не согласиться съ нимъ вполнѣ.

Ученіе стоической философіи о соединеніи души съ тѣломъ, по своему общему характеру, вполнѣ аналогично представленіямъ Немезія. По мысли стоиковъ, повторяемой Немезіемъ, «душа не просто соприкасается съ тѣломъ,—ея части не перемѣшаны съ частями тѣла,—она —тѣмъ болѣе— не слита съ организмомъ, но соединена съ нимъ тѣмъ родомъ смѣшенія (μῖξις, ср. Немез. ἕνωσις), по которому двѣ субстан-

---

[1]) О различіи между „знаніемъ“ и „мнѣніемъ“ по ученію *Платона* см Respubl., lib. V, p. 477 AB; Sympos, p 202 A; Sophist. 263 DE sq.; Menon 97B—98 A, Theaet. 190 A sq

[2]) *Arist* De anima, l l. c. 1. §§ 9—12, cfr. l. III, cap 3

[3]) *Arist* De motu animalium, cap 1 et 6 Общая идея ученія Аристотеля о движеніи выражается въ слѣд словахъ: Ἀρχὴ τῶν ἄλλων κινήσεων τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, τοῦτο δὲ τὸ ἀκίνητον. Τὸ πρῶτον κινοῦν ἀναγκαῖον ἀκίνητον εἶναι (De motu animal, c 1, p 698 по изд. Bekker. Berol. 1831, vol. I)

[4]) *Arist.* De partib animal, l. I, c 5; l. III, c 1, pp 661, 662 (ed Berol. 1831), cfr. l. IV, c 8; см. о томъ же выше—цитат изъ *Galen.* De usu partium. l l. cap 2.

[5]) *Chaignet*—Essai sur la psychol. d'Aristote, pp. 305—306. Paris 1883

ціи взаимно проникаютъ другъ друга, не теряя своихъ отличительныхъ свойствъ» [1]). Такимъ образомъ, душа, говорятъ стоики, сохраняя свою природу, распространяется по всему тѣлу, проникаетъ во всѣ органы—подобно тому, какъ въ мірѣ циркулируетъ божественный огонь. Но она не въ одинаковомъ количествѣ и не въ одной и той же степени интенсивности присуща различнымъ частямъ и органамъ тѣла, а—въ соотвѣтствіи съ ихъ назначеніемъ для извѣстнаго рода функцій [2]) Эту послѣднюю мысль Немезій, какъ мы видѣли, отрицаетъ,—утверждая, согласно неоплатоникамъ, что душа «вся проникаетъ все тѣло (ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ)».

Неоплатоническая философія, какъ свидѣтельствуетъ самъ Немезій, послужила для него главнымъ первоисточникомъ при раскрытіи психофизической проблемы. Ученіе Плотина о соединеніи и взаимодѣйствіи души и тѣла, на основаніи приведенныхъ нами выше подстрочныхъ параллелей и цитатъ, можетъ быть представлено въ слѣдующемъ видѣ. Душа по своей природѣ недѣлима. Если силы ея распространяются по всему тѣлу, то это не значитъ, что она сама дѣлится на различныя части, точно соотвѣтствующія тѣлеснымъ частямъ. Душа сообщается всѣмъ частямъ тѣла,—но она пребываетъ вся цѣликомъ въ каждой части: душа, слѣдовательно, не дѣлима сама по себѣ, а представляется таковой въ отношеніи къ тѣлу, которое дѣлимо и на которое она дѣйствуетъ во всѣхъ частяхъ. Душа находится въ тѣлѣ не какъ въ сосудѣ или мѣшкѣ, не какъ часть въ цѣломъ, или цѣлое въ части, не какъ качество въ подлежащемъ (ἐν ὑποκειμένῳ), не какъ форма въ матеріи. Не тѣло содержитъ душу,—скорѣе—душа содержитъ тѣло Душа это—безпредѣльная нить, развивающая тѣло во всѣхъ его частяхъ. Трудно подыскать въ чувственномъ мірѣ подходящій образъ для выраженія идеи присутствія души въ тѣлѣ душу можно сравнить со свѣтомъ, который распространяется въ воздухѣ, не смѣшиваясь съ нимъ и нисколько не теряя своей чистоты. Сообщаясь съ тѣломъ, душа остается простой, чистой, неизмѣнной: она проникаетъ тѣло, какъ свѣтъ проникаетъ прозрачные предметы, нисколько не нарушая чистоты своей сущности. Это можно понять, если предположить существованіе между душой и тѣломъ «жизненнаго принципа» (τὸ ζῶον), который служитъ какъ бы посредствующимъ звеномъ при сообщеніи души съ тѣломъ [3]) и передаетъ душѣ впечатлѣнія тѣла, а тѣлу—импульсы отъ силъ души [4]).

---

[1]) *Ogereau*—Essai sur le système philosoph des Stoiciens, p. 86; cf. p. 42.

[2]) *Ogereau*—Op cit., p 87

[3]) Cfr *Plotin.* Ennead. I, l 1, c. 7 (pag. 44—5).

[4]) Ср вообще *Vacherat*—Hist critique de l'ecole d'Alexandrie, tom. I, pp. 542—544, 549—550

Мы видѣли, что Немезій повторяетъ почти всѣ изложенныя сейчасъ сужденія Плотина объ образѣ соединенія души съ тѣломъ,—за исключеніемъ предположенія о существованіи между этими двумя субстанціями отдѣльнаго «жизненнаго принципа»... Отсюда и взглядъ на взаимоотношеніе (точнѣе—функціональное взаимодѣйствіе) между душой и тѣломъ у Немезія близокъ къ неоплатоническому воззрѣнію. Плотинъ тоже смотритъ на тѣло, какъ на орудіе, инструментъ или органъ души, которымъ она пользуется для своей цѣли [1]),—но въ тоже время считаетъ его однимъ изъ пяти принциповъ, постулирующихъ жизненные акты или процессы [2]). Индивидуальная черта, отличающая неоплатоническое пониманіе психофизической проблемы отъ ученія Немезія, состоитъ въ слѣдующемъ. По мнѣнію Плотина, тѣло, благодаря соединенію съ душой, просвѣтляется —подобно воздуху, освѣщаемому свѣтомъ, напротивъ, душа чрезъ соединеніе съ тѣломъ *ослабѣваетъ* въ своей дѣятельности, такъ какъ тѣло налагаетъ на нее оковы, постоянно задерживающія ея функціи, и увлекаетъ ее къ худшему, къ чувственности, къ страстямъ и ко грѣху, нерѣдко заглушая даже голосъ здраваго разума [3]). Расширяя до полной изоляціи независимость души отъ тѣла и не допуская субстанціальнаго единенія ея съ тѣломъ [4]), Плотинъ приписывалъ движеніе, страсть, ощущеніе и желаніе исключительно тѣлу (σῶμα) и жизненному принципу (ζῶον) [5]); онъ склоненъ былъ признавать взаимодѣйствіе между душой и тѣломъ только въ тѣхъ процессахъ или актахъ, которые *очевидно* совершаются при участіи тѣлесныхъ органовъ. Всѣ эти особенности неоплатонической доктрины не могли быть приняты Немезіемъ, такъ какъ онѣ противорѣчатъ многимъ христіанскимъ положеніямъ, и особенно—догмату о грѣхопаденіи. Нашъ философъ, какъ мы видѣли, проводитъ совершенно обратный взглядъ на взаимоотношеніе души и тѣла и, констатируя фактъ полнаго и всесторонняго «сплетенія физическаго съ психическимъ», настойчиво оттѣняетъ цѣлесообразность этого факта.

---

1) *Plotin.* Ennead. IV, I Ш. c. 21: τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ· κινεῖ γὰρ οὕτως αὐτὸ ἐν οἷς ἂν ἐθέλῃ ποιεῖν (p. 34); cfr. Ennead. I, l 1, c. 3· Λρωμένη (sc ἡ ψυχὴ) μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ οὐκ ἀναγκάζεται δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα Λίσθησιν δὲ τάχ' ἂν ἀναγκαίως, εἴπερ δεῖ χρῆσθαι τῷ ὀργάνῳ γινωσκούσῃ τὰ ἔξωθεν παθήματα ἐξ αἰσθήσεως ἐπεὶ καὶ τὸ χρῆσθαι ὁρμασίν ἔστιν ὁρᾶν (vol. I, p 40—41)

2) См. ниже (гл Ш. § 1)—неоплатонич. классификацію душ способностей

3) Ennead. IV, I 4, c. 17: Ὁ λόγος ὁ ὀρθος εἰς τὸ κοινὸν δοθεὶς τῷ εἶναι ἐν τῷ μίγματι οὐ τῇ αὐτοῦ φύσει ἀσθενὴς, ἀλλ' οἷον ἐν πολλῷ θορύβῳ ἐκκλησίας.. . κάθηται ἡσυχῇ οὐδὲν δυνηθεὶς, ἡττηθεὶς δὲ τῷ θορύβῳ τῶν χειρόνων; cfr Enn. IV, l. 4, c. 18 (vol П, p 65).

4) Cfr. Ennead. Ш, l. 9, c. 2 (vol I, p. 348); Enn. IV, I 8, c. 8 (II, p. 152)

5) Enn. I, l. 1, c. 4: καὶ γὰρ ἄτοπον... τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν λέγειν, ὥστε καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ λυπεῖσθαι· ἀλλὰ τὸ ζῶον μᾶλλον (p. 42); Enn IV, l. 4, c 18. χρὴ γὰρ τὰ πάθη.. μὴ ψυχῆς ὅλως εἶναι λέγειν, ἀλλὰ σώματος. (p. 64).

ГЛАВА III.

Психическая антропологія. Ученіе о субстанціальной природѣ души, ея невещественности (духовности). *происхожденіи, свойствахъ и способностяхъ.*

«Τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος ἄριστα κατεσκευάσθαι καὶ οὕτω καλῶς, ὡς οὐκ ἐνεδέχετο ἄλλως γενέσθαι καὶ συνεστάναι, πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἔδοξε». Такими словами начинаетъ Немезій свой трактатъ, предуказывая ими основную идею своей психологіи—о *двухчастномъ составѣ* человѣческой природы и о совмѣстной, но не адэкватной по силѣ и значенію, дѣятельности двухъ разнородныхъ началъ—души и тѣла,—обусловливающей совокупность тѣхъ процессовъ, которые составляютъ жизнь человѣка въ ея цѣломъ. Душа, какъ главное, разумное начало въ человѣкѣ, играетъ здѣсь первенствующую роль,—тѣло же, по природѣ своей наилучше приспособленное къ потребностямъ души [1]), являющееся органомъ ея функцій [2]), и само функціонирующее въ прямой или косвенной зависимости отъ нея,—занимаетъ служебное положеніе. Фактъ превосходства души является, по мысли Немезія, общеизвѣстной аксіоматической истиной всѣ люди согласны въ томъ, что душа выше тѣла, что она движетъ тѣломъ, какъ своимъ послушнымъ органомъ; это ясно обнаруживаетъ смерть когда душа отдѣляется, тѣло остается совершенно неподвижнымъ и не функціонируетъ, подобно тому—какъ если удалень художникъ, неподвижными остаются инструменты» [3]). Платонъ даже говоритъ, что человѣкъ состоитъ не изъ тѣла и души, но собственно—изъ души, которая «только пользуется тѣломъ, какъ своимъ орудіемъ», онъ же обращаетъ наше вниманіе на божественность одной души, «чтобы мы, повѣривши, что основная сущность нашей природы—въ душѣ, преслѣдовали одни только блага души—благочестіе и добродѣтель, и презрѣли страсти тѣлесныя, какъ свойственныя болѣе неразумному животному, нежели человѣку» [4]). Вотъ почему, по смыслу разсужденій Немезія, необходимо—прежде всего—тщательно изучить и опредѣлить природу души, такъ какъ душа составляетъ conditio sine qua non всѣхъ психическихъ и физіологическихъ процессовъ, совокупность которыхъ мы называемъ жизнью и которые ею, гл. обр., обусловливаются и ея силами направляются,—а потомъ уже—приступить къ описанію самыхъ процессовъ [5]).

---

[1]) *Nemes*, cap. 5, pp. 170—171=90; cap 28 p. 258—259=143—144.

[2]) Ib., cap 2, p. 91=52; c 5, p 170=90.

[3]) *Nemes.*, cap. 1. p. 38=21.

[4]) Ibid., p. 37—8=20—21; ср *Plat.* Phado 79 C—80 A

[5]) Ученіе Немезія о тѣлесной природѣ человѣка изложено выше (гл. II), но по мѣрѣ надобности органическая структура тѣла будетъ изслѣдуема еще при изложеніи психофиз функцій, насколько тѣло является ихъ органомъ.

§ 1. Критико-историческое обозрѣніе философскихъ ученій о природѣ души, ея происхожденіи и послѣдней судьбѣ и сужденія Немезія по этимъ вопросамъ.—Классификація душевныхъ способностей.

Субстанціальная природа души такъ трудна для уразумѣнія, что всегда была предметомъ философскихъ споровъ. Даже относительно самаго существеннаго свойства души, т. е.—разумности ея, философская мысль высказывала разнообразныя сужденія,—недоумѣвая— имѣетъ-ли душа разумъ сама по себѣ, по своей природѣ. такъ что онъ составляетъ превосходнѣйшую часть ея, какъ глазъ въ тѣлѣ,—или же умъ (νοῦς), присоединяясь къ душѣ отвнѣ, дѣлаетъ ее разумной[1]. Одни философы, между ними и Плотинъ, различая душу (ψυχή) и умъ (νοῦς), какъ двѣ отдѣльныя силы, думаютъ, что человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей *тѣла, души и ума*. Это трихотомическое воззрѣніе на природу человѣка усвоилъ и Аполлинарій Лаодикійскій, положившій принципъ *трихотоміи* въ основу своей антропологической (и христологической) системы. Другіе мыслители не отдѣляли ума отъ души, но видѣли въ немъ ея существенную часть («владычественное—τὸ ἡγεμονικόν—души»). Аристотель считалъ умъ—какъ потенцію (δυνάμει) соприсущимъ человѣку, а—какъ энергію (ἐνεργείᾳ)—привходящимъ въ насъ извнѣ и назначеннымъ «не столько для бытія и существованія человѣка, сколько для успѣшнаго познанія и созерцанія природы»[1]). Что касается опредѣленія самаго существа и природы души, то въ этомъ направленіи высказывалось въ философіи весьма много до противоположности разнообразныхъ взглядовъ. Изложенію и критическому разбору ихъ Немезій и посвящаетъ всю 2-ю (наиболѣе обширную) главу своего сочиненія[2]),- -причемъ, полемизируя съ различными философами и опровергая ихъ теоріи, онъ постепенно раскрываетъ свои собственныя психологическія воззрѣнія.

Всѣ разнообразныя теоріи древнихъ философовъ касательно существа души Немезій раздѣляетъ на двѣ группы: къ первой относятся тѣ изъ нихъ, въ которыхъ проводится взглядъ на душу, какъ на тѣлесную субстанцію,—ко второй принадлежатъ теоріи, признающія душу началомъ безтѣлеснымъ. Теоріи первой группы имѣютъ своихъ представителей въ лицѣ Демокрита, Эпикура и всѣхъ послѣдователей стоической школы, и—въ свою очередь—отличаются большимъ разнообразіемъ.

---

1) *Nemes.*, cap. 1, pp 36—37=19—20; cfr. *Aristot.* De anima, lib II c 1, § 5, cap 2, § 9; lib. III, cap 4, § 3 О *Плотинѣ* см. у *Vacherot*—Hist. de l'école d'Alex., t. III, p. 350 sq

2) *Nemes.* cap. 2, pp. 67—125=40—67; у *Migne* coll. 536—589, *Galland.* pp. 361—372

Такъ, стоики называютъ душу «*пневмой*, содержащей въ себѣ теплоту и огонь»; Критіасъ считаетъ душу кровью, Гиппонъ—водой, Демокритъ — огнемъ. Гераклитъ міровую душу представляетъ испареніемъ влаги, а душу животныхъ производитъ изъ испаренія—какъ внѣшняго, такъ и ихъ собственнаго, органическаго Не менѣе противорѣчивы теоріи второй группы, признающія душу началомъ безтѣлеснымъ одни философы, говоритъ Немезій, считаютъ ее субстанціей и безсмертной,—другіе, констатируя невещественность души, отрицаютъ ея *субстанціальность* и *безсмертіе*. Ѳалесъ первый призналъ душу началомъ, всегда и самостоятельно движущимся (*ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον*); Пиѳагоръ называлъ ее самодвижущимся числомъ,—Платонъ—умопостигаемой субстанціей, движущейся отъ себя—по опредѣленнымъ числовымъ отношеніямъ,—Аристотель—первой энтелехіей естественнаго органическаго тѣла, имѣющаго жизнь въ возможности. Дикеархъ смотрѣлъ на душу, какъ на гармонію четырехъ стихій, т. е.—какъ на гармоническое соединеніе находящихся въ тѣлѣ элементовъ—горячихъ и холодныхъ, влажныхъ и сухихъ. Ю мнѣнію Немезія, Аристотель и Дикеархъ отрицаютъ субстанціальность души Кромѣ всѣхъ вышеупомянутыхъ древнихъ философовъ, были еще мыслители, признававшіе одну только міровую душу, раздѣленную (разсѣянную) въ отдѣльныхъ индивидахъ и снова возвращающуюся въ самое себя,—каковы, напр., Манихеи и нѣк. др. Иные же допускали существованіе многихъ различныхъ по виду душъ и т. д.[1]).

Немезій прежде всего подвергаетъ критическому разбору теоріи, признающія душу началомъ тѣлеснымъ, матеріальнымъ или вещественнымъ. Противъ всѣхъ вообще мыслителей, считающихъ душу тѣломъ, достаточно, по мнѣнію Немезія, повторить сказанное Аммоніемъ, учителемъ Плотина, и Нуменіемъ пиѳагорейцемъ[2]),—именно тѣла, по самой

---

1) *Nemes.* cap 2, pp 67—69=40—41 Различныя сужденія древнихъ философовъ о природѣ души приводятъ *Aristot* De anima, lib I. cap 2; *Plutarch* De placit. philosoph., lib IV, cap. 2 et 3 (особ сходно съ Немезіемъ); cfr. *Euseb* Praepar Evang. XV, 10, 17 etc Въ частности, о стоикахъ см. у *Diog. Laert.* lib VII, c. 1, § 157.

2) Приводимый ниже аргументъ находимъ и у *Aristot* De anima, lib. I, c 5, § 24 Однако, почти всѣ критическія сужденія Немезія по вопросу о невещественности души заимствованы имъ изъ неоплатонической философіи. см Ennead. IV, lib. 7, c. 8; cfr. *Vacherot*—Hist. crit. de l'école d'Alexandrie, tom. I, pp. 534—539 Немезій самъ, какъ видимъ, ссылается на Аммонія и Нуменія. Но какъ объяснить эту ссылку, когда извѣстно, что Аммоній Саккасъ ничего не писалъ? Длинную цитату изъ Аммонія находимъ еще у Немезія въ cap. 3. pag. 129 sq О ней ср еще сказанное выше—на стр 94, пр 1 Относительно этой послѣдней цитаты Zeller думаетъ, что какой-нибудь ученикъ Аммонія списалъ кратко его ученіе, а Немезій воспользовался посредственно или непосредственно этимъ отрывкомъ (*Zeller*—Op c. V S. 458); могло быть и такъ, что какой-нибудь позднѣйшій философъ (напр. Гіероклъ) усвоилъ Аммонію ученіе Плотина и послужилъ источникомъ для Немезія. *Vacherot* (Op. cit., t. I, p. 346 sq) посвящаетъ этимъ двумъ выдержкамъ Немезія длинное разсужденіе и въ результатѣ приходитъ къ заключенію (pag. 352), что цитируемыя Немезіемъ мѣста

природѣ своей измѣняющіяся, разрушимыя и безконечно дѣлимыя, имѣютъ нужду въ связующемъ, скрѣпляющемъ и объединяющемъ ихъ началѣ, которое предохраняло бы ихъ отъ полнаго разрушенія; это начало мы и называемъ душой. Итакъ, если душа есть тѣло, хотя бы даже и тончайшее, то чѣмъ оно само связывается? Вѣдь, всякое тѣло нуждается въ нѣкоторомъ связующемъ принципѣ, и такъ—въ безконечность, пока не дойдемъ до безтѣлеснаго начала. При этомъ, Немезій опровергаетъ стоическій аргументъ, согласно которому самимъ тѣламъ присуще «нѣкоторое напряженное движеніе» (внутреннее и внѣшнее), создающее и обусловливающее ихъ качества и внутреннее соединеніе. Всякое движеніе, говоритъ Немезій, происходитъ отъ какой-нибудь силы, но сила не есть матерія (ὕλη) или что-либо матеріальное (ἔνυλον) и—слѣдов.—не можетъ быть тѣломъ, такъ какъ всякое тѣло матеріально [1]). Психологическій матеріализмъ стоиковъ оправдываетъ себя еще такимъ соображеніемъ: всѣ тѣла трояко измѣряемы въ пространствѣ [2]),—слѣдов. и душа, проходящая черезъ все тѣло, имѣетъ троякое пространственное измѣреніе и уже потому—она тѣлесна. Немезій отвѣчаетъ на это, что «хотя всякое тѣло трояко измѣряемо, но не все трояко измѣряемое есть тѣло». Такъ, напр., количество и качество, будучи безтѣлесными сами по себѣ, по соединенію въ массѣ становятся опредѣленными величинами; подобнымъ образомъ и душа «сама по себѣ непространственна (ἀδιάστατον),—но по связи съ тѣмъ, въ чемъ она находится (т. е. съ тѣломъ) и что имѣетъ тройное пространственное измѣреніе, и она представляется трояко измѣряемой» [3]). Далѣе, Немезій приводитъ противъ всѣхъ вообще матеріалистовъ еще слѣдующій аргументъ, заимствованный имъ у Платона: «всякое тѣло, говоритъ онъ, или движется отъ внѣшняго толчка, или возбуждается собственнымъ внутреннимъ движеніемъ: въ первомъ случаѣ оно будетъ неодушевленнымъ, во второмъ—одушевлен-

---

нельзя считать ни „чистымъ извлеченіемъ изъ Аммонія, который ничего не писалъ", ни „измышленіемъ самого Немезія", ни „простымъ воспроизведеніемъ выраженій Плотина", но что „они предполагаютъ въ своемъ основаніи нѣкоторую традицію объ Аммоніи", возникшую на лонѣ неоплатонической школы и извѣстную Немезію. *Domanski* (Die Psych des Nem. S. 18) отдаетъ предпочтеніе этому предположенію передъ гипотезой Zeller'а. Немезій, вообще, цитируетъ многія неоплатоническія сочиненія, не дошедшія до нашего времени. *Thedinga* (De Numenio philosopho platonico Bonn. 1875) учитъ согласно съ Доманьскимъ по данному вопросу, а равно также раздѣляетъ то мнѣніе, что руководителемъ Немезія былъ *Амелій*, ученикъ Плотина, изложившій ученіе своего учителя въ 100 томахъ, названныхъ „σύμμικτα". Относительно Нуменія *Thedinga* (ibid.) полагаетъ, что Немезій пользовался его книгой „Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς" (См. вообще *Domansk.* Op. cit., S. 17—19, прим.) Подробнѣе о приводимой здѣсь цитатѣ (изъ Аммонія и Нуменія) см. прим. 5 на стр. 109.

[1]) *Nemes.* pp. 69—71=41—42.

[2]) Ср. *Plutarch.* De plac. phil., lib. I, cap. 12; *Diog. Laert.* VII, c. 1, § 135.

[3]) *Nemes.* pp. 71—72=42.

нымъ [1]); итакъ, если душа есть тѣло и если она отвнѣ приводится въ движеніе, то она неодушевленна, если же—извнутри (т. е. сама отъ себя движется), то одушевленна: но одинаково безразсудно называть душу какъ одушевленной, такъ и неодушевленной;—значитъ—душа не тѣло»[2]). Наконецъ, Немезій высказываетъ въ опроверженіе матеріалистовъ еще то общее соображеніе, что душа не питается чѣмъ-либо вещественнымъ; пищей для нея являются знанія, науки,—тогда какъ тѣло не можетъ питаться невещественнымъ; при этомъ Немезій ссылается на Ксенократа и приводитъ его слова[3]). Этимъ Немезій заканчиваетъ свою *общую* полемику съ матеріалистами, направляя всѣ вышеизложенныя разсужденія «противъ всѣхъ вообще, признающихъ душу тѣломъ»[4]). Далѣе у него слѣдуетъ частнѣйшее опроверженіе отдѣльныхъ матеріалистическихъ взглядовъ на природу души[5]).

---

[1]) Cfr. *Plato*—Phaedr. 245 C.

[2]) *Nemes* p. 72=43.

[3]) Ibid., p. 72=43

[4]) *Nemes*, ibid.

[5]) Вышеприведенная ссылка Немезія на аргументацію *Аммонія* и *Нумонія* противъ матеріалистическихъ воззрѣній на природу души (pag 70=29 sqq.) представляется не менѣе загадочной, чѣмъ та цитата изъ Аммонія, которая находится въ 3-й гл трактата и о которой говорилось выше (см стр. 94 и 107) Нѣтъ никакихъ рѣшительно данныхъ къ тому. чтобы опредѣлить, что именно заимствуетъ здѣсь Немезій изъ Аммонія и что изъ Нуменія Тединга предполагаетъ, что отдѣлъ, простирающійся до стран. 72=31 включительно (до словъ „ἰδίᾳ δὲ πρὸς τοὺς δοξάζοντας“.), заимствованъ Немезіемъ изъ соч Нуменія „Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς“ Относительно дальнѣйшаго текста Тединга высказываетъ (весьма, впрочемъ, маловѣроятное) предположеніе. что выдержка изъ Аммонія и Нуменія простирается до стран. 82=35 (кончая словами „ἀσώματος οὖσα“) Вашро (Vachérot), напротивъ, ограничиваетъ всю эту выдержку стран 70=29 и заключаетъ ее словами: „ἕως ἂν καταντήσωμεν εἰς ἀσώματον“ Zeller (V, S. 454) не рѣшаетъ этого вопроса. а Доманьскій полагаетъ, что ни Тединга, ни Вашро въ своихъ гипотезахъ не попадаютъ на истинный путь (Psych. des Nemes., S 19, Anm.) По его мнѣнію, Немезій, начиная свою цитату словами: „κοινῇ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχήν, ἀρκέσει“ etc. (p. 69=29), ясно обозначаетъ, что онъ намѣренъ привести высказанные Аммоніемъ и Нуменіемъ аргументы „*только* для *общаго* опроверженія матеріалистическаго опредѣленія души“. каковая „*общая* полемика“ простирается у Немезія лишь до стран 72=31, гдѣ она заканчивается словами: καὶ ταῦτα μὲν κοινῇ πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα εἶναι τὴν ψυχήν. А вслѣдъ затѣмъ Немезій выступаетъ съ *частнымъ* (специальнымъ) опроверженіемъ отдѣльныхъ матеріалистическихъ представленій о сущности нашей души: ἰδίᾳ δὲ πρὸς τοὺς δοξάζοντας, αἷμα ἢ πνεῦμα εἶναι τὴν ψυχήν.. etc Так обр.. Немезій, по мнѣнію Доманьскаго, совершенно ясно различаетъ *общее* опроверженіе отъ *частнаго* и только для *перваго* (по его собственному признанію) беретъ матеріалъ изъ Аммонія и Нуменія. На этомъ основаніи Доманьскій полагаетъ, что „цитата изъ обоихъ философовъ должна ограничиваться общимъ опроверженіемъ“, которое простирается только до стр 72=31 Отсюда уже само собой теряетъ смыслъ мнѣніе Тединги, что весь этотъ отрывокъ (т. е до стр. 72=31) заимствованъ Немезіемъ только у одного Нуменія: если допустить это, то въ такомъ случаѣ не останется никакого мѣста для Аммонія, который, однако, упоминается какъ источникъ для данной цитаты—наряду съ Нуменіемъ.

Не соглашается Доманьскій и съ мнѣніемъ Вашро, заканчивающаго извлеченіе изъ Аммонія и Нуменія словами: „ἕως ἂν καταντήσωμεν εἰς ἀσώματον“ (p. 70=29) и так.

Противъ философовъ, отождествляющихъ душу съ кровью, или дыханіемъ—на томъ основаніи, что съ потерей крови или съ прекращеніемъ дыханія живое существо умираетъ,—Немезій замѣчаетъ, что этотъ принципъ не можетъ служить критеріемъ или основаніемъ для опредѣленія природы души: «если то именно есть душа, съ отдѣленіемъ чего прекращается жизнь живого существа», то въ такомъ случаѣ можно назвать душой и мокроту, и объ желчи, и печень, и мозгъ, и сердце, и желудокъ, и кишки и мн. др.,—потому что разъ недостаетъ чего-либо изъ этого, животное умираетъ [1]). Кромѣ того, много есть существъ безкровныхъ и—однако—одушевленныхъ, каковы—хрящевыя и безпозвоночныя, напр.—сепіи, каракатицы, морскіе полипы,—а затѣмъ—всѣ черепокожные и чешуйчатые [2]), каковы—крабы, раки и омары. Изъ всего этого слѣдуетъ, что «душа не есть кровь» [3]). Другіе философы отождествляютъ душу съ водой—на томъ основаніи, что вода все оживляетъ и что безъ нея жить невозможно. Противъ этого мнѣнія Немезій возражаетъ, что жизнь невозможна, напр., и безъ пищи, и безъ вдыханія воздуха,—однако, никто не назоветъ душой пищу или воздухъ помимо того, есть много животныхъ, которыя не нуждаются въ питьѣ (нѣкоторыя породы орловъ, куропатки),—равно какъ не мало есть органическихъ существъ, не вдыхающихъ воздуха и совершенно лишенныхъ необходимаго для дыханія органа, т. е. легкихъ,—каковы—всѣ насѣкомыя, пчелы, осы, муравьи и мн. др. [4]).

Далѣе Немезій подвергаетъ критикѣ аргументы стоиковъ Клеанѳа и Хризиппа, приводимые ими въ доказательство тѣлесности души. Клеанѳъ разсуждаетъ такъ: «отъ природы мы раждаемся похожими на родителей не только по тѣлу, но и по душѣ, страстямъ, нравамъ, наклонностямъ; сходство же и несходство усматриваются въ тѣлѣ, а не въ

обр. все дальнѣйшее *общее* опроверженіе матеріалистовъ приписывающаго самому Немезію По мысли Домаьскаго, Немезій не имѣлъ въ виду добавлять что-либо отъ себя къ заимствованной имъ у Аммонія и Нумепія *общей* полемикѣ противъ матеріалистовъ. Такъ заключаетъ Домаьскій на основаніи слова „ἀρκέσει" (69=29): „все сказанное обоими философами для *общаго* опроверженія всѣхъ тѣхъ взглядовъ, по которымъ душа должна быть признана тѣлесной". Немезій находитъ вполнѣ *достаточнымъ* (ἀρκέσει) и потому ничего не желаетъ прибавлять отъ себя (*Domaй.* Op. cit. S 19 Anm.). Однако въ виду того, что въ томъ же отдѣлѣ *общей* полемики Немезій опровергаетъ стоиковъ, приводитъ одинъ аргументъ Платона и ссылается на Ксенократа (см выше—текстъ), намъ представляется болѣе вѣроятнымъ мнѣніе Вапро, чѣмъ заключеніе Домаьскаго.

[1]) Мысль *Плотина* въ Ennead. IV. lib. 7. cap. 8. οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων (sc πνεύματος ἢ ἀέρατος) εἶναι, οὐδ' ἄνευ πολλῶν ἄλλων, ὧν οὐδὲν ἂν ἡ ψυχὴ εἴη (vol II p. 131).

[2]) Относительно всѣхъ этихъ видовъ животныхъ см. рус. перев Немез., стр. 44 примѣч 21—24

[3]) *Nemes* pp 73—75=43—44.

[4]) *Nemes.* pp 75 - 76=44.

безтѣлесномъ; слѣдов., душа есть тѣло». Опровергая этотъ аргументъ, Немезій доказываетъ, что сходство свойственно и «безтѣлесному». примѣромъ можетъ служить подобіе чиселъ (6 и 24), части которыхъ пропорціональны [1]), а также—подобіе фигуръ, имѣющихъ равные углы и пропорціональныя стороны; но числа и фигуры безтѣлесны «Такимъ образомъ, выходитъ, говоритъ Немезій, что какъ количеству свойственно быть равнымъ или неравнымъ, такъ качеству—быть подобнымъ или неподобнымъ; но качество безтѣлесно,—слѣдов, и безтѣлесное можетъ быть подобнымъ безтѣлесному». Клеанѳъ приводитъ еще другія основанія въ пользу своего взгляда: «ничто безтѣлесное, говоритъ онъ, не можетъ сочувствовать тѣлу, какъ и безтѣлесному тѣло, но только тѣло—тѣлу; между тѣмъ, душа сочувствуетъ тѣлу, когда оно болѣетъ или изранено, какъ и тѣло—душѣ: когда она стыдится, оно краснѣетъ, когда боится—блѣднѣетъ; слѣдов., душа есть тѣло». Опровергая это доказательство Клеанѳа, Немезій указываетъ, прежде всего, на ложность первой посылки, напередъ и произвольно утверждающей, что «безтѣлесное никогда не можетъ сочувствовать тѣлу». Эта посылка невѣрна и потому даетъ невѣрное заключеніе. «а что, замѣчаетъ Немезій, если одной только душѣ свойственно сочувствовать тѣлу», хотя она и безтѣлесна? Тогда все разсужденіе Клеанѳа походило бы на слѣдующій силлогизмъ: «ни одно животное не двигаетъ верхней челюстью, крокодилъ движетъ верхней челюстью,—слѣд, крокодилъ не животное» [2]). Здѣсь тоже ложна первая посылка, произвольно утверждающая, что «ни одно животное не движетъ верхней челюстью»,—тогда какъ «крокодилъ есть животное и въ тоже время движетъ верхней челюстью». Указавши, затѣмъ, на то, что и вторая посылка («душа сочувствуетъ, или сострадаетъ, тѣлу, когда оно болѣетъ»...) представляетъ собою положеніе, далеко еще не безспорное, Немезій прибавляетъ, что «умозаключенія должно строить на основаніи согласныхъ и достовѣрныхъ, а не двусмысленныхъ и противорѣчивыхъ, данныхъ (посылокъ)».—Аргументація Хризиппа въ пользу тѣлесности души сводится къ слѣдующему разсужденію: «смерть есть отдѣленіе души отъ тѣла, но безтѣлесное не можетъ отдѣляться отъ тѣла, потому что оно не можетъ и соприкасаться съ тѣломъ,—а душа и соприкасается съ тѣломъ и отдѣляется отъ него,—слѣдов., она тѣлесна». На приведенный аргументъ Хризиппа Немезій отвѣчаетъ: «то положеніе, что смерть есть отдѣленіе души отъ тѣла, справедливо; но утвержденіе, что безтѣлесное не соприкасается съ тѣломъ, ложно, если

---

[1]) Немезій такъ доказываетъ это: части 6-ти суть 2 и 3, а 24-хъ 4 и 6; 2 пропорц къ 4-мъ, а 3—къ 6-ти (п. ч. 2×2=4, а 3×2=6); короче эту мысль можно выразить такимъ уравненіемъ: 6 : 24=2×3 : 4×6.

[2]) Взято у *Aristot.* Histor. animal. I, 11; cfr. III, 7.

говорится *вообще* (потому что, напр., черта или морщина, будучи безтѣлесной, и соприкасается съ тѣломъ и отдѣляется отъ него; такъ же и бѣлизна), и истинно по отношенію къ душѣ, потому что душа не соприкасается съ тѣломъ» (т. е.—въ собственномъ, физическомъ смыслѣ). Дѣйствительно, если душа соприкасается съ тѣломъ, то значитъ она къ нему приложена; а если такъ, то не ко всему тѣлу приложена, ибо физическое прикосновеніе двухъ тѣлъ возможно въ одномъ только мѣстѣ или съ одной какой-либо стороны,—о всецѣломъ проникновеніи здѣсь не можетъ быть и рѣчи; а въ такомъ случаѣ не весь животный организмъ будетъ одушевленъ, но лишь ближайшая и соприкасающаяся съ душой часть его. Поелику же мы видимъ, что каждое животное одушевлено *всецѣло*, то значитъ душа не соприкасается съ тѣломъ физически,—а слѣдов., она—не тѣло. Однако, и будучи безтѣлесной, душа отдѣляется отъ тѣла [1]). На этомъ Немезій оканчиваетъ разборъ мнѣній матеріалистовъ, признающихъ душу тѣломъ, и переходитъ къ критической оцѣнкѣ теорій второй группы, отрицающихъ *субстанціальность* души.

Философы, не раздѣляющіе мнѣнія о тѣлесности души, придумываютъ другія опредѣленія ея природы. Дикеархъ опредѣляетъ душу, какъ гармонію; Симміасъ тоже сравниваетъ душу съ гармоніей, а тѣло —съ лирой. Немезій самъ предупреждаетъ читателя, что разрѣшить эти мнѣнія онъ намѣренъ на основаніи Платоновскаго «Федона». Критику древне-философскаго мнѣнія о душѣ, какъ о гармоніи, находимъ и у Аристотеля [2]), но ею Немезій почти совсѣмъ не пользуется, а стоитъ почти исключительно на точкѣ зрѣнія Платона [3]), заимствуя нѣкоторые дополнительные аргументы и соображенія у Плотина [4]). Исходнымъ пунктомъ служитъ для Немезія въ данномъ случаѣ платоновское положеніе, что «знанія суть не что иное, какъ воспоминанія». Принявъ это, какъ аксіому, Немезій вслѣдъ за Платономъ разсуждаетъ такъ: «если знанія суть воспоминанія, то наша душа существовала раньше, чѣмъ воплотилась въ человѣческомъ образѣ; но если она—гармонія, то прежде не существовала, а произошла впослѣдствіи, когда уже было организовано тѣло»,—потому что всякій составъ (въ томъ числѣ и гармонія, какъ «нѣкоторое согласіе или соотношеніе составляющихъ ее элементовъ») происходитъ изъ элементовъ уже раньше существующихъ и не можетъ предшествовать тому, изъ чего онъ составленъ. Отсюда—то положеніе, что «душа есть гармонія», противорѣчитъ положенію, что «знанія суть

---

1) *Nemes.* pp. 76—82=45—47.
2) *Aristot.* De anima, lib. I, c. 4, §§ 1—8.
3) *Plat.* Phaedo, cap. 41 et 42, pp. 91 D—94 C.
4) *Plot.* Ennead. IV, lib. 7, cap. 8.

воспоминанія»; но такъ какъ послѣднее положеніе истинно, то первое должно быть признано ложнымъ [1]). Далѣе, душа всегда занимаетъ первенствующее положеніе по отношенію къ тѣлу, управляя и господствуя надъ нимъ, часто противодѣйствуя ему и его страстямъ; но ничего подобнаго нельзя сказать—по аналогіи—относительно гармоніи,—слѣд., душа не есть гармонія [2]). Затѣмъ, продолжая изложеніе Платоновой аргументаціи, Немезій указываетъ на то, что одна гармонія можетъ отличаться отъ другой по своему строю, приспособленію (ἐν τῇ ἁρμογῇ), являясь въ большей или въ меньшей степени полной и совершенной,—что опять таки неприложимо по отношенію къ душѣ, о которой нельзя сказать, что она можетъ быть въ большей или въ меньшей степени душой по сравненію съ другой душой [3]). Кромѣ того, душа совмѣщаетъ въ себѣ противоположности,—добродѣтель и порокъ,—тогда какъ гармонія не можетъ вмѣщать въ себѣ противоположное, т. е.—«что-либо негармоничное» [4]) Наконецъ, душа, «отдѣльно совмѣщая въ себѣ противоположности, есть субстанція (οὐσία) и субъектъ (ὑποκείμενον); гармонія же есть качество и—въ субъектѣ; но субстанція не то-же, что качество,—слѣдов., и душа не то-же, что гармонія» [5]). Хотя нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, прибавляетъ въ заключеніе Немезій, что «душа причастна гармоніи» (поскольку добродѣтель есть гармонія [6]), но отсюда не слѣдуетъ, что сама она есть гармонія: если душѣ, напр., свойственна добродѣтель, то изъ этого, вѣдь, вовсе не слѣдуетъ, что сама душа есть добродѣтель [7]).

Доказавши, что душа не есть гармонія, Немезій приступаетъ къ критической оцѣнкѣ ученія Галена и—вообще—древне-медицинской школы о душѣ, какъ «темпераментѣ тѣла». Галенъ въ сочиненіи «De demonstratione» [8]), отказываясь, повидимому, дать к.—л. точное опредѣленіе природы души, склоняется, однако, къ той мысли, что душа есть смѣшеніе тѣлесныхъ элементовъ, или органическихъ соковъ (κρᾶσις τοῦ σώματος), которымъ обусловливается различіе нравовъ или характера людей. Свою теорію Галенъ обосновываетъ на почвѣ ученія Гиппократа. При такомъ взглядѣ на душу Галенъ, по мнѣнію Немезія,

---

[1]) *Plat.* Phaedo, c. 41, p 91 E–92 AB sqq; cfr. *Plotin.* Ennead IV, l. 7, c 8: καὶ γὰρ ὅτι τὸ μὲν πρότερον ἡ ψυχή, ἡ δ'ἁρμονία ὕστερον.

[2]) *Plat.* Phaedo, cap. 43, p 94 BC; cfr *Plotin*, ibid.: καὶ ὡς τὸ μέν (sc. ψυχή) ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι, καὶ μάχεται πολλαχῇ, ἁρμονία δὲ οὖσα οὐκ ἂν ταῦτα ποιοῖ.

[3]) Phaedo, cap. 42, p. 93 BC.

[4]) Phaedo, cap. 42, p. 94 A.

[5]) *Plotin*—Ennead. IV, l. 7, c 8: Καὶ ὡς τὸ μὲν (т. е. душа) οὐσία, ἡ δ'ἁρμονία οὐκ οὐσία

[6]) *Plat.* Phaedo, cap. 42, p. 93 E.

[7]) *Nemes.*, pp. 82—86=47—49.

[8]) См слѣдующее примѣч.

долженъ былъ считать ее смертной; однако, онъ, оставаясь непослѣдовательнымъ, признавалъ таковою не всю душу, а лишь ея «неразумную часть»,—*относительно же* «разумной»—сомнѣвался [1]). Опровергая Галена *и въ лицѣ* его *всѣхъ послѣдователей* такъ наз. медицинской школы, Немезій *пространно и обстоятельно* доказываетъ, что «тѣлесное смѣшеніе» (*въ смыслѣ такого или иного физико-химическаго соединенія органическихъ качествъ или элементовъ*) не можетъ быть душой. Всякое *тѣло, говоритъ Немезій*, какъ одушевленное, такъ и неодушевленное, *составлено изъ* четырехъ элементовъ (стихій); отсюда,—если соединеніе элементовъ тѣла («тѣлесное смѣшеніе») есть душа, а такое соединеніе имѣетъ всякое тѣло [2]), то—слѣдов.—всякое тѣло имѣетъ душу и нѣтъ ни одного тѣла бездушнаго: ни камень, ни дерево, ни желѣзо не могутъ быть признаны неодушевленными. Если-же Галенъ скажетъ, что не всякое «тѣлесное смѣшеніе» вообще онъ называетъ душой, но к.-н. опредѣленное, то естественно спросить—какое именно? Дѣло въ томъ, что какое-бы смѣшеніе ни назвать, такое же точно можно найти и въ неодушевленныхъ предметахъ. По признанію самого Галена, существуетъ девять видовъ смѣшенія. восемь худыхъ (δυσκράτων) и одно хорошее (εὔκρατον); по этому послѣднему и составленъ (въ отличіе отъ остальныхъ животныхъ) человѣкъ [3]); отсюда—душа можетъ быть понимаема,

---

[1]) Относительно слѣдующаго далѣе въ текстѣ пропуска см. рус пер. Нем стр. 49, пр. 48 Вышецит. сочиненіе Галена называется у Немезія (въ греч.) „Οἱ ἀποδεικτικοὶ λόγοι“ (87=37). Но у Галена нѣтъ сочиненія съ такимъ именно заглавіемъ Оксфордскій издатель думаетъ, что „Ἀποδεικτικοὶ λόγοι“ есть только общее названіе для цѣлой серіи Галеновскихъ произведеній, которая такъ обозначается въ противоположность и для отличія отъ сочиненій Галена съ медицинскимъ и практическимъ содержаніемъ. Въ другомъ мѣстѣ (cap. 20, p. 232=108) Немезій цитируетъ выраженіе Галена, которое, по его словамъ, заключается „ἐν τῷ τρίτῳ τῆς ἀποδεικτικῆς“; эта послѣдняя цитата, по Доманьскому, взята изъ „Commentar. in prognostica Hippocratis“,—что дѣлаетъ взглядъ издателя Оксфордскаго еще болѣе вѣроятнымъ, и въ сочин „Substantia natur. facult.“, есть мѣста, содержащія упоминаемое Немезіемъ Галеновское воззрѣніе. Проф. Доманьскій. соглашаясь съ соображеніями Оксф. издателя, полагаетъ, однако, что „нашъ философъ при своемъ воспроизведеніи (Wiedergabe) галеновской теоріи души имѣлъ въ виду главнымъ образомъ одно небольшое сочиненіе врача“ (т. е. Галена), подъ заглавіемъ—„Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται“,—въ которомъ „мы встрѣчаемъ всѣ немезіевскія указанія на относящееся сюда ученіе“ Галена. Въ означенномъ соч Галенъ утверждаетъ (въ согласіи съ Платономъ, какъ онъ говоритъ) *смертность* τοῦ θυμοειδοῦς и τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, т. е. *неразумной* души (cap. 3, p. 773). Въ cap. 6, p. 789 и cap. 7, p. 791 Галенъ сопоставляетъ взгляды Платона и Аристотеля о вліяніи на душу „тѣлеснаго смѣшенія“ (κρᾶσις), качества крови, воздуха и проч. и самъ ссылается на *Гиппократа* въ удостовѣреніе дѣйствительности этихъ фактовъ (ср. *Немез.* 87=37: ἐκ τοῦ Ἱπποκράτους κατασκευάζων τὸν λόγον, Галенъ полагаетъ, что „тѣлеснымъ смѣшеніемъ“ обусловливается различіе нравств. характера людей) Въ cap 4, p 782 вышеупом. сочиненія Галенъ, повидимому, открыто исповѣдуетъ свое признаніе, что душа, по крайней мѣрѣ по ея смертной части, есть „тѣлесное смѣшеніе“ (κρᾶσις),—что вполнѣ соотвѣтствуетъ указаніямъ Немезія (87=37, p. пер стр 49). *Domański*—Op. cit. S. 9, Anm. 1.

2) Это—взглядъ *стоическій*. см. рус. пер. Нем. стр. 50, прим. 50.

[3]) См. *Galen.* De temperament., lib. I, cap. 7 et 8.

какъ εὐκρασία τοῦ σώματος. Однако, всѣ эти девять видовъ смѣшенія въ большей или меньшей степени присущи и неодушевленнымъ тѣламъ, какъ самъ Галенъ показалъ въ соч. «Simplicia»[1]). Дальнѣйшая аргументація Немезія (противъ теоріи Галена) можетъ быть сведена къ слѣдующимъ положеніямъ: а) если душа есть «тѣлесное смѣшеніе» или «темпераментъ» (κρᾶσις=temperamentum), то она мѣняется и мы не всегда имѣемъ одну и ту-же душу,—потому что темпераменты измѣняются сообразно съ возрастомъ, временемъ и образомъ жизни; б) темпераментъ не можетъ противиться тѣлеснымъ страстямъ; онъ—напротивъ—возбуждаетъ ихъ,—тогда какъ душа сопротивляется имъ; в) темпераментъ есть качество, а качество и появляется и исчезаетъ, не сопровождаясь гибелью субъекта,—тогда какъ отдѣленіе души неизбѣжно ведетъ за собой прекращеніе жизни; г) душа не можетъ быть темпераментомъ или качествомъ тѣла уже потому, что качества тѣла и темпераментъ измѣняются: сами врачи различными медикаментами измѣняютъ природный составъ органическихъ элементовъ; кромѣ того, всѣ качества тѣла воспринимаются внѣшними чувствами,—тогда какъ душа не подлежитъ чувствамъ, а постигается умомъ; д) если душа есть соразмѣрное и наилучшее сочетаніе органическихъ элементовъ или тѣлесныхъ качествъ (εὐκρασία τοῦ σώματος),—иначе говоря—гармонія *здоровья, силы* и *красоты,* зависящихъ отъ пропорціональнаго и соразмѣрнаго распредѣленія крови, дыханія, нервовъ, плоти, теплоты и холода, сухости и влаги, членовъ тѣла и проч.[2]),—то необходимо, чтобы человѣкъ въ продолженіе всей своей жизни никогда не былъ ни больнымъ, ни слабымъ, ни безобразнымъ между тѣмъ, случается нерѣдко, что всѣ эти три вида органической соразмѣрности исчезаютъ, а человѣкъ—однако—продолжаетъ жить, будучи и слабымъ и болѣзненнымъ и некрасивымъ. Часто случается, прибавляетъ въ заключеніе Немезій, что люди превозмогаютъ и даже подавляютъ дурной темпераментъ; это возможно, конечно, при извѣстномъ развитіи воли, самообладанія, силы духа; отсюда ясно, что душа, какъ начало подавляющее, не тождественна съ темпераментомъ, который она подавляетъ. Если душа и зависитъ въ своей дѣятельности отъ тѣлесныхъ состояній, то лишь постольку, поскольку тѣло является ея органомъ: когда тѣло устроено цѣлесообразно, оно содѣйствуетъ душѣ; находясь же въ худомъ состояніи, оно препятствуетъ душевной дѣятельности,—подобно тому, какъ разстроенная лира

---

1) Греч „Τὰ ἁπλᾶ“,—разум. сочиненіе „**De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus**“

2) Этотъ аргументъ построенъ Немезіемъ на основаніи *Аристотеля,* у котораго находимъ буквально такое же опредѣленіе *здоровья, силы, красоты:* см. *Aristot.* Topic., lib. III, cap. 1, p 116 (b. 18),—edit. Berol. 1831; cfr. Phys., lib. VII, cap. 3, pag. 246 (b. 4).

мѣшаетъ музыканту издавать гармоническіе звуки. Поэтому, душа должна заботиться о тѣлѣ, чтобы слѣлать его пригоднымъ для себя органомъ»[1]).

Приступая къ критической оцѣнкѣ психологической теоріи Аристотеля, Немезій выясняетъ, прежде всего, смыслъ и различныя значенія аристотелевскаго термина «энтелехія». Называя душу энтелехіей, Аристотель, по мнѣнію Немезія, мало отличается отъ тѣхъ философовъ, которые считаютъ ее качествомъ. Сущность ученія Аристотеля представлена Немезіемъ въ слѣдующемъ видѣ. Въ субстанціи Аристотель различаетъ: 1) матерію подлежащую (ὕλην ὑποκείμενον), которая сама по себѣ неопредѣленна, но заключаетъ въ себѣ потенцію къ происхожденію вещей; 2) форму и видъ (μορφὴν καὶ εἶδος), которыми матерія «видообразуется»; 3) соединеніе того и другого, матеріи и формы, что уже является одушевленнымъ. Такъ. образомъ, матерія есть потенція, а форма (видъ)—энтелехія. Послѣдняя, въ свою очередь, понимается въ двухъ значеніяхъ, различіе между которыми такое-же, какъ между знаніемъ и приложеніемъ его, или между расположеніемъ и дѣятельностью. Очевидно, что душа есть энтелехія въ смыслѣ знанія, такъ какъ знаніе по своему происхожденію предшествуетъ приложенію его; отсюда—душу (видъ, форму) Аристотель называетъ *первой* энтелехіей «естественнаго организованнаго тѣла» (т. е. энтелехіей въ смыслѣ знанія), а самую дѣятельность (энергію)—*второй* (т. е. энтелехіей въ смыслѣ приложенія знанія, или—знанія въ актѣ). Такъ, глазъ—наприм.—есть матерія; форма же и первая энтелехія глаза есть самая способность зрѣнія, а вторая энтелехія глаза—зрѣніе въ актѣ. Немезій поясняетъ ученіе Аристотеля примѣромъ. «Подобно тому, какъ новорожденный щенокъ не одаренъ ни той, ни другой (οὐδετέραν) энтелехіей, (т. е. ни первой энтелехіей глаза, способностью зрѣнія, ни второй его энтелехіей, зрѣніемъ въ актѣ), но имѣетъ потенцію къ принятію ея,—тоже должно разумѣть и о душѣ... Какъ зрѣніе своимъ появленіемъ завершаетъ глазъ, такъ душа своимъ появленіемъ въ тѣлѣ завершаетъ животное,—такъ что душа не можетъ существовать безъ тѣла, какъ и тѣло—безъ души». Слѣдовательно душа, заключаетъ Аристотель, «не есть тѣло, а нѣчто принадлежащее тѣлу и потому находящееся въ тѣлѣ, притомъ—въ извѣстномъ, опредѣленномъ тѣлѣ»,—а сама по себѣ, дополняетъ Немезій мысль Аристотеля, она не существуетъ[2]). Эти послѣднія слова, представляющія собою выводъ Немезія изъ ученія Аристотеля о душѣ, какъ энтелехіи тѣла, свидѣтельствуютъ о томъ, что нашъ писатель въ

---

[1]) *Nemes.* pp. 86—92=49—52.

[2]) *Nemes.* pp. 93—96=52—54=*Aristot* De anima, lib. II, cap 1, §§ 2. 5—6, 9; cap 2, §§ 13—14.

своей критикѣ не стоитъ на высотѣ пониманія древне-греческаго психолога. Подобный выводъ (что душа «сама по себѣ не существуетъ») никоимъ образомъ не можетъ быть приписанъ Стагириту. Самъ Немезій выше разъяснилъ, что по Аристотелю матерія тѣла есть лишь *потенція* (δύναμις), только возможность дѣйствительности, что свое актуальное бытіе она получаетъ благодаря формирующей дѣятельности души,—изъ чего, по Аристотелю, естественно слѣдуетъ, что не тѣло, а именно душа *существуетъ сама по себѣ*, какъ сущность, форма, *энтелехія* [1]), сообщающая опредѣленный видъ и жизнь потенціальному тѣлу, и потому in actu всегда связанная съ извѣстнымъ опредѣленнымъ тѣломъ (De anima II, 1, §§ 4—5: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι, ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δὲ οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια). При томъ же, извѣстно, что кромѣ чувствительныхъ и органическихъ функцій, тѣсно связанныхъ съ тѣлесной жизнью, Аристотель приписываетъ человѣческой душѣ еще высшую силу—*умъ* (νοῦς), который уже (именно—νοῦς ποιητικός) абсолютно независимъ отъ тѣла (какъ животныя функціи τῆς ψυχῆς), который «привходитъ извнѣ» (θύραθεν) [2]), какъ начало высшее, божественное и безсмертное [3]), какъ «другой, высшій видъ души» [4]), какъ

---

1) Понятія—ἐντελέχεια, ἐνέργεια, почти синонимическія въ философіи Аристотеля (терминъ ἐντελέχεια привноситъ къ понятію „дѣятельности"—ἐνέργεια только оттѣнокъ завершенія, въ смыслѣ полной реализаціи изв. формы), являются необходимымъ коррелятомъ къ понятію *потенціи* (δύναμις) Матерія существуетъ только *въ возможности* (δυνάμει ὄν), а форма—*въ дѣйствительности* или *въ осуществленіи* (ἐνεργείᾳ или ἐντελεχείᾳ ὄν) „Переходъ возможности въ дѣйствительность есть становленіе", т. е „образованіе матеріи чрезъ посредство формы",—такъ что „здѣсь не можетъ быть рѣчи о какомъ-нибудь самомъ по себѣ существующемъ тѣлесномъ субстратѣ всѣхъ вещей" (*Альб Ланге*—Ист матер. I, 102) Под. образомъ, „органическое тѣло имѣетъ жизнь лишь въ возможности, и осуществленіе этой возможности (т е ἐντελέχεια) приходитъ извнѣ" (*Ланге*, ib., стр 107) По Аристотелю, человѣческое тѣло создано какъ организмъ для разумной души, которая и представляетъ его осуществленіе. По аристот. пониманію, „всякая вещь, взятая сама по себѣ, есть энтелехія, и когда мы ставимъ рядомъ съ вещью ея энтелехію, то это есть чистѣйшая тавтологія. По отношенію къ душѣ мы имѣемъ здѣсь совершенно то же, что и во всѣхъ другихъ случаяхъ: *душа человѣка есть*, по Аристотелю, *человѣкъ*" (*Альб. Ланге*—Цит. соч. I, 280). *Тейхмюллеръ* (Aristotelische Forschungen III, S. 103 Halle 1873) сближаетъ ἐντελέχεια съ ἐνδελέχεια (=ἐνδελεχής—непрерывный), предполагая, что Аристотель ввелъ въ ἐνδελέχεια понятіе τέλος, измѣнивши „δ" на „τ" (по свидѣтельству *А. Ланге*—Цит. с. I, 121– это сдѣлалъ впервые Ф. Меланхтонъ), и такъ обр. соединилъ оба значенія въ одно,—въ силу чего „ἐντελέχεια обозначаетъ такую непрерывную дѣятельность, въ которой исчезаетъ различіе времени и которая какъ бы субстанціируется, образуя сущность" (*В Карповъ*—Натурфилос. Аристотеля... въ „Вопр. фил и псих" (1911 г.), кн. 109, стр. 560).

2) De generat. animalium, lib II, cap. 3· Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον, οὐδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. Cfr. De anima, lib. I, c 4, § 13.

3) De anima, lib. III, cap. 5; lib. I, c 4, § 14: Ὁ δὲ νοῦς. θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.

4) De anima, lib II, cap. 2, § 9: Ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι (sc. ὁ νοῦς). καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.

чистая дѣйствительность и сила, стоящая скорѣе въ такомъ отношеніи къ душѣ (ψυχὴ), въ какомъ эта послѣдняя—къ тѣлу: какъ душа есть «форма» тѣла, такъ умъ—«форма» души[1]). Так. обр., у Аристотеля можно отличать теорію животной души (ψυχὴ) съ ея функціями, общими всѣмъ одушевленнымъ существамъ (*эмпирическая* психологія), и ученіе объ умѣ—νοῦς (*умозрительная, метафизическая* психологія)[2]). Если животная душа (ψυχὴ), какъ энтелехія, по Аристотелю, *имманентна* опредѣленному тѣлу, то умъ (νοῦς)—*трансцендентенъ:* сущность умозрительной психологіи Аристотеля—ученіе о трансцендентности ума (νοῦς χωριστός—De anima III, c. 5, § 1). Впрочемъ, эту послѣднюю черту психологіи Аристотеля Немезій, какъ можно заключить изъ начальныхъ словъ его критики, имѣлъ въ виду, хотя она и не удержала его отъ ложнаго вывода о томъ, будто душа, по Аристотелю, «сама по себѣ не существуетъ». Опровергая Аристотеля, Немезій видитъ ошибку его, прежде всего, въ томъ, что онъ въ своемъ ученіи о душѣ «имѣетъ въ виду одну лишь неразумную часть души», а не всю душу въ ея цѣломъ, игнорируетъ разумную сторону души и «по слабѣйшей части заключаетъ обо всемъ».

Мысль Аристотеля, что тѣло имѣетъ жизнь *въ потенціи* и прежде появленія души, что оно *потенціально* имѣетъ жизнь *въ самомъ себѣ*, Немезій признаетъ совершенно неосновательной. Прежде, чѣмъ получить жизнь въ потенціи, тѣло должно стать реальнымъ; «потенціальное тѣло» есть contradictio in adjecto, ибо, по признанію самого Аристотеля, одна матерія, какъ чистая потенція, безкачественна, неопредѣленна и не есть тѣло—реальность, пока не приметъ формы[3]). Равнымъ образомъ,

---

[1]) De anima, lib III, cap 5; cfr cap. 8, § 2: καὶ ὁ νοῦς δὲ—εἶδος εἰδῶν (форма всѣхъ формъ), ср. *Виндельбандъ*—Ист. др. фил., стр 239

[2]) Замѣтимъ кстати, что и самъ Аристотель различаетъ „физическій" (физіологич.) и „діалектическій" (умозрит.) способъ изложенія психологіи (De anima, lib I, cap. 1, §§ 2–3, особ. 11).

[3]) Немезій пытается критиковать Аристотеля на основаніи его собственнаго ученія о формѣ (εἶδος) и *безкачественной* матеріи (ὕλη), не мало помогаетъ здѣсь Немезію критика *Плотина* въ Ennead IV. lib. 7, cap. 8 Любопытно отмѣтить совпаденіе Немезіевой критики ученія Аристотеля о „потенціальномъ тѣлѣ", имѣющемъ жизнь „въ возможности", съ критической оцѣнкой того же ученія у извѣстнаго представителя неокантіанской философіи—*Альб. Ланге.* Послѣдній видитъ основную ошибку Аристотеля въ томъ, что „понятіе возможнаго (δυνάμει ὄν), которое по природѣ своей есть только субъективное допущеніе, переносится на вещи".. Δυνάμει ὄν есть фикція, ибо „во внѣшней природѣ существуетъ только дѣйствительность, но не возможность" (Истор. матер., т. I, стр. 103) „Никакое качество не можетъ быть въ вещахъ *въ возможности*, ибо это не есть форма бытія, а лишь форма мышленія... Если платокъ мокрый, то въ тотъ моментъ, когда онъ таковъ, мокрота эта по общимъ законамъ столь же необходима, какъ и всякое другое качество платка, и если она прежде мыслилась какъ возможная. то все же платокъ, который *я* послѣ хочу окунуть въ воду, не содержитъ въ себѣ никакихъ другихъ качествъ по сравненію съ другимъ платкомъ. надъ которымъ не будетъ продѣланъ этотъ экспериментъ" (ibid., стр. 105; ср. особ стр. 108, 109–110).

и «жизнь въ потенціи» есть, по мнѣнію Немезія, понятіе неопредѣленное; жизнь невозможна внѣ всякихъ проявленій. «даже спящій человѣкъ не лишенъ психической энергіи: онъ и питается, и растетъ, и воображаетъ, и дышетъ, что въ особенности является признакомъ жизни»; отсюда ясно, что «все живетъ *реально* и ничто не обладаетъ жизнью *въ потенціи*». Жизнь—главнымъ образомъ—«видообразуетъ душу: душѣ прирождена жизнь, а тѣлу она сообщается чрезъ посредство души»... Итакъ, заключаетъ Немезій, «душа никоимъ образомъ не можетъ быть энтелехіей тѣла; она есть субстанція самоцѣльная (αὐτοτελής), безтѣлесная» [1]).

Далѣе, по ученію Аристотеля, душа, будучи энтелехіей, неподвижна сама по себѣ (ἀκίνητον), и движется «косвеннымъ образомъ», κατὰ συμβεβηκός, по связи съ тѣломъ [2]), которому Аристотель склоненъ былъ приписывать силу самодвиженія [3]). По мысли Аристотеля, душа, будучи неподвижной, въ то же время движетъ нами: «двигаясь несамостоятельно... вслѣдствіе того, что движется тѣло, въ которомъ она находится, душа приводитъ въ движеніе самое это тѣло» [4]). По поводу такого воззрѣнія Аристотеля Немезій замѣчаетъ, что если-бы тѣло обладало способностью самодвиженія, то нисколько не было бы странно, что оно движется отъ неподвижнаго (т. е. отъ души), но тѣло не имѣетъ такой способности,—а неподвижное отъ неподвижнаго двигаться не можетъ... Что-же въ такомъ случаѣ служитъ первопричиной движенія? Чѣмъ приводится въ движеніе тѣло, если не душой? Вѣдь, тѣло не αὐτοκίνητον... Утверждать, подобно Аристотелю, что причина движенія—въ стихіяхъ, изъ которыхъ состоитъ всякое тѣло, что стихіи движутся сами по себѣ, такъ какъ однѣ изъ нихъ по природѣ легки, другія тяжелы [5]),—несправедливо, потому что легкость и тяжесть суть только качества стихій, имъ не присуще самодвиженіе и онѣ занимаютъ свое опредѣленное мѣсто въ тѣлахъ. При томъ же, такія функціи—какъ мышленіе, сужденіе и проч. не могутъ быть дѣломъ легкости и тяжести: онѣ не свойственны

---

[1]) Это опредѣленіе души вполнѣ аналогично неоплатоническому пониманію природы души: по словамъ *Плотина*, душа есть истинная субстанція, существующая сама по себѣ (ср Немез αὐτοτελής) и вполнѣ совершенная въ отношеніи къ тѣлу (Ennead IV, l. 2, c. 2); ср. Enn. I, lib. 1, c 2. См. особ. Enn. IV, l. 7, cap 8 (vol. II, p 136).

[2]) *Arist.* De anima, l. I, cap. 4, §§ 9 и 15.

[3]) *Aristot* De coelo, I, c 2. p 268 (b, 14), edit. Berol. 1831: Πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα.. καθ' αὑτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναί φαμεν αὐτοῖς, De coel. III, c. 2, p 301 (b, 16): φανερον οὖν ὅτι ἀνάγκη πᾶν σῶμα βάρος ἔχειν ἢ κουφότητα τὸ διωρισμένον. Ἐπεὶ δὲ φύσις μέν ἐστιν ἡ ἐν αὐτῷ ὑπάρχουσα κινήσεως ἀρχή. etc. Cfr. pag. 300 (a, 20).

[4]) De anima, lib. I, c. 4, § 9.

[5]) De coelo, III, c. 2, p. 301 (a, 20).... ἐστὶ φυσικὴ τις κίνησις ἑκάστου τῶν σωμάτων.. Ὅτι δ'ἐνια ἔχειν ἀναγκαῖον ῥοπὴν βάρους καὶ κουφότητος ἐκ τῶνδε δῆλον.

стихіямъ, а—слѣд.—не свойственны и тѣламъ. Затѣмъ, утвержденіе Аристотеля, что душа движется κατὰ συμβεβηκός отъ тѣла, по словамъ Немезія, приводитъ къ той нелѣпой мысли, будто и при отсутствіи души тѣло можетъ двигаться само по себѣ, такъ что животное можетъ существовать и безъ души. Наконецъ, Аристотель, доказывая, что душа не есть начало самодвижущееся, утверждаетъ, между прочимъ, что «все, движущееся по природѣ, можетъ двигаться и подъ вліяніемъ внѣшней силы», и наоборотъ, а равно—что «все, движущееся по природѣ, по природѣ-же можетъ приходить въ состояніе покоя» [1]). Опровергая эту мысль Аристотеля, Немезій замѣчаетъ, что «міръ, хотя движется по природѣ, но не движется посредствомъ внѣшней силы», какъ равно «не можетъ по природѣ придти въ состояніе покоя». Подобнымъ образомъ, «солнце и луна, движущіяся по природѣ, не могутъ по природѣ придти въ состояніе покоя (т. е. остановиться)». Точно также и душа. «по природѣ она приснодвижна (ἀειχίνητος), но не можетъ по природѣ придти въ состояніе покоя, потому что покой есть погибель для души, какъ и для всего постоянно движущагося» [2]). Въ заключеніе Немезій присоединяетъ, что теорія Аристотеля, отрицающая, по его мнѣнію, субстанціальность души, ничего не даетъ для разрѣшенія того основного вопроса, который былъ поставленъ въ самомъ началѣ,—именно «чѣмъ связывается (объединяется) тѣло, по природѣ склонное къ распаденію?»... Изъ представленной имъ критики теоріи Аристотеля Немезій дѣлаетъ тотъ общій выводъ, что «душа не есть энтелехія», что «она не неподвижна и не раждается въ тѣлѣ» (т. е. не зависитъ отъ тѣла въ своемъ бытіи) [3]).

Далѣе у Немезія слѣдуетъ критическій разборъ теоріи Пиѳагора, послѣдователемъ котораго Немезій считаетъ и Ксенократа. Пиѳагоръ опредѣляетъ душу, какъ самодвижущееся число, или—собственно даже—не число, но нѣчто находящееся въ томъ, что изчисляемо и множественно,—нѣчто, различающее вещи между собою, сообщающее всѣмъ имъ формы и образы, устанавливающее между ними числовыя отношенія. Хотя Пиѳагоръ признавалъ душу началомъ самодвижущимся, но Немезій опровергаетъ его теорію и считаетъ понятіе числа неприложимымъ къ опредѣленію природы души. Сущность аргументаціи Немезія сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: а) число есть количество, а душа не количество, но субстанція; б) число бываетъ или равнымъ или не-

---

[1]) De anima, lib. I, cap. 3, § 4.

[2]) Это—мысль *Платона*, которую онъ, между прочимъ, полагаетъ въ основу доказат. бозсмертія души. См, напр., Phaedr. 245 C: Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀειχίνητον ἀθάνατον; cfr. *Siebeck*—Op. c., I, S 199 Cfr. *Stob.* Eclog. I, 41: Πλάτων—ἄφθαρτον καὶ ἀειχίνητον (sc. τὴν ψυχήν φησι).

[3]) *Nemes.* pp. 96—102=54—57.

равнымъ,—душа не бываетъ ни равной, ни неравной [1]; в) число чрезъ прибавленіе увеличивается,—душѣ это не свойственно [2]; г) душа есть начало самодвижущееся, что признаетъ и Пиѳагоръ. а число, опредѣленное, недвижимо, д) число, оставаясь однимъ и тѣмъ-же по природѣ, не можетъ измѣнить ни одного качества, присущаго числамъ, —душа же, оставаясь тождественной по существу, измѣняетъ свои качества, когда переходитъ отъ невѣжества къ знанію, отъ порока къ добродѣтели [3]...

На этомъ Немезій оканчиваетъ разборъ психологическихъ теорій древнихъ философовъ и переходитъ—далѣе—къ критикѣ разнообразныхъ воззрѣній на душу, возникшихъ уже въ періодъ христіанской философіи. Прежде всего опровергаются теоріи извѣстныхъ еретиковъ Евномія и Аполлинарія по вопросу о природѣ и происхожденіи души. Опровергая Евномія и Аполлинарія, Немезій попутно раскрываетъ свою точку зрѣнія на вопросъ о происхожденіи души, такъ какъ природа души уже опредѣлена имъ выше. Между прочимъ, доказывая несостоятельность теоріи креаціонизма (противъ Евномія) и—далѣе—генераціонизма или традуціанизма (противъ Аполлинарія), Немезій подготовляетъ почву для утвержденія принятаго имъ мнѣнія о предсуществованіи душъ [4]. Критика воззрѣній Евномія и Аполлинарія какъ нельзя лучше обнаруживаетъ, что всѣ симпатіи Немезія—на сторонѣ преэкзистенціальной теоріи [5].

Евномій опредѣляетъ душу, какъ «субстанцію безтѣлесную, творимую въ тѣлѣ», и такимъ образомъ впадаетъ, по мнѣнію Немезія, въ противорѣчіе: называя душу субстанціей безтѣлесной, онъ подражаетъ Платону, а считая ее сотворенною въ тѣлѣ—Аристотелю,—«и не замѣчаетъ того, что въ своемъ опредѣленіи онъ силится свести во едино совершенно несходное». Все, что имѣетъ происхожденіе тѣлесное, говоритъ Немезій, разрушимо и смертно. Съ этимъ согласно и повѣствованіе Моисея: «описывая происхожденіе всего чувственнаго бытія, Моисей не говоритъ опредѣленно, что въ немъ уже находилась (существовала) и природа умопостигаемаго»... Однако, если-бы кто-нибудь, на томъ основаніи, что только послѣ образованія тѣла человѣка въ него

---

[1]) Этотъ аргументъ взятъ Немезіемъ у *Аристотеля* изъ Topic. III. c 6, p. 120 (b, 3), edit Berol. 1831, буквально

[2]) Ср. *Aristot.* De anima, lib. I, c. 4, § 18.

[3]) *Nemes.* pp. 102—104=57—58.

[4]) Подробнѣе обо всѣхъ этихъ теоріяхъ и ихъ сравнительномъ значеніи у насъ говорится ниже (во II-й части нашего изслѣдованія)

[5]) Въ изд *Bigne*'я (Biblioth. maxima vet. Patr., t. VIII, p. 625) на полѣ находится замѣчаніе, въ которомъ издатель совѣтуетъ читателю быть особенно внимательнымъ при чтеніи этого отдѣла трактата Немезія. такъ какъ здѣсь нашъ авторъ „защищаетъ ересь Оригена и другихъ о предсуществованіи душъ": „Haec et sequentia attente et cum judicio lege, nam hic Nemesius orditur multis argumentis stabilire haeresin Origenis, vel aliorum, de praeexistentia animarum ante corpora, conatus probare animam non creari a Deo in corpore" .. etc.

вложена была душа, подумалъ, что она и произошла послѣ тѣла, то погрѣшилъ бы не только противъ повѣствованія бытописателя, но и противъ здраваго смысла. По мнѣнію Немезія, Евномій долженъ—или признать душу смертной, подобно Аристотелю и стоикамъ, которые говорятъ, что она рождается въ тѣлѣ,—или же, признавая ее безтѣлесной субстанціей, отказаться отъ мысли, что она творится въ тѣлѣ. Кромѣ того, несообразность теоріи креаціонизма, раздѣляемой Евноміемъ, Немезій видитъ еще и въ томъ, что по этой теоріи міръ представляется неполнымъ, несовершеннымъ, какъ-бы незаконченнымъ: «50 тысячъ разумныхъ субстанцій, по меньшей мѣрѣ, говоритъ Немезій, ежедневно прибываютъ въ міръ», и такъ будетъ продолжаться до кончины міра, когда «послѣдніе люди, близкіе къ всеобщему воскресенію, исполнятъ число душъ»; тогда только міръ достигнетъ полнаго совершенства и .. погибнетъ. Но не безразсудно-ли утверждать, что міръ погибнетъ тогда, когда достигнетъ полнаго совершенства, т. е.—когда прекратится восполненіе его новыми душами? Не будетъ-ли это похоже «на игру малолѣтнихъ дѣтей, тотчасъ разрушающихъ то, что окончили строить»? .. Не болѣе состоятельна, по Немезію, и теорія генераціонизма, утверждающая, что души происходятъ теперь не чрезъ твореніе, а дѣйствіемъ Промысла, «такъ какъ не новая субстанція вводится въ тѣло, а существующая размножается дѣйствіемъ Промысла». Нужно отличать, говоритъ Немезій, твореніе отъ промышленія: дѣло промышленія—чрезъ взаимное рожденіе (ἐξ ἀλληλογονίας) сохранять бытіе разрушимыхъ тварей,—а дѣло творенія—создавать что-либо изъ ничего. Итакъ, если души происходятъ чрезъ взаимное рожденіе, то онѣ происходятъ дѣйствіемъ Промысла, но—въ такомъ случаѣ—онѣ разрушимы, какъ и все, происходящее чрезъ преемство рода; если-же онѣ творятся изъ ничего, то значитъ неистинно сказанное Моисеемъ: «почилъ Богъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ» (Быт. II. 2—3). Ни того, ни другого допустить нельзя,—слѣдов., *«души теперь не происходятъ»*. Слова «Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ» (Іоанн. V, 17) сказаны не о твореніи, а о промышленіи, съ чѣмъ согласенъ и самъ Евномій.—По мнѣнію Аполлинарія, «души точно такъ же рождаются отъ (другихъ) душъ, какъ тѣла отъ тѣлъ»: подобно преемственному происхожденію тѣлъ, и душа передается по преемству отъ перваго человѣка всѣмъ его потомкамъ (*традуціанизмъ*); допускать, что души имѣются какъ-бы въ запасѣ, на готовѣ, или—что онѣ въ настоящее время творятся Богомъ,—значитъ дѣлать Бога покровителемъ прелюбодѣевъ, отъ которыхъ тоже родятся дѣти, и не вѣрить словамъ Моисея: «почилъ Богъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя началъ творить»... Немезій опровергаетъ Аполлинарія на основаніи высказаннаго раньше соображенія: если все, происходящее преемственно чрезъ взаимное рожденіе, смертно (для того, вѣдь, и существуетъ рожденіе

одного отъ другого, чтобы поддерживалось бытіе тлѣнныхъ существъ), то Аполлинарію необходимо—или признать душу, происходящую чрезъ взаимное рожденіе, смертной, или же—отказаться отъ мысли о преемственномъ рожденіи душъ. Относительно тѣхъ людей, которые «раждаются отъ прелюбодѣянія», Немезій замѣчаетъ, что они нисколько не унижаютъ Промысла «Богъ въ совершенствѣ знаетъ того, кто имѣетъ родиться, и въ виду той пользы, какую онъ принесетъ людямъ .., позволяетъ душѣ войти въ его тѣло». Это мнѣніе Немезій подтверждаетъ ссылкой на фактъ рожденія Соломона отъ Давида и жены Уріи [1]).

Изъ представленной сейчасъ критики воззрѣній Евномія и Аполлинарія достаточно уже явствуетъ, что Немезій является противникомъ теорій креаціонизма и генераціонизма и защитникомъ теоріи предсуществованія. Мы видѣли, напр, что Немезій, опровергая креаціонизмъ Евномія, понимаетъ повѣствованіе Бытописателя о происхожденіи міра въ смыслѣ указанія на сотвореніе одного только чувственнаго бытія [2]). На этомъ основаніи (помимо всякихъ другихъ соображеній) многіе новѣйшіе историки философіи считаютъ Немезія сторонникомъ преэкзистенціальной теоріи. Такъ, Ritter полагаетъ [3]), что нашъ философъ ограничиваетъ временное происхожденіе вещей — *чувственнымъ*, что душа, по Немезію, какъ нѣчто сверхчувственное, не имѣетъ начала и сотворена въ вѣчности. Подобнаго взгляда придерживается и Siebeck, который думаетъ, что Немезій отрицаетъ временное происхожденіе душъ въ интересахъ идеи безсмертія, такъ какъ «вѣчность души трудно понять при предположеніи временнаго происхожденія ея въ какой бы то ни было формѣ» [4]). Къ такому же пониманію Немезіевскаго ученія склоняется и Stöckl [5]). «безтѣлесное не имѣетъ (по Немезію) ни начала, ни конца; простая субстанція не можетъ имѣть ни начала, ни конца своего существованія»... Domański, однако, не соглашается съ такимъ пониманіемъ дѣла. «Если, замѣчаетъ онъ, Немезій сомнѣвается, что въ Моисеевомъ повѣствованіи о твореніи говорится о сотвореніи сверхчувственной природы, то этимъ онъ еще не говоритъ, что сверхчувственное вообще не сотворено *во времени* .. Цѣль Немезія—только показать, что души *не теперь*, послѣ міросозданія, приводятся къ существованію». Въ словахъ Немезія «все, что имѣетъ происхожденіе тѣлесное и временное (во времени), разрушимо и смертно» (pp. 104=58), по мнѣнію Доманьскаго, «еще не содержится мысль, что все сотворенное во вре-

---

1) *Nemes.* pp. 104—110=58—60.

2) *Nemes.* p 105=58.

3) *Ritter*—Geschichte der Philosoph. VI, S 478. Hamb. 1841.

4) *Siebeck*—Geschichte der Psychologie, I, S. 398. Goth. 1884.

5) *Stöckl*—Die spekulative Lehre vom Menschen, II, S. 495. Würzb. 1859.

мени, но *не въ тѣлѣ* и *не изъ тѣла*, должно быть жертвой разрушенія... Немезій говоритъ только, что кто признаетъ происхожденіе души во времени и *въ тѣлѣ* (или вмѣстѣ съ тѣломъ), тотъ долженъ приписать ей и смертность». По смыслу разсужденій Немезія, смертность души не столько обусловливается *временнымъ* происхожденіемъ ея прежде сотворенія чувственнаго міра, сколько вытекаетъ изъ предположенія, что она творится или раждается *въ тѣлѣ* (ср. pp. 106=58) [1]). Какъ видно, Доманьскій старается, насколько возможно, смягчить довольно рѣзкую форму ученія Немезія о предсуществованіи душъ,— хотя въ другомъ мѣстѣ самъ онъ удивляется—какимъ это образомъ Немезій, «церковно-строго-вѣрующій и благочестивый епископъ», допускаетъ предсуществованіе!,—и находитъ оправданіе Немезію въ томъ, что теорія предсуществованія была осуждена церковью только на 2-мъ Константинон. Соборѣ, уже послѣ смерти Немезія [2]). Дѣйствительно. Немезій слишкомъ рѣшительно отвергаетъ креаціонизмъ и генераціонизмъ, чтобы сомнѣваться въ его сочувствіи преэкзистенціальной теоріи. Справедливо, однако, замѣчаніе Доманьскаго, что нашъ философъ вооружается не столько противъ идеи о *временномъ* происхожденіи души, сколько противъ предположенія о ея рожденіи или сотвореніи *въ тѣлѣ*. Для Немезія несомнѣнно, гл. обр., то, что какъ генераціонизмъ, такъ и креаціонизмъ, не соотвѣтствуютъ истинѣ, что душа должна была существовать раньше тѣла и даже—прежде сотворенія чувственно-тѣлеснаго міра. Но допуская *предсуществованіе* вообще, Немезій не высказывается ясно—признаетъ ли онъ *временное* (хотя и *домірное*), или-же *безначальное*, происхожденіе душъ [3]). Справедливо, посему, и то общее замѣчаніе Доманьскаго, что Немезій въ вопросѣ о происхожденіи души, какъ и въ ученіи о существѣ или природѣ ея, являетъ себя, «съ одной стороны, ярымъ противникомъ Аристотеля и Стои [4]), а съ другой—приверженцемъ Платоновой философіи»; однако-же, не высказываясь опредѣленно въ пользу безначальнаго существованія души (предсуществованія въ собственномъ смыслѣ), онъ «допускаетъ нѣкоторое укло-

---

[1]) *Domański*—Die Psychol. des Nemesius, S 42, not. 1

[2]) *Domanski*—Op. cit., S. 47, not. 1.

[3]) Ср. *Doman*, ibid., S. 43, not. Между прочимъ, весьма странное толкованіе вышеизложеннаго отдѣла трактата Немезія (сар. 2, pp. 104—110), содержащаго въ себѣ ученіе о происхожденіи души, находимъ у *Stigler*'а (въ его соч. „Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa". Regensburg 1857, S. 78 folg), который ошибочно приписываетъ это мѣсто (какъ и вообще всю 2-ю главу соч Немезія) св. Григорію Нисскому, и, желая оправдать св. Григорія отъ обвиненія въ ереси Оригена (предсущ душъ), даетъ совершенно превратное толкованіе всему мѣсту, а въ словахъ Немезія на стр. 108=59 какимъ-то непонятнымъ образомъ усматриваетъ даже .. креаціонизмъ!.. См. объ этомъ подробнѣе у *Domańsk.* Op. cit. S. 43–44, not.

[4]) Аристотель и стоики поставляютъ бытіе души въ зависимость отъ опредѣленнаго тѣла, о чемъ неодиократно упоминаетъ Немезій (см., напр., стр. 106=58).

неніе отъ Платоновскаго ученія»[1]). Нѣкоторые ученые старались даже совершенно оправдать Немезія и снять съ него обвиненіе въ платоно-оригеновой ереси[2]),—хотя, конечно, оказывались въ этомъ случаѣ непослѣдовательными и мало считались съ буквальнымъ смысломъ ученія Немезія, опровергающаго креаціонизмъ (въ лицѣ Евномія), который допускаетъ твореніе душъ Богомъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, не менѣе рѣшительно, чѣмъ генераціонизмъ (въ лицѣ Аполлинарія), признающій преемственное происхожденіе душъ чрезъ взаимное рожденіе[3]).

Послѣ сдѣланнаго нами небольшого отступленія, возвратимся къ анализу содержанія 2-й главы соч. Немезія, въ которой излагаются различныя теоріи о душѣ. Непосредственно за опроверженіемъ воззрѣній Евномія и Аполлинарія у Немезія слѣдуетъ критическій разборъ ученія манихеевъ и изложеніе теоріи Платона о міровой и единичныхъ душахъ. Здѣсь нашъ философъ, между прочимъ, постепенно подходитъ къ вопросу о судьбѣ души послѣ смерти и о такъ назыв. душепереселеніяхъ *(метемпсихозисѣ)*. Ученіе манихеевъ и Платона о *міровой* душѣ, въ томъ видѣ—какъ передаетъ его Немезій, изложено нами выше (въ отд. космологіи, гл II) и потому здѣсь можетъ быть опущено. Мы видѣли—какъ Немезій опровергаетъ ученіе манихеевъ о душѣ и въ какомъ смыслѣ онъ принимаетъ теорію Платона о душѣ міра. Поэтому, теперь мы сдѣлаемъ лишь нѣсколько дополнительныхъ замѣчаній, характеризующихъ отношеніе Немезія къ воззрѣніямъ манихеевъ и платониковъ по вопросу о судьбѣ душъ послѣ смерти. Манихеи, по словамъ Немезія, признавали душу безсмертной и безтѣлесной, но допускали существованіе одной только всеобщей или міровой души, которая въ различной пропорціи разсѣяна и раздѣлена въ единичныхъ тѣлахъ. Опровергая манихеевъ, Немезій говоритъ, что они «самую сущность души раздѣляютъ на части, признаютъ, что она дѣйствительно присутствуетъ въ стихіяхъ» и въ единичныхъ тѣлахъ, по разрушеніи которыхъ «снова возвращается въ прежнее состояніе»,—причемъ еще—«чистыя души отходятъ къ свѣту, а осквернённыя матеріей—переходятъ въ стихіи и изъ стихій опять—въ растенія и въ животныхъ». Немезій усматриваетъ явныя противорѣчія въ ученіи манихеевъ они раздѣляютъ душу

---

[1]) *Domański*—Op cit., S. 47

[2]) Таковы, напр., *Launoyus* (De varia Aristotelis fortuna, t. IV, p. 187. Colon. 1732), *Th. Raynaud* (Erotem. de malis et bonis libris. Lugd. 1653) и др Ср. *Doman.* Op. cit., S. 47, not. 1.

[3]) Ученіе Аполлинарія о происхожденіи души, изложенное здѣсь Немезіемъ, по замѣчанію *Draseke* („Apollinarios von Laodicea". S. 195 folg. Leipz. 1892), не находится въ его сочиненіяхъ, сохранившихся до нашего времени. Draseke полагаетъ, что изложеніе Немезія имѣетъ своимъ источникомъ главное христологическое сочин. Аполлинарія (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου), которое дошло до насъ только въ отрывкахъ, или же к.-н сборникъ экзегетическихъ твореній (на кн. Бытія) греческихъ отцовъ, въ которомъ сохранились и толкованія Аполлинарія (ср. *Doman.* S. 46, п. 1).

на части, какъ нѣчто тѣлесное и страдательное, и въ то же время называютъ ее безсмертной; они утверждаютъ, что «осквернѣнныя души возвращаются въ стихіи и смѣшиваются другъ съ другомъ, а затѣмъ снова, по величинѣ грѣховъ каждой, наказываются переселеніями изъ одного тѣла въ другое». Такимъ обр., манихеи «то соединяютъ ихъ, то раздѣляютъ по сущности»... Что касается теоріи Платона, то Немезій, какъ мы знаемъ, принимаетъ ее въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, находя въ ней—вѣроятно—подтвержденіе теоріи предсуществованія душъ [1]). Съ теоріей Платона Немезій непосредственно связываетъ ученіе о душепереселеніи, которое и излагаетъ дальше.

Немезій не вполнѣ отвергаетъ платоновское ученіе о метемпсихозисѣ, а лишь смягчаетъ и нѣсколько ограничиваетъ его. Въ своихъ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ онъ ясно допускаетъ существованіе различныхъ видовъ душъ (по различію тѣлъ), а такимъ или инымъ взглядомъ на различіе видовъ душъ обусловливается тотъ или другой взглядъ на душепереселеніе. При этомъ, слѣдуетъ замѣтить, что Григорій Нисскій ученіе о душепереселеніи ставитъ въ связь съ вѣрованіемъ въ *предсуществованіе* душъ [2]), которое, какъ мы знаемъ, раздѣляетъ Немезій. «Всѣ вообще греки, говоритъ Немезій, признающіе душу безсмертной, вѣрятъ въ душепереселеніе (τὴν μετενσωμάτωσιν), но разногласятъ между собой относительно видовъ душъ». По мнѣнію нѣкоторыхъ, существуетъ одинъ только разумный видъ души, который переходитъ и въ растенія и въ тѣла безсловесныхъ; другіе признаютъ не одинъ, а два вида,—душу разумную и неразумную; иные-же допускаютъ много видовъ душъ—по числу видовъ живыхъ существъ. Особенно разногласятъ между собою въ этомъ вопросѣ платоники. Самое ученіе Платона о томъ, что суровыя, гнѣвливыя и хищническія души переходятъ въ тѣла волковъ и львовъ, страстныя—въ тѣлаословъ и т. п. [3]), одни изъ его послѣдователей понимали буквально, а другіе—аллегорически, разумѣя подъ именами животныхъ различные нравы людей... Кроній въ сочин. «Περὶ παλιγγενεσίας» (такъ онъ называетъ душепереселеніе), Θеодоръ Платоникъ въ кн. о томъ, что «Ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστίν», и Порфирій полагаютъ, что всѣ души одарены разумомъ. Ямвлихъ же, придерживаясь противоположнаго мнѣнія, утверждаетъ, что «сообразно видамъ животныхъ бываетъ и особый видъ души, почему виды ея различны». По свидѣтельству Немезія, Ямвлихъ написалъ книгу «О томъ, что души не переселяются изъ людей въ безсловесныхъ животныхъ, или изъ безсловесныхъ животныхъ въ людей, но только изъ животныхъ

---

1) *Nemes.* pp 110—115=60 - 62

2) *Григор. Нис.* Объ устр. человѣка, гл. 28-я

3) *Plat.* Phaedo, c. 31, p 81 E—82 AB.

—въ животныхъ и изъ людей—въ людей». Немезій вполнѣ раздѣляетъ взглядъ Ямвлиха и нисколько не скрываетъ своего сочувствія этому неоплатонику: «мнѣ кажется, говоритъ онъ, что въ этомъ отношеніи Ямвлихъ гораздо лучше постигъ не только мнѣніе Платона, но и самую истину».. По словамъ Немезія, теорію Ямвлиха можно доказать «многими соображеніями», а особенно тѣмъ, что изъ всѣхъ тварей одинъ только человѣкъ обладаетъ разумной душой: о растеніяхъ здѣсь не можетъ быть и рѣчи, а животныя—тоже лишены разума,—откуда уже ясно, что разумныя человѣческія души не переходятъ въ животныхъ. Немезій долго останавливается на этой мысли и обстоятельно доказываетъ неразумность безсловесныхъ тварей. У животныхъ, говоритъ онъ, не замѣчается никакихъ проявленій разумности: имъ не свойственны ни искусства, ни науки, ни добродѣтели, ни мыслительныя функціи,—значитъ, они лишены разумной души. Если новорожденныя дѣти, по подобію животныхъ, неразумны, то они, вѣдь, съ возрастомъ проявляютъ разумную дѣятельность, и потому мы приписываемъ имъ разумную душу; между тѣмъ, животное никогда и ни въ какомъ возрастѣ не проявляетъ разума, и потому напрасно имѣло бы разумную душу: эта душа оказалась бы для него совершенно безполезной, такъ какъ она въ немъ никогда не можетъ проявить свою дѣятельность. Виновникомъ такой несообразности былъ бы «тотъ, кто далъ тѣлу несоотвѣтствующую душу»... Но это не можетъ быть дѣломъ Творца, Который «ничего не дѣлаетъ напрасно» и Которому «извѣстны порядокъ и гармонія». Предположеніе, что «животнымъ присущи движенія разума въ смыслѣ природной склонности» и что только устройство ихъ тѣла препятствуетъ проявленію этой разумности, является произвольнымъ и опять—таки нисколько не объясняетъ той несообразности—«почему Богъ сообщилъ тѣлу (животнаго) неподходящую, безполезную и бездѣятельную душу, которая никогда не можетъ выполнить свои функціи?» Гораздо правильнѣе будетъ думать, говоритъ Немезій, «что каждому тѣлу прирождена соотвѣтствующая (подходящая) душа» и что «каждый видъ безсловесныхъ животныхъ движется природнымъ инстинктомъ»,—чему соотвѣтствуютъ и дѣйствія животныхъ и устройство ихъ тѣла. Животныя обнаруживаютъ въ своей дѣятельности «какъ-бы нѣкоторый образъ и тѣнь разумнаго искусства», ибо Творецъ сообщилъ имъ «природную, хотя и безсознательную, смышленность и предусмотрительность» [1])—для того, чтобы

---

[1]) Подобныя разсужденія о природѣ животныхъ, по сравненію съ человѣческой, находимъ у *Аристотеля* См. Histor. animal. VIII, c 1, p. 588 (a, 21), edit. *Bekker.* (Berol 1831): καὶ γὰρ ἡμερότης καὶ ἀγριότης. καὶ ἀνδρία καὶ δειλία.. καὶ θυροὶ καὶ πανουργίαι καὶ τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνεισιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν (sc. ζῴων) ὁμοιότητες.. Ὡς γάρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστί τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. Ibid. IX, c. 1, p 608 (a, 17): ἔνια δὲ (sc ζῷα) κοινωνεῖ τινὸς ἅμα καὶ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας.

они могли ограждать и предохранять себя отъ опасностей. Но руководящимъ принципомъ всѣхъ цѣлесообразныхъ дѣйствій животныхъ является не разумъ, а природный инстинктъ. Это доказывается отсутствіемъ разнообразія въ дѣятельности животныхъ одного и того же вида, которыя въ извѣстныхъ опредѣленныхъ случаяхъ поступаютъ всегда совершенно одинаково (всякій заяцъ, напр., хитритъ подобно другому, всѣ обезьяны одинаково подражаютъ),—такъ какъ «то, что дается природой, однообразно у всѣхъ». Между тѣмъ, «виды человѣческой дѣятельности безконечно разнообразны», потому что принципомъ ихъ служитъ разумъ, который есть «нѣчто свободное и самопроизвольное» Итакъ, животныя лишены разумной души. Признаніе этого факта измѣняетъ взглядъ на душепереселеніе и оправдываетъ для Немезія теорію Ямвлиха. Нельзя предполагать—въ объясненіе разумности животныхъ, что въ тѣлахъ ихъ находятся души, согрѣшившія въ періодъ человѣческой жизни и посланныя въ тѣла животныхъ для наказанія. Если бы это было такъ, то какимъ образомъ и почему, спрашиваетъ Немезій, разумныя души вложены въ тѣла животныхъ, созданныхъ раньше человѣка?... Не потому-же, во всякомъ случаѣ, что онѣ согрѣшили въ человѣческихъ тѣлахъ прежде еще, чѣмъ находились тамъ!...

Изложенное сейчасъ Немезіемъ и заимствованное имъ у Ямвлиха мнѣніе о томъ, что каждому виду живыхъ существъ соотвѣтствуетъ особый видъ души (и что—слѣдоват.—душепереселенія не происходятъ изъ людей въ животныхъ или наоборотъ), раздѣляетъ и Галенъ, котораго нашъ философъ величаетъ «врачомъ, достойнымъ удивленія». Немезій приводитъ слова Галена изъ 1-й гл. 1-й книги его сочиненія «Περὶ χρείας μορίων» (De usu partium, lib. I, c. 1, p. 12), гдѣ ученый врачъ утверждаетъ, что каждому виду животныхъ свойственны особые органы, которые чужды другому виду, но необходимы душѣ для проявленія ея дѣятельности,—«такъ какъ тѣло есть органъ души, и потому органическія части тѣла животныхъ совершенно различны между собою, какъ различны и души». Немезій приводитъ дальше и слова Галена относительно обезьяны («смѣшному по душѣ животному надлежало дать и смѣшное устройство тѣла»), иллюстрирующія ту-же основную мысль. Вообще, въ названномъ сочиненіи Галенъ отстаиваетъ тотъ, благопріятный для ученія о метемпсихозисѣ въ его смягченной формѣ, принятой Ямвлихомъ и Немезіемъ, взглядъ, что «въ различныхъ *по виду* тѣлахъ находятся различныя (особыя) души»[1]).

Cfr. De generat. animal. V, c. 7, p. 786 (b, 19): Μάλιστα γὰρ τούτοις (sc ανθρωποις) ταύτην τὴν δύναμιν ἀποδέδωκεν ἡ φύσις διὰ τὸ λόγῳ χρῆσθαι μόνους (sc ἀνθρώπους) τῶν ζῴων. Cfr Hist. anim IX, c. 1, p 608 (b 7): Τοῦτο γὰρ ἔχει (sc ἄνθρωπος) τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην... etc.

[1]) *Nemes.* pp. 115—124=62—66.

Изъ всего вышеизложеннаго видно—въ какомъ смыслѣ принимаетъ Немезій ученіе о душепереселеніи и какъ вообще у него сглаживаются и нивеллируются на почвѣ эклектическаго метода рѣзкія особенности различныхъ философскихъ теорій, явно противорѣчащія христіанству. Ritter справедливо замѣчаетъ [1]), что «Немезій принимаетъ ученіе о душепереселеніи съ такимъ ограниченіемъ, чтобы оно не противорѣчило твердо установленному различію родовъ и видовъ» (т. е.—живыхъ существъ). Одинъ только Оксфордскій издатель, не имѣя на то никакихъ серьезныхъ основаній, старается доказать, что Немезій не допускаетъ душепереселенія въ какой-бы то ни было формѣ [2]). Единственное мѣсто трактата Немезія, на которое въ подтвержденіе своего мнѣнія могъ сослаться Оксфорд. издатель, читается такъ «что душа не смертна... это дѣлаютъ очевиднымъ и признаваемыя мудрѣйшими Греками душепереселенія, и мѣста, которыя, какъ говорятъ, назначены душамъ, сообразно съ жизнью каждой, и наказанія, которымъ подвергаются души... Дѣйствительно, эти ученія, *хотя кой въ чемъ другомъ и погрѣшаютъ*, однако—согласно признаютъ, что душа существуетъ послѣ настоящей жизни и испытываетъ наказанія за грѣхи» (cap. 44, pp. 359—360= 201). Но при безпристрастномъ пониманіи приведеннаго мѣста—очевидно, что Немезій здѣсь дѣлаетъ лишь косвенное замѣчаніе о томъ, что ученіе о душепереселеніи не можетъ претендовать на *абсолютную достовѣрность*, но отнюдь не говоритъ, что самъ не раздѣляетъ его совершенно; напротивъ даже, Немезій ссылается на это ученіе въ подтвержденіе истины безсмертія души.

Изложеніемъ различныхъ взглядовъ и философскихъ теорій о судьбѣ души послѣ смерти, о душепереселеніяхъ, о различіи видовъ душъ соотвѣтственно видамъ живыхъ существъ, Немезій заканчиваетъ критическій разборъ отрицательныхъ воззрѣній на душу. Этотъ разборъ приводитъ нашего философа къ извѣстнымъ положительнымъ выводамъ. Сущность ученія Немезія о природѣ души можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ. «Если душа не тѣло, не гармонія, не смѣшеніе («темпераментъ» тѣла), ни иное к.-л. качество, то очевидно, что она есть нѣкоторая *безтѣлесная субстанція*... и не принадлежитъ къ тому, что имѣетъ свое бытіе въ чемъ-либо другомъ». Она сама даетъ жизнь и существованіе тѣлу, предохраняя его отъ процесса разложенія, который вступаетъ въ свои права съ отдѣленіемъ души отъ тѣла (по смерти). Каждое тѣло разрушимо и — потому — безъ связи, которой является душа, подлежитъ немедленному уничтоженію или распаденію [3]).

---

[1]) Gesch. der Philosoph. VI, S. 478

[2]) Ср. *Domański.* Op cit., S. 54.

[3]) *Nemes.* pp 124=66—67 et 70=41.

Далѣе, «если душа не тѣло, которое по природѣ разрушимо, ни качество, ни количество, ни иное что-либо изъ разрушимаго, то очевидно, что она *безсмертна*»[1]). Такимъ образомъ, истина безсмертія души вытекаетъ изъ самой природы ея. Немезій мало останавливается на этомъ вопросѣ и больше говоритъ о душепереселеніи, чѣмъ о безсмертіи,—но все-же онъ ясно проводитъ Платоновскую точку зрѣнія, согласно которой—душа безсмертна по самой природѣ своей, какъ сущность нематеріальная и—потому—неразрушимая.—Положительныя и болѣе точныя опредѣленія души Немезій даетъ въ разныхъ мѣстахъ своего трактата,—большей частью высказывая ихъ по поводу ложныхъ философскихъ теорій. Душа, говоритъ онъ противъ Аристотеля, «есть *сущность самодѣльная, безтѣлесная* (οὐσία αὐτοτελὴς, ἀσώματος)»[2]). По смыслу ученія Аристотеля, душа, какъ форма или «*энтелехія* тѣла», необходимо связана съ матеріей, какъ возможностью своей дѣятельности, и не можетъ существовать сама по себѣ, безъ опредѣленнаго тѣла, по отношенію къ которому она является *энтелехіей* или видообразующимъ принципомъ,—подобно тому, какъ *форма* реально не существуетъ въ отвлеченіи отъ *матеріи*, форму которой она составляетъ. По опредѣленію Немезія, душа—не «ἐντελέχεια тѣла», т. е.—не въ тѣлѣ и не отъ тѣла имѣетъ свое бытіе, а—«οὐσία αὐτοτελής», т. е.—сама для себя (или чрезъ себя) существующая субстанція. Далѣе, душа, согласно опредѣленію Немезія, «будучи лишена величины, вѣса (массы) и частей, не можетъ быть ограничена никакой частью мѣста», пространства или тѣла[3]). Она есть разумная субстанція, «не подлежащая чувственному воспріятію, но умопостигаемая»[4]). Душа есть начало *всегда*—и *само*—*движущееся*, ἀειχίνητος и αὐτοκίνητος[5]), а потому служитъ принципомъ жизни и движенія для тѣла, которое по отдѣленіи ея остается мертвымъ, безжизненнымъ, неподвижнымъ, подобно инструменту, оставленному мастеромъ[6]). Будучи началомъ вѣчно-дѣятельнымъ, душа

---

1) Ibid, p. 124=67.

2) Ibid, p. 98=55. Первоисточникъ этого опредѣленія Немезія можно видѣть у *Stob.* Eclog. I, 41: Ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν οὐσία αὐτοτελής

3) *Nemes.* cap. 3, p. 136: Ἀμέγεθος γάρ (τι) ὂν καὶ ἄογκον καὶ ἀμερὲς (ἡ ψυχὴ πρᾶγμα), τῆς κατὰ μέρος τοπικῆς περιγραφῆς κρεῖττόν ἐστιν. Cfr pag. 134: Ἡ δὲ ψυχὴ, ἀσώματος οὖσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ, ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ Первоисточникъ этихъ опредѣленій лежитъ въ *неоплатонической* философіи: *Plotin*—Ennead. IV, lib. 3, cap 20, *Porphyr* Sent. 28 (ср у *Domański.* Op. c., S. 66).

4) *Nemes.* cap. 2, p 90: Ἡ δὲ ψυχὴ οὐκ αἰσθητὴ, ἀλλὰ νοητή

5) *Nemes* pp 101 et 103=57. Это мысль *Платона*, на которой онъ утверждалъ истину безсмертія души: см. выше—цитаты изъ *Plat.* Phaedr. 245 C и *Stob.* Eclog. I, 41. Ср. тоже у *Maxim Confessor.* De anima. col. 357 D (Migne t. 91 gr.): душа—αὐτοκίνητον καὶ ἀειχίνητον, а потому—неразрушима и безсмертна. Cfr *Plot.* Ennead IV. lib 7, c 9.

6) *Nemes.* cap. 1, p 38=21.

никогда не можетъ придти въ состояніе покоя, ибо это было бы гибелью для нея [1]): дѣятельность ея не прекращается даже во снѣ [2]). Душа оживляетъ тѣло, «потому что ей прирождена жизнь [3]); она даже «сама есть жизнь» [4]). Будучи высшей и превосходнѣйшей частью человѣческаго существа, душа является владѣтельницей и повелительницей тѣла, которая можетъ преобразовать его сообразно своей жизни, волѣ и дѣятельности; тѣло есть ея послушный органъ, при посредствѣ котораго она совершаетъ свои функціи [5]).

Когда опредѣлена природа души, можно приступить уже къ изученію самыхъ функцій ея во всей ихъ совокупности. «не зная, вѣдь, что такое душа по существу, замѣчаетъ Немезій, нельзя говорить объ ея дѣятельныхъ проявленіяхъ» [6]). Изъ этихъ словъ можно было бы заключить, что Немезій является противникомъ индуктивно—эмпирическаго метода изученія душевныхъ явленій; однако, такое заключеніе было бы не вполнѣ справедливо, такъ какъ оно не оправдывается самымъ характеромъ и содержаніемъ психологическаго трактата нашего философа.

Современная наука обыкновенно изучаетъ психическіе процессы въ извѣстномъ порядкѣ, начиная отъ болѣе простыхъ (такъ наз. психическіе элементы) и постепенно переходя къ сложнымъ (психическія образованія). Нѣкоторую аналогію подобной постановки дѣла можно найти и у Немезія. Но у него мы встрѣчаемъ еще столь характерное для древнеклассической и даже всей вообще христіанской психологіи дѣленіе души на «силы, виды, или части» [7]). Однако, въ этомъ пунктѣ Немезій мало устойчивъ и не вполнѣ послѣдователенъ онъ какъ будто все время колеблется—какую изъ существующихъ классификацій душевныхъ способностей предпочесть, какъ лучшую, и приводитъ почти всѣ принятыя

---

[1]) Ibid, cap 2, p. 101=57.

[2]) Ibid., cap 3, p. 131—132=70

[3]) *Nemes.* cap 2, p 97=55 Cfr *Plat.* Phaedo, c. 54, p. 105 D. Ἡ ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν; Ἥκει μέντοι, ἔφη. *Plotin*—Ennead. IV, l 7, c 2: Ἐπεὶ γὰρ ζωὴ ψυχῇ πάρεστιν ἐξ ἀνάγκης,—cap 3: ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε (sc. ψυχή) χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὐτὴ δὲ παρ'ἑαυτῆς ἔχουσα.

[4]) *Nemes.* c. 3, p. 130=69.

[5]) *Nemes.*, cap 1, pp. 38=21; c. 2, p. 92=52; c 3, p. 134—5=71; cfr. cap. 5, p 170—171=90. Всѣ вышеизложенныя опредѣленія природы души, находящіяся въ трактатѣ Немезія, весьма типичны и характерны для христіанской психологіи вообще,—что и будетъ выяснено нами впослѣдствіи. Ср, напр, опредѣленіе у *Maxim. Confess* въ De anima, col. 361 A (Migne, t. 91 gr.): (ψυχή ἐστι) οὐσία ἀσώματος, νοερὰ, ἐν σώματι πολιτευομένη, ζωῆς παραιτία.

[6]) *Nemes.*, cap. 1, p. 45=26.

[7]) *Nemes.*, cap. 15, p. 211=114.

въ тогдашней наукѣ классификаціи (cap. 14 «Ἑτέρα διαίρεσις»....; cap. 15· «Διαιροῦσι δὲ καὶ ἄλλως»....; cap. 26: «Ἄλλη διαίρεσις».. .), чѣмъ, по справедливому замѣчанію Evangelides'a, нарушаетъ внутреннюю связность своего изслѣдованія [1]). Прежде всего, Немезій упоминаетъ о дѣленіи силъ души «на *растительную* (φυτικόν), которая называется также силой *питанія* и *роста* (θρεπτικὸν καὶ αὐξητικόν, loco παθητικόν [2]), на *чувствующую* (ощущающую—αἰσθητικόν) и *мыслящую* (λογικόν)» [3]). Но это дѣленіе проведено Немезіемъ отрывочно. Рубриками, которыя оно заключаетъ въ себѣ, не обнимаются многія психическія силы, какъ напр.—способность произвольнаго движенія, выбора, нѣкоторыя другія низшія силы души и проч. А потому Немезій, восполняя пробѣлъ, относитъ упомянутыя сейчасъ способности подъ дѣленіе на *психическія*, *физическія* и *жизненныя* силы души. Психическими называются тѣ силы, которыя исходятъ изъ свободной воли, или управляются выборомъ (προαίρεσις), а физическими и жизненными—тѣ, которыя не зависятъ отъ свободной воли. Къ «психическимъ» способностямъ Немезій относитъ здѣсь—произвольное движеніе (καθ' ὁρμήν κίνησις) и способность ощущенія (αἴσθησις,—точнѣе—τὸ αἰσθητικόν); къ «физическимъ» и «жизненнымъ», которыя не подлежатъ нашей власти, относятся—сила питающая (θρεπτική), способствующая росту (αὐξητική) и производительная или сперматическая (σπερματική ἢ γεννητική), называемыя вообще *физическими* (φυσικαί), а затѣмъ—сила производящая движеніе крови, или пульсовая (σφυγμική), называемая *жизненной* (ζωτική) [4]). Немезій упоминаетъ еще о классификаціяхъ Зенона, Панеція, Аристотеля. Стоикъ Зенонъ [5]) считаетъ душу осмичастной и раздѣляетъ ее на—главное или «владычественное» начало (τὸ ἡγεμονικόν), пять чувствъ, способность рѣчи и силу производительную. Философъ Панецій, однако, совершенно справедливо относитъ способность рѣчи (τὸ φωνητικόν,—точнѣе—способность издавать звуки вообще) къ произвольному движенію, а силу производительную—къ физическимъ, а не къ психическимъ способностямъ [6]). Аристотель въ своихъ естественно-научныхъ сочиненіяхъ (τὰ φυσικά) [7]) дѣлитъ душу на

---

1) *Evangelides*—Zwei Kapitel .. uber Nemesius. S. 40

2) Относительно чтенія „παθητικόν" см рус. пер. Немез. стр. 115, прим. 3, и у *Matth.* Var. lect. et animadvers., pag. 211.

3) *Nemes.*, c. 15, pp. 211—212=114—115.

4) *Nemes.*, cap 26, pp. 249—250=138—139; cap. 22, p. 236=131—2.

5) О классификаціи Зенона и стоиковъ см *Plutarch.* De plac. philos., lib. IV: c 4; cfr. *Diog. Laërt.* De vitis philosoph., lib VII, c. 1. § 157.

6) Ср. *Tertull.* De anima, cap. 14· Dividitur (sc anima) in partes.. sex a Panaetio

7) Здѣсь разумѣется не „Физика" Аристотеля, а его соч De anima, въ отличіе отъ произведеній этическаго характера; приводимая ниже классификація находится именно въ De anima, l. II, c. 3, §§ 1—2; ср lib. III, c. 9, § 2.

5 частей: начало растительное (φυτικόν), начало ощущающее, начало движенія въ пространствѣ, начало стремленія (желанія) и начало мыслящее. Подъ растительной частью души Аристотель «разумѣетъ силу питающую, способствующую росту, а также—производящую и образующую тѣла»; эту-же растительную часть «онъ называетъ еще питающей, давая названіе цѣлому по его наилучшей части, т. е.—силѣ питающей, отъ которой зависятъ и остальныя части растительной души»[1]). Но всѣ эти классификаціи, приводимыя Немезіемъ, характеризуя лишь неустойчивость его психологическихъ воззрѣній по данному вопросу, едва-ли могутъ быть положены въ основу при изложеніи его системы. Главный и самый общій видъ классификаціи, могущій—по нашему мнѣнію—служить схемой или, такъ сказать, логическимъ скелетомъ психологической системы Немезія, есть платоно—аристотелевское общее дѣленіе души на *разумную* и *неразумную* (часть). Немезій самъ ссылается на эту классификацію, указывая, что «Аристотель въ «Этикѣ» раздѣляетъ душу на два главныхъ и основныхъ вида на разумную и неразумную,—подраздѣляя послѣднюю, въ свою очередь, на подчиняющуюся разуму и неповинующуюся ему»[2]). Сообразно съ этимъ дѣленіемъ Немезій—повидимому—ведетъ все дальнѣйшее изслѣдованіе психическихъ и обще-органическихъ (физіологическихъ) процессовъ, подраздѣляя двѣ главныя «части» или стороны души—разумную и неразумную—на ихъ болѣе частныя силы и способности. Поэтому мы, при изложеніи системы Немезія, считаемъ наиболѣе удобнымъ слѣдовать такому именно плану, т. е.—изучить сперва разумную душу съ ея частными силами и способностями, лежащими въ основѣ свойственныхъ ей процессовъ, а затѣмъ—изложить функціи, приписываемыя нашимъ философомъ неразумной душѣ и ея частнымъ силамъ. Этотъ планъ тѣмъ болѣе отвѣчаетъ духу системы Немезія, что—по мысли самого автора—способности разумной души, различаясь и между собою по значенію, занимаютъ господствующее положеніе по отношенію къ силамъ души неразумной. «Изъ душевныхъ силъ или способностей, говоритъ Немезій, однѣ имѣютъ характеръ подчиненный, служебный, другія—начальствуютъ и управляютъ. Къ начальствующимъ относятся—силы мыслительная и познающая, а къ подчиненнымъ—сила ощущающая, произвольное движеніе и способность издавать звуки»[3]). Изъ функцій неразумной души—однѣ непосредственно подчинены разуму (какъ, напр., страстныя и вообще

---

[1]) *Nemes.*, cap. 15, pp 212—213=115

[2]) Ibid, p. 213=115. См. *Aristot.* Ethic. Nicomach., lib. I, cap 13; cfr. De an. III, c. 9, § 2. Такое же дѣленіе находимъ у *Платона* во многихъ мѣстахъ: см., напр., „Тимей" pag. 69 D—70 B.

[3]) *Nemes.*, cap. 6, p. 177=94.

душевныя волненія: τὰ πάθη, ἐπιθυμία, θυμός), другія (физіологическія)—совершаются по природѣ, независимо отъ разума и воли и совершенно безсознательно [1]). Отсюда естественно—изучить прежде «главное», разумную душу, а потомъ уже—подвластную ей часть неразумной души и низшую сторону этой послѣдней, функціонирующую внѣ всякой зависимости отъ воли и сознанія.

Источники, которыми пользовался Немезій при постановкѣ и разрѣшеніи изложенныхъ нами доселѣ проблемъ психической антропологіи (вопросъ о природѣ души, ея происхожденіи и судьбѣ, классификація душевныхъ силъ и способностей) указаны нами при самомъ изложеніи ученія Немезія по его трактату—въ видѣ подстрочныхъ примѣчаній и цитатъ. Теперь намъ остается сдѣлать лишь нѣкоторыя дополненія и обобщенія, касающіяся вопроса объ отношеніи вышеизложенныхъ воззрѣній Немезія къ древне-греческой философіи, преимущественно—въ лицѣ Платона, Аристотеля, стоиковъ (отчасти) и неоплатониковъ, какъ главныхъ первоисточниковъ всего вообще философско-антропологическаго міросозерцанія нашего писателя.

Свою мысль о величіи и превосходствѣ духовной природы человѣка, составляющую какъ-бы основную идею психической антропологіи, Немезій раскрываетъ на почвѣ этико-идеалистическихъ концепцій Платона, на котораго самъ ссылается: душа есть высшая и превосходнѣйшая часть въ человѣкѣ; она отличаетъ его отъ прочихъ тварей и составляетъ сущность его природы; она пользуется тѣломъ—лишь какъ своимъ орудіемъ и всегда должна занимать относительно него господствующее положеніе [2]). Аналогичное пониманіе находимъ и у Аристотеля: душа господствуетъ надъ тѣломъ, управляетъ имъ, ибо самой природой установлено, «чтобы разумъ властвовалъ надъ страдательнымъ началомъ», т. е.—душа надъ тѣломъ [3]). Далѣе, если душа, какъ учитъ Аристотель, есть «энтелехія тѣла, имѣющаго жизнь въ потенціи», если она является формирующимъ и образующимъ его принципомъ [4]), то—естественно—тѣло представляется только орудіемъ души, которая сама служитъ цѣлью и сообразуетъ себѣ всѣ части тѣла: въ этомъ и состоитъ понятіе «органическаго». Разбирая взгляды различныхъ философовъ на природу души, Немезій, какъ мы видѣли, въ значительной мѣрѣ пользуется выработанными еще со времени Сократа доказательствами неве-

---

[1]) Ibid, p. 178=94; см также cap. 16 et 22

[2]) *Nemes.*, c. 1, pp 37—38=20—21; cap. 3 p 135=71; cap 5, p 170=90; cap. 2, p. 91—92=52; ср. *Platon.* Phaedr. 246 A—256 E; Tim. 69 D; cfr. Phaedo, c. 28, p. 79 E—80 A: τῇ ψυχῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν (προστάττει)

[3]) *Aristot.* Politic., lib. I, cap 5.

[4]) *Arist.* De anima, lib. II, c. 1, § 5

щественности или нематеріальности души. Опровергая аргументы Клеанѳа и Хризиппа, приводимые въ оправданіе мнѣнія о тѣлесности души, Немезій пользуется геометрическими изысканіями Платона о подобіи фигуръ, доказывая этимъ примѣнимость понятія «подобнаго» (или «сходнаго») не только къ вещественному, но и къ безтѣлесному [1]). Пиѳагорейское мнѣніе о душѣ, какъ гармоніи, Немезій опровергаетъ, какъ мы знаемъ, на основаніи—1) Платоновскаго «Фэдона», на котораго самъ ссылается, и 2) Плотина, о которомъ умалчиваетъ. Доказывая нетѣлесность души, Немезій заимствуетъ нѣкоторыя сужденія у Аристотеля, удачно полемизирующаго противъ матеріалистическаго пониманія души [2]). и—даже—несправедливо обвиняющаго въ этомъ Платона [3]). Однако, Немезій не соглашается съ мнѣніемъ Аристотеля о неподвижности души [4]) и, примыкая къ Ѳалесу и Платону, называетъ душу началомъ αὐτο—ἀει—κίνητον [5]). Всю вообще Аристотелевскую теорію о душѣ, какъ энтелехіи тѣла, Немезій, мы видѣли, отвергаетъ совершенно, потому что, по его мнѣнію, она представляетъ душу какъ-бы неотдѣлимой отъ тѣла,—своего рода качествомъ, которое само по себѣ въ отдѣльности не существуетъ [6]). Въ этомъ пунктѣ Немезій, какъ выяснено уже, не стоитъ на высотѣ пониманія Аристотеля Заимствуя у Платона мысль о субстанціальности души, Немезій, какъ мы знаемъ, противополагаетъ теоріи Аристотеля (хотя послѣдній тоже называетъ душу субстанціей) свое опредѣленіе души: «οὐσία αὐτοτελὴς, ἀσώματος». Многія другія черты въ опредѣленіи природы души (напр. непространственность ея, «недѣлимость» на части и проч.) Немезій тоже заимствуетъ у Платона, что видно изъ приведенныхъ нами выше параллелей и цитатъ [7]). На Платона-же ссылается Немезій, когда выводитъ истину безсмертія души изъ опредѣленія ея природы или сущности [8]). Вообще, въ своемъ ученіи о природѣ души Немезій ближе стоитъ къ Платону, чѣмъ къ Аристотелю. Какъ по данному вопросу, такъ и въ другихъ случаяхъ, Немезій сопоставляетъ воззрѣнія двухъ великихъ философовъ древности и какъ-бы намѣренно сталкиваетъ ихъ на взаимную борьбу, изъ которой Платонъ чаще выходитъ побѣдителемъ. Но въ этой борьбѣ участвуетъ еще третій, не всегда выставляемый Немезіемъ на видъ, факторъ, опредѣляющій нерѣдко исходъ борьбы и освѣщающій нашему философу путь къ положительнымъ выводамъ. Этотъ могущественный факторъ — неопла-

---

[1]) *Nemes.* cap. 2, p. 78=45

[2]) *Aristot.* De anima, lib. I, cap 5, §§ 5—7. 11—14.

[3]) Ibid., lib. I, cap 2, § 7.

[4]) *Arist.* De an, lib. I, c. 3, §§ 1—2 sq; cap. 4, § 15

[5]) См. цитаты и параллели, указанныя выше (при излож. ученія Немезія).

[6]) Сравн *Aristot.* De anima II, c. 2, § 14.

[7]) Ср. еще Timaeus, p 35; Phaedo, 105 CD.

[8]) *Nemes.*, cap. 2, pp. 124—125=67

тонизмъ. Можно съ увѣренностью признать, что самое опредѣленіе природы души и разборъ отрицательныхъ воззрѣній на нее сдѣланы Немезіемъ преимущественно и главнымъ образомъ при свѣтѣ неоплатонической аргументаціи. Мы знаемъ, что доказывая нематеріальность и субстанціальность души, Немезій прямо ссылается на ученый авторитетъ Аммонія, учителя Плотина. Дѣйствительно, критическія сужденія Немезія по этому вопросу основаны почти исключительно на неоплатоническомъ пониманіи природы души. Неоплатонизмъ даетъ обстоятельное опроверженіе ложныхъ матеріалистическихъ теорій. Душа—не тѣло: сущность души, ея назначеніе—быть принципомъ жизни,—а такой принципъ не можетъ быть найденъ ни въ формѣ тѣла, ни въ элементахъ, изъ коихъ оно составлено, ни въ совокупности этихъ элементовъ [1]). Если предположить (какъ дѣлали стоики), что атомы (воздуха и огня), соединяясь между собой, образуютъ душу, то будетъ необъяснимымъ единство всей психической жизни и ея явленій. Затѣмъ, если душа тѣлесна, то она не можетъ ни чувствовать, ни мыслить, потому что всякое тѣло протяженно и, какъ таковое, лишено простоты и единства, составляющихъ conditio sine qua non всякаго ощущенія и всякой мысли [2]) Душа есть центръ, къ которому сводятся всѣ впечатлѣнія органовъ; отсюда необходимо, чтобы этотъ центръ былъ принципомъ простымъ и единымъ. Умъ (νοῦς) есть интуиція вещей безтѣлесныхъ какимъ же образомъ душа, если она—тѣло, можетъ обладать этой интуиціей?... Нельзя называть душу и гармоніей: гармонія есть дѣйствіе, душа—причина; гармонія—слѣдов.—можетъ быть дѣйствіемъ души, а не ея природой [3]). Далѣе, душа—не энтелехія органическаго тѣла еслибы она была энтелехіей, то немыслима была-бы борьба между разумомъ и страстью: все человѣческое бытіе было-бы какимъ-то единымъ, тождественнымъ принципомъ, который всегда испытывалъ бы только одно чувство, никогда не диссонируя съ самимъ собой (οὐ διαφωνοῦν ἑαυτῷ) [4]). Съ другой стороны, по этой гипотезѣ возможны были бы лишь одни ощущенія, а не чистыя мысли (νοήσεις). При томъ же, если душа—актъ тѣла, то она не есть самостоятельное, независимое начало и не имѣетъ способностей, которыя были бы свойственны ей одной: какимъ же образомъ и почему она можетъ мыслить, разсуждать, помнить себя—безъ тѣла?[5])... Общее опредѣленіе природы души, выводимое неоплатонизмомъ изъ критическаго разбора различныхъ психологическихъ теорій, вполнѣ аналогично, какъ мы видѣли, тому опредѣленію, какое даетъ Немезій душа,

---

[1]) *Plotin*—Ennead. IV, lib. 7, cap. 1—2
[2]) Ennead., ibid Cfr. *Vacherot*, t. I, p. 534 sq
[3]) Ennead IV, lib. 7, cap. 8.
[4]) Ennead. IV, lib. 7, cap. 8 (vol. II, p. 134—5).
[5]) *Vacherot*—Histoire critique de l'école d'Alexandrie, t. I, pp. 534—539.

говоритъ Плотинъ, есть истинная субстанція, существующая сама по себѣ и вполнѣ совершенная въ отношеніи къ тѣлу [1]). Отсюда Плотинъ легко выводитъ доказательства безсмертія души, давая богатый матеріалъ для разработки этого вопроса христіанской умозрительной психологіи вообще и—въ частности—Немезію. Безсмертіе, по Плотину (какъ и по Платону), есть слѣдствіе природы души. Если душа есть сущность отдѣльная и независимая отъ тѣла, простая и недѣлимая, неизмѣнная, неповреждаемая даже въ соединеніи съ чувственными вещами,—если она является принципомъ жизни и движенія для матеріи,—то всѣ эти многоразличные аттрибуты не обнаруживаютъ-ли ея божественнаго происхожденія, ея безсмертія?... Соединеніе съ тѣломъ есть для души то-же, что ржавчина для золота: освобождаясь отъ оковъ чувственности, душа снова получаетъ свою первобытную чистоту и созерцаетъ божественные образы Добра, на время затемняемые ржавчиной матеріи. При томъ-же, разъ душа есть принципъ жизни, а жизнь—безсмертна, то—значитъ—и душа сама по себѣ должна быть безсмертной. Съ другой стороны, совершенно понятно и то, что сущность простая, единая, недѣлимая не можетъ погибнуть чрезъ раздѣленіе на части [2]).

Что касается стоической психологіи, то она, отличаясь матеріалистическимъ характеромъ, не могла оказать прямого и непосредственнаго вліянія на ученіе Немезія о природѣ души. Дѣйствительное бытіе, по ученію стоиковъ, составляютъ только тѣла, потому что реально лишь то, что можетъ дѣйствовать (ποιεῖν) или страдать (πάσχειν), а это свойственно тѣлесной сущности. Отсюда—всѣ субстанціи и—даже—качества, какъ образующіе, соединяющіе и движущіе принципы, должны быть признаны тѣлесными. Всякое тѣло занимаетъ опредѣленное мѣсто и трояко измѣряется въ пространствѣ (Diog. Laert. VII, § 135); качество, дающее матеріи форму, не должно отличаться отъ самой матеріи, какъ безтѣлесное отличается отъ тѣлеснаго, потому что «οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα»; отсюда необходимо, чтобы это качество также было пространственно и протяженно: таковы, слѣдов., и ἕξις неодушевленнаго предмета, и φύσις растенія, и ψυχή животнаго. Въ составъ элементовъ, соединеніе которыхъ образуетъ предметъ или существо, качество (будетъ ли то ἕξις, или φύσις, или ψυχή) входитъ—какъ «partie intégrante». Отсюда всякое измѣненіе въ предметахъ и существахъ, всѣ свойства, какія они обнаруживаютъ, сводятся къ перемѣщенію и комбинаціи матеріальныхъ частицъ [3]). Очевидно,

---

[1]) Ennead. IV, l. 7, c. 8: Ἀλλ' ἔστιν οὐσία, οὐ παρὰ τοῦ ἐν σώματι ἱδρῦσθαι τὸ εἶναι λαμβάνουσα, ἀλλ' οὖσα πρὶν καὶ τοῦδε γενέσθαι, οἷον ζώου, οὗ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει (vol. II, pp. 135—136). Cfr Ennead. I, lib. 1, c. 2: Αὐτάρκες γὰρ τόδε ἁπλοῦν ἐν οὐσίᾳ

[2]) *Vacherot*—Op. cit., t. I, p 540.

[3]) *Ogereau*—Essai sur le système philos. des Stoiciens, pp 40—41.

что такой грубый матеріализмъ, перенесенный стоиками съ онтологической и космологической почвы на психологическую, дѣлаетъ всю ихъ психологію матеріалистической. Дѣйствительно, душа, по ученію стоиковъ, есть воздушно-огненная пневма, возникающая путемъ естественнаго рожденія, какъ и тѣло. Она проникаетъ всѣ части организма и управляетъ ими, а потому—сама является какъ-бы протяженной субстанціей [1]). Душа, со всѣми ея силами и способностями, уже проформирована въ зародышѣ, омѣомеріи котораго образуются изъ спермы, исходящей не только изъ всѣхъ частицъ тѣла родителей, но и изъ души ихъ [2]). Такимъ образомъ, дальнѣйшее развитіе души есть только простое возрастаніе. Находясь въ тѣлѣ, душа неопредѣленно чувствуетъ себя и тѣ отношенія, какія соединяютъ ее съ организмомъ, которымъ она должна править. То, что стоики называли конституціей (σύστασις) живого существа, обладающаго сознаніемъ, это и суть именно тѣ отношенія, въ какихъ душа находится съ тѣломъ, съ ней соединеннымъ. Всѣ ощущенія и стремленія, опредѣляющія и направляющія движенія тѣла, суть только различныя модификаціи того сознанія, какое имѣетъ душа по отношенію къ самой себѣ и къ перемѣнамъ, происходящимъ въ организмѣ, благодаря ея внутреннему соединенію съ тѣломъ. Въ этомъ смыслѣ и говорится, что «συμπάσχει ἡ ψυχὴ τῷ σώματι». Но если душа такъ дѣйствуетъ въ тѣлѣ и обусловливаетъ разнаго рода органическія движенія, то – очевидно—она не есть только форма, актъ, или необъятная ἐντελέχεια, какъ думалъ Аристотель она—реальность дѣйствительная и—слѣдов.--тѣлесная. Душа такъ же тѣлесна, какъ и организмъ, которому она сообщаетъ движеніе и жизнь: разница—въ томъ, что субстанція (οὐσία, ὕλη), образующая организмъ, тверда, тяжела, мало напряженна,—тогда какъ элементы, изъ которыхъ составлена душа, обладаютъ высшей интенсивностью: они легки, текучи и вѣчно подвижны. Этимъ послѣднимъ обстоятельствомъ и объясняется то, что организмъ не способенъ къ различнымъ модификаціямъ мысли, а душѣ онѣ свойственны по природѣ [3]). Весьма естественно, что Немезій принципіально отвергаетъ изложенную грубо-матеріалистическую теорію стоиковъ о природѣ и развитіи души, противополагая ей свое опредѣленіе души, какъ субстанціи простой и безтѣлесной.

Въ вопросѣ о видахъ или частяхъ души (классификація душевныхъ способностей) Немезій, какъ мы замѣтили выше, совершенно не-

---

[1]) *Diog Laërt* VII, § 156. Τὴν δὲ ψυχὴν... εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα. διὸ καὶ σῶμα εἶναι. *Alexand Aphrod*: Οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς πνεῦμα αὐτὴν (sc ψυχήν) λέγοντες εἶναι συγκείμενον ἐκ πυρὸς καὶ ἀέρος. *Galen.*. Ψυχὴ πνεῦμα ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ, τῷ σώματι διῆκον См. у *Ogereau*—Op. cit., p. 86; cfr. *Ritter* et *Preller*—Hist. philosoph., p. 390.

[2]) Ср. *Diog. Laërt*, lib VII, c 1, Sect. 85, § 158 (tom. II, p. 69,—edit. Lips. 1870) См также у *Ogereau*—Op. cit., pp. 80—82.

[3]) *Ogereau*—Op. cit., pp. 82—85.

самостоятеленъ: онъ здѣсь являетъ себя эклектикомъ κατ' ἐξοχήν и — главнымъ образомъ—объединяетъ воззрѣнія Платона и Аристотеля. Основной типъ классификаціи душевныхъ способностей взятъ Немезіемъ у Платона и Аристотеля Общее дѣленіе души на «разумную» и «неразумную» первоначально встрѣчаемъ у Платона [1]), по мысли котораго душа, соединяясь съ неразумнымъ тѣломъ, сама становится неразумной, а достигая возможности соединиться со своей идеей, со сроднымъ себѣ разумнымъ бытіемъ, дѣлается разумной [2]). Частнѣйшій метафизическій анализъ приводитъ Платона къ признанію трехъ главныхъ «видовъ» или «родовъ» души: разумнаго—λογιστικόν (совокупность познавательныхъ дѣятельностей), аффективнаго—θυμοειδές (совокупность эмоціональныхъ возбужденій или аффектовъ) и желательнаго—ἐπιθυμητικόν (совокупность чувственныхъ пожеланій) [3]). Каждый изъ этихъ видовъ души локализуется въ опредѣленной части организма: душа разумная — въ головѣ, аффективная часть—въ груди, чувственно — пожелательная— въ животѣ около печени [4]) Не смотря на это видовое дѣленіе, Платонъ въ существѣ признавалъ душу единой: «виды» — суть явленія или обнаруженія одной души, которая въ дѣйствіи обнаруживаетъ себя съ различныхъ сторонъ. Но какъ примирить единство души съ множественностью силъ и проявленій ея, этотъ вопросъ не разрѣшенъ Платономъ. Болѣе раціональную постановку вопросъ о частяхъ души получаетъ у Аристотеля. Сливая явленія органической жизни съ душевными, Аристотель раздѣляетъ ихъ на пять видовъ явленія питанія и—вообще— возрастанія (θρεπτικόν,—φυτικόν), ощущенія или чувственнаго воспріятія (αἰσθητικόν), желанія и стремленія (ὀρεκτικόν), произвольнаго движенія (κινητικόν) и мышленія (διανοητικόν) [5]) Всѣ эти функціи души, обусловливаемыя ея различными силами, стоятъ въ тѣсной, неразрывной связи, образуютъ единое цѣлое и въ своей совокупности составляютъ то, что можно назвать осуществленіемъ жизненной силы Душа всегда и вездѣ существуетъ, какъ одинъ опредѣленный родъ функцій она не существуетъ - какъ душа вообще, но - или какъ питающая, или какъ ощущающая, или мыслящая..., или—какъ множественность этихъ отправленій [6]). Отсюда вытекаетъ, что нужно изслѣдовать рядъ различныхъ

---

[1]) *Plat.* Timaeus, 69 D—70 B.

[2]) Ср. *Chaignet*—Essai sur la psychologie d'Aristote, pag. 315, *Siebeck*—Geschichte der Psychol. S 399.

[3]) *Plat.* De Republ. IV, 435 C—441 D; cfr. Timaeus, 89 E

[4]) Timaeus, 69 D sq. Cfr. *Ritter* et *Preller*—Hist. philos, p. 227.

[5]) *Aristot.* De anima, lib II, c. 3, § 1—2; Ethic. Nicom., lib. I, c 13: cf. *Chaignet*—Op. c., p 316, *Nemes.*, c. 15, p. 212=115

[6]) *Siebeck*—Gesch. der Psych. S. 15—16

жизненныхъ процессовъ, чтобы познать душу [1]). Отсюда-же очевидна необходимость классификаціи психическихъ способностей Аристотель не удовлетворяется классификаціей Платона, которая, по его мнѣнію, не полна. Силу «питающую» (θρεπτικόν) необходимо, по мысли Аристотеля, признать отдѣльнымъ и самостоятельнымъ видомъ души, потому что есть существа, имѣющія только этотъ одинъ видъ души,—каковы растенія [2]); объ «ощущеніи» и «пространственномъ движеніи» нужно сказать тоже самое: ощущеніе отличаетъ животныхъ отъ растеній; пространственное движеніе является отдѣльнымъ видомъ потому, что нѣкоторыя животныя имѣютъ ощущеніе, но не имѣютъ при этомъ движенія въ пространствѣ [3]). Наконецъ, человѣкъ одинъ только обладаетъ разумомъ, котораго лишены другія животныя,—слѣдов., и разумъ есть самостоятельный видъ души [4]). Такимъ образомъ, Аристотель классифицируетъ психическія силы не на три, а на 4 вида ростъ и питаніе (φυτικὸν и θρεπτικόν), ощущеніе и представленіе (αἰσθητικόν и φανταστικόν) въ связи съ памятью, желаніе и движеніе въ пространствѣ (ὀρεκτικὸν и κινητικὸν κατὰ τόπον), мышленіе (διανοητικόν) [5]). Между этими видами существуетъ тѣсная связь: ощущеніе, родственное съ представленіемъ (или воспроизводящимъ воображеніемъ—φανταστικόν), почти неотдѣлимо отъ желанія и движенія, которыя—въ свою очередь—тѣсно связаны, такъ какъ первое постулируетъ второе [6]). Отсюда всѣ названные виды можно свести къ тремъ основнымъ: способность питанія, способность ощущенія—въ связи съ желаніемъ и движеніемъ—и способность мышленія [7]). Въ основѣ всѣхъ этихъ видовъ лежитъ единая недѣлимая душа, обладающая исчисленными способностями (δυνάμεις) и проявляющая себя въ нихъ и черезъ нихъ [8]). По Аристотелю выходитъ, справедливо замѣчаетъ Chaignet, что «есть единство (unité) субстанціи и силы и множественность (multiplicité) функцій, или—какъ выражался бл. Августинъ—essentia simplex, officiis multiplex» [9]).

---

[1]) *Arist.* De an II, c. 3, § 7: „Понятіе о каждой изъ указанныхъ способностей (или психическихъ функцій) есть въ то же время ближайшее понятіе (οἰκειότατος λόγος) о самой душѣ“ Немезій, какъ извѣстно, думалъ наоборотъ, что „не зная существа души, нельзя говорить объ ея дѣятельныхъ проявленіяхъ“ (cap. 1, p. 45=26).

[2]) De anima, lib. II, c. 3, § 2; cap. 4, § 2

[3]) De anima, lib II, c 3, § 7.

[4]) Ibid. II, c. 3, §§ 4 et 7.

[5]) Ср. *Siebeck*—Gesch. der Psychol., S 16—17; *Chaignet*—Essai sur la psychol. d'Arist., p. 316; *Зеленогорскій*—Ученіе Аристот о душѣ, стр. 22.

[6]) *Arist.* De anima, l. II, c 3, § 2; c. 2, § 8; lib III. c. 3. §§ 11 et 15

[7]) Ср. De an. II, c 4, § 1 Различіе классификацій у Платона и Аристотеля обусловливается методомъ изученія души: для Платона главнымъ методомъ является „самонаблюденіе“, для Аристотеля—„внѣшнее наблюденіе“. отсюда Платонъ не могъ, напр., говорить о питающей душѣ, такъ какъ процессъ питанія независимъ отъ нашего сознанія.

[8]) De an., lib. II, c. 2.

[9]) *Chaignet*—Op. c.. p. 317

Общее дѣленіе души на разумную и неразумную Немезій, какъ мы указали выше, заимствуетъ у Платона и Аристотеля [1]),—причемъ, разумной душѣ онъ усвояетъ то Платоновское названіе—λογικόν, то (разумѣя, въ частности, мыслительную способность) Аристотелевское—διανοητικόν. Частнѣйшее дѣленіе разумной души у Немезія—аристотелевское. Нашъ психологъ отличаетъ: φανταστικόν—способность представленія (или воспроизводящее воображеніе), вмѣщающую въ себѣ и аристотелевское αἰσθητικόν (спос. ощущенія),—μνημονευτικόν, или способность памяти и воспоминанія, и διανοητικόν, или способность мышленія [2]). Общее дѣленіе неразумной души—на подчиняющуюся разуму часть и неповинующуюся ему—Немезій, какъ мы видѣли выше, тоже заимствуетъ у Аристотеля [3]).

Особенность классификаціи Аристотеля (по сравненію съ Платоновой) состоитъ, между прочимъ, въ распространеніи области психическаго на предшествующіе сознанію и независимые отъ него низшіе процессы—питанія и рожденія (θρεπτικόν и γεννητικόν), относящіеся вообще къ душѣ растительной (φυτικόν) [4]). Эта особенность обусловливается тѣмъ, что на мѣсто этической точки зрѣнія, принятой Платономъ и постулирующей дѣленіе неразумной души на ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές, Аристотелемъ поставлена физіологическая,—что отразилось и на системѣ Немезія. Нашъ философъ относитъ всѣ физіологическія функціи организма (θρεπτικόν, γεννητικόν, σφυγμικόν) къ неразумной *душѣ*,—слѣдуя Аристотелю. Эти силы приписываются той части неразумной души, которая не подчиняется разуму [5]). Но, съ другой стороны, принимая Платоновское дѣленіе неразумной души на ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές, Немезій подчиняетъ эти послѣднія способности разуму, относя ихъ къ повинующейся разуму части неразумной души [6]),—и такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Siebeck'a, «связываетъ Аристотелевскія названія и дѣленія (Namen und Eintheilungen, т. е.—души) съ этическими точками зрѣнія Платона» [7]).

Классификація душевныхъ способностей, принятая въ психологіи стоиковъ и—особенно—неоплатониковъ, находитъ себѣ сравнительно не такъ много аналогій въ антропологической системѣ Немезія. Упоминаемое нашимъ писателемъ стоическое дѣленіе души на 8 частей, объединяе-

---

[1]) *Evangelides*—Op. c, S. 38, 40; *Siebeck*, S 399

[2]) *Nemes.*, cap 5, p 171=90

[3]) Ibid., c. 15, p. 213=115 Cfr. *Arist.* Eth. Nicom. I, c. 13.

[4]) *Aristot.* Eth. Nicom., lib. I, c. 13, De anima, l. II, c 4, § 12: „Такъ какъ ничто безжизненное не питается, то питающееся есть непремѣнно тѣло одушевленное .. Питаніе—существенный, а не случайный признакъ одушевленнаго".

[5]) *Nemes*, cap. 22, p. 236.

[6]) *Nemes.*, c 16, p. 215; cf. cap. 1, p 61, гдѣ ὄρεξις и θυμός поставлены въ зависимость отъ разума.

[7]) *Siebeck*—Op cit., S. 399.

мыхъ главной силой (ἡγεμονικόν), составляющей наше «я» [1]), не сказалось на характерѣ Немезіевой классификаціи. Вопросъ объ органической локализаціи основныхъ психическихъ актовъ тоже рѣшается различно у стоиковъ и у Немезія. Стоическое ἡγεμονικόν, будучи высшей интеллектуальной силой, какъ «χωριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται, καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται», локализуется въ сердцѣ («ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ») [2]): Немезій центромъ интеллектуальной дѣятельности считаетъ головной мозгъ. Однако, онъ прямо заимствуетъ у стоиковъ дополнительное дѣленіе разумной души на λόγος ἐνδιάθετος и λ. προφορικός [3]), а также—частнѣйшее подраздѣленіе одной стороны неразумной души, подчиняющейся разуму (именно—ἐπιθυμητικόν), на 4 вида: ἐπιθυμία, ἡδονή, φόβος и λύπη; опредѣленія каждаго изъ этихъ видовъ (особенно—φόβος и λύπη) тоже слѣдуютъ стоическимъ [4]).—Согласно неоплатонической классификаціи, душа есть только одинъ изъ принциповъ, постулирующихъ жизненные акты или процессы. Такихъ принциповъ Плотинъ, какъ мы видѣли, признаетъ 5: тѣло (σῶμα), жизненное начало (ζῶον), душа (ψυχή), умъ (νοῦς) и божественное начало (θεῖον). Каждый изъ этихъ принциповъ, въ сложности своей обусловливающихъ всю совокупность психо-физическихъ процессовъ, обладаетъ группой извѣстныхъ способностей, классификацію которыхъ можно представить въ слѣдующей схемѣ:

- **Тѣло (σῶμα)**
  - Движеніе
  - Питаніе и Рожденіе
  - Страсть
- **Жизненное начало (ζῶον)**
  - Пожеланіе (ἐπιθυμία)
  - Стремленіе или позывъ (ὄρεξις)
  - Ощущеніе (αἴσθησις).
- **Душа (ψυχή)**
  - Воображеніе (φαντασία)
  - Память (μνήμη)
  - Мнѣніе (δόξα)
  - Разсужденіе (διάνοια)
  - Разумъ (λόγος)
  - Воля (θέλησις).
- **Умъ (νοῦς)**
  - Чистая мысль (νόησις)
  - Созерцаніе (θεωρία).
- **Божеств. начало (θεῖον)**
  - Любовь (ἔρως)
  - Экстазъ (ἔκστασις)

---

1) Кромѣ приведенныхъ выше цитатъ, сюда относящихся, см. еще. *Ritter* et *Preller*—Histor. philosoph., p 390, *Ogereau*—Op cit., pp 87—89.

2) *Diog. Laërt.*, lib. VII, c. I, § 159, Sect. 86.

3) *Ogereau*—Op. c, pp. 135—136; *Nemes*, cap. 14.

4) *Ogereau*, p. 219, *Nemes.*, cap. 17—20, см у *Diog. Laert*, l. VII, § 110

Неоплатоническая психологія, такимъ образомъ, стройно классифицируетъ психическія способности, опредѣляя съ совершенной точностью мѣсто и роль каждой изъ нихъ въ общей экономіи жизни: она сразу открываетъ намъ разнообразіе и единство, поверхность и основаніе человѣческой природы. Всѣ явленія, обусловливаемыя перечисленными въ схемѣ способностями, начиная отъ простыхъ органическихъ функцій и до трансцедентальныхъ актовъ созерцанія и экстаза, относятся—прямо или косвенно—къ душѣ. нѣкоторыя изъ нихъ непосредственно свойственны человѣческой душѣ,—другія предполагаютъ связь съ иными принципами, высшими (νοῦς, θεῖον) или низшими (σῶμα, ζῶον) [1]). Точный психологическій анализъ неоплатониковъ нисколько не подрываетъ синтетическаго знанія человѣческой природы, изучаемой въ такомъ разнообразіи явленій. Душа проходитъ различныя ступени развитія: нѣтъ такой прогрессіи или деградаціи, къ которой бы она не была способна: рядомъ своихъ эволюціонныхъ метаморфозъ душа обнимаетъ всѣ ступени органическаго бытія, не останавливаясь—однако—ни на одной изъ нихъ. Хотя эта теорія и напоминаетъ нѣсколько мысль Немезія о строгой іерархіи органическихъ видовъ бытія и о единствѣ души, проявляющей себя въ разнообразіи жизненныхъ процессовъ, но слѣдуетъ сказать, что неоплатоническая классификація психическихъ силъ и способностей, изобличающая пристрастіе неоплатонической психологіи къ дедуктивно—метафизическому методу, имѣетъ мало общаго съ характеромъ психологической системы Немезія. Подъ вліяніемъ метафизическихъ спекуляцій неоплатонизмъ часто забываетъ опытъ и индукцію, классифицируя и опредѣляя психическія способности дедуктивнымъ путемъ,—приписывая такіе даже акты, какъ движеніе, страсть, ощущеніе, желаніе, чувства удовольствія и скорби, исключительно тѣлу и жизненному началу (τὸ ζῶον [2]).

Изложеніе психологической системы Немезія (т. е.—ученія о душевныхъ силахъ или способностяхъ и ихъ дѣятельности) мы должны, согласно предположенному выше плану, начать разсмотрѣніемъ функцій и проявленій разумной души.

---

§ 2. Разумная душа и ея способности.

Главными способностями разумной души, по смыслу ученія Немезія, должны быть признаны. τὸ φανταστικόν, τὸ διανοητικόν [называемая

---

1) *Vacherot*—Histoire critique..., tom. III, pp 350 sq., 360—361.

2) Ennead. I, lib. 1, cap. 4: Καὶ γὰρ ἄτοπόν φησι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν λέγειν, ὥστε καὶ ἐπιθυμεῖν, καὶ λυπεῖσθαι ἀλλὰ τὸ ζῶον μᾶλλον (vol. I, p. 42).

иначе—διαλογιστικόν [1]), или ἐπιστημονικόν [2])] и τὸ μνημονευτικόν [3]). Эту, самую общую и простую, классификацію Немезій могъ формулировать на почвѣ психологіи Аристотеля [4]). Каждую изъ названныхъ способностей нашъ философъ разсматриваетъ отдѣльно.

Φανταστικόν, по опредѣленію Немезія, есть способность, «дѣйствующая чрезъ посредство органовъ внѣшнихъ чувствъ» [5]). Трудно съ точностью установить—что собственно разумѣетъ Немезій подъ φανταστικόν [6]). Прежде всего, онъ относитъ эту способность къ силамъ «неразумной души», но, вѣроятно, по недоразумѣнію. Φανταστικόν функціонируетъ, по словамъ самого Немезія, чрезъ посредство пяти органовъ чувствъ и стоитъ въ тѣсной внутренней связи съ διανοητικὸν и μνημονευτικὸν, составляя вмѣстѣ съ ними, какъ увидимъ, общую картину цѣльнаго психическаго процесса. Отсюда—способность φανταστικόν, въ крайнемъ случаѣ, можетъ быть понимаема, по справедливому замѣчанію Evangelides'a, лишь—какъ граница или посредствующая ступень между разумной и неразумной душой, но никакъ не должна быть относима къ послѣдней: такое колебаніе Немезія Evangelides считаетъ «слѣдствіемъ его эклектизма» [7]). При томъ-же, ощущенія (αἰσθήσεις) самъ Немезій относитъ къ функціямъ психическихъ силъ, дѣйствующихъ κατὰ προαίρεσιν (cap. XXVI, XXVII),—а волевые процессы онъ приписываетъ разумной душѣ;—слѣдовательно,—и способность φανταστικόν, управляющая ощущеніями, должна быть отнесена къ разумной душѣ. Интересно отмѣтить, что по классификаціи, находящейся въ Cod. D. l. φανταστικόν относится къ силамъ разумной души [8]). Можно думать, что признаніе φανταστικόν силою *неразумной* души обусловлено у Немезія вліяніемъ неоплатонизма, согласно которому психическія явленія низшаго порядка, необходимо предполагающія взаимодѣйствіе души съ тѣлесными органами,—каковы—αἴσθησις (дѣят. ощущенія), ἐπιθυμία, πάθος и θυμός,—относятся не къ душѣ самой по

---

[1]) *Nemes.*, cap. 13, p. 204=111.

[2]) Cap 6, p 177=94.

[3]) Cap. 5, p 171=90

[4]) Ср. *Arist.* De anima, lib. II, cap. 3, §§ 2, 4 et 7; cfr. *Siebeck*—Gesch. der Psychol. SS. 16—17. Впрочемъ, эта классификація въ томъ же видѣ находится у *Галена* (см *Domański.* Op. c., S. 78 съ ссылкой на *Siebeck*'а S. 498).

[5]) *Nemes.*, cap. 6, p 171=90

[6]) Опредѣленіе точнаго значенія „φανταστικόν" подробно раскрыто въ нашемъ рус. перев. стр. 90—91, прим. 1-е къ гл 6-й

[7]) *Evangelides*—Zwei Kapitel... über Nemesius, p. 12, прим. 22; cfr. *Domański.* Die Psych. des Nemes. S. 74, прим 1.

[8]) Здѣсь читаемъ: „Διαιρεῖται ἡ ψυχὴ εἰς τὸ λογικόν καὶ ἄλογον. Τὸ λογικὸν εἰς δυνάμεις, μέρη καὶ εἴδη. Αἱ δυνάμεις· τὸ λογιστικὸν, τὸ φανταστικόν, τὸ μνημονευτικὸν, τὸ διανοητικὸν, τὸ δοξαστικόν" (Matth.—Var. lect. et animadv., p. 208). Опредѣленіе и дальнѣйшее изученіе φανταστικὸν—по Немезію—покажетъ болѣе наглядно, что эта способность не можетъ быть отнесена къ силамъ неразумной души.

себѣ (ψυχή), а къ низшимъ принципамъ (σῶμα, τὸ ζῶον), какъ это видно изъ вышеприведенной классификаціи. Даже φαντασία (въ смыслѣ представленія или воображенія) стоитъ у неоплатон. какъ бы на рубежѣ между τὸ ζῶον и ψυχή. Что-же такое φανταστικὸν само по себѣ? По смыслу разсужденій Немезія, φανταστικὸν можно опредѣлить—какъ силу души, проявляющую свою дѣятельность въ образованіи и преобразованіи чувственныхъ ощущеній, воспріятій и представленій. Въ одномъ греческомъ учебникѣ Психологіи, составленномъ Σπαθακης'омъ по Аристотелю, φανταστικὸν опредѣляется такъ: «терминомъ φανταστικὸν или φαντασία называется познающая сила въ тѣхъ случаяхъ, когда чрезъ нее душа—или воспроизводитъ въ сознаніи болѣе или менѣе вѣрно образъ (видъ) объекта (ἀντικειμένου), нѣкогда воспринятаго чувствами, и тогда эта сила называется—частнѣе—воспроизводящей или повторяющей фантазіей (ἀναπαραγωγικὴ ἢ ἀναπολητικὴ φαντασία),—или (когда душа), отбрасывая и соединяя изъ воспринятыхъ чувствами объектовъ различные части или элементы, возсоздаетъ (ἀναπλάσσει) образы и построяетъ типы объектовъ, никогда не воспринимавшихся чувствами, и въ такомъ случаѣ указанная сила называется—частнѣе—производящей или творческой фантазіей (παραγωγικὴ ἢ δημιουργικὴ φαντασία)» [1]). Это опредѣленіе φανταστικὸν вполнѣ аналогично пониманію Немезія. Φανταστικόν Немезія, съ одной стороны, комбинируетъ ощущенія, получаемыя пятью органами внѣшнихъ чувствъ,—съ другой—создаетъ нѣчто новое, не зависящее отъ какого-либо предмета, подлежащаго воспріятію. Вотъ какъ характеризуетъ Немезій способность φανταστικόν и ея виды (или части)—φανταστόν, φαντασίαν и φάντασμα. «Φανταστικόν есть сила души, дѣйствующая чрезъ посредство органовъ внѣшнихъ чувствъ», т. е.—обусловливающая внѣшнія ощущенія и создающая изъ нихъ болѣе сложные образы чувственно—воспринимаемыхъ объектовъ (т. е. представленія). «Φανταστόν есть то, что подлежитъ представленію (или воображенію), какъ воспринимаемое чувствомъ (подлежитъ) чувству»,—т. е.—то, что служитъ матеріаломъ для дѣятельности «φανταστικόν». «Φαντασία—есть состояніе (πάθος) души, происходящее отъ чего-либо представляемаго»,—иначе говоря,—самый продуктъ дѣятельности τοῦ φανταστικοῦ. Наконецъ, «φάντασμα есть напрасное состояніе, возникающее въ душѣ независимо отъ какой-либо представляемой вещи»,—т. е. не вызываемое соотвѣтствующимъ объектомъ. Немезій приводитъ, далѣе, сужденія стоиковъ объ этой способности души, вполнѣ аналогичныя его собственнымъ. Стоики тоже признаютъ четыре вышеупомянутыхъ вида способности φανταστικόν, и опредѣляютъ—φαντασίαν, какъ «дви-

---

[1]) Σπαθακης—„Ψυχολογια ἐμπειρικη"—ἐν Ἀθηναις. 1890, pag. 31.

женіе (состояніе) души, которое обнаруживаетъ и себя самоё и вызвавшій его предметъ представленія (τό φανταστόν)»; очевидно, въ данномъ опредѣленіи, какъ и у самого Немезія, φαντασία понимается въ смыслѣ энергетическаго проявленія способности φανταστικόν и обозначаетъ продуктъ ея дѣятельности. Это подтверждается дальнѣйшимъ поясненіемъ: «когда мы видимъ что—нибудь бѣлое, въ душѣ возникаетъ нѣкоторое впечатлѣніе отъ воспріятія его: какъ въ органахъ чувствъ происходитъ извѣстное движеніе, когда они воспринимаютъ,—такъ и въ душѣ, когда она мыслитъ (представляетъ),—потому что она принимаетъ въ себя образъ мыслимаго (ею) предмета» [1]). Φανταστόν, по опредѣленію стоиковъ, «есть то, что порождаетъ φαντασίαν и подлежитъ чувству (т. е.—воспріятію), какъ—напр.—бѣлизна и все, что можетъ двигать (т. е. возбуждать) душу». Φανταστικόν, по стоикамъ, есть «пустое отвлеченіе (διελκυσμόν)», т. е. возбужденіе души «безъ того, что называется φανταστόν»,—иначе говоря, безъ всякаго реальнаго объекта, когда, напр., «сражаются съ тѣнью» (дополн. у Плутарха, см. ниже прим.). Наконецъ, φάντασμα, по опредѣленію стоиковъ, «есть то, къ чему мы привлекаемся напраснымъ возбужденіемъ способности φανταστικόν, какъ бываетъ у безумныхъ и меланхоликовъ». Отличіе всѣхъ этихъ стоическихъ опредѣленій, по словамъ Немезія, чисто номинальное, терминологическое, и «состоитъ въ одной только перемѣнѣ названій» [2])

Органами способности «φανταστικόν» Немезій считаетъ «передніе желудочки головного мозга, находящуюся въ нихъ *психическую пневму* (πνεῦμα ψυχικόν), исходящіе изъ нихъ нервы, пропитанные пневмой, и устройство (структуру) органовъ чувствъ». Затѣмъ, Немезій послѣдовательно ведетъ рѣчь объ ощущеніяхъ различныхъ органовъ чувствъ, въ которыхъ способность φανταστικόν проявляетъ свою дѣятельность.

Предварительно нашъ философъ приводитъ различныя опредѣленія акта ощущенія или чувственнаго воспріятія (αἴσθησις). Такъ, напр., ощущеніе опредѣляютъ, какъ «воспріятіе (ἀντίληψις) чувственныхъ вещей». Но это, по мнѣнію Немезія, есть опредѣленіе «не самого ощущенія или внѣшняго чувства (οὐκ αὐτῆς τῆς αἰσθήσεως), а его функцій». Затѣмъ, опредѣляютъ ощущеніе, какъ «разумный духъ (πνεῦμα νοερόν), простирающійся отъ главнаго сѣдалища души (ἀπὸ τοῦ ἡγε-

---

[1]) Этому вполнѣ соотвѣтствуетъ опредѣленіе *Хризиппа*: φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ (*Diog. Laert.* De vitis philosoph., lib. VII, c. 1, § 50),—т. е.—*образъ* или *отпечатокъ*, наподобіе „τῶν τύπων ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων" (Ibid. § 45, tom. II, p 21)

[2]) *Nemes.*, c. 6, pp. 171—173=90—92. Всѣ приведенныя Немезіемъ опредѣленія находимъ у *Плутарха*, который приписываетъ ихъ стоику Хризиппу (*Plut.* De placit. philosoph., lib. IV, c. 12). Ср также *Diog Laert.* VII, c. 1, § 50,- гдѣ, между прочимъ, яснѣе опредѣляется φάντασμα, какъ „мечта или греза мысли (δόκησις διανοίας), возникающая—напр.—въ сновидѣніяхъ".

μονικοῦ) къ органамъ»[1]), или—какъ «психическую силу, воспринимающую чувственное». Платонъ, по словамъ Немезія, опредѣляетъ ощущеніе, «какъ сообщеніе (κοινωνίαν) души и тѣла съ внѣшнимъ,—потому что самая способность принадлежитъ душѣ, а органъ —тѣлу: оба-же вмѣстѣ—чрезъ φανταστικόν — воспринимаютъ внѣшнее»[2]). Признавая αἴσθησις актомъ не только физіологическимъ, но и психическимъ, Немезій утверждаетъ, что «ощущеніе само по себѣ не есть измѣненіе (ἀλλοίωσις), а—распознаваніе (опредѣленіе, сознаваніе—διάγνωσις) измѣненія. измѣняются органы чувствъ, но распознается это измѣненіе ощущеніемъ (внѣшнимъ чувствомъ)». Нашъ философъ заимствуетъ эту мысль у Галена[3]) и высказываетъ ее въ противоположность мнѣніямъ Аристотеля и стоиковъ[4]). Хотя органовъ чувствъ пять, говоритъ Немезій, но «чувство одно—*душевное* (ψυχικὴ, у Gall.—ψυχὴ), познающее посредствомъ органовъ чувствъ возникающія въ нихъ состоянія (впечатлѣнія)». По мнѣнію Siebeck'a, въ этихъ словахъ Немезій «единство воспріятія, вопреки множеству чувствъ, удостовѣряетъ единствомъ души, которая познаетъ впечатлѣнія, происходящія въ органахъ чувствъ». Siebeck видитъ здѣсь вліяніе неоплатонизма: «покоящійся на *неоплатонической* основѣ синкретизмъ христіанской психологіи ясно выступаетъ у Немезія именно въ ученіи о воспріятіи»[5]). Но, кажется, правильнѣе Domański ставитъ въ связь приведенныя слова Немезія,—какъ и усвоенное имъ мнѣніе Галена о томъ, что «ощущеніе (душа) распознаетъ различныя измѣненія, происходящія въ органахъ чувствъ»,—съ ученіемъ Аристотеля объ «*общемъ чувствѣ*»[6]), которое понимается у Галена въ смыслѣ простого *сознаванія*, или, по выраженію самого Siebeck'a, въ смыслѣ «превращенія въ сознательное состояніе» или «становленія въ

---

[1]) Оба приведенныя опредѣленія принадлежатъ *стоикамъ* и читаются буквально въ такой же редакціи у *Plutarch* De plac philos., lib IV, c. 8 и у *Diog. Laërt.* Op. c. lib. VII, c. 1, § 52 (tom. II, p. 24)

[2]) Это Платоновское опредѣленіе буквально въ такихъ же словахъ приводится у *Plutarch.* Op cit, l. IV, c. 8 Самъ Немезій, повидимому, вполнѣ сочувствуетъ Платону, такъ какъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что ощущенія являются продуктомъ совмѣстной дѣятельности души и тѣла (τοῦ συναμφοτέρου), а самые органы принадлежатъ тѣлу (cap. 3, p. 143=77)

[3]) *Galen.* De Hippocrat. et Platon. decretis, VII, c. 6: Οὔκουν ἀλλοίωσίς ἐστιν ἡ αἴσθησις, ὡς ἔνιοί φασιν, ἀλλὰ διάγνωσις ἀλλοιώσεως

[4]) *Aristot.* De anima, l II, c 5, § 1: Δοκεῖ γὰρ (ἡ αἴσθησις) ἀλλοίωσίς τις εἶναι; см. тоже въ Phys. VII, c. 2, pp. 244—245 (ed. Bekker., volum. I, Berol. 1831) et cap. 3, p. 245—248. О стоикахъ - у *Diog. Laert.* VII, c. 1, § 50. Φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν—ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος..

[5]) *Siebeck*—Gesch der Psychol. S. 399

[6]) *Aristot.* De somn, c. 2, p 455 (ed. Berol. 1831). Ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν, cfr. De anima III, c. 1, §§ 6—7. Τῶν δὲ κοινῶν (т е. для общихъ свойствъ) ἔχομεν αἴσθησιν ἤδη κοινήν...

сознаніи» (zu dem des Bewusztwerdens) [1]). - Каждый органъ чувствъ, по ученію Немезія, воспринимаетъ то, что наиболѣе близко и родственно его природѣ. Такъ, тѣмъ органомъ, который болѣе всего тѣлесенъ и матеріаленъ, т. е. осязаніемъ, мы воспринимаемъ вещественное въ природѣ; органомъ-же свѣтовиднымъ (αὐγοειδεστάτῳ) — зрѣніемъ—свѣтовидное; органомъ воздухообразнымъ (ἀεροειδεῖ) – слухомъ—движенія воздуха,—«такъ какъ воздухъ, или лучше—удары (волны) воздуха, составляютъ субстратъ (οὐσία) звука»; губковиднымъ (σπογγοειδεῖ) и водянистымъ органомъ, т. е. вкусомъ, душа воспринимаетъ соки. Вообще, замѣчаетъ Немезій, «природой устроено такъ, что каждый органъ чувствъ воспринимаетъ свойственное и сродное ему»,—иначе говоря, «все чувственное познается тѣмъ, что ему сродно»[2]) Отсюда—слѣдовало-бы

---

[1]) *Domanšk.* Psychol. des Nemes. SS 95—96, Anmerk. 2. И слѣдуетъ замѣтить, что такое пониманіе Галеномъ ученія Аристотеля весьма близко къ истинѣ Siebeck (Op. cit. S 336) такъ характеризуетъ взглядъ Галена на различіе между качественнымъ измѣненіемъ органовъ чувствъ и сознаваніемъ его душой: „Притомъ, онъ (т е Галенъ) понимаетъ послѣднее (т е превращеніе въ сознательное состояніе,—das Bewusstwerden—*становленіе* въ сознаніи или *сознаваніе*), какъ дѣйствіе нѣкоторой единой общей *силы* или способности, которая доставляется (притекаетъ къ) органу отъ души, онъ сводитъ (verscharft, утончаетъ), слѣдов, аристотелевское воззрѣніе объ *общемъ чувствѣ* къ понятію *сознанія* (des Bewusstseins),—однако –такимъ образомъ, что оно (общее чувство) все-таки остается вмѣстѣ съ тѣмъ въ области ощущенія". И такое пониманіе Аристотеля повидимому, вполнѣ правильно Аристотель настойчиво подчеркиваетъ, что для *общаго чувства*, воспринимающаго общія свойства вещей (движеніе, покой, фигура, величина, число и проч.), нѣтъ *особаго* или *спеціальнаго органа* (De anima III, c. 1, § 5; cfr. II, c 6, § 2) Въ ученіи объ „общемъ чувствѣ" выражается взглядъ Аристотеля на *синтетическій* характеръ воспріятія *общее чувство*—это синтезъ и объединеніе всѣхъ ощущеній отдѣльныхъ органовъ чувствъ, необходимое условіе ихъ различенія, сравненія и сопоставленія (обобщенія) въ *единомъ* актѣ *сознанія* (De an III, c. 2, §§ 10, 11 и 15), это—въ концѣ концовъ—апперцепирующая дѣятельность души. Вотъ почему можно согласиться съ Доманьскимъ, который ставитъ вышепривед. слова Немезія („чувство одно—*душевное*, распознающее" и т. д.), какъ и первоисточникъ ихъ—вышеизложенное мнѣніе Галена, въ связь съ ученіемъ Аристотеля объ *общемъ чувствѣ*. Мы отмѣтили выше, что Немезій усвоилъ себѣ *галеновское* различіе между качественнымъ измѣненіемъ органовъ чрезъ внѣшнія впечатлѣнія и превращеніемъ его въ сознательное состояніе въ душѣ. Не вполнѣ-ли естественно признать, говоритъ Доманьскій (противъ Зибека, настаивающаго на неоплатоническомъ источникѣ ученія Немезія), что „Немезій, который усвоилъ себѣ *одну* часть Галеновскаго взгляда на ощущеніе (именно, что „ощущеніе не есть измѣненіе, а распознаваніе или сознаваніе измѣненія": *Galen.* De Hippocr. et Platon. decret. VII, 6, 636=*Nemes.* 175=77), присоединился также и къ *другой* части того же ученія (по которому, какъ самъ Зибекъ признаетъ, „аристотелевское" понятіе „объ общемъ чувствѣ" сводится къ „превращенію въ сознательное состояніе"—zu dem „des Bewusstwerdens"), и так. обр здѣсь, такъ же какъ и Галенъ, опирается на *аристотелевское* ученіе?" Во всякомъ случаѣ, выраженіе Немезія: „чувство же *одно, душевное,* распознающее".. и т д (174=76) очень хорошо объясняется изъ *аристотелевскаго* ученія объ *общемъ чувствѣ* (ср. De anima III, c 2, §§ 10—11, 15). На основаніи всего изложеннаго Доманьскій признаетъ неправильнымъ мнѣніе Зибека, который въ ученіи Немезія о воспріятіи усматриваетъ неоплатоническіе элементы (*Domań* Op. cit., SS. 95—96 Anmr.).

2) Ἕκαστον τῶν αἰσθητηρίων καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα τῶν ἰδίων αἰσθητῶν ἀντιλαμβάνεται (*Nem* cap. 11, p. 199). Ср. и въ настоящей главѣ аналогичное мѣсто: Ἕκα-

собственно, чтобы было 4 внѣшнихъ чувства, по числу стихій. Но такъ какъ паръ и запахи занимаютъ—по своей природѣ (плотности)—средину между воздухомъ и водою, то вслѣдствіе этого природа устроила 5-й органъ чувствъ—обоняніе, «чтобы ничто изъ подлежащаго знанію не осталось за предѣлами внѣшнихъ чувствъ»[1]). Всѣ эти разсужденія Немезій буквально заимствуетъ у Галена[2]), какъ показываетъ длинная параллель, приведенная у Доманьскаго[3]). Вообще, можно признать, что въ своихъ основныхъ воззрѣніяхъ на ощущеніе и на дѣятельность органовъ внѣшнихъ чувствъ Немезій болѣе всего склоняется къ Аристотелю и Галену, а историческія данныя объ ученіи различныхъ древнихъ философовъ заимствуетъ, главнымъ образомъ, у Плутарха (см. вышеприведенныя цитаты).

Послѣ общихъ замѣчаній о способности «*φανταστικόν*» и о психофизіологической природѣ ощущенія, Немезій обращается къ разсмотрѣнію функцій каждаго изъ органовъ внѣшнихъ чувствъ въ отдѣльности. Прежде всего онъ трактуетъ о *зрѣніи*[4]). Обращаясь къ существовавшимъ въ то время теоріямъ зрѣнія, Немезій останавливается на болѣе характерныхъ изъ нихъ. Гиппархъ объясняетъ зрѣніе такъ лучи, простирающіеся отъ глазъ и своими концами, какъ-бы прикосновеніемъ рукъ, обхватывающіе внѣшнія тѣла, передаютъ зрительному органу воспріятіе ихъ[5]). Теорія математиковъ (*οἱ γεωμέτραι*) объясняетъ зрѣніе совпаденіемъ (*συνέμπτωσις*) лучей, исходящихъ изъ глазъ: правый глазъ (думаютъ они) посылаетъ лучи на-лѣво, лѣвый на-право[6]), такъ что отъ ихъ совпаденія (пересѣченія) образуется конусъ: отсюда выходитъ, что, захватывая большое поле подлежащаго зрѣнію пространства, глазъ видитъ точно лишь тотъ пунктъ, въ которомъ совпали (пересѣклись) лучи. Мы, наприм., можемъ долго не замѣчать лежащей на полу монеты, не смотря на сильное напряженіе зрѣнія,—пока лучи не совпадутъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ лежитъ монета: тогда мы сразу наталкиваемся на нее взоромъ, какъ будто только-что обратили сюда свое вниманіе. По мнѣнію эпикурейцевъ, въ глазахъ напечатлѣвается образъ

στον γὰρ τῶν αἰσθητῶν διὰ τοῦ οἰκείου γνωρίζεσθαι πέφυκεν (cap. 6, p. 175=93). Можно думать, что Немезій слѣдуетъ здѣсь указаніямъ *Аристотеля* (De anima, I I, c. 2, §§ 6—7, 20; lib II, c. 5, § 1) и *Порфирія* (Sent. 26) относительно того, что „τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ γινώσκεται". Ср. *Domański*—Op. c. S 96, not. 1. О томъ, что органы чувствъ приспособлены къ разл. (спеціальнымъ) видамъ раздраженія, см. у *Aristot.* De an., l II, c 6, §§ 1—3

[1]) *Nemes.*, c. 6, pp. 173—177=92—94.

[2]) *Galen.* De Hippocr. et Plat. decret. VII, cap. 5 et 6; cfr. *Aristot.* De anima III, c. 1, § 3.

[3]) *Domański*—Op. cit., SS. 96—97, Anm. 1.

[4]) *Nemes.*, c. 7: De visu, pp. 178—189=95—100

[5]) Такъ букв. у *Plutarch.* De pl. philos., l. IV, c. 13.

[6]) Ср. у *Plat.* Tim. p. 46 BC.

(εἴδωλον) тѣхъ вещей, которыя предстаютъ взору [1]) По мысли-же Аристотеля, не «образъ тѣлесный», но «качество» (ποιότης), передается зрѣнію отъ видимыхъ предметовъ чрезъ измѣненіе окружающаго воздуха [2]). По теоріи Платона, мы видимъ вещи благодаря сліянію лучей свѣта (κατὰ συναύγειαν) свѣтъ, исходящій изъ глазъ, нѣсколько оттекаетъ (излучается) въ сродный ему воздухъ, свѣтъ отъ предметовъ идетъ напротивъ, а свѣтъ, который находится въ воздухѣ, занимающемъ средину и легко измѣняющемся, «изливается вмѣстѣ съ огневидной энергіей зрѣнія» [3]). Галенъ, по свидѣтельству Немезія, разсуждаетъ относительно зрѣнія въ 7-й книгѣ «Симфоніи» [4]) согласно съ Платономъ. Нашъ философъ подробно излагаетъ теорію Галена и повидимому вполнѣ соглашается съ нею. Не допуская того предположенія, что въ процессѣ зрѣнія въ глаза входитъ «какая-нибудь часть, или качество, или образъ видимыхъ предметовъ», которые (притомъ) бываютъ столь велики, что не могутъ быть охвачены зрѣніемъ, Галенъ признаетъ воздухъ своего рода проводникомъ или передаточной средой, обусловливающей ощущеніе, въ такомъ-же смыслѣ, въ какомъ нервъ является проводникомъ ощущенія къ головному мозгу: «въ какомъ отношеніи находится головной мозгъ къ нерву, въ такомъ же—глазъ къ воздуху, освѣщенному солнечнымъ свѣтомъ». Глазъ видитъ, благодаря соотвѣтствующимъ измѣненіямъ воздуха, подобно тому, какъ мозгъ ощущаетъ, благодаря процессамъ, совершающимся въ нервѣ. Такимъ образомъ, Галенъ и Аристотель вполнѣ опредѣленно указываютъ на воздухъ, какъ на необходимую *среду*, обусловливающую зрительныя ощущенія. Этотъ взглядъ раздѣляетъ, повидимому, и Немезій. Порфирій (въ кн. «De sensu» [5]) объясняетъ происхожденіе всѣхъ вообще (въ томъ числѣ и зрительныхъ) ощущеній съ точки зрѣнія своего ученія о всеобщей (міровой) разумной душѣ, которая, содержа все въ себѣ, «познаетъ себя саму во всемъ существующемъ» и какъ бы передаетъ свои ощущенія «πρὸς τὰ ἔξω»...

Свое ученіе о спеціальныхъ функціяхъ зрительнаго органа Немезій развиваетъ на почвѣ воззрѣній Галена (отчасти) и—главнымъ образомъ—Аристотеля, какъ это можно видѣть изъ многочисленныхъ параллелей и цитатъ, приведенныхъ нами въ примѣчаніяхъ къ русскому переводу соч. Немезія, куда мы и отсылаемъ читателя [6]). По утвержденію

---

[1]) *Plutarch.* Loc. cit

[2]) *Arist* De anima, lib. II, c. 7; cf. *Galen.* De Hipp. et Plat. decret. VII, c. 7

[3]) *Plat.* Tim. p. 45 CD; cfr. *Plutarch.* Op c., IV, cap. 13.

[4]) Подъ этимъ названіемъ разумѣется Галеновское сочиненіе „De Hippocrat et Plat. decretis“ (см. *Domansk.* Op. cit. S. 101 и рус пер. Немез., стр 95. прим 7 е).

[5]) Это соч. Порфирія (неоплат.) не сохранилось (ср *Domansk* —Op c. S. 103, пр. 1).

[6]) См. прим 17, 18, 19, 24 и др. къ гл 7-й, стр. 97—99.

Немезія, глазъ нашъ видитъ «по прямымъ линіямъ» и воспринимаетъ, прежде всего, *цвѣта*, а вмѣстѣ съ ними познаетъ и тѣло, имѣющее цвѣтную поверхность, его величину, форму, мѣсто, въ которомъ оно находится, *разстояніе*, *число*, *движеніе* или покой, шероховатость или гладкость, остроту или притупленность, влажность или сухость. Спеціальный объектъ зрѣнія есть цвѣтъ, но и пространственныя отношенія вещей (форма, даже—разстояніе) подлежатъ зрительному воспріятію. Осязаніе и вкусъ тѣмъ отличаются отъ зрѣнія, что они функціонируютъ только при условіи соприкосновенія съ тѣломъ, тогда какъ зрѣніе воспринимаетъ и на большомъ разстояніи Такъ какъ зрѣніе въ перспективѣ воспринимаетъ подлежащіе ему объекты, то вслѣдствіе этого оно видитъ и разстояніе; величину-же оно распознаетъ самостоятельно только въ томъ случаѣ, когда можетъ охватить видимый предметъ однимъ взглядомъ. «Если-же наблюдаемый предметъ слишкомъ великъ для того, чтобы обнять его однимъ взглядомъ, то тогда зрѣніе нуждается въ содѣйствіи памяти и мысли (*τῆς μνήμης καὶ τῆς διανοίας*)». Разсматривая такой объектъ по частямъ, а не весь сразу, зрѣніе необходимо переходитъ отъ одного пункта къ другому и постепенно воспринимаетъ отдѣльныя части: «память же сохраняетъ воспринятое раньше, а мышленіе сочетаетъ во едино и то и другое, и воспринятое чувствомъ (въ данный моментъ) и сохраненное памятью»[1]). Итакъ, величину зрѣніе воспринимаетъ двояко: иногда самостоятельно, а иногда—при помощи памяти и мышленія. Число видимыхъ предметовъ, если оно больше 3-хъ или 4-хъ, такъ что однимъ взглядомъ не объемлется, а равно—многоугольныя фигуры и движеніе, зрѣніе не можетъ воспринять самостоятельно, но лишь—съ помощью памяти и мысли (т. е. путемъ апперцепціи). Верхъ и низъ, ровность и неровность, шероховатость и гладкость, острота и тупость—воспринимаются какъ зрѣніемъ, такъ и осязаніемъ, «потому что эти только чувства распознаютъ мѣсто». Однако, они тоже нуждаются въ содѣйствіи памяти и мышленія (т. е. въ *апперцепціи*), именно—при воспріятіи того, что не можетъ быть схвачено чувствомъ въ одинъ пріемъ. Прозрачныя тѣла зрѣніе «по природѣ способно проникать насквозь». Констатируя сложность зрительнаго (какъ и всякаго другого) воспріятія, Немезій понимаетъ его, какъ связь (совокупность) ощущеній—наличнаго и воспроизведенныхъ памятью изъ прошлаго опыта, или (выражаясь языкомъ современной психологіи)—какъ апперципированное ощущеніе. Нельзя думать, говоритъ Немезій, что зрѣнію

---

1) Ἐν οἷς δὲ μεῖζόν ἐστι τὸ ὁρώμενον ἢ κατὰ μίαν προσβολὴν περιλαμβάνεσθαι, ἐν τούτοις (ἡ ὄψις) δεῖται καὶ τῆς μνήμης καὶ τῆς διανοίας... ...Τὰ δὲ ἐμπροσθεν ἑωραμένα ἡ μνήμη διαφυλάττει. συνάγει δὲ ἀμφότερα ἡ διάνοια τότε αἰσθητον καὶ τὸ μνημονευτόν'—pag. 184. Въ этихъ словахъ Немезій очень ясно выражаетъ законъ *апперцепціи*

свойственно воспріятіе теплоты—на томъ основаніи, что глядя на огонь, мы тотчасъ же сознаемъ, что онъ горячъ: одно зрѣніе непосредственно ощущаетъ только его цвѣтъ и форму,—но къ зрѣнію присоединяется осязаніе—и мы узнаемъ, что огонь горячъ: это осязательное ощущеніе память сохранила разъ навсегда. И теперь, когда мы смотримъ на огонь, то ничего другого не видимъ, кромѣ цвѣта и фигуры огня; но мышленіе присоединяетъ къ этому—посредствомъ памяти—еще представленіе о теплотѣ и такимъ образомъ апперципируетъ зрительное ощущеніе. Вотъ еще аналогичный примѣръ Яблоко характеризуется не однимъ цвѣтомъ и формой, но еще извѣстнымъ запахомъ и вкусомъ. зрѣніе, не воспринимая двухъ послѣднихъ качествъ, однако, узнаетъ (отличаетъ) яблоко,—именно—благодаря тому, что «душа сохранила воспоминаніе изъ области обонянія и вкуса». Отсюда—когда, напр., восковое яблоко мы принимаемъ за настоящее (*иллюзія*), то «не зрѣніе здѣсь обманывается, а мысль (т. е. сужденіе). глазъ правильно познаетъ цвѣтъ и форму», а иллюзія наша есть только—ложная апперцепція зрительнаго ощущенія.

Итакъ, обобщаетъ свои разсужденія Немезій, зрѣніе, слухъ и обоняніе воспринимаютъ внѣшніе предметы на разстояніи—чрезъ посредство воздуха; вкусъ не иначе ощущаетъ, какъ чрезъ прикосновеніе къ объекту воспріятія; осязаніе соединяетъ то и другое. оно функціонируетъ и приближаясь къ тѣламъ и при посредствѣ—напр.—палки. Зрѣніе часто нуждается въ свидѣтельствѣ (подтвержденіи) другихъ чувствъ,—когда. напр., наблюдаемое искусно приспособлено къ обману зрителей (напр.—въ живописи, которая основана на оптическомъ обманѣ иллюзорными рельефами). Отсюда—возникаетъ потребность прибѣгать къ помощи осязанія, а подчасъ—и вкуса (восковое яблоко), На близкомъ разстояніи зрѣніе и само по себѣ ясно воспринимаетъ наблюдаемое (напр., квадратную башню издали глазъ видитъ—какъ круглую, вблизи-же правильно передаетъ ея очертанія) Погрѣшаетъ зрѣніе и въ тѣхъ случаяхъ, когда мы смотримъ сквозь туманъ, дымъ и т. п. Подобное-же бываетъ, если смотрѣть въ движущуюся воду (весло въ морѣ кажется какъ-бы сломаннымъ [1]), или если предметъ наблюденія быстро движется. Зрительные дефекты происходятъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда мысль и вниманіе бываютъ сильно сосредоточены на чемъ-либо другомъ,—хотя здѣсь уже, справедливо замѣчаетъ Немезій, погрѣшаетъ собственно не зрѣніе, а умъ: зрѣніе воспринимаетъ являемое и возвѣщаетъ уму; но послѣдній не обращаетъ на это никакого вниманія. «Для яснаго распознаванія вещей зрѣнію наиболѣе нужны: неповрежденный органъ, умѣренное разстояніе и движеніе, чистый и свѣтлый воздухъ».

---

[1]) См *Plutarch.* De pl. philos. l. III, c. 5.

Далѣе Немезій ведетъ рѣчь объ *осязаніи* [1]). Вполнѣ соглашаясь съ мыслью Аристотеля о преимущественномъ жизненномъ значеніи осязательнаго чувства для всѣхъ одушевленныхъ существъ [2]), Немезій находитъ въ этомъ объясненіе того факта, что изъ всѣхъ внѣшнихъ чувствъ «одно только осязаніе обще всѣмъ животнымъ» и что «Творецъ надѣлилъ осязаніемъ не одну какую-либо часть, но все почти тѣло животнаго». За исключеніемъ костей, ногтей, роговъ, связокъ, волосъ и под., всякая часть тѣла обладаетъ чувствомъ осязанія [3]). Отсюда выходитъ, что каждый органъ чувствъ имѣетъ двоякаго рода ощущенія во 1-хъ, ощущеніе того, что онъ *спеціально* воспринимаетъ, во 2-хъ—ощущеніе осязательное [4]). Отвѣчая на естественно возникающій здѣсь вопросъ: «какимъ образомъ осязаніе свойственно всему тѣлу, если органомъ всѣхъ ощущеній, какъ выше сказано, служатъ передніе желудочки головного мозга?»,—Немезій утверждаетъ, что осязательныя ощущенія «происходятъ благодаря нервамъ, исходящимъ изъ головного мозга и развѣтвляющимся во всѣхъ частяхъ тѣла». Чувствительные нервы, по Немезію, суть части головного мозга, «пропитанные психической пневмой (какъ раскаленное желѣзо—огнемъ)» и сообщающіе чувствительность всѣмъ частямъ тѣла, въ которыхъ они находятся; въ мозгъ-же, посредствомъ нервовъ, передается «нѣкоторая копія ощущенія (συναίσθησις)». Затѣмъ, Немезій, на почвѣ психофизіологіи Галена и—главнымъ образомъ—Аристотеля, очень подробно разсуждаетъ о спеціальныхъ объектахъ и видахъ осязательныхъ ощущеній (въ число коихъ включаются и мускульныя [5]),—о тѣсной связи осязанія и зрѣнія и о воспріятіяхъ, «общихъ» этимъ двумъ чувствамъ [6]),—о преимущественной тонкости, остротѣ и точности осязательнаго чувства у человѣка, который превосходитъ осязаніемъ (и еще вкусомъ) всѣхъ прочихъ животныхъ [7]). Признавая все тѣло органомъ осязанія, Немезій въ тоже время, согласно Галену, указываетъ на *руки,* какъ на орудіе, преимущественно приспособленное природой и своимъ устройствомъ (тонкая кожа, «подостланные» мускулы, отсутствіе волосъ, мягкость и пр.) для

---

[1]) *Nemes.*— cap 8: De tactu, pag. 189—195=100—104

[2]) *Arist* De anima, l. II, c 2, §§ 5 et 11; l III, c. 12, §§ 1, 6 et 7; c 13, §§ 1—2 etc. Вообще, въ ученіи объ осязаніи Немезій почти исключительно слѣдуетъ Аристотелю (отчасти Галену и Платону): см многочислен парал. и цитаты въ рус. переводѣ, примѣч. къ гл 8-й.

[3]) *Arist.* Op c, l. III, c. 13, § 1

[4]) *Arist.* ib., l II, c 6, § 1—2. См въ рус пер др цитаты

[5]) *Galen.* De natur. facult. I, c 6; De temperam. II, c. 3; *Arist.* De an. II. c. 11, § 9—10, etc. См. рус. пер, прим. 15-е къ гл 8-й.

[6]) *Arist.* De an., l II, c. 6, § 2. См. рус. пер., прим. 16-е, 18-е и др.

[7]) *Arist.* De an. II, c 9, § 2. См. рус. пер., пр. 21-е

осязательныхъ воспріятій, а оконечности пальцевъ называетъ «точнѣйшими проводниками (γνώμονας) осязанія» [1]).

Объ остальныхъ трехъ внѣшнихъ чувствахъ—*вкусѣ*, *слухѣ* и *обоняніи*—Немезій говоритъ кратко.

Вкусъ, по опредѣленію Немезія, «есть чувство, воспринимающее соки» [2]). Органы вкуса суть языкъ, особенно кончикъ его, и нёбо; въ этихъ органахъ «развѣтвлены нервы, исходящіе изъ головного мозга и относящіе къ главной части души (το ἡγεμονικόν) полученное воспріятіе». Въ ученіи о вкусовыхъ ощущеніяхъ Аристотель и Галенъ, по прежнему, остаются главными руководителями Немезія [3]). Нашъ психологъ указываетъ слѣдующія «вкусовыя качества соковъ»: кислота, терпкость, горечь, сладость, острота, ѣдкость, соленость, маслянистость [4]). Не имѣя ни одного изъ этихъ вкусовыхъ свойствъ, вода, говоритъ Немезій, называется безкачественной, хотя другія качества, каковы холодность и влажность, присущи ей [5]). Констатируя ясность «простыхъ вкусовыхъ качествъ» и неопредѣленное множество «сложныхъ», Немезій заканчиваетъ главу «О вкусѣ» указаніемъ на невозможность точной классификаціи безконечно разнообразныхъ вкусовыхъ ощущеній по ихъ видамъ, и—затѣмъ—переходитъ къ описанію слуховыхъ и обонятельныхъ ощущеній.

Слухъ, по опредѣленію Немезія, «есть чувство [6]), воспринимающее звуки и шумъ [7]): онъ распознаетъ ихъ высоту и низкость, ровность и неровность, а также силу». Органами слуха служатъ нѣжные нервы (τὰ νεῦρα μαλακὰ), исходящіе изъ головного мозга, и структура ушей,—особенно ихъ хрящевыя части (χονδρῶδες,—такъ какъ «хрящъ наибо-

---

[1]) *Galen.* De temperament. I, с 8, см. рус пер., пр. 24, 27.

[2]) *Nemes*, cap 9: De gustatu. pag. 195—197=104—105

[3]) См. тоже объ органахъ и объектахъ вкуса у *Arist* De part. animal. I, cap 11, p 492 (ed. Berol 1831); De anima II, c. 10, §§ 1—2; *Galen* De usu part. XVI. c 3, De Hipp. et Plat. decretis VII, c. 6 (cfr. *Doman* Op cit. S 111)

[4]) Тѣ же виды вкусовыхъ ощущеній указываютъ: *Arist.* De an II, c 10. § 5; *Plato* Tim 65 D—66 C; *Galen.* De simplic. medicament. I, c 37.

[5]) Ср. *Galen.* De simpl. medicam. I, cap 5 et 8; см. вообще рус пер., примѣч къ гл 9-й

[6]) *Nemes.*, c 10: De auditu, pag. 197- 8=106

[7]) Въ код. *D. 1* въ началѣ главы находимъ прибавленіе, въ которомъ дается болѣе подробное опредѣленіе слуха: „Τί ἐστιν ἀκοή; ἀκοή ἐστιν ἡ γενομένη διὰ τοῦ ἐγκεκριμένου τοῖς ὠσὶ πνεύματος, ξηροτέρου μᾶλλον ὄντος ἢ λεπτομερεστέρου, δι' οὗ αἱ ἀκουστικαὶ ἀντιλήψεις γίνονται". Такого рода дополнительныя опредѣленія на поляхъ—очень часто попадаются въ код *D. 1.* Въ своихъ краткихъ замѣчаніяхъ объ органахъ и качествахъ слуховыхъ ощущеній Немезій по прежнему, остается на почвѣ ученія *Аристотеля* (De an. II, c. 11, § 2), *Галена* (De Hipp. et Plat decretis V, c. 3) и отчасти *Платона* (Timaeus 67 B). Ср въ рус. пер. примѣч. къ гл 10-й.

лѣе приспособленъ къ воспріятію звуковъ и шума». *Обоняніе*[1]), по словамъ Немезія, «происходитъ чрезъ посредство ноздрей, а совершается въ оконечностяхъ переднихъ желудочковъ головного мозга, которые, будучи по природѣ паровидными (ἀτμοειδέσταται), легко воспринимаютъ испаренія»[2]). Физіологическій механизмъ обоняніе отличается, по мнѣнію Немезія, отъ механизма другихъ внѣшнихъ чувствъ тѣмъ, что въ послѣднихъ головной мозгъ посылаетъ отъ себя чувствительный нервъ, а здѣсь—«самъ мозгъ своими оконечностями исполняетъ роль нервовъ и воспринимаетъ впечатлѣнія запаховъ» (паровъ, ἀτμῶν)[3]). Родовое различіе запаховъ, по Немезію, есть—«благоуханіе (εὐωδία), зловоніе (δυσωδία) и—нѣчто среднее между ними»[4]). Происхожденіе этихъ основныхъ видовъ обонятельныхъ ощущеній Немезій объясняетъ различной степенью переварпванія (πέψις) соковъ или влагъ, находящихся въ тѣлахъ.

На этомъ Немезій заканчиваетъ разсмотрѣніе способности φαντασтικόν,—ея органовъ и частныхъ проявленій[5]),—и переходитъ къ мыслительной способности.

Διανοητικόν, или способность мышленія, Немезій тѣсно связываетъ съ волевыми процессами, которые, выходитъ по нему, какъ бы сами обусловлены дѣятельностью этой высшей силы разумной души, начальствующей и господствующей (τὸ ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικόν) надъ всѣми прочими душевными силами[6]). «Мыслительной способности, говоритъ Немезій, свойственны—*вообще*—сужденія, убѣжденія (συγκαταθέσεις)[7]),

---

[1]) *Nemes.* cap. 11: De odoratu, p 199—200=106—107. И въ этой главѣ въ самомъ началѣ, по код. *D. 1*, читаемъ добавленіе: „τί ἐστιν ὄσφρησις; ὄσφρησίς ἐστιν ἡ ἀποτελουμένη διὰ τοῦ ἐν ταῖς ῥισὶ πνεύματος"... etc.

[2]) Это объясненіе физіологич процесса обоняніа взято Немезіемъ буквально у *Галена*—De Hippocr. et Plat. decr VII, cap. 5

[3]) Немезій обозначаетъ понятія *пара* и *запаха* однимъ терминомъ—ἀτμός, вѣроятно—потому, что, какъ замѣчаетъ Галенъ (De Hipp. et Plat. decret. VII, c. 6). „ἀτμὸς (γὰρ) ἡ ὑδρῶν οὐσία".

[4]) См. такое же различеніе видовъ запаха у *Arist.* De anima II, c 9 § 4 и *Plat.* Tim. 67 A

[5]) „Τοῦ μὲν οὖν φανταστικοῦ ἥ τε δύναμις καὶ τὰ ὄργανα καὶ τὰ μόρια καὶ τῶν μορίων ἡ κοινωνία τε καὶ διαφορὰ τὸν ἐνδεχόμενον τρόπον ὡς ἐν βραχέσιν ἱκανῶς εἴρηται"—cap. 12, p 200.

[6]) *Nemes.*, cap 6, p. 177=94.

[7]) Συγκατάθεσις—терминъ *стоическій* и означаетъ—собственно—*согласіе, одобреніе*, какъ актъ не только *разума*, но и *воли* (см въ приложенномъ къ нашему переводу словарѣ, стр. 31), и даже—преимущественно—*воли*, въ смыслѣ *соизволенія*, волевой *рѣшимости* совершить изв. дѣйствіе Здѣсь выступаетъ на видъ связь воли съ разумомъ, зависимость ея рѣшеній отъ сужденія разума. Немезій, вообще, опредѣляетъ функціи (проявленія) мыслительной способности не безъ вліянія стоиковъ: по свидѣтельству Плутарха, „стоики самой высшей частью души считаютъ ἡγεμονικόν и приписываютъ ей τὰς φαντάσιας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς, и называютъ ее λογισμόν" (*Plut.* De pl. phil. IV, c. 21; ср *Diog. L.* VII, § 159) Интересно отмѣтить, что у христіанскихъ аскетовъ терминъ συγκατάθεσις означаетъ *согласіе* души

уклоненія (отъ дѣятельности,—въ см. противодѣйствія) и стремленія,—въ *частности*—познаніе существующаго, добродѣтели, науки и основанія искусствъ, способность обсужденія (το βουλευτικόν) и свободнаго выбора (τὸ προαιρετικόν)». Органомъ мыслительной способности служитъ «средній желудочекъ головного мозга (ἡ μέση κοιλία τοῦ ἐγκεφάλου) и находящееся въ немъ τὸ ψυχικὸν πνεῦμα». Этой-же способности (διανοητικόν) Немезій приписываетъ, между прочимъ, силу «въ сновидѣніяхъ предсказывать намъ будущее»,—причемъ ссылается на пиѳагорейцевъ, которые, слѣдуя Евреямъ, называютъ способность διανοητικόν «истиннымъ прорицалищемъ»[1]). На связь волевыхъ процессовъ съ разумомъ, и даже—на прямую зависимость ихъ отъ мыслительной способности, Немезій указываетъ не рѣдко. «Мыслительныхъ функцій (τῶν διανοητικῶν), говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, существуетъ два вида практическій или дѣятельный (το πρακτικόν) и теоретическій, созерцательный (το θεωρητικόν)»[2]). Въ другомъ мѣстѣ Немезій точнѣе опредѣляетъ виды θεωρητικόν и πρακτικόν: «первый познаетъ природу вещей—какова она есть (—το κατανοοῦν ὡς ἔχει τὰ ὄντα),—второй обсуждаетъ и опредѣляетъ истинный смыслъ того, что слѣдуетъ дѣлать (—το βουλευτικόν, το ὁρίζον τοῖς πρακτοῖς τὸν ὀρθὸν λόγον)». Эти 2 вида мыслительной силы (θεωρητικόν и πρακτικόν) представляются у Немезія 2-мя основными сторонами *разумной души*—вообще (τοῦ λογικοῦ), такъ что το διανοητικόν является синонимомъ этой послѣдней и обнимаетъ въ себѣ всѣ ея главные виды[3]). При дальнѣйшемъ изложеніи психологической системы Немезія эта связь разума съ волей выступитъ еще яснѣе. Такимъ образомъ, по Немезію, въ способности διανοητικόν, или—общѣе—λογικόν, нужно отличать двѣ стороны—*теоретическую* и *практическую*: послѣдняя будетъ разсмотрѣна нѣсколько ниже, а о первой Немезій, кромѣ изложеннаго выше, трактуетъ еще далѣе,—изслѣдуя «память» (το μνημονευτικόν), какъ третью главную или основную способность разумной души. Способность же *мышленія* въ тѣсномъ смыслѣ (το διανοητικόν) не изслѣдуется Немезіемъ подробно психологическаго анализа процесса мышленія не находимъ въ трактатѣ нашего философа.

съ *помысломъ*, соединенное съ услажденіемъ имъ и по нравственному вмѣненію приближающееся къ самому *дѣйствію* или грѣху. Соотв. этому, у Немезія συγκατάθεσις считается проявленіемъ (дѣйствіемъ) τοῦ διανοητικοῦ По опредѣленію *Евагрія Понт.*, „грѣхъ монаха есть *согласіе помысла* (ἡ τοῦ λογισμοῦ συγκατάθεσις) на запрещенную страсть“ (*Evagr Pont.* Capita pract ad Anatol., c. 47, col. 1233 A. Migne, t 40 gr. Ср. *Доброт*, т. I, стр. 578).

[1]) *Nemes*, cap. 12: De cogitatione, pp. 200--201=107—108.

[2]) Cap. 18, pag. 228=126—7.

[3]) Cap. 41, pag 325=182.

«Μνημονευτικόν, по опредѣленію Немезія, есть причина и источникъ памяти и воспоминанія» [1]) Здѣсь же Немезій, по своему обыкновенію, приводитъ опредѣленія древнихъ философовъ. По Аристотелю, память есть «представленіе (φαντασία), оставленное какимъ-либо чувствомъ, проявляющимся въ дѣятельности» [2]). Платонъ опредѣляетъ память, какъ «сохраненіе (σωτηρία) воспринятаго и чувствомъ и мышленіемъ» [3]): душа воспринимаетъ чувственное чрезъ внѣшніе органы, и отсюда возникаетъ мнѣніе (δόξα),—а умопостигаемое—чрезъ посредство ума—и образуется знаніе, понятіе (νόησις) [4]). Итакъ, «когда сохраняетъ душа образы (τύπους) и тѣхъ вещей, о которыхъ составила мнѣніе, и того, что постигла мышленіемъ (созерцаніемъ),—говорится, что она помнитъ». По мнѣнію Немезія, въ данномъ мѣстѣ Платонъ разумѣетъ «не τὴν κυρίως νόησιν» (въ смыслѣ чистаго созерцанія), но «τὴν διανόησιν» (въ смыслѣ мышленія, посредствуемаго эмпирическимъ матеріаломъ): «чувственное (τὰ αἰσθητά), говоритъ Немезій, удерживается въ памяти само по себѣ, а мыслимое (τὰ διανοητά, см. рус. пер., прим. 11-е)—*косвенно* (κατὰ συμβεβηκός),—такъ какъ память о томъ, что составляетъ предметъ мышленія, возникаетъ изъ предшествующаго представленія (ἐκ προλαβούσης φαντασίας); собственно же умопостигаемое (τὰ κυρίως νοητά) мы помнимъ тогда, если что изучили или узнали; о сущности же этого памяти мы не имѣемъ,—потому что умопостигаемое появляется въ сознаніи (=ἀνάληψις) не изъ предшествующаго воспріятія или представленія, но изъ ученія или прирожденнаго знанія (φυσικῆς ἐννοίας)». Слѣдуя, главнымъ образомъ, воззрѣніямъ Аристотеля (по соч. «De memoria et reminisc.»), Немезій довольно ясно намѣчаетъ законъ ассоціаціи представленій *по смежности* [5]), и—затѣмъ—трактуетъ о *воспоминаніи*, которое опредѣляетъ, какъ «воспроизведеніе или возстановленіе (ἀνάκτησις) ослабѣвшей памяти». Всецѣло слѣдуя въ своихъ опредѣленіяхъ Платону, Немезій говоритъ, далѣе, что «ослабленіе памяти происходитъ вслѣдствіе забвенія», а «забвеніе (λήθη) есть утрата (ἀποβολή) памяти—навсегда, или на время: въ послѣднемъ случаѣ и бываетъ воспоминаніе» [6]). Говоритъ Немезій и о

---

[1]) *Nemes.*, cap 13: De memoria, pag. 202—204=108—110.

[2]) См. рус. пер., стр. 108, пр. 3-е къ гл. 13-й; ср. *Arist.* De an. III, c. 3, §§ 11. 13 et 15.

[3]) *Plat.* Phileb., p. 33 E—34 B: опредѣл. памяти и воспоминанія.

[4]) См. рус. пер, стр. 109, примѣч. 7 и 8 къ гл. 13-й.

[5]) Соотвѣтствующія цитаты см. въ рус. пер., примѣч 12, 14, 15 и 16 къ гл 13-й, стр. 109—110.—Ср. *Nemes.* 203=110: Δῆλον, ὡς μνημονευτά ἐστι τὰ γινόμενα..., τὰ ἐν χρόνῳ συνιστάμενα.

[6]) Cfr. *Plat.* Phileb., p. 33 E· Ἔστι γὰρ λήθη—μνήμης ἔξοδος; ibidem· λήθη=ἀναισθησία; ib., p. 34 BC: опредѣленіе воспоминанія, какъ „возстановленія утраченной памяти"; ср. Phaedo, p. 75 E: λήθη—ἐπιστήμης ἀποβολή; Sympos., p. 208 A: λήθη γὰρ—ἐπιστήμης ἔξοδος.

«воспоминаніи идей» въ Платоновскомъ смыслѣ [1]), —замѣчая, что этотъ родъ воспоминанія относится «не къ забвенію знаній, пріобрѣтенныхъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ и мышленія, но къ прирожденнымъ понятіямъ (φυσικῶν ἐννοιῶν)». Φυσικαὶ ἔννοιαι, по объясненію Немезія, это—«понятія, которыя присущи всѣмъ безъ наученія», отъ природы, какъ—напр.—идея бытія Божія [2]). Очевидно, φυσικὴ ἔννοια тождественно съ понятіемъ «врожденной идеи», и воспоминаніе «φυσικῶν ἐννοιῶν» у Немезія обозначаетъ Платоновское «ἀνάμνησις τῶν ἰδεῶν». Признаніе «врожденныхъ идей» въ духѣ Платоновой философіи вполнѣ гармонируетъ съ ученіемъ Немезія о предсуществованіи [3]).

Органомъ способности μνημονευτικόν Немезій, согласно Галену, считаетъ задній желудочекъ головного мозга, «называемый еще мозжечкомъ», и находящуюся въ немъ «психическую пневму» [4]).

Заканчивая психо-физіологическій анализъ трехъ основныхъ способностей разумной души (φανταστικόν, διανοητικόν и μνημονευτικόν), Немезій старается обосновать на твердыхъ началахъ высказанную имъ раньше мысль объ органической локализаціи этихъ психическихъ способностей въ соотвѣтствующихъ частяхъ головного мозга. Выше Немезій призналъ, что способность представленія или чувственнаго воспріятія (φανταστικόν) имѣетъ своимъ органомъ передніе желудочки головного мозга,—сила мыслительная (διανοητικόν)—средній желудочекъ,—способность памяти и воспоминанія (μνημονευτικόν)—задній. Лучшимъ доказательствомъ правильности такой локализаціи является, по мнѣнію Немезія, самая дѣятельность различныхъ областей или «желудочковъ» мозга. Особенно много помогаютъ здѣсь данныя невро-патологіи, добытыя Галеномъ. Извѣстно, говоритъ Немезій, что «если какимъ-либо образомъ повреждаются передніе желудочки головного мозга, то затрудняется дѣятельность внѣшнихъ чувствъ, но способность мышленія остается еще неповрежденной; когда же страдаетъ одинъ средній желудочекъ—нарушается правильность мышленія, а органы чувствъ сохраняютъ свои природныя ощущенія. Если-же страдаютъ и передніе и средній желудочки, то разстраиваются вмѣстѣ и разсудокъ и внѣшнія чувства. А

---

[1]) Ученіе *Платона* о знаніи, какъ *припоминаніи*, особенно подробно изложено въ „Меновѣ", pag 81 C—86; ср. Phaedo, p. 72 E—76 C; Phaedr., p. 249 BC.

[2]) Φυσικαὶ ἔννοιαι Немезія отнюдь не тождественны съ „κοιναὶ ἔννοιαι" стоиковъ. обозначающихъ указаннымъ терминомъ *общія понятія*, присущія всѣмъ, но *не врожденныя*, а возникающія естественнымъ путемъ—изъ чувственныхъ воспріятій Ср. *Domansk.* Op. cit S. 84, Anmk 2, со ссылкой на *Zeller*'а (Phil. d. Gr. IV, S. 75, 85) См. объ этихъ терминахъ въ нашемъ словарѣ, прилож къ рус пер Нем.

[3]) Къ такому же выводу приходитъ и проф Domański вслѣдъ за Siebeck'омъ (*Domanski*—Op. cit. SS. 85—86)

[4]) *Nemes.*, c. 13, p. 204=111.

когда страдаетъ мозжечекъ (задній желудочекъ), то исчезаетъ одна память, тогда какъ дѣятельность внѣшнихъ чувствъ и мышленія нисколько не повреждается. Если, наконецъ, страдаютъ всѣ желудочки головного мозга, то одновременно разстраиваются и ощущенія, и разсудокъ, и память,—причемъ и все живое существо подвергается опасности погибнуть». Подтвержденіе всего этого Немезій усматриваетъ въ симптомахъ различныхъ психическихъ болѣзней,—особенно—сумасшествія Сумасшедшіе, говоритъ Немезій, часто сохраняютъ нормальность въ области внѣшнихъ чувствъ при полномъ разстройствѣ мыслительной способности. Свое положеніе нашъ авторъ иллюстрируетъ разсказомъ Галена объ одномъ помѣшанномъ или душевно больномъ субъектѣ, который выбросилъ въ окно работавшаго у него ткача [1]). Изъ содержанія разсказа Немезій дѣлаетъ выводъ, что означенный субъектъ (психопатъ) «былъ здоровъ внѣшними чувствами..., но разсудокъ у него былъ разстроенъ». Бываютъ и обратныя явленія страдающіе галлюцинаціями «увлекаются пустымъ представленіемъ, думая, что видятъ то, чего на самомъ дѣлѣ не видятъ,—тогда какъ объ остальномъ разсуждаютъ здраво». У такихъ людей, по мнѣнію Немезія, бываютъ повреждены только передніе желудочки мозга (— органы внѣшней чувствительности), въ то время какъ средній остается здоровымъ [2]).

Разсмотрѣвъ главныя познавательныя способности разумной души, Немезій рисуетъ картину интеллектуальнаго психическаго процесса—въ его цѣломъ. Вотъ эта картина «ощущающая способность (φανταστικόν) передаетъ способности мышленія (τῷ διανοητικῷ) воспріятія внѣшнихъ чувствъ; сила-же мыслительная (διανοητικόν), или разсудокъ (διαλογιστικόν), принявши и обсудивши это, передаетъ памяти (μνημονευτικῷ)» [3]).

Въ трактатѣ Немезія находимъ еще дополнительное дѣленіе силъ разумной души—на «слово внутреннее и внѣшнее», или «произносимое» (λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός) [4]). Начало такому дѣленію положили стоики, которымъ и слѣдуетъ здѣсь Немезій [5]). Ἐνδιάθετος λόγος («внутренняя рѣчь»), по опредѣленію нашего философа, есть «движеніе души, происходящее въ разсудкѣ (ἐν τῷ διαλογιστικῷ)—безъ всякаго внѣшняго выраженія». Мы часто, говоритъ Немезій, «и молча ведемъ съ самими собой цѣлое разсужденіе, а также разговариваемъ во время

---

[1]) *Galen.* De locis affect. IV, c. 1. У Doman. приведена выдержка изъ означ сочиненія Галена, параллельная изложенію у Немезія (Op. cit. S 90).

[2]) *Nemes.*, cap. 13, pag. 204—207=111 - 113.

[3]) *Nemes.*, loc. cit. p. 204=111; ср. тоже у *Diog. Laërt* VII, c. 1, § 49.

[4]) *Nemes.*, cap. 14: De ratione et oratione, pag 208—210=113—114.

[5]) *Sext. Empir.* Pyrrh. Hypot. I. 65; cfr *Diog Laert.* VII, c. 1, §§ 55—58; cf *Plat.* Soph., p. 263 E; ср. *Doman.* Op. c S. 76.

сновидѣній». Въ этой именно способности, болѣе чѣмъ въ членораздѣльной рѣчи, по мнѣнію Немезія, сказывается разумность человѣка «вѣдь и глухо-нѣмые отъ рожденія и потерявшіе голосъ по причинѣ какой-нибудь болѣзни или страсти не менѣе разумны». Προφορικὸς λόγος проявляется въ звукѣ и разговорахъ. Органами голоса (звука), по Немезію, служатъ: «внутреннія межреберныя мышцы, грудная клѣтка, легкія, шереховатая артерія (дыхательное горло) и гортань, особенно хрящевыя части этихъ послѣднихъ,—возвратные нервы, язычекъ (надгортанный хрящъ) и—всѣ мускулы, движущіе эти части». Органъ рѣчи – ротъ. въ немъ образуется и какъ-бы формируется рѣчь,—причемъ, «языкъ и надгортанникъ играютъ роль плектра, нёбо—барабана (литавры), зубы и различныя открытія рта исполняютъ назначеніе струнъ, какъ въ лирѣ; принимаетъ здѣсь нѣкоторое участіе и носъ, способствуя благозвучію или какофоніи, что обнаруживается во время пѣнія». Хотя въ данномъ мѣстѣ Немезій ничего не говоритъ объ отношеніи между ἐνδιάθετος λόγος и προφορικός, но можно съ увѣренностью констатировать, что онъ подчиняетъ послѣднее первому: выше мы видѣли, что способность произношенія звуковъ (φωνητικόν) Немезій подчиняетъ мыслительной силѣ (διανοητικόν, λογισμός) [1]; а въ одномъ мѣстѣ своего трактата онъ прямо заявляетъ, что «рѣчь зависитъ отъ мысли и разсудка и является вѣстникомъ душевныхъ движеній» [2].

Излагая ученіе Немезія о разумно-познавательной дѣятельности души, мы уже отмѣтили одну отличительную особенность этого ученія,—именно: нашъ философъ склоняется къ тому воззрѣнію, что *разумъ* (въ смыслѣ способности мышленія и созерцанія) составляетъ самую сущность человѣческой души, являясь необходимымъ постулятомъ и всѣхъ волевыхъ актовъ или *дѣятельныхъ* проявленій духовной природы человѣка. Дѣйствительно, Немезій вполнѣ опредѣленно указываетъ на разумъ, какъ на «превосходнѣйшую часть души», столь же существенную для нея, «какъ глазъ для тѣла» [3],—очень часто называетъ разумъ (слѣдуя Платону и стоикамъ) «владычественною» стороной (τὸ ἡγεμονικόν) души,—усматриваетъ въ немъ самую *сущность* человѣческой души, поясняя, что «душа находится то въ самой себѣ, когда разсуждаетъ (λογίζεται· разумѣется мышленіе, посредствуемое опытомъ), то—въ умѣ (τῷ νῷ), когда созерцаетъ (νοῇ)» [4]. Въ разумѣ Немезій видитъ высшую и основную сторону духовной природы человѣка, прибли-

---

[1]) *Nemes.*, c. 6, p 177=94.

[2]) Πάλιν τε τὴν ἔναρθρον διάλεκτον ἐξῆψε (sc. Θεός) τῆς διανοίας καὶ τοῦ λογισμοῦ, ἐξάγγελον ποιήσας αὐτὴν τῶν κατὰ νοῦν κινημάτων (cap. I, p. 43).

[3]) *Nemes.*, c. 1, p. 36=19.

[4]) Cap 3, p. 135=71 См. въ рус перев прим. 18-е на стр. 71—72

жающую его къ міру безплотныхъ разумныхъ существъ, специфически отличающую его отъ всѣхъ прочихъ земныхъ тварей и обусловливающую собою не только теоретически-познавательную, но и нравственно-практическую дѣятельность разумнаго царя природы (стремленіе къ благочестію и добродѣтели) [1]). Отсюда становится понятной идея Немезія о тѣсной *связи разума съ волей:* разумъ и воля, какъ мы видѣли, являются у Немезія двумя *основными* способностями разумной человѣческой души, или точнѣе—двумя сторонами *одной и той же разумной способности* (τὸ θεωρητικόν и τὸ πρακτικόν). Свободная *воля*, по смыслу ученія Немезія, имѣетъ свое основаніе, свой необходимый постулятъ, корень и нравственный критерій *въ разумѣ:* «свободная воля (το αὐτεξούσιον) тѣсно соединена съ разумомъ (τῷ λογικῷ)» [2]), составляя такъ называемую «практическую» или дѣятельную сторону разумной способности [3]); сила «самоопредѣленія» (αὐτεξούσιον) *необходимо* (ἐξ ἀνάγκης) должна быть присуща разумному существу, обладающему способностью «обсужденія» или «совѣщанія» (βούλευσις, τὸ βουλευτικόν), предваряющаго «выборъ» (προαίρεσις) дѣйствій [4]); «разумъ (τό λογικόν) есть нѣчто свободное и самопроизвольное (ἐλεύθερον τι καὶ αὐτεξούσιον)» [5]). Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ выраженіе Немезія относительно такъ называемой «*воли* разсудка» (βούλησις λογισμοῦ), которой «подчинены произвольное движеніе, способность издавать звуки (τό φωνητικόν) и проч. [6]); понятно также и опредѣленіе «выбора» (προαίρεσις), какъ *мыслящей воли* или *волящей мысли* («соединенное съ *обсужденіемъ желаніе*», или «соединенное съ *желаніемъ обсужденіе*» [7]),—поскольку мысленное *обсужденіе* (βούλευσις) есть необходимый моментъ, предшествующій *выбору*, а *желаніе* (ὄρεξις) или воля способствуетъ осуществленію выбора (рѣшенія) [8]). Вполнѣ естественно послѣ этого, что Немезій относитъ «τό προαιρετικόν» къ проявленіямъ мыслительной способности (διανοητικόν), какъ мы видѣли выше [9])

До сихъ поръ нами разсмотрѣно было ученіе Немезія о познавательной дѣятельности разумной души, или—что тоже—«теоретическая» сторона (τὸ θεωρητικόν) разумной способности. Такъ какъ къ той-же разумной душѣ относятся, по Немезію, и волевые процессы, составляю-

---

[1]) Cap. 1, p. 39=21.
[2]) Cap. 41, p. 324 et 325=180 и 181.
[3]) Ib., p 325=182
[4]) Cap. 41, pp. 325—326=182—183.
[5]) Cap. 2, p. 122=65.
[6]) Cap. 6, p. 177=94.
[7]) Cap. 33, p. 282=157.
[8]) Ibidem.
[9]) Cap. 12, p. 201=108.

щіе «практическую» сторону или часть ея (τὸ πρακτικόν), проявляющуюся въ дѣйствованіи,—то теперь естественно перейти къ изложенію этихъ именно процессовъ. Но предварительно мы сдѣлаемъ нѣсколько общихъ дополнительныхъ замѣчаній, относящихся къ выясненію генезиса вышеизложенныхъ воззрѣній Немезія на познавательныя силы души,—такъ какъ главные источники ученія Немезія и частныя заимствованія, какія дѣлаетъ нашъ философъ у древнихъ мыслителей въ своемъ ученіи о познаніи, указаны нами при самомъ изложеніи системы Немезія (въ видѣ отдѣльныхъ замѣчаній и подстрочныхъ цитатъ и параллелей), а также въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ къ русскому переводу трактата еп. Емесскаго.

Главными руководителями Немезія въ его ученіи о разумно-познавательной дѣятельности души являются Аристотель и Галенъ, а затѣмъ—Платонъ и неоплатоники,—причемъ, можно думать, что нѣкоторыя положенія Аристотелевой психологіи нашъ философъ усвоятъ чрезъ посредство неоплатонизма. Не во всемъ, однако, Немезій рабски слѣдуетъ своимъ учителямъ, и въ отдѣльныхъ пунктахъ подчасъ замѣтно расходится съ ними.

Разсмотрѣніе психическихъ функцій Немезій начинаетъ съ анализа способности ощущенія и представленія (φανταστικόν), въ то время какъ Аристотель, по своему направленію эмпирикъ-реалистъ, считаетъ необходимымъ изучить прежде всего «душу растительную» или «питающую», такъ какъ безъ нея не могутъ существовать «душа ощущающая» и «движущая къ мѣсту»[1]). Виды души—въ ихъ опредѣленной градаціи—суть, по Аристотелю, какъ-бы степени развитія души, постулирующія іерархическую послѣдовательность формъ бытія отъ низшаго къ высшему. Такая точка зрѣнія, мы видѣли, принята и системой Немезія,—съ тѣмъ только отличіемъ, что здѣсь она распространена на всю вообще органическую природу и не примѣняется—въ отдѣльности—къ душевной жизни человѣка. Психологическое ученіе объ ощущеніяхъ сложилось у Немезія не безъ вліянія теорій Платона и Аристотеля. Платонъ, собственно говоря, первый посмотрѣлъ на ощущеніе, какъ на *психическій* актъ: до него мыслители, занимавшіеся вопросомъ объ ощущеніяхъ, создавали больше матеріалистическія теоріи, объясняя происхожденіе ощущеній отдѣленіемъ и движеніемъ какихъ-то чувственныхъ образовъ (εἴδωλα). По мысли Платона, въ ощущеніяхъ нѣчто принадлежитъ тѣлу и нѣчто—самой душѣ: ощущеніе—сложный актъ, осуществляемый совмѣстной дѣятельностью души и тѣла[2]). Не органы ощущаютъ непосредственно,

---

1) De anima, l. II. c 3, §§ 1—2 et 7.
2) *Plat.* Phileb., p. 34 A.

но *чрезъ нихъ*, какъ чрезъ *орудія*, ощущаетъ и познаетъ все душа. Ощущеніе—это первый актъ, въ которомъ душа проявляетъ уже свою *самостоятельную дѣятельность:* въ ощущеніяхъ, говоритъ Платонъ, душа познаетъ общее и отличное, подобное и неподобное и т. д. Это обобщеніе и различеніе ощущеній является уже симптомомъ психической дѣятельности, такъ какъ тѣлесные органы, обусловливающіе внѣшнюю чувствительность, строго заключены каждый въ своемъ кругѣ и познаютъ лишь то, что свойственно каждому изъ нихъ въ отдѣльности [1]). Такой взглядъ на ощущеніе, вполнѣ согласный съ пониманіемъ Немезія, получилъ надлежащее раскрытіе въ неоплатонизмѣ. Хотя Плотинъ, какъ можно видѣть изъ приведенной нами выше (см. § 1-й наст. главы) классификаціи (схемы) душевныхъ способностей, приписывалъ ощущеніе такъ называемому «жизненному началу» (τὸ ζῶον) и склоненъ былъ сводить его къ чувству удовольствія и скорби, или—общѣе—къ страсти, испытываемой тѣломъ, которое одушевлено «жизненнымъ принципомъ»,—но наряду съ этимъ онъ категорически утверждалъ, что душа, какъ начало *активное*, не можетъ играть пассивную роль въ ощущеніи: послѣднее не есть какое-либо впечатлѣніе или чувственное отображеніе въ душѣ (какъ на воскѣ) [2]). Процессъ ощущенія, по Плотину, происходитъ такъ, что впечатлѣнія, или—точнѣе —раздраженія, испытываемыя тѣломъ, жизненное начало (ζῶον) передаетъ душѣ, которой они представляются, какъ писанныя буквы читающему, послѣ этого душа своей активной силой распознаетъ, фиксируетъ и опредѣляетъ полученныя впечатлѣнія Такимъ образомъ, хотя ощущеніе принадлежитъ собственно «жизненному принципу», но оно есть актъ, въ которомъ этотъ принципъ соединяетъ въ одно цѣлое дѣятельность души и тѣла [3]). Первенствующая роль души въ процессѣ ощущенія признается, повидимому, и стоиками, опредѣленіе которыхъ приводитъ въ своемъ трактатѣ Немезій. По ихъ мнѣнію, чувства сами по себѣ не воспринимаютъ (не познаютъ) ничего: вся работа ихъ сводится къ передачѣ въ «τὸ ἡγεμονικόν» различныхъ модификацій, которымъ они подвергаются, благодаря дѣйствію на нихъ внѣшнихъ предметовъ [4]); чувства—суть какъ бы «продолженія центральной части души до поверхности внѣшнихъ объектовъ» [5]). Однако же, сенсуалистически—матеріалистическая психологія стоиковъ, въ противоположность Плотину и Немезію, считаетъ

---

1) Theaet pp 184 CD –185 AB sq

2) Ennead IV, l. VI, c 1: Τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις, οὐδ' ἐνσφραγίσεις λέγοντες ἐν ψυχῇ γίνεσθαι, οὐδὲ τὰς μνήμας... ἐροῦμεν.. etc.

3) *Vacherot*—Histoire critique de l'ecole d'Alexandr., t. l, pp. 546—552; cfr. t. III, p. 363 sq

4) *Diog. Laërt.* VII. c. 1, § 52

5) Ср. *Ogereau* –Essai sur le système philosoph. des stoïciens, pp. 91—92 sqq.

душу совершенно пассивной въ актѣ ощущенія или воспріятія: чувственное представленіе (φαντασία), по опредѣленію Хризиппа, есть «τύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ», наподобіе «отпечатка на воскѣ отъ прикосновенія пальца» [1]). Плотинъ, какъ мы видѣли, совершенно отвергаетъ такое пониманіе.

Разсуждая о происхожденіи ощущенія, Платонъ называетъ его «измѣненіемъ» или превращеніемъ (ἀλλοίωσις) въ ощущающемъ органѣ. Тѣло человѣка, какъ и всякаго животнаго, по убѣжденію Платона, состоитъ изъ 4 элементовъ или стихій, гармонически расположенныхъ и скомбинированныхъ между собою. Движенія этихъ органическихъ элементовъ служатъ причиной разнаго рода измѣненій, а послѣднія сопровождаются такими или иными ощущеніями. Голодъ, жажда и под. ощущенія суть наглядныя доказательства того, что перемѣны въ тѣлѣ имѣютъ своимъ послѣдствіемъ появленіе извѣстныхъ (органическихъ) ощущеній. Другія перемѣны, восполняющія происшедшій въ тѣлѣ недостатокъ, ведутъ за собой ощущенія, противоположныя голоду и жаждѣ. Тотъ-же законъ примѣнимъ и для объясненія происхожденія ощущеній въ органахъ внѣшнихъ чувствъ: ощущеніе есть слѣдствіе перемѣны въ органѣ, происшедшей отъ дѣйствія на него внѣшняго предмета [2]).

Аристотель принялъ и оцѣнилъ основной взглядъ Платона на ощущеніе, какъ на результатъ совмѣстной дѣятельности души и тѣла. Въ концѣ своего разсужденія объ ощущеніяхъ онъ говоритъ о чувствѣ «судящемъ» или «критическомъ» (αἴσθησις κριτική), которое судитъ (κρίνει) объ ощущеніяхъ различныхъ и общихъ [3]); это чувство является какъ-бы показателемъ связи ощущенія съ мыслительной дѣятельностью [4]) и свидѣтельствуетъ о томъ, что «тѣло наше не есть послѣдній органъ ощущенія» [5]). Чувство критическое не требуетъ постояннаго присутствія извѣстнаго предмета: по одному впечатлѣнію оно судитъ обо всѣхъ другихъ, подобныхъ первому. Усвоилъ Аристотель и мысль Платона о томъ, что ощущеніе происходитъ отъ «перемѣны» въ ощущающемъ органѣ. Эту мысль Аристотель положилъ въ основу своего опредѣленія, опровергаемаго Немезіемъ «ощущеніе, говоритъ онъ, есть состояніе движенія, состояніе страдательное, потому что повидимому оно есть нѣкотораго рода измѣненіе» [6]). Впрочемъ, эта платоновская точка зрѣнія нѣ-

---

[1]) *Diog. Laërt.* VII, c. 1, § 50; ibid. § 45; cfr. *Ogereau*—Op. cit., pp. 111—112.

[2]) *Зеленогорскій*—Ученіе Аристотеля о душѣ .., стр. 35—36; ср. *Plat.* Theaet, p. 182 DE.

[3]) *Arist* De anima, l. III, c. 2, §§ 10—11 et 15.

[4]) Δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι· ἐν ἀμφοτέροις γαρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων (De an. III, c. 3, § 1).

[5]) Δῆλον, ὅτι ἡ σάρξ οὐκ ἐστὶ τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον (De anima III, c. 2, § 11)

[6]) Ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι καὶ πάσχειν συμβαίνει δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσίς τις εἶναι (De anima, l. II, c. 5, § 1).

сколько измѣнена ученіемъ Аристотеля объ ощущеніи «въ дѣйствіи» (актѣ—ἐνέργεια) и ощущеніи «въ возможности» (δυνάμει)[1]),—но эта подробность не имѣетъ для насъ существеннаго значенія. Далѣе, по теоріи Аристотеля, «ощущеніе есть воспріятіе чувственныхъ формъ безъ матеріи»[2]) здѣсь играетъ важную роль «посредствующее» (τὸ μεταξύ) начало[3]). Платонъ признавалъ «посредствующее» только въ ощущеніи зрѣнія (именно—свѣтъ солнца),—по отношенію-же къ другимъ чувствамъ отрицалъ его[4]). Аристотель, напротивъ, доказываетъ, что всѣ воспріятія внѣшнихъ органовъ чувствъ необходимо обусловливаются посредствующей средой,—каковой являются воздухъ и вода для зрѣнія, слуха и обоняніе,—плоть (σάρξ, мускульная ткань) и языкъ для осязанія[5]). Стоики допускаютъ «непосредственныя» воспріятія—въ чувствахъ осязанія, вкуса и обоняніе, и воспріятія при помощи *среды*, находящейся между органами чувствъ и внѣшними объектами, въ чувствахъ зрѣнія (свѣтъ) и слуха (воздухъ)[6]). Важность посредствующей среды, по ученію Аристотеля, обусловливается тѣмъ, что она регулируетъ отношеніе (λόγος) между ощущающимъ органомъ и предметомъ ощущаемымъ: чрезмѣрное возбужденіе органа не можетъ быть воспринято чувствомъ; оно разстраиваетъ органъ[7]). Каждый изъ органовъ чувствъ, по мнѣнію Аристотеля, раздѣляемому Немезіемъ, приспособленъ къ спеціальному виду раздраженій: онъ воспринимаетъ именно то, что свойственно его природѣ[8]). Всѣхъ чувствъ пять; каждое изъ нихъ разсматривается Аристотелемъ отдѣльно[9]). Для «общихъ ощущеній» не существуетъ особаго чувственнаго органа: они—результатъ совпаденія по времени нѣсколькихъ воспріятій и обусловливаются законами ассоціаціи или апперцепціи. глядя на желчь, мы не только ощущаемъ ее желтой, но и представляемъ горькой[10]). Существованіе нѣсколькихъ чувствъ, а не одного какого-либо, находитъ свой смыслъ въ томъ, что ошибки и недостатки одного изъ нихъ исправляются другимъ[11]). Немезій, какъ мы знаемъ, придавалъ значеніе посредствующей внѣшней средѣ лишь при воспріятіяхъ зрѣнія, слуха и обонянія,—причемъ, за такую среду признавалъ одинъ воздухъ; вкусъ, по мысли Немезія, восприни-

---

1) De anima, lib. II, c 5, § 2 sqq

2) Ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι το δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης (De anima, l. II, c 12, § 1).

3) De anima II, c. 11, § 7.

4) *Plat.* Respubl. lib. VI, p. 507 CD

5) De anima II, c 11, §§ 7—9.

6) *Ogereau*—Op. c., p. 91—94.

7) Τῶν αἰσθητῶν ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια (De an II, c. 12, § 3).

8) Οὐδε τῶν δυνατῶν, ἀλλ' ἢ αἰσθητικον ἕκαστον (De an. II, c. 12, § 5); cfr ib. II, c. 6, § 2.

9) De anima, lib. II, cap. 7—12.

10) De anima, l. III, c 1, §§ 5—7.

11) De anima, l. III, c. 1, § 8

маетъ объекты непосредственно, а осязаніе соединяетъ то и другое [1]). Вполнѣ аналогично Аристотелю объясняетъ Немезій происхожденіе «общихъ ощущеній» (т. е. сложныхъ воспріятій), обусловливаемое, по его мнѣнію (какъ мы видѣли), «помощью памяти и мысли (τῆς μνήμης καὶ τῆς διανοίας)», т. е ассоціаціи или, точнѣе, апперцепціи. Въ духѣ Аристотеля разсуждаетъ Немезій и о взаимныхъ услугахъ чувствъ при воспріятіи (—исправленіе погрѣшностей одного—другимъ, особенно—зрѣнія осязаніемъ). Осязаніе Немезій признаетъ самымъ важнымъ и необходимымъ для жизни животнаго чувствомъ изъ всѣхъ остальныхъ, что утверждалъ и Аристотель [2]). Разсуждая о каждомъ чувствѣ въ отдѣльности, Немезій тоже сходится въ нѣкоторыхъ пунктахъ съ Платономъ и Аристотелемъ (напр., въ объясненіи зрѣнія—больше съ Платономъ; въ перечисленіи вкусовыхъ качествъ—съ Аристотелемъ), что было отмѣчено нами при самомъ изложеніи ученія нашего философа. У названныхъ философовъ заимствовалъ Немезій и терминологію, относящуюся къ разсматриваемому отдѣлу его психологіи: самое разграниченіе понятій—αἰσθητὰ и νοητά настойчиво отсылаетъ читателя къ Платону [3]) и Аристотелю [4]); терминъ αἴσθησις (ощущеніе), больше принятый у Аристотеля, взятъ Немезіемъ—вѣроятно—у него, подобно тому какъ и δύναμις—въ отношеніи ко всѣмъ вообще силамъ или способностямъ души. Но, не смотря на указанную зависимость, Немезій идетъ дальше Платона и Аристотеля въ томъ отношеніи, что не только констатируетъ единство воспріятія вопреки множеству ощущеній, въ силу единства души, познающей различныя впечатлѣнія, но и—объясняетъ физіологически, вслѣдъ за Галеномъ, сознаваніе ощущеній общей связью чувственныхъ органовъ съ мозгомъ посредствомъ нервовъ [5]).

Послѣ способности ощущенія или чувственнаго воспріятія (φανταστικόν) Немезій непосредственно переходитъ къ изслѣдованію способности мыслительной (διανοητικόν). Эту послѣднюю нашъ авторъ разсматриваетъ кратко, не анализируя, подобно Платону и Аристотелю, послѣдовательнаго ряда процессовъ, характеризующихъ ея дѣятельность. Платонъ въ «Теэтетѣ» и «Филебѣ» показалъ—какая длинная и разнообразная работа совершается въ душѣ послѣ ощущенія. Ощущеніе не есть еще мысль или знаніе древніе ошибочно отожествляли эти понятія (напр., Протагоръ, утверждавшій, что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ ве-

---

1) *Nemes.*, cap 7, p. 187

2) De anima III, cap. 12, §§ 6—7

3) Timaeus, p 28 B: Τὰ δὲ αισθητὰ δόξῃ περίληπτα μετὰ αἰσθήσεως

4) De anima III, c 2, § 10. Αἰσθητὰ γὰρ ἐστιν.

5) *Nemes.*, cap. 6, p 173; ср. cap 7—10; *Galen.* De locis affect. III, cc. 11 et 14. См. выше въ отд. соматич. антропол

щей» и что «всѣ предметы таковы, какими они намъ кажутся». Платонъ съ глубокимъ психологическимъ анализомъ доказываетъ въ діалогѣ «Теэтетъ», или «о знаніи», что знаніе и ощущеніе—не тождественны. Подъ общимъ именемъ *мысли* разумѣлась у Платона вся познавательная дѣятельность, слѣдующая за ощущеніями она имѣетъ нѣсколько видовъ: въ результатѣ ощущенія является кажущееся знаніе (образуемое комбинаціей элементовъ воспріятія чувственнаго и измѣнчиваго бытія) или мнѣніе (δόξα); ступенью для перехода къ истинному знанію (ἐπιστήμη) служитъ размышленіе (διάνοια). Вся разнообразная познавательная дѣятельность сопровождается одной изъ важнѣйшихъ психическихъ способностей—памятью [1]).

Довольно близокъ къ этому и неоплатоническій анализъ познавательнаго процесса. Какъ можно видѣть изъ приведенной нами раньше схемы, «αἴσθησις» (ощущеніе или чувственное воспріятіе) у Плотина есть элементарный или первичный актъ познанія, относимый еще къ «жизненному принципу» (ζῶον); за нимъ слѣдуетъ «φαντασία» (воображеніе), начинающее уже рядъ психическихъ актовъ (т. е. относимыхъ къ принципу «ψυχή») и раздѣляемое у Плотина, какъ и у стоиковъ [2]), на «чувственное» и «умственное». Первый видъ воображенія, относящійся къ ощущенію и—потому—какъ бы принадлежащій еще собственно «жизненному принципу», вполнѣ совмѣщается въ Немезіевомъ «φανταστικόν». Изъ φαντασία возникаетъ «δόξα» (мнѣніе), а затѣмъ слѣдуетъ «память» (μνήμη) и, наконецъ, размышленіе или «разсужденіе» (διάνοια), завершающее собою психическіе акты, смѣшанные съ чувственными элементами [3]). Дальше начинается уже чистая жизнь души, проявленіями которой являются, прежде всего, λόγος (разумъ) и θέλησις (воля) [4]). Аристотель, по мѣстамъ, довольно ясно проводитъ различіе между ощущеніемъ и мыслію или знаніемъ («οὐ ταυτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν»). Способностями или «дѣятельностями» души, относящимися къ пріобрѣтенію познанія, Аристотель считаетъ ощущеніе, представленіе, знаніе, умъ [5])

---

[1]) *Plat* Theaet, pp. 183 C—187 A. 196 A sqq.; Sympos 202 A. Sophist 263 D—264 AB sqq., Respubl., l. V, p 477 AB sqq; l. VII, 523 B sqq.

[2]) *Diog Laert.* VII, c. 1, § 51: Τῶν δὲ φαντασιῶν. αἱ μέν εισιν αἰσθητικαί, αἱ δ' οὔ первыя получаются δι' αἰσθητηρίων, а вторыя—διὰ τῆς διανοίας, или τοῦ λόγου.

[3]) Ср *Vacherot*—Histoire critique.. t I, pp. 552—561.

[4]) Высшіе виды психической дѣятельности—νοῦς, θεωρία, ἔρως, ἔκστασις—разсматриваются неоплатонизмомъ уже больше съ этической, чѣмъ съ психологической точки зрѣнія. Плотинъ вдается здѣсь въ длинныя разсужденія о высочайшемъ нравственномъ добрѣ, красотѣ, благѣ и т д. (см. особ Ennead. VI. lib. 9). Ср *Vacherot*—Op. cit., t. I, pp 569—599

[5]) *Arist.* De anima, lib. III, c 3, §§ 3 et 6

сюда-же, по его словамъ, относится и воображеніе (φαντασία), какъ одна изъ познавательныхъ способностей [1]).

Ученіе стоиковъ о познавательныхъ процессахъ также находится въ нѣкоторомъ взаимоотношеніи съ психологіей Немезія. По теоріи стоиковъ, толпа разнообразныхъ впечатлѣній, проникающихъ въ душу посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, воспринимается силою «ἡγεμονικόν» и—такимъ образомъ—возникаютъ «представленія» (φαντασίαι). Всѣ виды способности «φανταστικόν», признаваемые стоиками [2]), Немезій перечисляетъ, но, какъ мы видѣли, даетъ имъ нѣсколько иное опредѣленіе. Чувственныя представленія, по ученію стоиковъ, сохраняетъ память (μνήμη); новыя же ощущенія, безпрестанно привходящія въ душу, встрѣчаясь съ запасомъ прежнихъ образовъ (сохраняемыхъ памятью), соединяются съ ними или противополагаются имъ: результатомъ такой психической работы являются «природныя знанія» (ἔννοιαι φυσικαί) [3]). Но стоическія ἔννοιαι φυσικαί вовсе не тождественны съ «прирожденными знаніями» въ Платоновскомъ или Декартовскомъ смыслѣ этого слова (упоминаемыми, какъ мы видѣли, и у Немезія) онѣ суть не что иное, какъ *общія представленія* или *понятія*, называемыя иначе «κοιναὶ ἔννοιαι». Сенсуализмъ стоиковъ, считавшихъ даже разумъ своего рода чувствомъ (Cicero: «mens enim ipsa quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est») [4]) и—въ подражаніе Аристотелю—называвшихъ душу новорожденнаго чистымъ листомъ, приготовленнымъ для писанія [5]), не могъ мириться съ нативистическими тенденціями. Немезій, какъ извѣстно, понималъ «φυσικαὶ ἔννοιαι» въ смыслѣ Платоновскихъ «идей».

Немезій вполнѣ ясно указываетъ стадіи познавательнаго или мыслительнаго процесса, слѣдующія за воспріятіемъ. Онъ, по аналогіи съ гносеологическимъ анализомъ Платона, Плотина и—частью—Аристотеля, рисуетъ картину цѣльнаго интеллектуальнаго психическаго процесса, обусловленнаго дѣятельностью трехъ основныхъ познавательныхъ силъ: φανταστικόν, διανοητικόν и μνημονευτικόν [6]). Относительно способности воображенія нужно замѣтить, что хотя Немезій не говоритъ о ней отдѣльно, но—кажется—аристотелевская φαντασία (способность воображе-

---

1) „Μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἡ ἕξις (φαντασία)"—ibidem. Подъ знаніемъ (ἐπιστήμη), въ отличіе отъ ума (νοῦς), Аристотель, по мнѣнію Зеленогорскаго, понимаетъ то, что Платонъ называлъ размышленіемъ (διάνοια),—знаніе „геометрическое" въ отличіе отъ „діалектическаго".

2) Ср. *Ogereau*—Op cit., pp. 116—117.

3) *Diog. Laërt.* VII, c 1, Sect. 37, § 54.

4) *Ogereau*—Op cit., p 129.

5) *Ogereau*—Op cit. p. 94—96.

6) *Nemes.*—cap. 13, p. 204.

нія) вполнѣ обнимается Немезіевымъ φανταστικόν, какъ способностью образованія и преобразованія чувственныхъ воспріятій. Φαντασία Аристотеля имѣетъ дѣло преимущественно съ образами внѣшнихъ чувственныхъ предметовъ самое слово это (φαντασία) напоминаетъ Аристотелю о чувствѣ зрѣнія: φαντασία происходитъ отъ «φάος» (свѣта), который необходимъ въ ощущеніяхъ зрѣнія [1]). Нашу мысль подтверждаютъ еще данныя Аристотелемъ опредѣленія воображенія, какъ способности, по которой производится въ насъ какой-нибудь образъ» [2]), или—какъ «движенія, проистекающаго изъ дѣйствительнаго ощущенія» [3]).

Третью основную способность разумной души—μνημονευτικόν—Немезій опредѣляетъ больше по Платону, хотя и не безъ вліянія Аристотеля. У Платона можно различать метафизическое и психологическое ученіе о памяти и припоминаніи. Метафизическое ученіе стоитъ въ связи съ платоновой идеологіей [4]). Гносеологическій анализъ приводитъ Платона къ мысли, что человѣкъ обладаетъ въ извѣстной степени такими знаніями, которыя не могли быть пріобрѣтены эмпирическимъ путемъ, при помощи чувствъ. Эти знанія—идеи или отвлеченныя понятія. Знаніе идей мы приносимъ съ собой въ эту жизнь изъ прежней чувства—чрезъ воспріятіе внѣшнихъ образовъ—только пробуждаютъ въ насъ это знаніе, заставляютъ припоминать его. Отсюда знаніе, по словамъ Платона, есть «припоминаніе» [5]). Психологическій анализъ приводитъ Платона къ мысли о томъ, что въ душѣ, благодаря внѣшнимъ ощущеніямъ, отпечатлѣваются чувственные образы предметовъ—подобно тому, какъ на воскѣ могутъ отпечатлѣваться различныя фигуры [6]). Отсюда Платонъ опредѣляетъ память, какъ «храненіе ощущенія (σωτηρία αἰσθήσεως)» [7]). Воспоминаніе Платонъ отличаетъ отъ памяти «припоминаніе (ἀνάμνησις), говоритъ онъ, бываетъ тогда, когда душа, сосредоточившись сама въ себѣ и безъ тѣла, переживаетъ снова (возстановляетъ) то, что прежде чувствовала съ тѣломъ» [8]). Въ воспоминаніи, такимъ образомъ, обнаруживается чисто душевная дѣятельность, стоящая въ самой тѣсной связи съ дѣятельностью разума. На этомъ основаніи, между прочимъ, Платонъ доказываетъ, что всѣ желанія, даже тѣ, которыя называются тѣлесными, принадлежатъ собственно душѣ, такъ какъ всякое желаніе вызывается и обусловливается воспоминаніемъ желаемаго

---

1) *Arist.*. Τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους ἔσχηκεν (De anima. III, c. 3. § 14)
2) „Καθ' ἣν λέγομεν φάνταομά τι ἡμῖν γίνεσθαι" (De anima III. III. 6).
3) „Κίνησις ὑπο τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γινομένη" (De anima III, III, 13).
4) Phaedo, pp. 74 AB, 75 AB sqq
5) Phaed., p 75 E; Menon. 82 A sqq.
6) Theaet., p 191 CD; Phileb., p. 39 AB.
7) Phileb.. p. 34 B
8) Ibidem

предмета [1]). Аристотель, подобно Платону, отличаетъ память отъ воспоминанія и ставитъ ее въ тѣсную связь съ воображеніемъ. Воображеніе Аристотель объясняетъ, какъ мы видѣли, изъ матеріальнаго движенія чувственныхъ образовъ, задерживаемыхъ въ органахъ чувствъ. Эта-же теорія приложена и къ объясненію памяти: «память, по опредѣленію Аристотеля, есть присутствіе въ душѣ представленія (*φαντάσματος*) или образа (*τύπος*), какъ копіи (*εἰκών*) извѣстнаго предмета». Память, посему, имѣетъ мѣсто въ той части души, въ которой находится воображеніе [2]). Воспоминаніе, въ отличіе отъ памяти, есть, по словамъ Аристотеля, своего рода силлогизмъ кто вспоминаетъ что-либо видѣнное, или слышанное, или пережитое прежде, тотъ умозаключаетъ [3]). Платонъ подмѣтилъ законъ воспоминанія «по сходству», Аристотель—«по смежности», или—по совпаденію воспріятій во времени [4]). Подобно Платону и Аристотелю, Немезій, какъ мы видѣли, отличаетъ память (*μνήμη*) отъ воспоминанія (*ἀνάμνησις*) и, опредѣляя первую словами Платона, не прибавляетъ отъ себя ничего новаго. Въ ученіи о воспоминаніи Немезій усвояетъ метафизическую теорію Платона о припоминаніи или созпаваніи прирожденныхъ знаній (*φυσικῶν ἐννοιῶν*), т. е. идей. У Аристотеля, въ частности, Немезій беретъ законъ воспоминанія (воспроизведенія представленій) по смежности (*τὰ ἐν χρόνῳ συνιστάμενα*).

Предшествующее изложеніе показало, что способность *διανοητικόν* понимается у Немезія слишкомъ широко она называется иначе *διαλογιστικόν* и *λογικόν*, заключаетъ въ себѣ двѣ стороны—*τὸ θεωρητικόν* и *τὸ πρακτικόν*—и обнимаетъ собою всѣ силы разумной души, какъ-бы синтезируя ихъ во едино, почему и является синонимомъ разумной души вообще. Такое пониманіе Немезія находитъ себѣ полную аналогію въ стремленіи первыхъ трехъ представителей греческой философіи (Сократа, Платона и Аристотеля) и многихъ послѣдующихъ философовъ понять, изучить и опредѣлить *душу—какъ разумъ* (т. наз. *психологическій интеллектуализмъ*). По Сократу, человѣкъ есть участникъ ума божественнаго [5]): душа—это искра божественная, которую наслѣдовалъ человѣкъ по своей природѣ. По Платону, душа человѣка въ своемъ существѣ однородна съ душей цѣлаго міра [6]), которая представляется космическимъ разумомъ, постулирующимъ извѣстный міропорядокъ: въ своей

---

1) Phileb., p. 35 CD.

2) *Arist.* De memoria et reminiscentia, cap I, pp. 450—451 (ed. Berol 1831, vol I); cfr. *Barth—S—Hilaire*—Psychologie d'Aristote: „Plan du traité de la memoire". p. 303, t 2-й.

3) De memor et reminisc, cap II, p. 453 (edit. cit.)

4) *Arist.*, ib, cap. II, p 452 sqq.; ср. Σπαθάκης—Op. cit. p. 36.

5) *Xenoph* Memorabil. I, 4, 8, cfr IV, 3, 14

6) Phileb, p 30 A; Timaeus, p. 41 D sqq.

прежней жизни душа созерцала идеи, которыя теперь припоминаетъ при видѣ ихъ чувственныхъ отобразовъ; отсюда, сущность души лежитъ въ ея духовной природѣ, въ ея разумѣ (λογιστικόν)[1]: послѣдній является единственной божественной, безсмертной частью души; только при вступленіи его въ тѣло съ нимъ соединилась смертная часть[2]. Истинная природа души—въ ея чистомъ, божественномъ «стремленіи» вырваться изъ оковъ матеріи и достигнуть истиннаго познанія[3]. Трактуя о безсмертіи души (въ «Федонѣ»), Платонъ оправдываетъ идею безсмертія природой (сущностью) знаній, не пріобрѣтаемыхъ изъ чувственнаго опыта; очевидно—здѣсь душа отождествляется съ разумомъ. Аристотель изучаетъ душу, какъ «форму» или *энтелехію* тѣла: проявленіе «формы» есть проявленіе разумное: душу Аристотель называетъ иначе энтелехіей, дѣйствующей по цѣли[4], а это однозначуще съ дѣйствіемъ начала разумнаго. Chaignet замѣчаетъ, что душа, по Аристотелю, «есть сѣдалище (siège) и органъ мысли разумъ принадлежитъ душѣ и въ ней имѣетъ свое мѣстопребываніе»[5]. Отсюда понятно стремленіе указанныхъ философовъ—свести къ разуму всѣ основныя проявленія душевной дѣятельности и, прежде всего, связать разумъ съ волевыми актами. Эта тенденція особенно ясно проведена у Аристотеля. Послѣдній прямо разграничиваетъ теоретическую и практическую стороны разумной души, смотря по тому, какъ говоритъ Siebeck, «подразумѣвается-ли обыкновенное, болѣе или менѣе практическое мышленіе, или—самое общее научное познаніе, постиженіе чистаго понятія»[6]. Разумъ теоретическій (νοῦς θεωρητικός), по Аристотелю, не мыслитъ ничего, относящагося къ поступкамъ (πρακτόν); разумъ практическій (νοῦς πρακτικός, διάνοια πρακτική) говоритъ намъ, чего нужно избѣгать и чего домогаться[7]. Разсуждая о причинахъ различныхъ пространственныхъ движеній, какъ своего рода волевыхъ актовъ, Аристотель обусловливаетъ ихъ двумя психическими способностями—стремленіемъ (позывомъ—ὄρεξις) и практическимъ умомъ (νοῦς ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός), который отличается отъ теоретическаго (τοῦ θεωρητικοῦ) своимъ направленіемъ къ цѣли (τῷ τέλει)[8]. Chaignet замѣчаетъ, что «подобно тому какъ душа раздѣляется, по Аристотелю, на двѣ части—разумную и неразумную,—такъ и разумъ заключаетъ въ себѣ двѣ сто-

---

[1]) Phileb, p 22 C; Tim. 46 D

[2]) Timaeus, p. 69 CD.

[3]) Phaedr. 246 E sqq.: миѳъ, передающій „идею" души

[4]) *Arist.* De anima l. II, c. 1

[5]) *Chaignet*—Essai sur la psychol. d'Arist. p. 149 Paris 1883.

[6]) *Siebeck*—Op. cit., pag. 18—19; 16—17.

[7]) De anima lib. III, cap 9, §§ 7—8.

[8]) De anima III, c 10, § 2; ср. *Chaignet*—Essai sur la psychol. d'Arist., p. 469, § 2: La raison théorétique и p. 555—571, § 4: La raison pratique.

роны—спекулятивную или теоретическую, объекты которой никогда не могутъ быть иначе, чѣмъ какъ они существуютъ (ne peuvent jamais être autrement qu' ils sont), и—другую, объекты которой, напротивъ, случайны и измѣнчивы: эта послѣдняя сторона есть часть души, способная къ обсужденію, взвѣшиванію и самоопредѣленію (de calculer, de délibérer, de se déterminer), такъ какъ обсуждаютъ, вѣдь, только то, что можетъ произойти такъ и иначе»[1]).

Идея о связи воли съ разумомъ и тенденція—понять душу, какъ разумъ, не менѣе ясно проглядываетъ въ философіи стоиковъ, и—особенно—неоплатониковъ. Здѣсь Плотинъ могъ послужить непосредственнымъ первоисточникомъ для Немезія. Стоики называли разумъ (λόγος) мыслящей активностью, познающей причины и слѣдствія явленій и сознающей себя самоё. Разумъ концентрируется въ срединѣ души, какъ чистая искра божественнаго огня: онъ правитъ всѣми частями души, а—слѣдовательно—и всѣмъ тѣломъ: общія знанія, различныя стремленія и наклонности являются для него лишь матеріей, которую онъ образуетъ соотвѣтственно извѣстнымъ требованіямъ. Разумъ упорядочиваетъ знанія и стремленія, сообщаетъ имъ основательность и непоколебимость[2]). Отсюда понятно стремленіе стоической психологіи—связать разумъ съ волевыми процессами. По мнѣнію стоиковъ, логика и мораль имѣютъ своимъ предметомъ почти одно и то же, потому что «съ одной стороны—всякая мысль есть нѣкоторая дѣятельность, а съ другой—всякая добродѣтель есть знаніе»: твердость дѣйствія необходимо предполагаетъ убѣдительность и увѣренность мысли[3]). Вотъ почему стоики (а вслѣдъ за ними и Немезій) относятъ къ функціямъ мыслительной способности, наряду съ волевыми процессами, такъ назыв. συγκαταθέσεις, т. е.—«соглашенія» (ума) на дѣятельность (воли)[4]).

По ученію Плотина, свобода «принадлежитъ волѣ (βούλησις), насколько воля утверждается (содержится) въ разумѣ (λόγῳ), и именно—въ правомъ разумѣ (ἐν λόγῳ ὀρθῷ), т. е. обладающемъ правильнымъ знаніемъ»[5]). Обладаніе добромъ есть свойство разума (νοῦς)—такъ же, какъ стремленіе къ добру есть природное свойство души; слѣдовательно, добродѣтель, «измѣняя наклонность (къ добру) въ обладаніе (имъ),

---

[1]) Ср. *Aristot.*—Eth. ad Nicom VI, cap 2 et 8; *Chaignet*—Op cit. p. 555; см. въ Eth. Nicom. VI, 2—дѣленіе мыслящей или разумной души на βουλευτικόν (способность обсужденія) и ἐπιστημονικόν (способность познанія), причемъ, по Аристотелю, „τὸ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι—ταὐτόν".

[2]) *Ogereau*—Op. cit., pp. 97—98.

[3]) Ibidem, p. 110.

[4]) Ср. *Ogereau*—Op. cit pp. 113—114.

[5]) *Plotin*—Ennead. VI, lib. 8, cap. 3 (vol. II, p 481).

трансформируетъ душу въ разумъ»[1]) Свобода или «самопроизвольность» (*αὐτεξούσιον*), по словамъ Плотина, «принадлежитъ не только τῷ νῷ καθαρῷ (*νοοῦντι*), но и τῇ ψυχῇ κατὰ νοῦν ἐνεργούσῃ»,—не въ смыслѣ фактическаго выполненія дѣйствій, зависящаго часто отъ внѣшнихъ (необходимыхъ) обстоятельствъ, но въ смыслѣ свободнаго выбора воли, предшествующаго дѣйствію, т е.—въ смыслѣ «свободнаго рѣшенія ума», который вліяетъ на душу и какъ-бы претворяетъ ее въ себя («οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχήν»)[2]). Въ неоплатонической философіи, вообще, νοῦς признается первоисточникомъ всѣхъ высшихъ психическихъ актовъ, какъ интеллектуальныхъ, такъ и волевыхъ. По Плотину и Проклу, воля и разумъ (собственно—νους, къ которому направляется воля въ актѣ добродѣтели) составляютъ существенную природу души[3]). Ямвлихъ, которому во многомъ замѣтно сочувствуетъ Немезій, настаиваетъ на томъ, что разумно-свободный человѣкъ есть единственно истинная причина своихъ собственныхъ дѣйствій[4]) Необходимо замѣтить, что всѣ вышеизложенныя воззрѣнія философовъ на разумъ, какъ сущность души, на связь его съ волей и проч, нашли себѣ довольно полное отраженіе въ психологіи Филона александрійскаго, о чемъ мы скажемъ во II части нашего изслѣдованія—при изложеніи психологическихъ воззрѣній другихъ церковныхъ писателей, такъ какъ нашъ философъ не упоминаетъ о Филонѣ, ссылаясь вездѣ непосредственно на неоплатоническіе источники.

Ученіе Немезія о *волевыхъ* процессахъ, составляющихъ, какъ мы видѣли, практическую или *дѣятельную* сторону (τὸ πρακτικόν) разумной способности (τὸ λογικόν) или души, раскрыто настолько обстоятельно, широко и научно для своего времени, что представляетъ значительный интересъ и при настоящемъ состояніи психологическихъ знаній. Въ томъ отдѣлѣ трактата нашего философа, который посвященъ психологическому анализу волевой способности, мы находимъ ясное разграниченіе и подробное изслѣдованіе, въ духѣ современной психологіи, трехъ отдѣльныхъ послѣдовательныхъ моментовъ волевого акта или процесса,—каковы: «обсужденіе», «выборъ» и самое «дѣйствіе» или исполненіе. Къ этому примыкаютъ еще разсужденія Немезія о «произвольномъ движеніи» и его различныхъ видахъ,—такъ что все вообще ученіе нашего философа о волевыхъ элементахъ и процессахъ можно свести къ слѣдующимъ отдѣльнымъ пунктамъ, соотвѣтственно основнымъ актамъ воли: а) про-

---

[1]) *Vacherot*—Histoire critique d'école d'Alex., t. I, pp 561—569.
[2]) *Plot.* Ennead VI, l. 8, c. 5
[3]) *Vacherot*—Op. cit. t III, p. 366.
[4]) *Vacherot*, ib., t. II, p. 62.

извольное движеніе (ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις—сар. XXVI, XXVII), къ которому относится, между прочимъ, и дыханіе (ἀναπνοή—сар. XXVIII),—б) предшествующее всякому рѣшенію «совѣщаніе» или «обсужденіе» (βούλευσις, τὸ βουλευτικόν—сар. XXXIV),—в) «выборъ» (προαίρεσις—сар. XXXIII),—г) произвольное «дѣйствіе» или дѣятельность (τὸ ἑκούσιον—сар. XXIX, XXXII),—д) вообще—способность «самоопредѣленія» (τὸ αὐτεξούσιον) или свободная воля (сар. XXXIX—XLI). Разсмотримъ каждый изъ этихъ процессовъ въ отдѣльности, придерживаясь, по возможности, той системы, какой слѣдуетъ въ своемъ изложеніи самъ Немезій.

Произвольное движеніе, по ученію Немезія, имѣетъ три вида: а) способность переходить съ одного мѣста на другое и приводить въ движеніе все тѣло (τὸ μεταβατικὸν καὶ κινητικὸν τοῦ σώματος παντός), б) способность издавать звуки (το φωνητικόν) и в) способность дышать (ἀναπνευστικόν)[1]. «Началомъ произвольнаго — по выбору — движенія (κατὰ προαίρεσιν ἢ καθ' ὁρμὴν κινήσεως) являются головной мозгъ и спинной мозгъ, какъ часть головного мозга. Органами-же служатъ нервы, исходящіе изъ нихъ, связки и мышцы (мускулы)». О строеніи и значеніи мышцъ, а также—рукъ и ногъ, для разсматриваемыхъ процессовъ (произв. движенія) было говорено выше (въ отд. соматологіи). Двигательные, моторные (κινητικά) нервы, какъ уже было замѣчено, выходятъ изъ задняго желудочка головного мозга и изъ спиннаго мозга: отличительной морфологической особенностью ихъ, въ противоположность чувствительнымъ нервамъ, является ихъ твердость, жесткость (σκληρότερα)[2].

Процессъ дыханія Немезій тоже относитъ къ психическимъ функціямъ и—даже—считаетъ его видомъ произвольнаго движенія. Основанія, по которымъ онъ дѣлаетъ это, изложены нами выше[3]. *Дыханіе*[4], по Немезію, есть одинъ изъ важнѣйшихъ и необходимѣйшихъ для жизни процессовъ: мы не можемъ удержать дыханіе даже на $^1/_{10}$ часть часа, потому что—въ такомъ случаѣ—находящаяся въ насъ теплота, будучи заглушена копотью, потухаетъ,—отъ чего немедленно наступаетъ смерть». Подобное бываетъ и съ пламенемъ, если его покрыть сосудомъ, не имѣющимъ отверстія: пламя потухастъ, будучи подавлено дымомъ (копотью). Процессъ дыханія происходитъ чрезъ посредство артеріи,

---

[1]) *Nemes.* сар. 26, p. 249=138—9. По смыслу ученія Немезія, къ видамъ произвольнаго движенія, наряду съ τὸ φωνητικόν, слѣдовало бы отнести еще λόγος προφορικός, т. е. способность рѣчи (ср. сар. 14).

[2]) Сар. 27, pag 250, 252—3=139, 140.

[3]) См. гл. II, § 2 (о взаимодѣйствіи души и тѣла).

[4]) *Nemes.* сар. 28: De respiratione, p 253—258=141 —143.

органа физическаго и всегда движущагося, чтобы никогда не пріостановились функціи его (дыханія). «Нѣкоторые, говоритъ Немезій, не понимая сего, считали дыханіе исключительно физическимъ процессомъ». По словамъ Немезія, существуетъ «три причины дыханія: потребность, сила и органы». Потребность—двоякаго рода сохраненіе врожденной теплоты (θερμασίας) и питаніе (θρέψις) психической пневмы. Сохраненіе природной теплоты достигается чрезъ вдыханіе и выдыханіе: вдыханіе охлаждаетъ и умѣренно возбуждаетъ теплоту, а выдыханіе удаляетъ копоть (τὸ λιγνώδες) изъ сердца. Питаніе психической пневмы совершается только чрезъ одно вдыханіе при расширеніи сердца въ него вводится нѣкоторая доля воздуха [1]). Вторая дѣйствующая причина дыханія, или «сила» его, по словамъ Немезія, «психическая»: сама, вѣдь, душа приводитъ въ движеніе при помощи мускуловъ органы дыханія, и прежде всего—грудную клѣтку, вмѣстѣ съ которой движутся легкое и шероховатыя артеріи, составляющія часть легкаго. Хрящевая часть шероховатой артеріи есть органъ голоса, а плевистыя связки ея—органъ дыханія,—такъ что эта артерія есть вмѣстѣ голосовой и дыхательный органъ. Легкое представляетъ собою сѣтку, сплетенную изъ четырехъ элементовъ изъ шероховатой и гладкой артеріи, изъ вены и изъ пѣнистой плоти, которая наполняетъ, наподобіе пакли, среднія области сѣтки между двумя артеріями и веной, какъ-бы служа сѣдалищемъ и связью послѣднихъ Плоть легкаго такъ же естественно перерабатываетъ пневму, какъ печень—желудочный сокъ. Какъ печень крайними своими лопастями охватываетъ желудокъ, нуждающійся въ теплотѣ, такъ легкое облегаетъ средину сердца, нуждающагося въ охлажденіи посредствомъ дыханія. Къ шероховатой артеріи (т. е. дыхательному горлу) примыкаетъ непосредственно бронхъ, состоящій изъ трехъ боль-

---

[1]) Въ этомъ мѣстѣ Немезій, повидимому, противорѣчитъ принятому имъ раньше Галеновскому воззрѣнію относительно „τὸ πνεῦμα ψυχικόν“, ибо локализируетъ его какъ будто въ сердцѣ и артеріяхъ, а не въ головномъ мозгу. Однако, въ другихъ мѣстахъ трактата Немезій, неуклонно слѣдуя Галену. ясно и раздѣльно признаетъ мѣстопребываніемъ ψυχικὸν πνεῦμα только мозгъ (pp. 173=76, 191=86, 201=91, 204=93), а мѣстопребываніемъ ζωτικὸν πνεῦμα—только сердце и артеріи (236=109, 241 и 242=112—113). На этомъ основаніи *Evangelides* замѣчаетъ, что „ни о какомъ ψυχικὸν πνεῦμα *въ сердцѣ* Немезій не могъ говорить“ (Op. cit. S. 46—47, Anm. 22). Но дальнѣйшія предположенія Evangelides'a, которыми онъ старается разрѣшить это противорѣчіе (именно,—а) что чтеніе ψυχικὸν произошло вслѣдствіе смѣшенія изъ ζωτικόν, б) что фраза: ἕλκεται γάρ и т. д. должна быть разсматриваема, какъ очень неясный и неопредѣленный намекъ на то, что Немезій дѣйствительно хотѣлъ сказать, и в) что въ этомъ мѣстѣ, по недосмотру переписчика, могла быть пропущена к. н. маленькая фраза), въ значительной степени произвольны. Можно сдѣлать только то предположеніе, что Немезій въ данномъ мѣстѣ вовсе не имѣетъ въ виду локализацію „психической пневмы“ и указываетъ не на мѣстопребываніе ея, а лишь на то значеніе, какое имѣетъ для нея, какъ и для всего вообще животнаго организма, процессъ дыханія. Ср. конецъ 24-й главы.

шихъ хрящей,—къ бронху—глотка,—потомъ—ротъ и носъ. Черезъ два послѣднихъ органа мы втягиваемъ извнѣ воздухъ, который проходитъ отсюда чрезъ рѣшетчатую или ноздреватую кость, просверленную насквозь и производящую течь,—чтобы качественными излишками воздуха какъ-нибудь не повредился головной мозгъ—при массивномъ вторженіи въ него воздуха. Итакъ, носъ служитъ вмѣстѣ и для дыханія и для обоняніе, какъ языкъ—для голоса, вкуса и ѣды.

Отдѣльные моменты собственно волевого процесса (т. е. «обсужденіе», «выборъ» или рѣшеніе и «дѣйствіе» или исполненіе) Немезій разсматриваетъ въ своемъ сочиненіи въ обратномъ порядкѣ, начиная съ послѣдняго момента,—т. е. трактуетъ сначала о произвольныхъ «дѣйствіяхъ», затѣмъ—о «выборѣ» и, наконецъ, о «совѣщаніи» или «обсужденіи». Мы удержимъ этотъ порядокъ (планъ) въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи психологіи Немезія.

Приступая къ рѣчи о дѣйствіяхъ воли (о «добровольномъ»—τὸ ἑκούσιον), Немезій считаетъ нужнымъ, прежде всего, установить «нѣкоторые правила и критеріи, по которымъ можно было бы разузнавать—произвольно-ли или непроизвольно сдѣлано что-либо»[1]). Такъ какъ наряду съ дѣйствіями чисто волевого характера существуютъ и непроизвольныя дѣйствія, то Немезій, прежде всего, опредѣляетъ—«что такое дѣйствіе»,—а затѣмъ—указываетъ признаки волевыхъ и непроизвольныхъ актовъ. «Дѣйствіе есть разумная дѣятельность»[2]). За дѣйствіями, обыкновенно, слѣдуютъ похвала или порицаніе; одни изъ нихъ совершаются съ удовольствіемъ, другія—съ огорченіемъ (печалью); одни вожделѣнны для совершающаго, другія—избѣгаются; одни изъ дѣйствій заслуживаютъ снисхожденія и прощенія, другія влекутъ за собою наказаніе[3]). Отсюда легко выводятся признаки, опредѣляющіе произвольныя и непроизвольныя дѣйствія: за перваго рода дѣйствіями слѣдуютъ похвала или порицаніе; эти дѣйствія совершаются съ удовольствіемъ и являются вожделѣнными для совершающихъ. Признаками невольныхъ дѣйствій служатъ—сопровождающія ихъ сожалѣніе или прощеніе, огорченіе или печаль, а также—нежелательность дѣйствія самого по себѣ[4]).

---

1) *Nemes.* cap 29: De eo, quod sponte et invite fit („Περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου“) p. 263—5=146—7.

2) „Πρᾶξίς ἐστιν ἐνέργεια λογική“, p. 264.

3) Ср. *Arist.* Eth. Nicom. III, cap. 1.

4) Немезій довольно подробно разсуждаетъ о „непроизвольномъ“ (τὸ ἀκούσιον), въ двухъ главахъ своего трактата: cap. 30: „De eo, quod invite fit“, и 31: „De eo, quod invite per ignorationem fit“. Непроизвольныя дѣйствія, по ученію Немезія, бываютъ двухъ родовъ: они обусловливаются—или насиліемъ (βία), необходимостью, или невѣдѣніемъ (ἄγνοια). Нашъ философъ отдѣльно трактуетъ объ этихъ двухъ видахъ

Произвольное дѣйствіе («добровольное», τὸ ἑκούσιον) Немезій опредѣляетъ—какъ такой актъ, «причина (начало) котораго лежитъ въ самомъ дѣйствующемъ субъектѣ, знающемъ всѣ частности, посредствомъ которыхъ осуществляется дѣйствіе». Такое опредѣленіе исключаетъ мысль о насиліи и невѣдѣніи, характеризующихъ непроизвольныя дѣйствія[1]). Изъ вышесказаннаго уже достаточно ясно, что главными отличительными признаками волевого (произвольнаго) дѣйствія Немезій считаетъ слѣдующія черты: а) произвольное дѣйствіе совершается «по выбору и намѣренію»; б) производящая причина его лежитъ въ насъ самихъ; в) оно сопровождается знаніемъ и предварительнымъ обсужденіемъ «всѣхъ частностей, въ которыхъ состоитъ дѣйствіе»,—или (по ученію современной психологіи)—представленіемъ *цѣли* дѣйствія и *средствъ*, ведущихъ къ осуществленію этой цѣли. Вполнѣ правильно различаетъ также Немезій произвольное *дѣйствіе*, или *исполненіе* акта, отъ *намѣренія*, не перешедшаго еще въ осуществленный актъ: онъ указываетъ на ту трудность, на то *усиліе*, которыми часто сопровождается переходъ отъ *рѣшенія* или *намѣренія* къ дѣйствію или *исполненію*[2]).

Раскрывая частнѣе понятіе «произвольнаго», Немезій, между прочимъ, задается вопросомъ: «добровольно-ли то, что происходитъ по природѣ, какъ, напр., пищевареніе и возрастаніе?»,—и рѣшаетъ, что эти процессы должны быть представляемы ни добровольными, ни невольными. Вѣдь, «добровольное» и «невольное», говоритъ Немезій, относятся къ тѣмъ дѣйствіямъ, которыя прямо или косвенно зависятъ отъ насъ: «пищевареніе-же и возрастаніе—не въ нашей власти». Совершенно иными представляются дѣйствія, совершаемыя подъ вліяніемъ раздраженія и чувственнаго пожеланія: они—вполнѣ добровольны. Если эти дѣйствія правильны, они одобряются,—въ противномъ случаѣ—порицаются; при томъ, за ними всегда слѣдуетъ удовольствіе или печаль; причиной этихъ дѣйствій является самъ дѣйствующій субъектъ: отъ

„непроизвольнаго", опираясь—главнымъ образомъ—на ученіе *Аристотеля* въ Ethic. ad Nicomach., lib. III, cap. 1, 2 et 7. Немезій приводитъ разнообразные примѣры и случаи человѣческой дѣятельности—съ цѣлью опредѣлить ихъ „произвольный" (волевой) или непроизвольный характеръ. Мы оставляемъ въ сторонѣ подробное изложеніе 2-хъ вышеуказанныхъ главъ трактата Немезія (имѣющихъ лишь косвенное отношеніе къ ученію о волѣ) и отсылаемъ читателя къ нашему рус переводу соч. Нем. (стр. 147—151).

[1]) *Nemes.*, cap. 32. De eo, quod sponte fit, pp. 274—277=151—153. Приведенное выше опредѣленіе волевого (произвольнаго) дѣйствія, какъ и вообще главныя мысли всей настоящей (32-й) главы, Немезій заимствуетъ у *Аристотеля*. См. *Arist.* Ethic. Nicomach., lib. III, c. 3: τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις ..

[2]) *Nemes.*, cap. 30, p 268=148; ср. *Arist.* Eth. Nicom. III, cap. 1: ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε τὸ κρῖναι (διακρῖναι—въ изд Тейбнер Lips. 1903, p. 44), ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον... ἔτι δὲ χαλεπώτερον τὸ ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν (у Немезія—τοῖς δόξασιν).

человѣка зависитъ не поддаваться легко страстямъ, противиться имъ и исправлять подобные поступки путемъ привычки, надлежащаго воспитанія и добрыхъ нравовъ [1]). Кромѣ того, если считать вышеупомянутыя дѣйствія непроизвольными, то выйдетъ, что ни животныя, ни дѣти, «не дѣлаютъ ничего добровольно»: но въ дѣйствительности — это не такъ [2]). Мы видимъ, что они добровольно устремляются къ пищѣ — какъ только увидятъ ее,—устремляются «не по принужденію», а свободно, и «не по невѣдѣнію», такъ какъ «пища извѣстна имъ»: при видѣ пищи они испытываютъ удовольствіе, и, если не получаютъ ея, то огорчаются. Между тѣмъ, «признакомъ добровольнаго—достигнутаго—служитъ удовольствіе, а недостигнутаго—огорченіе». Отсюда ясно, что пожеланіе и гнѣвъ относятся къ добровольному. Наконецъ, если считать дѣйствія, вызываемыя гнѣвомъ и вожделѣніемъ, непроизвольными, то этимъ подрываются (уничтожаются) «нравственныя добродѣтели», которыя состоятъ «въ умѣреніи страстей (ἐν μεσότητι τῶν παθῶν)» [3]). Если страсти непроизвольны, то непроизвольны и добродѣтельныя дѣйствія, имъ противоположныя. «Никто, однако, не назоветъ, говоритъ Немезій, непроизвольнымъ дѣйствіе по разуму и выбору, по собственному стремленію и побужденію, при знаніи всѣхъ частностей» (т. е. цѣлей и средствъ) [4]).

Послѣ пространныхъ разсужденій о волевыхъ и непроизвольныхъ дѣйствіяхъ, Немезій ведетъ рѣчь о «выборѣ», который предшествуетъ всякому дѣйствію и является вторымъ моментомъ волевого акта.

Выборъ (προαίρεσις), какъ одинъ изъ моментовъ волевого процесса, опредѣляется Немезіемъ отрицательно и положительно [5]). Сначала Немезій различаетъ понятія «выбора» и «произвольнаго», προαίρεσις и ἑκούσιον. Онъ считаетъ, что понятіе «ἑκούσιον» шире понятія «προαίρεσις». Хотя «всякій выборъ произволенъ, но не все произвольное бываетъ по выбору». Дѣти и животныя, напр., дѣйствуютъ произвольно, но—не по выбору; мы часто совершаемъ что-либо подъ вліяніемъ раздраженія, не обдумавши напередъ, не по выбору,—однако—произвольно; если къ намъ неожиданно приходитъ другъ, мы радуемся добровольно,

---

[1]) *Nemes*, cap. 32, p. 275—6=152; cfr. cap. 30, p. 269=149; ср у *Arist.* Ethic Nicom., l III, c 1, pp 34 EF et 35 D (edit. 1597, Guil. Laemar. Opp. Arist. t. II), по изд. *Bekker*. p. 1110 ab.

[2]) Ср. *Arist* Op. cit, lib. III, c 3: ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγειν (λέγεται—въ изд. Тейбн, p. 46) τὸ ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμόν, ἢ δι' ἐπιθυμίαν πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζώων ἑκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες...

[3]) *Nemes.*, cap 32, p. 276=153 Ср. *Arist.* Ethic. Nicomach., l. II, cap. 5· ἡ δὲ ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστιν.. Μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ γε οὖσα τοῦ μέσου.: cfr. cap. 6. См. рус. перев. Немез., прим. 17-е къ гл. 32-й.

[4]) Κατὰ λογισμὸν καὶ προαίρεσιν καὶ καθ' οἰκείαν ὁρμὴν καὶ ἔφεσιν, μετὰ τοῦ γνωρίζειν τὰ καθ' ἕκαστα... (pag. 276)

[5]) *Nemes.*, cap. 33: De electione, pag. 277—282=153—157.

но, конечно, не по выбору Отсюда слѣдуетъ, что «выборъ» и «добровольное» — не одно и то-же [1]). Далѣе, Немезій доказываетъ, что *выборъ* не есть желаніе (въ смыслѣ ὄρεξις). Желаніе (ὄρεξις), по Немезію, раздѣляется на три вида: вожделѣніе (ἐπιθυμία), аффектъ (θυμός) и хотѣніе (βούλησις). Что выборъ не есть ни вожделѣніе, ни аффектъ, это, по словамъ Немезія, очевидно изъ того, что люди, не имѣя ничего общаго съ животными по выбору, по вожделѣнію и аффективности (раздражительности) сходятся съ ними. Такъ, напр., невоздержный человѣкъ, одолѣваемый пожеланіемъ и дѣйствующій согласно съ нимъ, поступаетъ не по выбору: у него, вѣдь, выборъ противоборствуетъ вожделѣнію,—а если бы эти акты были тождественны, то между ними не могло-бы быть такого антагонизма. Съ другой стороны, «воздержный человѣкъ, дѣйствующій по выбору, не поступаетъ по вожделѣнію». Нельзя отождествлять выборъ и съ хотѣніемъ. Не ко всему, къ чему можно приложить понятіе хотѣнія, приложимо и понятіе выбора. «Мы говоримъ, что *хотимъ* быть здоровыми,—но никто не сказалъ бы, что онъ *выбираетъ* быть здоровымъ. Можно *хотѣть* быть богатымъ, но *выбрать* быть богатымъ нельзя. Хотѣніе можетъ относиться даже къ невозможному,—выборъ-же—только къ тому, что въ нашей власти». Затѣмъ, хотѣніе относится больше къ самой *цѣли*, выборъ-же — къ тому, что ведетъ къ цѣли [2]),—по той-же аналогіи, какую имѣетъ подлежащее хотѣнію—къ тому, что подлежитъ обсужденію: «хотѣнію подлежитъ цѣль, а обсужденію—то, что ведетъ (относится) къ этой цѣли» [3]). Далѣе Немезій доказываетъ, что выборъ нельзя отождествлять ни съ *мнѣніемъ* (δόξα), ни съ *обсужденіемъ*. Мнѣніе, говоритъ онъ, относится не только къ тому, что въ нашей власти, но и къ сверхчувственному, къ вѣчному [4]). Мнѣніе, затѣмъ, «мы называемъ истиннымъ и ложнымъ»,—каковые предикаты неприложимы къ выбору [5]). Наконецъ, мнѣніе относится къ общему, а выборъ—къ единичному,—т. е. «къ тому, что подлежитъ дѣйствію» въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ Не есть выборъ и обсужденіе (или совѣщаніе—

---

[1]) Эти разсужденія о „выборѣ“ и о „произвольномъ“ Немезій *буквально* заимствуетъ изъ сочин *Аристотеля* Ethic. Nicom., l. Ш. c 4, p 37 sqq. (по изд. 1597 г; изд. *Bekker*. 1111 b—1112 a; изд. Тейбн. 1903 г pag. 47 sq.) И все дальнѣйшее изложеніе настоящей главы основано у Немезія почти исключительно на *Arist.* Ethic. Nicom. l. Ш, cap. 4 et 5

[2]) См русск. перев., прим. 11-е къ гл 33-й, стр 155.

[3]) Всѣ эти разсужденія объ отличіи выбора отъ желанія, аффекта и хотѣнія Немезій *буквально* заимствуетъ изъ сочин. *Арист.* Ethic. Nicom., l. Ш, c. 4.

[4]) *Arist.* Etb. Nicom. l. Ш, c 4: ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι, καὶ οὐδὲν ἧττον περὶ τὰ ἀΐδια καὶ τὰ ἀδύνατα, ἢ τὰ ἐφ' ἡμῖν.

[5]) Яснѣе у *Arist* loc. cit.: καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται (sc. δόξα), οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ· ἡ δὲ προαίρεσις τούτοις μᾶλλον.

βούλευσις). «Обсужденіе, по опредѣленію Немезія, есть изысканіе (взвѣшиваніе) относительно того, что слѣдуетъ дѣлать...; выбранное же есть то, что предпочтено чрезъ обсужденіе»[1]). Очевидно, такимъ образомъ, что «обсужденіе касается искомаго (изслѣдуемаго), а выборъ—того, что уже предпочтено (предрѣшено)».

Что-же такое *выборъ?* Каково его положительное опредѣленіе? «Выборъ, говоритъ Немезій, есть нѣчто смѣшанное изъ обсужденія, рѣшенія и желанія (ἐκ βουλῆς, καὶ κρίσεως, καὶ ὀρέξεως)»,—но ни то, ни другое, ни третье—въ отдѣльности. Подобно тому, какъ о животномъ говорится, что оно состоитъ изъ тѣла и души, но само не есть одно только тѣло или одна душа, а то и другое вмѣстѣ,—то же должно сказать и о выборѣ. «Что выборъ есть нѣкоторое совѣщаніе и обсужденіе вмѣстѣ съ рѣшеніемъ, но не есть само совѣщаніе».—это очевидно даже изъ этимологіи слова προαίρεσις «προαιρετόν, вѣдь, есть τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἱρετόν»[2]); но никто не предпочтетъ чего-либо, не обдумавши, и не изберетъ—не разсудивши. А такъ какъ не все, представляющееся намъ хорошимъ, мы имѣемъ расположеніе осуществлять на дѣлѣ, то тогда только предпочтенное нами чрезъ обсужденіе становится выборомъ или избраннымъ, когда присоединится желаніе». Итакъ, «выборъ необходимо бываетъ относительно того-же, относительно чего и совѣщаніе»[3]). Отсюда вытекаетъ полное опредѣленіе выбора, взятое Немезіемъ у Аристотеля. «выборъ есть соединенное съ обсужденіемъ желаніе того, что въ нашей власти,—или—соединенное съ желаніемъ обсужденіе того, что въ нашей власти: вѣдь, выбирая—мы стремимся къ тому, что предпочтено чрезъ совѣщаніе (обсужденіе)»[4]).

Изложенное нами сейчасъ ученіе Немезія о «выборѣ» побуждаетъ сдѣлать два заключительныхъ къ нему замѣчанія: а) изъ всѣхъ выше-приведенныхъ нами цитатъ и параллелей въ достаточной мѣрѣ ясно, что весь психологическій анализъ акта «προαίρεσις» базируется у Немезія на ученіи Аристотеля, изложенномъ въ его «Этикѣ»; б) въ опредѣленіи

---

1) *Arist.* Op. cit., l. III, c 5: Ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν . Τὸ (γὰρ) ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν—προαιρετόν ἐστιν...

2) Ср. *Arist.* Eth. Nicom., l. III, c 4, p. 38 D (изд. 1597 г.): Ἡ γὰρ προαίρεσις—μετὰ λόγου καὶ διανοίας ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα—ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν

3) Ср. *Arist.* Op. cit. l. III, c. 5, p. 40 B: Βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν.

4) «Προαίρεσιν εἶναι ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἢ βούλευσιν ὀρεκτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν· τοῦ γὰρ προκριθέντος ἐκ τῆς βουλῆς ἐφιέμεθα προαιρούμενοι"—pag. 282= *Arist.* Eth. Nicom, l. III, c. 5, p 40 C: Ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες, ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. Cfr ibid., lib. VI, c. 2, p. 93 F: ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ—ἕξις προαιρετική· ἡ δὲ προαίρεσις—ὄρεξις βουλευτική (по изд. *Bekker* p. 1139, изд. Тейбн 1903 г pag 125). Ср тоже у *Alex. Aphrod.* De fato XII, 40 (см. *Domański.* Psych. des Nemes. S. 144).

«выбора», принятомъ Немезіемъ, всего яснѣе выступаетъ связь разума съ волей: въ актѣ «προαίρεσις», составляющемъ самый существенный моментъ воли, Немезій, слѣдуя Аристотелю, соединяетъ разумъ и желаніе (волю) въ одно гармоническое цѣлое—для совмѣстнаго осуществленія разумной дѣятельности [1])...

Такъ какъ выборъ, по Немезію, относится къ тому-же, къ чему и «совѣщаніе» или «обсужденіе», предваряющее его собою и являющееся его необходимымъ постулятомъ, какъ первый моментъ волевого акта, то далѣе должно слѣдовать разсужденіе о томъ—какъ и относительно чего происходитъ совѣщаніе (обсужденіе).

Въ предыдущей главѣ (cap. 33) Немезій опредѣлилъ «обсужденіе», какъ «изслѣдованіе (изысканіе—ζήτησις) относительно того, что надлежитъ дѣлать» (въ смыслѣ взвѣшиванія *мотивовъ* и *побужденій*). Соотвѣтственно этому опредѣленію, нашъ философъ даетъ и отвѣтъ на вопросъ: «чего касается обсужденіе» [2]). Онъ вполнѣ ясно и точно формулируетъ свои воззрѣнія, опираясь, по прежнему, на ученіе Аристотеля [3]) «Мы совѣщаемся, говоритъ Немезій, относительно того, что въ нашей власти и чрезъ насъ можетъ произойти, и что имѣетъ неизвѣстный исходъ, т. е.—можетъ произойти и такъ, и иначе». Мы обсуждаемъ лишь то, что подлежитъ дѣйствію, а это послѣднее, конечно, въ нашей власти (зависитъ отъ насъ). «Не совѣщаемся мы относительно такъ называемой созерцательной философіи,—ни относительно Бога,—ни о томъ, что происходитъ по необходимости, т. е.—всегда однимъ и тѣмъ-же образомъ, какъ, напр., о годичномъ кругѣ, о заходѣ и восходѣ солнца,—ни о томъ, что происходитъ въ силу законовъ природы,—ни о томъ, что, происходя по природѣ, совершается до безконечности разнообразно, какъ—напр.—о дождѣ, или засухѣ, или градѣ,—ни о томъ, наконецъ, что происходитъ, какъ говорятъ, случайно» [4])... «Вотъ

---

[1]) Ср *Domansk.* Die Psychol. des Nemesius, S. 166

[2]) *Nemes.*, cap 34: De quibus rebus consultemus (βουλευόμεθα), pag 283—288= 158—161. Въ началѣ этой главы Немезій, между прочимъ, по примѣру Аристотеля, устанавливаетъ различіе между обсужденіемъ и изысканіемъ (изслѣдованіемъ),—между βουλή и ζήτησις Изслѣдованіе, по Немезію, „есть родъ обсужденія, а потому понимается гораздо шире: всякое обсужденіе есть нѣкоторое изслѣдованіе, но не всякое изслѣдованіе есть обсужденіе“ (ср. тоже у *Aristot.* Ethic. Nicomach., l. III, c. 5, p 39 E). Вообще нужно сказать, что у Немезія нерѣдко обнаруживается стремленіе къ самому тоикому и діалектически точному различенію понятій и терминовъ.

[3]) Всѣ основныя мысли настоящей главы заимствованы изъ *Arist.* Eth. Nicomach., lib. III, cap. 5

[4]) Ср. *Arist.* Eth. Nicom, l III, c 5: Περὶ δὲ τῶν ἀιδίων οὐδεὶς βουλεύεται οἷον περὶ τοῦ κόσμου.. οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ γινομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης, εἴτε φύσει.. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον... ὄμβρων· οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ... Βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν. Ср ibid, lib. VI, cap. 2. Οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν...

почему въ началѣ сказано, что мы совѣщаемся о томъ, что въ нашей власти». Далѣе—было сказано: мы обсуждаемъ то, *что чрезъ насъ происходитъ* (τὸ δι' ἡμῶν); это сказано потому, что «не обо всѣхъ людяхъ и не о всякой вещи мы совѣщаемся, но лишь о томъ, что находится въ нашей власти и имѣетъ близкое отношеніе къ намъ: мы, вѣдь, не обсуждаемъ того, какимъ образомъ непріятели, или отдаленные отъ насъ народы, могутъ достигнуть совершенства въ государственномъ управленіи,— хотя у нихъ это и подлежитъ обсужденію». Наконецъ, ко всему вышесказанному необходимо еще добавить: мы совѣщаемся только о томъ, *исходъ чего неизвѣстенъ*. Разъ что-нибудь очевидно, мы о томъ уже не совѣщаемся. Не подлежитъ въ этомъ смыслѣ обсужденію и то, что установлено наукой или искусствомъ, точно и основательно опредѣлено... Отсюда исключаются такъ называемыя «стохастическія» [1]) искусства (медицина, гимнастика, управленіе кораблемъ). Затѣмъ, обсужденіе касается «не самой цѣли, а—того, что ведетъ къ цѣли» [2]) мы обсуждаемъ не то, чтобы быть богатыми, а то—какимъ образомъ или способомъ достигнуть богатства. «Вообще говоря,—добавляетъ въ заключеніе Немезій,—мы обсуждаемъ исключительно только то, *что одинаково возможно въ ту и другую сторону*». Раскрытію этого заключительнаго положенія нашъ авторъ посвящаетъ цѣлое разсужденіе [3]), въ которомъ, на основаніи—главнымъ образомъ—Плутарха и Аристотеля [4]), анализируетъ понятія—«силы» (δύναμις), «возможнаго», «случайнаго», «необходимаго»,—съ цѣлью лучше обосновать свой конечный выводъ: «мы совѣщаемся только о томъ, что возможно (случается) одинаково въ ту и другую сторону»,—т. е.—о томъ, «что и само (по себѣ) возможно для насъ, и противоположное ему» [5])....

---

[1]) См. рус. перев., прим. 14-е къ гл. 34-й. Ср. *Arist.* Op. cit., l. III, c. 5. καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἐστι βουλή... Ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ φαύτως δὲ ἀεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα· οἷον περὶ τῶν κατὰ ἰατρικὴν . καὶ περὶ χρηματιστικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικήν... etc. (по изд. 1597 г., pag. 39 BC; по изд. *Bekker* 1112 b; по Тейбнер. 1903 г. pag. 50).

[2]) Ср. *Arist.* Op. c., l. III, c. 5: Βουλευόμεθα δὲ οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.

[3]) См. въ рус. перев. стр. 160—161.

[4]) См. рус. перев., прим. 20-е къ гл. 34-й; ср. *Domansk.*—Op. cit. SS. 148—149.

[5]) Этой, принятой Немезіемъ, теоріи *выбора* и предваряющаго его *обсужденія*, предполагающихъ всегда извѣстную цѣль или исходъ тѣхъ или другихъ волевыхъ актовъ, противорѣчитъ мысль нѣкоторыхъ фаталистовъ—о томъ, что въ нашей власти только выборъ дѣйствій, а исходъ ихъ—всегда во власти рока. Вѣдь, если исходъ всегда подчиненъ слѣпой фатальной необходимости, то обсужденіе или взвѣшиваніе, обусловливающее собою выборъ тѣхъ или другихъ дѣйствій, теряетъ всякое значеніе. Немезій. въ дополненіе къ сказанному имъ раньше о рокѣ (fatum), въ небольшой главкѣ (cap. 37: „De his, qui dicunt optionem (αἵρεσιν) rerum agendarum (τῶν πρακτῶν) in nobis esse, exitum vero rerum optatarum (τῶν αἱρεθέντων) in Fati potestate“,— p. 299—303) опровергаетъ такую тенденцію фаталистовъ. Это опроверженіе было изложено нами въ отдѣлѣ космологіи (гл. 3-я).

Намъ остается еще разсмотрѣть ученіе Немезія о самоопредѣленіи», или о свободѣ воли — вообще (τὸ αὐτεξούσιον). Проблема о свободѣ воли въ изложеніи Немезія распадается на три частныхъ или отдѣльныхъ вопроса: 1) дѣйствительно-ли свободна человѣческая воля (доказательства свободы воли); 2) — «что именно находится въ нашей власти и по отношенію къ чему мы имѣемъ свободную волю» (границы свободной воли); 3) «для чего Богъ создалъ насъ съ свободной волей» (причины и цѣли ея). Прежде всего, Немезій изслѣдуетъ первое положеніе [1]).

Доказательства свободы воли, приводимыя Немезіемъ, двоякаго рода отрицательныя и положительныя. Мыслители, не признающіе свободы воли, считаютъ причинами всего происходящаго — или Бога, или необходимость, или Fatum, или природу, или фортуну, или случай [2]). Но ни подъ одну изъ этихъ причинъ или категорій нельзя подвести человѣческихъ дѣйствій, если не признать самого человѣка причиной и началомъ послѣднихъ: нельзя, напр., постыдныя и несправедливыя дѣйствія приписывать Богу; нельзя также обусловливать человѣческія дѣйствія необходимостью, потому что они «не принадлежатъ къ числу того, что *происходитъ всегда* однимъ и тѣмъ-же образомъ»,—ни Fatum'омъ, потому что происходящее по року не случайно, а—необходимо,—ни природой, такъ какъ ей свойственны лишь рожденіе, возрастаніе и разрушеніе,—ни фортуной, «потому что человѣческія дѣйствія не рѣдки и не неожиданны», а фортуна предполагаетъ нѣчто исключительное, происходящее по неожиданнымъ, благопріятно сложившимся, обстоятельствамъ,—ни случаемъ, такъ какъ «случай больше присущъ бездушнымъ и безсловеснымъ (животнымъ)». Итакъ, остается признать, что самъ человѣкъ, который дѣйствуетъ, служитъ причиной и началомъ своихъ собственныхъ дѣйствій и—одаренъ свободной волей. Въ противномъ случаѣ, придется допустить, что способность совѣщанія или обсужденія, предваряющаго собою выборъ извѣстныхъ дѣйствій, совершенно излишня у человѣка: для чего и что ему обсуждать, если онъ не можетъ быть иниціаторомъ никакого дѣла?.. «Всякое обсужденіе предпринимается ради дѣйствія и по причинѣ дѣйствія (πράξεως ἕνεκα καὶ διὰ πρᾶξιν)». Но нелѣпо было-бы считать излишнимъ то, что есть лучшаго и превосходнѣйшаго въ человѣкѣ. Слѣдуя Аристотелю, Немезій проводитъ этическую точку зрѣнія на вопросъ о свободѣ воли: энергіи или силы, которыя мы имѣемъ въ своей власти, говоритъ онъ, соотвѣтствуютъ извѣстнымъ дѣйствіямъ, тоже—въ силу этого—зависящимъ

---

1) *Nemes.*, cap. 39: De libera voluntate, seu de iis, quae in nostra sunt potestate, pp. 311—316=172—176.

2) *Plutarch.* въ De placit. philos., l. I, c. 29 приписываетъ эти слова *Анаксагору* и *стоикамъ*.

отъ насъ: «въ нашей власти, напримѣръ, энергіи, соотвѣтствующія добродѣтелямъ,—слѣдовательно — въ нашей власти и добродѣтели»[1]). Что въ нашей власти находятся энергіи, соотвѣтствующія добродѣтели, это прекрасно разъясняется словами Аристотеля о нравственныхъ добродѣтеляхъ: «что дѣлая изучаемъ, то изучивши дѣлаемъ»[2]). Въ самомъ дѣлѣ, научившись умѣрять удовольствія, мы становимся благоразумными, а сдѣлавшись благоразумными, умѣряемъ удовольствія. Далѣе. Всѣ согласны въ томъ, что заниматься и упражняться—въ нашей власти; а въ упражненіяхъ лежитъ начало, корень, привычекъ (ἕξεων); привычка есть какъ-бы вторая природа[3]). Но если упражненіе —въ нашей власти,—то, слѣдовательно, и привычка въ нашей власти; а если привычки въ нашей власти, то «и *дѣйствія*, соотвѣтствующія этимъ привычкамъ, въ нашей власти». Отсюда—«въ комъ есть навыкъ справедливости, тотъ и будетъ дѣйствовать справедливо,--въ комъ — навыкъ несправедливости, тотъ поступаетъ несправедливо; слѣдовательно, въ нашей власти—быть справедливыми или несправедливыми». Добродѣтель и порокъ суть не что иное, какъ *нравственныя привычки*[4]).

Затѣмъ, въ пользу свободы воли свидѣтельствуютъ, по мнѣнію Немезія, увѣщанія и побужденія, относящіяся лишь къ тому, что въ нашей власти: никто, вѣдь, не увѣщеваетъ человѣка жить безъ пищи и питья, или летать по воздуху, потому что это—не въ нашей власти. Порицаніе и похвала—тоже немыслимы при отсутствіи свободы. О нравственномъ вмѣненіи и отвѣтственности въ такомъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи. Кромѣ того, отрицаніе свободы воли подрываетъ смыслъ и значеніе законовъ и всего государственнаго строя. между тѣмъ, вся-

---

1) Ср. *Arist.* Eth. Nicom., l. III, c 7: Αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα· ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία .. etc. (p 41 CD; по изд *Bekker*. 1831 г p. 1113 b).

2) *Nemes.*: Ἃ γὰρ ποιοῦντες μανθάνομεν, ταῦτα μαθόντες ποιοῦμεν (pag. 315); *Arist.* Eth. Nicom., l II, c. 1, p. 21 DE: Ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν... οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες, δίκαιοι γινόμεθα τα δὲ σώφρονα, σώφρονες· τὰ δ'ἀνδρεῖα, ἀνδρεῖοι (по изд. *Bekker*. 1831 г p 1103 ab)

3) *Nemes.*: τὸ γὰρ ἔθος—φύσις ἐπίκτητος (p. 315) Ср *Arist.* Problem., sectio IV, p 862 C (по изд. 1597 г.)· καὶ μᾶλλον τὸ ἔθος ὥσπερ φύσις γίνεται, cfr De memoria, cap. 2, p. 452 (изд. *Bekker*. Berol. 1831): ὥσπερ γὰρ φύσις ἦν τὸ ἔθος По словамъ Аристотеля, „привычку трудно измѣнить, потому что она подобна природѣ": Eth Nicom., I. VII, cap. 11 (in fine) καὶ τὸ ἔθος χαλεπὸν (sc. μεταλινῆσαι), ὅτι τῇ φύσει ἔοικεν.

4) Всѣ эти разсужденія Немезія основаны на ученіи *Аристотеля*, по которому ἀρετὴ есть ἕξις См. *Arist.* Eth. Nicom., l. II, c. 1, p 21 B. sqq.: Ἡ δ' ἠθικὴ (ἀρετὴ) ἐξ ἔθους περιγίνεται· ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε Οὐδερία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται.. Ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν (sc ἀρεταί) δέξασθαι αὐτας, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. Op. cit. l. VI, c 2: Ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ—ἕξις προαιρετικὴ, cfr. lib. III, cap. 8: Κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται.., ὅτι ἕξεις (εἰσιν), ὑφ' ὧν τε γίνονται.. etc. (p. 44 AB); cfr. ibid. l. III, c. 7: το μὲν οὖν ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕναστα αἱ ἕξεις γίνονται, κυριδῇ ἀναισθήτου (p 42 C). Εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεως ἐστί πως αἴτιος. (p 43 B). Ἑκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταί· καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν.. καὶ αἱ κακίαι ἑκούσιοι (p. 43 E).

кій народъ пользуется законами, сознавая свою свободу и силу—исполнять узаконенное [1]). Многіе народы считаютъ законодателями боговъ: Критяне—Зевса, Лакедемоняне—Аполлона. Слѣдовательно, всѣмъ людямъ естественно присуще сознаніе личной свободы ,—что служитъ лучшимъ подтвержденіемъ факта ея существованія.

Въ слѣдующей главѣ Немезій раскрываетъ второе изъ намѣченныхъ имъ въ началѣ положеній,—именно, перечисляетъ функціи свободной воли и опредѣляетъ ея границы [2]). Область или сфера свободной воли достаточно уже опредѣлена предыдущими разсужденіями. Говоря вообще,—въ нашей власти—все, совершаемое нами добровольно (ἑκουσίως),—все то, за чѣмъ слѣдуютъ похвала или порицаніе и—къ чему примѣнимы увѣщаніе и законъ. Это показано выше. Частнѣе,—«въ нашей власти находится все, относящееся къ душѣ (*τὰ ψυχικὰ πάντα*), и—то, что подлежитъ обсужденію или совѣщанію». Совѣщаніе, какъ сказано выше, относится къ возможному,—т. е.—къ тому, что можетъ случаться одинаково въ ту и другую сторону, «что и само возможно для насъ и—противоположное ему». Выборъ въ этомъ случаѣ «производитъ нашъ умъ, и онъ есть начало дѣйствія» [3]). Такъ, напр., отъ насъ зависитъ «двигаться или не двигаться, стремиться и не стремиться, желать и не желать (того, что не необходимо), лгать и не лгать, давать или не давать, радоваться, чему слѣдуетъ, и не радоваться, и прочее подобное, въ чемъ состоятъ дѣла, свойственныя добродѣтели и пороку». Въ этомъ—мы свободны. Искусства тоже принадлежатъ къ категоріи возможнаго въ ту и другую сторону, т. е.—«того, что можетъ и быть, и не быть», потому что они имѣютъ начало и производящую причину не въ себѣ самихъ, а—внѣ,—въ художникѣ: все, происходящее по природѣ, или необходимости, не называется «искусственнымъ» [4]). «Итакъ, въ нашей власти и искусства, и добродѣтели, и всякая душевная и умственная дѣятельность».

---

[1]) Ср. *Arist.* Eth Nicom, l III, c 7. о томъ, что добродѣтель и порокъ—въ нашей власти, „свидѣтельствуютъ .. законодатели. *κολάζουσι γὰρ. τοὺς ὁρῶντας ῥᾳθηρά. τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν* (p. 41 F)" „Никто не увѣщеваетъ дѣлать то, что—не въ нашей власти.., напр—не испытывать голода, жажды и т. п.".. (p. 42 A).

[2]) *Nemes*, cap 40: Quae sint illa, quae in nostra sunt potestate, pp. 317—323= 176—180.

[3]) Ср. *νοῦς πρακτικός, λόγος πρακτικός* или *φρόνησις Аристотеля* (Ethic. Nicom., l. VI, cap 5, p 96 Csqq.). Ср. у *Nemes.*, cap 41, p 325=182· *τὸ πρακτικόν* (*τοῦ λογικοῦ*)—*τὸ βουλευτικόν* называется „*λόγος*" и „*φρόνησις*" Cfr. *Aristot.* Eth. Nicom, l VI, cap. 2 (p. 93 E): *τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι—ταὐτόν.*

[4]) Ср. *Aristot.* Eth. Nicom, lib. VI, cap. 4: *ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν.., ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι. Οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων . ἡ τέχνη ἐστίν· οὔτε τῶν κατὰ φύσιν* (pag. 95 D).

Возраженія противъ свободы воли, по мнѣнію Немезія, всегда бываютъ основаны на неправильномъ пониманіи и опредѣленіи ея. Нѣкоторые,—думая, что свободная воля простирается на всякое дѣйствіе, и пріобрѣтеніе, и даже случай,—отрицаютъ ее; другіе приводятъ слова Св. Писанія «не отъ человѣка зависятъ пути его» (Іер. X, 23), и говорятъ: какимъ образомъ человѣкъ свободенъ, если не въ его власти его путь и если «тщетны помышленія людей» (Пс. 93, 11), такъ что мы не можемъ привести въ исполненіе то, что мыслимъ? Возражаютъ и еще многое подобное,—не зная—какъ собственно понимается свободная воля. Конечно, мы не имѣемъ свободы въ отношеніи, напр., того, чтобы богатѣть, или бѣднѣть, или всю жизнь здравствовать, или по природѣ быть крѣпкими и сильными, или начальствовать, или получать—благодаря фортунѣ—какія-либо блага,—не имѣемъ свободы и по отношенію къ тому, исходъ чего зависитъ отъ Провидѣнія; но мы имѣемъ свободу дѣйствій въ сторону добродѣтели или порока,—свободу выборовъ, движеній, дѣятельности въ ту или другую сторону, такъ какъ всякому дѣйствію предшествуетъ выборъ,—почему не только само *дѣйствіе*, но и *выборъ* подлежитъ осужденію. Это подтверждаютъ слова Евангелія: «всякій, кто посмотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ» (Мо. 5, 28); и Іовъ приносилъ жертвы Богу за *мысленные* грѣхи своихъ сыновей. Вѣдь, собственно говоря, начало грѣха и праведнаго дѣйствія—*выборъ*: самое дѣйствіе иногда допускается Провидѣніемъ, а иногда задерживается. «Слѣдовательно, разъ и въ нашей власти есть нѣчто, и Провидѣніе существуетъ, то необходимо предположить, что все происходящее зависитъ и отъ того и отъ другого»: иногда дѣйствія и явленія обусловливаются нашей волей,—иногда-же—разумомъ Провидѣнія.

Въ заключеніе Немезій замѣчаетъ, что даже самое смѣшеніе органическихъ соковъ (темпераментъ, κρᾶσις τοῦ σώματος) отчасти обусловливается свободной волей человѣка если мать ведетъ ненормальный образъ жизни и предается излишествамъ, то рождаются дѣти «съ худосочными организмами (τοῖς σώμασι δύσκρατα) и съ превратными влеченіями». Отсюда слѣдуетъ, что плохое смѣшеніе (составъ) органическихъ элементовъ (темпераментъ) имѣетъ свою причину не только въ дурномъ климатѣ (какъ *непроизвольномъ* началѣ), но и въ *добровольномъ* образѣ жизни родителей, когда сами они вредятъ себѣ всякими излишествами. Здѣсь играетъ роль законъ наслѣдственности, помимо участія Провидѣнія. Слѣдовательно, когда душа, поддаваясь наслѣдственному тѣлесному смѣшенію, предается вожделѣнію или гнѣву, смущается или превозносится при случайныхъ обстоятельствахъ, то она «подчиняется добровольному злу». Вѣдь, душа можетъ препобѣждать дурное тѣ-

лесное смѣшеніе (τὸ δύσκρατον), измѣняя его цѣлесообразнымъ воспитаніемъ и соотвѣтствующимъ образомъ жизни, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ многіе примѣры. Вотъ почему глубоко заблуждаются всѣ, считающіе причиной страстей дурной темпераментъ и на этомъ основаніи приписывающіе слѣпой необходимости—какъ порокъ, такъ и добродѣтель [1]).

Третій вопросъ, поставленный Немезіемъ въ началѣ изслѣдованія о свободѣ воли, можетъ быть—по смыслу разсужденій самого Немезія—вкратцѣ разрѣшенъ слѣдующимъ образомъ [2]). Причина—почему мы созданы съ свободной волей—та, что разумное существо необходимо должно быть свободнымъ свободная воля тѣсно соединена съ разумомъ; разумъ и свобода—корреляты,—понятія, взаимно предполагающія и обусловливающія другъ друга [3]). Это положеніе Немезія частью было раскрыто нами выше,—когда мы говорили о связи воли съ разумомъ. Способность совѣщанія или обсужденія (βουλευτικόν), говоритъ Немезій, необходимо предполагаетъ свободу *выбора*: всякій совѣщается (обсуждаетъ) для того, чтобы выбрать достойное предпочтенія и—сообразно этому—дѣйствовать. Такимъ образомъ, необходимо, чтобы тотъ, кто обсуждаетъ, былъ господиномъ дѣйствій,—въ противномъ случаѣ, напрасно онъ обладалъ-бы способностью βουλευτικόν. «А если такъ, то по необходимости свободная воля соединена съ разумомъ: или человѣкъ не будетъ разумнымъ, или, будучи разумнымъ, онъ долженъ быть господиномъ дѣйствій; если-же онъ—господинъ дѣйствій, то, во всякомъ случаѣ, обладаетъ свободной волей». Способность совѣщанія или обсужденія, обусловливающая извѣстные волевые процессы, составляетъ вмѣстѣ съ ними, какъ показано, практическую сторону или способность (τὸ πρακτικόν) разумной души и называется еще φρόνησις и λόγος. Вообще (какъ говоритъ Немезій въ другомъ мѣстѣ), «все разумное свободно и самопроизвольно» [4]). Извѣстно, затѣмъ, что все, «происшедшее изъ подлежащей матеріи, измѣнчиво»,—такъ какъ «начало всякаго происхожденія—измѣненіе (τροπή)». Такимъ образомъ выходитъ, что человѣкъ самопроизволенъ и измѣнчивъ: «измѣнчивъ, поелику рожденъ,—самопроизволенъ, вслѣдствіе того, что разуменъ». Поэтому, обвиняющіе Бога въ томъ, что Онъ не создалъ человѣка невосприимчивымъ ни къ какому пороку и далъ ему свободную волю, на самомъ дѣлѣ обвиняютъ Его въ томъ, что Онъ создалъ человѣка разумнымъ. Здѣсь Немезій находитъ

---

[1]) Ср подобное ученіе *Платона* въ Tim. pp. 86 E—87 B.

[2]) *Nemes.*, cap. 41: Quam ob causam libera voluntate procreati simus, pp. 324—331=180—186.

[3]) Ср. вышеприведъ. цитату изъ *Plotin.* Ennead. VI, lib. 8, cap 3 (vol II, p. 481).

[4]) Ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν (cap. II, p 122).

базисъ для построенія своей теодицеи, частью уже изложенной нами выше [1]). Будучи измѣнчивъ по природѣ, человѣкъ необходимо обладаетъ и измѣнчивыми (непостоянными) силами, обусловливающими выборъ тѣхъ или иныхъ дѣйствій («τὰς δυνάμεις προαιρετικὰς τρεπτὰς ἔχει»). Отсюда понятна возможность уклоненія въ сторону зла. Однако, никто не можетъ—на этомъ основаніи—обвинить Бога въ томъ, что мы порочны. Вѣдь пороки коренятся не въ природныхъ силахъ, или задаткахъ, а—въ привычкахъ (ἕξεσιν); привычки-же пріобрѣтаются свободно, «по выбору» (κατὰ προαίρεσιν): «слѣдовательно, мы становимся порочными свободно, по выбору, а не таковы по природѣ». Болѣе подробное раскрытіе этой этико-апологетической идеи Немезія будетъ представлено нами въ сводѣ этико-теологическихъ выводовъ изъ его антропологическихъ положеній (см. ниже—гл. IV).

Всѣмъ вышеизложеннымъ исчерпывается, по Немезію, теоретическая и практическая дѣятельность силъ разумной души, проявляющаяся въ познаніи и въ разумно—свободныхъ волевыхъ актахъ и процессахъ.

Прежде, чѣмъ приступить къ изслѣдованію функцій неразумной души, сдѣлаемъ нѣсколько общихъ дополнительныхъ замѣчаній объ отношеніи изложеннаго нами сейчасъ ученія Немезія о волѣ и разумно-свободной дѣятельности къ психологическимъ воззрѣніямъ Платона, Аристотеля и неоплатониковъ.

Психологическій отдѣлъ о волевыхъ актахъ гораздо болѣе и лучше разработанъ у Аристотеля, чѣмъ у Платона, а потому Немезій въ этомъ пунктѣ отдаетъ предпочтеніе Стагириту (что можно видѣть изъ вышеприведенныхъ параллелей и цитатъ); иногда нашъ авторъ черпаетъ аристотелевскія идеи изъ сочиненій знаменитаго комментатора Аристотеля—Александра Афродизскаго. Достойно примѣчанія, что Немезій, за исключеніемъ одной краткой цитаты (cap. 39, p. 315=175), нигдѣ не указываетъ на Аристотеля, какъ на свой первоисточникъ,—а опровергая воззрѣнія Стагирита, всегда обычно называетъ его по имени. Этимъ нашъ христіанскій философъ, по вѣрному замѣчанію проф. Доманьскаго, отдаетъ дань духу своего времени,—не желая открыто стать на сторону аристотелевой философіи, которая не пользовалась симпатіями у тогдашнихъ православныхъ богослововъ, приписывавшихъ ея вліянію возникновеніе и быстрое развитіе аріанской и евноміанской ересей [2]). Между тѣмъ, своего тяготѣнія къ философіи Платона Немезій никогда и нигдѣ не скрываетъ. Однако, въ отдѣлѣ о волевыхъ актахъ платони-

---

[1]) См въ отд Космологіи гл. IV.

[2]) *Domański* (Op. cit. S. 165) повторяетъ здѣсь мнѣніе *Degerando* (Op cit., t. IV, p. 93—95; ср. II ч. настоящаго изсл. Предв. замѣч. § 2-й).

ческій и неоплатоническій элементы отодвигаются у Немезія на задній планъ преобладаніемъ аристотелевскихъ воззрѣній. Впрочемъ, вѣяніе духа неоплатонической философіи чувствуется въ разсужденіяхъ Немезія о свободѣ воли,—и особенно постольку, поскольку неоплатонизмъ въ этомъ пунктѣ отражаетъ въ себѣ идеи перипатетической школы и ея великаго основателя.

Актъ произвольнаго движенія (κίνησις καθ' ὁρμήν),—значеніе рукъ, какъ органа, отличающаго человѣка отъ прочихъ животныхъ и свидѣтельствующаго о его разумности,—Немезій описываетъ—главнымъ образомъ—по Аристотелю и Галену [1]). Причинами пространственныхъ движеній Аристотель считаетъ—чувственное стремленіе или желаніе (ὄρεξις) и практическій разумъ или мышленіе (διάνοια πρακτική) [2]): онъ раздѣляетъ взглядъ, высказанный еще раньше Сократомъ и Платономъ, что дѣйствовать по разумной волѣ и свободному выбору—иное, чѣмъ поступать по чувственному влеченію и страсти: дѣйствія по свободной волѣ постулируются разумомъ, а разумъ часто противоборствуетъ чувственности [3]). По ученію Платона, внутренними импульсами или двигателями воли являются: а) стремленія, желанія, страсти и чувственныя удовольствія («пожелательная» душа),—б) разумъ («разумная» душа). Низшая или страстная сторона души обыкновенно заявляетъ себя сильными порывами желаній и стремленій; душа разумная сдерживаетъ эти порывы—когда нужно, приводя ихъ «въ соразмѣрность» [4]). Совершенно аналогично Платону и Аристотелю, Немезій подчиняетъ произвольное движеніе, съ одной стороны, чувственности (ὀρεκτικόν), а съ другой—разсудку или «обсужденію» (βουλευτικόν): поскольку чувственные порывы и влеченія управляютъ движеніемъ, Немезій относитъ его, какъ отдѣльную силу или способность, къ неразумной душѣ [5]),—поскольку же движеніе или дѣйствіе постулируется мышленіемъ и выборомъ, Немезій приписываетъ его разумной душѣ [6]). Процессъ дыханія, разсматриваемый нашимъ философомъ, по примѣру Галена, какъ одинъ изъ видовъ произвольнаго движенія [7]), описанъ—въ общемъ—по Аристотелю. Объ

---

[1]) *Evangelides*—Zwei Kapitel... über Nemes, S. 54; cfr. *Aristot* De partib. animal, l. IV, c. 10, pag. 686 (ed. Berol. 1831 г., vol. I, по изд. Didot p 290).

[2]) *Aristot.* De anima, l III, c. 10, §§ 1—2. Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἥ ὄρεξις, ἢ νοῦς .. etc.

[3]) *Arist.* Op. cit. l. III, c. 10, § 6.

[4]) *Plat.* Timaeus, pp. 88 AC, 89 A et E, особ 90 A—D; cfr. Phileb. 34 C, 35 D. 47 E sqq.

[5]) *Nemes.*, cap. 16, p. 214=117; cfr. cap. 27.

[6]) Cap. 26 et 41.

[7]) *Galen.* Introd. simpl. med., cap. 13: Ἡ δὲ ἀναπνοὴ σύνθετός τις ἐνέργεια δοκεῖ εἶναι πῇ μὲν κατὰ προαίρεσιν, πῇ δὲ ἀπροαιρέτως καὶ φυσικῶς γενομένη, ὡς ἐν τοῖς ὕπνοις. Cfr. De mot. musc. II, c. 6. γίνεται κατα προαίρεσιν (sc. ἀναπνοή). Вообще, по Галену, дыханіе есть „ψυχικὸν ἔργον", а не „φυσικόν" (см. у *Doman.* Psychol. des Nemes., S. 130, пр. 1).

охлажденіи и освѣженіи внутренней теплоты чрезъ дыханіе говорятъ Платонъ [1]) и Аристотель [2]). Объ органахъ дыханія. самомъ процессѣ его и значеніи этого процесса, по аналогіи съ процессомъ питанія, Немезій учитъ согласно съ Аристотелемъ [3]).

Въ разсужденіяхъ Немезія по вопросу о *свободѣ воли*, не смотря на очевидное тяготѣніе нашего философа къ Аристотелю, можно — однако — отмѣтить платоническіе и неоплатоническіе элементы Прежде всего, замѣтимъ, что мы не можемъ вполнѣ согласиться съ тѣми учеными, которые считаютъ Платона детерминистомъ. Правда, Платонъ не высказываетъ опредѣленно своихъ воззрѣній на свободу воли и нерѣдко даже рельефно выставляетъ силу мотивовъ, детерминирующихъ нашу дѣятельность — независимо отъ нашей воли. Эти мотивы или стимулы возникаютъ, съ одной стороны, подъ вліяніемъ такого или иного «темперамента» тѣла, а съ другой—подъ воздѣйствіемъ внѣшней житейской обстановки, окружающей среды и воспитанія. Но какъ ни сильны эти постуляты, предопредѣляющіе извѣстное направленіе дѣятельности, человѣкъ—по Платону—можетъ сдѣлаться господиномъ ихъ,—путемъ размышленія, ученія и самовоспитанія «избѣгая зла и достигая того, что ему (злу) противоположно» [4]). Немезій, согласно Платону, видитъ причину зла въ дурномъ «темпераментѣ» тѣла и неправильномъ воспитаніи, обусловливающемъ выработку худыхъ привычекъ (ἕξεων), и рекомендуетъ тѣ-же средства для устраненія злыхъ навыковъ и пріобрѣтенія добрыхъ [5]). Нашъ философъ лишь болѣе рѣзко и настойчиво, въ духѣ Аристотеля, оттѣняетъ мысль, что причина нравственнаго зла не можетъ лежать въ природныхъ психическихъ силахъ,—что она кроется, единственно, въ послѣдующихъ наслоеніяхъ (воспитаніе, привычки) [6]). Опредѣленіе и анализъ отдѣльныхъ волевыхъ актовъ (ἑκούσιον, ἀκούσιον, βούλευσις, προαίρεσις и проч.) Немезій заимствуетъ, какъ мы видѣли, у Аристотеля,—причемъ, у нашего психолога нѣсколько яснѣе и раздѣльнѣе выступаетъ различіе *обсужденія* и рѣшенія или *выбора*, намѣренія и воли (βούλεσθαι и προαιρεῖσθαι). Зибекъ полагаетъ, что къ этимъ аристотелевскимъ воззрѣніямъ «у Немезія присоединяется христіански-платоновское пониманіе свободы, какъ произвола (Willkür—

---

1) Tim. 70 C

2) *Arist.* De partib. animal. III. c 6, p. 669 (ed Berol. 1831); De respiratione, cap. 5, p. 472 (ed. 1831 г.).

3) *Arist.* De partib animal., l III. c. 6 p. 669, cfr. De respirat., cap 11, p 476; cap. 21, p. 480.

4) *Plato*—Tim., pp 86 D—87 B.

5) *Nemes.* см. вообще гл. 16, 40—41.

6) Ср *Arist.* Ethic. Nicom., lib. II, cap 4· δυνατοὶ μὲν ἐσμὲν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει Εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσιν αἱ αρεταὶ, μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι (по изд. 1597 г., pag. 26 DE).

αὐτεξούσιον) въ смыслѣ индетерминизма, безъ ближайшаго опредѣленія его психологической сущности и связи съ остальной душевной жизнью [1]). Но въ сильномъ ударѣніи Немезія на свободѣ воли можно видѣть скорѣе неоплатоническій элементъ...

Воля (θέλησις, βούλησις), по представленію Плотина, есть не только способность души, но и ея существенный аттрибутъ, связанный съ разумомъ. Душа по существу независима отъ всякаго внѣшняго вліянія и, слѣдовательно, свободна. Человѣкъ свободенъ по своей природѣ. Истинная природная свобода состоитъ въ стремленіи къ добру: все, что удаляетъ человѣка отъ этой цѣли, не свободно и фатально (какъ, напр., соединеніе души съ тѣломъ, съ матеріей). Отсюда—слѣдствіемъ свободы является добродѣтель, какъ постоянное, твердое расположеніе воли; дѣйствіе добродѣтели на душу состоитъ въ трансформированіи присущей ей наклонности къ добру въ дѣйствительный актъ обладанія имъ [2]). Область или сфера свободной воли опредѣляется у Плотина въ такомъ же смыслѣ, какъ и у Немезія. «Въ нашей волѣ (ἐφ' ἡμῖν), говоритъ Плотинъ, находится то, что мы совершаемъ, не вынуждаемые ни судьбою, ни необходимостью, ни сильными страстями (μηδὲ πάθεσιν ἰσχυροῖς),—что мы дѣлаемъ по собственному хотѣнію (βούλησις), безъ всякихъ препятствій со стороны... Добровольно (ἑκούσιον) все то, что совершается безъ насилія и съ полнымъ сознаніемъ»...; при этомъ, для добровольнаго дѣйствія «требуется сознаніе его во всемъ составѣ (ἀλλὰ καὶ ὅλως), а не въ нѣкоторыхъ только частностяхъ (οὐκ ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα μόνον)» [3])... Но рѣшая вопросъ о томъ—«чему собственно принадлежитъ (или должна быть приписана) свобода» [4]),—Плотинъ приходитъ къ заключенію, что свобода имѣетъ мѣсто только въ чисто-умственной (теоретической) дѣятельности, а не въ жизненно-практической. Свобода, учитъ Плотинъ, «принадлежитъ волѣ, поскольку воля утверждается въ *разумѣ*, и именно—въ правомъ разумѣ» (ἐν λόγῳ ὀρθῷ): свободенъ только тотъ, кто управляется исключительно «движеніями ума» (διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν), ибо свободой обладаетъ «начало наиболѣе благородное—энергія ума» [5])... Если свободу или самопроизвольность (αὐτεξουσιον) можно приписать не только «чистому, мыслящему уму» (τῷ νῷ καθαρῷ..., νῷ μόνῳ νοοῦντι), но и душѣ, поскольку она «въ своей дѣятельности совпадаетъ съ умомъ» (τῇ ψυχῇ κατὰ νοῦν ἐνεργούσῃ), то—не въ смыслѣ фактическаго выполненія дѣйствій (зависящаго всегда

---

1) *Siebeck*—Gesch. der Psychol., S. 401

2) Ср вообще *Vacherot*—Op cit. t I, pp. 561—569.

3) *Plotin*—Ennead. VI, l 8, c 1 (vol. II. pp. 478—479); cfr. Ennead. III, lib. 1, c. 9 (vol I, pp. 224—225).

4) Ennead. VI, l. 8, c. 2.

5) Ennead. VI, lib. 8, cap. 3 (vol. II, p. 481).

отъ внѣшнихъ обстоятельствъ), а въ смыслѣ свободнаго выбора воли, предшествующаго дѣйствію, точнѣе—въ смыслѣ свободнаго рѣшенія ума [1]). Свобода наша заключается, по Плотину, не въ самыхъ поступкахъ, а—«въ чисто внутренней энергіи, въ мышленіи (νόησις) и въ созерцаніи (θεωρίαν) добродѣтели»: истинно свободенъ только умъ созерцательный (νοῦς θεωρητικός) и воля его, которая въ своемъ стремленіи къ благу совпадаетъ съ мышленіемъ [2]). Отсюда понятно—почему все то, что отдаляетъ умъ и волю человѣка отъ идеи блага, Плотинъ признаетъ несвободнымъ и фатальнымъ. Такъ, несвободны чувственныя влеченія или желанія (ὄρεξις), имѣющія корень въ тѣлесной (животной) сторонѣ нашей природы, «которымъ душа слѣдуетъ, вынуждаемая необходимостью природы»; несвободны также желанія и страсти самой души, неотразимо увлекающія ее за собою, и т. п. [3]). Въ этомъ пунктѣ ученія о свободѣ воли Немезій, какъ христіанскій епископъ, рѣзко расходится съ Плотиномъ, простирая свободу на всю область практической дѣятельности человѣка и считая его отвѣтственнымъ за свои личные поступки, дурные навыки, страсти и т. д. Здѣсь нашъ философъ всецѣло примыкаетъ къ Аристотелю, который платоническому положенію «οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός»[4]) противопоставляетъ свое: «ἡ δὲ μοχθηρία ἑκούσιον»[5]). Между тѣмъ, послѣдовательный неоплатонизмъ приводитъ къ пелагіанству. Если истинная свобода души состоитъ только въ стремленіи ея къ добру, а все, противодѣйствующее этому стремленію, несвободно и фатально, то значитъ и домірное паденіе души (и ея соединеніе съ тѣломъ) должно быть разсматриваемо, какъ чисто внѣшній актъ соприкосновенія души со зломъ—матеріей,—актъ, не измѣняющій нравственной природы или существа души и обусловленный фатальной необходимостью. И теперь, для возстановленія своего первобытнаго состоянія (въ христіанствѣ—догматъ искупленія человѣка), душа, по смыслу неоплатоническаго ученія, вовсе не нуждается въ посторонней помощи. она, какъ и раньше, свободна устремляться къ добру, собственными усиліями при содѣйствіи разума очищаться отъ всѣхъ земныхъ заботъ и чувственныхъ влеченій (κάθαρσις и φρόνησις), отрѣшаться отъ узъ тѣла—съ цѣлью уподо-

---

[1]) Ibid, cap. 5, pp. 483—484.

[2]) Ibid., cap. 6 p. 485· Ἡ δὲ βούλησις—ἡ νόησις, βούλησις δ' ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν . Ἡ γάρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ .. etc

[3]) Ennead. VI, l. 8, c. 2, p. 480 По ученію неоплатоника Прокла, свобода есть возможность выбора между добромъ и зломъ На этотъ психическій актъ детерминируется ходомъ міровой жизни: въ нашей власти только—внутреннее опредѣленіе къ дѣйствію; внѣшній актъ (исполненіе) не зависитъ отъ насъ: fatum подчиняетъ его необходимости, а Провидѣніе направляетъ все къ добру (см. *Vacherot*—Op cit. t. II, pp. 361—364).

[4]) *Plat.* Tim. 86 E.

[5]) *Arist.* Eth. Nicom., lib III, c 7 (по изд 1597 г. pag. 41 DE; изд. *Bekker.* 1831 г. p. 1113 b, по Тейбнер. 1903 г. p. 53); ср. *Domanski*—Op. cit., S. 166.

биться Богу (ὁμοιωθῆναι θεῷ) [1]) до полнаго слiянiя и объединенiя съ Нимъ [2]). Вотъ истинныя предпосылки пелагiанства!... Напрасно нѣкоторые (Bellarmin) навязываютъ ихъ Немезiю: ученiе нашего *философа* о свободѣ человѣческихъ дѣйствiй, о томъ, что добродѣтели *и пороки* въ нашей власти, излагаемое имъ чисто—дiалектически въ духѣ Аристотеля и съ цѣлью опроверженiя фаталистическихъ тенденцiй (что справедливо отмѣчаетъ Губеръ) [3]), не даетъ еще основанiй обвинять Немезiя въ наклонности къ пелагiанскимъ воззрѣнiямъ [4])....

---

§ 3. Неразумная душа и ея функцiи.

Приступая къ изслѣдованiю неразумной стороны души, Немезiй предварительно дѣлаетъ нѣсколько общихъ замѣчанiй о томъ, какъ нужно понимать природу «неразумной души». Онъ приводитъ два противоположныхъ мнѣнiя по этому вопросу, изъ которыхъ—одно признаетъ неразумную душу началомъ самобытнымъ (а не частью только разумной души), присущимъ—напр.—безсловеснымъ животнымъ,—а другое считаетъ неразумную душу частью или стороной разумной души. Немезiй не разбираетъ критически этихъ мнѣнiй и останавливается, повидимому, на мнѣнiи Аристотеля, признающаго неразумную душу «частью и способностью разумной души» и раздѣляющаго ее на два вида—«на подчиняющуюся разуму и неповинующуюся ему» [5]). Слѣдуя этому дѣленiю, нашъ философъ ведетъ свое дальнѣйшее изслѣдованiе и разсматриваетъ каждый видъ въ отдѣльности.

Прототипомъ функцiй неразумной души, подчиняющейся разуму, является «страсть»—въ ея общемъ смыслѣ, какъ нѣкоторое страданiе (πάθος) и позывъ или стремленiе (ὄρεξις),—почему и вся неразумная душа часто называется (по ея главнѣйшимъ функцiямъ)—παθητικόν и ὀρεκτικόν [6]). Страсть (πάθος)—это первичное, основное и общее «движенiе неразумной души» τὰ πάθη «составляютъ существо животнаго,—безъ нихъ не можетъ состоять жизнь» [7]). «Страсть» соединяется съ «позывомъ» или стремленiемъ (ὄρεξις) къ чему-либо и есть «движенiе

---

[1]) Ennead I, l. 6, c 6 (vol. I, p 92); cfr. cap 7.

[2]) Ennead VI, l. 9, cc. 9, 10 et 11 (vol. II, pp. 520—524).

[3]) *Huber*—Die Philosoph. der Kirchenvät., S 325.

[4]) См. объ этомъ ниже—въ гл. IV.

[5]) *Nemes.*, cap. 16, p. 213—214=116; ср cap 15, p. 213=115. См. *Arist.* De anima III, c. 9, § 2 sq; Ethic. Nicom I, c. 13

[6]) *Nemes.*, c 16: Περὶ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ὅ καὶ παθητικὸν (καὶ ὀρεκτικόν—у *Gall.* и въ *D. 1*) καλεῖται, pp. 213—218=116—120 Ср *Arist.* Eth Nicom, I I, c. 13: καὶ ὅλως ὀρεκτικόν.

[7]) *Nemes.*, c. 16, p. 215=117.

τοῦ ὀρεκτικοῦ» [1]), а ὄρεξις подраздѣляется на виды—ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις [2])—и является въ то же время началомъ «произвольнаго движенія» (καθ' ὁρμὴν κίνησις) [3]),—поскольку всякое живое существо побуждается къ движенію различными стремленіями [4]) «Произвольное движеніе (καθ' ὁρμήν)» было отнесено Немезіемъ раньше къ разумной душѣ, потому что оно обусловливается иногда сознательнымъ, свободнымъ выборомъ (κίνησις κατὰ προαίρεσιν); но поскольку движеніе зависитъ отъ страстныхъ побужденій или чувственныхъ влеченій—оно должно быть приписано неразумной душѣ (см. предыд. прим.).

Немезій приводитъ нѣсколько опредѣленій основного понятія «πάθος» [5]). «Въ общемъ или родовомъ смыслѣ, говоритъ онъ, страсть есть то, за чѣмъ слѣдуетъ удовольствіе или печаль». Такое же буквально опредѣленіе находимъ у Аристотеля и у Плотина [6]). Страсти, продолжаетъ Немезій, бываютъ *тѣлесныя* и *душевныя*: тѣлесныя—какъ напр. болѣзни, раны; душевныя—чувственное пожеланіе (ἐπιθυμία) и гнѣвъ (θυμός). Тѣлесныя страсти тоже сопровождаются ощущеніемъ (αἴσθησις); душевныя страсти опредѣляются такъ: «страсть есть чувствуемое движеніе желательной способности [7]) при представленіи чего-либо добраго или дурного,—или иначе. страсть есть неразумное движеніе души вслѣдствіе ожиданія блага или зла» [8]). Затѣмъ, Немезій опредѣляетъ еще «родовую страсть (τὸ γενικὸν πάθος)», какъ «движеніе, производимое однимъ въ другомъ (κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου)». Страсть, дѣйствуя въ душѣ, реагируетъ и на все тѣло, которое, подчиняясь страсти, «насильственно влечется къ дѣйствію». Выясняя понятіе «πάθος», Немезій старается по возможности точно указать отличіе «страсти» отъ естественныхъ, природныхъ функцій или «энергій», съ которыми она бываетъ связана въ своемъ происхожденіи. *Энергія*, говоритъ онъ, «есть движеніе дѣятельное, т. е. самостоятельное, и сог-

---

[1]) *Nemes.*, ibid., p. 216=118.

[2]) *Nemes.*, c 33, p. 278=154

[3]) *Nem.*, c 27, p. 250=139: Περὶ τῆς καθ' ὁρμὴν ἢ κατὰ προαίρεσιν κινήσεως. ἥτις ἐστι τοῦ ὀρεκτικοῦ.

[4]) *Nemes.*, p. 214=117; ср. *Arist* De anima, I Ш, c 10, § 1: Ἄρῳ ἀρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον—νοῦς καὶ ὄρεξις; ib. § 2: Τὸ ὀρεκτικὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν; ib § 3: Ἕν δή τι το κινοῦν—το ορεκτικόν. ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἀνευ ὀρέξεως; § 4· διὸ ἀεὶ μὲν κινεῖ τὸ ὀρεκτόν; cfr § 5.

[5]) Дальнѣйшее излож. см вообще *Nemes.*, c. 16, pp. 216—218=118—120.

[6]) *Arist.* Eth. Nicom., I П, c. 4: Λέγω δὲ πάθη μὲν—ἐπιθυμίαν, ὀργὴν, θυμὸν, φόβον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη, *Plotin.* Ennead. Ш, 1. 6, c. 4: Λέγεται δὴ πάντως (sc τὸ παθητικόν) περὶ ὃ τὰ πάθη δοκεῖ συνίστασθαι· ταῦτα δέ ἐστιν, οἷς ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη (v. I, p 286).

[7]) Αἰσθητὴ κίνησις - „*ощущаемое* движеніе"—въ смыслѣ: „движеніе или волненіе, сопровождаемое извѣстнымъ ощущеніемъ".

[8]) Эти опредѣленія „страсти" *Стобей* (Eclog П, 6, 36) приписываетъ *Аристотелю* (ср. *Domansk.* Op. cit., S. 118, Anm. 2).

ласное съ природой», а *страсть* —движеніе «вопреки природѣ». Поэтому, сама энергія (функція) становится страстью «всякій разъ, какъ она проявляется вопреки природѣ». Такъ, напр., нормальное движеніе сердца—при умѣренномъ пульсѣ—происходитъ «согласно съ природой» и потому—есть «энергія» (функція, дѣятельность); при учащенномъ же и неровномъ біеніи пульса—оно совершается ненормально, «не по природѣ», и есть уже «страсть». Отсюда—«не должно казаться страннымъ», если одно и тоже иногда бываетъ и называется то энергіей (дѣятельностью), то страстью: «поскольку движенія происходятъ изъ самого страстнаго начала души (ἐξ αὐτοῦ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς), они суть нѣкоторыя энергіи, а поскольку они неумѣренны и не согласны съ природой, уже не энергіи, но страсти» [1]). Такое разсужденіе предполагаетъ принципіальное различіе страстныхъ движеній и природныхъ физіологическихъ функцій, не смотря на ихъ возможную генетическую связь. Страсть есть нѣчто *противоестественное*, привходящее въ природу человѣка изъ неразумной стороны души и нарушающее нормальныя жизненныя отправленія [2]).—при условіи, если страстное движеніе, достигая значительной силы, беретъ верхъ надъ разумомъ и волей Вотъ почему Немезій относитъ страсти, чувственныя влеченія и желанія, а равно и всѣ вообще эмоціональные процессы, къ той сторонѣ неразумной души, которая «подвластна разуму» (ἐπιπειθὲς λόγῳ),—тогда какъ другой сторонѣ неразумной души—«неповинующейся разуму» (μὴ κατήκοον λόγῳ)—приписываетъ лишь природныя физіологическія (или органическія) функціи. Изъ всего вышесказаннаго ясно, что страсть есть актъ, по преимуществу, *психическій*: источникомъ ея служитъ τὸ παθητικόν (τῆς ψυχῆς) [3]). Всякая страсть зависитъ отъ души и непремѣнно сопровождается ощущеніемъ. Разъясняя эти положенія, Немезій говоритъ «не всякое движеніе (возбужденіе) страстнаго начала души называется страстью, а только—самыя сильныя и достигающія до чувства; незначительныя и нечувствительныя возбужденія еще не суть страсти,—такъ какъ необходимо, чтобы страсть имѣла величину (т. е. интенсивность), притомъ—значительную. Поэтому, къ опредѣленію страсти добавляется (страсть есть) *движеніе, сопровождаемое ощущеніемъ* (τὸ κίνησις

---

[1]) Опредѣленіе страсти, какъ „движенія, происходящаго ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου", затѣмъ—опредѣл „энергіи" или дѣятельности, а также всѣ разсужденія объ отличіи природныхъ функцій („энергій") отъ страстей, заимствованы Немезіемъ у *Галена* изъ его соч. „De Hippocr. et Platon. decret." VI. c 1. какъ показываетъ длинная параллель у *Domansk.* Op cit., S 116 (Anm 1)—117.

[2]) Идея о томъ, что страсть есть явленіе „противоестественное", получила особенно важное значеніе и всестороннее раскрытіе въ аскетической христ литературѣ. какъ современной Немезію, такъ и послѣдующей (см II часть нашего изслѣдов).

[3]) Ср. *Plotin.* Ennead. III, l. 6, c 4: Λέγεται δὴ τὸ παθητικόν „περὶ δὲ τὰ πάθη δοκεῖ συνίστασθαι.

αἰσθητή)», — т. е. — душ. волненіе, возбуждаемое рядомъ интенсивныхъ ощущеній.

«Подчиняющаяся разуму» сторона неразумной души подраздѣляется у Немезія, согласно общей традиціи греческой (въ частности — платоновой) психологіи, на два вида: способность «чувственно—пожелательную» (τὸ ἐπιθυμητικόν) и «аффективную» (τό θυμικόν) [1]). Органомъ первой способности, какъ «возбуждаемой (и сопровождаемой) чувствомъ (ощущеніемъ)», служитъ *печень* — «нѣжная внутренность», — а второй — *сердце*, «твердая частица, способная къ напряженному движенію и сильнымъ порывамъ» [2]). Объ эти способности («пожелательная» и «аффективная»)

---

1) *Plat.* Tim. 70 AB sq., Resp., l. IV, pp. 439 D—441; l IX, pp. 580 D—581 A; Phadr, c. 25, p. 246 AB: *Aristot* Eth Nicom. I. c 13: τὸ δὲ ἐπιθυμητικον καὶ ὅλως ορεκτικον κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ (sc. τοῦ λόγου) καὶ πειθαρχικόν; *Plotin.* Ennead I. I. 1. c 5: ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ θυμικοῦ καὶ ὅλως τοῦ ὀρεκτικοῦ. (p. 43); cfr Ennead. III, l 6. c. 4 Περὶ δὲ τοῦ λεγομένου παθητικοῦ τῆς ψυχῆς.. ἤδη μὲν οὖν εἴρηται .. ἐν οἷς περὶ τῶν παθῶν ἁπάντων ἐλέγετο—τῶν περὶ το θυμοειδὲς καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν γιγνομένων... (v I. p 285).

2) Ср *Plat.* Timaeus 69 DE sq. 89 E. Напомнимъ, что способность „пожелательная" вообще. и въ частности „страсти". у Немезія (какъ и у Платона) не относятся къ области собственно *волевыхъ* актовъ, свойственныхъ исключит разумной душѣ. а какъ-то неопредѣленно сливаются съ психофизіологическими отправленіями низшей *чувственной* природы человѣка („неразумной души"—вообще). Отсюда—у Немезія нѣтъ яснаго различія между *страстью* (πάθος), *желаніемъ* (ἐπιθυμία, ὄρεξις) и *аффектомъ* (θυμός),—а частнѣйшій анализъ „пожелательной" способности (сар. 17) изобличаетъ ея эмоціональный характеръ. Немезій локализируетъ всѣ эти психическіе акты въ сердцѣ и печени: относя ихъ (вм. съ Платономъ) къ неразумной душѣ, онъ уже не могъ помѣстить ихъ въ головномъ мозгу—органѣ разумныхъ способностей души. Къ тому же. измѣненія въ дѣятельности сердца и кровеносныхъ сосудовъ, производимыя душевными волненіями (эмоціями), создаютъ обманчивое самоощущеніе. благодаря которому и теперь народная психологія локализируетъ чувствованія не въ мозгу, который считается обычно органомъ мысли, а въ сердцѣ; говорятъ всегда. „сердце чувствуетъ". И современная психологія ставитъ эмоціи въ связь не столько съ центральными процессами (см *Г Гефдингъ*—Очерки психологіи, стр. 309—310. Москва 1892; ср проф *А Нечаевъ*—Очеркъ психологіи для воспитателей и учителей. стр 231. Изд. 3 СПБ 1908), сколько съ периферическими измѣненіями—вазомоторными. дыхательными. выдѣлительными и мышечными (ср *А Нечаевъ*—Цит соч.. стр 226 и сл.) На этой связи эмоцій съ ихъ тѣлеснымъ или органическимъ *выраженіемъ* (т п. „воплощеніе" чувствъ) основывается. между прочимъ. извѣстная теорія *Джемса-Ланге*. по которой всякая эмоція есть лишь „сознаваніе тѣлеснаго возбужденія". точнѣе—*комплексъ* (органическихъ) *ощущеній*, *вызываемыхъ различными физіологическими* (органическими. мускульными, вазомоторными) *измѣненіями или рефлексами*. возникающими подъ непосредственнымъ вліяніемъ дѣйствующихъ на насъ впечатлѣній (ср *Джемсъ*—Психологія, стр. 308 и сл. СПБ 1898) Легко видѣть. что воззрѣнія Немезія стоятъ довольно близко къ указанной теоріи Джемса-Ланге· его ученіе о генетической связи страстей съ физіологическими функціями, его взглядъ на πάθος, какъ на сумму извѣстныхъ (органическихъ) ощущеній (πάθος—κίνησις αἰσθητή.—см. гл 16), а также его стремленіе связать эмоціи и аффекты съ измѣненіемъ пульса и сердцебіенія, съ приливомъ и отливомъ крови (см. еще главы 20 и 21, ср 24), даютъ право смотрѣть на Немезія, какъ на одного изъ предшественниковъ *физіологической* теоріи чувствованій Съ этой стороны указанныя воззрѣнія Немезія не лишены историческаго интереса, хотя они и не оригинальны, а заимствованы нашимъ психологомъ (какъ и все его ученіе о „сфигмическихъ" и вообще физіологическихъ функціяхъ) у предшествующихъ мыслителей (Платона, Аристотеля, Галена)

называются повинующимися разуму въ томъ смыслѣ, что «онѣ отъ природы созданы подчиняться разуму... и возбуждаться къ дѣятельности такъ, какъ онъ прикажетъ,--конечно —у людей, живущихъ согласно съ природой» [1])... Каждую изъ двухъ указанныхъ способностей неразумной души Немезій разсматриваетъ отдѣльно.

Общими проявленіями или видами «чувственно—пожелательной способности (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) [2]) служатъ—«удовольствіе» (ἡδονή) и «печаль» (λύπη); «удовлетворенное *пожеланіе* (ἐπιθυμία) доставляетъ удовольствіе, а неудовлетворенное—печаль». Частнѣе анализируя проявленія τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—по способу стоиковъ, Немезій указываетъ 4 вида «пожеланія»: ἐπιθυμία въ собственномъ смыслѣ, ἡδονή, φόβος и λύπη. Основанія для такого подраздѣленія, по Немезію, слѣдующія: «существуетъ хорошее и дурное, а затѣмъ—настоящее и ожидаемое: отсюда: благо ожидаемое возбуждаетъ пожеланіе (ἐπιθυμία) въ собственномъ смыслѣ, а благо наличное—удовольствіе; съ другой стороны, ожидаемое зло производитъ страхъ [3]), а наличное (наступившее)—печаль». Въ силу этого, продолжаетъ Немезій, «нѣкоторые раздѣляютъ страсть (πάθος) на 4 вида: пожеланіе, удовольствіе, страхъ и печаль» [4]). Причинами всякаго рода страстей, зарождающихся въ душѣ, по словамъ Немезія, являются—дурное воспитаніе, невѣжество, вслѣдствіе котораго «возникаютъ въ разумной части души *превратныя сужденія*» о добрѣ и злѣ, и—наконецъ—«худое состояніе тѣла» (κακεξία), или—составъ органическихъ соковъ (тѣ, напр., въ комъ изобилуетъ горькая желчь, вспыльчивы, а обладающіе горячимъ и влажнымъ темпераментомъ склонны къ наслажденіямъ). Средства, указываемыя Немезіемъ для искорененія всѣхъ этихъ недостатковъ, слѣдующія: худыя привычки должно искоренять («лѣчить») добрыми навыками,—невѣжество—ученіемъ и знаніемъ, а дурной органическій составъ (темпераментъ)—«соотвѣтствующимъ образомъ жизни (ἁρμοζούσῃ διαίτῃ), гимнастическими упражненіями и, если понадобится, лѣкарствами».

Другимъ видомъ способности «ἐπιθυμητικόν» (точнѣе—вообще «παθητικόν»), согласно вышеуказанному дѣленію «страстей», является

---

[1]) *Nemes.*, c. 16, p. 215=117

[2]) *Nemes.*, c. 17: Περὶ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, pp 218—220=120—121

[3]) Ср. *Diog. Laert.*—De vitis philos., l VII. c. 1, § 112: Ὁ δὲ φόβος ἐστὶ προσδοκία κακοῦ, *Plotin.* Enn. III, l. 6, c. 4: τί ποτε ποιεῖ τοῦτο τὸ φοβεῖσθαι? ταραχὴν καὶ ἔκπληξιν, φασι. ἐπὶ προσδοκωμένῳ κακῷ

[4]) Здѣсь Нем. оговаривается, что подъ *благомъ* и *зломъ* онъ разумѣетъ въ данномъ случаѣ „или дѣйствительное (настоящее) благо и зло. или же обычно признаваемое таковымъ“ (ср. *Arist* De an. III, c 10, § 4). Приведенное Немезіемъ дѣленіе „πάθος“ на 4 вида *Стобей* (Eclog II, 6) усвояетъ *стоикамъ* (*Domański.* Op. cit, S. 119, Anm 2). См. *Diog. Laert.* VII, c. 1, § 110: Τῶν δὲ παθῶν.. εἶναι γένη τέσσαρα· λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν (t. II, p. 48). Ср *Ogereau*—Op. c., p. 219. О томъ почему самъ Немезій дѣлитъ на 4 вида не „πάθος“, какъ стоики, а „ἐπιθυμία“, см. ниже.

«удовольствіе» (ἡδονή). Психологическій матеріалъ для своего ученія объ удовольствіи Немезій почерпаетъ—гл. обр.—у Платона и Аристотеля [1]). Вопросъ объ удовольствіи нашъ философъ переноситъ съ этической почвы на психологическую, научно связывая актъ «ἡδονή» съ психическими и обще-органическими процессами. Удовольствіе, по Немезію, есть состояніе, характеризуемое совмѣстной дѣятельностью души и тѣла, но, строго говоря, оно—актъ *психическій*, такъ какъ всегда сопровождается *ощущеніемъ*, а послѣднее принадлежитъ душѣ. Такой взглядъ находимъ у Аристотеля, по мнѣнію котораго удовольствіе происходитъ въ душѣ, но—въ то же время—«μετὰ τοῦ σώματος».—такъ что является психо-физическимъ актомъ [2]). Отсюда ясно, что дѣленіе удовольствій на *душевныя* и *тѣлесныя* имѣетъ у Немезія только условное значеніе и ограничительный смыслъ: такъ наз. «тѣлесныя» удовольствія—это тѣ, «которыя происходятъ при участіи души и тѣла»,—въ отличіе отъ «душевныхъ» удовольствій въ собственномъ смыслѣ, свойственныхъ одной только душѣ и возникающихъ «при занятіяхъ науками и при созерцаніи». Указывая, далѣе, на различные виды удовольствій, Немезій отмѣчаетъ—удовольствія честныя и порочныя, ложныя и истинныя, а также—удовольствія, «свойственныя одному только уму и относящіяся къ знанію», и удовольствія, возникающія съ помощью тѣла, т. е «чувственныя» [3]). Удовольствія этой послѣдней категоріи (т. е. чувственныя или «тѣлесныя») Немезій дѣлитъ на «естественныя» и «неестественныя», а затѣмъ—приводитъ болѣе подробную классификацію ихъ—на «естественныя» и «необходимыя»,—заимствуя эту классификацію у эпикурейцевъ [4]). «Изъ такъ наз. тѣлесныхъ удовольствій, говоритъ Немезій, одни—естественны и необходимы (каковы, напр., пища, восполняющая недостатокъ, необходимыя одежды), другія—естественны, но не необходимы (половое совокупленіе, согласное съ природой и съ закономъ, и содѣйствующее продолженію рода), иныя—не естественны и не необходимы, каковы: пьянство, блудъ, сребролюбіе, пресыщеніе». Оцѣнивая различные виды удовольствій съ нравственно-религіозной точки

---

[1]) *Nemes.*, cap. 18: Περὶ ἡδονῶν, pp. 220—229=121—127. Почти все содержаніе главы, трактующей объ удовольствіяхъ, заимствовано Немезіемъ изъ *Aristot.* Ethic. ad Nicomach., l. X. cc. 1—5 et l VII, cc. 12—13 и *Platon.* Phileb., pp. 36 C—54

[2]) *Chaignet*—Essai sur la psych. d'Arist., p 443 Cfr. *Arist* Rhetoric., l. I, c. 11 (нач.): τὴν ἡδονὴν εἶναι κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἅθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν

[3]) Ср *Arist.* Eth. Nicom., l. X, c. 5: Ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή· πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή Διαφέρουσι δὲ αἱ (sc. ἐνέργειαι) τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις, καὶ αὗται ἀλλήλων κατ' εἶδος καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί (p. 165)

[4]) *Diog. Laërt.* Op cit., l. X, c 1, § 149 (Epicurus): Τῶν ἐπιθυμιῶν (=ἡδονῶν) αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ, οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ πρὸς κενὴν δόξαν γινόμεναι (t. II, p. 245—6).

зрѣнія, Немезій считаетъ позволительными только «естественныя» удовольствія и, по замѣчанію Evangelides'a, обнаруживаетъ христіанскиаскетическую тенденцію—въ томъ, что въ принципѣ собственно отрицаетъ категорію «необходимыхъ» удовольствій [1]). Въ опредѣленіи «истиннаго» удовольствія Немезій вполнѣ сходится съ Платономъ, на котораго и самъ ссылается, и—отчасти—съ Аристотелемъ. Истинными удовольствіями, по Немезію, являются тѣ, которыя «не соединены съ печалью, не возбуждаютъ никакой скорби или раскаянія, не причиняютъ никакого вреда....., стоятъ въ связи съ познаніемъ Божества, съ науками и добродѣтелями.., способствуютъ усовершенствованію человѣка..., не вызываются восполненіемъ недостатка или предшествующей печалью...,—такъ какъ они чисты и чужды всякой матеріальной примѣси, будучи исключительно душевными» [2]). Съ другой стороны, эти удовольствія «не переходятъ за предѣлы извѣстной нормы... и не порабощаютъ человѣка» [3]). Немезій ссылается въ подтвержденіе своего взгляда на ученіе Платона, который признавалъ «ложными удовольствія, проистекающія «изъ чувственнаго воспріятія и неистиннаго знанія (δόξα)» и соединенныя съ печалями», а «истинными»—удовольствія, «свойственныя одной только душѣ, возникающія на почвѣ истиннаго знанія..., чистыя и непричастныя скорби и никогда не вызывающія раскаянія (сожалѣнія)». Тѣ удовольствія, которыя «проистекаютъ отъ созерцанія и отъ добрыхъ дѣлъ», по словамъ Немезія, не подходятъ уже подъ общее понятіе «страсти», и потому «ихъ называютъ не πάθη, но πείσεις» [4]),—а иногда «такого рода удовольствія называютъ радостью (χαράν)».

Послѣ этихъ общихъ разсужденій Немезій подвергаетъ критической оцѣнкѣ различныя философскія опредѣленія «удовольствія». Прежде всего, онъ разсматриваетъ опредѣленіе, по которому удовольствіе есть «γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν» (переходъ естественнаго влеченія въ состояніе ощущенія). Это опредѣленіе, упоминаемое и у Платона въ «Филебѣ» [5]), обычно приписывается Аристиппу, основателю Киренской школы [6]). Платонъ приводитъ означенное опредѣленіе въ такой формѣ «всякое удовольствіе есть бываніе (явленіе, γένεσις), а сущности удовольствія нѣтъ никакой» [7]). Самъ Платонъ вполнѣ сочувствуетъ этому опредѣ-

---

[1]) *Evangelides*—Zwei Kapitel... über Nemesius, S. 13, Anm. 25.

[2]) Cfr. *Plat* Phileb, pp. 50 DE—51 AB, 52 AB sq., 63 DE; *Arist.* Eth. Nicom, l. VII, c 13: Ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί.. (изд *Bekker*. 1831 г, p. 1152 b, по изд. Тейбн p. 167); ср. lib. X, cap. 2, p 1173 b (Тейбн. p. 224).

[3]) Ср *Arist.* Eth. Nicom., l. X, cap. 5.

[4]) См. рус пер., прим 10-е къ гл. 18-й, стр. 124.

[5]) Phileb. 53 C, cfr. 42 D sq.

[6]) *Domański.* Psych. des Nemes., S. 120, *Виндельб.* Ист фил, стр. 124, пр. 2; ср. „Филебъ" пер проф. *Карпова* (Соч Платона, ч V), стр 137, прим. 1-е

[7]) Phileb 53 C: Ἡδονὴ ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς.

ленію, поскольку оно открываетъ ему полную возможность сдѣлать желательный для него выводъ—о томъ, что чувственное удовольствіе не можетъ быть благомъ. Платонъ даже высказываетъ благодарность тому, кто первый «объявилъ и доказалъ такое положеніе относительно удовольствія»,—потому что онъ (говоритъ Платонъ) «явно смѣется надъ тѣми, которые удовольствіе называютъ добромъ (благомъ)»[1]. Такой взглядъ Платона основывается на признаніи, что удовольствіе *не существуетъ* всегда, а только *появляется, происходитъ*,—возникаетъ отъ возстановленія нарушенной гармоніи[2], отъ восполненія недостатка и устраненія скорби,—и, слѣдовательно, оно есть «γένεσις», *бываніе*, а не οὐσία, *сущность*[3],—оно не имѣетъ самобытности, какою обладаетъ «οὐσία», существующая сама по себѣ и потому являющаяся высочайшимъ *благомъ* (ἀγαθόν): то, что происходитъ, появляется и исчезаетъ, не есть истинное бытіе и не можетъ быть благомъ[4].

Аристиппъ опредѣлялъ удовольствіе, какъ «тихое движеніе (λεία κίνησις), переходящее въ ощущеніе»[5]. Онъ выводилъ чувственный тонъ ощущенія изъ различныхъ состояній движенія и «отличалъ двѣ формы ощущенія»[6]: одна возникаетъ путемъ тихаго (мягкаго) движенія (λεία κίνησις), которому соотвѣтствуетъ удовольствіе, а другая—путемъ рѣзкаго (грубаго) движенія (τραχεῖα κίνησις), которому соотвѣтствуетъ неудовольствіе или страданіе (πόνος)[7]. Это опредѣленіе удовольствія близко подходитъ къ приводимой Платономъ въ «Филебѣ» и разбираемой Немезіемъ формулѣ (γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν). Переходъ изъ одного состоянія въ другое (=γένεσις) предполагаетъ, конечно, движеніе (=κίνησις); отсюда естественно, что удовольствіе и неудовольствіе проистекаютъ отъ движенія, а спокойному состоянію (отсутствію движенія) соотвѣтствуетъ отсутствіе удовольствія и неудовольствія (ἀηδονία καὶ ἀπονία), какъ и учили Аристиппъ и киренцы[8]. Платонъ въ

---

[1]) Phileb. 54 D.

[2]) Ibid., p. 31 DE sqq.

[3]) Ibid. 54 DE

[4]) Такой взглядъ на природу удовольствія, представленный здѣсь Платономъ, какъ выводъ изъ ученія Аристиппа и цниковъ, очень близко напоминаетъ ученіе новѣйшихъ философовъ—пессимистовъ (напр. Шопенгауэра) объ *отрицательномъ* характерѣ удовольствій, объ иллюзорности счастья,—поскольку всякое удовлетвореніе или чувственное удовольствіе понимается, какъ восполненіе недостатка, освобожденіе отъ страданій..

[5]) *Diog. Laèrt.* De vitis philos..] II, c VIII, Sect. 6, § 85: τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδορένην (tom. I, p 99).

[6]) *Альб. Ланге*—Исторія матеріализма, т. I, стр. 22.

[7]) *Diog. Laèrt.* ibid., § 86: Δύο πάθη ὑφίσταντο (sc οἱ Κυρηναικοί), πόνον καὶ ἡδονήν· τὴν μὲν λείαν κίνησιν—τὴν ἡδονήν τὸν δὲ πόνον—τραχεῖαν κίνησιν.

[8]) *Diog. L.*, ibid., § 89: Ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα (sc. ἡδονή καὶ ἀλγηδών) μὴ οὐσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως.

Phileb. 42 E говоритъ: «если бы тѣло не двигалось, то не было бы ни удовольствій, ни скорбей». Это—точка зрѣнія Аристиппа, которую Платонъ, между прочимъ, связываетъ съ Гераклитовскимъ *πάντα ῥεῖ* (Phileb. 43 A), приводя мнѣніе, что «происходящія отъ повсюдной текучести перемѣны производятъ скорби и удовольствія» (ibid. 43 B). Въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ (Phileb. 43 D, 44 BC sqq.) Платонъ высказывается противъ философовъ, полагавшихъ счастье жизни въ совершенномъ отсутствіи скорби, а удовольствіе признававшихъ не только излишнимъ, но и причиняющимъ скорби. Объ этихъ философахъ Платонъ замѣчаетъ: «они утверждаютъ, что удовольствій вовсе нѣтъ», называютъ удовольствіе «бѣгствомъ отъ скорбей»; они «слишкомъ возненавидѣли силу удовольствія»... (Phileb. 44 BC). Эти слова могутъ относиться къ Антисѳену и его послѣдователямъ (циникамъ), которые проповѣдывали презрѣніе ко всякимъ чувственнымъ удовольствіямъ, къ богатству, роскоши и даже къ необходимымъ житейскимъ потребностямъ[1]). Впрочемъ, Виндельбандъ, ссылаясь на Hirzel'я и Natorp'а, относитъ слова Phileb 43 sq. и 44 B не къ Антисѳену, а къ Демокриту, какъ и соотв. мѣсто въ Respubl. IX, 583 sqq., и на этомъ основаніи приписываетъ Демокриту взглядъ на удовольствіе, какъ на нѣчто относительное, «имѣющее цѣну феномена, а не *φύσις*'а», какъ на субъективное состояніе, обусловленное прекращеніемъ страданія, и т. п.[2]). Но для насъ въ данномъ случаѣ этотъ вопросъ не имѣетъ значенія. Несомнѣнно, все-таки, что Платонъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ высказывается противъ философовъ, почитающихъ высшимъ удовольствіемъ одно отсутствіе скорби къ этимъ философамъ Платонъ относится какъ-то полу-презрительно, называя ихъ «брюзгливыми» (Phileb. 44 D) и приписывая имъ пессимистическое настроеніе (*δυσχέρειάν τινα*—Phil. 44 C). Не соглашаясь съ ними, Платонъ указываетъ, однако, что философы, полагавшіе удовольствіе въ *отсутствіи скорби*, приближались къ истинѣ въ томъ отношеніи, что мыслили объ удовольствіяхъ мнимыхъ, ложныхъ, которыя дѣйствительно «смѣшаны со скорбью» (Phil. 50 D—51 A); но они не знали ничего объ удовольствіяхъ *чистыхъ*, имѣющихъ положительный характеръ, источникъ которыхъ и выясняетъ далѣе Платонъ.

Можно думать, слѣдов., что Платонъ въ «Филебѣ» сопоставляетъ воззрѣнія Аристиппа (и киренцевъ)—съ одной стороны, и Антисѳена

---

[1]) Антисѳенъ, какъ полагаютъ, спеціально противъ Аристиппа доказывалъ ничтожность чувственныхъ удовольствій, всегда порабощающихъ человѣка (ср. *Винд.* стр 121). Ср. *Diog. L* lib VI, c 1, § 3: Ἔλεγε τε συνεχὲς (sc Antisthenes): Μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην (tom I, p. 251) Cfr ibid. § 15 (p 255—256).

[2]) *Виндельбандъ*—Ист др филос, стр 121 пр. 2, 130 и 144

(и циниковъ, а по Виндельбанду—Демокрита)—съ другой изъ Аристиппа онъ приводитъ взглядъ на удовольствіе, какъ γένεσις или κίνησις,—переходное состояніе, происходящее отъ непрерывнаго движенія (42 E, 43 AB, 53 C и сл.),—а также, какъ на λεία κίνησις (о сравнительной цѣнности *тихихъ* удовольствій см 44 E—45 E; ср. 53 C); на Антисѳена и циниковъ онъ указываетъ въ Phil. 43 D—44 BC, 51 A Изъ этихъ сопоставленій Платонъ критически выводитъ свою основную мысль, что истинное благо должно быть сущностью, бытіемъ (οὐσία), а не γένεσις, переходнымъ состояніемъ, и что *истинныя* удовольствія, происходящія отъ наукъ и отъ созерцанія прекраснаго, имѣютъ не *отрицательный* характеръ («бѣгство отъ скорбей», какъ у циниковъ—Phil. 44 C), а *положительный*, что они не соединены со скорбью, а суть *чистыя* удовольствія (51 B, 52 AB) Они даже при малой интенсивности выше, «пріятнѣе, истиннѣе и прекраснѣе» удовольствій сильныхъ, но смѣшанныхъ со скорбію (53 C). Съ 53 D sq. Платонъ изслѣдуетъ—какую цѣнность вообще имѣетъ чувственное удовольствіе и приходитъ къ выводу, что оно не можетъ быть признано высоч. благомъ, ибо, какъ γένεσις, какъ переходное состояніе, возникающее изъ движенія (κίνησις), или отъ возстановленія нарушенной гармоніи, оно не есть что-либо постоянное, положительное, не есть οὐσία и самоцѣль, каковымъ должно быть высоч. благо, существующее само по себѣ. Только *чистыя* удовольствія подходятъ къ понятію блага.

Немезій, оспаривая вышеприведенную формулу, опредѣляющую удовольствіе, какъ «γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν», между прочимъ, замѣчаетъ относительно Эпикура, что онъ, «опредѣляя удовольствіе, какъ устраненіе всякой скорби, нисколько не разногласитъ съ философами, понимающими удовольствіе, какъ γένεσιν εἰς φύσιν αἰσθητήν». Однако, если это послѣднее опредѣленіе должно быть приписано Аристиппу, то въ такомъ случаѣ оно не можетъ быть сопоставляемо съ ученіемъ Эпикура. Немезій здѣсь, повидимому, погрѣшаетъ противъ исторіи философіи. Діогенъ Лаэрцій, противопоставляя киренцевъ Эпикуру, прямо говоритъ, что «они не считаютъ удовольствіемъ устраненіе скорби, какъ равно и отсутствіе удовольствія (ἀηδονία) не называютъ скорбью (страданіемъ)»[1]). Аристиппъ, въ противоположность Платону и Эпикуру, признаетъ чувственное удовольствіе высочайшимъ *благомъ*, единственной и конечной цѣлью (τέλος) жизни,—причемъ—разумѣетъ всякое удовольствіе, безъ различія причинъ и поводовъ къ нему[2]), придавая осо-

---

1) *Diog. Laert* Op. cit, lib. II, cap. 8, Sect. 8, § 89: Ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ) δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή· οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. Cfr. ib § 87

2) Cp. *Plat.* Phileb., p. 12 D. Cfr. *Cicero*—De officiis, lib. III, c 33, § 1: Cyrenaici. omne bonum in voluptate posuerunt .

бенную цѣнность минутнымъ удовольствіямъ и считая истинной цѣлью (τέλος) именно каждое *отдѣльное чувственное наслажденіе* (ἡ κατὰ μέρος ἡδονή), а не общій результатъ многихъ отдѣльныхъ удовольствій (σύστημα ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν), который онъ называетъ блаженствомъ (εὐδαιμονία) и который получается самъ собою (изъ отдѣльныхъ наслажденій) [1]). Аристиппъ, вообще, цѣнность всякаго удовольствія опредѣляетъ не содержаніемъ его, а интенсивностью [2]). Ясно, такимъ образомъ, что ученіе Аристиппа есть чистѣйшій *гедонизмъ*, совершенно несоотвѣтствующій воззрѣніямъ Эпикура, который, въ противоположность Аристиппу, признаетъ послѣдней цѣлью и высшимъ благомъ полное и совершенное душевное спокойствіе (ἀταραξία), являющееся результатомъ удовлетворенія всѣхъ потребностей, полную и постоянную свободу отъ страданій [3]), —иначе—ἡδονὴ καταστηματική (удовольствіе положительное, установившееся), а не ἡδονὴ ἐν κινήσει (удовольствіе, происходящее отъ движенія), какъ киренцы [4]) ... Отсюда понятно и то, почему высшую цѣнность Эпикуръ придаетъ удовольствіямъ духовнымъ, а не чувственно-тѣлеснымъ (какъ Аристиппъ),—исходя изъ того убѣжденія, что «духъ возбуждается не только настоящимъ, но также прошедшимъ и будущимъ» [5]). Признавая высшей и послѣдней цѣлью не мимолетное наслажденіе, а *отсутствіе* всякихъ потребностей, «атараксію», какъ результатъ удовлетворенія всѣхъ желаній, предпочитая духовныя удовольствія чувственнымъ, Эпикуръ, естественно, допускаетъ необходимость ограниченія желаній [6]), и въ этомъ отношеніи онъ гораздо ближе стоитъ къ Антисѳену съ его идеаломъ устраненія всѣхъ житейскихъ потребностей, чѣмъ къ Аристиппу.

Что касается самого Немезія, то онъ считаетъ разбираемое имъ опредѣленіе удовольствія, какъ «γενέσεως εἰς φύσιν αἰσθητήν», одно-

---

1) *Diog Laert* I П, c. 8, § 87 (**Aristippus**) Τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν εὐδαιμονίαν δὲ—το ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα Ibid, § 88· Εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν, δι' αὐτὴν αἱρετήν την δ' εὐδαιμονίαν—οὐ δι' αὐτὴν ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς Εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, κἂν ἀπο τῶν ἀσχημοτάτων γένηται.

2) *Diog. Laert.* Loc. cit. (§ 88): Εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη. ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν Cfr. ib § 90 (tom. I, pp 100—101).

3) Ср. *Клим. Ал* Стром VI, гл 2, стр 656—слова Эпикура: „Важнѣйшее изъ благъ есть свобода отъ всякаго рода смущеній и тревогъ"

4) *Diog. L* П, § 87: Ἡδονὴν μέν τοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος εἶναι.., οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν, τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων ., ἣν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται, τέλος εἶναι φασι (т. е. киренцы). Ср *Ланге*—Ист. матер., т. I. стр. 22 и 55.

5) *Ланге*—Цит соч, стр. 55. *Diog. Laert.* П, § 89. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν, ἡδονὴν φασιν ἀποτελεῖσθαι ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ.

6) Ср. его „классификацію потребностей" Ср. *Клим. Ал* Стр VI, 2. 656. „величайшее изъ богатствъ (говоритъ Эпикуръ) это—умѣнье довольствоваться необходимымъ".

стороннимъ, поскольку имъ обнимаются (какъ—дѣйствительно—у Аристиппа) одни лишь тѣлесныя удовольствія, возбуждающія чувственность и являющіяся, по Немезію, «восполненіемъ и врачеваніемъ тѣлеснаго недостатка и проистекающей изъ недостатка печали». Но, вѣдь, существуютъ еще удовольствія, «возникающія отъ созерцанія»: они «добры сами по себѣ и по природѣ, потому что не происходятъ изъ недостатка» и изъ предшествующей скорби. Такія удовольствія, по Немезію, слѣдующему за Платономъ (Phileb. 52 AB), имѣютъ *положительный* характеръ (а не относительный только—«*κατὰ συμβεβηκός*») и выходятъ за предѣлы вышеизложеннаго опредѣленія. Взглядъ, что «всякое удовольствіе есть *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν*», очень подробно опровергается Аристотелемъ въ его «Этикѣ», откуда многое заимствуетъ нашъ авторъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ своего трактата [1]). Между прочимъ, противъ Платона Аристотель разъясняетъ, что удовольствіе въ извѣстное опредѣленное время не есть *κίνησις* или *γένεσις*, а является чѣмъ-то абсолютнымъ, положительнымъ (Eth. Nicom., l. X, cap. 3, p. 1174 ab, изд. *Bekker*. *ὅλον γάρ τι ἐστιν* (sc. *ἡδονή*)... *Τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος... Τὸ ἥδεσθαι γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι. Ἐκ τούτων δὲ δῆλον, ὅτι οὐ καλῶς λέγουσιν κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν*).

Въ дальнѣйшемъ изложеніи 18-й главы Немезій доказываетъ, что удовольствіе не есть «свойство» (ἕξις), и—затѣмъ переходитъ къ оцѣнкѣ опредѣленія Аристотеля, по которому удовольствіе есть «дѣятельность». Это опредѣленіе принимается Немезіемъ, но—съ нѣкоторыми ограниченіями. По мнѣнію Аристотеля, удовольствіе есть «безпрепятственная дѣятельность, соотвѣтствующая природному расположенію (ἕξεως),—потому что все затрудняющее природную дѣятельность причиняетъ огорченіе» [2]). Въ отличіе отъ счастья (*εὐδαιμονία*), Аристотель, по свидѣтельству Немезія, опредѣляетъ еще удовольствіе [3]), какъ «результатъ безпрепятственныхъ дѣятельностей индивидуума, сообразныхъ съ природой»... Раздѣляя принципіально взглядъ Аристотеля на удовольствіе, какъ *сообразную съ природой* «дѣятельность», Немезій [4]) прибав-

---

[1]) См. особ *Aristot.* Ethic. Nicom., l. VII, cc. 12 et 13 (по изд. 1597 г. pp. 120–121) Ср *Arist*, loc. cit. cap 12 (p 120 D): *Ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν* (λέγειν), *ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γενεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητήν· οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν*.. etc Ibid, cap. 13 (p. 121 D). *οὐ γαρ γενέσεις εἰσὶν αἱ ἡδοναὶ, οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνεργείαι καὶ τέλος* (*Οὐ καλῶς ἔχει το αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν*.. etc

[2]) *Nemes*.. c. 18, p 226: *Ἀριστοτέλης αὐτὴν* (sc. *ἡδονὴν*) *ὁρίζεται—ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστον=Arist.* Op c., VII, c. 13. *Μᾶλλον λεκτέον* (sc. *εἶναι τὴν ἡδονήν*)—*ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν—ἀνεμπόδιστον* Cfr ib, cap. 14

[3]) Ср *Arist*, loc cit, cap. 14

[4]) Между прочимъ, такое пониманіе удовольствія (какъ „природосообразной дѣятельности") могло послужить причиной того, что Немезій *ἡδονή* не считаетъ

ляетъ, что такъ какъ «не всякая дѣятельность есть движеніе (первый двигатель (Богъ) неподвиженъ; такова же и созерцательная дѣятельность человѣка)» и такъ какъ удовольствіями въ истинномъ смыслѣ этого слова называются лишь тѣ удовольствія, которыя «происходятъ при созерцаніи» и, слѣдовательно, «безъ движенія»,—то удовольствіе можно опредѣлить, какъ теоретическую дѣятельность человѣка, происходящую безъ движенія.—Въ заключеніе Немезій, вполнѣ согласно съ Аристотелемъ, разсуждаетъ о томъ, что «удовольствія раздѣляются соотвѣтственно видамъ дѣятельностей», что «каждому чувству (т. е. ощущенію) соотвѣтствуютъ различныя по виду удовольствія (иныя—осязанію и вкусу, иныя—зрѣнію, слуху и обонянію)» и что человѣку, кромѣ чувственныхъ удовольствій, общихъ всѣмъ животнымъ, свойственны по преимуществу удовольствія, «проистекающія отъ мыслительной дѣятельности (*αἱ διανοητικαὶ ἡδοναὶ*)»[1]).

Въ послѣдующихъ главахъ трактата Немезій разсматриваетъ дальнѣйшіе виды «*τοῦ ἐπιθυμητικοῦ*»,—именно—«*λύπη*» (печаль) и «*φόβος*» (страхъ). Въ понятіи «*λύπη*»[2]), по Немезію, содержится 4 вида эмоцій: «тоска», «горе», «зависть» и «состраданіе». Въ опредѣленіи каждаго изъ этихъ видовъ нашъ философъ слѣдуетъ стоикамъ. Тоска (*ἄχος*)» опредѣляется, какъ «печаль, сопровождающаяся безмолвіемъ»; «горе (*ἄχθος*)»—какъ «печаль удручающая *βαρύνουσα*)»; «зависть (*φθόνος*)»—какъ «печаль изъ за чужихъ благъ», и «состраданіе (*ἔλεος*)»—какъ «печаль изъ за чужихъ бѣдствій»[3]). По утвержденію Немезія, «всякая печаль есть *зло* (*κακόν*) по своей природѣ»[4]). Съ этой точки зрѣнія проф. Domańsk'ому представляется страннымъ, что Немезій, «благочестивый и вѣрующій христіанинъ», считаетъ *состраданіе* однимъ изъ видовъ печали и, значитъ, зломъ[5]),—слѣдуя въ этомъ случаѣ стоикамъ, идеалъ которыхъ (—*ἀπάθεια*) требуетъ полной сво-

---

видомъ „страсти" (*πάθος*), которая есть „движеніе *παρὰ φύσιν*" (въ противопол *ἐνεργεια*). и дѣлитъ на 4 вышеупом. вида не *πάθος*, какъ *стоики*, а *ἐπιθυμίαν* или способность *ἐπιθυμητικόν* (ср. *Domańsk* Op cit., S. 121 not.)

[1]) По ученію Аристотеля, удовольствіе возникаетъ при всякомъ ощущеніи, представленіи, или мысли, и продолжается до тѣхъ поръ, пока ощущающее и ощущаемое (начала) находятся въ нормальномъ состояніи и не препятствуютъ другъ другу. Ср *Arist.* Eth Nicom., l X, c. 4: *κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν εστιν ἡδονή ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν.. Τοιούτων δὲ όντων, τοῦ τε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθανομένου, αεὶ ἔσται ἡδονή. ὑπάρχοντός γε τοῦ ποιήσοντος καὶ τοῦ ποιησομένου..* etc. (p 1174 b ed. Bek).

[2]) *Nemes*, cap. 19 *Περὶ λύπης*, pp. 229—230=127—128.

[3]) Ср *Diog. Laert.* Op. c, l VII, c 1, Sect 63, § 111: *Εἴδη δὲ αὐτῆς* (sc. *λύπης*)—*ἔλεον, φθόνον. ζῆλον. , ἄχθος.. Ἔλεον μεν οὖν εἶναι λύπην, ὡς ἐπὶ αναξίως κακοπαθοῦντι φθόνον δὲ—λύπην ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς.. Ἄχθος δὲ—λύπην βαρύνουσαν* etc См тоже у *Stob.* Eclog II, c. 6 (гдѣ подробнѣе изложены тѣже опредѣленія видовъ „печали", какъ ученіе *стоиковъ*).

[4]) Ср. *Aristot.* Ethic. Nicomach, l. VII, cap. 14: *διὰ τὶ οὖν αἱ ἐναντίαι λῦπαι μοχθηραί. κακῷ γὰρ ἀγαθὸν ἐναντίον...* (по изд 1597 г. см. p 123 DE).

[5]) *Domansk.* Psych. des Nemes., S. 122. Anmerk. 1.

боды отъ всякаго рода скорбей[1]), хотя бы то въ видѣ простѣйшихъ симпатическихъ переживаній. Однако, изъ дальнѣйшихъ разсужденій Немезія открывается, что онъ отрицательно относится только къ *чрезмѣрной* печали, въ какой бы то ни было формѣ (въ этомъ смыслѣ—и къ состраданію), когда печаль всецѣло овладѣваетъ человѣкомъ и дѣлаетъ его своимъ рабомъ, совершенно неспособнымъ къ борьбѣ съ аффектами (страстями). Стоическому идеалу добродѣтели, выраженному въ понятіи «ἀπάθεια», Немезій ясно противопоставляетъ свой идеалъ—«μετριοπάθεια»,—когда говоритъ, что «дѣльный мужъ (ὁ σπουδαῖος) всегда печалится *въ мѣру* (μετριοπαθής) и не переходитъ границы, не побѣждается печальными обстоятельствами, но скорѣе—побѣждаетъ ихъ». Созерцательныя натуры, по словамъ Немезія, не могутъ предаваться чрезмѣрной печали или скорби, ибо «чрезмѣрность» вообще свойственна только тѣлеснымъ удовольствіямъ, а не созерцательному состоянію, въ которомъ человѣкъ «всецѣло предаетъ себя Богу (συνάψας Θεῷ)».

Въ классификаціи видовъ страха» (φόβος) и въ психологическомъ опредѣленіи каждаго изъ нихъ Немезій слѣдуетъ стоикамъ[2]). Φόβος заключаетъ въ себѣ слѣд. шесть видовъ: нерѣшительность, стыдливость, позоръ (совѣстливость), изумленіе, ужасъ и безпокойство. Нерѣшительность (ὄκνος) есть «боязнь предстоящей дѣятельности»; изумленіе (κατάπληξις)—«страхъ отъ представленія чего-либо великаго»; ужасъ (ἔκπληξις)—«страхъ при созерцаніи чего-либо необычайнаго»; безпокойство (ἀγωνία) «есть боязнь ошибки, т. е. неудачи»; стыдливость (αἰδώς)—«страхъ вслѣдствіе ожиданія порицанія»; позоръ (αἰσχύνη)—«страхъ вслѣдствіе совершеннаго постыднаго дѣла»[3]). Послѣднія двѣ эмоціи, по Немезію, имѣютъ большое моральное значеніе, поскольку онѣ предохраняютъ человѣка отъ совершенія постыдныхъ и порочныхъ дѣйствій. Различіе между ними состоитъ въ томъ, что «позорящійся скрываетъ свои поступки, а стыдящійся—боится впасть въ безславіе». Физіологическую основу страха Немезій видитъ въ слѣдующемъ: «страхъ происходитъ, говоритъ онъ, вслѣдствіе охлажденія (κατὰ περίψυξιν), когда вся теплота (органическая) стекается къ сердцу, какъ къ главному центру, подобно тому, какъ народъ, когда находится въ страхѣ,

---

1) Cfr. *Zeller*—Philos. d Griech. IV, S. 234. Cp. *Arist.* Eth. Nicom., l. VII, c 14 (нач.) Ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν ἡ μὲν γὰρ ἁπλῶς κακόν. etc.

2) *Nemes.*, cap. 20· Περὶ φόβου, pp. 231—233=128—130

3) Cfr *Diog. Laert*, l VII, c 1, Sect 63, §§ 112—113 (ученіе *стоиковъ*): Εἰς δὲ τὸν φόβον ἀνάγεται καὶ ταῦτα δεῖμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις, θόρυβος, ἀγωνία.. Αἰσχύνη—φοβος ἀδοξίας, ὄκνος δὲ—φόβος μελλούσης ἐνεργείας, ἔκπληξις δὲ—φοβος ἐκ φαντασίας ἀσυνήθους πράγματος.. Ἀγωνία δὲ—φοβος ἀδήλου πράγματος Ср *Aristot.* Eth. Nicom., l. IV, c. 15 (нач.): ὁρίζεται γοῦν (sc αἰδώς) φοβος τις ἀδοξίας. Приведенныя у Немезія опредѣленія видовъ „страха“ усвояетъ стоикамъ и *Stob.* Eclog. II, 6 (ср. *Doman.* S. 123). Ср *Plotin.* Ennead. III, l. 6, cc. 3 et 4 (αἰσχύνη, φοβος, ἔκπληξις,—какъ у Немез.), vol. I, pp. 284, 286.

убѣгаетъ къ архонтамъ». Такое физіологическое объясненіе страха, а равно и всѣ дальнѣйшія разсужденія объ органахъ и соматическихъ обнаруженіяхъ его, Немезій заимствуетъ у Галена [1]).

Другой частью или стороной неразумной души, подчиняющейся разуму, является, согласно принятой Немезіемъ классификаціи, τὸ θυμικόν, или способность «аффективная». Но эта способность остается у Немезія почти безъ функцій, если не считать *гнѣва*, какъ ея спеціальнаго аффекта, о которомъ напъ философъ трактуетъ въ 21-й главѣ [2]). Объясненіе такого факта можно видѣть въ той неопредѣленности, какою отличается у Платона (а равно и у Плотина) ученіе о «θυμοειδές», какъ самостоятельной душевной способности [3]). Конечно, Немезій долженъ былъ отвести анализу «аффективной» способности болѣе почтенное мѣсто: разъ онъ выдѣлилъ «τὸ θυμικόν» въ особую силу неразумной души, съ отдѣльнымъ и спеціальнымъ органомъ, то уже не слѣдовало низводить ее на степень простого индивидуальнаго аффекта [4]). Виною здѣсь—несомнѣнно—эклектизмъ Немезія...—Физіологическое опредѣленіе *гнѣва* (θυμός), какъ «кипѣнія околосердечной крови, происходящаго вслѣдствіе испаренія или возмущенія желчи (χολή),» Немезій могъ заимствовать у Галена или у Плотина [5]), а психологическое опредѣленіе τοῦ θυμοῦ, какъ «стремленія къ отмщенію» за обиду—дѣйствительную или мнимую,—у стоиковъ [6]). Впрочемъ, оба эти опредѣленія есть и у Аристотеля [7]). Въ своей классификаціи аффекта «θυμός» по видамъ и въ психологическихъ опредѣленіяхъ каждаго вида Немезій слѣдуетъ, по преимуществу, стоической психологіи. Онъ различаетъ три вида *гнѣва* (θυμοῦ): «вспыльчивость (ὀργή, а также—χολή и χόλος), злопамятство (μῆνις) и ненависть (κότος)». Θυμός—«начинающійся и сопровождающійся движеніемъ» (т. е. въ начальной своей стадіи характеризующійся острымъ возбужденіемъ) - называется ὀργή, а также—χολή и χόλος. Злопамятство «есть гнѣвъ застарѣлый (въ см. продолжительности); онъ

---

[1]) *Galen* De Hippocrat. et Plat decret. II, cc. 7 et 8. Ср примѣч. къ рус. перев. Немез стр. 129. См. у *Domansk.* Op. c. SS. 124—125 параллели изъ соч. Галена

[2]) *Nemes.*, c 21: Περὶ θυμοῦ, pp. 234—235=130—131.

[3]) Ср. *Plat.* Respubl., lib. IV, pp. 439 DE—440 AB.

[4]) Ср. *Domansk.* Op. cit., S. 128.

[5]) Ср *Galen.* De sanit. II, c 9: Ὁ μέν γε θυμός... οἷον ζέσις κατὰ τὴν καρδίαν .. *Plotin.* Ennead IV, l. 4, c. 28. οἱ μὲν ζέοντες αἵματι καὶ χολῇ ἕτοιμοι εἰς τὸ ὀργίζεσθαι... (v. II, p. 77).

[6]) Ср. *Diog. Laërt.*, l. VII, c. 1, Sect. 63, § 113: Ὀργὴ δὲ—ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἠδικηκέναι οὐ προσηκόντως (тоже и у *Stob.* Eclog II, c. 6, какъ уч. стоиковъ); cfr *Plot.* Ennead. IV, l. 4, c. 28, pp. 77—78 (θυμός, какъ „ἀμύνεσθαι ὁρμή“)

[7]) *Arist.* De anima, l. I, c. 1, § 11: „Физіологъ (ὁ μὲν φυσικός) опредѣлитъ гнѣвъ, какъ кипѣніе крови или теплоты, находящейся около сердца (ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος, ἢ θερμοῦ), а психологъ (ὁ δὲ διαλεκτικός, т. е. изслѣдователь. опирающійся на умозрѣніе и внутренній опытъ)—какъ стремленіе отмстить за обиду (ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως)“. Cfr Eth Nicom.. l. VII, c. 7 (нач.).

называется μῆνις отъ—μένειν и τῇ μνήμῃ παραδεδόσθαι (*оставаться и предавать памяти*)». Синонимомъ этого послѣдняго вида является κότος (ненависть)—«гнѣвъ, выжидающій удобнаго случая для отмщенія и названный такъ отъ τὸ κεῖσθαι»[1]). У Платона Немезій усвояетъ идею о нравственномъ значеніи гнѣва (θυμός), который во многихъ случаяхъ является слугой, спутникомъ и какъ бы «оруженосцемъ разума (δορυφορικόν τοῦ λογισμοῦ)» всякій разъ, говоритъ Немезій, когда «разсудокъ признаетъ что-либо достойнымъ негодованія, у людей, живущихъ согласно съ природой, тотчасъ возникаетъ гнѣвъ», дѣйствующій въ этомъ случаѣ за одно съ разумомъ, какъ его вѣрный союзникъ[2])...

Мы изложили ученіе Немезія о способностяхъ и проявленіяхъ той «части» неразумной души, которая «подчиняется разуму». Другая, «неповинующаяся разуму», сторона неразумной души, управляющая физіологическими функціями организма, подраздѣляется Немезіемъ на слѣдующіе виды или способности: τὸ θρεπτικόν (сила питающая), τὸ γεννητικόν, ἢ σπερματικόν (сила производительная или сперматическая) и τὸ σφυγμικόν (сила пульсовая или приводящая въ движеніе артеріи). Первыя двѣ способности называются естественными или *физическими* (φυσικαί), а послѣдняя—*жизненной* (ζωτικόν)[3]). Каждую изъ нихъ Немезій разсматриваетъ въ отдѣльности[4]).

Функціи питающей способности (θρεπτικόν) Немезій описываетъ почти исключительно по Галену[5]). «Τὸ θρεπτικόν заключаетъ въ себѣ

---

[1]) Ср. *Diog. Laert.*, loc. cit., § 114: Ὁ δὲ θυμός ἐστιν ὀργὴ ἀρχομένη.. Μῆνις δὲ ἐστιν ὀργὴ πεπαλαιωμένη καὶ ἐπίκοτος, ἐπιτηρητικὴ δέ. Ibid. § 113: Виды гнѣва по уч. стоиковъ: ῥῖσος, φυλονεικία, ὀργή.., μῆνις, θυμός Μῖσος δὲ ἐστιν ἐπιθυμία τις τοῦ κακῶς εἶναί τινί... Ὀργὴ δὲ—ἐπιθυμία τιμωρίας... etc. (см выше) Ср. *Stob.* Eclog. II, c. 6: κότος δὲ—ὀργὴ ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν.

[2]) Ср. *Plat.* Timaeus. p. 70 AB. По ученію Платона, когда ἐπιθυμία враждуетъ противъ разума, то θυμός является его союзникомъ (σύμμαχον) и помощникомъ (ἐπίκουρον) въ борьбѣ „съ пожеланіями" (Respubl., l IV, pp 439 E–440 AB, E sq.); аффективная сила (τὸ θυμοειδές) есть тотъ благородный конь, который послушенъ разуму и по своимъ качествамъ противоположенъ τῷ ἐπιθυμητικῷ, коню ярому и неукротимому (Phaedr., pp 246 AB. 253 D sqq.).

[3]) *Nemes.*, cap. 22, p. 236=131—2; cf cap. 26, p. 249=138—139. Дѣленіе душ способностей на „психическія", „физическія" и „жизненныя" (съ частными подраздѣленіями) Немезій заимствовалъ у *Галена* (см. *Evangelides*—Op c., S 39; *Siebeck*—Gesch. der Psych, S 498; *Domański*. Op. cit., S 130; ср. *Ферворнъ*—Общая физіологія, I, стр. 54). Ср. *Galen.* De nat. facult. I, c 9: Γένεσις καὶ αὔξησις καὶ θρέψις τὰ πρῶτα καὶ οἷον κεφάλαια τῶν ἔργων τῆς φύσεως. ὥστε καὶ αἱ τούτων ἐργαστικαὶ δυνάμεις αἱ πρῶται τρεῖς εἰσι.. etc. *Аристотель* соединяетъ силу питающую (θρεπτικόν) и производительную (γεννητικόν) въ одно—подъ общимъ именемъ „φυτικόν" (*Arist.* De anima, l II, c. 4, § 2) Ср. *Plotin* Ennead. III, l. 6, c 4 (различаются: θρεπτικόν, αὐξητικόν, γεννητικόν и φυτικόν).

[4]) Въ изложеніи ученія Немезія о физіологическихъ функціяхъ организма мы ограничимся самымъ существеннымъ; отсылаемъ читателя къ нашему рус. переводу трактата „О прир чел.", гдѣ попутно объяснены затрудняющіе пониманіе греческаго текста спеціальные анатомическіе и медицинскіе термины, заимствованные Немезіемъ изъ физіологіи Галена и медицинскихъ школъ.

[5]) *Nemes.*, cap. 23, pp. 236–240=132–134.

4 физическихъ силы: привлекающую (ἑλκτική), удерживающую (καθεκτική), измѣняющую (ἀλλοιωτική,—у Gall. πεπτική, «concoctrix»—переваривающую) и выдѣляющую (ἀποκριτική)[1]). Каждый членъ животнаго организма естественно привлекаетъ къ себѣ свойственную ему пищу, задерживаетъ ее и измѣняетъ въ себя (ассимилируетъ, претворяетъ), а излишки выдѣляетъ... черезъ желудокъ, мочу, рвоту, потъ, ротъ, носъ, уши, глаза, выдыханіе и чрезъ скрытыя поры». Органами питающей силы служатъ: ротъ, желудочный каналъ (пищепроводъ), желудокъ, печень, всѣ вены, кишки, обѣ желчи и почки. Особенно важное значеніе въ процессѣ питанія имѣютъ, по Немезію, желудокъ и печень: первый, принимая пищу и выдѣляя изъ нея полезные и питательные элементы, обращаетъ ихъ въ соки и отсылаетъ печени черезъ вены; печень перевариваетъ соки и уподобляетъ ихъ себѣ, т. е. обращаетъ въ кровь[2]). Органами очищенія крови являются—селезенка, желчный пузырь и почки[3]). «Очищенная и полезная кровь распредѣляется (изъ печени) для питанія по всѣмъ частямъ тѣла посредствомъ крововозвратныхъ венъ, которыя разсѣяны въ нихъ». Такимъ образомъ каждая часть тѣла привлекаетъ къ себѣ необходимое количество крови и предоставляетъ излишнюю кровь сосѣднимъ частямъ для питанія,—такъ что «всѣ части тѣла изъ крови, доставляемой *печенью*, питаются, растутъ и развиваются»[4]). Слѣдуя Галену въ своемъ описаніи процесса питанія, Немезій опускаетъ лишь нѣкоторыя незначительныя подробности. Такъ, напр., Галенъ признаетъ органами кровоочищенія, кромѣ селезенки, желчнаго пузыря и почекъ, еще—правую камеру сердца и легкія съ находящейся въ нихъ *пневмой*[5])...

Дѣятельность «жизненной способности», или τοῦ σφυγμικοῦ, представлена Немезіемъ[6]) на основаніи физіологіи Галена и общепринятаго у древнихъ ученія о «врожденной жизненной теплотѣ» (ἔμφυτος καὶ ζωτικὴ θερμασία или θερμότης)[7]). «Движеніе пульсовое (ἡ σφυγμικὴ

---

[1]) Ср. *Galen.* De nat. facult., l. I, cc. 6 et 12: ἡ φύσις οἰκείαις τισὶ δυνάμεσι χρωμένη τὰ μέν ἕλκει, τὰ δὲ κατέχει, τὰ δὲ ἀλλοιοῖ, τὰ δὲ ἐκκρίνει... Θρέψις ἐστὶν ὁμοίωσις τοῦ τρέφοντος τῷ τρεφομένῳ. (ср. *Evangelid.*—Op. c., S. 36)

[2]) Ср. *Galen.* De usu part. IV, c. 12: τὸ ἧπαρ ἀρχὴ τῶν φλεβῶν (венъ) καὶ πάσης αἱματώσεως ὄργανον. По *Аристотелю*, пищевой сокъ чрезъ вену проходитъ къ *сердцу* (De part. anim. lib. II, cap. 3). Впрочемъ, о значеніи *печени* въ этомъ процессѣ см. *Aristot.* De part. anim, l. III, c. 7: καὶ τὸ μὲν ἧπαρ καὶ ὁ σπλὴν βοηθεῖ πρὸς τὴν πέψιν τῆ τροφῆς... etc.

[3]) Ср. *Galen.* De Hipp et Plat. decret., l. VI, c 5; cfr De nat. facult. III, c. 9.

[4]) Ср. *Galen.* De nat. facult. III, c. 6. „Что совершаютъ сердце и легкія, замѣчаетъ Evangelides, то Немезій, соотвѣтственно физіологіи своего времени, отнесъ только къ печени“ (Op. c., S. 44).

[5]) См. вообще *Evangelides*—Op. cit., SS. 33—36.

[6]) *Nemes.*, cap. 24: Περὶ σφυγμῶν (De pulsibus), pp. 240—242=134—135.

[7]) Ученіе о врожденной животной теплотѣ (calidum innatum) со времени *Гиппократа* сдѣлалось базисомъ древней физіологіи. Оно стоитъ въ прямомъ противо-

κίνησις)[1]), говоритъ Немезій, имѣетъ своимъ началомъ сердце, и главнымъ обр.—лѣвый его желудочекъ, называемый пневматическимъ, который сообщаетъ каждому члену тѣла *врожденную* жизненную *теплоту* чрезъ посредство *артерій*, подобно тому, какъ печень чрезъ посредство венъ—питаніе. Съ повышеніемъ температуры сердца тотчасъ и весь животный организмъ согрѣвается, а съ охлажденіемъ сердца—охлаждается. Это потому, что отъ сердца чрезъ артеріи по всему тѣлу разсѣевается жизненная пневма (ζωτικὸν πνεῦμα)»[2]). Дальнѣйшія разсужденія Немезія—о совмѣстной, взаимно обусловленной, органической дѣятельности нервовъ, венъ и артерій, частнѣе—о взаимодѣйствіи кровеносныхъ сосудовъ (вены—«сосуда крови» и артеріи—«сосуда пневмы и врожденной теплоты»), о питаніи первовъ кровью, о расширеніи артерій, которое сопровождается движеніемъ крови, исходящей изъ смежныхъ крововозвратныхъ жилъ (венъ), и проч.,—представляютъ собою довольно точное воспроизведеніе физіологической теоріи Галена[3]).

Третьимъ видомъ (способностью) неразумной души, не подчиняющейся разуму, является сила производительная (τὸ γεννητικόν) или сперматическая (σπερματικόν)[4]). Немезій подробно разсуждаетъ объ органахъ этой способности (вены и артеріи), о процессѣ образованія спермы, о мужскихъ и женскихъ половыхъ органахъ и т. п.,—приводитъ мнѣнія Демокрита, Аристотеля и Галена,—но во всѣхъ своихъ выводахъ и положеніяхъ основывается, по обыкновенію, почти исключительно на ученіи Галена[5]).

Изложенное нами ученіе Немезія о функціяхъ и способностяхъ неразумной души, какъ можно видѣть изъ вышеприведенныхъ цитатъ и

рѣчіи съ представленіями современной науки, согласно которымъ теплота вырабатывается *химически* въ организмѣ человѣка—благодаря соединенію элементовъ пищи, содержащихъ углеродъ и водородъ, съ кислородомъ воздуха, проникающимъ въ организмъ черезъ легкія.

[1]) Хотя у Немезія не встрѣчается прямыхъ указаній на кровообращеніе изъ чего видно, что онъ не имѣлъ яснаго представленія объ этомъ органическомъ процессѣ, однако—нѣкоторые изслѣдователи склонны (на основаніи разсужденій Немезія въ 24—25 главахъ) понимать τὸ σφυγμικόν, какъ силу *кровообращенія*. *Brucker* (Historia crit philos., p. 531) и *Fessler* (Institut Patrologiae, p. 635) приписываютъ нашему философу знаніе кровообращенія на основаніи 24-й гл. его трактата. Ср въ гл. 25-й (pag. 243=136) о „трансформаціи крови“

[2]) Ср. *Galen.* De loc. affect. V, c. 1: τῆς ἐμφύτου θερμασίας πηγὴ ἡ καρδία, καὶ πάντως χρῆναι παθεῖν αὐτήν, εἰ μέλλοι τεθνήξεσθαι τὸ ζῶον. De temperam. I, c. 9: τὸ δὲ αἷμα πάλιν αὐτὸ παρὰ τῆς καρδίας ἔχει τὴν θερμασίαν... De ven. art. diss., cap 9. Ἀρχὴ μὲν τῶν ἀρτηριῶν ἐστὶν ἡ ἀριστερὰ κοιλία τῆς καρδίας... De loc. affect. IV, c. 2: Ἡμεῖς δὲ φήσομεν ἐνέργειαν εἶναι τὸν σφυγμὸν ἰδίαν πρώτως μὲν τῆς καρδίας, δευτέρως δὲ τῶν ἀρτηριῶν κατὰ συστολὴν καὶ διαστολὴν κινουμένων ὑπὸ ζωτικῆς δυνάμεως, ἕνεκα τοῦ φυλάττεσθαι μὲν τὴν συμμετρίαν τῆς ἐμφύτου θερμασίας... etc. Cfr. De nat. facult., l. III, c. 14

[3]) Общее изложеніе уч Галена см. у *Evangelid.* Op c., SS. 31—32.

[4]) *Nemes.*, cap. 25, pp. 243—248=135—138.

[5]) Ср. *Evangelid.* Op. cit., SS. 49—51; cfr. *Diog. Laert.*, l. VII, c. 1, sect. 85, § 159

параллелей, стоитъ въ особенно близкой связи (и зависимости) съ воззрѣніями Галена и Аристотеля, частью--Платона, стоиковъ и неоплатониковъ. Главными психическими проявленіями неразумной души (въ отличіе отъ физіологическихъ ея функцій) Немезій считаетъ «ὄρεξις и «πάθος»,—почему и всю «неразумную часть» души называетъ общимъ именемъ—ὀρεκτικόν и παθητικόν. Первый терминъ могъ быть заимствованъ у Аристотеля, второй—у Плотина [1]), которымъ, какъ мы видѣли, слѣдуетъ нашъ авторъ и въ своемъ опредѣленіи понятія «страсти». Въ частности, ὄρεξις характеризуется Немезіемъ согласно ученію Аристотеля, по которому ὄρεξις заключаетъ въ себѣ три вида—ἐπιθυμία, θυμός и βούλησις и служитъ началомъ произвольнаго движенія (κίνησις καθ' ὁρμήν) [2]). Основныя силы или способности подчиняющейся разуму части неразумной души—τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμικόν, представленныя у Платона, какъ самостоятельные виды души [3]), Немезій разграничиваетъ въ духѣ Платона,—не замѣчая того, что, соединивъ ихъ раньше въ аристотелевомъ ὄρεξις, впадаетъ въ противорѣчіе. Съ другой стороны, Немезій объединяетъ ἐπιθυμία и θυμός въ понятіи πάθος, какъ родовомъ: очевидно, у него ὄρεξις и πάθος (а значитъ—ὀρεκτικόν и παθητικόν)—синонимы (ср. 16 гл.). Частнѣйшее подраздѣленіе главныхъ проявленій неразумной души (на ἐπιθυμία, ἡδονή, φόβος, λύπη, θυμός) сдѣлано Немезіемъ, какъ мы видѣли, подъ вліяніемъ стоической философіи. Хотя Аристотель тоже отличаетъ—какъ эмоціи («страсти») неразумной души—ἐπιθυμίαν, ὀργήν, θυμόν, φόβον, λύπην и проч. [4]) но у него все въ концѣ концовъ сводится къ одному ὄρεξις, сопровождающему собою всѣ чувственно—эмоціональные процессы и вмѣщающему ихъ въ себѣ [5]). Въ описаніи физіологическихъ функцій неразумной души Немезій слѣдуетъ почти исключительно врачу Галену.

Мы закончили психологическій и историко-генетическій анализъ воззрѣній Немезія на природу человѣка. Всѣ психическія и физіологическія функціи, въ которыхъ проявляется или обнаруживается жизнь человѣка въ ея цѣломъ, Немезій приписываетъ душѣ,—точнѣе—двумъ различнымъ сторонамъ или силамъ ея—разумной и неразумной. Душа—это единственный жизненный принципъ, главнымъ образомъ функціонируюшій самъ, а затѣмъ—обусловливающій такую или иную дѣятельность тѣла, какъ своего орудія или инструмента.

---

1) *Arist* Eth. Nicom., l. I, c. 13; *Plotin.* Ennead. III, l. 6, c. 4
2) *Arist.* De anima, l. II, c. 3, § 2; l III, c 10, § 1 sqq.
3) *Plato*—Respubl., lib IX, pp. 580 D—581 AB.
4) Eth. Nicom., l. II, c. 4; cfr. *Chaignet*—Essai sur la psychol d'Arist., p 431.
5) *Arist.* De anima, l. III, c 9, § 3; l. II, c. 3, § 2; cf. *Chaignet*—Op. cit., p. 432.

ГЛАВА IV.

Этико-теологическіе выводы изъ антропологическихъ положеній. Христологія Немезія.

Основной характеръ трактата «О природѣ человѣка», его преобладающій научно—психологическій тонъ и интересъ, нисколько не затемняютъ того чисто-христіанскаго, теологическаго, и даже апологетическаго, элемента, который красной нитью проходитъ чрезъ все сочиненіе Немезія. Проф. Domański'й въ своемъ изслѣдованіи о Немезіи, неоднократно нами цитированномъ, часто называетъ нашего философа «благочестивымъ и глубоко-вѣрующимъ христіанином», неизмѣнно сохраняющимъ и отстаивающимъ церковно-ортодоксальную точку зрѣнія на вопросы психологическаго знанія [1]). Но нѣмецкій изслѣдователь не позаботился о томъ, чтобы подтвердить свою характеристику положительными данными: онъ не отмѣтилъ точно и не свелъ въ одно цѣлое этико-теологическихъ воззрѣній Немезія, разбросанныхъ повсюду въ его трактатѣ... Настоящая глава имѣетъ своей цѣлью восполнить этотъ пробѣлъ и дать хотя бы краткую характеристику этико-богословскаго міросозерцанія нашего писателя.

Разсуждая въ началѣ своего трактата о достоинствахъ и превосходствѣ природы человѣка, какъ разумнаго существа (душа котораго — еще по представленіямъ платонической метафизической психологіи—носитъ въ себѣ отпечатокъ домірнаго идейно-совершеннаго бытія, затемняемый отчасти настоящимъ земнымъ существованіемъ), Немезій называетъ человѣка вѣнцомъ творенія, стоящимъ на рубежѣ двухъ природъ—сверхчувственной, духовной, выраженіемъ которой является у него безсмертная душа, и чувственной, видимой или матеріальной, съ которой онъ сообщается по тѣлу и органическимъ силамъ. Съ этой мыслью связана у Немезія идея о высокомъ назначеніи человѣка. «Поставленный въ предѣлахъ двухъ природъ—разумной и неразумной,—человѣкъ, коль скоро склоняется на сторону тѣла и любитъ больше тѣлесное..., то уподобляется неразумнымъ тварямъ (ср. Псал. 48, 13)..., становится «земнымъ» (χοϊκός)—по слову ап. Павла; если же, презрѣвши всѣ тѣлесныя удовольствія, онъ подчинится разуму, то наслѣдуетъ божественную и для человѣка предуготованную блаженную жизнь, и будетъ—какъ «небесный»... (ср. 1 Кор. 15, 48). Разумной природѣ свойственно отвращаться отъ зла и стремиться къ добру. Поэтому, «кто хочетъ вести жизнь человѣка, какъ именно человѣка, а не животнаго только, тотъ

---

[1]) *Domansk.* Op. cit., SS. XVI—XVII, XX (Einl.), 69, 122 Anm. 1 и мн. др.

долженъ стремиться къ добродѣтели и благочестію»[1])... Сознавая высокое достоинство своей природы, памятуя, что онъ есть своего рода небесное растеніе», человѣкъ долженъ оправдывать свое высокое назначеніе самой жизнью и поведеніемъ: «чрезъ добрыя дѣла, воздержаніе отъ пороковъ и молитву»—онъ долженъ «охранять свое благородство»,—не увлекаясь кратковременными и тлѣнными благами, а устремляясь мыслію къ горнему, вѣчному блаженству[2]).

Въ связи съ вышеизложеннымъ Немезій рѣшаетъ еще одинъ частный вопросъ: смертнымъ или безсмертнымъ былъ созданъ человѣкъ въ началѣ? Библейское ученіе Немезій понимаетъ въ томъ смыслѣ, что «человѣкъ не былъ сотворенъ изначала ни совершенно смертнымъ, ни вполнѣ безсмертнымъ, но былъ поставленъ какъ бы на рубежѣ той и другой природы, съ тѣмъ, чтобы, если предастся тѣлеснымъ страстямъ, подпалъ бы и тѣлеснымъ измѣненіямъ, а если предпочтетъ блага души, удостоился-бы безсмертія». Если бы, говоритъ Немезій, Богъ изначала сотворилъ человѣка смертнымъ, то не осудилъ бы его на смерть послѣ грѣхопаденія; а если бы Онъ создалъ его безсмертнымъ, то человѣкъ не нуждался бы въ «тѣлесной пищѣ», которая была назначена ему въ раю. При томъ, Богъ не могъ такъ скоро раскаяться въ Своихъ дѣйствіяхъ «и сотвореннаго безсмертнымъ тотчасъ же сдѣлать смертнымъ»: когда согрѣшили ангелы, по природѣ—духи безсмертные, то Богъ опредѣлилъ имъ другой родъ наказанія, но не смерть. Разъясняя такими соображеніями библейское ученіе, Немезій предлагаетъ и свою точку зрѣнія, согласно которой «человѣкъ былъ сотворенъ смертнымъ, но—постепенно совершенствуясь—могъ достигнуть безсмертія»,—или иначе—«былъ созданъ безсмертнымъ in potentia (*δυνάμει ἀθάνατος*)». Такъ какъ человѣку не слѣдовало, прежде извѣстной степени усовершенствованія, знать свою природу (чтобы онъ, познавши собственную природу и свои многочисленныя тѣлесныя потребности, не замѣнилъ заботу о душѣ тѣлесными интересами), то Богъ запретилъ ему вкушать отъ древа познанія, «плодъ котораго сообщалъ именно познаніе собственной природы». Нарушивъ заповѣдь и познавши самого себя, человѣкъ потерялъ совершенство, почувствовалъ тѣлесныя потребности и тотчасъ сталъ искать себѣ покрывала... До грѣхопаденія «онъ пребывалъ въ нѣкоторомъ одушевленіи (*ἐκστάσει*) и въ собственномъ невѣдѣніи»,—т. е.—въ состояніи какого-то высшаго экстаза, вдохновенія, или удаленія отъ тѣлесныхъ и земныхъ потребностей[3]). Лишившись совершенства, «чело-

---

[1]) *Nemes*, cap 1, pp. 44—45=25—26.

[2]) Ibid., p. 66=39

[3]) Немезій и въ другихъ мѣстахъ ясно разграничиваетъ первоначальное идеальное состояніе человѣка (до грѣхопаденія) и настоящее, эмпирическое. Такъ, напр.

вѣкъ потерялъ и безсмертіе (т. е. потенціальное), которое впослѣдствіи — однако—возстановляется благодатію Создавшаго его» [1])... Въ этомъ отношеніи человѣкъ обладаетъ двоякаго рода преимуществомъ. а) одинъ только онъ чрезъ раскаяніе получаетъ прощеніе грѣховъ; б) тѣло его—смертное и тлѣнное—дѣлается безсмертнымъ. «Изъ этихъ преимуществъ—относящееся къ тѣлу (т. е. безсмертіе) достигается чрезъ душу, а относящееся къ душѣ (т. е. прощеніе грѣховъ)—черезъ тѣло»... Изъ всѣхъ разумныхъ существъ одинъ только человѣкъ имѣетъ то преимущество, что его грѣхъ прощается чрезъ покаяніе: ни для демоновъ, ни для ангеловъ это не возможно. Здѣсь болѣе всего обнаруживается «милосердіе и правосудіе Божіе» ангелы, будучи безплотными и безстрастными по природѣ, «не имѣли никакихъ неотразимыхъ побужденій, вовлекающихъ въ грѣхъ»,—человѣкъ же есть «не только разумное, но и животное существо»,—причемъ, животныя потребности и страсти часто порабощаютъ разумъ. Посему, преодолѣвая эти потребности и становясь на путь добродѣтели, человѣкъ получаетъ «заслуженную милость», т. е. прощеніе грѣховъ, стяжать которое онъ можетъ, так. обр., только «во время земной жизни, а не послѣ смерти», когда уже невозможны покаяніе и борьба со страстями. Такъ какъ «паденіе ангеловъ есть ихъ смерть» (т. е. духовная, нравственная), то «они уже не могутъ получить прощеніе посредствомъ раскаянія». Изъ всего сказаннаго Немезій дѣлаетъ выводъ, что «отвергающіе покаяніе уничтожаютъ преимущественный даръ, принадлежащій человѣку». Важная прерогатива человѣка состоитъ еще и въ томъ, что «тѣло его только одного изъ всѣхъ животныхъ послѣ смерти возстаетъ и переходитъ въ безсмертіе» [2]).

Идея безсмертія души обосновывается у Немезія на почвѣ ученія о природѣ души, ея духовности или невещественности. Изъ критическаго разбора различныхъ философскихъ теорій о природѣ души Немезій дѣлаетъ выводъ, что душа есть «οὐσία αὐτοτελὴς, ἀσώματος»,—откуда уже, по его мнѣнію, съ несомнѣнностью вытекаетъ истина безсмертія души [3]). Косвенное доказательство безсмертія души нашъ философъ из-

---

онъ говоритъ, что „изначала все было порабощено человѣку, пока онъ владѣлъ собственными страстями и неразумной стороной своей природы"; послѣ же грѣхопаденія, „не владѣя уже собственными страстями, а наоборотъ—овладѣваемый ими, человѣкъ... былъ преслѣдуемъ и внѣшними звѣрями, вредъ отъ которыхъ вошелъ въ міръ вмѣстѣ со грѣхомъ". (сар. 1, p 63=37).

[1]) *Nemes.*, сар. 1, pp. 46—47=26—27

[2]) Сар. 1, pp. 53—55=31—32.

[3]) Сар 2, p 124=66—67. „Если душа, говоритъ Немезій, не есть тѣло, которое по природѣ своей разрушимо. ., ни качество, ни количество, ни иное что либо изъ разрушимаго, то очевидно, что она безсмертна". По мысли Немезія, доказательства нематеріальности и субстанціальности души являются въ то же время аргументами въ пользу безсмертія ея.

влекаетъ еще изъ Платоновскаго ученія о метемпсихозисѣ «о томъ, что душа не смертна, говоритъ онъ, и что все человѣческое не ограничивается предѣлами настоящей жизни, свидѣтельствуютъ и признаваемыя мудрѣйшими изъ грековъ душепереселенія, и мѣста, которыя — какъ говорятъ—назначены душамъ, сообразно съ жизнью каждой, и наказанія, которымъ подвергаются души сами по себѣ» [1])... Немезій указываетъ на Платона, какъ на лучшаго защитника идеи безсмертія, но отмѣчаетъ «трудность и неудобовразумительность» его философской аргументаціи. Наиболѣе очевиднымъ доказательствомъ безсмертія души нашъ писатель признаетъ—въ концѣ концовъ—«ученіе Слова Божія, само по себѣ имѣющее авторитетъ—по причинѣ своей боговдохновенности». Отвергающимъ же христіанскія Писанія Немезій считаетъ достаточнымъ замѣтить, что «душа не есть что-либо разрушимое» (по природѣ), — слѣдов. — она «неуничтожима», т. е. «безсмертна» [2]).—Интересъ къ безсмертію дѣлаетъ Немезія противникомъ—какъ креаціонизма, такъ и традуціанизма: непреходящность (вѣчность) души, по его мнѣнію, не можетъ быть утверждаема при предположеніи временнаго происхожденія ея въ какой бы то ни было формѣ [3]). Отсюда ясна и цѣль, съ какою Немезій опровергаетъ ученіе Аристотеля о душѣ, какъ «энтелехіи тѣла»: если душа—только энтелехія или образующій принципъ тѣла, необходимо предполагающій его, какъ форма предполагаетъ матерію, то—значитъ—она не можетъ существовать безъ опредѣленнаго тѣла,—что и признавалъ Аристотель [4]).

Особенно важнымъ по своему значенію для послѣдующаго христіанскаго богословія догматическимъ выводомъ изъ антропологическихъ теорій (въ частности—изъ ученія о соединеніи души съ тѣломъ) представляются христологическія разсужденія Немезія о соединеніи двухъ природъ въ ипостаси Богочеловѣка-Христа [5]). Образъ соединенія души съ тѣломъ, по словамъ Немезія, «лучше и ближе всего подходитъ (соотвѣтствуетъ) къ соединенію Бога Слова съ человѣкомъ, по которому Соединившійся остался неслитнымъ и неограниченнымъ (ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος)». Различіе здѣсь только въ томъ, что «душа, будучи многообразной, представляется и сочувствующей тѣлу, вслѣдствіе нѣкотораго сродства съ нимъ, и владѣющей имъ иногда, и отъ него владѣемой: Богъ же Слово, нисколько Самъ не измѣняясь отъ общенія съ душой и тѣломъ (человѣческими), не будучи причастнымъ ихъ слабостямъ, сообщая

---

[1]) *Nemes.*, cap 44, p 360=201

[2]) Cap. 2, pp. 124—125=67

[3]) Взглядъ Немезія на происхожденіе души подробно былъ изложенъ и разъясненъ нами выше.

[4]) *Arist.* De anima, l. II, c. 2, §§ 14—15

[5]) *Nemes.*, cap 3, pp. 137—144=73—77

имъ Свою божественность, дѣлается едино съ ними, оставаясь тѣмъ-же, чѣмъ былъ до соединенія» [1]). Этотъ образъ «соединенія или смѣшенія (ἑνώσεως ἤ κράσεως)» чудесенъ и непостижимъ: «и смѣшивается (т. е. Богъ Слово), и остается совершенно несмѣшаннымъ, неслитнымъ, неповрежденнымъ и неизмѣннымъ (ἄμικτος, ἀσύγχυτος, ἀδιάφθορος, ἀμετάβλητος), не сострадая тому, съ чѣмъ соединился, но лишь содѣйствуя, не разрушаясь вмѣстѣ съ нимъ и не измѣняясь, но возвеличивая его. Самъ не умаляемый имъ,—оставаясь, сверхъ того, неизмѣннымъ и неслитнымъ (ἄτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος), какъ совершенно непричастный всякаго измѣненія». Для доказательства возможности такого соединенія Немезій приводитъ извѣстное уже намъ разсужденіе неоплатоника Порфирія (‹противника христіанства›)—о томъ, что «одна субстанція можетъ войти въ полноту (εἰς συμπλήρωσιν) другой субстанціи и быть частью субстанціи, оставаясь въ своей собственной природѣ... и сохраняя свое единство» [2])... Это разсужденіе Порфирія, относящееся къ соединенію души съ тѣломъ, Немезій считаетъ вполнѣ приложимымъ и по отношенію къ Бож. Слову», которое «поистинѣ неслитно и безтѣлесно». Вообще, нашъ христіанскій философъ старается доказать представителямъ языческой философіи, что церковная догма о соединеніи двухъ природъ въ лицѣ Богочеловѣка не *противо*-естественна, хотя и *сверхъ*-естественна, не *противо*-разумна, хотя и *сверх*-разумна. Онъ прямо заявляетъ, что его разсужденія направлены противъ тѣхъ мыслителей «изъ грековъ», которые отрицаютъ «соединеніе Бога съ человѣкомъ» и утверждаютъ, что «невозможно, невѣроятно и непристойно (несообразно) было бы Божественному сродниться со смертной природой чрезъ смѣшеніе и соединеніе» [3]). Оставаясь неизмѣнно на церковно-ортодоксальной точкѣ зрѣнія, Немезій въ дальнѣйшемъ изложеніи называетъ своими противниками Евноміанъ и «нѣкоторыхъ славныхъ мужей (ἔνδοξοι ἄνδρες)», подъ которыми, какъ видно изъ контекста рѣчи, нужно разумѣть мыс-

---

[1]) Ср *Plotin.* Ennead. V, l. 5, cap. 9 Первое начало (το πρῶτον ἀρχῆς) ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸ αὐτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ὅτῳ ἄλλῳ, τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα αὐτή περιληφθοῦσα δὲ οὐτ' ἐσκεδάσθη εἰς αὐτὰ καὶ ἔχει οὐκ ἐχορέντη... etc. Loc. cit: Οὐδὲ γὰρ το μέν τι αὐτοῦ (sc Θεοῦ) ὧδί, τὸ δὲ ὧδί..., ὥστε ὅλον πανταχοῦ etc (vol. II. pp 216—217).

[2]) См рус. пер., стр. 76. пр. 29-е. Ср. *Plotin.* Ennead IV, l 4, c 11: Καὶ εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὂν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ, παρεῖναι δε αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρεῖναι καὶ καθ' ὅσον δύναται, κατὰ τοσοῦτον αὐτῷ οὐ τόπῳ παρεῖναι, οἷον τῷ φωτὶ τὸ διαφανές. Οὐδὲν γὰρ κωλύει ὁμοῦ εἶναι τα διάφορα, οἷον ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάσας ἐπιστήμας. Καὶ ὅπου ἂν ᾖ τὸ ὄν πάρεστιν αὐτῷ καὶ τὸ αὐτοῦ ἓν (гдѣ есть сущее, тамъ присутствуетъ и его единство), καὶ τὸ ἓν ὂν αὖ ἐφ' ἑαυτοῦ. Ἔστι γὰρ καὶ παρεῖναι χωρὶς ὄν (II, p. 376)

[3]) Такое воззрѣніе раздѣлялъ и *Евномій*, утверждавшій съ своей гностико-ріанской точки зрѣнія, что принятіе грубой человѣч. плоти унижаетъ Божество и что посему актъ воплощенія безусловно невозможенъ по отношенію къ истинному Богу (ср. *Greg Nyss.* Contr. Eunom., l XII, col. 896 D, Migne t. 45 gr.) См. проф. *В. Несмѣл* Догм. сист. св. Грнг. Нис., стр. 483—486.

лителей антіохійскаго направленія (въ частности—Θеодора Мопсуетскаго). Объ евноміанахъ Немезій замѣчаетъ слѣдующее: «Евноміане говорятъ, что Богъ Слово соединился съ тѣломъ не по существу (οὐ κατ' οὐσίαν), но по силамъ того и другого (κατὰ τὰς ἑκατέρου δυνάμεις, т. е. Логоса и человѣческаго естества во Христѣ): не субстанціи смѣшаны или соединены, но силы тѣла смѣшаны съ Божественными силами; а силами тѣла (органическаго) они, согласно Аристотелю, считаютъ внѣшнія чувства: съ этими именно послѣдними смѣшиваясь, Божественныя силы производятъ, по мнѣнію евноміанъ, соединеніе». Немезій отвергаетъ мнѣніе, признающее внѣшнія чувства «тѣлесными силами» ощущенія внѣшнихъ органовъ чувствъ, какъ показано было выше. суть результатъ совмѣстной дѣятельности души и тѣла,—а тѣлу принадлежатъ только самые органы. Нашъ философъ снова настаиваетъ на *неслитномъ* соединеніи *субстанцій* (ἀσύγχυτος ἕνωσις τῶν οὐσιῶν), при которомъ «Божественное не повреждается низшимъ, но—напротивъ—это послѣднее возвышается Божественнымъ» [1])... Можно думать, что послѣ-

---

[1]) Представляется нѣсколько страннымъ. что Немезій противъ Евноміанъ, которые вовсе не признаютъ измѣненія субстанцій, а только допускаютъ „объединеніе силъ Логоса и тѣла“ (*Domańsk.* Die Psych des Nemes., S. 70—71, Anm.), настаиваетъ на состояніи несмѣшанности и неизмѣнности Божеств. Субстанціи (ἀσύγχυτος ἕνωσις),—что скорѣе могло бы быть направлено противъ Евтихія, сливавшаго двѣ природы во Христѣ *въ одну* субстанцію Изъ этого открывается—во 1-хъ, что Немезій раскрываетъ данный пунктъ христіанскаго вѣроученія независимо отъ какой-либо опредѣленной ереси, не направляетъ своихъ выводовъ прямо противъ евноміанъ и упоминаетъ о нихъ только между прочимъ,—во 2-хъ, что онъ писалъ свое сочиненіе въ предъевтихіанское время: если бы Немезій жилъ во времена Евтихія и заимствовалъ формулу „ἀσύγχυτος ἕνωσις“ изъ Халкидонскаго вѣроопредѣленія (какъ думаютъ Ritter и Zeller), то ясно. что онъ направилъ бы свои разсужденія не противъ Евноміанъ, а противъ Евтихія, ересь котораго стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ ученіемъ Немезія И Θеодоръ Мопсуетскій (+428 г.), о которомъ ниже упоминаетъ Немезій. независимо отъ евтихіанской ереси, тоже отрицалъ всякое *смѣшеніе* или сліяніе Божества и человѣчества во Христѣ (*Schwane*—Dogmengesch. II, S 318, cfr. *Domańsk* Op. c., S 73).—Въ частности, по поводу приведеннаго Немезіемъ выше ученія Евноміанъ нужно замѣтить слѣдующее Христологія Евномія, большинство сочиненій котораго не сохранилось, не можетъ быть установлена съ достаточной опредѣленностью; тѣмъ болѣе—это слѣдуетъ сказать относительно евноміанъ (его послѣдователей), о которыхъ собственно и упоминаетъ Немезій. По ученію Евномія, съ человѣкомъ (Іисусомъ) соединился *„сотворенный“* Богъ, который при этомъ не измѣнился и ничего не потерялъ, такъ какъ вступилъ въ соединеніе съ родственнымъ ему сотвореннымъ бытіемъ: „чѣмъ онъ былъ. тѣмъ и остался“.. Богъ же—Свѣтъ неприступный, нерожденный—не принималъ плоти (*Greg. Nyss.* Contr. Eunom., lib V, col. 701 A,—Migne, t. 45 gr.) Но и человѣческую природу Христа Евномій ограничилъ: „человѣческіе“ аффекты въ жизни Спасителя онъ относитъ къ соединенному съ человѣкомъ Бож. Логосу. Который представляется двигателемъ всѣхъ состояній въ жизни Богочеловѣка (ср. Contra Eunom., l II, col. 544 D=Твор. *Гр Нис*, ч V, стр. 350), отсюда—человѣческій „духъ“, которому уже не остается мѣста (ибо духъ не можетъ бездѣйствовать), исключается Евноміемъ, какъ и аріанами. изъ состава человѣческой природы І. Христа. Въ своемъ „Изложеніи вѣры“ Евномій пишетъ: „содѣлавшійся въ послѣдніе дни человѣкомъ воспринялъ на Себя человѣка не изъ

дователи Евномія были очень близки къ несторіанству,—почему Немезій и утверждаетъ противъ нихъ «ἕνωσιν κατ᾽ οὐσίαν», въ противоположность соединенію «κατ᾽ εὐδοκίαν» (см. ниже) и «κατὰ τὰς δυνάμεις» [1]). Спеціально же противъ несторіанствующихъ богослововъ [2]) антіохійской школы (ἔνδοξοι ἄνδρες,—напр. Θеодоръ Мопсуетскій, въ своемъ отрицаніи сліянія двухъ природъ доведшій до различенія двухъ лицъ во Христѣ, подобно Несторію) Немезій утверждаетъ, что соединеніе природъ въ ипостаси Богочеловѣка «обусловливается не Божественнымъ соизволеніемъ (εὐδοκία), но Божественной природой (φύσις)». Если еще можно сказать, что «воспріятіе тѣла происходитъ κατ᾽ εὐδοκίαν», то—во всякомъ случаѣ—неслитное соединеніе «бываетъ не κατ᾽ εὐδοκίαν, а по свойству Божественной природы (κατὰ τὴν οἰκείαν τοῦ Θεοῦ φύσιν)».

Итакъ, вотъ итоги христологическихъ воззрѣній Немезія. Разсуждая объ образѣ или способѣ соединенія двухъ естествъ въ лицѣ Богочеловѣка, Немезій пользуется слѣдующей терминологіей а) ἕνωσις ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος,—κοινωνία (р. 137=74); б) κρᾶσις,— но κρᾶσις «παντάπασιν ἄμικτος καὶ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάφθορος καὶ ἀμετάβλητος», а также—ἄτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος (р. 138=74—75); в) противъ Евноміанъ, допускавшихъ—по словамъ нашего автора—т. н. «динамическое» соединеніе, т. е. единеніе *не сущностей*, а только *силъ*, или — что тоже—динамическое взаимодѣйствіе Божества и человѣчества во Христѣ (что приложимо и къ несторіанству [3]), Немезій утверждаетъ ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν, а не κατὰ τὰς δυνάμεις (р. 142=76), или «ἀσύγχυτος ἕνωσις τῶν οὐσιῶν» (р. 143=77); г) противъ несторіанствующихъ богослововъ антіохійскаго направленія («ἔνδοξοι ἄνδρες») Немезій отстаиваетъ ἕνωσις κατὰ φύσιν, а не κατ᾽ εὐδοκίαν только (р. 144=77), какъ училъ впослѣдствіи Несторій. Такимъ образомъ,

---

души и тѣла *(οὐκ ἀναλαβόντα τον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον)*"—Contr. Eunom., l. II, col 545 A=Твор. *Гр. Нис* ч V, стр 351. Такъ обр Евномій, „подобно всѣмъ аріанамъ, смотрѣлъ на воплощеніе, какъ на принятіе одного только человѣческаго тѣла безъ разумной души" (Проф В. *Несмѣл* Цит соч. стр 442) Отсюда становится понятнымъ и замѣчаніе Немезія, что по ученію евноміанъ „силы *тѣла* смѣшаны (во Христѣ) съ Божественными силами" (т. е силами Логоса)

[1]) Ср 3-й анаѳематизмъ св. *Кирилла Ал* противъ Несторія (Дѣян Всел. Соб., т. II. стр 33 и 58): „Кто во единомъ Христѣ, послѣ соединенія (естествъ), раздѣляетъ лица, соединяя ихъ только союзомъ *достоинства*, т. е. въ волѣ или *въ силѣ* (ср у Немез. κατὰ τὰς δυνάμεις), а не, лучше, союзомъ, состоящимъ въ единеніи *естествъ*,—да будетъ анаѳема"

[2]) Несторій обозначалъ общеніе Божества и человѣчества во Христѣ терминомъ „συνάφεια" (Дѣян Всел Соб. т. I, стр. 578, 581: „несліянное общеніе—συνάφεια"), онъ признавалъ соединеніе „κατ᾽ εὐδοκίαν", въ противопол. православному ученію о соединеніи „по существу" Терминъ συνάφεια указываетъ на самое незначительное общеніе—по сравненію съ православнымъ „ἕνωσις φυσική" (ср проф. *А. П Лебедевъ*—Вселен Соборы IV и V вѣковъ. стр 160)

[3]) См. два предыдущ. примѣч.

ясно, что Немезій въ своей христологіи склоняется больше въ сторону антіохійскаго направленія, господствовавшаго на его родинѣ (въ Сиріи), оттѣняя гл. обр. *несліитность* и *неизмѣнность* природъ по соединеніи, т. е.—ихъ самостоятельность. Однако же, онъ остается на строго-ортодоксальной почвѣ, допуская—противъ крайностей антіохійскаго направленія—ἕνωσις «κατὰ φύσιν» и «κατ' οὐσίαν», т. е. тѣ формулы, какія впослѣдствіи утвердилъ своимъ авторитетомъ великій борецъ за православно-догматическую идею—св. Кириллъ Александрійскій. Общее значеніе христологіи Немезія въ системѣ догматико-христологическихъ ученій его времени, а также—въ отношеніи къ послѣдующему развитію христологической догмы, будетъ выяснено во II-й части нашего изслѣдованія, посвященной раскрытію связи и взаимоотношенія воззрѣній Немезія съ идеями патристической литературы вообще. Тамъ христологія Немезія предстанетъ предъ читателемъ въ своей исторической перспективѣ....

Продолжимъ изложеніе этико-теологическихъ воззрѣній Немезія, основанныхъ на его антропологическомъ ученіи.

Разсуждая объ устройствѣ органовъ внѣшнихъ чувствъ, Немезій усматриваетъ слѣды особенной благости и заботливости Творца въ томъ, что каждый изъ органовъ устроенъ двойнымъ (глаза, уши, ноздри) въ случаѣ поврежденія одного органа можетъ функціонировать другой [1]). Подобный же выводъ дѣлаетъ нашъ писатель и изъ разсмотрѣнія фактовъ «сплетенія физическаго съ психическимъ», особенно—въ процессахъ, относящихся къ произвольному движенію [2]). Интересные этико-теологическіе выводы—съ апологетической цѣлью—находимъ у Немезія и въ ученіи о свободѣ воли. По мнѣнію Немезія, какъ мы видѣли, разумъ и свобода тѣсно связаны между собою: это—корреляты, неотдѣлимые другъ отъ друга и взаимно себя предполагающіе. Отсюда, замѣчаетъ Немезій, «всѣ, обвиняющіе Бога въ томъ, что Онъ не создалъ человѣка невосприимчивымъ ко злу, а далъ ему свободную волю, въ сущности обвиняютъ Бога за то, что Онъ создалъ человѣка разумнымъ, а не неразумнымъ». Въ этомъ отношеніи для человѣческой природы неизбѣжна такая альтернатива «или быть неразумной, или, будучи разумной, обладать свободой дѣйствій». Немезій проводитъ далѣе мысль, что природа человѣка—въ ея идеальномъ состояніи—свободна отъ грѣха. Человѣкъ, какъ тварь, конечно, измѣнчивъ («все, происшедшее изъ подлежащей матеріи, измѣнчиво») и потому не можетъ всегда стоять на сторонѣ добра. Но, вѣдь, онъ утратилъ свою первобытную чистоту. Не

---

[1]) *Nemes.*, cap. 8, pp. 189—190=100—101.

[2]) Cap. 27, p 252=140; cfr. cap. 28, p. 255=142.

всѣ природы одинаково измѣняемы. Тѣ изъ нихъ, которыя, благодаря превосходству своему, приближаются «κατὰ σχέσιν» къ Богу и въ созерцаніи Его испытываютъ блаженство, будучи сосредоточены исключительно въ Богѣ и себѣ самихъ, отчужденныя отъ матеріи и внѣшней дѣятельности,—остаются неизмѣнными однако, онѣ одарены свободной волей, такъ какъ обладаютъ разумомъ. Подобнымъ образомъ, и люди, преданные созерцанію, отрѣшившіе себя отъ внѣшней дѣятельности пребываютъ почти неизмѣнными. «Я полагаю,—заключаетъ Немезій,—изъ этого ясно, что всѣ разумныя природы изначала были сотворены наилучшими,—и если бы онѣ остались такими, какъ были созданы въ началѣ, то были-бы чужды всякаго порока. Теперь онѣ впадаютъ въ пороки по собственному выбору». Корень пороковъ—не въ природныхъ задаткахъ, по существу добрыхъ, а—въ привычкахъ, пріобрѣтаемыхъ свободно; слѣдоват., Богъ, даровавшій намъ извѣстные природные задатки и силы, не можетъ быть названъ виновникомъ зла и нашей порочности [1]). Въ томъ же разсужденіи о свободѣ воли Немезій рѣшаетъ одинъ изъ существенныхъ вопросовъ философіи религіи,—именно—вопросъ объ отношеніи между свободой человѣка и Промысломъ Божіимъ, направляющимъ весь ходъ міровой жизни. По ученію Немезія (какъ мы уже говорили выше), свобода нисколько не подавляется Провидѣніемъ: выборъ дѣйствій—всегда въ нашей власти и вполнѣ свободенъ; исходъ же и успѣхъ ихъ зависитъ не только отъ насъ, но и отъ Провидѣнія, которое направляетъ все къ нашей пользѣ и, соотвѣтственно этому, иногда допускаетъ осуществленіе нашихъ намѣреній, а иногда задерживаетъ [2]).

Собственно этическія воззрѣнія Немезія, не смотря на близкую связь ихъ съ моралью стоиковъ и съ «Этикой» Аристотеля, отличаются строго-христіанскимъ характеромъ. Нашъ философъ рисуетъ вполнѣ согласный съ Евангеліемъ идеалъ индивидуальной и общественной нравственности. Отмѣчая высокое достоинство человѣческой природы и доказывая превосходство души надъ тѣломъ на основаніи мысли Платона, признающаго «божественность одной души», Немезій замѣчаетъ, что «человѣкъ долженъ преслѣдовать одни только блага души (τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ μόνα)—благочестіе и добродѣтель, и презирать страсти тѣлесныя», свойственныя больше безсловеснымъ животнымъ, нежели разумному существу [3]). Съ другой стороны, человѣкъ по природѣ своей есть «животное общественное (ζῶον πολιτικόν)», какъ говорилъ Аристотель; онъ обладаетъ разумомъ и общежительнымъ инстинктомъ,—и потому долженъ стараться быть полезнымъ другимъ. «Благодаря наукамъ и искусствамъ

---

[1]) *Nemes.*, cap 41, pp. 326—328, 330=182—184.
[2]) Cap. 40, p. 320=178—179.
[3]) *Nemes.*, cap. 1, p. 37=20—21.

и пользѣ, отъ нихъ происходящей, мы нуждаемся другъ въ другѣ,—по-чему и собираемся въ одно мѣсто и сообща помогаемъ другъ другу, разсуждая о потребностяхъ жизни и пользуясь взаимными услугами. Такъ, путемъ сношеній, благодаря наукамъ и искусствамъ, образуются города и государства «Никто одинъ не достаточенъ для себя во всемъ»[1])... Немезій самъ замѣчаетъ, между прочимъ, что изображая подробно достоинства и отличительныя свойства человѣческой природы, онъ имѣлъ въ виду принести нравственную пользу своимъ читателямъ,—вызвать въ нихъ сознаніе величія духовной природы человѣка, ея высокаго моральнаго назначенія[2])...

Разсуждая о взаимодѣйствіи души и тѣла, о вліяніи «природнаго смѣшенія» (κρᾶσις) или тѣлеснаго «темперамента» на душевную дѣятельность (по Галену), Немезій указываетъ на возможность и необходимость подавленія дурного темперамента, который извращаетъ ходъ душевной жизни,—подобно тому, какъ музыку или мелодію извращаетъ плохо настроенная лира. Душа, говоритъ онъ, должна заботиться о томъ, чтобы сдѣлать изъ тѣла хорошій и пригодный для себя органъ: это достигается «посредствомъ разума и силы воли»[3])... Примѣръ людей, исправляющихъ свой темпераментъ, доказываетъ, что тѣ, которые не усовершенствовались въ этомъ отношеніи, «погрѣшаютъ добровольно». Въ нашей власти—поддаваться дурному «тѣлесному смѣшенію», или противиться ему, препобѣждать его «полезнымъ воспитаніемъ и соотвѣтствующимъ образомъ жизни». Между тѣмъ, многіе, «выставляя дурной темпераментъ, какъ причину страстей, приписываютъ порокъ необходимости, а не выбору», безразсудно отрицая такимъ образомъ и нравственную свободу добродѣтели[4]).

Классифицируя удовольствія по различнымъ видамъ на основаніи эпикурейскихъ и стоическихъ принциповъ, Немезій присоединяетъ и моральную оцѣнку ихъ съ христіанской точки зрѣнія. Онъ говоритъ, что «живущій по Богу долженъ искать только удовольствій необходимыхъ и естественныхъ; а тотъ, кто занимаетъ второе мѣсто по добродѣтели, можетъ стремиться какъ къ этимъ удовольствіямъ, такъ и къ естественнымъ и не необходимымъ, но съ соблюденіемъ приличной мѣры, образа, времени и мѣста: остальныхъ же удовольствій должно всячески избѣгать». Истинными удовольствіями Немезій (согласно съ Платономъ) признаетъ тѣ, которыя «стоятъ въ связи съ познаніемъ Божества, съ

---

[1]) Cap. 1, p. 52=30.

[2]) Ibid., p. 66=39.

[3]) Cap. 2, p. 92=52.

[4]) Cap. 40, p. 323=180.

знаніемъ и добродѣтелью»: къ такимъ удовольствіямъ человѣкъ долженъ стремиться прежде и болѣе всего,—чтобы жить какъ слѣдуетъ, быть честнымъ и любезнымъ Богу, усовершенствовать свою душу и разумъ»[1])...

Наконецъ, въ разсужденіи о свободѣ воли Немезій, какъ мы уже видѣли, высказываетъ ту этико-апологетическую мысль, что Богъ, давшій намъ извѣстныя природныя силы (способности) и свободу, не можетъ быть признаваемъ виновникомъ нашихъ пороковъ и всякаго вообще зла, потому что корень порока—не въ природныхъ силахъ, а въ привычкахъ, пріобрѣтаемыхъ нами свободно, «по выбору». По ученію нашего философа, природная сила и привычка—далеко не одно и тоже: первая прирождена,—вторая—пріобрѣтается свободно, доказательствомъ чего служитъ разнообразіе привычекъ у отдѣльныхъ субъектовъ или личностей («природное—одно и тоже у всѣхъ»); первая не можетъ быть передаваема чрезъ ученіе,—вторая образуется путемъ ученія и упражненія. Привычка становится «второй природой» человѣка только вслѣдствіе частыхъ и свободныхъ упражненій. Каждой привычкѣ соотвѣтствуютъ извѣстныя дѣйствія; а такъ какъ привычки, вырабатываемыя свободно, въ нашей власти, то и дѣйствія, соотвѣтствующія этимъ привычкамъ, зависятъ отъ насъ: «въ комъ есть навыкъ справедливости, тотъ и будетъ всегда поступать справедливо»... Добродѣтель и порокъ суть не иное что, какъ *нравственныя привычки*, отнюдь не обусловленныя какими-либо природными силами или задатками. Отсюда ясно, что «*не природа* служитъ причиной пороковъ, но дурное воспитаніе, благодаря которому пріобрѣтаются дурныя привычки»[2]). Необходимо «посредствомъ

---

[1]) Cap. 18, pp. 222—223=123

[2]) О первородномъ грѣхѣ, повредившемъ природу человѣка, какъ о причинѣ нравственнаго зла и грѣха, Немезій здѣсь не упоминаетъ, а приведенныя сейчасъ разсужденія его какъ будто даже исключаютъ вѣру въ наслѣдственность первороднаго грѣха. Это дало поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ (*Bellarmin*—De script. Eccles.; *Bayle*—Diction. hist. et crit Ш) обвинить нашего философа въ *пелагианствѣ* Пелагій признавалъ единственнымъ факторомъ поступковъ и дѣйствій человѣка, заслуживающихъ спасенія, *свободную волю*; отрицая наслѣдственность первороднаго грѣха, онъ—естественно—пришелъ и къ отрицанію христіанскаго понятія о *благодати*, „сохранивши только *названіе* благодати и понимая ее чисто *внѣшнимъ* образомъ,—какъ свободу воли или возможность (posse) желанія добра (gratia naturalis: „natura ipsa est gratia"), какъ Божеств. законъ и Откровеніе (gratia legis), - но самую волю (velle) и исполненіе (agere)—приписывалъ человѣку"; благодать только облегчаетъ человѣку свободное добро (ut facilius impleatur), сверхъестественная благодать была бы „поврежденіемъ человѣческой природы"... (*Szczesniak*—Dzieje Kośc. katolickiego, t I, pp. 470 -472). Итакъ, согласно ученію Пелагія, если *posse* мы имѣемъ отъ Бога, давшаго намъ тѣлесныя и душевныя силы и способности, Откровеніе и проч., то *velle* и *agere*—безусловно въ нашей свободной волѣ, черезъ доброе или злое употребленіе которой мы уже сами собою пріобщаемся добродѣтели или пороку и грѣху. Такъ, повидимому, думаетъ и Немезій: отъ Бога мы получили природныя силы, упражняя которыя по собственному *выбору*, можемъ пріобрѣсти *навыкъ* (ἕξις) къ доб-

упражненія (ἐκ τῆς γυμνασίας)» вырабатывать добрыя привычки и подавлять дурныя[1]) Современная психологическая наука опредѣляетъ *привычку*, какъ прочно установившійся способъ дѣйствія воли въ извѣстномъ направленіи,—причемъ, предполагается, что это есть дѣйствіе *по пути наименьшаго сопротивленія*. Но принципы христіанства (требованіе нравственнаго совершенствованія, аскетическіе идеалы) требуютъ направленія дѣятельности и *воли* человѣческой *по линіи наибольшаго сопротивленія*, по пути противодѣйствія всему грѣховному порядку природы. Къ этому призываетъ человѣка и Немезій, предписывающій, во имя нравственнаго идеала, противиться даже «дурному природному темпераменту», искоренять злые навыки и вырабатывать добрыя привычки... Избѣгая пороковъ и живя добродѣтельно, человѣкъ становится по истинѣ счастливымъ, такъ какъ одна только добродѣтель можетъ сдѣлать его блаженнымъ: «всякій добродѣтельный человѣкъ, говоритъ Немезій, блаженъ и всякій порочный—жалокъ, хотя бы онъ обладалъ всѣми такъ назыв. благами фортуны, потому что ἡ ἀρετὴ καὶ

родѣтели, или къ пороку.—Однако, при болѣе внимательномъ изслѣдованіи вопроса, обвиненіе Немезія въ пелагіанствѣ оказывается несостоятельнымъ. Необходимо помнить, что Немезій раскрываетъ и обосновываетъ чисто-философскую, точнѣе—этико-психологическую, точку зрѣнія на свободу воли, а не теологическую или спеціально-догматическую: онъ нигдѣ не говоритъ о *сверхъестественной* Божеств *благодати* и отнюдь не отрицаетъ ея. Проф. B. Domański'й (Die Psych. des Nemes., SS. 161—163, Anm 1) вполнѣ справедливо отмѣчаетъ, что Немезій „хочетъ только обосновать и доказать чисто-философское существованіе (Existenz) свободы воли", что онъ „не вступаетъ въ предѣлы надмірнаго бытія (Übernatur)" и не касается благодати, а только на почвѣ естественнаго разума или познанія борется съ противниками свободы воли Немезій только утверждаетъ, что человѣкъ свободенъ „по своему собственному разсужденію обратиться къ *естественному* добру или злу"; онъ говоритъ „о *природной* (естественной), а не о *сверхприродной* добродѣтели". Немезій не отрицаетъ понятія *сверхъестественной* благодати и не утверждаетъ, подобно Пелагію, что „можно дѣлать сверхъестественно-доброе безъ Бож. благодати".. Вѣдь, и христіанская догматика признаетъ *естественную* добродѣтель, которой человѣкъ можетъ достигнуть собственными естественными силами (*Domańsk.* Loc. cit).

Оксфордскій издатель, защищая Немезія отъ обвиненія въ пелагіанствѣ (Annot. edit. *Oxon.* у Matth., pp. 398—400), приводитъ изъ святоотеч литературы цѣлый рядъ цитатъ, доказывающихъ, что разсужденія Немезія ничѣмъ не отличаются отъ ученія всѣхъ отцовъ Церкви, которые писали „раньше злополучной ереси Пелагія". По мнѣнію Оксф. издателя, Немезій „говоритъ только о нравственныхъ добродѣтеляхъ, и менѣе всего—о тѣхъ людяхъ, которые улучаютъ награду жизни вѣчной дѣйствіемъ Божеств. благодати и ея неизреченной благостью" (см. рус. пер. Нем, стр 181, пр. 3).

[1]) *Nemes.*, cap. 41, pp. 329—330=185—6; cap 39, p. 315=175. Изложенное ученіе Немезія о добродѣтели и порокѣ, по своей психологической сторонѣ, близко подходитъ (какъ мы уже отмѣчали) къ воззрѣніямъ *Аристотеля* и *стоиковъ* Аристотель опредѣляетъ добродѣтель, какъ ἕξις, навыкъ,—прочно установившееся состояніе души (Eth. ad Nicomach., lib. II, cap. 4 (кон.) et 5), пріобрѣтаемое путемъ упражненія (Eth. Nicom., l. II, c. 1; l X, c. 9), по опредѣленію стоиковъ, добродѣтель есть „расположеніе (διάθεσις) души, всегда согласное съ самимъ собой (ὁμολογουμένη)" — см. *Diog. Laërt.*, l. VII, c. 1, § 89, ср. § 98, Sect. 58.

καθ' ἑαυτὴν αὐτάρκης ἐστὶ πρὸς εὐδαιμονίαν»[1]) добродѣтели настолько превосходятъ богатство, здоровье и прочія блага, насколько душа превосходитъ тѣло[2]). Земныя, кратковременныя блага не имѣютъ никакого значенія для того, кто понимаетъ, что «настоящая жизнь есть борьба и стадія добродѣтели»[3])....

Въ заключеніе настоящей части нашего изслѣдованія скажемъ два слова относительно общаго характера или духа философской системы Немезія. Въ своей космологіи Немезій, какъ мы видѣли, весьма послѣдовательно раскрываетъ идею о строго—постепенномъ восхожденіи (градаціи) отъ низшихъ формъ или стадій къ высшимъ въ устроеніи неорганическаго и органическаго бытія, составляющаго въ цѣломъ какъ бы нераздѣльное и закономѣрное *единство*; въ антропологическихъ представленіяхъ и психологическихъ понятіяхъ нашего философа всюду выступаетъ таже идея *единства* и *цѣлесообразности* (связь души съ тѣломъ, единство души при разнообразіи ея способностей, цѣлесообразное устройство тѣла, какъ органа души, и т. п.), согласно которой человѣкъ мыслится—какъ единый разумно-свободный субъектъ, носитель и вершитель всего бытія (микрокосмъ), имѣющій высшее назначеніе; въ богословскихъ и философско-историческихъ разсужденіяхъ Немезія все бытіе возводится къ *единому* Творцу—Промыслителю вселенной, какъ первоосновѣ бытія во всѣхъ его видахъ, формахъ и проявленіяхъ—историческихъ и психологическихъ, абстрактныхъ и конкретныхъ, коллективныхъ и индивидуальныхъ этотъ Творецъ (Δημιουργός) цѣлесообразно управляетъ міромъ и свободнымъ человѣкомъ.. .. Итакъ, *все—въ единомъ, и единое—во всемъ*,—вотъ основной принципъ и руководящая нить всѣхъ философскихъ воззрѣній и изысканій Немезія!... Природное требованіе разума—свести, по возможности, къ *единству* все разнообразіе вещей и явленій—нашло себѣ въ синкретической по существу своему философской системѣ Немезія, озаренной свѣтомъ христіанства, весьма удачное выраженіе... Таково непосредственное впечатлѣніе отъ философскаго трактата нашего писателя... *Едино* все твореніе, *единъ* разумно-свободный духъ человѣка, проявляющій себя чрезъ посредство цѣлесообразно приспособленнаго къ нему органа—тѣла, *Единъ* Богъ, Творецъ и Промыслитель всего существующаго (ср. Ефес. 4, 4—6; 1 Кор. 12, 12)...

---

[1]) Ср. *Diog Laërt.*, l. VII, c 1, § 89: Ἐν αὐτῇ (sc ἀρετῇ) τε εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, cfr. lib. III, c 1, § 78 (Plato). Τὴν δ' ἀρετὴν αὐτάρκη μὲν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν.

[2]) *Nemes.*, cap. 44, p. 352=197.

[3]) Ibid. p 364=204; cf 367=206.

Часть вторая.

Отношеніе космологическихъ и антропологическихъ воззрѣній Немезія къ патристической литературѣ и вліяніе его на послѣдующихъ писателей.

„Свидѣтельство души извѣстнѣе всѣхъ книгъ, безопаснѣе всякаго ученія., выше всякаго человѣка, потому что оно собственно и составляетъ человѣка... Итакъ, научись познавать душу, посредствомъ которой познаешь ты всѣ внѣшнія вещи“..

(*Tertul.* De testim. anim. 1 et 5).

„Моисей, чтобы яснѣе внушить намъ изреченіе „Познай самого себя“, часто повторяетъ: „слѣди за собой“..

(*Clem. Alexandr.* Strom. II, 15; ср. Paedag. III, 1)

„Γνῶθι σαυτὸν πρῶτον τὰ ἐν χερσὶ κατανόησον· τίς εἶ, καὶ πῶς ἐπλάσθης, καὶ πῶς συνέστης“ .. etc.

(*Greg. Naz.* Orat. XXXII,—Migne, t. 36, col 204 D; ср. „Къ душѣ своей“, ч. V, стр 19).

„Ἡμεῖς μὲν... κυρίως ἐσμὲν ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτης μᾶλλον ὁ νοῦς, ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα, περὶ ἡμᾶς δὲ τὰ ἐκτός“. etc.

(*Elias Creten* Comment. in S. Greg.,—Migne, t. 36, col 776 A; ср. *Василій Вел.* Бес. на слов „Внемли себѣ“)

Предварительныя замѣчанія.

§ 1. Мысли свв. отцовъ и учителей церкви о значеніи изученія души человѣческой.

Въ христіанской философской литературѣ патристическаго періода довольно значительное мѣсто отводится антропологіи, или ученію о природѣ человѣка вообще. Отцы и учители Церкви, какъ восточной, такъ и (по преимуществу) западной, придавали большое значеніе изученію разумной человѣческой души, ея природы, способностей и проч. Это значеніе понимали они какъ въ теоретическомъ, такъ и въ нравственно-практическомъ смыслѣ. Принимая сократовское «γνῶθι σὲ αὐτόν», какъ

исходный пунктъ и основной принципъ всякаго человѣческаго познанія и нравственной дѣятельности, свв. отцы часто и довольно подробно выясняютъ, съ одной стороны, всестороннее, такъ сказать, *гносеологическое* значеніе науки о душѣ, какъ соприкосновенной со всѣми видами человѣческаго знанія и необходимо предваряющей ихъ, а съ другой—*практическую* цѣнность ея для нравственной жизни человѣка. Въ силу этого психологія признается наукой «прекраснѣйшей и величайшей»[1]) въ ряду другихъ наукъ, какъ бы основаніемъ и средоточіемъ всѣхъ ихъ.

Конечно, главной задачей и послѣдней цѣлью истинно-христіанскаго просвѣщенія является, по мысли свв. отцовъ, *богопознаніе* на почвѣ изученія Слова Божія; но дѣло въ томъ, что и для осуществленія этой цѣли вѣрнѣйшимъ средствомъ и ближайшимъ путемъ св. отцы считаютъ изученіе нашей собственной души. Обобщая мысли многихъ отцовъ и учителей церкви, можно сказать, что *самопознаніе* ведетъ къ *богопознанію*: «Кто знаетъ самого себя, говоритъ св. Антоній Великій, тотъ знаетъ и Бога»[2]). Нашему разуму присуща идея Существа Высочайшаго, Которое постигается нами при условіи «чистоты нашего умственнаго ока» и какъ бы «внезапно (ἐξαίφνης) напечатлѣвается въ благородныхъ душахъ (ταῖς εὖ πεφυκυίαις ψυχαῖς)—по причинѣ *сродства* (διὰ τὸ συγγενές=propter cognationem) и страстнаго желанія созерцать (καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι)»[3]); о Высшемъ Существѣ возвѣщаетъ намъ «богодарованный и всѣмъ врожденный разумъ,—этотъ первоначальный въ насъ и всѣмъ данный законъ»[4]); отсюда, «если ты внемлешь себѣ, то не будешь имѣть нужды искать слѣдовъ Зиждителя въ устройствѣ вселенной, но въ себѣ самомъ, какъ бы въ нѣкоторомъ маломъ мірѣ, усмотришь великую премудрость своего Создателя»[5]). Въ частности, углубленіе въ тайники своей духовной природы, внимательное изученіе ея и, какъ результатъ этого, *самопознаніе* вызываетъ у человѣка чувство благоговѣнія предъ Божественной Премудростью, проявившей Свой высшій Разумъ въ закономѣрномъ и цѣлесообразномъ устройствѣ человѣческой природы[6]).—въ соединеніи духовнаго начала съ матеріальнымъ, без-

---

[1]) *Clem. Alexandr.*—Paedag. lib. III, cap. 1 (начало), по изд. Paris. 1612 pag. 248

[2]) Письмо къ монах. 4-е (Христ. Чт. 1826, XXII, 165); у *Migne*, t. 40, s. gr., col. 1009 A.

[3]) *S. Iustini Philosophi*—Dialogus cum Tryphone adv. Iudaeos; латин. текстъ—по изд. *Bigne*—Magna Biblioth. veterum Patrum, tom. II, pag 2 D—E, Col. Agrip. 1618; греческій текстъ—по извлеченію въ христом. Ловягина ч. I

[4]) *Св. Григорій Богословъ*—Слово 28-е (Твор. ч III, стр 33 Москва 1844); ср. *Evagr. Pont.* Spirituales sententiae (Migne, t. 40 gr.), col 1268 C: Βούλει γνῶναι Θεόν; Προλαβὼν γνῶθι σεαυτόν.

[5]) *Св. Василій Великій*—На слова: „Внемли себѣ“,—Творенія, ч IV, стр. 43–44. 1892 г.

[6]) *Св Григорій Богословъ*—Слово 32-е. Твор ч. III, стр 157.

смертнаго со смертнымъ, разумнаго съ чувственнымъ [1]),—въ гармоническомъ «сочетаніи противоположностей», изъ которыхъ состоитъ природа человѣка [2]).

Отсюда понятно, что изученіе человѣка, какъ «малаго міра» (μικρὸς κόσμος), совмѣщающаго въ себѣ духовно-разумное и чувственно-матеріальное начала бытія, должно лечь въ основу изученія всей вселенной во главѣ съ ея Премудрымъ Творцомъ. Вотъ почему Св. Григорій Богословъ, указывая главные предметы христіанскаго «любомудрія»—Бога, міръ и человѣка, «а главное—начальную, царственную и блаженную Троицу,—упоминаетъ отдѣльно о *душѣ* и объ *умѣ* на ряду съ разными христіанскими догматами [3]); а въ другомъ мѣстѣ тотъ-же св. отецъ настойчиво оттѣняетъ самостоятельность и первостепенную важность психологическаго знанія: «Для чего летишь къ небу, когда назначенъ ходить по землѣ? .. Для чего мѣряешь *горстію воду*, *небо пядію*, *и всю землю горстію* (Ис. 40, 12),—мѣряешь великія стихіи, измѣримыя для одного только Творца? *Прежде всего познай самъ себя*, разсмотри—что въ рукахъ, кто ты? [4])... Св. Аѳанасій Великій также считаетъ разумную душу человѣка источникомъ всякаго вообще истиннаго познанія и въ частности—Богопознанія: «Къ познанію и точному уразумѣнію истины мы имѣемъ нужду не въ комъ другомъ, а только въ себѣ самихъ. Путь къ Богу не такъ далекъ отъ насъ, какъ превыше всего Самъ Богъ; Онъ не внѣ насъ, но въ насъ самихъ. Спаситель, давая разумѣть и подтверждая это, сказалъ: *Царствіе Божіе внутрь васъ есть* (Лук. 17, 21)... А если кто спроситъ: что-же это за путь? Отвѣчаю:—*душа* каждаго, и въ ней *умъ*,—потому что однимъ умомъ можетъ быть созерцаемъ и уразумѣваемъ Богъ» [5]). Удовлетворяя самымъ кореннымъ запросамъ человѣческаго духа и его стремленію къ знанію, изученіе души человѣческой имѣетъ—такимъ образомъ—глубокій теоретическій интересъ. Такъ какъ естественной «и наиболѣе свойственной пищей для души» является наша «мысль» [6]), то самымъ близкимъ и родственнымъ ей объектомъ познанія служитъ сама-же познающая душа. Самопознаніе есть главнѣйшій источникъ при изученіи природы душевной жизни. Свидѣтельство души о самой себѣ, по Тертулліану, «извѣстнѣе всѣхъ книгъ, слышнѣе всѣхъ возгласовъ, выше всякаго чело-

---

[1]) *S. Gregor. Nazianz.*– Oratio XXVIII, *Migne*, t. 36, col. 56 sq. Твор. ч. III, 38.

[2]) *Григор Богословъ*—Слово 45-е;—Твор. ч. IV, 158

[3]) Слово 3-е,—Твор. ч. I, стр. 37. Москва 1868.

[4]) *Greg. Naz.*—Orat. XXXII, Migne, t. 36, col. 204 D; ср по русск. перев Твор. ч III, 157.

[5]) *Св. Аѳанасій Александр* —Слово на язычниковъ (см. *Еп. Никанора*—Св. Аѳанасій Великій и его избранныя творенія, стр. 82—83. СПБ. 1893)

[6]) *Св. Василій Великій*—Твор. ч. II, 108,—Москва 1891.

вѣка»[1]); оно — источникъ всякаго познанія «Научись познать свою душу, посредствомъ которой познаешь ты всѣ внѣшнія вещи, и ты откроешь въ ней гадательницу, авгура и пророчицу... Свидѣтельства души тѣмъ болѣе вѣроятны, что обыкновенно бываютъ весьма просты», а потому— «народны..., всеобщи..., естественны... и въ нѣкоторомъ смыслѣ божественны... Душа по природѣ христіанка»[2]).

Не менѣе важно, по мнѣнію отцовъ и учителей Церкви, познаніе души и въ нравственно-практическомъ отношеніи. Знаніе природы души и законовъ психической жизни есть conditio sine qua non истиннаго пониманія цѣли и смысла нашей жизни и нормальной нравственной дѣятельности. Ученіе о нравственности у свв. отцовъ и учителей Церкви стоитъ въ неразрывной связи съ наукой о душѣ, особенно—съ вопросомъ о свободѣ воли: здѣсь этика, можно сказать, зиждется на психологіи. Отцы Церкви много и подробно разсуждаютъ о важности самонаблюденія и самоиспытанія для нравственнаго усовершенствованія человѣка и для освобожденія отъ дурныхъ мыслей, чувствъ и расположеній (св. Ефремъ Сиринъ), о необходимости психологическихъ знаній для успѣшнаго пастырскаго вліянія и врачеванія душъ христіанскихъ (св. Григорій Нисскій—«Каноническое посланіе»...), а также—для педагогической дѣятельности и воспитанія дѣтей (бл. Іеронимъ въ письмахъ). По представленію св. Григорія Нисскаго, не только теологія и космологія, но и мораль, коренятся въ антропологіи. Для того, чтобы достигнуть истиннаго богопознанія, человѣкъ долженъ предварительно познать самого себя и въ своей душѣ, какъ въ чистомъ зеркалѣ, разсмотрѣть подобіе (образъ) своего Творца, ибо душа наша отражаетъ въ себѣ Божественныя свойства[3]); съ другой стороны, самопознаніе есть важнѣйшее средство нравственнаго совершенствованія: «О, человѣкъ!— восклицаетъ св. еп. Нисскій,—*вонми себѣ*, по заповѣди Моисея (Вт. 4, 9); узнай съ точностью себя, кто ты по истинному существу, и что составляетъ только внѣшнюю, несущественную твою принадлежность.. Познаемъ, по слову притчи. самихъ себя, такъ какъ знаніе самого себя бываетъ средствомъ очищенія грѣховъ, происходящихъ отъ невѣдѣнія»[4]). Наконецъ, изученіе природы человѣческаго духа приводитъ человѣка

---

[1]) *Tertul.*—De testimonio animae I, pag. 65. Opera, Venet. 1744. См. и русск пер. Е. Кариеева—Твор Терт. ч. I, стр. 193 „О свидѣтельствѣ души". 1849.

[2]) Ibid. (De test. anim., 5, pag. 67), по русск. перев. стр. 201.

[3]) *Greg. Nyssen.*—De eo, quid sit ad imaginem Dei et ad similitudinem. *Migne*, t. 44, col. 1328; ср col. 1341.

[4]) *Григор. Нисскаго*—Слово къ скорбящимъ объ умершихъ, гл. 4-я (De mortuis,—*Migne* t. 46, col 508 D sqq.): „ὦ ἄνθρωπε .. πρόσεχε σεαυτῷ... καὶ γνῶθι σεαυτὸν ἀκριβῶς, τίς εἶ, διαστείλας τῷ λογισμῷ, τί μὲν ἀληθῶς εἶ σὺ, τί δὲ περὶ σὲ καθορᾶται· μήποτε τὰ ἔξω σου βλέπων σεαυτὸν καθορᾶν νομίσῃς".. etsqq.

къ сознанію его высокаго достоинства и назначенія, что—въ свою очередь—служитъ для него немаловажнымъ стимуломъ нравственнаго поведенія: «кто имѣетъ правильное познаніе о самомъ себѣ..., тотъ знаетъ также и достоинство умнаго и безсмертнаго духа человѣческаго..., знаетъ, что душа человѣческая безсмертна .., что по подобію вѣчнаго образа Божія сотворены всѣ духовныя разумныя существа»[1]). Кто познаетъ самого себя, тотъ убѣждается въ томъ, что душа «невещественна и безплотна, дѣйствуетъ и движется сообразно со своею природою, а свойственныя ей движенія обнаруживаетъ посредствомъ тѣлесныхъ органовъ»[2]) Зная высокое происхожденіе и достоинство своего безсмертнаго духа, человѣкъ естественно стремится нравственно оправдать свое назначеніе. Эту общую всѣмъ церковнымъ писателямъ мысль о великомъ моральнопрактическомъ значеніи психологическаго познанія и изученія человѣческой природы высказываетъ и нашъ Немезій: въ концѣ 1-ой главы своего трактата, художественно изобразивши достоинства человѣческой природы, онъ восклицаетъ: «Итакъ, зная какого благородства мы причастны, зная, что мы составляемъ небесное растеніе, не посрамимъ нашей природы, не окажемся недостойными столь великихъ дарованій..., но чрезъ добрыя дѣла, воздержаніе отъ пороковъ... и молитвы будемъ охранять наше благородство»[3]).

Мы изложили вкратцѣ мысли свв. отцовъ и церковныхъ писателей о значеніи изученія души человѣка,—каковое изложеніе, полагаемъ, достаточно убѣдило читателя въ томъ, что многіе церковные писатели, по крайней мѣрѣ—въ цвѣтущій періодъ церковной письменности (IV вѣк.), изученіе человѣческой природы полагали центральнымъ пунктомъ своей философіи, придавали этому изученію очень важное значеніе въ процессѣ *познанія* вообще и—такимъ образомъ—склонны были разрѣшать гносеологическую проблему въ смыслѣ и съ точки зрѣнія антропологіи. Какую цѣнность имѣютъ психологическія изслѣдованія свв. отцовъ и всѣхъ вообще церковныхъ писателей въ этомъ отношеніи—говорить мы не будемъ, такъ какъ рѣшеніе этого вопроса выходитъ за предѣлы нашего изслѣдованія, имѣющаго своей главной цѣлью въ данномъ пунктѣ—выяснить связь и отношеніе философскихъ (преимущественно—антропологическихъ) воззрѣній Немезія къ патристической литературѣ,—причемъ, необходимо имѣются въ виду тѣ только направленія и теченія патристической литературы, которыя находятъ для себя достаточную аналогію

---

[1]) *Св. Антоній Велик.*—Письмо 6-е къ монахамъ (Христ. Чт. 1826, XXIII, стр 185—187).

[2]) *Св. Григорій Нисскій*– О душѣ и воскресеніи.—Твор. ч. IV, стр. 213.

[3]) *Nemes.*—De natura hominis, cap. I, pag. 66=39. Сравн. *Clem. Alexandr.*—Cohortatio ad gentes, cap. X.

въ философіи Немезія. О томъ, что сдѣлано было въ области христіанской антропологіи въ первые четыре вѣка, мы говорили уже въ своемъ предисловіи къ русскому изданію Немезія [1]). Здѣсь намъ остается лишь нѣсколькими штрихами дополнить этотъ *общій очеркъ христіанской антропологіи первыхъ вѣковъ.*

---

§ 2. Краткій историч. очеркъ христ. антропологіи первыхъ (4-хъ) вѣковъ и мѣсто, занимаемое въ ней Немезіемъ. Общіе источники философско-антропологическихъ воззрѣній хр. писателей.—Планъ дальнѣйшаго изложенія.

Первые моменты историческаго развитія христіанской науки, особенно на востокѣ, характеризуются раскрытіемъ вопросовъ догматическаго характера, преобладаніемъ спекулятивно-метафизическаго направленія во имя интересовъ чистой теологіи и въ противовѣсъ ересямъ и заблужденіямъ, имѣвшимъ такой-же спекулятивный характеръ. Поэтому, и въ развитіи христіанской антропологіи, служившей на первыхъ порахъ исключительно цѣлямъ догматики и теологіи, замѣчается преобладаніе метафизическаго интереса и направленія предъ объективно-эмпирическимъ [2]).

Основной и наиболѣе общей чертой христіанской антропологіи первыхъ вѣковъ можно признать *различеніе трехъ состояній* въ жизни всего человѣчества: первобытнаго — идеальнаго, невиннаго,— настоящаго— грѣховнаго и будущаго—возрожденнаго. Но самое различіе этихъ состояній, отличительныя черты каждаго изъ нихъ и соотвѣтствующія имъ измѣненія человѣческой природы не были еще достаточно раскрыты церковными писателями. Различіе, напр., первыхъ двухъ состояній понималось и выяснялось больше морально, чѣмъ психологически: мы не находимъ здѣсь болѣе или менѣе опредѣленнаго ученія о плоти первозданнаго человѣка, о ея назначеніи и отношеніи къ душѣ, о тѣхъ реальныхъ измѣненіяхъ, какія произвелъ первородный грѣхъ въ природѣ человѣческой, и—въ частности—о томъ, какъ онъ повліялъ на душевныя силы и способности человѣка. Правда, самое положеніе о наслѣдственности первороднаго грѣха и переходѣ (распространеніи) его на всѣхъ потомковъ Адама было, можно сказать, общимъ убѣжденіемъ церковныхъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ (за исключеніемъ, пожалуй, одного Климента Александрійскаго), но и это положеніе раскрывалось больше со стороны его сотеріологическаго значенія, чѣмъ въ своихъ спеціально-антропологическихъ чертахъ.

---

1) Предисл. переводч., § 2-й, стр. IX—XVIII.

2) Подробнѣе объ этомъ см. там-же, стр. X и XIII.

Въ ученіи о настоящемъ, эмпирическомъ состояніи человѣка интересъ христіанской антропологіи первыхъ вѣковъ сосредоточивался—главнымъ образомъ—на двухъ положеніяхъ, каковы: а) *единство* природы всѣхъ людей и б) *свобода* воли человѣка. Эти положенія раскрывались церковными писателями въ противовѣсъ заблужденіямъ нѣкоторыхъ гностиковъ, признававшихъ субстанціальное различіе человѣческихъ душъ, присутствіе въ каждомъ человѣкѣ одного какого-либо начала—духовнаго (πνεῦμα), душевнаго (ψυχή), или плотскаго—матеріальнаго (ὕλη), и объяснявшихъ такое различіе безусловнымъ предопредѣленіемъ, закономъ фатальной необходимости [1]). Но вопросы о тѣлѣ человѣка, его функціяхъ и отношеніи къ душѣ, или—вообще—проблемы такъ называемой соматической антропологіи, были оставлены пока безъ изслѣдованія. Да и самый вопросъ о *существѣ* души и ея природѣ не получилъ еще въ разсматриваемый нами періодъ надлежащаго и опредѣленнаго освѣщенія. Не смотря на рѣшительное признаніе *единства* духовной природы у всѣхъ людей, церковные писатели колебались по вопросу о томъ—одна-ли душа у человѣка, или *двоякая*—высшая и низшая многіе, подражая Платону, различали въ душѣ двѣ стороны—высшую, *духъ* (πνεῦμα, νοῦς) и низшую, собственно *душу* (ψυχή) [2]); первую считали божественной и безсмертной, вторую—низшей жизненной силой, которая сама по себѣ смертна; отсюда—*трихотомія* восточныхъ церковныхъ писателей, т. е. различеніе въ цѣломъ составѣ человѣка трехъ частей (πνεῦμα или νοῦς, ψυχή и σῶμα). Такимъ образомъ, при всемъ своемъ нерасположеніи къ гностицизму церковные писатели первыхъ вѣковъ въ концѣ концовъ возвращаются къ нему,—поскольку ученіе о трехъ частяхъ человѣческой природы соотвѣтствуетъ гностическому дѣленію людей на духовныхъ, душевныхъ и плотскихъ и проистекаетъ изъ одного съ нимъ источника. Различіе здѣсь лишь въ томъ, что учители Церкви признавали соединеніе всѣхъ трехъ частей въ каждомъ человѣкѣ,—причемъ, утрату, равно какъ и пріобрѣтеніе, высшей стороны человѣческаго существа, т. е. духа, обусловливали свободной волей человѣка,—тогда какъ гностицизмъ констатировалъ совершенно фатальное преобладаніе въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ только одного какого-либо начала (или πνεῦμα, или ψυχή, или-же ὕλη).

Впрочемъ, относительно довольно распространеннаго и обычнаго у свв. отцовъ и церковныхъ учителей трехчастнаго дѣленія человѣка слѣдуетъ замѣтить, что у большинства восточныхъ церковныхъ писателей, особенно позднѣйшихъ, эта трихотомія (писатели западной церкви

---

1) Ср. наше Предисл. къ рус переводу, стр. XIV.

2) *Irenaeus*—Adversus haeres. lib V, cap 9, сравн. V, 6; *Iust. Philos.*—Apolog. I, cap 46, *Origen* De princip III, 4, 1. См нашъ русск. перев. Немез стр. 20, прим. 5.

совершенно отвергали ее, за исключеніемъ развѣ бл. Августина) имѣетъ какъ-бы нѣсколько условный смыслъ. Высшая часть человѣческой природы—духъ (πνεῦμα) у нихъ не является, собственно говоря, отдѣльной силой или способностью, необходимой въ составѣ этой природы «духъ» есть сила, привходящая въ человѣка на пути его нравственнаго совершенствованія,—это есть собственно Духъ Божій, возрождающій человѣка, дѣлающій его «духовнымъ» вмѣсто «душевнаго»,—такъ что, конечно, истинный и совершенный человѣкъ—христіанинъ долженъ имѣть въ себѣ и «духъ», но и не имѣющій этого «духа» есть человѣкъ, потому что природа человѣка состоитъ собственно изъ тѣла и души (такъ, въ общемъ, мыслили Іустинъ Фил., Ириней, Климентъ Александр., Григор. Нисскій и др.[1]).

По вопросу о происхожденіи души у христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ мы встрѣчаемъ полное разногласіе: въ то время какъ одни изъ нихъ отстаивали теорію традуціанизма (гл. обр. западные богословы, Тертулліанъ), другіе придерживались платоновскаго ученія о предсуществованіи душъ (преимущ. александрійскіе богословы, Оригенъ), или-же—теоріи креаціонизма (Григор. Нисскій).

Что касается, наконецъ, послѣдняго отдѣла древне-христіанской антропологіи, т. е. вопросовъ эсхатологическихъ, то здѣсь мы находимъ два прочно установленныхъ и общепризнанныхъ положенія: а) безсмертіе души и б) будущее воскресеніе тѣла[2]).

Первый систематизаторъ богословскаго знанія—Оригенъ—не мало занимался антропологическими вопросами и пытался совмѣстить начала платоновой психологіи съ церковными вѣрованіями, но онъ, какъ мы говорили уже[3]), совершенно не интересовался природой человѣка въ ея настоящемъ, эмпирическомъ состояніи и потому ничего существеннаго не привнесъ въ сокровищницу такъ наз. «опытной психологіи», хотя и оказалъ значительное вліяніе на послѣдующихъ церковныхъ писателей логической стройностью и широкой философской концепціей своей метафизической антропологіи.

Наиболѣе широкую постановку антропологическихъ вопросовъ мы находимъ у церковныхъ писателей IV вѣка. Здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя наше вниманіе личность одного изъ «трехъ славныхъ каппадокійцевъ»—св. Григорія Нисскаго, который стяжалъ себѣ имя

---

[1]) Подробнѣе объ этомъ см. ниже—въ главахъ, посвященныхъ изложенію антропологическ. воззрѣній свв отцовъ.

[2]) Краткій очеркъ состоянія христіанской антропологіи въ первые вѣка см. въ изслѣдованіи *Thomasius'a*—Origenes (Ein Beitrag zur Dogmengesch. d. drit. Iahr.), SS. 73–76 Nürnberg, 1837.

[3]) См. наше Предисл. къ русск. изд. Немезія, § 2-й, стр. XV—XVI.

христіанскаго философа преимущественно на почвѣ научнаго изслѣдованія и изученія природы человѣка [1]), и потому, по всей справедливости, можетъ быть названъ первымъ представителемъ научной христіанской антропологіи патристическаго періода [2]). Не смотря на тяготѣніе къ оригенизму въ постановкѣ и рѣшеніи метафизическихъ проблемъ антропологіи, Григорій Нисскій идетъ гораздо дальше Оригена и создаетъ антропологію болѣе широкую по объему и богатую по содержанію: онъ гармонически объединяетъ въ своей системѣ метафизическіе вопросы и отвлеченныя философскія теоріи о природѣ человѣка съ фактами наличной дѣйствительности и результатами естественныхъ наукъ, синтезируетъ возвышенный идеализмъ Платона и Оригена съ эмпиризмомъ Аристотеля... Отсюда и самый методъ изслѣдованія представляетъ собою у св. Григорія гармоническій синтезъ умозрѣнія и опыта [3]). Наконецъ, будучи убѣжденъ въ томъ, что «въ разсужденіяхъ о человѣкѣ не должно оставлять неизслѣдованнымъ ни того, что... было съ нимъ прежде, ни того, что будетъ еще впредь, ни того, что усматриваемъ въ немъ нынѣ» [4]), св. Григорій Нисскій впервые ясно устанавливаетъ различіе человѣческой природы въ этихъ трехъ моментахъ ея бытія,—различіе не *моральное* только, а и *субстанціальное*, въ смыслѣ измѣненія самаго ея устройства и функцій послѣ поврежденія грѣхомъ,—и этимъ (опять-таки впервые) раціонально обосновываетъ дѣленіе (своей) антропологіи на 3 части.—Несомнѣнно, что на ряду съ Григоріемъ Нисскимъ, по широтѣ и обстоятельности спеціальнаго научно-эмпирическаго изслѣдованія и изученія природы человѣка, можетъ быть поставлено имя еще одного церковнаго писателя IV вѣка,—именно—Немезія, епископа Емесскаго.

Трактатъ Немезія «О прир. человѣка» занимаетъ въ патристической литературѣ, собственно говоря, совсѣмъ особое мѣсто, какъ первый опытъ *систематическаго* изложенія антропологической проблемы самой по себѣ, независимо отъ догматическихъ интересовъ, съ нею связанныхъ,—почему и самое изложеніе это располагается у Немезія по сравнительно широкому масштабу. Прекрасное знакомство съ Аристотелевой психологіей и Галеновской физіологіей, довольно удачное подражаніе физіологическому методу древне-греческихъ психологовъ и медиковъ, дали возможность Немезію впервые научно связать изслѣдованіе

---

[1]) *Huber*—Die Philosophie der Kirchenvater, S. 186. Munchen 1859.

[2]) Общія замѣчанія объ антропологіи Григор Нисскаго и ея значеніи см. также въ Предисл къ русск. переводу Немезія, стр XVII.

[3]) Ср. *Мартынова*—Антропологія св Григорія Нисскаго, стр 58 (Приб. къ Твор. свв оо ч 37).

[4]) De opificio hominis, *Migne*—Patrol gr. t. 44, col. 128, русск. перв стр 78.

психическихъ процессовъ съ изученіемъ ихъ органическихъ и біологическихъ условій и изложить свою антропологію въ видѣ цѣльнаго систематическаго «компендіума», обнимающаго всю совокупность психо-физіологическихъ и біологическихъ функцій, свойственныхъ природѣ человѣка, не ограничиваясь тѣми только вопросами, которые могутъ интересовать христіанскаго богослова или моралиста (о природѣ души, о страстяхъ, о свободѣ воли и проч.). Съ другой стороны, весьма обстоятельное знакомство съ платоновой философіей и съ неоплатонизмомъ, идеи котораго нашъ философъ извлекаетъ нерѣдко даже изъ совершенно неизвѣстныхъ намъ первоисточниковъ, помогаютъ Немезію внести метафизическій элементъ въ изслѣдованіе проблемъ умозрительной психологіи (о природѣ души, о соединеніи ея съ тѣломъ и проч.), поскольку это согласовалось съ основами его библейско-христіанскаго міросозерцанія, и тѣмъ сообщить своей системѣ обще-богословскій, отчасти апологетическій, интересъ,—осуществляя въ то же время доминирующій принципъ своего эклектическаго метода—примиреніе научнаго эмпиризма съ философскимъ умозрѣніемъ. Всѣмъ этимъ, главнымъ образомъ, и опредѣляется историческое значеніе психологическаго трактата Немезія и его эклектической философіи.

Заключая нашъ краткій историческій очеркъ христіанской антропологіи первыхъ вѣковъ, считаемъ не лишнимъ замѣтить, что кругъ не только антропологическихъ, но и космологическихъ, и общенаучныхъ, представленій церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ слагался подъ вліяніемъ трехъ главныхъ факторовъ—слова Божія (св Писаніе), общецерковнаго догматическаго и нравственнаго ученія, эллинистической литературы и языческой философіи, преимущественно—въ формѣ платонизма. Пользуясь услугами языческой философіи для раціональнаго обоснованія и *формальной* обработки тѣхъ или другихъ истинъ христіанскаго Откровенія, большинство (особ. восточныхъ) церковныхъ писателей первыхъ четырехъ вѣковъ оказываютъ замѣтное предпочтеніе Платону, считая его болѣе близкимъ къ христіанской истинѣ; другіе философы пользуются или менѣе значительнымъ и не столь общимъ вниманіемъ (Аристотель), или-же совершеннымъ презрѣніемъ (эпикурейцы и под.); къ этой второй категоріи слѣдуетъ отнести и тѣ философскія системы, изъ которыхъ церковные писатели дѣлаютъ частыя, но «молчаливыя», заимствованія въ своихъ сочиненіяхъ (неоплатоники, стоики). Такое очевидное и нескрываемое тяготѣніе большинства церковныхъ писателей къ платоновой философіи Degerando объясняетъ—какъ общими причинами, господствующей тенденціей и направленіемъ идей въ эту эпоху, такъ и «справедливымъ уваженіемъ, какое заслужилъ Платонъ у христіанскихъ учителей чистотой своей морали, возвышенностью своихъ

взглядовъ, благородствомъ идей о Божествѣ и о судьбѣ (?) человѣка»[1]). Нѣкоторые ученые изслѣдователи находятъ возможнымъ утверждать, что «первые отцы церкви почти всѣ были платониками», такъ какъ они считали философію Платона приготовленіемъ къ христіанству, говорили даже, что «Платонъ проникалъ въ тайны Евангелія и Троичности»[2])... Между тѣмъ, къ другимъ философскимъ системамъ отцы и учители церкви относились съ нескрываемымъ подчасъ презрѣніемъ. Такъ, напр., Эпикуръ «особенно дискредитировалъ себя» въ глазахъ церковныхъ писателей[3]). Климентъ Александрійскій порицаетъ философію Эпикура за то, что она «отбрасываетъ Провидѣніе, удовольствіе возводитъ въ принципъ и усвояетъ даже богамъ, не признаетъ производящей причины вещей»... etc. (Strom. lib. I, II, IV)[4]). Св. Григорій Нисскій осуждаетъ Эпикура преимущественно за его матеріализмъ,—за то, что онъ «предѣломъ сущности вещей полагалъ видимое и мѣрою познанія вселенной — ощущеніе, совершенно 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 то, что внѣ хижины»[5])... Не больше истины находитъ св. Григорій и у тѣхъ представителей «внѣшняго любомудрія»[6]), которые являются сторонниками философскаго пантеизма, «все почитаютъ за одно и тоже и во всѣхъ существахъ признаютъ одно естество, смѣшанное въ какой-то слитной и нераздѣльной общности съ самимъ собою»[7]). Стоическая доктрина не могла быть открыто принята христіанствомъ, такъ какъ она, по справедливому замѣчанію Degerando, «нанесла прямой и очень сильный ударъ ученію о простотѣ и безсмертіи души и отвела слишкомъ много значенія (власти) матеріи»[8]). Аристотель также нерѣдко былъ предметомъ осужденія и порицанія для церковныхъ писателей. Особенно настойчиво осуждалась гипотеза Аристотеля о вѣчности міра, а также—его узкій и односторонній взглядъ на дѣйствія Божественнаго Промысла въ мірѣ. Заблужденія ересиковъ отцы церкви также склонны были «приписывать вліянію утонченной діалектики Аристотеля, а долгіе споры, вызванные аріанствомъ, должны были особенно утвердить такое настроеніе умовъ». Впрочемъ, Аристотель «находилъ для себя и аполо-

---

1) *Degerando*—Histoire comparée des systémes de Philosophie.. Tom. IV, pag. 93.

2) См. у *Moreri*—Dictionaire historique.., tom. IV, pag. 772 sur l'article „Platon". Paris 1718.

3) *Degerando*—Op. cit, ibidem

4) Ibidem.

5) *Григорій Нисск.*—О душѣ и воскресеніи. Творенія, ч IV, стр 208

6) Ibidem, стр 283.

7) Ibidem, стр. 284.

8) *Degerando* Op. cit, pag. 94.

гетовъ среди церковныхъ писателей къ нему стали относиться съ меньшимъ неуваженіемъ гл. обр съ тѣхъ поръ, когда неоплатоники взяли на себя задачу примирить его съ Платономъ»[1])...

Такимъ образомъ, изъ всѣхъ философовъ языческой древности наибольшими симпатіями пользуется у церковныхъ писателей Платонъ. Общій строй міровоззрѣнія св. Григорія Нисскаго (въ частности—его антропологическое ученіе) обнаруживаетъ открытое тяготѣніе св. отца къ платонизму. По замѣчанію Ritter'a, 1-я глава сочиненія «Объ устроеніи человѣка» цѣликомъ почти составлена изъ мыслей и воззрѣній философа Платона[2]). Въ 1-й части нашего изслѣдованія мы показали также—какое сильное вліяніе со стороны платонизма испытала на себѣ антропологическая система Немезія. Возвышенный идеализмъ Платона, очевидно, былъ вообще наиболѣе сроденъ духу христіанской философіи. На этомъ основаніи Brucker (на ряду съ другими историками философіи) доказываетъ и отстаиваетъ «платонизмъ» почти всѣхъ отцовъ церкви—противъ Baltus'a, слишкомъ ужъ ревностно защищающаго отцовъ отъ обвиненія въ подражаніи Платону[3]). Справедливость требуетъ, однако, сказать, что какъ Brucker, такъ и Baltus, впадаютъ въ крайность. Платонъ, несомнѣнно, былъ весьма сроденъ христіанской философіи, но не всѣ церковные писатели безусловно довѣрялись ему и далеко не все принимали въ его системѣ. Усвоя себѣ различныя идеи Платона, отцы и учители церкви въ тоже время во многихъ пунктахъ поправляютъ его, отличая въ теоріяхъ языческаго философа истину отъ лжи,—какъ это дѣлаетъ, напр., съ ученіемъ о душепереселеніи Григорій Нисскій[4]), съ ученіемъ о Fatum'ѣ Немезій[5]) и проч. Далѣе, метафизическій *идеализмъ* Платона нерѣдко представлялся церковнымъ писателямъ слишкомъ одностороннимъ и потому— они умѣряли его *эмпиризмомъ* Аристотеля; мысль Платона о вѣчности матеріи также отвергалась ими. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что нѣкоторые церковные писатели совершенно отрицательно относились къ Платону и были оппозиціонно настроены даже противъ самаго существеннаго пункта его философіи—идеологіи. Такъ, напр., Тертулліанъ въ своемъ трактатѣ «О душѣ» говоритъ, что «всѣ еретики заимствуютъ у Платона оружіе,

---

[1]) *Degerando* Op. cit., pag. 94—95

[2]) *Ritter*—Geschichte d. christlich Philosophie II, S. 111. Hamburg 1841

[3]) *Brucker*—Historia critica philosophiae, Lips. 1766 Бруккеръ рѣшаетъ здѣсь, между прочимъ, слѣд. вопросы: „Cur Platonem reliquis philosophis praetulerint Patres Eccles?.. (p. 331 sqq.); Cur Patres Eccles. philosophumena ejus laudaverint?" (p. 335 sqq.) Выясняетъ Бруккеръ и отношеніе Платоновой системы къ библейскому міровоззрѣнію- pp. 423—426. О платонизмѣ отцовъ церкви—вообще—противъ Baltus'a Бруккеръ разсуждаетъ на стран 328—338, 340—341; въ частности—p. 503 etsq.

[4]) „О душѣ и воскресеніи", стрн. 282—283.

[5]) De nat. hominis, cap XXXVIII: „Quomodo Plato fatum dicat".

чтобы опровергать истину и защищать свои заблужденія»; ученіе Платона объ идеяхъ онъ называетъ «haeretica Idearum Sacramenta» (ibid.), и утверждаетъ, что «in ideis Platonicis gnosticorum haeretica semina relucere»[1]). Послѣ всего сейчасъ сказаннаго было-бы очевидной несправедливостью отстаивать «*абсолютный* платонизмъ *всѣхъ* церковныхъ писателей.

Выясненіе историко-философскаго генезиса антропологическихъ воззрѣній Немезія (см. 1-ю часть) показало уже отчасти, а дальнѣйшее изложеніе, полагаемъ, еще болѣе убѣдитъ насъ въ томъ, что весьма значительная доля вліянія на складъ философско-антропологическихъ представленій свв. отцовъ и церковныхъ писателей принадлежитъ неоплатонизму, не смотря на отрицательное отношеніе къ нему многихъ христіанскихъ мыслителей и на его принципіальную враждебность христіанству. Какъ послѣднее слово всей греческой науки и философіи, неоплатонизмъ, по справедливому замѣчанію Huber'a, «концентрируетъ въ себѣ всю сумму идей предшествующаго времени»[2]); отсюда—поскольку церковные писатели пользовались услугами языческой философіи, они не могли совершенно обойти неоплатонизмъ. Для иллюстраціи этого положенія замѣтимъ пока, что даже выше изложенныя нами мысли отцовъ и учителей церкви о гносеологическомъ, теологическомъ и моральномъ значеніи изученія души человѣческой находятъ себѣ полную аналогію въ основной гносеологической теоріи неоплатонизма, дышущей мистицизмомъ. Неоплатоники тоже придаютъ принципіальное и очень важное значеніе въ дѣлѣ познанія вообще—*самопознанію*, или—точнѣе—*самосозерцанію*. По ученію неоплатонической философіи, «нашъ духъ для того, чтобы достигнуть познанія идей, которыя служатъ содержаніемъ ума, долженъ отрѣшиться отъ всего чувственнаго и *погрузиться въ себя самого*; но такъ какъ въ умѣ существуетъ и «единое» (т. е. Богъ), то духъ отъ созерцанія ума можетъ перейти къ непосредственному созерцанію «единаго»,—что и составитъ высшую степень познанія. Такое познаніе возможно потому, что «единое» распространяетъ въ нашей душѣ чрезвычайный свѣтъ, и такимъ образомъ открываетъ въ насъ око высшаго созерцанія» [3]).

Приступая къ выясненію отношенія философско-антропологическихъ воззрѣній Немезія къ патристической литературѣ вообще, укажемъ въ двухъ словахъ планъ дальнѣйшаго нашего изложенія. Устанавливая и раскрывая связь философскаго міросозерцанія Немезія съ философскими

---

[1]) *Moreri*—Dictionnaire historique.., t. IV, p. 772 l'art. „Platon".

[2]) *Huber*—Die Philosoph. der Kirchenvät., S. 50.

[3]) Проф. *К. Скворцовъ*—Философія отцовъ и учит. Церкви. Введ. стр. XIII

идеями патристической литературы, мы остановимся главнымъ образомъ на послѣдующихъ церковныхъ писателяхъ, стоявшихъ иногда въ непосредственной зависимости отъ Немезія[1]) и очень мало еще изслѣдованныхъ въ богословской литературѣ; кромѣ того, мы вообще будемъ излагать только тѣ воззрѣнія церковныхъ писателей патристической эпохи, которыя стоятъ въ опредѣленномъ отношеніи сходства или особенно характернаго различія къ воззрѣніямъ Немезія. Сопоставленіе космологическихъ и антропологическихъ представленій Немезія съ воззрѣніями другихъ христіанскихъ писателей (особенно послѣдующихъ) имѣетъ интересъ преимущественно въ томъ отношеніи, что даетъ возможность прослѣдить—насколько Немезій является типичнымъ выразителемъ литературныхъ идей патристической эпохи вообще. И если эти идеи, помимо своего библейско-церковнаго первоисточника, нерѣдко пускаютъ свои корни въ общую сокровищницу эллинистической литературы и философіи, то упомянутое сопоставленіе дастъ намъ возможность судить—насколько удачно и умѣло Немезій, эклектикъ «κατ' ἐξοχήν», извлекалъ изъ этой сокровищницы и приспособлялъ къ цѣлямъ своего изслѣдованія тѣ или иныя положенія, обращавшія на себя вниманіе и всѣхъ другихъ церковныхъ писателей и служившія своего рода предпосылками при разработкѣ догматическихъ и нравственныхъ вопросовъ христіанскаго богословія.

Мы сосредоточимъ свое вниманіе, гл. обр., на Іоаннѣ Филопонѣ, Иліи Критскомъ, Іоан. Дамаскинѣ и Мелетіи монахѣ,—съ параллельными экскурсами въ область предшествующей патристической литературы.

---

§ 3. Общія историко-библіографическія замѣчанія о послѣдователяхъ Немезія.

Неоднократно уже намъ приходилось упоминать о томъ, что вліяніе космологіи и особенно антропологіи Немезія на послѣдующую христіанскую философію и вообще патристическую литературу было довольно

---

[1]) Первоначально въ настоящемъ изслѣдованіи посвящено было еще двѣ отдѣльныя главы сопоставленію антропологическихъ и космологическихъ воззрѣній Немезія съ ученіями предшествовавшихъ и современныхъ ему церк писателей (гл обр. апологетовъ и „Каппадокійцевъ"), но такъ какъ вслѣдствіе сего работа приняла слишкомъ большіе размѣры, и притомъ—для изучаемаго спеціально писателя создавался слишкомъ широкій историческій фонъ, то авторъ при изданіи своей рукописи предпочелъ остановиться подробно лишь на писателяхъ послѣдующей эпохи, стоявшихъ въ близкой зависимости отъ Немезія,—тѣмъ болѣе, что и при этомъ условіи оставалась возможность—а) дѣлать попутно экскурсы въ область предшествующей патристической литературы и б) отмѣтить вліяніе патристической антропологіи на рѣшеніе общихъ вопросовъ христіанскаго богословія.

значительно. Многіе церковные писатели послѣдующей эпохи не только усвояютъ тѣ или другія антропологическія идеи изъ общихъ эллинистическихъ источниковъ, раньше уже заимствованныя оттуда же Немезіемъ, и широко проводятъ ихъ въ область христіанской теологіи, христологіи и этики, но нерѣдко—буквально выписываютъ цѣлыя страницы и главы изъ трактата еп. Емесскаго, не упоминая имени автора.

Мы хотѣли бы сказать предварительно нѣсколько словъ о тѣхъ подражателяхъ Немезія, на которыхъ, за недостаткомъ—отчасти—свободнаго мѣста, а отчасти—и опредѣленныхъ данныхъ, намъ не представляется возможнымъ остановиться подробнѣе. Кромѣ трехъ, извѣстныхъ уже намъ, писателей, упоминающихъ имя Немезія въ своихъ сочиненіяхъ, а именно—Анастасія Синаита—VII вѣка [1]), выписывающаго въ своихъ «Вопросахъ на Св. Писаніе» двѣ большихъ выдержки изъ трактата Немезія [2]),—Максима Исповѣдника (VII в.) и Моисея Барцефы (IX в.) [3]),—необходимо указать еще двухъ послѣдующихъ западныхъ христіанскихъ философовъ, весьма близкихъ по своимъ воззрѣніямъ къ Немезію и несомнѣнно многое заимствовавшихъ у него—безъ всякихъ ссылокъ и цитатъ это—Клавдіанъ Мамертій и Юліанъ Померійскій. Первый жилъ въ V вѣкѣ [4]), былъ епископомъ Віенньскимъ въ Дофинэ и написалъ сочиненіе «De statu animae» (Biblioth. Max. Patr. t. VI). Будучи довольно строгимъ послѣдователемъ Аристотеля, ученіе котораго онъ старался связать съ ученіемъ другихъ философовъ древности [5]), Клавдіанъ является—въ тоже время—ревностнымъ сторонникомъ неоплатонизма въ области метафизики и психологіи. Основная задача и цѣль его сочиненія «О состояніи души» состоитъ въ томъ, чтобы доказать нематеріальность, простоту и безсмертіе души человѣческой,—причемъ Клавдіанъ, становясь нерѣдко въ своихъ аргументахъ подъ знамена неоплатонизма, слѣдуетъ прямо по пути, указанному и проложенному Немезіемъ. Клавдіанъ опровергаетъ епископа Фавста, который утверждалъ, что за исключеніемъ Божества совершенно не существуетъ субстанціи безтѣлесной и что душа уже по тому одному только, что она заключена въ тѣлѣ и занимаетъ опредѣленное мѣсто, необходимо имѣетъ сходство съ тѣломъ. Въ духѣ неоплатонизма и вполнѣ аналогично съ Немезіемъ Клавдіанъ подробно разсуждаетъ о томъ, что понятіе локализаціи вообще несовмѣстимо съ природой умопостигаемой, что душа *не занимаетъ*

---

[1]) См выше—Вступленіе § 2-й.

[2]) Quaest. 18 et 24—„De providentia“ и „De natura hominis“ (*Bigne*—Biblioth Patr. t IX)

[3]) См. выше—Вступленіе § 2 и Предисл. къ рус. пер. Немезія, стр. IV.

[4]) *Bellarmin*—De script. Eccles., p 117; *Cave*—Histor literar., p. 256.

[5]) *Degerando*—Histoire comparée des systèmes de Philosophie.... Tom. IV, p. 96.

никакого мѣста [1]). Противъ различныхъ матеріалистическихъ воззрѣній на духовную природу человѣка онъ воспроизводитъ мысли греческихъ и римскихъ философовъ о простотѣ и безсмертіи души,—указываетъ на *разумность*, какъ на основное свойство души, отличающее ее отъ тѣла [2]) и проч. На способности души онъ смотритъ не какъ на самостоятельныя части или реальности, а какъ на различныя проявленія или «образы дѣйствія» одной и той-же сущности—души [3]).—Юліанъ Померійскій жилъ въ концѣ V в. [4]). Ему принадлежатъ два трактата: «De vita contemplativa libri tres» и «De naturą animae libri octo» [5]). Послѣдній трактатъ, къ сожалѣнію, не дошелъ до нашего времени, но, по единогласному свидѣтельству многихъ критиковъ и ученыхъ издателей памятниковъ патристической литературы, онъ представляетъ собою не болѣе, какъ простое извлеченіе изъ трактата Немезія. На Юліана Померійскаго, какъ на одного изъ многихъ подражателей Немезія, заимствовавшихъ у него не только «отдѣльныя фразы», но даже «цѣлыя страницы», указываютъ Галляндій [6]), Фабрицій [7]) и другіе издатели Немезія [8]). По отзыву Bellarmin'a, какъ мы видѣли [9]), «libri octo de natura animae» Юліана Померійскаго «videntur excerpti ex libris..... Nemesii philosophi de anima» [10]). Cave даетъ довольно подробныя указанія относительно происхожденія и содержанія названнаго трактата Юліана, опираясь на свидѣтельства Геннадія Массалійскаго (въ De scriptor. Ecclesiasticis, c. 98) и Исидора Пелусіота (De scriptor., c. 12), передающихъ содержаніе указаннаго трактата и отмѣчающихъ, что «во второй книгѣ Юліанъ разсуждаетъ о тѣлесности души». Самъ Caveus предполагаетъ, что трактатъ Юліана «О душѣ» представляетъ собою простое извлеченіе изъ Немезія: «Насколько можно, говоритъ онъ, догадываться изъ содержанія (такъ какъ самое сочиненіе потеряно), эти книги (т. е. Юліана) ex Nemesii libris octo de anima fere excerpti sunt» [11]). Изъ Prolegomen'ъ къ сохранившемуся трактату Юліана «De vita contemplativa» у Migne'я узнаемъ, что Юліанъ «arte dialectica et sermone ingenio apto составилъ 8 книгъ De natura animae et qualitate ejus

---

1) Ibid., p. 96—97

2) *Claudian. Mam.* De statu animae, lib. II, c. 9.

3) De statu animae, lib. I, c 24, ср cc 25, 28 и др. Ср *Degerando* Op. cit. p. 97—98.

4) *Bellarmin.* De scr. Eccles., p 124; *Cave*—Hist. liter., p. 268.

5) *Migne*—Patrol., ser. latin., t. 59, col. 411—415: Prolegomena.

6) *Gallandius*—Biblioth. veterum Patrum. vol. VII, Prolegom p. XII

7) *Fabricius*—Biblioth. Graeca, vol. VII, p 549 sqq.

8) См. Предисловія Оксфордскаго и Гальскаго издан. въ рус. пер. Немез. стр. 6 и сл., 16 и сл.

9) См выше—Вступленіе § 2.

10) *Bellarm.* De script. Eccles. p. 124.

11) *Cave*—Hist. literar. p. 268.

etc»..... и что въ этомъ своемъ сочиненіи онъ «secundum Tertulliani erroribus labefactasse, dum eam (т. е. animam) corpoream fallacibus etiam argumentis astruere contendit»[1]).—Теперь сдѣлаемъ нѣсколько общихъ предварительныхъ замѣчаній относительно тѣхъ церковныхъ писателей, послѣдователей Немезія, о которыхъ у насъ главнымъ образомъ будетъ рѣчь въ настоящей части нашего изслѣдованія.

Іоаннъ Филопонъ, называемый также Грамматикомъ, былъ родомъ изъ Александріи. Онъ стяжалъ себѣ имя «любителя труда» своими многочисленными изслѣдованіями—филологическими философскими, богословскими и математическими. Ученикъ Аммонія александрійскаго, комментатора Аристотеля, Филопонъ является довольно строгимъ и послѣдовательнымъ приверженцемъ перипатетической философіи и открытымъ врагомъ неоплатониковъ Порфирія и Прокла, которыхъ упрекаетъ въ непониманіи не только Аристотеля (ср. *Phot.* Biblioth. cod. 215), но даже и Платона (ср. De aetern. mundi contra Procl. cap. 1—3). Ловкій и искусный діалектикъ, въ общемъ—сторонникъ христіанскихъ убѣжденій, но отнюдь не строгій приверженецъ «церковной формулы и традиціи» или точной ортодоксальной догматики[2]), Филопонъ старался «примирить Аристотеля съ теологическими доктринами, или лучше—предоставить къ услугамъ этихъ доктринъ арсеналъ перипатетическихъ методовъ,—и въ этомъ духѣ комментировалъ «органическія» писанія основателя Лицея и нѣкоторые изъ его трудовъ по метафизикѣ..... И Платону онъ посвятилъ комментаріи, которые не дошли до насъ»[3]). Вообще, Филопонъ, при очевидной склонности къ перипатетической философіи, не пренебрегаетъ и Платономъ; онъ, подобно Немезію, можетъ быть признанъ эклектикомъ и отнесенъ къ школѣ *синкретистовъ*, наиболѣе видными представителями которой католическій богословъ Щесьнякъ считаетъ—Немезія, Синезія, Леонтія Византійскаго, Іоанна Филопона и Максима Исповѣдника[4]). Названный католическій богословъ—историкъ удачно характеризуетъ личность и литературное направленіе Филопона въ немногихъ словахъ: «I. Филопонъ, говоритъ онъ,—восточный церковный писатель синкретическаго направленія, учитель грамматики въ Александріи, математикъ, философъ—перипатетикъ и богословъ—монофизитъ изъ лагеря *тритеитовъ*»[5]). Относительно времени жизни и дѣятельности Филопона ученые разногласятъ: одни изъ нихъ, на основаніи свидѣтельства Фотія (Biblioth. cod. 240) о томъ, что свое толкованіе на

---

[1]) *Migne*—Patrol. curs compl., tom. 59, ser. lat, col 413 et 414.

[2]) Ср. *Al. Hauck*—Realencyklopadie fur protest. Theolog .. Bd. 9, S. 310. Leipz. 1901.

[3]) *Degerando*—Hist. comparée.. t. IV, p. 155—156.

[4]) *Wl. Szcześniak*—Dzieje Kościola katolickiego..... tom. I, p. 520—521. Warszawa 1902.

[5]) *Szcześniak*— Op. cit, p. 521.

Шестодневъ («De opificio mundi») Филопонъ посвятилъ Сергію, патріарху Константинопольскому (610—639 г.), относятъ Филопона къ VII вѣку; но другіе ученые, какъ—напр.—Ritter (Gesch. der Philosoph. VI, 500—501), Nauck (Encykl. Hal. sect. III, vol. 23 «Philoponos»), Gass (у Hauck'a—Realencyklop. Bd. 9, S. 310 «Joh. Philoponos») и новѣйшій издатель Reichardt, утверждаютъ, что Филопонъ жилъ въ VI вѣкѣ. Reichardt въ своемъ Предисловіи къ изданію соч. De opif. mundi» многими соображеніями и историческими справками весьма обстоятельно доказываетъ, что I. Филопонъ жилъ именно въ VI вѣкѣ,—что сочиненіе его «De mundi aeternitate» написано въ 529 г., а трактатъ «De opificio mundi»—между 546—549 годами,—что подъ Сергіемъ, которому посвятилъ свой трактатъ Филопонъ, нужно разумѣть не патріарха Константинопольскаго, какъ думалъ Фотій, а—Сергія, патр. Антіохійскаго (546—549 г. г.),—что, наконецъ, подъ Аѳанасіемъ, о которомъ упоминаетъ Филопонъ въ своемъ «посвященіи» (см. Προοίμιον къ «De opif. mundi»), разумѣется внукъ императрицы Ѳеодоры, жены Юстиніана I [1]), —монахъ, ревностно распространявшій и поддерживавшій, по свидѣтельству Іоанна Ефесскаго (Hist. Eccles V, 1), ересь «тритентовъ», основанную Филопономъ [2]). Къ VI вѣку относятъ Филопона и болѣе ранніе изслѣдователи и церковные историки [3]). Главныя сочиненія Филопона: De aeternitate mundi въ 18-ти книгахъ (изд. Venet. 1535) и De opificio mundi въ 7-ми книгахъ. Въ первомъ Филопонъ полемизируетъ противъ Прокла, учившаго о вѣчности міра, и старается обосновать христіанское ученіе о твореніи на раціональной подкладкѣ; Аристотеля и Платона онъ опровергаетъ, хотя перваго считаетъ болѣе близкимъ къ истинѣ. Въ сочиненіи «De opif. mundi» (коммѣнтарій на Шестодневъ) Филопонъ преслѣдуетъ апологетическія цѣли и во многомъ подражаетъ св. Василію Великому, обнаруживая въ тоже время «необыкновенное обиліе и богатство знаній о природѣ и философскихъ взглядовъ, какіе только могли быть свойственны тогдашнему ученому» [4]). По вѣрному отзыву Reichardt'a, Филопонъ «прибѣгаетъ здѣсь ко всѣмъ отраслямъ знаній ad theologiam, philosophiam, historiam naturalem, astronomiam. geographiam, artes mathematicam et grammaticam»,—цитируетъ множество самыхъ разнообразныхъ авторовъ, приводитъ массу интересныхъ

---

[1]) Ср. ibid p. 437 sq. § 85.

[2]) См. *Ioan Philoponi*—De opif. mundi libri VII, edit *Reichardt*, Praefat. p VII—XI; ср. *Hauck*—Realencyklop. Bd 9, S. 310. Lpz. 1901.

[3]) *Io. Laur Berti*—Ecclesiasticae historiae breviarium, t. I, p. 180; сравн. *Tennemann*—Manuel de l'hist. de la philos., trad. par V. Cousin, t. I, p. 329 и t. II Table chronolog. Par. 1829

[4]) *Hauck*—Realencyklop Bd. 9, S. 311.

мнѣній, даже не имѣющихъ прямого отношенія къ его комментарію на Шестодневъ,—такъ что «объ этой книгѣ съ полнымъ правомъ можно сказать τὸ πάρεργον κρεῖττον τοῦ ἔργου»[1]). .... Довольно подробно характеризуетъ названный издатель (Reichardt) также трудности и неправильности литературнаго языка Филопона[2]) Изъ другихъ сохранившихся сочиненій Филопона заслуживаетъ вниманія еще Commentar. in Aristot. Phys. и De anima; сохранилось также небольшое Disputatio de paschate (у Galland. vol. XII). Но несомнѣнно, что очень многія сочиненія Филопона не дошли до нашего времени; весьма возможно, что нѣкоторыя изъ нихъ были уничтожены, какъ не строго православныя и даже—еретическія По замѣчанію Berti, Филопонъ писалъ много по философіи (pluraque Philosophica)[3]) и по другимъ отраслямъ науки Нѣкоторыя изъ сочиненій, изобличающихъ неправославный образъ мыслей александрійскаго грамматика, сохранились въ отрывкахъ; таковы: Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως, въ которомъ Филопонъ защищаетъ монофизитство[4]),—Περὶ ἀναστάσεως (De resurrectione), въ которомъ содержится неправославное ученіе о воскресеніи тѣлъ[5]). Кромѣ того, Фотій (codd. 52, 55 и 75) упоминаетъ о книгѣ I. Филопона противъ Халкидонскаго Собора[6]) и противъ Іоанна архіеп., признававшаго святость Троицы[7]).

Илья Критскій, комментаторъ св. Григорія Богослова, былъ митрополитомъ на о. Критѣ. Вопросъ о времени его жизни рѣшается различными учеными весьма разнообразно и, по словамъ издателя Alb. Jahnius'a, «adhuc sub judice lis est»[8]). Leunclavius въ предисловіи къ своему изданію Григорія Бог. (1571 г.) предполагаетъ, что Илья жилъ въ X вѣкѣ, такъ какъ онъ составилъ свои комментаріи во время изгнанія, «въ чужой странѣ» (ὑπερορίῳ τυγχάνοντι), какъ самъ Илья говоритъ въ предисловіи.—а это изгнаніе случилось (думаетъ Leunclav.) во время господства сарацинъ на островѣ Критѣ въ X вѣкѣ. Streuberus полагаетъ, что комментаріи Ильи Критскаго написаны послѣ 823 года. Это предположеніе отчасти соотвѣтствуетъ довольно распространен-

---

[1]) Praefatio *Reichardt'a* къ De op mundi, p. XI

[2]) Ibid. p. XII (de sermone).

[3]) *Berti*—Op. cit. t. I, p. 180.

[4]) Это соч сохранилось въ довольно значительныхъ выдержкахъ у *Leont Byzant.* De sectis, Actio 5 (*Migne*, s. gr. t. 86. col 1193—1268), — *Ioan. Damasc.* De haeresibus (*Migne*, s. gr t. 94, col. 745 sqq.),—*Niceph Call.* Hist Eccles. XVIII, cc. 47—49; ср. *Mansi*—Concil. XI, p. 301.

[5]) Объ этомъ сочиненіи см. у *Phot.* Biblioth cod. 21—23; ср *Niceph. Call* с 47.

[6]) См Dissertationes Damascen. III, col. 325. *Migne* s. gr. t 94.

[7]) *Berti*—Op cit. p. 160, not. 2

[8]) Praefat. ad Comment. Eliae Cret.,—*Migne*, t. 36 s gr., col. 745

ному мнѣнію,—которое особенно отстаивали Berti [1]), Dupin [2]), и Cave [3]),—что Илья Критскій жилъ во 2-й половинѣ VIII вѣка и присутствовалъ на 7-мъ Вселенскомъ Соборѣ. Но Alb. Iahnius не соглашается съ этимъ: онъ увѣряетъ, что нашъ Илья совершенно отличенъ отъ того Ильи (1-го), который присутствовалъ на 7-мъ Всел. Соборѣ, и жилъ долгое время спустя,—именно—«послѣ временъ Никифора Θоки»; на основаніи того, что Илья въ своемъ Предисловіи упоминаетъ о двухъ раннѣйшихъ комментаторахъ Григорія Богослова—Василіи Младшемъ (ἐλάχιστος) и Григоріи, пресв. Кесарійскомъ, жившихъ въ 1-й половинѣ X вѣка, а также—на основаніи нѣкоторыхъ другихъ историческихъ данныхъ и соображеній, Jahnius устанавливаетъ, что нашъ Илья Критскій жилъ въ срединѣ XI вѣка—«при началѣ владычества (imperii) Комненовъ» [4]).—Комментаріи на рѣчи Григорія Богослова составляютъ, можно думать, главный трудъ Ильи Критскаго. Они впервые были переведены Леунклявіемъ на латинскій языкъ съ MS. кодекса Basil. и изданы въ 1571 году. Въ своемъ предисловіи къ изданію коммент. Ильи Критскаго Jahnius много говоритъ о значеніи этихъ комментаріевъ для богословія, въ частности—для теологовъ, занимающихся изученіемъ исторіи догматовъ. Такъ, напр., «Евноміане, говоритъ издатель, вообще считаются чистыми аристотеликами (ср. *Ullmann*—De Greg. Naz. p. 320 sq.); но Илья argumentis luculentis доказываетъ, что они вмѣстѣ съ македоніанами выродились изъ философіи неоплатониковъ»..... Широкая богословская эрудиція Ильи усматривается въ томъ, что онъ указываетъ всѣ первоисточники, которыми пользовался Григорій Богословъ, заимствуя ихъ изъ писаній древнихъ отцовъ и учителей церкви (Діонис. Ареопаг., Аѳанас. Вел., Вас. Вел., Іоан. Злат. и др.). Независимо отъ того, что Илья цитируетъ изъ твореній древнихъ богослововъ, называя имена авторовъ, «многое у нихъ заимствовано имъ молчаливо (multa ex iisdem ab eo (sc. Elia) tacite sunt transsumpta): такъ, напр., онъ молчаливо усвояетъ себѣ иногда ἐξηγήσεις св. Максима на Григорія Богослова» [5]). О заимствованіяхъ изъ Немезія Jahnius почему-то умалчиваетъ, хотя они, какъ увидимъ, довольно значительны. Кромѣ богословской эрудиціи, Илья обнаруживаетъ также большое знакомство съ древней философіей. Объ этомъ Jahnius говоритъ слѣдующее «Илья часто цитируетъ Демокрита, Анаксагора, Эпикура, стоиковъ, циниковъ и др., въ особенности-же—Платона и Аристотеля, взгляды которыхъ

---

[1]) Op. cit. I, p. 199.

[2]) Nouvelle Bibliotheque.. . t. VI, p. 127.

[3]) Historia literar. scriptor. Eccles., ed Basil. t. I, p. 641, по изд. Genev. (1693 г.) p. 351.

[4]) Praefat. ad Comment. Eliae Creten.,—*Migne*—ibid col. 746—748.

[5]) Praefat. ad Comment. Eliae Cr.,—*Migne*, t. 36 s. gr., col. 749—750

часто усвояетъ себѣ; съ неоплатониками—Порфиріемъ, Ямвлихомъ, Проклomъ—онъ знакомъ прекрасно и даже предпочитаетъ ихъ Платону; изъ медиковъ—цитируетъ Галена... Комментаріи Ильи являются прекраснымъ памятникомъ того направленія мысли и науки, которое старалось внутренно объединить (intime conjungere) философію Платона и Аристотеля - какъ между собою, такъ и съ христіанской теологіей»[1]). Уже изъ этихъ словъ очевидно, какъ легко Илья, воспитанный въ тѣхъ-же научныхъ традиціяхъ, что и Немезій, и пользующійся одинаковыми съ нимъ методами и источниками въ области древней философіи (Платонъ, Аристотель, Галенъ и проч.), могъ сходиться во взглядахъ съ еп. Емесскимъ и заимствовать у него тѣ или другія антропологическія идеи и представленія.—Кромѣ изданія, перепечатаннаго у Миня, мы имѣли подъ руками еще другое изданіе комментаріевъ Ильи Критскаго—съ многочисленными дополненіями и замѣчаніями Billius'a[2]). Объ этомъ изданіи Jahnius отзывается не совсѣмъ благосклонно. Онъ признаетъ, что «Billius во многихъ мѣстахъ дополнилъ Leunclavi'евскій переводъ комментаріевъ Ильи и—очевидно—пользовался греческимъ экземпляромъ и codice Basileensi integriore», но—въ то же время—упрекаетъ Billius'a въ томъ, что онъ своими многочисленными примѣчаніями «изуродовалъ и повредилъ» (misere truncavit et..... foedavit) какъ переводъ Леунклявія, такъ и комментаріи Иліи[3]). Мы, дѣйствительно, были изумлены на первыхъ порахъ громаднымъ различіемъ между изданіями Биллія и Jahnius'a, изъ коихъ первое *даже своими размѣрами* превосходитъ второе, по крайней мѣрѣ, въ *10 разъ*. *Наше недоумѣніе* разрѣшилось, когда мы нашли у Jahnius'a *въ концѣ его предисловія* чистосердечное признаніе въ томъ, что онъ *сдѣлалъ только извлеченія изъ* коммент. Иліи, такъ какъ эти комментаріи «составляютъ громадную массу (immanem esse molem), которая не помѣстилась бы въ одномъ томѣ». Въ свое оправданіе Jahnius замѣчаетъ, что изъ этой массы онъ выбралъ «все лучшее», что въ комментаріяхъ Ильи «многое до такой степени старо (si minus ἔωλα) и изобилуетъ безконечными неопредѣленностями (immensis disputata ambagibus), что почти вызываетъ тошноту у читателей (quae fere nauseam faciant legentibus)... Поэтому, говоритъ въ заключеніе Jahnius, если и найдется такой человѣкъ, который пожелаетъ злоупотребить временемъ для выписки всѣхъ комментаріевъ и отыщетъ подрядчика, который рѣшится напечатать такой томъ, то онъ, я думаю, изъ этого дѣла не многимъ больше полу-

---

[1]) Ibidem, col. 751—752.

[2]) *S. Gregorii Nazianz.*—Opera, t. II; edit. Colon. 1690. Ibidem: *Eliae Cret.* Comment. cum scholiis *Billii.*

[3]) Praefatio, *Migne* ibid., col. 748, not. *d.*

читъ пользы, чѣмъ изъ нашихъ извлеченій (excerptis)»[1]). По поводу послѣднихъ словъ можемъ замѣтить, что мы, вопреки совѣту Jahnius'a, «злоупотребили временемъ», просмотрѣли комментаріи Ильи въ полномъ изданіи Billius'a и извлекли изъ сего не малую пользу для себя, такъ какъ отыскали здѣсь новыя параллели съ трактатомъ Немезія, какихъ не оказалось въ изданіи Jahnius'a у Миня

Св. Іоаннъ Дамаскинъ жилъ въ VIII вѣкѣ († 760 г.). Его главное твореніе — «Точное изложеніе православной вѣры» — имѣетъ громадное значеніе для христіанскаго богословія вообще, какъ первый опытъ *полнаго систематическаго* изложенія православной догматики. Мы уже упоминали, что въ этомъ своемъ сочиненіи Дамаскинъ дѣлаетъ буквальныя заимствованія изъ Немезія, выписывая цѣликомъ отдѣльныя главы изъ трактата еп. Емесскаго (особ.—въ ученіи о человѣкѣ). Если въ области антропологическаго ученія св. Дамаскинъ болѣе всего зависимъ отъ Немезія, то въ своей теологіи, которая у него многими нитями связана съ антропологіей, онъ также несамостоятеленъ и слѣдуетъ своимъ предшественникамъ-богословамъ, изъ коихъ особенно можно назвать: Климента Александрійскаго, т. наз. Діонисія Ареопаг., Аѳанасія Александр., Василія Вел., Григорія Богосл., Григорія Нис., Ін. Златоуста, Кирилла Алекс., Епифанія Кипр., Леонтія Византійск., Максима Исповѣд., блаж. Ѳеодорита и др. Вообще, всѣ ученые изслѣдователи согласны въ томъ, что «Точное изложеніе прав. вѣры» не есть «оригинальное произведеніе» св. І. Дамаскина, а большей частью—систематическій сводъ того, что было сказано предшествующими богословами—отцами[2]) Не даромъ св. Дамаскина уподобляютъ пчелѣ, заботливо собирающей «пріятнѣйшій медъ» съ «цвѣтовъ мыслей», принадлежащихъ различнымъ христіанскимъ писателямъ[3]), и называютъ «устами и толкователемъ (στόμα καὶ διερμηνεύς) всѣхъ богослововъ»[4]). Въ названномъ твореніи св Дамаскинъ обнаруживаетъ, подобно другимъ христіанскимъ писателямъ, несомнѣнное знакомство и съ древней философіей (Платона, Аристотеля, неоплатониковъ)[5]), но—конечно—вліяніе этой философіи на Дамаскина могло быть только *формальное*, потому что весь, большею частью спеціально-богословскій, *матеріалъ* для своего сочиненія онъ почерпалъ изъ св. Писанія и твореній свв. отцовъ и учителей церкви.

---

[1]) Ibidem, col 753—754.

[2]) *Арх. Филаретъ*—Историч. ученіе объ Отцахъ Церкви, ч. III, стр. 258, 260 и др Ср. *Lequien*—Prologus „In libr. de Fide orthodoxa", у *Migne*, t. 94 s. gr, pag 781—782 sq См также Предисл. *Бронзова* къ рус. перев. „Точнаго Изложенія"—стр. 38—56 (§ 4-й), гдѣ на основаніи прим Lequien'я подробно указаны источники творенія Дамаскина въ предшествующей патристич. литературѣ.

[3]) См. Prologus *Lequien*'я у Migne—ibidem.

[4]) *Macarius Ancyr.*—у Migne ibid. (t. 94 ser. gr., p 129—130).

[5]) См объ этомъ у *арх. Филарета*—Цит. соч. III, стр 258.

Намъ остается еще сказать нѣсколько словъ о Мелетіи Монахѣ, о которомъ въ богословской литературѣ до настоящаго времени не появлялось никакихъ спеціальныхъ изслѣдованій. Мелетій жилъ въ IX вѣкѣ [1]). Ему приписывается сочиненіе: Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς (De natura hominis) [2]). Уже одно полное заглавіе этого сочиненія, читаемое въ древнихъ кодексахъ, указываетъ на несамостоятельность трактата Мелетія и на его чисто-компилятивный характеръ. Вотъ это заглавіе «Πόνημα κατὰ σύνοψιν περὶ φύσεως ἀνθρώπου, ἐξερανισθὲν καὶ συντεθὲν παρὰ Μελετίου Μοναχοῦ .... Συλλογὴ ἐκ τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἐνδόξων καὶ τῶν (въ нѣк. приб. ἔξω) λογάδων φιλοσόφων» [3]). Въ нѣкоторыхъ кодексахъ даже читаемъ: «*Meletius* Monachus (*an Nemesius*?) De natura hominis»; въ cod. Paris.: «Meletii *philosophi* et *medici* – Lib. de natura hominis». Cramer въ своемъ предисловіи къ читателю [4]) называетъ Мелетія—«Iatro—sophista» и характеризуетъ его трактатъ словами: «.....videtur opus esse pii et, eruditi hominis, a *variis fontibus*, nunc plerumque *deperditis* (?!), conflatum». Наконецъ, изъ самаго опредѣленія авторомъ цѣли и задачи его сочиненія во «Введеніи» [5]) съ очевидностью обнаруживается компилятивный характеръ названнаго трактата. Цѣль трактата Мелетія, по его собственнымъ словамъ, не въ томъ, чтобы дать что-либо новое (οὐκ ὡς καινόν τι ἐπινοήσαντος περὶ φύσεως ἀνθρώπου φυσιολογῆσαι), но—чтобы «изложить для людей любознательныхъ σύντομον καὶ ἀνελλιπῆ πραγματείαν»,—въ виду того, что сочиненія многихъ древнихъ мудрецовъ о природѣ человѣка несистематичны и несовершенны. Мелетій упоминаетъ о Гиппократѣ, Сократѣ, Галенѣ, и указываетъ на недостаточность, неполноту и несистематичность ихъ изслѣдованій о человѣкѣ. Относительно христіанской патристической антропологіи Мелетій отзывается такъ: «Свв. учители церкви, напр.—Василій Вел., братъ его Григорій Нисскій, св. Златоустъ и блаженнѣйшій Кириллъ и мн. др., въ своихъ ученыхъ произведеніяхъ прекрасно соединявшіе богословскія изслѣдованія съ естественными, много разсуждали о частицахъ (μορίων) нашего тѣла, о психическихъ, жизненныхъ и физическихъ силахъ (способн.) и энергіяхъ ...., но *никто* изъ нихъ не систематизировалъ эти разсужденія въ *одномъ* цѣльномъ *произведеніи* (sic!). Такимъ образомъ, *собравши все* разбросанное въ сочиненіяхъ этихъ писателей, я соста-

---

[1]) См выше—Вступленіе § 2-й.

[2]) *Migne* Patrol cur. compl., t. 64 ser. gr., col. 1075—1310.

[3]) „Elucubratio synoptica de natura hominis, a Meletio Monacho compilata et digesta e celeberrimis Ecclesiae profanisque scriptoribus ac philosophis": См Prolegomena изъ *Fabricii*—Bibl Graeca, t. IX, p. 305; *Migne*—ibid. col 1069—1074 et col. 1079.

[4]) *Migne*—ibid. Prolegom., col 1073—1074

[5]) *Migne*—ibid., col 1076—1077: Προοίμιον и Ἐπιτομή.

вилъ настоящій трактатъ, *какъ нѣчто единое*». Свое сочиненіе Мелетій считаетъ особенно полезнымъ для занимающихся философіей и медициной[1]). Какъ видимъ, о Немезіи Мелетій не упоминаетъ, но на самомъ дѣлѣ оказывается, что весь трактатъ еп. Емесскаго «О природѣ человѣка», за исключеніемъ развѣ ученія о Промыслѣ, цѣликомъ вошелъ въ сочиненіе Мелетія. Правда, анатомическія и физіологическія данныя о природѣ человѣка изложены у Мелетія значительно полнѣе и обстоятельнѣе, чѣмъ у Немезія, но первоисточникъ ихъ, несомнѣнно, одинъ—ученый врачъ Галенъ.—Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній мы перейдемъ къ выясненію отношенія воззрѣній Немезія къ патристической литературѣ вообще и вліянія его на послѣдующихъ церк. писателей.

Отдѣлъ I.

Космологическія воззрѣнія христіанскихъ писателей.

Космологія церковныхъ писателей патристическаго періода въ своемъ общемъ содержаніи сводится къ раскрытію слѣдующихъ основныхъ положеній міръ не самобытенъ; онъ сотворенъ во времени Богомъ *изъ ничего*, а не изъ какой-либо готовой матеріи; какъ совершенное и цѣлесообразно устроенное цѣлое, міръ не могъ произойти случайно: онъ созданъ по предвѣчному плану разумной Причиной, Которая непрерывно и премудро управляетъ имъ.

ГЛАВА I.

Основная идея библейско-христіанской космологіи,—идея о гармоніи, совершенствѣ, порядкѣ и цѣлесообразности міра,—у христіанскихъ писателей патристической эпохи, особенно—современныхъ Немезію и послѣдующихъ, стоитъ въ тѣсной связи и какъ-бы сливается съ общимъ ученіемъ о происхожденіи міра, точнѣе—о твореніи его Богомъ изъ ничего. Немезій, какъ извѣстно, усвояетъ эту общую традицію библейско-христіанской (патристической) космологіи. Церковные писатели, современные Немезію, какъ равно и послѣдующіе, отличаются отъ него—гл. образомъ—тѣмъ, что они въ интересахъ догматико-апологетическихъ даютъ болѣе широкую постановку нѣкоторымъ космологи-

---

[1]) *Melet.* De nat. hominis, Praef., *Migne*— ibid., col. 1077 A.

ческимъ вопросамъ, лишь слегка затронутымъ Немезіемъ. Однако, вышеуказанная основная идея довольно ясно выдѣляется уже на фонѣ космологическихъ воззрѣній писателей первыхъ трехъ вѣковъ.

Для св. Иринея Ліонскаго видимая природа «есть арфа, различные звуки которой производятъ чудную гармонію: кто очарованъ *прелестью этой гармоніи, тотъ не скажетъ, что каждый* изъ сихъ звуковъ былъ произведенъ совокупными силами многихъ музыкантовъ,—такъ какъ..... одна и та же рука. ... играетъ какъ на нижнихъ аккордахъ, такъ и на самыхъ высокихъ .... Мы тщательно разсматриваемъ основаніе и различіе вещей, и, оставаясь вѣрными закону разума и истины, твердо пребываемъ въ вѣрѣ въ *Единаго Бога*, Который сотворилъ всѣ вещи»[1]). По словамъ Климента алекс., «гармонія замѣчается во всемъ мірѣ, но главнымъ образомъ—въ человѣкѣ....., который есть благороднѣйшій инструментъ, своего рода арфа въ храмѣ вселенной»[2]). Богъ, какъ «совершенное, благое и разумное начало всѣхъ вещей»[3]), какъ Первопричина всего бытія[4]), «все устрояетъ къ лучшему»[5]), и потому «матерія, тѣло, по своей природѣ не есть зло», какъ думали нѣкоторые гностики—дуалисты[6]): она не самобытна,—что признавали и лучшіе изъ философовъ, многое почерпавшіе «изъ книгъ Моисеевыхъ»[7]). Знаменитый александрійскій мыслитель—Оригенъ, единственный изъ всѣхъ предшественниковъ Немезія, котораго онъ упоминаетъ въ своемъ трактатѣ, и болѣе всего повліявшій на нашего писателя своей теософіей, много разсуждаетъ о гармоніи, совершенствѣ и цѣлесообразности міра, поддерживаемыхъ мудростью Единаго Творца вселенной (противъ онтологическаго дуализма нѣкоторыхъ гностиковъ)[8]). Разумныя существа (по Оригену—вообще—духовныя субстанціи), составляющія главную и высшую цѣль творенія (настоящій міръ произошелъ благодаря свободному, но различному по степени и силѣ, удаленію ихъ отъ Бога, или «ниспаденію»—*καταβολή*), изначала всѣ были сотворены тождественными и одинаково совершенными[9]); въ этомъ Freppel справедливо видитъ основную идею космологіи Оригена[10]). «Богъ сотворилъ все *мѣрою и числомъ* (Прм. Сол. XI, 21)»[11])... Самое слово—*κόσμος*—«означаетъ

---

[1]) Adver. haeres. II, cap. 25, col. 798 sq (Migne, t. VII. s. gr.)
[2]) *Clem. Al.* Cohort. I, 3, 4, 7
[3]) Strom. lib. IV. c. 25 (рус пер стр 502).
[4]) Strom V. cap 11 (стр. 580, 583); cap. 12 (стр. 589)
[5]) Strom. IV, c. 26 (стр. 506)
[6]) Ibidem (стр. 502 и 504)
[7]) Strom. V, cap 14 (стр. 599, 601).
[8]) *Origen.* De princip. II, 1, § 4
[9]) Ibid II, 1, § 1, II, 9, § 6.
[10]) *Freppel*—Origène. Tom. I, p. 417.
[11]) De princ II, 9, § 1.

не только міръ, но и украшеніе[1]). Если характерную черту настоящаго міра составляетъ его «разнообразіе», то оно произошло уже впослѣдствіи, благодаря тому, что сотворенныя существа самопроизвольно уклонились отъ своего «первоначальнаго состоянія» и «превратили единое, нераздѣльное добро своей природы въ разнообразныя качества»[2]). Однако, Богъ и теперь Своей мудростью направляетъ все къ общей пользѣ, преспѣянію и совершенству..., такъ что весь міръ является какъ бы единымъ и необъятнымъ животнымъ организмомъ, одушевленнымъ одной душою (сравн. Платона)[3]). Всѣ виды и формы бытія, начиная съ низшихъ (мертвой матеріи —ὕλη и неодушевл. предметовъ) и кончая самыми высшими (разумными существами) представляютъ собою строгую іерархію и послѣдовательную градацію[4]).—Изъ западныхъ христ. писателей первыхъ вѣковъ можемъ указать на Тертулліана. Отличительной чертой его космологіи является ученіе о духѣ и плоти, или матеріи, какъ основныхъ космическихъ элементахъ, находящихся между собою во взаимной метафизической и этической связи и гармоническомъ соотношеніи[5]). Опровергая дуалистическія и пантеистическія представленія нѣкоторыхъ гностиковъ (сирійскихъ, особ Маркіона), Тертулліанъ часто повторяетъ, что міръ созданъ Богомъ изъ ничего *добрымъ*[6]), что самыя свойства Творца (премудрость, благость)[7]), какъ равно и свойства мірового бытія (красота, гармонія и проч.), ручаются за то, что физическій міръ есть «opus bonum»[8]). Въ 12-й главѣ своего трактата «О воскр. плоти» Тертулліанъ поэтически изображаетъ гармонію и цѣлесообразность міра, вдохновенно рисуя совершенно такими же красками, какъ впослѣдствіи Немезій, величественную картину послѣдовательной смѣны дней и ночей, временъ года, происхожденія и разрушенія въ природѣ,—смѣны, которая въ результатѣ ведетъ все «отъ смерти къ жизни»... Наблюденіе такихъ явленій въ природѣ привело Немезія, какъ мы видѣли, къ мысли о Провидѣніи и дало ему идею для космологическаго доказательства существованія Бож Промысла[9]). Тертулліанъ дѣлаетъ отсюда еще другой теологическій выводъ; онъ видитъ въ указанныхъ явленіяхъ (природы) «свидѣтельство воскресенія мертвыхъ»: Богъ «открылъ предъ тобою книгу природы....., чтобы

---

[1]) Ibid. II, 3, § 6.
[2]) Ibid. II, 1, § 1.
[3]) Ibid. II, 1, §§ 2—3.
[4]) De princip III, 1, §§ 2—3.
[5]) Ср. *Tertul.* De resurrect. carnis, cap. 5 et 6
[6]) Adver. Marcionem (edit. 1744 г pp. 365—486), lib. II, cap. 3: Mundus ex bonis omnibus consistit
[7]) Adv. Marc, l. II, c. 4, cfr. l. IV, c. 12. Bonitas ejus operata est mundum
[8]) Ibidem, lib I, cap. 14
[9]) *Nemes.* cap. 42

ты, видя возстановленіе всѣхъ существъ, не сомнѣвался въ воскресеніи мертвыхъ»[1])...

Церковные писатели IV вѣка, преимущественно въ своихъ бесѣдахъ на «Шестодневъ», разсматриваютъ міръ, какъ отраженіе Божественныхъ совершенствъ, и разъясняютъ (какъ и Немезій), что явленія физическаго и нравственнаго зла, будучи слѣдствіемъ свободнаго уклоненія разумныхъ существъ отъ добра, имѣютъ чисто-отрицательный, а не положительный, космическій или субстанціальный характеръ[2]), не противорѣчатъ совершенству міра и направляются Промысломъ къ добрымъ послѣдствіямъ[3]). Если христіанскіе писатели и высказываются иногда, что настоящій міръ не есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ, то имѣютъ въ виду лишь отношеніе его къ міру загробному, поскольку настоящій міръ есть только переходная ступень къ жизни будущей, мѣсто воспитанія, труда и подвига для людей[4]). Въ частности, современные Немезію церк. писатели вполнѣ согласно учатъ—а) о совершенствѣ, гармоніи и цѣлесообразности міра, какъ прекраснаго созданія Божія[5]), б) о строгой послѣдовательности въ постепенномъ восхожденіи видовъ мірового бытія отъ формъ менѣе совершенныхъ къ болѣе совершеннымъ[6]), в) о положеніи человѣка въ природѣ, который, какъ вѣнецъ творенія, стоитъ какъ бы на рубежѣ двухъ природъ и является *связью* міра чувственнаго и духовнаго,—почему онъ и созданъ *послѣднимъ*[7]), г)—о томъ, что въ закономѣрности и строгой гармоничности всего творенія открываются свойства и совершенства разумной Перво-

---

[1]) De resur carnis, cap. 12 (р пер. Карн стр. 73—74).

[2]) *Аѳанас Вел* Слово на язычн. § 2, стр. 126—127; § 6, стр 131—132; § 7, стр 133 (Тв. ч I), *Василій Вел.* На Шестодн Бес 2-я, стр. 27—28 (Тв. ч. I),—ср Бес. 9 о томъ, что Богъ не вин. зла (Тв. IV, 135); *Григ. Богосл.* Слово 40. стр. 320, 276–7 (Тв ч. Ш); cfr. *Augustin* Confess, lib VII, cap. 12

[3]) *Васил Вел.* Бес 9—о томъ, что Богъ не вин. зла (Тв. IV, 135—136); ср. *Lactant.* De ira Dei, c. 13.

[4]) *I Злат* Бес. 13 на Матѳ., § 6 (Твор т. VII)

[5]) *Аѳан Вел* На аріанъ Сл II, § 78. стр. 363 (Тв ч II); *Маѳар Егип* Посл, стр 322 (Тв 1904 г.); *Васил. В* На Шестодн Бес 5-я, стр 70; Бес. 9-я. стр 140, *Григ. Бог.* Сл. 38-е,—Твор III, 241 (Migne, t 36 gr, col 321 B); Сл. 45-е —Твор. IV. 157 (Migne, ibid, col 629 C); *Григ. Нисск.* О Шестодн., стр 36 и сл (Тв. ч. I,—Migne, t. 44 gr., col. 92 BC sq.); Объ устр. челов, гл. 1, стр. 80—84 (Тв. I); О душѣ и воскр, стр. 210—211 (Тв IV).

[6]) *Григ Нисск.* О душѣ и воскр, стр. 239—240, 298; Объ устр. чел., гл 8-я, стр 98—99, 101 (Migne, t. 44 gr., coll. 144—5 sq.) и гл. 29, стр 201; *Григ. Богосл.* Сл. 32 (Тв. Ш, 140—141,—Migne, t. 36 gr., col. 181 C); *Васил. Вел* На Шест. Бес. 5-я, стр 80

[7]) *Григ Нис.* Больш Огласит. Слово, гл. 5, стр 15—16 и гл 6, стр. 20—21 (Тв. IV); О младенцахъ, прежд. похищ смертію, стр. 339–340 (ч IV); О молитвѣ, Сл. 4-е, стр 437 (ч. I); Объ устр чел., гл. 2, стр. 84—86 и гл 8, стр. 101; *Григ. Богосл.* Сл. 38-е (Тв. Ш, 242,—у Migne, t 36 gr, col. 321 C—324 A); Сл 45-е (Тв. IV, 158—159,—у Migne, ibid., col. 632 A sq.); Сл. 44-е (Тв. IV, 144,—Migne, ib., col. 612 A).

причины міра [1]), и—наконецъ—д) констатируютъ фактъ обще-христіанскаго сознанія, что эта Первопричина міра должна быть *единой* [2]). По всѣмъ этимъ пунктамъ особенно близкая аналогія замѣчается между ученіемъ Немезія и св. Григорія Нисскаго [3]).

Посмотримъ теперь, какъ раскрывается указанная нами основная идея библейско-христіанской космологіи у послѣдующихъ церк. писателей, изобличающихъ въ своихъ твореніяхъ близкое знакомство съ трактатомъ Немезія. Къ тому времени еще не прекратили своего существованія и не исчезли окончательно ложныя теоріи происхожденія міра, основанныя на философіи эпикурейской, платоновой и стоической. Противъ идеи о самобытности міра и эпикурейскаго мнѣнія о случайномъ его происхожденіи изъ сцѣпленія атомовъ отцы и учители церкви всегда обычно указывали на гармонію, красоту, цѣлесообразность и строгую закономѣрность, господствующія въ мірѣ и необходимо предполагающія разумную зиждущую и мірообразующую Причину [4]). По ученію св. І. Дамаскина, долженъ существовать художникъ, все *устрояющій* и располагающій въ порядкѣ..., все «создавшій и приведшій въ бытіе» [5]). «Небеса» своимъ величественнымъ видомъ «повѣдаютъ славу Божію: замѣчая ихъ красоту, мы прославляемъ Творца, какъ прекраснаго Художника» [6]). Вообще, вселенная сотворена изначала прекрасной, «доброй зѣло» [7]); зло привзошло въ міръ впослѣдствіи, благодаря свободной волѣ человѣка [8]), и потому оно не имѣетъ космическаго или субстанціальнаго характера [9]). Слѣдуетъ отмѣтить, что раскрывая частнѣе мысль о совершенствѣ и строгой іерархической послѣдовательности формъ мірового бытія, І. Дамаскинъ и нѣкоторые другіе церковные писатели того времени не только заимствуютъ у Немезія отдѣльныя сужденія, но нерѣдко прямо выписываютъ цѣлыя фразы и выраженія. Таковы, напр., разсужденія І. Дамаскина, Мелетія Монаха, Ильи Критскаго и І. Фило-

---

[1]) *Вас. Вел.* На Шест Бес. 1, стр 13—14; Бес. 6, стр 101; Бес на Псал. 32, 4, стр. 221—222 (Тв. I), Толк на Ис. гл. 5 (Тв П, 175); Письм 227 (235), стр. 153 (Тв ч VII).

[2]) *Грш. Нис.* О душѣ и воскр., стр. 211—212; Огл. Сл., пред., стр. 2—3; *Вас. Вел* Бес. 9, стр 137 (Тв IV); ср *Немез.* гл. 1, стр. 22

[3]) См., напр., *Gregor. Nyss.* De hominis opif., cap. 8, coll 144—5 (PG. t 44) и *Nemes.* cap. 1, pp 39—43=22—24, *Грш. Нис.* Оглас Сл., гл. 6, стр. 20—21,—Объ устр. чел., глл 2 и 8, стр. 84—86, 98—101 и *Nemes.* c. 1, pp. 38—39=21—22, 43—44=24—25.

[4]) Ср. *Аѳан Вел* О вопл. Слова, § 2 (Твор. I. 193); *Васил Вел.* На Шестодн. Бес. 1, стр. 7—8 и 14; *Григор. Бог.* Слово 28 (Тв. Ш, 32—33).

[5]) „Точное изл. Прав. вѣры", кн. I, гл. 3 (рус. пер. стр. 6—7).

[6]) *I. Дамаск.* ibid. кн. П, гл. 6 (р п стр. 55—56); ср. *Васил. Вел.* на Шестдн Бесѣд. 1 и 3.

[7]) *I. Дамаск.* ibid. кн П, гл. 4, стр. 50, кн. Ш, гл. 15, стр. 172.

[8]) Ibid., кн. IV, гл. 20, стр. 252—253.

[9]) *I. Дамаск.* ibid.; ср *I Philopon.* De opif. mundi, lib. VII, c. 10 et 11, p. 299—303 (edit. *Reichardt*).

пона о послѣдовательной градаціи формъ или типовъ (видовъ) неорганическаго и органическаго бытія, завершаемой въ человѣкѣ, который является какъ-бы связующимъ звеномъ въ природѣ, какъ своего рода *микрокосмъ*, или «малый міръ». І. Дамаскинъ, приводя слова Григорія Богослова (изъ Orat. 38 и 42)—«надлежало, чтобы произошло и смѣшеніе изъ обѣихъ природъ, образецъ высшей мудрости....., какъ-бы нѣкоторая связь видимой и невидимой природы» и проч.,—говоритъ, что для этой цѣли «Богъ Своими руками творитъ человѣка изъ видимой и невидимой природы...., какъ бы нѣкоторый второй міръ,—малый въ великомъ [1]),—другого ангела, смѣшаннаго изъ двухъ природъ»[2])... Усвояя эту мысль, общую Григорію Богослову и Немезію, І. Дамаскинъ—далѣе—буквально выписываетъ изъ соч. Немезія разсужденіе о томъ—что именно общаго имѣетъ человѣкъ «съ неодушевленными вещами, съ безсловесными существами и съ одаренными разумомъ»[3]), а также—дѣлаетъ отсюда этическій выводъ—въ духѣ Немезія и Григорія Богослова человѣкъ для того былъ поставленъ на рубежѣ двухъ природъ, «занимая средину между Богомъ и матеріей», чтобы онъ могъ свободно избирать одно изъ двухъ: или, устремляясь къ Богу, соблюдать заповѣдь, возлюбить добродѣтель и получить въ награду безсмертіе,—или-же, «устремившись къ матеріи и отвлекши свой умъ отъ Бога, сближаться съ тлѣніемъ и подвергаться страстямъ, дѣлаясь смертнымъ, вмѣсто безсмертнаго»[4])... Илья Критскій, комментируя разсужденія Григорія Богослова на ту-же тему (изъ Orat. 28 и 32), въ выраженіяхъ, заимствованныхъ у Немезія, раскрываетъ мысль о томъ, что въ природѣ царитъ строгая іерархія и закономѣрность, въ силу которой человѣкъ находится какъ бы на рубежѣ двухъ природъ и соединяетъ въ себѣ разумную и чувственную природу,—что избирая добровольно служеніе низшей, чувственной природѣ, онъ уподобляется безсловеснымъ животнымъ (этич. выводъ) и т. д. [5]). «Человѣкъ, говоритъ Илья, какъ μικρὸς κόσμος, имѣетъ общеніе со всѣмъ тѣмъ, что находится въ мірѣ, и всему причастенъ; онъ малъ, вслѣдствіе незначительности тѣла, но великъ, вслѣдствіе достоинства души, одаренной разумомъ [6]),—почему имѣетъ общеніе и съ

---

[1]) У *Григ. Бог.* (Orat 38, coll. 321 C--324 A; р п. Твор. ч. III, 242) читается не „ἐν μεγάλῳ μικρόν“, какъ у Дамаскина, а—„ἐν μικρῷ μέγαν“, т. е. „великій въ маломъ“; такъ читаютъ Nicetas и нѣк. др., въ томъ смыслѣ, что „этотъ міръ малъ, если сравнить его съ человѣкомъ, ради котораго все сотворено“... Однако-же, человѣкъ скорѣе *микрокосмъ*, чѣмъ *макрокосмъ* Ср. у *Lequien*'я col. 921 (*Migne*, t. 94 s. gr).

[2]) *Дамаск.* „Точное Изл“, кн II, гл. 12. стр. 79—80 по р. п.

[3]) Ibid., кн. II, гл 12, стр. 82—83 по р. п (см ниже букв. выписку).

[4]) Ibid., кн. II, гл 30, стр. 118; ср гл 12, стр. 80—81; *Nemes.*, с. 1; *Григор Бог.* Сл. 38 (ч III, 242 сл.).

[5]) *Eliae Cret.* Comment. cum schol. *Bill.* (*Greg. Naz.* Opera, t. II, Colon. 1690). p. 91 A sqq.

[6]) Ср. „Тимей“ 90 B.

разумной природой ангеловъ»[1]. Человѣкъ «создается послѣднимъ изъ всѣхъ тварей по нѣкоторой системѣ и порядку: чтобы обнаружить величайшее чудо въ отношеніи *связи* (περὶ τὸν σύνδεσμον), Богъ связалъ таинственно, т. е. непостижимо и---посему—неизъяснимо, въ насъ противоположное (τὰ ἐναντία)..... Самая матеріальная часть (ὀλικώτατον) человѣческаго состава (συγκρίματος) есть персть, прахъ (ὁ χοῦς)....., а νοῦς..... есть τῆς ψυχῆς τὸ λεπτομερέστερον»[2]..... Отсюда—этическій выводъ: Богъ вложилъ въ природу человѣческую силу (δύναμιν) «или возвышаться къ Богу и обоготворяться, или самопроизвольными стремленіями (αὐτοπροαιρέτοις ὁρμαῖς) склоняться къ матеріи и извлекать оттуда безчисленныя страсти (πάθη)»[3]. Мелетій Монахъ, различая, подобно Немезію, въ природѣ виды τῶν ἐμψύχων, ἀψύχων и ζωοφύτων[4], буквально словами Немезія говоритъ о природѣ человѣка, связующей во едино всѣ виды бытія и вмѣщающей ихъ въ себѣ[5]. Іоаннъ Филопонъ,

---

[1]) *Eliae metrop. Cretae*—Comment in S *Greg. Naz* (Alb. Iahnius).—*Migne*, t 36, s gr, col. 786 B

[2]) *Eliae Cret.* Com. у *Migne* ibid., col 852 A, cnf. *Greg. Naz.* Orat 32 *Migne*, ibid., col. 184 CD (Твор. ч. Ш, 142).

[3]) *Eliae Cret.* ibid. (*Migne*), col. 852 A.

[4]) *Meletii Monachi*—De nat hominis, *Migne.* t 64, s. gr col 1092 A.

[5]) Ibidem, col 1088 BC (см. дальше—буквальн. выписку).—Для иллюстраціи буквальныхъ заимствованій изъ Немезія, приведемъ здѣсь параллельную выписку изъ разсужденій писателей, о которыхъ сейчасъ у насъ идетъ рѣчь, относительно гармоническаго объединенія всѣхъ видовъ (формъ) бытія въ природѣ человѣка.

Nemes c. 1, p. 38 Matth.	*Damasc.* lib. II. c 12	*Melet. Monach.* (*Migne.* col. 1084 et 1088).	*Elias Cret.* (*Migne*, col. 786).
Γνώριμον δὲ, ὅτι (человѣкъ) καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ, καὶ τῆς τῶν ἀλόγων ζώων μετέχει ζωῆς, καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληφε νοήσεως Κοινωνεῖ γαρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ το σῶμα καὶ τὴν ἀπο τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν· τοῖς δὲ φυτοῖς κατά τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ σπερματικὴν δύναμιν τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐξ ἐπιρέτρου δὲ κατά τε τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν καὶ κατὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὸν θυμόν... etc. (p. 39)... Συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσι.. и т. д., кончая τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος.	Χρὴ γινώσκειν, ὅτι καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ ὁ ἄνθρωπος, καὶ τῆς τῶν ἀλόγων ζώων μετέχει ζωῆς, καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληφε νοήσεως. Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν τοῖς δὲ φυτοῖς κατα τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν καὶ σπερματικὴν ἡγουν γεννητικὴν δύναμιν τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐπιμέτρου δὲ κατὰ τὴν ὄρεξιν, ἤγουν θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν. καὶ κατὰ τὴν.... καθ' ὁρμὴν κίνησιν .. Συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσι... и т. д., кончая τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος.	Γνώριμόν τε ὅτι τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ (sc. ἄνθρωπος), καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληγε νοήσεως. (Col. 1088). Κοινωνεῖ οὖν τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ το σῶμα, καὶ τὴν ἀπό τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν τοῖς δὲ φυτοῖς κατά τε ταῦτα, καὶ την θρεπτικὴν καὶ τὴν σπερματικὴν δύναμιν· τοῖς δὲ ἀλόγοις, καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ, κατά τε τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν, καὶ κατὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὸν θυμόν.. и т. д., *буквально* по Немезію,-- кончая словами: ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς συνάπτεται φύσεσιν..	Μικρὸς κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ὡς ὅλοις τοῖς ἐγκοσμίοις κοινωνῶν καὶ πάντων μετέχων, μικρὸς μὲν οὖν διὰ τὴν βραχύτητα τοῦ σώματος, μέγας δὲ διὰ τὸ ἀξίωμα τῆς λόγῳ τετιμημένης ψυχῆς, καθο κοινωνεῖ καὶ τῇ νοερᾷ τῶν ἀγγέλων φύσει.

устанавливая, подобно Немезію и другимъ церк. писателямъ. послѣдовательную градацію формъ или видовъ бытія по степени ихъ совершенства, видитъ завершеніе и объединеніе всѣхъ ихъ въ человѣкѣ. «Не всѣ части (міра), говоритъ онъ, одинаково совершенны небо лучше земли и солнце—луны, и «звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ», животныя совершеннѣе растеній, земныя твари выше водяныхъ, а совершеннѣе этихъ (т. е. всѣхъ земныхъ тварей)—человѣкъ»[1]),—такъ что, если «видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зѣло», то необходимо «συμπεριείληπται τῷ ἐπαίνῳ πάντων ὁ ἄνθρωπος», какъ «κάλλιστος πάντων τῶν ζῴων»[2]). Разсуждая о томъ, что сотвореніе міра въ 6 дней указываетъ на его совершенство, ибо 6 есть число совершенное, какъ «равное своимъ собственнымъ частямъ и сложенное изъ своей $^1/_2$ (т. е. 3-хъ), $^1/_3$ (т. е. 2-хъ) и $^1/_6$ (т. е. 1-го)»[3]), Филопонъ довольно оригинально сводитъ къ этому числу (къ 6-ти) всѣ основные типы бытія, располагая ихъ въ порядкѣ по степени совершенства: «всякое тѣло имѣетъ безкачественный субстратъ (τὸ ἄποιον ὑπεσρωμένον)..... и раздѣляется на неодушевленное (ἄψυχον) и одушевленное (ἔμψυχον); виды одушевленнаго—растеніе, зоофитъ и животное, а виды животнаго—ἄλογον и λογικόν». Такимъ образомъ, всѣ роды или типы бытія сводятся къ слѣдующимъ шести: «ἡ ὕλη,—какъ безкачественный субстратъ всего, хотя онъ и не встрѣчается въ отдѣльности отъ качествъ,—τὸ ἄψυχον, τὸ φυτόν, τὸ ζῴφυτον, τὸ ἄλογον ζῷον, τὸ λογικόν»[4]). Раскрытію взятой у Немезія и другихъ церковныхъ писателей IV вѣка мысли о строгой послѣдовательности въ происхожденіи органическихъ видовъ и вообще—въ переходѣ отъ низшихъ формъ и видовъ бытія къ высшимъ Филопонъ посвящаетъ отдѣльную обширную главу въ своемъ сочиненіи «De opificio mundi»[5]), которое представляетъ собою пространный комментарій на Шестодневъ. По словамъ Филопона, уже самый порядокъ (τάξις) міротворенія замѣчателенъ своей цѣлесообразностью и послѣдовательностью: послѣ украшенія неба свѣтилами и земли растеніями, твореніе (ἡ δημιουργία) переходитъ ко 2-й послѣ земли стихіи—водѣ, въ которой появляются «гады душъ живыхъ», а затѣмъ—къ 3-й стихіи—воздуху, который «украшается летающими» (птицами)[6])..... Все происходящее «располагается въ естественномъ порядкѣ и..... твореніе переходитъ постепенно (букв.—чрезъ нѣкоторыя посредства—διά τινων

---

[1]) *I. Philopon* De opif. mundi VII, c 8, p. 298 (10—15); въ скобкахъ мы обозначаемъ строки изд. Reich.

[2]) Ibid. VII, c 9, p. 299 (9, 13—14).

[3]) Ibid. VII, c. 13, p. 304—305.

[4]) Ibid p. 305 (21—29)

[5]) *I. Philopon.* De op. m. lib. V, c. 1.

[6]) Ibid. p. 205.

μέσων) отъ менѣе совершеннаго къ наиболѣе совершенному». Такъ, «послѣ происхожденія стихій, Богъ повелѣваетъ землѣ произвести первичныя растенія, имѣющія самый низшій видъ (ἔσχατον εἶδος) жизни,—силу питанія, роста и рожденія (θρεπτικὸν, αὐξητικὸν, γεννητικὸν), — вслѣдствіе чего и о нихъ говорится. что они живутъ и умираютъ..., что они одушевлены...; но они не обладаютъ ни способностью чувственнаго воспріятія и передвиженія къ мѣсту, ни другими свойствами, которыми характеризуются живыя существа (τὰ ζῷα)». Далѣе въ порядкѣ происхожденія слѣдуютъ водяныя твари (τὰ ἔνυδρα), такъ какъ и самая стихія—вода—занимаетъ 2-е мѣсто (послѣ земли); эти твари «имѣютъ болѣе совершенную жизнь», нежели растенія онѣ обладаютъ уже чувствами, способностью передвиженія,—хотя и не въ такой степени, какъ «воздушныя» (τὰ ἀέρια),—а также—представленіями (φαντασία), какъ образами чувственныхъ воспріятій (τῶν αἰσθημάτων), хотя и не достаточно ясными; вслѣдствіе этой неясности представленій, τά ἔνυδρα—боязливы, робки, дики, лишены онѣ также и голоса..... Вслѣдъ за τὰ ἔνυδρα происходятъ τὰ πτηνά, летающія, которыя превосходятъ водяныхъ болѣе ясными и отчетливыми внѣшними чувствами и представленіями, а затѣмъ—τὰ χερσαῖα, живущія на сушѣ, «наиболѣе совершенныя изъ остальныхъ животныхъ и обладающія болѣе отчетливыми ощущеніями и способностью воображенія (представленія—φαντασία), приближающейся уже къ разсудку (τῷ λόγῳ): нѣкоторыя изъ нихъ разсудительны, другія—хитры и смышленны (ловки—πανοῦργα), и заботятся о будущемъ,—многія—порабощены людьми, живутъ съ ними и облегчаютъ ихъ труды» (здѣсь Филопонъ приводитъ текстъ Ис. 1, 3 и—затѣмъ—историческій разсказъ, подтверждающій смышленность и преданность собакъ). Наконецъ, послѣ всѣхъ указанныхъ тварей, Богъ создаетъ послѣднимъ человѣка—«совершеннѣйшее изъ всѣхъ животныхъ (τό τελειότατον ζῷον ἁπάντων ἔσχατος δημιουργεῖται ὁ ἄνθρωπος)». Такому же порядку подчинено, по словамъ Филопона, и природное рожденіе: «попадающее въ матку ἄψυχον το σπέρμα получаетъ тамъ растительную жизнь, питаясь и возрастая», затѣмъ—оно «формируется, одушевляется и дѣлается живымъ, и потомъ—наконецъ—принимаетъ разумную душу и зарождается совершенный человѣкъ»..... «Итакъ», заключаетъ Филопонъ, «по указанному физическому и необходимому порядку, послѣ стихій происходятъ изъ рода τῶν ἐμψύχων—сперва растенія, потомъ—животныя въ вышеуказанной послѣдовательности, и—наконецъ—послѣднимъ изъ всѣхъ является человѣкъ, πάσας ἐν ἑαυτῷ περιειληφὼς γενικώτερον τὰς ζωτικὰς δυνάμεις»[1]).

---

[1]) *Philopon.* ibid. pp. 206–210

Вообще, можно сказать, что идея о цѣлесообразности и совершенствѣ міра раскрывается церковными писателями, слѣдующими за Немезіемъ, болѣе обстоятельно и систематично, чѣмъ у нашего философа, но—въ томъ же духѣ и направленіи міръ прекрасенъ—во главѣ со своимъ разумнымъ владыкою—человѣкомъ, когда этотъ послѣдній стремится къ своему дѣйствительному назначенію; своимъ единствомъ и совершенствами міръ вѣщаетъ о бытіи единаго разумнаго Творца. Эней Газскій, христіанскій философъ конца V в., въ своемъ «Θеофрастѣ» говоритъ «ничтожнаго въ бытіи ничего нѣтъ..... Все прекрасно, величественно и упорядочено: камень прекрасенъ, какъ камень, дерево—поскольку оно дерево и левъ—поскольку онъ левъ..... Такъ и человѣкъ (вѣнецъ творенія) есть нѣчто превосходное и прекрасное тогда, когда онъ является человѣкомъ и стремится ко благу»[1])... По словамъ Ильи Критскаго,—подобно тому, «какъ больные глазами видятъ солнце въ водѣ, такъ и мы, не будучи въ состояніи непосредственно смотрѣть (ἐντρανίζειν) въ лицо Бога....., какъ въ нѣкоемъ зеркалѣ, усматриваемъ Его въ твореніяхъ. И какъ тѣни и образы солнца, получаемые въ водахъ, являются признаками (γνωρίσματα) солнца, такъ и творенія, какъ своего рода тѣни умопостигаемаго Солнца, обнаруживаютъ намъ Его»[2]). Комментируя Orat. 32 Григорія Богослова, гдѣ св. отецъ особенно много распространяется о гармоніи и строгомъ *порядкѣ*, которые царятъ во всей природѣ[3]), Илья Кр. и отъ себя замѣчаетъ, что «вселенная (τὸ πᾶν) существуетъ и составлена въ порядкѣ (τάξει)» и что «самый міръ есть и называется κόσμος», благодаря этому порядку[4]); неизмѣнно и постоянно ночь и день «εὐτάκτως смѣняются и уступаютъ мѣсто другъ другу»[5]) ..... И все это естественно и понятно: «τάξει γὰρ καὶ συνέστη τὸ πᾶν καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη»[6]). Настоящій κόσμος, состоящій изъ неба и земли и того, что посредствуетъ между ними..., неизмѣнно сохраняетъ свой строй, почему и называется κόσμος; когда же разрушается «вложенная въ него *гармонія*», онъ становится уже не κόσμος'омъ, а..... ἀκοσμία и ἀταξία[7]). Но «искони заложенныя Творцомъ въ природу основанія (λόγοι) пребываютъ неизмѣнно, почему и называются *законами* (νόμοι)[8]). Отсюда «mundus» (=κόσμος) употребляется часто въ смыслѣ (pro) «ordine, harmonia

---

[1]) *Aen. Gaz.* у *Migne* t. 85, ser gr., col. 912—916.

[2]) *Eliae* metrop. *Cret.* Comment., *Migne*, t. 36, ser. gr., col. 767 BC; ср. *Platon.* De Republ VI, 510 A—E, VII, 516 AB; De legibus, X, 897 sq.

[3]) *Greg. Naz.* Orat. 32, *Migne* t 36, s. gr., col. 180 sq. (Твор. III, 140 сл.).

[4]) *El. Cret.* ibid., *Migne* t. 36, col. 849 C.

[5]) Ibid., col. 850 C.

[6]) Ibid., col. 850 A.

[7]) Ibid., col. 870 C.

[8]) Ibid., col 871 A.

et concinitate»[1]). Существуетъ даже связь и гармонія между чувственнымъ и умопостигаемымъ міромъ, ибо «ὁ νοητὸς κόσμος символически сообразенъ τῷ αἰσθητῷ по видамъ (τοῖς εἴδεσι)»[2]).—Іоаннъ Филопонъ буквально словами Немезія говоритъ, что «Богъ создалъ все прекрасно и какъ слѣдовало, и нѣтъ ничего (въ твореніи) излишняго или недостающаго»[3]). Богъ и подчиненная Ему природа, повторяетъ Филопонъ слова Аристотеля, «ничего не дѣлаютъ напрасно (οὐδὲν μάτην ποιεῖ)»[4]). Ничто не было создано злымъ, но все произошло прекраснымъ, или, какъ говоритъ Моисей, «добрымъ зѣло»[5]). Κόσμος, какъ τὸ ἐκ πάντων σύστημα, несравнимъ ни съ какимъ другимъ тѣломъ,—онъ въ своемъ родѣ «единственный» (μονήρης); къ нему больше подходитъ эпитетъ ἀγαθός, нежели καλός[6]),—каковой эпитетъ и усвояетъ ему въ своемъ переводѣ Акила[7]).

ГЛАВА II.

Вопросъ о міротвореніи и мірообразованіи церковные писатели всего вообще патристическаго періода трактуютъ гораздо полнѣе и обстоятельнѣе, чѣмъ Немезій. Въ то время, какъ нашъ философъ на основаніи немногихъ положительныхъ соображеній и—гл. обр.—въ силу обще-церковной традиціи категорически устанавливаетъ положеніе, что существуетъ «одинъ Богъ—Творецъ всего, создавшій все изъ ничего» (cap. 5, ср. 1 и 42), современные ему и послѣдующіе писатели стараются оправдать это положеніе многоразличными теологическими, философскими и метафизическими доводами—на почвѣ св. Писанія и путемъ опроверженія ложныхъ космологическихъ теорій древнихъ философовъ. Такъ, они опровергаютъ философское мнѣніе о самобытности міра. Признавая, какъ и Немезій (гл. 5), общимъ закономъ природы непрерывное происхожденіе (γένεσις) и разрушеніе (φθορά),—космическій процессъ, обусловливающій собою измѣняемость всего бытія, — церковные писатели указываютъ на измѣняемость міра, какъ на лучшее свидѣтельство его сотворенности. «Все, что приведено къ бытію изъ небытія, говоритъ Кириллъ александрійскій, необходимо подлежитъ измѣненіямъ, а потому имѣетъ начало и устремляется къ концу»[8]). По

---

1) *Et. Cret.* Comment. cum schol *Bill.*, edit. Colon. 1690, p 543 B

2) *Eliae Cret* Comment. у *Migne*—ibid.—col. 889 C.

3) *Philopon* De opif. mundi, lib. III. c 4, p. 117 (18—20): Μόνον δὲ, ὅτι πάντα καλῶς καὶ ὡς ἔδει πεποίηκεν ὁ Θεὸς καὶ οὐδὲν ἐλλεῖπον ἢ περιττόν, πιστεύομεν ἅπαντες: ср. *Nemes.* c. 42 (р. п. стр. 189), c. 1 passim.

4) *Philopon.* De op. mundi, V, c. 13, p 228 (2—4); cnf. *Aristot.* De coelo I, 4

5) Ibid., VII, c. 11, p. 303 (20—24); cnf. c. 12.

6) Ibid.. VII, c. 8, p. 298 (15—21); cf c 9

7) Ibid., VII, c. 8, p. 296 (10—11), 298 (8—10).

8) *Cyrill. Alex.* In Ioann Evang. lib. I, c. 6; *Migne*, t. 73, s. gr., col. 88

словамъ І. Дамаскина, «все созданное—измѣнчиво, неизмѣнно же—одно только несотворенное»[1],—«все, существующее по причинѣ рожденія, подлежитъ уничтоженію, сообразно съ послѣдовательностью, принадлежащею природѣ.... Одно только Божество по своей природѣ безначально и безконечно» и, какъ несотвореное, неизмѣнно[2]). Впрочемъ, эту мысль противъ самобытности или безначальности міра въ такихъ же почти выраженіяхъ высказывалъ еще св. Іустинъ Философъ[3]), а также многіе церк. писатели IV вѣка[4]). Подобнымъ образомъ, и Филопонъ признаетъ, что все, «происходящее въ природѣ, ἐν διαστάσει χρονικῇ происходитъ и разрушается», такъ что «ἡ ἄλλου γένεσις ἄλλου ἐστὶ φθορά»[5])..... Между тѣмъ, если признать міръ безначальнымъ и самобытнымъ, то необходимо считать его неизмѣннымъ, а Бога нельзя уже называть Творцомъ міра, ибо—«какимъ образомъ Онъ можетъ быть Творцомъ того, что всегда и неизмѣнно существуетъ одинаковымъ образомъ (τοῦ ἀεὶ ὄντος ὡσαύτως)?»[6])... Въ предисловіи къ своему комментарію на Шестодневъ Филопонъ прямо заявляетъ, что главная задача и цѣль его сочиненія—въ томъ, чтобы установить и раціонально доказать противъ философовъ два положенія: 1) что Богъ есть Творецъ міра и 2) что міръ имѣетъ начало бытія[7]). Одинъ только Моисей ясно и опредѣленно говоритъ, что «міръ получилъ начало своего бытія», а изъ философовъ первый Аристотель призналъ міръ «безначальнымъ и непроисшедшимъ (ἄναρχον καὶ ἀγένητον)»[8]). Что вселенная (τὸ πᾶν) имѣетъ начало своего бытія (ἀρχὴν τοῦ εἶναι), это Филопонъ доказываетъ всемогуществомъ Божіимъ, соображеніями разума, свидѣтельствомъ «божественныхъ Писаній и древнихъ философовъ («физиковъ»)—до Аристотеля»[9]).

Далѣе, противъ древне-платоническаго мнѣнія о томъ, что Богъ образовалъ міръ изъ вѣчной, предсуществовавшей, готовой, хотя и безкачественной, матеріи, церковные писатели въ большинствѣ случаевъ категорически утверждаютъ и обстоятельно доказываютъ, что Богъ создалъ *изъ ничего* весь міръ въ его цѣломъ, не только *по*

---

[1]) *Дамаск.* „Точное излож." кн. II; гл 3 (стр. 46 по р. п).

[2]) Ibid., кн II, гл 6 (стр. 55 по р. п), кн. I, гл. 3, стр. 5—6; ср. *Augustin.* Confess XI. cap. 4.

[3]) *Iust. Phil* Dialog cum Tryph. cap 5; Apolog. I, 43.

[4]) *Григ Нисск.* Опров. Евном., кн I, гл. 26, стр. 143—144 (Тв ч. V); *Васил. Вел.* На Шест. Бес. 1, стр 8—9, 10—11; *Аѳанас В* На аріанъ Сл. II, § 57, стр. 336—337 (Тв ч. II); ср *Augustin.* De civit. Dei, l. XII, c. 15, § 2.

[5]) *Philop.* De op. mundi, lib. V, c. 9, p. 222 (1—3); cnf. *Nemes.* c. 5, p 160 ed. Matth

[6]) *Philop* ibid.. p 222 (10—15)

[7]) De op mundi, Praef. p. 1 (9—14).

[8]) *Philop* ibid., lib II, c. 13, p. 82 (3—6 et 10—12)

[9]) Ibid, lib. III, c. 17, p. 157 (12—18) sqq.

формѣ, но и *по матеріи*,—что метафизически невозможно признавать *два начала* бытія (Бога и матерію),— что существуетъ *одно* только *начало*—Богъ, приведшій міръ въ бытіе изъ абсолютнаго небытія (=ἐξ οὐκ ὄντων). Такъ, св. Θеофилъ антіох. говоритъ, что «Богъ τὰ πάντα ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι»[1]), и упрекаетъ въ самопротиворѣчіи Платона и его послѣдователей, допускающихъ «безначальность матеріи, совѣчной Богу»[2]). Поэтому, несправедливо считаютъ иногда знаменитаго антіохійскаго апологета подражателемъ Филона: послѣдній понимаетъ матерію въ платоновскомъ смыслѣ—безкачественнаго, но все же несотвореннаго, вѣчнаго, субстрата или начала[3]). Св. Іустинъ Муч., опровергая мысль Платона о безначальности матеріи[4]), приходитъ къ рѣшительному заключенію, что высочайшее начало бытія должно быть *единымъ*[5]). Если въ одномъ мѣстѣ св. Іустинъ выражается, что міръ сотворенъ «изъ безобразнаго вещества» или «безформенной матеріи» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης)[6]), то онъ имѣетъ здѣсь въ виду собственно твореніе частныхъ формъ бытія изъ той матеріи, которая, будучи сотворена Богомъ *изъ ничего* (въ противоп. платоновскому дуализму), въ своемъ первоначальномъ состояніи была ἄμορφος ὕλη (ср. «μὴ ὄν» Платона). Въ такомъ же смыслѣ можно понимать и слова Климента Алекс., который, слѣдуя отчасти платоно-филоновской космологіи, выражается, что твореніе есть «приведеніе въ порядокъ изначальнаго безпорядка (παλαιᾶς ἀταξίας)»[7]). И здѣсь подъ ἀταξία (=ἄμορφος ὕλη) разумѣется первобытная матерія, созданная изъ ничего, въ ея первоначальномъ «неустроенномъ» состояніи (ср. Быт. I, 2). Ἄμορφος ὕλη св. Іустина и ἀταξία Климента выражаютъ то-же понятіе, что у Немезія «бездна» (ἄβυσσος), которая, по его словамъ, «не безначальна, но сотворена прежде всего видимаго и предуготована Творцомъ къ происхожденію всего остального» (De nat. hom. cap. 5). Св. Иринеи ясно выражаетъ общецерковное ученіе о томъ, что Богъ сотворилъ все de nihilo, не исключая и матеріи (ipsam materiam... Deus creavit), такъ какъ всемогущество Божіе не нуждалось въ «подлежащей матеріи»[8]). Климентъ алекс., не смотря на сильное тяготѣніе къ Филону, не сочувствовалъ дуализму; принимая часто, по словамъ Degerando, «направленіе, подобное направленію гностиковъ, онъ старался избѣжать ихъ заблуж-

---

[1]) Ad Autol. lib I, cap 4, cf. cap. 6.
[2]) Къ Автолику, кн. II, гл. 4.
[3]) *Phil.* De mundi opificio, §§ 2, 3 (ed Mang t. I).
[4]) Cohort. 23
[5]) Dialog. cum Tryph., c 3.
[6]) Apolog I, cap. 10.
[7]) Stromata, lib. VI, cap. 16 (p. пер стр 758)
[8]) Adver. haeres, lib. I, c 22, § 1 (Migne, t. 7 gr., col 669); lib II, c. 10, §§ 2—4 (col. 735 sq.); lib. IV, cap. 36—37.

дений»[1]). У него находимъ довольное ясное ученіе о сотвореніи міра *изъ ничего*[2]), не по формѣ только, но и по матеріи, которая, поэтому, не можетъ быть признаваема самобытнымъ началомъ зла[3]): считать матерію и тѣло зломъ, это значитъ, говоритъ Климентъ, «поносить все твореніе Божіе» и тайну воплощенія отъ Пресв. Дѣвы Божеств. Логоса[4]). И только одинъ Оригенъ, хотя довольно опредѣленно высказывается о твореніи міра *изъ ничего*[5]), какъ по формѣ, такъ и по *матеріи* (ибо два совѣчныя начала немыслимы)[6]),—однако, въ этомъ пунктѣ своей космологіи значительно отступаетъ отъ общецерковнаго ученія: въ цѣляхъ примирить творческій актъ съ неизмѣняемостью Божіей—онъ придумываетъ своеобразную теорію *вѣчнаго* міротворенія[7]), согласно которой нашъ міръ въ безконечномъ ряду творимыхъ міровъ есть «одно изъ колецъ непрерывной цѣпи»[8]). Так. обр., отвергая несогласное съ церк. догматами платоновское представленіе о Богѣ, какъ простомъ Художникѣ (Устроителѣ) матеріи (совѣчной Ему), Оригенъ впадаетъ въ другое заблужденіе. «если онъ,—справедливо замѣчаетъ Freppel,—устраняетъ гипотезу предсуществующей матеріи, то лишь для того, чтобы замѣнить ее гипотезой о матеріи, *вѣчно творимой*»; въ этомъ Freppel видитъ вліяніе стоиковъ, признававшихъ «непрерывный рядъ міровъ, совершенно похожихъ другъ на друга»[9]). Изъ западныхъ церк. писателей первыхъ вѣковъ у Тертулліана, напр., ученіе о твореніи міра *изъ ничего* формулировано не менѣе ясно и опредѣленно, чѣмъ у восточныхъ богослововъ[10]). Въ своей полемикѣ противъ Гермогена Тертулліанъ обстоятельно опровергаетъ дуалистическую точку зрѣнія на происхожденіе міра, доказывая и детально выясняя метафизическую[11]) и этическую[12]) несообразность признанія *самобытности* матеріи, хотя бы и нейтральной. На вопросъ же о природѣ и происхожденіи зла карѳагенскій богословъ, подобно другимъ христ. писателямъ, отвѣчаетъ, что зло не субстанціально, что оно имѣетъ нравственный, а не космическій ха-

---

1) *Degerando*—Hist compar.., t. IV, p. 32.

2) *Clem* Strom. VI cap. 16 (p. пер. стр 758)

3) Strom. IV, c 26; ср *Сквортцовъ*—Фил. оо и учит церкви, стр. 233—234.

4) Strom III, c. 17 (стр 381—383)

5) *Origen* In Ioan XXXII, 9 (Migne, t. 14 s. gr, col. 781): Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ Θεος, ὁ τὰ πάντα κτίσας.... ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (у Немезія—рѣшительнѣе—ἐξ οὐκ ὄντων).. ; cf De princ., Praefat. § 4

6) De princip. IV, § 33; II, 1, §§ 4—5; II, 9, §§ 2 et 6; cfr *Freppel*—Op cit., t I, p 370—371.

7) De princ. III, 5, § 3, cf. II, 3, § 1.

8) *Freppel*—Op. cit., p. 371.

9) *Freppel*—Op c., p. 372.

10) *Tertull.* De resurr carnis, cap. 11; Apolog, cap. 17; Adver. Hermog., cap. 17.

11) Adver. Hermogenem. cap 4, 6—9 et 17.

12) Adver. Hermog., cap. 11, 16 et 41.

рактеръ, что источникъ его коренится въ свободной волѣ (libertas voluntatis) и самоопредѣленіи (potestas sui arbitrii) разумныхъ существъ [1]), въ частности—въ паденіи человѣка per liberum arbitrium [2]). Вообще, сущность своей космологіи самъ Тертулліанъ выражаетъ въ слѣд. словахъ: «Opera Creatoris utrumque testantur, et *bonitatem* Ejus, qua bona,.... et *potentiam*, qua tanta, et quidem *ex nihilo*» [3]).

Современные Немезію христ. писатели IV вѣка, принимая церковно-библейскую точку зрѣнія на вопросъ о происхожденіи міра, обычно употребляютъ ту же общепринятую предшественниками, какъ равно и Немезіемъ, формулу—ἐξ οὐκ ὄντων, выражающую по отношенію къ матеріи рѣшительное и абсолютное отрицаніе всякаго бытія [4]), и опровергаютъ ложныя теоріи происхожденія міра, развившіяся на почвѣ античной философской космологіи. Такъ, напр., противъ древне-платоновскаго мнѣнія о вѣчности (и самобытности) матеріи они доказываютъ метафизическую невозможность—признавать два совѣчныя другъ другу начала [5]),—выясняютъ, что Богъ создалъ *изъ ничего* и самую матерію, до того не существовавшую [6]), которая затѣмъ послужила какъ бы «основой», субстратомъ для образованія видимыхъ вещей [7]),—указываютъ на то, что несообразно ставить на ряду съ абсолютно-совершеннымъ Творцомъ всего какую-то безкачественную, безвидную и какъ-бы равноцѣнную Ему матерію [8]), при чемъ является совершенно непонятнымъ взаимодѣйствіе этихъ двухъ самобытныхъ началъ—дѣятельнаго (Божества) и страдательнаго (матеріи) [9])....., и т. д.

Церковные писатели послѣдующаго времени еще болѣе обстоятельно раскрываютъ указанную основную точку зрѣнія библейско-христіанской космогоніи, лишь слегка намѣченную Немезіемъ. По словамъ бл. Θеодорита, «представлять Бога только образователемъ міра изъ готоваго вещества—это значило бы приравнивать Его творчество къ человѣческому

---

1) Adver. Marcion, lib. II, cap 10.

2) Adv. Marcion., lib. II, cap. 6 et 9

3) Adv. Marc., lib. II. cap 5.

4) *Greg. Nyss.* Contra Eunom, lib. IV, c. 2, col. 629 C (Migne, t. 45 gr.): ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι τὴν κτίσιν φαμέν... (ср. Твор. ч. V, стр. 448); cf. *Nemes* cap 5, p. 167 Matth.

5) *Григор. Нис.* Объ устр. чел., гл 23, стр. 172—3,—ср проф. *В. Несмѣлова*—Догматич. система св. Гр. Нис., стр. 337. *Григор Богосл* Слово 29 (Тв. III, 53); Пѣснол. таин. Сл 4: О мірѣ, стр. 227 (ч IV); *Васил. Вел.* На Шестодн. Бес. 2, стр. 27.

6) *Григ. Бог.* Слово 29, стр 60-61, Сл. 38, стр 241, *Григ. Нисск.* Опров Евном., кн. I, гл. 27, стр. 155 (ч. V), Объ устр. чел., гл. 23, стр 171, 173; *Васил. Вел.* На Шест Бес. 2, стр. 24, *Аѳан Ал* О вопл. Слова, § 3, стр 194 (Тв. ч. I)

7) *Gregor. Nazian.* Definitiones..., ed. Colon 1690, t. II, p. 198: ὕλη δε (ἐστι) μορφῶν ἕδρα, δευτέρα κτίσις (ср. Твор V, 335).

8) *Васил. Вел* На Шест. Бес 2, стр 23.

9) Ibid., стр. 25.

искусству, которое всегда нуждается въ какомъ-либо матеріалѣ (веществѣ).... , и не понимать того различія, которое существуетъ между человѣкомъ и Богомъ»[1]). Подобнымъ образомъ и бл Августинъ, св. Максимъ Исповѣдникъ и св. І. Дамаскинъ вполнѣ ясно учили, что Богъ привелъ міръ въ бытіе изъ небытія («изъ несущаго») и что въ этомъ, между прочимъ, состоитъ безконечное превосходство Бога—Творца надъ человѣкомъ, который можетъ сдѣлать что-либо только изъ готоваго матеріала, послѣ предварительнаго обсужденія, напряженія и усилія[2]). Въ частности, І. Дамаскинъ въ своихъ писаніяхъ повсюду говоритъ о Единомъ Началѣ или Причинѣ всего существующаго и о твореніи міра «изъ несущаго» (ἐξ οὐκ ὄντων). «Богъ, сотворившій *все безъ изъятія*, существуетъ прежде вѣковъ и *одинъ* есть Творецъ всѣхъ вѣковъ»[3]); «Онъ приводитъ *изъ несущаго* въ бытіе и творитъ все безъ изъятія, какъ невидимое, такъ и видимое..... Творитъ же Онъ, мысля, и мысль эта, дополняемая Словомъ и завершаемая Духомъ, становится дѣломъ»[4]). Матерію нельзя считать вторымъ самостоятельнымъ началомъ бытія, ибо она тоже сотворена Богомъ, Который и самые первые элементы вещей--стихіи—создалъ «изъ вещества (ὕλη), *прежде не существовавшаго*»[5]). Эта точка зрѣнія особенно ясно раскрывается І. Дамаскинымъ въ Dialog. contra Manich.; изъ области космологіи она переходитъ въ теологію, сказываясь съ одинаковой силой вліянія, какъ на первой, такъ и на послѣдней. На отвѣтъ *Манихея*, что онъ признаетъ 2 начала бытія (τῶν ὄντων)—доброе и злое, *Православный* замѣчаетъ, что его 2 начала будутъ безначальны (ἄναρχοι): «*Манихей*—Какимъ образомъ? *Православный*:—Говоря о 2-хъ началахъ, ты началъ съ числа; но двоица (τὰ δύο) не есть начало; двоица имѣетъ иное начало, именно--единицу, единство (ἡ μονάς). Посему, говоря о началѣ, ты долженъ назвать *одно* начало, чтобы оно (начало) было дѣйствительнымъ (совершеннымъ—τελεία), потому что единица (μονάς) естественно есть начало двоицы (δυάδος). Вѣдь, если 2 начала, то гдѣ (будетъ) первѣйшее по природѣ начало, т. е. единица?.... *Манихей*:—Но если ты говоришь о 3-хъ лицахъ (ὑποστάσεις), то какимъ образомъ утверждаешь, что они должны имѣть начало отъ единства (ἀπὸ μονάδος)? *Православный* —Хотя я го-

---

[1]) Divin. decret. epitom., c. 5 Ср. тоже у *Аѳан* О вопл Слова, § 2, стр. 193—4; *Васил. Вел.* На Шест. Бес. 2, стр 23-24; *Григ. Богосл* Пѣснопѣ. таин Сл. 4, стр. 226—227 (Тв IV)

[2]) *Augustin.* Ad Oros. contra Priscil., cap 2; *Maxim. Confess.* Opuscula theolog. et polemica ad Marin.,—*Migne*, ser gr., tom. 91, col 272; *І. Дамаск.*—„Точное изл.". кн. I, гл 8 (р. п. стр. 17 и др.); ср. *Григор. Богослов* Слово 29, стр. 60 и сл (ч. III.).

[3]) „Точное изложеніе"... кн II, гл. 1 (р п стр 44).

[4]) Ibid. кн. II, гл. 2 (стр 45); ср. гл. 3, ср *Григор Богосл.* Слово 38 и 42 (чч III и IV) *І Дам* „Точное изл" . кн II, гл. 6 (стр. 54); ср. ibid кн. I, гл 12, стр. 32—33.

[5]) Ibid кн. II, гл. 5 (р. п. стр. 51), ср. *Григор. Бог.* Слово 29, стр. 53—61.

ворю о 3-хъ ипостасяхъ, но признаю *одно начало*. Вѣдь Отецъ есть начало Сына и Духа Св.,—не въ смыслѣ (не *по*) времени, но въ смыслѣ причины (*οὐ κατὰ χρόνον, ἀλλὰ κατ᾽ αἰτίαν*). Хотя Слово и Духъ Св.—изъ Отца, но не *послѣ* Отца. Подобно тому, какъ изъ огня происходитъ свѣтъ, но огонь не предшествуетъ по времени свѣту,—такъ какъ не можетъ быть огня безъ свѣта, но (самый) огонь есть начало и причина происходящаго изъ него свѣта,—такъ же точно и Отецъ есть начало и причина Слова и Духа....., но не предшествуетъ (*οὐ προτερεύει*) по времени..... Итакъ, я исповѣдую *единое Начало*—Отца, какъ естественную причину (*αἴτιον φυσικόν*) Слова и Духа. Между тѣмъ, ты не говоришь, что изъ добраго получило начало злое, или, наоборотъ, доброе изъ злого»[1]).... И въ своемъ «Изложеніи вѣры» І. Дамаскинъ обстоятельно опровергаетъ древнее мнѣніе платониковъ, гностиковъ (сирійскихъ) и манихеевъ о существованіи 2-хъ началъ—добраго и злого—и путемъ различныхъ діалектическихъ соображеній приходитъ къ выводу, что существуетъ «*одно начало*, свободное отъ всякаго зла»[2]). На естественно возникающій, при этомъ, вопросъ—откуда же зло въ мірѣ?—Дамаскинъ, подобно другимъ своимъ современникамъ и предшественникамъ, отвѣчаетъ, что зло имѣетъ отрицательный характеръ и есть только отсутствіе добра,—что «ничто не зло по природѣ»,—что зло «не есть сущность» и имѣетъ нравственный, а не субстанціальный характеръ (см. объ этомъ ниже)[3])... Илья Критскій также категорически отрицаетъ вѣчность и самобытность матеріи матерія, по его словамъ, «есть то, что раждается и уничтожается, и образуется», являясь субстратомъ вещей[4]). Онъ, опровергаетъ онтологическій и космологическій дуализмъ платониковъ и манихеевъ: «подобно Платону и его послѣдователямъ, считавшимъ матерію и идеи (*τὴν ὕλην καὶ τὰς ἰδέας*) непроизшедшими, и манихеи, признавая 2 начала—доброе и злое, свѣтъ и тьму, считаютъ тьму (*τὸ σκότος*) нерожденной, изначальной»[5]). Но зло не имѣетъ субстанціальнаго характера: оно есть «отсутствіе (*στέρησις*) добра, подобно тому какъ тьма—отсутствіе свѣта»[6]). Существуетъ только одно начало бы-

---

[1]) *I Damasc.* Dialogus contra Manichaeos,—*Migne*—t 94, ser gr, col 1509—1510.

[2]) „Точное изложъ вѣры", кн. IV, гл 20: „О томъ, что-не два начала" (р п стр. 251—252)

[3]) *I Дамаск.* „Точное излож. вѣры", кн IV, гл 20, стр 252—253.

[4]) *Eliae Cret* Comment *(Migne*, t. 36 gr.), col. 773 A: τὸ. ὑποκείμενον, ὅπερ γεννᾶται καὶ φθείρεται καὶ πεποίωται. τὸ ὑποκείμενον θερέλιου τρόπον, ἐφ᾽ ᾧ ταῦτα βέβηκε

[5]) Additamenta ad *Eliae* comment *(Migne,* ibid). col. 900 C. По поводу вышеприв словъ Ильи Кр слѣдуетъ замѣтить, что едвали можно установить генетическую связь между платонов философіей и манихейскимъ ученіемъ о матеріи, такъ какъ манихейство возникло на востокѣ изъ мѣстныхъ дуалистическихъ культовъ, внѣ прямой связи съ платонизмомъ

[6]) *Eliae Cret.* Comment. (*Migne*—ibid.), col. 870 B.

тія—Богъ—«Творецъ..., Промыслитель....., первый Двигатель..... и Виновникъ всего»[1]).—Но особенно пространно и обстоятельно разсуждаетъ о твореніи *изъ ничего* и объ *одномъ* началѣ бытія І. Филопонъ. Богъ есть «Творецъ всякаго тѣла и всякаго порядка, Владыка (παρακτικός) всякой сущности.... и Творецъ вѣковъ, существующій прежде вѣковъ», превосходящій всякую сущность (ὑπερούσιος) и все то, что Онъ сотворилъ[2]). Онъ установилъ начало всему и порядокъ, строй (τάξις, ἀκολουθία) міра[3]); древнія философскія ученія о началѣ и происхожденіи міра заключаютъ въ себѣ много «смѣшного» и несообразнаго съ истиной, повѣствуемой Моисеемъ; таковы, напр., космогоническія представленія Демокрита, Анаксагора, Эмпедокла[4]) и другихъ, совершенно забывающихъ о Богѣ, какъ «Виновникѣ сущаго»[5]). Міръ не безначаленъ, не случайно или механически произошелъ (противъ Эпикура), но получилъ *начало* отъ Бога, установившаго чинъ и порядокъ стихій[6]). Богъ «все привелъ въ бытіе изъ абсолютнаго небытія, ἐξ οὐκ ὄντων»[7]), и «однимъ мановеніемъ Своей *воли* (μόνῳ τῷ βούλεσθαι)» создалъ «не только небо и землю, но и все остальное»[8]). и даже самую матерію (ὕλη), изъ которой образуются всѣ тѣла и вещи и которая сама по себѣ *безкачественна* (ἄποιον), «хотя и никогда не встрѣчается въ отдѣльности отъ качествъ (γυμνὸν ποιοτήτων)»[9]). Матерія не есть что-либо самобытное: хотя философы—физики и много разсуждали о матеріальныхъ началахъ вещей (αἱ ὑλικαὶ τῶν πραγμάτων ἀρχαί), но никогда не приходили къ соглашенію относительно того—сколько существуетъ этихъ началъ—одно, или много,—если много, то каковы они и сколько ихъ,—одни ли и тѣ-же начала для всѣхъ вещей, или для различныхъ—разныя». Въ дѣйствительности же существуетъ *одно только* «*невидимое* (а не матеріальное) и *творческое начало всего* (ἀόρατος καὶ δημιουργικὴ ἁπάντων ἀρχή)», приведшее въ настоящій видъ все это «великое твореніе», которое до своего происхожденія было «μὴ ὄν», т. е. совершенно не существовало[10]). Комментируя начальныя слова бы-

---

[1]) Ibidem (*Migne*), col 780 B. (Θεον) τον ποιητὴν πάντων καὶ συνοχέα καὶ προνοητὴν.... Θεὸν αἴτιον τῶν πάντων etc (in Orat. Gregorii 28): cfr. ibid, col. 770 B. (Θεος) κινῶν καὶ τηρῶν τὰ πάντα (ср. Богъ—первый Двигатель у *Аристотеля*—Metaph. XII, 7; Phys. VIII, 5—6), αὐτος μὴ κινούμενος· πάσης γὰρ γενέσεώς τε καὶ κινήσεως τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ τελος ἐστὶν ὁ Θεός...

[2]) *Philop.* De opif mundi, lib I. c. 17, p 42 (14—20)

[3]) Ibid., lib. II, c 13, p. 80 (10—18)

[4]) Ibid., lib. II, c 13, p 80—81

[5]) *Philop.* De opif mundi, lib II, c 13, p 82 (1—2)

[6]) Ibid., lib IV, c. 3, p. 165 (3—19); cnf I, c. 1, p 3 (17)

[7]) Ibid, IV, c. 13, p. 187 (5).

[8]) Ibid. I, c. 22, p 56 (12—14); cnf I. c I p 4 (7—14)

[9]) Ibid., VII, c 13, p 305 (21—23 и 26—28)

[10]) Ibid. I, c. 1, p. 3 (1—5 и 15—21)

тописателя—Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν—и выясняя различныя значенія слова «ἀρχὴ», Филопонъ, между прочимъ, прямо утверждаетъ, что «Самъ Богъ есть τὸ ποιητικὸν αἴτιον (или ἡ ποιητικὴ ἀρχή) міра [1]). Но съ особенною ясностью выступаетъ въ космологіи Филопона церковно-библейская точка зрѣнія тамъ, гдѣ онъ ведетъ полемику съ Θеодоромъ Мопсуетскимъ, признававшимъ тьму (τὸ σκότος), о которой говоритъ бытописатель въ Быт. I, 5, субстанціей (οὐσία). Пространно опровергая Θеодора, Филопонъ доказываетъ, что тьма не есть субстанція, а состоитъ только въ отсутствіи свѣта [2]), что она легко можетъ быть вызвана когда угодно искусственнымъ преграждеиіемъ (ἀντίφραξις) свѣта и такъ же легко можетъ быть уничтожена [3]); вмѣстѣ съ тѣмъ, Филопонъ обвиняетъ еп. Мопсуетскаго въ манихействѣ, утверждая, что онъ «вводитъ *злое начало* манихеевъ, которое тѣ называютъ тьмою, *субстанціей*, противодѣйствующей и враждебной Божественному началу» [4]),—т. е.—иначе говоря—признаетъ самобытность противоположной Богу *матеріи*, являющейся субстанціальной причиной (началомъ) зла. Филопонъ опровергаетъ Θеодора Мопсуетскаго словами бл. Θеодорита, который (in Genes. quaest. 7) доказываетъ, что тьма не есть какая-либо субстанція, но «вещь случайная (οὐκ οὐσία..... ἀλλὰ πρᾶγμα συμβεβηκός)»,—что свѣтъ есть субстанція, своимъ появленіемъ уничтожающая тьму; тьма есть то же, что тѣнь (σκιά), падающая отъ тѣлъ, или отъ другихъ субстанцій, и—слѣдовательно—сама по себѣ есть συμβεβηκός (случайное свойство), а не οὐσία [5])..... Если такъ, то значитъ и зло, образомъ и синонимомъ котораго является у манихеевъ тьма, не есть οὐσία, а—συμβεβηκός.

Итакъ, общимъ пунктомъ космологіи всѣхъ вообще церковныхъ писателей, весьма ясно и отчетливо намѣченнымъ и въ отрывочныхъ космологич. разсужденіяхъ Немезія, можетъ быть признано то положеніе, что Богъ есть единственное Начало бытія, создавшее все не изъ какого-либо готоваго вещества или предсуществовавшей матеріи, а *изъ ничего*, однимъ мановеніемъ Своей всемогущей воли,—почему все бытіе является совершеннымъ и цѣлесообразнымъ «космосомъ». Такая точка зрѣнія, всецѣло соотвѣтствующая библейско-христіанской космогоніи по своему существу, находитъ себѣ довольно полную аналогію въ неоплатонической философіи, и потому вполнѣ естественно, что патристическая

---

1) *Philopon.* Op cit., lib. I, c. 3, p. 10 (1—4).

2) Ibid. II, c 15, p. 84 (24—25). Ποία δὲ τὸ σκότος οὐσία ἐστὶν, το μόνον στερήσει φωτος παρυφισταμενον. .? Cnfr. *El. Cret.* Comment. apud *Migne* (t. 36, s. gr.), col. 870 B.

3) *Philopon* ibid. p. 85 (6—8)

4) Ibid, p 85 (8—10); cnf. *El. Cret.* apud *Migne*, col. 900 C

5) *Philopon.* ibid. p. 85—86; cnf. cap. 16.

космологія разрабатывала се въ подробностяхъ не безъ вліянія со стороны неоплатонизма. По системѣ Плотина, верховнымъ реальнымъ первоначаломъ всего является «Единое» (τὸ ἕν)[1]; матерія (ὕλη), какъ безкачественная противоположность Единаго, совершенно неопредѣленна (ἀόριστος .., τὸ κενόν)[2]), равна *небытію* (μὴ ὄν)[3]). Единое представляетъ собою истинно-сущее и всеобъемлющее бытіе (ἀληθηνὸν πᾶν); чувственный міръ есть только его отображеніе (μίμημα), образъ, подобіе, возникающее «послѣ него», «въ немъ» получающее свое бытіе, «на немъ» утверждающееся.....; истинно-сущее «не находится ни въ чемъ другомъ, ибо ему *не предшествуетъ въ бытіи ничто другое* (οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ)»[4])... Истинно-сущее бытіе (τὸ ὄντως ὄν) не подлежитъ измѣненію; оно всегда себѣ равно и тождественно, и, хотя распространяется повсюду и во всемъ, но «пребываетъ въ себѣ, какъ единое цѣлое»[5])... Хотя Плотинъ не даетъ прямого и яснаго отвѣта на вопросъ о происхожденіи *матеріи* и объ ея изначальномъ, такъ сказ. онтологическомъ, отношеніи къ Первоединому, однако—можно съ увѣренностью сказать, что онъ не считалъ матерію самобытной. По теоріи Плотина, первоначально все существующее заключалось въ Единомъ, изъ котораго затѣмъ, путемъ эманаціи, родились Умъ[6]), Душа[7]), а потомъ и ихъ собственныя творенія, какъ и сама матерія. Умъ создаетъ міръ идей, какъ прототипъ вещей чувственнаго міра[8]), а міровая Душа реализуетъ этотъ міръ идей въ отдѣльныхъ душахъ, которыя, вливаясь въ матерію[9]), сообщаютъ ей форму, видъ, изв. качества[10]) и только такимъ образомъ дѣлаютъ ее *реальностью* (ὄν). Вообще, Плотинъ считалъ «матеріальность» необходимымъ слѣдствіемъ процесса происхожденія низшаго бытія отъ верховнаго начала, результатомъ естественнаго удаленія этого бытія отъ абсолютности и совершенствъ Первоединаго. Такъ, по кр. мѣрѣ, понимаетъ Плотина его лучшій комментаторъ и

---

1) *Plotin.* Ennead V, lib. IV, cap 1 (ὂν ὄντως ἕν); cfr lib. II, cap. 1; lib. III, c. 13 et 17 (αὔταρκες ὄντως); Ennead. VI, lib. IX, c. 6 (свойства безконечности и необъятности, самобытности и абсолютнаго совершенства: ἄπειρον .. τῷ ἀπειρὶ ἥπτῳ τῆς δυνάμεως. ἱκανώτατον ἁπάντων καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἀνενδεέστατον εἶναι,—vol II, p 516); Enn III, lib VII, c. 3; Enn. V, lib. I, c. 6 et Enn. VI, lib. V, c 2 (свойства неизмѣняемости и *вѣчности*); Ennead. VI. l V. cc 1 et 9, Enn. V, l V c. 9 (тождество и вездѣприсутствіе: τὸ ὂν ἕν . πανταχοῦ εἶναι ὅλον , πανταχοῦ ἔσται ἐφ' ἑαυτοῦ).

2) Ennead. II, lib IV, c 11 (vol. I, p. 160).

3) Enn. II, l V, c. 5: τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν (vol I, p. 172); cfr. Enn. II, l. IV, c. 11 Ср. вообще цитаты въ 1-й части на стр 27.

4) Ennead. VI, lib. IV, c 2 (vol II, p 363); cfr Enn. V, I. IV, cap. 1.

5) Ennead. VI, lib. V, cap. 2—3, cfr c. 11

6) Ennead. V, lib. I, cc. 6 et 7 (vol. II, 169—170)

7) Ennead. VI, lib. II, c. 22

8) Enn. III, l VIII, cc. 2—3 (vol. I, 333)

9) Enn. V, lib. I, cap. 2 (vol. II, 162 sqq.).

10) Ibidem; cfr. Enn. IV, l. IV, c. 13 (vol. II, 59 sqq.).

ученикъ Порфирій: «рожденное, говоритъ онъ, всегда несовершеннѣе и сложнѣе рождающаго; поэтому, чѣмъ ниже мы спускаемся въ рядъ рожденій, тѣмъ болѣе умаляются единство, совершенство, сила, нематеріальность»[1]). Дѣйствительно, по словамъ Плотина, происходящее отъ Единаго не можетъ быть равнымъ ему: оно должно быть менѣе его совершеннымъ и, прежде всего, множественнымъ[2]),—потому что «процессъ происхожденія вещей идетъ не по восходящей, а по нисходящей линіи, такъ что чѣмъ дальше онъ идетъ, тѣмъ больше выступаетъ множественность»[3])... Поэтому, «творцомъ чувственнаго міра не можетъ быть самъ чувственный міръ, а только Умъ»[4])... Итакъ, отъ единаго Первоначала, вслѣдствіе его преизобильной полноты, происходитъ все сущее; оно есть творческая причина всякой субстанціальности и самобытности[5]). «То, что не есть первое, говоритъ Плотинъ, всегда нуждается въ томъ, что ему предшествуетъ, какъ равно и то, что не есть простое, а сложное, нуждается въ томъ простомъ, изъ коего оно могло бы составиться. Итакъ, первое начало всего—*только одно*, и оно по существу своему есть единое. Если допустить рядомъ съ нимъ *другое такое же начало*, тогда все равно *они составляли бы одно и то-же единое начало*, такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ не о тѣлахъ... Всякое тѣло, какъ сложное и происходящее во времени, никоимъ образомъ *не можетъ быть началомъ*..... *Истинное начало всего... есть безтѣлесное и абсолютно-единое (ὄντως μία), простое*»[6]). Какъ произведеніе единаго всесовершеннаго Ума, міръ преисполненъ совершенства, красоты, гармоніи и порядка[7])....

Однако, при указанномъ внѣшнемъ сходствѣ есть и весьма существенное различіе въ раскрытіи разсматриваемой нами космологической проблемы въ неоплатонизмѣ и у христіан. писателей. Хотя Плотинъ не считаетъ матерію самобытнымъ началомъ, но въ глубинѣ его системы лежитъ мысль о полной противоположности между Единымъ (=абсолютно простое, истинно-сущее) и міромъ (=множественное, сложное, не истинное бытіе): этотъ фатальный для всей языческой философіи наклонъ къ

---

1) *Ed. Zeller*—Die Philos. der Griechen...., Th. III, 2 Abth., S. 850 Tubing. 1859.

2) Ennead. V, lib. III, cap 15.

3) Enn. V, lib. III, c. 16: Ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω, ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν καὶ μᾶλλον εἰς πλῆθος ἰέναι ... (vol. II, p. 199)

4) Ibidem.

5) Ennead. V, lib. III, cap. 15 et 17.

6) Ennead. V, lib. IV, cap. 1 (vol. II, p 202—203); cfr. Enn. V, lib. III, c. 16: οὐ γὰρ ἐκ πολλοῦ πολύ, ἀλλὰ τὸ πολὺ τοῦτο ἐξ οὐ πολλοῦ (vol. II, 200). Ср у *I. Дамаск.* вышеизложенный діалогъ между Манихеемъ и Православнымъ, гдѣ самый способъ выраженія св. отца напоминаетъ Плотина. Ср. также Ennead. V, lib I, c. 5: καὶ γὰρ πρὸ (τῆς) δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυάς (vol. II, p 167).

7) Enn. III, lib. II, cc. 2—3, 15—16; Enn. V, l. VIII, c. 8 См. цитаты, сюда относящ., въ ч. I, стр. 27.

дуализму, внося диссонансъ въ систему Плотина, дѣлаетъ его поборникомъ религіозно-философскаго *агностицизма*, заставляетъ относить τὸ Ἕν въ недосягаемыя трансцендентныя сферы, лишая его всякихъ положительныхъ свойствъ [1]). Для христіанскихъ писателей Богъ — не отвлеченная, безличная монада (τὸ ἕν), а реальное, личное, самосознающее Существо: они не склонны доводить понятіе трансцендентности Божества до отрицанія въ Немъ всякихъ предикатовъ и даютъ положительныя опредѣленія свойствъ Абсолютнаго (напр., Немезій—въ ученіи о Промыслѣ), устанавливая аналогію духа Божественнаго съ духомъ человѣческимъ (особ. Августинъ). Идея живого, *личнаго* Бога, *благого Творца* вселенной, всегда будетъ служить демаркаціонной линіей, отдѣляющей неоплатоническую религіозную философію отъ христіанской. На этомъ различіи основано другое, не менѣе существенное. Самый процессъ или актъ происхожденія всего бытія отъ «Единаго», чрезъ посредство Ума и Души, представляется у Плотина нѣсколько непонятнымъ. Уже первый актъ—рожденіе Ума—въ его системѣ «является какъ не совсѣмъ понятный въ своемъ смыслѣ и цѣли переходъ потенціальной энергіи Единаго въ актуальную,—какъ актъ, къ которому оно само относится чисто пассивно» [2]). Вполнѣ справедливо усматриваютъ «самый существенный недостатокъ метафизической тріады неоплатонизма» въ томъ, что здѣсь «происхожденіе Ума и Души опредѣляется общими логическими и метафизическими законами и происходитъ помимо желанія и воли Единаго» [3]). Единое, *лишенное воли, мышленія и самосознанія, производитъ Умъ* (contradictio in adjecto!) въ силу какой-то «физической необходимости, или безсознательнаго процесса развитія» [4])..... Между тѣмъ, въ космологіи христіанскихъ писателей всѣхъ временъ особенно настойчиво подчеркивается идея о *свободномъ* твореніи мірового бытія силою Бож всемогущества (воли) и личнаго разума (Логосъ).

Мотивъ творенія христіанскіе писатели усматриваютъ—преимущественно — въ *благости* Божіей, создавшей вселенную для разумныхъ существъ, чтобы содѣлать ихъ участниками Своего блаженства. *Благость* и *воля* Божія—вотъ основаніе и причина происхожденія міра. «Не спрашивай, говоритъ св. Максимъ Испов., какимъ образомъ создалъ нынѣшній міръ Тотъ, Кто всегда былъ благимъ?... Отъ вѣчности существовавшему въ Немъ *знанію* вещей Создатель, когда было *Ему угодно*, сообщилъ существенность (οὐσίωσιν) и произвелъ его на свѣтъ» [5])...

---

1) Ср. Ennead I, l. VII, cap. 1; Enn. VI, l. VII, cc 37—38 (vol II, 470—472)
2) Проф. *В. Болотовъ*—Уч. Оригена о св. Тр., стр. 378, ср. стр 39
3) Проф. *А. Спасскій*—Ист. догмат движеній... стр. 522.
4) Ibid, стр. 111.
5) *Maxim. Confess.*—Capit. de charit., Centur. 4, n. 1—4 (*Migne*, t. 90 s. gr, col. 1048).

Такъ и другіе церковные писатели ясно учатъ, что Богъ сотворилъ міръ по Своей благости и человѣколюбію, а не въ силу какой-либо необходимости,—что абсолютность собственнаго Самосозерцанія Богъ, по Своей благости, восхотѣлъ дополнить распространеніемъ благъ бытія на другія существа, способныя созерцать Его величіе и пользоваться Его благодѣяніями [1]). Отсюда уже ясно, что твореніе, по мысли церковныхъ писателей, есть *внѣшній* и свободно-разумный актъ всемогущества Божія и Его благости, а не какой-либо необходимый процессъ *внутренней* эволюціи Божества или саморазвитія какого-то безсознательнаго слѣпого начала (противъ эманатизма гностиковъ и манихеевъ, пантеизма стоиковъ и проч.). Считать міръ эманаціей Божественной сущности, это значитъ—признавать его *однородность* съ этой сущностью,—что невозможно [2]). Совершенный и законосообразный космосъ необходимо предполагаетъ разумный планъ мірозданія: Богъ отъ вѣчности созерцалъ въ Своемъ умѣ идеальные типы или образы всѣхъ существъ и вещей, которые и привелъ, когда Самъ восхотѣлъ, въ бытіе силою Своего Слова или мановеніемъ Своей всемогущей воли [3]). По словамъ св. І. Дамаскина, Богъ «созерцалъ *вся прежде бытія ихъ*, отъ вѣка замысливъ, и все въ отдѣльности происходитъ въ предопредѣленное время согласно съ Его вѣчною, соединенною съ волею, мыслію» [4])... Это значитъ, что Божественная воля и мысль, а равно планъ бытія или образы (παραδείγματα) вещей, долженствовавшихъ быть сотворенными, существуютъ нераздѣльно въ одномъ актѣ Божественнаго предопредѣленія и осуществляются реально (во времени) въ процессѣ міротворенія, согласно съ Его опредѣленіемъ или повелѣніемъ. Христіанскимъ писателямъ чуждо то древнее, усвояемое большею частію Платону, ученіе о божественныхъ идеяхъ, по которому Богъ произвелъ идеи внѣ Себя и затѣмъ смотритъ на нихъ всякій разъ, какъ только имѣетъ намѣреніе что-либо сотворить. Противъ такого ученія объ идеяхъ и о міротвореніи высказы-

---

1) *І. Дамаскинъ*—„Точное излож." кн II, гл. 2 (р. п стр. 45), *Philopon.* De opif mundi, lib VII, c. 6, p 294 (20—25); *Theodoret.* In Genes. comment., quaest. 4; cf. *Augustin* De civit. Dei, lib. XI, c. 24; ср. *І. Злат.* Бес 3-я на Быт, § 3; *Григ. Бог* Сл. 38, стр 240 и Сл. 45, стр 156—157 (Тв IV), Пѣснои таин. Сл 4, стр 229; *Васил. В* На Шест. Бес. 1, стр. 14; ср. тоже у *Origen* De princip. II, 9, § 6 и IV, § 35, *Tertull* Adver. Hermog., cap 14; Adv. Marc lib. I, cc. 3 et 25, cf cap. 13: „Mundum homini, non sibi fecit (sc. Deus)". Ср. *Нечез* въ гл. 1-й—о томъ, что все создано для человѣка.

2) *Григ Нисск.* О душѣ и воскр., стр. 294—5 (*Migne*, t. 46, col. 121 CD).

3) *Cyrill. Alexandr.* Contra Julian. lib. II (*Migne*, t. 76 s. gr, col. 597); *Maxim. Confes.* Capit. de charit. Centur. 4, n. 4; *І. Дамаскинъ*—„Точное излож."... кн I, гл. 9 (стр. 28 р. п.); ср. *Augustin.* De civit. Dei, lib. XI, c. 4 См то-же у *Григор. Богосл.*, *І. Злат.* и *Васил. Вел.* locis cit; ср. *Григ. Нисск.* Опров Евном, кн. I, гл. 27 (Тв. V, 155); О душѣ и воскрес., стр. 295 (Migne, col 124 B).

4) „Точное изложеніе"... кн I, гл. 9 (стр. 28 р. п); то-же ср. у *Григ. Бог.* Пѣснои. таин. Сл. 4, стр. 229 (Тв. IV).

ваются, кромѣ І. Дамаскина, многіе другіе писатели того времени. Такъ, напр., Илья Критскій говоритъ о Платонѣ: «онъ первый измыслилъ..... *идеи*....., называя ихъ умопостигаемыми образами (νοητὰ παραδείγματα) чувственныхъ вещей; но мы ихъ считаемъ и называемъ творческими логосами (λόγους δημιουργικούς), по которымъ Богъ установилъ все, у Него сущее (παρ' αὐτῷ ὄντα), а не привзошедшее позже изъ размышленія (ἐξ ἐνθυμήσεως). Вѣдь вмѣстѣ Богъ и вмѣстѣ у Него (съ Нимъ) основанія (οἱ λόγοι) всѣхъ вещей, νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν. А Платонъ полагаетъ ихъ (идеи) *внѣ* Бога и говоритъ, что Богъ, взирая на нихъ, какъ на архетипы, сотворилъ чувственное бытіе (τὰ αἰσθητά)»[1]). І. Филопонъ въ сочиненіи «De aeternitate mundi» (κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου) проводитъ ту мысль, что идеи вѣчны только въ томъ смыслѣ, когда понимаются, какъ *творческія мысли* Бога; какъ таковыя, онѣ имманентны Провидѣнію и ихъ осуществленіе не прибавляетъ ничего къ Божественному совершенству. «По своему ἕξις Богъ—всегда Творецъ, ἐνέργεια не прибавляетъ Ему ничего другого и новаго»[2])…….

По вопросу о мірообразованіи замѣчается полное соотвѣтствіе между ученіемъ Немезія и его современниковъ (а изъ предшественниковъ Оригена), о *стихіяхъ*, какъ первичныхъ элементахъ, изъ коихъ образовались всѣ тѣла и вещи. Очевидно, это ученіе заимствовано было церк. писателями изъ *общихъ* эллинистическихъ источниковъ, уже указанныхъ нами при изложеніи космологіи Немезія. Таковы, напр., разсужденія ихъ о 4-хъ основныхъ стихіяхъ, о свойствахъ и качествахъ стихій, объ ихъ взаимодѣйствіи и переходѣ одна въ другую, чѣмъ обусловливается непрерывное происхожденіе и измѣненіе вещей, и проч.[3]). Что же касается тѣхъ послѣдующихъ писателей, которые изобличаютъ въ своихъ твореніяхъ близкое знакомство съ трактатомъ Немезія и о которыхъ у насъ гл. обр. идетъ рѣчь, то слѣдуетъ сказать, что какъ во многихъ другихъ, такъ и въ данномъ случаѣ, они обнаруживаютъ нерѣдко и прямую зависимость отъ Немезія. Такъ, І. Дамаскинъ указываетъ 4 основныхъ, первичныхъ элемента или стихіи—землю, воду, воздухъ и огонь[4])—и буквально по Немезію учитъ о свойствахъ и качествахъ стихій (объ ихъ сравнительной легкости и тяжести, влажности

---

[1]) *Eliae Cret.* Comment у *Migne*, t. 36, s. gr., col 764 B. Илья имѣетъ здѣсь въ виду „Тимей“—28 C, 29 A.

[2]) *Hauck*—Realencyklopäd. (begr. von *Herzog*), Bd. 9, S. 311. Leipz. 1901.

[3]) *Nemes.*, cap 5. Ср. *Origen.* De princ II, c 1, § 4 et IV, § 33; *Васил. В.* На Шест Бес. I, стр 14—15 и *Бес. 4, стр. 60—61; Григ. Нисск* О Шестодн., стр. 34—35, 40, 54—57 (Тв. I,—*Migne*, t. 44 gr., col. 108 A sqq.); Объ устр. чел., гл. 1, стр. 80—81; *Григ Богосл* Сл. 28 (Тв. III, стр. 22), Твор. ч V, стр 336 (опредѣленіе *стихіи*).

[4]) „Точное изложеніе“..... кн. II, гл. 5, стр. 51.

и сухости, холодности и теплотѣ)[1]), о взаимоотношеніи ихъ и переходѣ другъ въ друга[2]) и проч. Въ связи съ ученіемъ о стихіяхъ Дамаскинъ приводитъ различныя мнѣнія древнихъ о составѣ и природѣ неба и, между прочимъ, то, упоминаемое впервые Немезіемъ (гл. 5), мнѣніе Аристотеля, по которому небо признается «пятымъ тѣломъ», отличнымъ отъ 4-хъ стихій и имѣющимъ круговращательное движеніе[3]). Перипатетики считали небо «пятымъ тѣломъ», не подлежащимъ разрушенію и не имѣющимъ ничего общаго съ 4-мя стихіями. По словамъ Немезія, мнѣніе Аристотеля о небѣ основывалось на томъ, что всѣ стихіи вообще способны двигаться только по прямымъ направленіямъ (вверхъ и внизъ, взадъ и впередъ), тогда какъ небо и звѣзды имѣютъ круговращательное движеніе. Немезій не опровергаетъ Аристотеля, хотя—повидимому—предпочитаетъ приводимое имъ тутъ-же мнѣніе Платона,—но вообще перипатетическій взглядъ на небо не нравился христіанскимъ писателямъ, поскольку имъ признавалось, что этотъ «пятый элементъ», составляющій небо, есть какъ-бы тѣло Бога[4]). Илья Критскій, упоминая о 4-хъ стихіяхъ, имѣющихъ прямолинейное движеніе (ἐπ' εὐθείας κίνησιν), обусловливаемое ихъ сравнительной легкостью и тяжестью, также приводитъ мнѣніе Аристотеля о составѣ неба, передавая его такъ, какъ оно изложено у Немезія[5]). Мелетій Монахъ въ своемъ трактатѣ буквально заимствуетъ стихіологію Немезія, значительно только сокращая изложеніе нашего писателя. Перечисляя основныя стихіи, изъ которыхъ составленъ весь міръ[6]), Мелетій говоритъ, что онѣ «носятъ названіе *стихій παρὰ τὸ συστοιχεῖν ἀλλήλοις*», и затѣмъ, компилируя Немезія, трактуетъ—о спеціальныхъ качествахъ (*ἰδιάζουσαι ποιότητες*) каждой стихіи, о «сопряженныхъ» качествахъ стихій (земля—суха и холодна, вода—холодна и влажна и т. д.), о взаимномъ соединеніи стихій, благодаря этимъ качествамъ,—результатомъ чего является «*κύκλος καὶ χορὸς ἐναρμόνιος*»..... и т. п.[7]). Вообще, со времени Аристотеля ученіе о стихіяхъ стало общимъ достояніемъ древней философіи и отсюда перешло въ космологію всѣхъ почти церковныхъ писателей. Такъ, напр., у Леонтія Византійскаго,—строгаго послѣдователя философіи Аристотеля, впервые «приложившаго аристотелевскіе принципы къ изъясне-

---

[1]) Ibidem, кн. II, гл. 6, стр 52; гл 8, стр. 65; гл. 9, стр. 67; гл. 10, стр. 71; *особ гл 12, стр. 82.*

[2]) Ibidem, кн. II, гл. 7, стр. 64; гл. 8, стр. 66.

[3]) Ibidem, кн. II. гл. 6, стр. 52, 53, ср. *Aristot.* De coelo, I, 2; II, 3.

[4]) Ср. примѣч *Lequien'я* къ De fide orthodoxa; *Migne*, t 94, s. gr, Not. 58 et 59. col. 879—880.

[5]) *Eliae Cret* Comment. у *Migne*, t. 36 s. gr., col. 771 C—772 A, ср col. 862 A.

[6]) *Melet. Monach.* De natura hominis, *Migne*, t. 64 s. gr., col. 1089 B: Τὰ δὲ στοιχεῖα δι' ὧν ὁ κόσμος ἅπας, γῆ ἐστι, καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ.

[7]) *Melet. Monach.* Op. cit, ibid., col. 1089 BC.

нію догматическихъ вопросовъ» и, въ противоположность отцамъ первыхъ вѣковъ, больше тяготѣвшимъ къ Платону, вообще включившаго въ христіанскую философію «мудрость Аристотеля» и перипатетическіе методы [1]),—находимъ ясное ученіе о 4-хъ элементахъ или стихіяхъ, изъ которыхъ состоятъ всѣ тѣла природы,—причемъ, даже, Аристотелевскую *матерію* и *форму* Леонтій считаетъ послѣдними (первичными) элементами. Сказавши о томъ, какъ раздѣляются части тѣла, Леонтій заключаетъ. καὶ ταῦτα (т. е. μέρη τοῦ σώματος)—εἰς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα..... καὶ ταῦτα (т. е. στοιχεῖα)—εἰς ὕλην καὶ εἶδος [2]). Но ни у кого изъ церковныхъ писателей разсматриваемаго періода ученіе о стихіяхъ не изложено съ такой полнотой и обстоятельностью, какъ у другого христіанскаго философа—аристотелика, родственнаго по духу Леонтію, І. Филопона. Стихіологія этого послѣдняго во всѣхъ своихъ главныхъ пунктахъ вполнѣ аналогична ученію Немезія и, вѣроятно, заимствована изъ однихъ и тѣхъ-же источниковъ (а если принять во вниманіе вообще довольно значительную зависимость александрійскаго грамматика отъ Немезія, то, быть-можетъ, и непосредственно изъ трактата нашего философа). Филопонъ признаетъ 4 основныхъ стихіи—землю, воду воздухъ и огонь [3]). Стихіи суть «тѣла простыя» (ἁπλᾶ σώματα), первыя *начала* (ἀρχαί) всего сложнаго, имѣющія τὴν οὐσίαν ἁπλῆν καί ἀσύνθετον [4]). Онѣ—«начала всякой тѣлесной сущности» [5]); все сложное составлено изъ нихъ и—слѣдовательно—*послѣ* нихъ [6]). Какъ тѣла абсолютно простыя, стихіи—не ἔμψυχα и не ὀργανικά, но—ἄψυχα; онѣ не обладаютъ даже низшими силами или способностями души—питанія, роста и рожденія, присущими растеніямъ, которыя имѣютъ растительную душу (ψυχὴν φυτικήν [7]). Всѣ дальнѣйшія частности стихіологіи Филопона представляютъ собою довольно точную копію того, что изложено въ трактатѣ Немезія. Таковы, напр., разсужденія Филопона о «сопряженныхъ» качествахъ стихій [8]), о преобладающемъ качествѣ каждой стихіи и о взаимоотношеніи стихій [9]), ихъ взаимномъ отличіи и сродствѣ [10]),—о порядкѣ и расположеніи стихій въ простран-

---

1) *Ermoni*—De Leontio Byzantino et de ejus doctrina ..... p. 118.

2) *Leont. Byzant.* Advers. Nestorianos et Eutychianos,—*Migne*, t. 86 ser. gr, col. 1296 D sq.; cfr. *Ermoni*—Op. cit. p. 130—131

3) I. *Philopon.* De opif. mundi, ed. *Reichardt*, lib. I, c. 5, p. 12 (7—8); c 6, p. 15 (5), l. II, c. 1, p. 60 (5—7).

4) *I Philopon.* Op. cit. lib. V, c 1, p. 206 (5—9); lib. III, c 17, p. 157 (19—20), cf. lib. I, c. 9, p. 20 (22).

5) Ibid., lib I, c. 10, p. 24 (25); cf. V, c. 1. p. 206 (7).

6) Ibid., I, c. 6, p. 15 (6—9); cap. 11, p. 28 (13—14); III, c. 17, p. 157 (20—25).

7) Ibid. V, c. 1, p. 206 (9—21).

8) Ibid. IV, c. 10, p. 180 (19—25); cf. *Arist.* De gen. et cor. II, 3.

9) Ibid. IV, c 10. p. 181 (1—14)

10) Ibid. II, c. 2, p. 62 (16—27).

ствѣ и о движеніи ихъ, обусловленномъ природными качествами [1]).—о такъ наз. «среднихъ» стихіяхъ (*τὰ μεταξὺ στοιχεῖα*) [2]),—о взаимномъ переходѣ стихій другъ въ друга, чѣмъ поддерживается ихъ строй и полнота [3]), и проч. Разсуждая о стихіяхъ, какъ первичныхъ элементахъ или тѣлахъ, Филопонъ, между прочимъ, подобно Немезію [4]) упоминаетъ о «безчисленныхъ родахъ тварей (*ζῴων*), случайно или механически (*αὐτομάτως*) происходящихъ «изъ *гнили* (*ἐκ σήψεως*) земли, воздуха и другихъ тѣлъ» [5]),—но, какъ-бы дополняя Немезія, объясняетъ это тѣмъ, что Богъ изначала вложилъ въ стихіи *τοὺς σπερματικοὺς λόγους*» [6]). Что касается природы неба, то Филопонъ, приводя упоминаемое Немезіемъ мнѣніе Аристотеля, который помимо 4-хъ стихій «вводитъ 5-е тѣло, круговращающееся, изъ котораго (по его мнѣнію) состоятъ небесныя тѣла (*τὰ οὐράνια*)», опровергаетъ Стагирита и попутно разсуждаетъ о *безтѣлесности* природы ангеловъ [7]).

Относительно происхожденія *духовнаго* міра у церковныхъ писателей разсматриваемаго періода мы находимъ болѣе опредѣленное мнѣніе, чѣмъ у Немезія и его предшественниковъ. Немезій, вѣроятно—слѣдуя Оригену, въ интересахъ теоріи предсуществованія душъ, намекаетъ на вѣчность духовнаго міра [8]). Это-же мнѣніе раздѣляетъ, повидимому, св. Василій Великій. «еще ранѣе бытія міра, говоритъ онъ, было нѣкоторое состояніе, приличное премірнымъ силамъ, превысшее времени, вѣчное, присно продолжающееся. Въ немъ-то Зиждитель всяческихъ совершилъ созданія—..... разумныя и невидимыя природы и все украшеніе умосозерцаемыхъ тварей» [9])... Но большинство христіанскихъ писателей вообще придерживаются того взгляда, что невидимый, духовный міръ *былъ созданъ* Богомъ *раньше* видимаго, чувственнаго міра, т. е. во времени, что—слѣдовательно—онъ не вѣченъ [10]). Такъ, бл. Ѳеодоритъ говоритъ, что ангелы не безначальны, ибо «если Богъ создалъ ихъ, когда восхотѣлъ, то ясно, что они не всегда были» [11])... І. Дамаскинъ соглашается съ мнѣніемъ св. Григорія Богослова и признаетъ, что «ангелы произо-

---

1) Ibid. II, c. 1, p. 60 (1—18); cnf. IV, c. 2, p. 163 (1—10) et 164 (1—4)

2) Ibid VI, c. 2, p. 234 (2—3); II, c. 2, p. 62 (22—25), cf. I, c. 5, p. 12 (6—8 sq)

3) Ibid. II, c. 2, p. 63 (13—22)

4) См. *Nemes.* с 2; р. пер. стр 59 и прим. 93

5) *Philopon.* ibid. V, c 5, p. 216 (22—23); VI, c. 14. p 258 (14); c. 20, p 271 (17); cf. cap. 17, p. 266 (2—3).

6) Ibid. V, c. 5, p. 216 (24—25).

7) Ibid I, c. 9, pp. 19—21 sq; cf. III, c 5, p. 118 (3—12).

8) *Nemes.* cap. 2, p. п стр. 58.

9) *Васил. В.* На Шестодн. Бес. 1, стр. 10

10) *Григ. Богосл.* Пѣсн. таин., Сл 4: О мірѣ, стр. 230 (ч. IV); ср *Ин. Сильвестра*—Догматич богосл., т. III, стр. 160—161.

11) *Theodoret.* In Genes Comment., quaest. 4

или прежде всякой твари....., ибо надлежало, чтобы прежде всего была создана умопостигаемая сущность, а потомъ — сущность, воспринимаемая чувствомъ, и тогда уже — человѣкъ, состоящій изъ той и другой»[1]). Если бы ангелы были безначальны и вѣчны, то они не могли бы пасть, потому что только сотворенныя природы измѣнчивы[2]). Св. Епифаній признаетъ даже[3]), что ангелы были сотворены въ первый день—вмѣстѣ съ «небомъ», «землей» и «свѣтомъ». Вообще же, можно сказать, что мнѣніе Григорія Богослова, съ которымъ соглашается Дамаскинъ, было господствующимъ въ патристической литературѣ. Св. Григорій говоритъ: «поелику для Благости не довольно было упражняться только въ созерцаніи Себя Самой....., то Богъ измышляетъ, *во первыхъ*, ангельскія и небесныя силы. И мысль стала дѣломъ..... Поелику же первыя твари были Ему благоугодны, то измышляетъ другой міръ—вещественный и видимый» и т. д.[4]). І. Филопонъ, подобно Немезію указывая на то, что Моисей не передаетъ отдѣльно о происхожденіи духовнаго міра и не говоритъ, что онъ созданъ вмѣстѣ съ чувственнымъ міромъ[5]), не дѣлаетъ, однако, отсюда рѣшительнаго вывода о вѣчности духовнаго міра и присоединяется, повидимому, къ мнѣнію Григорія Богослова. «Домірное (премірное) происхожденіе» духовныхъ существъ (ἡ ὑπερκόσμιος αὐτῶν γένεσις), по словамъ Филопона, «доказывается и тѣмъ, что Моисей не говоритъ о происхожденіи ихъ вмѣстѣ съ чувственнымъ міромъ, и тѣмъ, что они безтѣлесны и не связаны съ органическими тѣлами, какъ наша душа,..... и тѣмъ, что они безпрестанно созерцаютъ Бога»... и т. д.[6]). Перечисляя всѣ возможныя предположенія относительно времени происхожденія духовныхъ существъ—ангеловъ, Филопонъ находитъ справедливымъ принять только одно изъ нихъ,—именно, что ангелы созданы Богомъ «πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως»[7]). Филопонъ настойчиво опровергаетъ Θеодора Мопсуетскаго, не соглашающагося съ мнѣніемъ Василія Великаго о томъ, что «ангелы существовали раньше чувственнаго міра», и утверждающаго, что «вмѣстѣ съ чувственными тѣлами приведены въ бытіе и разумныя, невидимыя существа святыхъ ангеловъ»[8]).

---

[1]) *Дамаск.* „Точное изложеніе“ . кн II, гл. 3 стр. 49.

[2]) *Дамаск.* Тамъ же, стр. 46.

[3]) *Epiphan.* Haeres. 65, n. 4—5, cfr. *Theodoret.* In Genes. Comment., quaest 3

[4]) *Слово* 38, Твор. ч Ш. стр. 240—241.

[5]) *Philopon* De opif. mundi, lib I, c 8, p. 18 (18—20): τοῦ γὰρ σωματικοῦ κόσμου τὴν γένεσιν μόνου παρέδωκεν (т. е. Моисей), οὐ τῶν ἀγγελικῶν ταγμάτων; VI, c. 11, p. 252 (15): μόνου δὲ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν γένεσιν παρέδωκε Μωυσῆς; cf. I, c. 10, p. 25 (23—24) и мн. др. Ср. *Nemes*, c 2, p. 105 ed. Matth.

[6]) *Philopon.* ibid I, c 10, p. 25 (22)—26 (1—14).

[7]) Ibid p. 26 (21)—27 (1—6).

[8]) Ibid. I, c. 8, pp 16—18, cf. VI, cap. 11, p. 252 (12—16).

ГЛАВА III.

Философско-историческія воззрѣнія всѣхъ вообще церковныхъ писателей—по вопросу о сущности и направленіи мірового процесса—могутъ быть сведены къ слѣдующимъ тремъ пунктамъ 1) ученіе о Промыслѣ и свободѣ воли, какъ двухъ главныхъ факторахъ міровой исторіи и человѣческой жизни; 2) ученіе о происхожденіи, сущности и характерѣ зла; 3) опроверженіе фатализма древнихъ философовъ и христіанскихъ еретиковъ.—Подобно Немезію, утверждающему, что «Одинъ и Тотъ-же долженъ быть и Творецъ міра и Промыслитель»[1]), многіе христіанскіе писатели доказываютъ, что отрицаніе Промысла равносильно отрицанію бытія Божія, а признаніе Бога Творцомъ міра необходимо ведетъ къ признанію Его и Промыслителемъ всего сотвореннаго. «Какъ можетъ, спрашиваетъ бл. Θеодоритъ, нерадѣтъ о Своей твари Тотъ, Кто создалъ ее по множеству Своей благости?»[2]). Безъ Божественнаго промышленія и попеченія міръ, измѣнчивый и удоборазрушимый, не могъ бы существовать столь продолжительное время[3]), сохраняя неизмѣнный порядокъ и закономѣрность[4]). При этомъ, Промыслъ простирается не только на все великое, но и на самое ничтожное, не только на *общее*, но и на *частное* (τὰ καθ' ἕκαστα) Богъ не только промышляетъ о небѣ, землѣ, человѣкѣ, о цѣлыхъ народахъ и государствахъ, но и о малѣйшихъ животныхъ, птицахъ, цвѣтахъ[5])...,—такъ что въ бытіи и въ жизни «нѣтъ ничего неопредѣленнаго..... и случайнаго»[6])... Онъ Самъ «раздаетъ земныя царства и добрымъ и недобрымъ ..... не по случаю или счастью, но сообразно съ ходомъ дѣлъ и временъ», т. е.—вполнѣ цѣлесообразно[7]).

Ученіе св. І. Дамаскина о Промыслѣ можетъ быть признано тождественнымъ съ ученіемъ Немезія, не только по духу и смыслу, но и по буквѣ. Самое опредѣленіе Промысла, какъ *воли Божіей*, по кото-

---

[1]) *Nemes.* с 43 (стр 192 р. п.), ср. с. 42 (стр 190)

[2]) *Theodoret.* Contra haeres lib V, cap 10.

[3]) *Theodoret.* De provident Orat. I; cf. *Nemes.* с. 42 (р п. стр 187) См то-же у *Аѳан. Вел.* Слово на язычн. § 41 (Твор. I, 181—182); *Григ Нисск.* О душѣ и воскр.. стр. 211—212 (Тв. IV); *Васил. Вел.* О Св. Духѣ къ Амфил, гл 8, стр. 211 (Тв. Ш); *Григ. Богосл.* Слово 14 (Тв. П. 39); Пѣснои таин. Сл. 5 (Тв IV, 231); *І Злат* Бес X о статуяхъ (Тв. П, 121).

[4]) *Theodoret.* De provid. Orat. 2; cfr. *Nemes.* с. 42 (р п. стр. 189). Ср. *Clem. Alex.* Strom VI, с. 16 (р. п. стр. 758); *Аѳанас. Ал* Сл на яз. §§ 42—44, стр. 182—186; *Вас. Вел.* Бес 9 (Тв IV, 134 и 136): *Григ. Богосл* Сл. 28 (Тв Ш, 21).

[5]) *Augustin* De civit. Dei. lib V, с. 11, Confess. Ш. с. 11; cfr. *Nemes.* с 44 Cfr. *Clem. Alexandr.* Strom. I, cap. 11; l. VII с. 2: *Orig.* De prin. П, с 11, § 5

[6]) *Васил. Вел* Бес. на Псал. 32, 4 (Тв. ч I, 221—222); Толк. на Ис. гл. 10. ст. 12 (Тв. П, 273); ср. *Аѳан.* Сл. на язычн § 42, стр. 182.

[7]) *Augustin.* De civit. Dei, lib. IV, с. 33.

рой цѣлесообразно управляется все существующее» [1]), а также—доказательства существованія Промысла—*физико-телеологическое* (красота и совершенство міра, строгій порядокъ, цѣлесообразность и закономѣрное развитіе вселенной) [2]), *нравственное* (воздаяніе за грѣхи и поступки въ настоящей и будущей жизни, распредѣленіе судебъ людскихъ, содѣйствіе добродѣтели) [3]), *антропологическое* (цѣлесообразное устройство органовъ внѣшнихъ чувствъ у человѣка) [4]) и *теологическое* (благость и премудрость Божіи, какъ свойства, необходимо предполагающія существованіе Промысла) [5]),—заимствованы I. Дамаскинымъ у Немезія [6]). Далѣе, подобно епископу Емесскому, или—лучше сказать—Оригену, послужившему въ этомъ пунктѣ первоисточникомъ для нашего писателя [7]),—Дамаскинъ считаетъ Провидѣніе Божественное и свободную волю человѣка двумя главными факторами, опредѣляющими ходъ и направленіе міровой жизни и исторіи: «выборъ дѣйствій всегда находится въ нашей власти», а исходъ или успѣхъ дѣла зависитъ отъ Провидѣнія [8]), но не отъ рока, какъ учили платоники [9]). На мѣсто слѣпого рока или судьбы Дамаскинъ, слѣдуя Немезію, категорически поставляетъ разумъ Провидѣнія: «исполненіе дѣла иногда не допускается Божественнымъ Промысломъ» [10]), Который вообще содѣйствуетъ только добрымъ дѣламъ, а не порочнымъ [11])... Дамаскинъ рѣшительнѣе Немезія разграничиваетъ сферу дѣятельности Промысла и свободной воли человѣка: если Немезій только повидимому склоненъ ограничить дѣятельность Провидѣнія исключительно тѣмъ, что не находится въ нашей власти [12]), то Дамаскинъ прямо утверждаетъ: «то, что находится въ нашей власти, есть дѣло не Промысла, но нашей свободной воли (αὐτεξουσίου)“ [13]). И по теоріи блаж. Августина существованіе Бож. Провидѣнія не исключаетъ нашей свободы: хотя Богъ все предвидитъ и «имѣющее совершиться знаетъ такъ же, какъ и совершенное» [14]), но и человѣкъ, су-

---

[1]) *Дамаск.*—„Точное излож.“... кн. II гл 29. стр. 111. Св. *Григ. Богосл.* опредѣляетъ Промыслъ, какъ „кормило (διακυβός). которымъ Богъ все приводитъ въ движеніе“ (*Гр. Бог.* Опредѣленія ... Ч V, 346).

[2]) Ibid кн I, гл 3, стр. 6—7; кн. II, гл. 29, стр. 111 и 112; ср. *Клим. Ал.* Стром V, гл 1

[3]) Ibid кн. II, гл. 28, стр. 110; гл. 29. стр. 112—113, 115.

[4]) Ibid. кн. II, гл 18, стр 91

[5]) Ibid. кн. II, гл. 29, стр. 111—112.

[6]) См у *Немез.* вообще гл. 42; ср. гл. 44 и др.

[7]) Cfr *Origen.* De princip., lib. II. cap. 9, §§ 6—7

[8]) *Дамаск.* ibid. кн. II, гл. 26, стр. 108; гл 29, стр. 113.

[9]) Ср *Немез* гл. 37.

[10]) *Дамаск.* ibid. кн. II, гл. 26, стр. 108.

[11]) Ibid. II, гл 29, стр. 113

[12]) *Немез* гл. 44, стр. 205

[13]) *Дамаск.* ibid II, гл 29, стр 112.

[14]) „О градѣ Божіемъ“, кн X, гл. 12; ср. V, 11

щество разумно-свободное, можетъ сообщать своимъ дѣйствіямъ тотъ или другой характеръ [1]) «свободная воля наша существуетъ, и она-то и дѣлаетъ все то, что мы дѣлаемъ по своему желанію, и чего не дѣлалось-бы, если бы мы не желали» [2]). Заимствуя у Немезія различныя опредѣленія Промысла, а также—мысль о строгой закономѣрности и цѣлесообразности дѣйствій Промысла и о тѣсной связи промышленія съ твореніемъ [3]), І. Дамаскинъ согласно съ Немезіемъ учитъ о различныхъ видахъ и проявленіяхъ Бож. Промысла, простирая Его дѣйствія на все сотворенное (—*частный* Промыслъ) «Богъ промышляетъ о всей твари и чрезъ посредство всей твари благодѣтельствуетъ и воспитываетъ» [4])... Ученіе о частномъ Промыслѣ, правда, у Дамаскина раскрыто не такъ подробно и обстоятельно, какъ у Немезія, но важнымъ догматическимъ дополненіемъ къ ученію о Промыслѣ у Дамаскина является ученіе о *предопредѣленіи*, тѣсно связанномъ съ *предвѣдѣніемъ*. На основаніи Своего предвѣдѣнія, «Богъ предопредѣляетъ то, что не находится въ нашей власти» [5]). Греческіе отцы, вообще, боялись ученіемъ о предвѣдѣніи ограничить человѣческую свободу, и вслѣдствіе этого всегда выясняли, что человѣческія дѣйствія извѣстны Богу потому, что они имѣютъ въ будущемъ совершиться въ силу свободной воли человѣка, а не потому совершаются, что Богъ предвидитъ и предопредѣляетъ ихъ,—такъ какъ Богъ не можетъ быть виновникомъ злыхъ дѣяній. Такъ учитъ и св. І. Дамаскинъ. По замѣчанію Lequien'я, греческіе отцы подъ словомъ: *предопредѣленіе* понимали «ту *послѣдующую волю* (voluntatem illam consequentem, seu decretum), которою Богъ каждому отдѣльно назначилъ награды или наказанія, смотря по тому, кто былъ достоинъ ненависти и кто—любви» [6]). Соотвѣтственно сему, «*предшествующая воля*» (θέλημα προηγούμενον) Божія понимается, какъ желаніе спасти всѣхъ людей [7]). «Слѣдуетъ знать, говоритъ св. Дамаскинъ, что Богъ *предварительно* (προηγουμένως) желаетъ, чтобы всѣ спаслись и сдѣлались участниками Его царства» [8])..

Само собою понятно, что теорія провиденціализма устраняетъ всякую мысль о зависимости человѣческихъ судебъ и дѣйствій отъ слѣ-

---

[1]) Ibid. XIV, 6.

[2]) Ibid. V, 10.

[3]) „Точное излож.“, кн. П. гл 29, стр. 111, ср *Немез* глл 42 и 43

[4]) „Точное изл.“.... стр 115

[5]) Тамъ-же, кн. П, гл. 30, стр 115 и сл

[6]) См. примѣч. 96-е—*Lequien'я* къ гл. 30-й De fide orthod (*Migne*, t 94, col. 969—971); здѣсь-же соотв. выдержки и цитаты изъ свв. отцовъ. Cfr *Origen*. De princ. П, с. 9, § 6.

[7]) Ср. примѣч. *Lequien'я* 95-е къ De fide orthod, col. 967—969. Cfr. *Orig*. De pr. П, с. 9, § 7.

[8]) *Damasc*. De fide orthod., lib. П, с. 29, p. 160 (edit. Basil 1548); р. и стр. 114.

ного рока или фатума. Слѣдуя Немезію, весьма обстоятельно опровергающему фаталистовъ разныхъ направленій [1]), І. Дамаскинъ полемизируетъ, гл. обр., противъ астрологическаго фатализма, доказывая, что звѣзды не могутъ служить предзнаменованіями, а тѣмъ болѣе—производящими причинами, нашихъ дѣлъ. Заимствуя свои аргументы у Немезія, Дамаскинъ выясняетъ, что астрологическій фатализмъ, вводящій принципъ *необходимости* въ сферу міровой жизни, противорѣчитъ общечеловѣческимъ нравственнымъ понятіямъ (о добродѣтели и порокѣ), идеѣ Божественнаго правосудія и Промысла,—уничтожаетъ въ человѣкѣ свободную волю и разумъ (точнѣе—разумную способность «обсужденія», необходимо предполагающую свободную волю) [2])..... Совершенно въ такомъ же духѣ опровергаетъ астрологическій фатализмъ и Филопонъ, который, хотя ссылается на другіе источники, но несомнѣнно многое заимствуетъ у Немезія. Опровергая астрологовъ и ихъ, такъ называемый, «генеѳліалогическій методъ» предсказаній судьбы человѣка, Филопонъ ссылается на св. Василія Великаго,—который, дѣйствительно, весьма обстоятельно доказываетъ (Бесѣд. VI на Шестодн.) несостоятельность мнѣнія о вліяніи звѣздъ на судьбу человѣка,—и на Оригена (In Genes. comment. tom. III. cc 9, 10), которымъ преимущественно пользуется, пространно излагая его мнѣніе о томъ, что то или иное сочетаніе звѣздъ не можетъ быть *производящей* причиной (ἡ ποιητική) дѣйствій человѣческой воли и будущей судьбы человѣка, а можетъ только *обозначать* (σημαντική) все, что съ нами случалось и имѣетъ случиться въ будущемъ [3]). Но излагая свой собственный взглядъ на астрологическій фатализмъ, Филопонъ замѣтно тяготѣетъ къ Немезію. доказывая, что этотъ фатализмъ вводитъ принципъ *необходимости* и тѣмъ подрываетъ вѣру въ Провидѣніе, уничтожаетъ нравственность, противорѣчитъ свободѣ воли, стремленію людей къ добродѣтели и проч. [4]). Фатализмъ, по словамъ Филопона, дѣлаетъ излишними государственные законы и суды, отрицаетъ свободу выбора и самоопредѣленія къ дѣйствіямъ и тѣмъ уничтожаетъ добродѣтели и пороки, награды и наказанія и т. д. [5]).....

---

[1]) *Nemes.* cap. 35 et 36

[2]) „Точное изложеніе". кн II, гл 7. стр. 61, ср прим. *Lequien'я* 63-е (*Migne*, ibid, col. 891 sqq) Ср. то же у *Васил Вел* Бес 6 на Шест. стр 91—93; Толк на Ис. 13 гл, стр. 316 (Тв. II); *Григ. Бог.* Сл. 14 (II, 38); Сл. 25 (II. 274); Пѣсн. таин. Сл 5 (IV. 231–233).

[3]) *Philopon.* De opif. mundi, lib. IV, c. 18. p 195—197, ср. *Васил. В* На Шест Бес. 6, стр 88–89; *Григ. Бог.* Сл. 39 (Тв. III, 255), Сл 28 (III, 49—50) и др. *Ориген*ъ, между прочимъ, опровергаетъ и упоминаемую Немезіемъ (гл 38) фаталистическую теорію стоиковъ о „круговращеніи временъ". какъ противорѣчащую факту свободы воли человѣческой и разума, которыми „управляются въ своихъ дѣйствіяхъ разумныя души" (см. De princip. II, c. 3, § 4; cfr Contra Cels., lib. V, cap. 20 et 21)

[4]) Ibid., c. 19, p. 198.

[5]) Ibid., lib. III, c. 6, p. 121 (10—18), ср. *Nemes.* c. 35 и др.

Вѣра въ цѣлесообразное направленіе міровой жизни Бож. Промысломъ естественно вызываетъ вопросъ о происхожденіи и причинѣ зла. На этотъ вопросъ писатели послѣдующаго времени отвѣчаютъ въ духѣ теодицеи и этики Немезія и—отчасти—его предшественниковъ. Такъ, І. Дамаскинъ утверждаетъ, что дѣйствія Промысла безусловно цѣлесообразны и совершенны, но они иногда не понимаются или неправильно истолковываются людьми. Нѣкоторыя отрицательныя явленія жизни, кажущіяся людямъ страшными и непонятными (напр., невинныя страданія праведниковъ) на самомъ дѣлѣ не могутъ быть признаваемы зломъ, такъ какъ они обычно допускаются Промысломъ для какихъ нибудь высшихъ цѣлей. Здѣсь Дамаскинъ буквально выписываетъ изъ Немезія длинное разсужденіе о «*видахъ*» Божественнаго «*попущенія*»[1]). Не Богъ дѣлаетъ человѣка добрымъ или злымъ, но—«собственное произволеніе каждаго»; Св. Писаніе только иногда въ переносномъ смыслѣ называетъ «позволеніе (попущеніе) Божіе Его дѣйствіемъ»; *Богъ не есть виновникъ зла*[2]). Дѣйствительно же существующее въ мірѣ зло имѣетъ свой первоисточникъ не въ Творцѣ и Промыслителѣ, но въ свободной волѣ человѣка: это зло имѣетъ не субстанціальный или космическій, а нравственный и чисто—отрицательный характеръ. «Зло есть только отсутствіе добра, подобно тому—какъ тьма есть отсутствіе свѣта»[3]); зло есть только «быстрый переходъ (παραδρομή) отъ того, что согласно съ природой, къ тому, что противоестественно,—ибо *ничто не зло по природѣ*»; зло—«не сущность (οὐσία) какая либо и не свойство (ἰδίωμα) сущности, но нѣчто случайное (συμβεβηκός), т. е—добровольное отступленіе (παρατροπή) отъ того, что согласно съ природой, въ то, что противоестественно (παρὰ φύσιν),—что именно и есть грѣхъ»[4]). Тѣ-же мысли развиваетъ Дамаскинъ въ «Разговорѣ христіанина съ сарациномъ»[5]). Весьма обстоятельно и въ такомъ-же духѣ разсуждаетъ о

---

[1]) „Точное излож.". II, гл 29, стр. 112—113, ср. *Nemes.* с. 44 (р. пер стр. 203—205); ср. *Origen.* De princ. II, с. 9, § 7

[2]) Точн. изл кн IV гл. 19, стр. 249 Всѣ эти разсужденія Дамаскина, вполнѣ аналогичныя воззрѣніямъ не только Немезія, но и многихъ его предшественниковъ и современниковъ (ср *Григор Богосл.* Слово 15, стр. 50—52; *Аѳан. Вел* Сл. на язычн § 4, стр. 129—130, *Григ. Нисск.* Оглас. Слово, гл. 8, стр. 28—33), и особенно напоминающія разсужденія *Василія Великаго* въ Бесѣд. 9—„О томъ, что Богъ не виновникъ зла" (Твор. ч. IV, стр. 134 и сл.; ср. „Бес 2 на Шестодн.", стр 26), направлены главн. обр., противъ платониковъ, нѣкоторыхъ гностиковъ и манихеевъ, признававшихъ существованіе совѣчной Богу матеріи, какъ источника и причины всякаго зла.

[3]) „Точное излож.". ... кн II, гл 4, стр 50; гл. 30, стр 115.

[4]) *Damasc.* De fide orthod., lib. IV. c. 21, p. 367 edit. Basil. 1548; въ р. пер. „Точное излож." кн IV. гл 20, стр. 252—253. Ср. то же у *Origen* De princip. II. с. 9, § 2, IV, § 35, *Вас. Вел.* Бес 2 на Шест. стр 26—29; *Григ Бог.* Сл 40 (III, 320); *Аѳанас.* Сл. на яз. §§ 4 и 7. стр. 130 и сл.; *Макар. Егип.* Бес. 15, § 47, стр. 135; *Григ. Нисск.* Огл. Слово, глл. 5 и 6 (IV, 18—22)

[5]) *Damasceni*—Disceptatio (διάλεξις) Christiani et Saraceni,—*Migne*, t. 94, s. gr., col. 1589—1590: „*Сарацинъ*: Что вы считаете причиной добра и зла? *Христіанинъ*: При-

происхожденіи и характерѣ зла бл. Августинъ въ своемъ «Энхиридіонѣ Лаврентію»: въ мірѣ все *по существу* своему «добро зѣло» (Быт. 1,31)[1]),—потому что «всякая природа есть добро»[2]); зломъ «называется не что иное, какъ *недостатокъ добра*: какъ въ тѣлахъ живыхъ существъ болѣзни и раны вызываютъ только недостатокъ здоровья....., такъ существуютъ и нѣкоторыя поврежденія душъ, бываетъ лишеніе природнаго добра»[3]). Если бы не было добра, то «не было бы совсѣмъ того, что называется зломъ»[4])... «Итакъ, зло произошло изъ добра и иначе какъ въ какомъ-нибудь добрѣ не существуетъ; и не было *ничего другого*, откуда могла бы возникнуть какая-либо *природа зла*»[5]). Мы видѣли, что Немезій конструируетъ свою теодицею и этику, гл. обр., на почвѣ антропологическихъ данныхъ, частнѣе—на почвѣ психологическаго анализа способностей «самоопредѣленія», «выбора», «обсужденія» или «совѣщанія», «привычки» и проч.[6]). Общій и окончательный выводъ Немезія тотъ, что зло и пороки коренятся *не въ природѣ*, а въ *свободномъ выборѣ* и *привычкахъ*, пріобрѣтаемыхъ воспитаніемъ[7])... Ясный отпечатокъ этихъ воззрѣній Немезія лежитъ на пространныхъ разсужденіяхъ I Филопона о происхожденіи и природѣ мірового зла. Филопонъ обстоятельно доказываетъ, что зло имѣетъ чисто-отрицательный, нравственный, а не субстанціальный, физическій или космическій характеръ. Опровергая манихеевъ, онъ категорически утверждаетъ, что «Богъ не сотворилъ никакого зла», что «зло само по себѣ не имѣетъ *субстанціальной* основы (ὑπόστασις οὐσιώδης), но проистекаетъ изъ нашего *выбора*»[8]) Общія понятія всѣхъ людей (κοιναὶ πάντων ἔννοιαι) подтверждаютъ, что зло добровольно (ἑκούσιον τὸ κακόν): вѣдь, въ противномъ случаѣ, теряютъ всякій смыслъ добродѣтели и пороки, похвалы и порицанія, законы божескіе и человѣческіе, совѣщанія и наставленія, суды и т. п.[9]). «Вообще, говоритъ Филопонъ, въ мірѣ нѣтъ

чиной всего добраго мы считаемъ Бога, а злого—нѣтъ (κακοῦ δὲ οὔ) *Сарац*: Кого же ты считаешь виновникомъ зла? *Христ* Оно возникаетъ отъ нашей безпечности (ῥᾳθυμίας) и хитрости діавола. *Сарац.*: Почему? *Христ.*: По причинѣ свободной воли (διὰ τὸ αὐτεξούσιον)"

[1]) *Augustin* Enchiridion, c. 10 (ср р. пер въ „Труд. Кіев. дух Акад", августъ 1907 г., стр. 7).

[2]) Ibid., c. 12 (р. п. стр. 9).

[3]) Ibid. cap. 11 (р п. ibid. стр. 8).

[4]) Ibid., c 13 (р п стр. 9).

[5]) Ibid., c. 14 (р. п. стр. 11).

[6]) См. *Немез.* гл. 39, стр. по р п 174—175; гл. 40, стр. 178—180; гл 41, стр 182, 184—185

[7]) *Немез* гл. 41, стр. 184 и 185; cfr *Tertul.* Adver. Marcion, lib. II, cap. 7—10.

[8]) *Philop.* De opif mundi, lib VII, c. 10, p. 299 (20)—300 (1—5).

[9]) De opif mundi, VII, c. 10, p. 300 (18-20, 27)—301 (1—4); ср *Немез* гл 35 (нач.), гл 39, стр. 175 и др.

субстанціальнаго зла (κακὸν οὐσιῶδες), какъ не существуетъ и самой субстанціи зла,—которое порождается злоупотребленіемъ (παραχρήσει) природными силами (φυσικῶν ἐνεργειῶν), происходящимъ изъ нашего выбора»[1]). Кромѣ того, нѣкоторыя отрицательныя явленія жизни (даже, напр., убійство) только представляются намъ зломъ, а на самомъ дѣлѣ, во многихъ случаяхъ, приносятъ пользу и имѣютъ извѣстную нравственную цѣль[2])

Философско-историческія воззрѣнія Ильи Критскаго и Мелетія Монаха характеризуются немногими отрывочными замѣчаніями о Промыслѣ, о фатализмѣ и о природѣ зла,—причемъ, эти замѣчанія частью аналогичны взглядамъ Немезія, частью—буквально заимствованы изъ его трактата. Илья Критскій опредѣляетъ Промыслъ буквально по Немезію, какъ «Божественное попеченіе о сотворенномъ» и - какъ «волю Божію, которой цѣлесообразно управляется все существующее»[3]). Согласно Немезію и вопреки Аристотелю, который «Промыслъ Божій простиралъ только до луны, а то, что подъ луной, оставлялъ внѣ промышленія (ἀπρονόητα), чтобы, какъ онъ говоритъ, Богъ не утомился....., промышляя и объ единичномъ (τῶν καθ' ἕκαστα)»[4]),—Илья Критскій признаетъ не только общій, но и частный Промыслъ, и говоритъ, что «Богъ промышляетъ не только omnibus in commune но и unicuique privatim»[5]). Въ духѣ Немезія разсуждаетъ Илья также о разумности и цѣлесообразности дѣйствій Промысла и о видахъ Божественнаго «попущенія» (permissio), въ силу котораго иногда страдаютъ праведники[6]). Астрологическій фатализмъ и такъ наз. «генеѳліалогіи» частью опровергаются у Ильи,—поскольку отвергаютъ Промыслъ, вводятъ принципъ слѣпого случая и считаютъ разнообразное «движеніе звѣздъ въ зодіакальномъ кругѣ» *причиною* нашихъ дѣйствій,—частью признаются въ такомъ-же смыслѣ, какъ у Оригена[7]),—поскольку дѣйствительно могутъ *обозначать* различныя событія или служитъ предзнаменованіями (ση-

---

[1]) Ibid., VII. c. 11, p 301 (15—18), cf. pag 303 (14—16) Ср ученіе *Оригена* о свободномъ паденіи разумныхъ существъ (De prin l, c 8, § 2, II, c. 9, § 5 III, c 1, § 6).

[2]) Ibid., lib VII, c 11, p. 303 (8—13); ср. *Немез* гл 44. стр. 205. Cfr. *Plotin.* Ennead. III. lib II, cc 3 et 9.

[3]) *Eliae Cret.* Comment in S Gregor. cum schol. Bill, edit. Colon. 1690. Pag. 74C: Est porro providentia cura ea, quae rebus conditis a Deo adhibetur; vel· Dei voluntas, per quam res omnes, eam, quae cuique apta est, gubernationem capiunt

[4]) *El Cret.* Comment in S Gregor Naz.--apud *Migne*, t 36 ser. gr., col. 765 A.

[5]) Ibid edit. Colon. 1690. p 74 C

[6]) Ibid., p 74 D: Providentiae porro—alia secundum beneplacitum sunt, alia secundum permissionem.... Saepe autem Deus probum virum in calamitates labi permittit, ut latentem in ipso veritatem aliis ostendat. Cf. *Nemes.* c. 44 (стр. 203 по р. п); *I. Дамаск* „Точное излож" .... кн. II, гл. 29. стр. 112

[7]) Ср. у *Philop.* De op. m IV, c. 18, p. 195—197.

μεῖα) [1]). Природу и характеръ зла, существующаго въ мірѣ, Илья опредѣляетъ отрицательно,—согласно воззрѣніямъ Немезія, І. Филопона, св. Дамаскина и др.: «зло есть не что иное, какъ отсутствіе (στέρησις) добра, подобно тому какъ тьма—отсутствіе свѣта» [2]) —Мелетій Монахъ буквально заимствуетъ у Немезія космологическое и антропологическое доказательства существованія Промысла. Онъ выписываетъ изъ трактата Немезія цѣлыя тирады о цѣлесообразномъ устройствѣ, гармоніи и красотѣ вселенной, а также—о строгой планомѣрности и мудрой цѣлесообразности въ устройствѣ природы человѣка, въ назначеніи, строеніи и дѣятельности отдѣльныхъ частей тѣла и различныхъ органическихъ элементовъ и частицъ (μόριον) [3]). Впрочемъ, въ своихъ разсужденіяхъ по данному вопросу Мелетій пользуется еще и св. Григоріемъ Богословомъ. Рядомъ наводящихъ вопросовъ, подражая литературной манерѣ св. Григорія, онъ внушаетъ читателю мысль о непостижимости путей Бож. Промысла въ устройствѣ природы человѣка, въ назначеніи и дѣятельности различныхъ органическихъ частицъ и элементовъ [4]). Но затѣмъ, какъ-бы сообразивши, что лучше Григорія Богослова не скажешь, Мелетій приводитъ длинную выдержку [5]) изъ Слова 32-го Григорія Богослова: «Подивись, человѣкъ, какъ ты устроенъ и какъ составленъ!»... и т. д. [6]),—и вслѣдъ за симъ [7])—изъ Слова 28-го (съ нѣкоторыми сокращеніями) [8]),—далѣе—вставляетъ двѣ строки изъ Немезія и заканчиваетъ отъ себя [9]) нѣсколькими фразами и словами Пс. 103, 24: «Яко возвеличишася дѣла Твоя, Господи,—вся Премудростію сотворилъ еси!»...

Вообще, наиболѣе типичнымъ выразителемъ святоотеческаго ученія о Бож. Промыслѣ, какъ о главнѣйшемъ факторѣ всемірно-историческаго процесса, можетъ быть признанъ св. Григорій Богословъ, по всей вѣро-

---

1) *Eliae Cret.* Comment. у *Migne'я* t 36 s gr. col 779 A: Πρεῖς δὲ στερεῖα μὲν ἐκ τούτων (т е звѣздъ) γίνεσθαι ὁμολογοῦμεν. . . τῶν δὲ ἑτέρων .. πράξεων οὐδαμῶς ταῦτα αἴτια εἶναι ἀποφαινόμεθα. Ibid, col. 779 B: „Еллины. увлеченные генеалогіями, ἀπρονοήτως τε καὶ ὡς ἔτυχε τὰ καθ' ἡμᾶς ἄγεσθαι λῆρωδοῦσι (болтаютъ"—sic!)

2) *El. Cret* Comment. у *Migne*, ibid., col. 870 B.

3) *Melet. Monach* De nat. hom.—*Migne*, t. 61 s gr, col. 1277 C. „Чтобы ты удивился величію Промысла, разсмотри τὴν διαρρυὴν τῶν ἁπάντων" ..... и т д буквально изъ *Немез* с. 42, p 334 edit *Matth*, кончая: „μεσουμένης".. „Чтобы ты преклонился предъ величіемъ Бож Промысла о тебѣ. скажу немногое и о нашей формѣ. о внѣшнемъ видѣ, имѣющемъ разнообразіе" . .—и дальше слѣдуетъ (col 1277 D—1280 A) длинная выписка изъ *Немезія*: „Τίς γαρ ὁρῶν τὰς μορφὰς τῶν ἀνθρώπων"... etc, кончая „ἡ ασθένεια" (*Nemes* p 339—342 *Matth*) Заканчивается разсужденіе (col 1280 B) тоже словами *Nemes.* p. 66 *Matth.*

4) *Melet.* Op. cit. col 1280 C—1281 A; ср также col. 1153 BC, 1156 D, 1160 B и *Nemes.* c. 42, p. 336 и др.

5) *Melet*, ibid., col 1281 CD sq

6) *Грш. Бог* Твор. ч. Ш, стр 157—158.

7) *Melet*, ibid., col 1284 AB.

8) *Грш. Бог.* Твор Ш. 39—40.

9) *Melet.*, ibid., col. 1284 BC.

ятности не мало повліявшій и на складъ религіозно-философскаго міровоззрѣнія нашего писателя, если не своими личными бесѣдами съ нимъ, то письмами (см. наши Предисл.) Вотъ что говоритъ этотъ св. отецъ въ своемъ поэтически-вдохновенномъ словѣ «О Промыслѣ». «Такъ вооруженъ широко основанный міръ великимъ, безконечнымъ Умомъ, Который все носитъ въ себѣ и Самъ превыше всего! Но что за помыслъ объять необъятное? Богъ, какъ скоро устроилъ міръ, съ перваго же мгновенія, по великимъ и непреложнымъ законамъ, движетъ и водитъ его..... Вѣдь,..... и хоръ пѣвцовъ разстроится, если никто имъ не правитъ. Вселенной-же не свойственно имѣть иного Правителя, кромѣ Того, Кто устроилъ ее. Ты, который представляешь звѣзды вождями нашего рожденія, нашей жизни и цѣлаго міра, скажи: какое еще иное небо прострешь надъ самыми звѣздами..... чтобы было кому водить водящихъ?..... Говори ты мнѣ о своихъ гороскопахъ, о мелкихъ частяхъ зодіакальнаго круга и о мѣрахъ пути; разоряй у меня законы жизни— страхъ злочестивыхъ и надежду добрыхъ!... Если все даетъ звѣздный кругъ, то и я влекусь его-же вращеніемъ...., *нѣтъ у меня никакого хотѣнія, никакой силы воли или ума*, которыя бы вели меня къ добру... Но я знаю, что Богъ управляетъ вселенною»[1])..... «Ты одинъ, Царь мой, Слово, управляешь цѣлымъ міромъ по великимъ и сокровеннымъ законамъ, изъ которыхъ развѣ малый только отблескъ вполнѣ доходитъ до насъ, покрытыхъ бреніемъ и имѣющихъ близорукіе глаза!»[2])... Да, вѣра въ то, что благость верховнаго Разума все ведетъ къ лучшимъ цѣлямъ, это—голосъ нравственнаго сознанія, совѣсти человѣка, это—психологическій постулатъ вѣры въ смыслъ жизни:

„Я вѣрю: есть святое Провидѣнье
И кроткій миръ для сердца и души;
И грусть свою тогда я забываю,
Съ своей нуждой безропотно мирюсь.
И небесамъ невидимо молюсь.
И пѣснь пою, и слезы проливаю“..

(Никитинъ)

---

1) *Григор Богосл.* Пѣснопѣ таинств, Слово 5 (Тв. IV, 231—233).

2) *Григор Богосл.* Плачъ о собствен. бѣдствіяхъ и молитва ко Христу...., стр. 325 (Твор. ч. IV).

Отдѣлъ II.

Антропологія христіанскихъ писателей.

Безконечныя нити многообразно, прямо и косвенно, связываютъ антропологическія положенія, общія Немезію, современнымъ ему и послѣдующимъ церковнымъ писателямъ, съ разнообразными вопросами христіанской догматики и этики. Посему, мы будемъ излагать антропологію интересующихъ насъ церковныхъ писателей—въ связи съ основанными на ней этико-теологическими выводами или воззрѣніями этихъ писателей,—насколько это возможно въ предѣлахъ нашей ближайшей задачи.

Не подлежитъ сомнѣнію, конечно, что антропологическія представленія у свв. отцовъ и учителей церкви несравненно ближе и тѣснѣе соприкасаются съ богословско-апологетическими вопросами, чѣмъ у Немезія. При общемъ сходствѣ идей, въ изслѣдованіи антропологическихъ проблемъ замѣчается большое различіе между Немезіемъ и другими христіанскими писателями со стороны *цѣлей* и *задачъ*, *метода* и даже самой *формы* изложенія. Въ то время, какъ большинство церковныхъ писателей интересуются антропологическими проблемами лишь постольку, поскольку онѣ связаны съ вопросами христіанской догматики или этики (природа души, страсти, свобода воли и проч.),—почему низшія психическія и психофизіологическія функціи здѣсь почти совсѣмъ не находятъ себѣ мѣста для спеціальнаго изслѣдованія,—для Немезія изученіе человѣческой природы имѣетъ интересъ и само по себѣ, независимо отъ богословско-апологетическихъ цѣлей, съ нимъ связанныхъ, какъ особая научная задача: изученію элементарныхъ процессовъ душевной жизни (ощущеніе, воспріятіе, воображеніе, память), физіологіи органовъ чувствъ, анатоміи головного мозга, строенію мышцъ и волоконъ, описанію біологическихъ функцій тѣла и проч. Немезій удѣляетъ едва ли не больше мѣста, чѣмъ вопросамъ метафизической психологіи, тѣсно соприкасающимся съ теологіей и этикой. Соотвѣтственно этому, и въ методѣ психологическаго изслѣдованія у Немезія преобладаетъ *аналитическій* и *эмпирическій* элементъ, тогда какъ у большинства церк. писателей—*спекулятивно-умозрительный* (метафизическій). Наконецъ, имѣя въ виду—гл. обр.—одну научную цѣль, Немезій излагаетъ результаты своихъ антропологическихъ изслѣдованій въ формѣ цѣльнаго *систематическаго* курса—компендіума физіологической психологіи (съ краткими метафизическими и этико-теологическими выводами),—тогда какъ другіе христіанскіе антропологи высказываютъ свои психологическія воззрѣнія

большей частью попутно, безъ опредѣленной системы, по различнымъ поводамъ, въ связи съ раскрытіемъ тѣхъ или другихъ догматическихъ вопросовъ.

ГЛАВА I.

Совершенство и достоинства природы человѣка; его высокое назначеніе.

Доминирующимъ аккордомъ въ антропологіи всѣхъ вообще церк. писателей патристическаго періода является идея о совершенствѣ, превосходствѣ и высокомъ достоинствѣ человѣческой природы, которая (идея) и у Немезія, какъ мы видѣли, выступаетъ весьма звучнымъ лейт-мотивомъ во всѣхъ его философскихъ разсужденіяхъ. У христіанскихъ учителей первыхъ вѣковъ, какъ равно и у современныхъ Немезію писателей IV вѣка, означенная идея является, можно сказать, исходнымъ пунктомъ (terminus a quo) и вмѣстѣ конечной цѣлью (terminus ad quem) всѣхъ разсужденій о человѣкѣ. Созданный по образу Божію, возвеличенный среди другихъ твореній, какъ прекраснѣйшее изъ созданій [1]), человѣкъ — это «по истинѣ небесное растеніе» [2]) — есть «существо, любезное Богу (φιλόθεον ζῶον)» [3]), совершенное [4]) и надѣленное высшими способностями. «Истинное превосходство человѣка» заключается въ его познавательной способности, въ разумѣ [5]), благодаря которому онъ можетъ «созерцать Бога» [6]). Уже одно «причастіе разума» безмѣрно возвышаетъ человѣка предъ прочими тварями [7]), ибо громадно различіе между свѣтомъ разума и слѣпымъ движеніемъ природы, непреодолимымъ инстинктомъ, которымъ надѣлены животныя [8]). Кромѣ того, человѣкъ есть существо моральное, способное къ добродѣтели [9]). Уже того одного, что «человѣкъ мыслитъ и способенъ къ добродѣтели, достаточно, чтобы сдѣлать изъ него царя природы» [10]). Человѣкъ даже выше ангеловъ, ибо ему, а не ангеламъ, Богъ подчинилъ вселенную [11])... Первый человѣкъ

---

[1]) *Clem. Alex.* Paedag, lib. I. cap 3.

[2]) *Clem. Alex.* Cohort. ad gentes, cap 10=*Nemes* c 1.

[3]) *Clem Alex.* Paedag. I, c. 8

[4]) *Clem. Alex* Strom. lib. IV, c 23 (р. пер. стр. 492)

[5]) Strom , lib. VI, cap. 12

[6]) Strom , l IV, cap 3.

[7]) *Origen.* Contra Celsum, lib IV, cap. 24.

[8]) *Origen.* Contr. Cels., l. IV, cc. 76. 81, 85 et 86, cfr. *Nemes.*, c. 2 (р. пер стр 63–65)

[9]) *Origen.* Contr. Cels. IV, c. 25; cf. *Nemes*, c. 1 (р пер. стр. 25).

[10]) Такъ резюмируетъ разсужденія *Оригена* о превосходствѣ челов. природы *Freppel* (Origène, t. II, p 376)

[11]) *Tertul.* Adv. Marcion., lib. I, c. 13.

былъ созданъ «подобнымъ Сыну Божію» (similis Filio)[1]); его творенію предшествовалъ совѣтъ Св. Троицы; онъ явился въ міръ, какъ его свободный, полновластный господинъ, способный познавать своего Творца[2]). Отсюда—естественный выводъ, что самый міръ и все въ немъ существующее созданы *для человѣка*[3]) Гармоническое объединеніе двухъ міровъ—чувственнаго и духовнаго—въ единствѣ человѣческой личности, въ которой «по премудрости Божіей происходитъ смѣшеніе и сраствореніе (μίξις τε καὶ ἀνάκρασις) чувственнаго съ умственнымъ»[4]), осуществляетъ высшую цѣль творенія—прославленіе величія и всемогущества Божія всей тварью чрезъ посредство «человѣческаго естества»[5]). Представляя собою высшую ступень въ творческой градаціи видовъ бытія, объединяющую въ себѣ всѣ низшія формы жизни, человѣкъ естественно является въ міръ (создается) послѣднимъ, какъ вѣнецъ міротворенія, μικρὸς κόσμος, царь и владыка всего, для котораго приготовленъ (во вселенной) «величественный чертогъ»[6])... Все въ мірѣ создано для служенія человѣку, для его пользованія,—не исключая даже тѣхъ тварей, которыя теперь враждебны человѣку[7]),—а о предназначеніи его къ «царственной власти» или «дѣятельности» на землѣ свидѣтельствуетъ уже самое устройство его природы и внѣшній видъ (прямой станъ)[8])... Соотвѣтственно всему этому, и самый актъ созданія человѣка, «драгоцѣннѣйшаго изъ всѣхъ твореній Божіихъ»[9]), отличается отъ сотворенія всего остального и предваряется совѣтомъ Св. Троицы[10]). Во всѣхъ подобныхъ разсужденіяхъ христіанскихъ писателей всегда болѣе или менѣе ясно оттѣняется мысль, что они имѣютъ въ виду идеальную природу первозданнаго человѣка—до грѣхопаденія, которое омрачило совершенства этой природы. Немезій, больше психологъ-эмпирикъ,

---

1) *Tertul.* Adver. Prax., cap. 12.

2) *Tertul.* Adv. Marc, lib. II, cc. 4 et 6.

3) *Theoph. Ant.* Ad Autol, lib. I, cc. 4 et 6; *Tertul* Adv. Marc, lib I, cc 10 et 13; De anima, cap. 17; Apolog., cap. 17, *Clem. Alex.* Cohort. cap. 1.

4) *Григор. Нисск.* Больш. Оглас. Слово, гл. 6, стр 20—21; Объ устр чел, глл. 5 и 8, стр. 89 и 98, ср. *Григ. Богосл.* Orat. 45 (Migne, t 36, s. gr.), col. 632 AB (=Тв. IV, 158—159),—Orat. 28, col. 56—57 (=Тв. Ш, 38—40); *І. Злат* Тв. VШ, 634—635.

5) *Григ. Нисск.* О младенцахъ, прежд. похищ. смертью, стр 339—340 (ч. IV).

6) *Григ. Нис.* Объ устр. чел., глл 2 и 8, стр. 84—86 и 100—101; ср. гл. 16, стр. 136—137; О душѣ и воскр, стр. 212 (ч. IV), *Григ. Богосл* Orat. 44, col. 612 A (=Тв. IV, 144); Orat. 38, col. 321 C—324 A; ср. *І. Злат.* На Быт. бес. VП, § 6 (Тв. IV, 56); *Васил. Вел.* Бес. 21 (Тв. IV, 305—306).

7) *Васил В.* На Шест. Бес. 9, стр. 141.

8) *Григ. Нис.* Объ устр. чел., гл. 4, стр. 88; *Вас. Вел.* Бес. на Псал 48,13 (Тв. I, 301); На слова „Внемли себѣ“ (Тв. IV, 45); *І. Злат* О судьбѣ и Пров. Слово 1 (Тв. П, 801); О статуяхъ XI (Тв. П, 134); На Быт. Бес. VI, § 6 и VШ, § 2 (Тв. IV, 47 и 60); *Макар. Егип.* Бес. 15, § 41, стр 132.

9) *Макар. Егип.* Бес. 15, § 20, стр. 121.

10) *Макар. Егип* loco cit.; *Григ Нисск.* Объ устр. чел., гл. 3, стр. 86—87; *Васил Вел.* Бес на Шестодн. 9, стр. 142—143.

чѣмъ богословъ-мистикъ, здѣсь существенно отличается отъ другихъ христіанскихъ мыслителей. Хотя онъ разграничиваетъ довольно ясно первоначальное (идеальное) состояніе человѣка и настоящее, эмпирическое, и даже указываетъ пагубныя послѣдствія первороднаго грѣха (лишеніе совершенства, потеря безсмертія)[1]), но не ставитъ всего этого въ прямую и непосредственную связь со своими разсужденіями о превосходствѣ и высокомъ достоинствѣ человѣческой природы вообще. Напротивъ даже, отмѣчая—напр.—фактъ, что «вредъ отъ звѣрей вошелъ въ міръ вмѣстѣ со грѣхомъ», Немезій присоединяетъ, что человѣкъ и въ «настоящемъ состояніи» своей природы извлекаетъ пользу изъ «ядовитыхъ животныхъ», утилизируя ихъ *силою своего разума* для терапевтическихъ цѣлей... А въ концѣ 1-й гл. трактата, изобразивши въ очень яркихъ краскахъ *величіе* настоящаго—«эмпирическаго» человѣка, Немезій патетически восклицаетъ: «и всего это *достигаетъ* онъ (человѣкъ) *посредствомъ добродѣтели и благочестія*!»...

Не меньше вниманія удѣляютъ раскрытію идеи о совершенствѣ и величіи природы человѣка и послѣдующіе церк. писатели, не только тѣ, которые являются сейчасъ главнымъ предметомъ нашего изслѣдованія и обычно признаются послѣдователями Немезія, но и многіе другіе,—при чемъ, они всегда имѣютъ въ виду, главн. образ., изначальную, идеальную природу первозданнаго человѣка. По ученію бл. Θеодорита, уже самый образъ «сотворенія человѣка», передаваемый Бытописателемъ (Быт. I, 26 и II, 7), указываетъ на «особенное благорасположеніе Божіе къ естеству человѣческому» и на «величайшую внимательность при его созданіи: всѣ другія твари Богъ всячески создалъ словомъ, а человѣка образовалъ Своими руками»,—подъ которыми, однако, нельзя антропоморфически разумѣть какіе-либо тѣлесные члены, «какъ думалъ безразсудный Авдій», но—творческое могущество Бога и Его «величайшую внимательность къ сему дѣлу»[2]). Св. Григорій Двоесловъ, совершенно въ духѣ Немезія разсуждая о томъ, что человѣкъ, поставленный на рубежѣ двухъ природъ—чувственно-матеріальной и духовной, «имѣетъ нѣчто общее» и съ высшимъ бытіемъ, безплотными духами, и съ низшими животными тварями, отмѣчаетъ превосходство человѣка надъ всѣми земными существами по его духовной, безсмертной сторонѣ и даже по плоти, такъ какъ со временемъ «и самая смертность плоти поглотится славою воскресенія»[3]). Особенно много и часто говоритъ о превосход-

---

[1]) *Nemes.*, c. 1, pp 46—47=26—27; 63=37.

[2]) Divin. decret. epitom. Cap. 9: De homine (нач.); ср. р. пер. въ Хр. Чт. 1844, ч. IV, стр. 216—217.

[3]) Dialog. lib. IV, c 3 (см у *Кашменскаго*—Систем. сводъ уч. свв. оо. о душѣ .. стр. 167—168); ср. рус. п. *Григ. Дв.* Собес., стр. 262.

ствѣ человѣка предъ прочими твореніями I. Филопонъ. Человѣкъ уже по тому одному долженъ быть почитаемъ, какъ «*κάλλιστος πάντων τῶν ζῴων*», что все остальное твореніе, призванное къ бытію ради человѣка, который является его «*τελικὸν αἴτιον*», называется «добрымъ зѣло» (Быт. 1,31). Насколько же превосходнѣе долженъ быть самъ человѣкъ—вѣнецъ и цѣль творенія?...[1]) Въ различныхъ частяхъ вселенной усматриваются разныя степени и какъ-бы послѣдовательныя градаціи совершенства: «небо превосходнѣе земли, солнце—луны, *и звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ* (1 Кор. 15,41), животныя болѣе совершенны, чѣмъ растенія, и между животными земныя (*τὰ χερσαῖα*) превосходятъ обитающихъ въ водѣ (*τῶν ἐνύδρων*); но выше всѣхъ ихъ стоитъ человѣкъ»[2])..., который созданъ былъ послѣднимъ, какъ «*μέγα τι χρῆμα*» по сравненію съ прочими міровыми тварями[3]), какъ «*τὸ τελειότατον ζῷον*»[4]), совмѣщающее въ себѣ «всѣ жизненныя силы» (*τὰς ζωτικὰς δυνάμεις*)[5]). Всемогущій Творецъ все созидаетъ единымъ Своимъ словомъ, повелѣніемъ, и только происхожденію (*γένεσις*) человѣка предшествуетъ «какъ-бы нѣкоторое размышленіе (*διάσκεψις*)»,—чѣмъ обозначается «преимущество природы» человѣка предъ всѣми прочими тварями,—именно—природы его разума (*τοῦ λόγου*), приближающей человѣка къ Богу и подчиняющей ему все бытіе. «природа разума такова, что и Самъ Творецъ всяческихъ благоволилъ называться Λόγος'омъ»[6]). Природа человѣческая превосходитъ всѣ творенія и приближается къ Самому Богу именно «*διὰ τὴν λογικὴν οὐσίαν*»[7]). Выясняя понятіе объ «образѣ и подобіи» Божіемъ въ человѣкѣ[8]), Филопонъ часто и настойчиво повторяетъ мысль, что «образъ и подобіе» Божіи въ человѣкѣ состоятъ въ его царственной власти надъ всѣми тварями. Въ такомъ именно смыслѣ онъ изъясняетъ слова Быт. I, 26 и 28[9]), полемизируя по этому поводу съ Θеодоромъ Мопсуетскимъ, который приписываетъ «начальствованіе (*τὸ ἄρχειν*)» не только людямъ, но и ангеламъ[10])... Подобно Немезію[11]), Филопонъ замѣчаетъ, что власть че-

---

[1]) De opif. mundi, lib. VII, c 9, p. 299 (9, 14—17).
[2]) Ibid. VII, c. 8, p. 298 (10—15).
[3]) Ibid. lib. VI, c 3, p. 234 (11).
[4]) Ibid. lib. V, c. 1, p. 209 (22).
[5]) Ibid. p. 210 (15—17).
[6]) Ibid. lib. VI, c. 1, pp. 230 (5—9 et 22—27), 231 (1—2).
[7]) Ibid. c. 2, p. 231 (21—23); cnf. 233 (21—24).
[8]) Весьма пространныя разсужденія по этому вопросу, направленныя—большей частью—противъ заблужденій и превратныхъ толкованій Θеодора Мопсуетскаго, см. у *Филоп* въ De opif. mundi lib. VI, c 6—19, pp. 239—271.
[9]) Ibid. VI, c. 6, p. 240 (1—19); cfr. c 16, pp. 262 (22—27) et 263 (1—5).
[10]) Ibid., lib. VI, cap. 11, pp. 251—252; cap. 13, p. 255 (2—7); cap. 16, p. 263—264; cap. 19, p 271 (3—7).
[11]) *Nemes.* c. 1, p. 63 *Matth.* (p. п. 37—8).

ловѣка надъ земными тварями до его паденія была совершенной и вполнѣ естественной, какъ это и теперь видно изъ примѣровъ жизни людей благочестивыхъ, «которые чрезъ свою праведную жизнь сохраняютъ въ себѣ подобіе Божіе» и нерѣдко «дѣлаютъ послушными себѣ даже самыхъ дикихъ звѣрей»; но и послѣ паденія человѣкъ властвуетъ надъ животными силою своего разума и изобрѣтательности [1]).—Изъ всего вышеизложеннаго естественно слѣдуетъ выводъ, что все въ мірѣ существуетъ ради человѣка, создано для его пользы и служитъ ему. Филопонъ вполнѣ раздѣляетъ мысль, отмѣченную у Немезія, о томъ, что «неразумное отъ природы предназначено служить разумному»,—когда признаетъ (въ качествѣ общаго закона природы), что наличность тѣхъ или другихъ *высшихъ* силъ и способностей, какъ — напр.—разума у человѣка, уже необходимо предполагаетъ присутствіе *низшихъ*, «подвластныхъ» (ὑπηρετούσας) разуму, силъ—неразумной и растительной [2]),—или когда утверждаетъ, что человѣкъ господствуетъ надъ неразумными тварями и дѣлаетъ ихъ подвластными себѣ исключительно силою своего разума, «κατὰ μόνην τὴν τοῦ λόγου δύναμιν» [3]). Впрочемъ, вытекающую отсюда мысль о томъ, что все земное создано для пользы человѣка и предназначено служить ему, Филопонъ высказываетъ съ нѣкоторымъ ограниченіемъ, будучи вынужденъ къ этому своей полемикой противъ Ѳеодора Мопсуетскаго и его оригинальнаго ученія о назначеніи человѣка. По словамъ Ѳеодора, «человѣкъ созданъ по образу Божію для того, чтобы, почитая его, вся тварь почитала Бога,—подобно тому какъ посредствомъ царской статуи почитается самъ царь» [4]). Въ своемъ преувеличеніи еп. Мопсуетскій доходитъ до того, что и ангеловъ заставляетъ *служить* человѣку, вмѣсто Бога, свидѣтельствуясь словами Апостола въ Евр. 1, 14 [5]). Опровергая Ѳеодора Мопсуетскаго сперва на основаніи св. Писанія, Филопонъ далѣе ставитъ вопросъ: *что* именно въ природѣ и *чѣмъ* служитъ человѣку?—и затѣмъ указываетъ на цѣлесообразное распредѣленіе временъ года, на «симметрію стихій»,—поскольку всѣмъ этимъ обусловливается произрастаніе растеній, употребляемыхъ въ пищу (ср. Пс. 103, 14), происхожденіе, ростъ и питаніе тѣлъ и проч. Однако, Филопонъ тутъ-же ограничиваетъ свою мысль замѣчаніемъ, что все это служитъ на пользу и неразумнымъ животнымъ. Ѳеодоръ, подобно Немезію, утверждаетъ, что и животныя созданы для пользы человѣка, но Филопонъ, ограничивая эту мысль, говоритъ,

---

1) *Philopon.* ibid. VI, c. 16, p. 264 (1—13).

2) Ibid V, c. 1, p. 210 (5—10); cnfr. Commentar. ad Aristot. de anima.—Praefat., fol 3. Venet. 1544.

3) De opif mundi, lib. VI, c. 19, p 271 (5—7); c. 11, p. 252 (20).

4) Ibid. VI, c. 9, p. 244 (20—25)—245 (5—12).

5) Ibid. p. 245 (15 sq).

что человѣкъ пользуется животными только отчасти—для пищи и для облегченія труда и что многія твари остаются недоступными для человѣка и не приносятъ ему никакой пользы [1]).

По ученію св. І. Дамаскина, «Богъ поставилъ человѣка начальникомъ надъ всѣмъ, что находится на землѣ и въ водахъ» [2]),—сотворилъ его «непричастнымъ злу, прямымъ, нравственно добрымъ..., какъ-бы другого Ангела, смѣшаннаго (изъ двухъ природъ)..., царя надъ тѣмъ, что находится на землѣ, подчиненнаго горнему Царю, земного и небеснаго, преходящаго и безсмертнаго... и—высшая степень таинства! — вслѣдствіе своего тяготѣнія къ Богу дѣлающагося Богомъ» [3])... Такъ какъ «разумъ по природѣ владычествуетъ надъ неразумнымъ» [4]), то человѣкъ, «произойдя по образу Божію одареннымъ разумомъ и.... свободою воли, естественно получилъ отъ общаго всѣхъ Творца и Господа» власть надъ всѣмъ сотвореннымъ [5]). Всѣ неразумныя твари созданы «къ благовременному пользованію со стороны человѣка»: однѣ изъ нихъ предназначены «въ пищу ему», другія—«для служенія ему», иныя-же—«для увеселенія» (какъ, напр., обезьяны, попугаи и проч.) [6]). Эта богодарованная человѣку власть надъ всей тварью до его грѣхопаденія проявлялась во всей полнотѣ и силѣ. Когда же, нарушивъ заповѣдь, человѣкъ «*приложися скотомъ несмысленнымъ*»... (Пс. 48, 13), такъ что «неразумная похоть (τὴν ἄλογον ἐπιθυμίαν) въ немъ стала управлять разумной душой....,—подчиненная тварь возстала противъ избраннаго Творцомъ начальника» [7])... Дамаскинъ, вполнѣ согласно съ Немезіемъ, усматриваетъ главное преимущество человѣка, во 1-хъ—въ томъ, что онъ изъ смертнаго дѣлается безсмертнымъ (въ будущей жизни) [8]), во вторыхъ, въ томъ, что ему одному только изъ всѣхъ сотворенныхъ существъ даруется прощеніе грѣховъ чрезъ раскаяніе,—чего лишены даже ангелы, которые «неспособны къ раскаянію, такъ какъ—безтѣлесны»,—

---

[1]) Ibid., p. 246 (16—26) et 247 (1—5). Замѣтимъ кстати, что въ непосредственной связи съ изложеннымъ ученіемъ о превосходствѣ природы человѣка стоитъ у Филопона опроверженіе ложнаго ученія Θеодора Мопсуетскаго о *воплощеніи*. Приводимое далѣе Филопономъ (p. 247 sq.) лжеученіе Θеодора Мопсует. заимствовано, по словамъ издателя (Reichardt'a), изъ недошедшихъ до насъ фрагментовъ сочиненій Θеодора Оно состоитъ въ томъ, что Θеодоръ, по словамъ Филопона, не признаетъ І. Христа „вочеловѣчившимся Богомъ“ и говоритъ, что Богъ „для сохраненія.. образа Своего . взялъ Христа изъ среды людей и, сдѣлавши Его безсмертнымъ и неизмѣняемымъ, возвелъ на небеса“.. и т д. (ib. VI. c. 10, pp 247—248)

[2]) *Дамаск.* „Точное изл.“ кн. II, гл 10, стр. 73 (р. пер *А. Бронзова*)

[3]) Тамъ-же, гл. 12, стр. 80; ср *Nemes.*, c. 1, p. 64—66.

[4]) „Точное изл.“ II, гл. 12, стр. 83 (ср. *Nemes.*, c. 1, p. 61).

[5]) Тамъ-же. гл. 30, стр. 116.

[6]) Тамъ-же, гл. 10, стр. 72—73 (ср *Nemes.* c. 1, pp 61—63).

[7]) „Точное изл.“ гл 10, стр. 73 (ср. *Nemes.* c. 1, p. 63).

[8]) Ibid., гл. 12, стр. 80 (ср. *Nemes.*, p. 64).

а человѣкъ получаетъ прощеніе чрезъ раскаяніе «по причинѣ немощи тѣла». Отсюда слѣдуетъ, что «*паденіе* служитъ для ангеловъ тѣмъ-же, чѣмъ для людей—*смерть*[1]). Изъясняя исторію грѣхопаденія человѣка, І. Дамаскинъ, подобно Немезію, говоритъ, что райскія деревья имѣли нѣкоторую особенную «силу»,—что древо познанія «сообщало вкушавшимъ отъ него способность къ познанію ихъ собственной природы» и было запрещено Богомъ для того, чтобы человѣкъ, прежде извѣстной степени совершенства познавши свою природу, не сталъ бы отвлекаться отъ высшихъ духовныхъ стремленій «попеченіемъ о собственномъ тѣлѣ,—что и произошло съ Адамомъ послѣ вкушенія,—и т. д.[2]). Здѣсь І. Дамаскинъ дополняетъ Немезія только пространнымъ разсужденіемъ о томъ, что рай «былъ вмѣстѣ чувственнымъ и духовнымъ», соотвѣтственно двоякой природѣ самого человѣка[3]).

Еще ближе стоятъ къ Немезію въ раскрытіи идеи о совершенствѣ человѣческой природы Мелетій Монахъ и Илья Критскій. Первый, разсуждая во многихъ мѣстахъ своего трактата о превосходствѣ природы человѣка, нерѣдко выписываетъ у Немезія дословно цѣлыя страницы. Такъ, напр., онъ извлекаетъ у еп. Ёмесскаго ad verbum разсужденіе о «двухъ преимуществахъ человѣка», состоящихъ въ томъ, что «одинъ только человѣкъ получаетъ прощеніе грѣховъ чрезъ раскаяніе» и что «тѣло только его одного, будучи смертнымъ, переходитъ въ безсмертіе»[4]). Отступаетъ нѣсколько Мелетій *отъ буквы* Немезіевскаго трактата только въ объясненіи причины, по которой «прощеніе чрезъ раскаяніе» есть исключительная привиллегія, дарованная человѣку,—но и здѣсь онъ вполнѣ удерживаетъ *мысль* Немезія. «Такъ какъ», читаемъ у Мелетія, «вслѣдствіе сочувствія (συμπαθείας) и сродства съ неразумной природой у человѣка обнаруживаются τὰ ἄλογα πάθη (вѣдь страсти въ равной мѣрѣ присущи намъ, какъ и безсловеснымъ животнымъ), то человѣкъ вмѣщаетъ въ себѣ двоякое дарованіе противоположнаго характера: богоподобнымъ умомъ онъ сообразуется Божественной красотѣ, а страстными стремленіями сродняется со скотами. Вслѣдствіе этого и дано ему Богомъ преимущество—покаяніемъ уничтожать грѣхи»[5])... Дальше (со словъ: «и какъ смѣхъ есть свойство одного только человѣка»...) Мелетій продолжаетъ буквальную выписку изъ трактата Немезія,—кончая ука-

---

[1]) Ibid., гл. 3, стр. 46 и гл. 4, стр. 51 (ср *Nemes.*, pp. 53—55=31—32).

[2]) Ibid гл. 11, стр. 75, 76 и 77 (ср. *Немез.*, стр. 27 р. п.).

[3]) Ibid., стр. 76 и сл. (ср. прим. 73-е Lequien'я къ De fide orth.,—*Migne*, t. 94 gr., col. 913—914).

[4]) *Meletius*—De nat. hominis; *Migne*, s. gr., t. 64. col. 1101 A—C=*Nemes.*, c. 1 pp. 53—55.

[5]) *Melet.* ibid., col. 1101 B; cnf. *Nemes.* ibid. p. 53.

заніемъ на способность человѣка къ наукамъ и искусствамъ [1]). Вообще, во всѣхъ своихъ разсужденіяхъ о превосходствѣ и достоинствахъ природы человѣка Мелетій обнаруживаетъ безусловную зависимость отъ Немезія. Такъ, въ одномъ мѣстѣ своего трактата онъ сокращенно излагаетъ конецъ 1-й главы соч. Немезія, гдѣ еп. Емесскій, по его собственному выраженію, пишетъ «панегирикъ природѣ человѣка». «Одинъ только человѣкъ», читаемъ у Мелетія, «можетъ привѣтствовать друзей издалека посредствомъ письменъ, одинъ только человѣкъ есть *διανοητικὸν καὶ βουλευματικόν* (въ нѣк. *βουλευτικόν*) *ζῷον* [2])... Одинъ человѣкъ обладаетъ членораздѣльной рѣчью, тогда какъ остальныя животныя издаютъ нечленораздѣльные звуки... Одинъ только человѣкъ возстаетъ послѣ смерти и, будучи смертнымъ, становится безсмертнымъ... Онъ одинъ, живя въ условіяхъ настоящей жизни, заботится о будущемъ, знаетъ о вѣчности..., удостоивается особеннаго промышленія и заботы Творца»... и т. д. [3]). «Хотя этотъ великій чувственный міръ, по отношенію къ которому человѣка называютъ *малымъ миромъ* (*κόσμον μικρόν*), и достославенъ и непрестанно повѣдаетъ о силѣ и славѣ Творца, однако—онъ гораздо *ἀτιμότερος* по сравненію съ малымъ и чувствующимъ міромъ (т. е. человѣкомъ): первый—чувственный, второй—чувствующій, первый—управляется, второй—управляетъ (букв.—самопроизволенъ, *αὐτεξούσιος*)... Міръ сотворенъ *ради человѣка*, чтобы человѣкъ прославлялъ своего Благодѣтеля... То же, что сотворено ради меня, ниже меня, высшаго изъ твореній Божіихъ» [4])... Основные элементы матеріальнаго міра—стихіи природы—входятъ въ составъ веществъ, которыми питается человѣкъ... Растенія созданы для животныхъ, а эти послѣднія—для человѣка [5])... «Все, существующее на землѣ и въ водѣ (и звѣри, и пресмык., и растенія, и камни), содѣйствуетъ врачебному искусству и оказываетъ помощь человѣку» [6]).

---

1) Незначительныя перестановки и вставки отдѣльныхъ словъ у Мелетія служатъ только къ лучшему уясненію текста оригинала Такъ, вначалѣ къ словамъ: „человѣкъ обладаетъ двумя преимуществами“.. Мелетій добавляетъ: „*ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα λογικά τε καὶ ἄλογα ζῶα*“; къ сл „*τοῦ δὲ ψυχικοῦ διὰ τὸ σῶμα*“ добавл. сказ. „*τυγχάνει*“, къ сл „*καὶ ὥσπερ ἴδιόν ἐστιν* (т е человѣку) *τὸ γελαστικόν*“ послѣ „*καὶ παντὶ καὶ ἀεὶ*“ добавл „*εἰ καὶ μὴ ἀεὶ κέχρηται αὐτῷ*“ (т. е смѣхомъ)... Далѣе—„*τυγχάνει δὲ τούτου*... *ὥσπερ τοῦ θανάτου* (вмѣсто Немез. *ἐκείνου*. хотя въ нѣкоторыхъ кодексахъ согласно съ Немезіемъ) *διὰ τὴν τοῦ σώματος*“.. etc по Немез. Въ концѣ выписки къ слов. „*αἱ κατὰ τας τέχνας ταύτας ἐνέργειαι*“ добавл „*καὶ ἐφευρέσεις* (изобрѣтенія) *πάσας*“.

2) *Melet.* Op cit, *Migne*, ibid, col. 1276 D sqq

3) Ibid., col. 1277 AB; cnfr. *Nemes.* c. 1, p. 55, 64 sqq.

4) *Melet.* Ibid., col. 1300 D—1301 A.

5) Ibid, col 1093 BC.

6) Ibid. col. 1100 B.

Илья Критскій смотритъ на человѣка, какъ на «preciosum animal»[1]), и, подобно другимъ церк. писателямъ, утверждаетъ, что одинъ уже внѣшній видъ человѣка свидѣтельствуетъ о его царственной власти въ природѣ: «изъ всѣхъ животныхъ одинъ только человѣкъ имѣетъ прямую фигуру, смотритъ вверхъ и какъ-бы простирается къ небу»; это служитъ символомъ его владычества и царственнаго достоинства; всѣ прочія твари преклонены долу, чѣмъ ясно обнаруживается ихъ подчиненность и низшее достоинство[2]). «Всѣ люди—образъ Божій, не смотря на то, что вокругъ разлившійся порокъ осквернилъ богоподобныя черты (χαραχτῆρας)»[3]). Согласно Немезію, Илья считаетъ общимъ закономъ природы, что «все низшее и неразумное подчинено и подвластно высшему, разумному», предназначено служить ему и въ немъ находитъ смыслъ своего существованія. Отсюда—естественный выводъ, что все существующее создано ради человѣка[4]).

Итакъ, мы видимъ, что идея о *совершенствѣ* природы человѣка, столь рельефно выступающая у Немезія и тщательно раскрытая имъ, была общимъ достояніемъ всей вообще патристической литературы. Почему же указанная идея получила такое преобладающее значеніе? Почему на ней такъ настойчиво сосредоточивается мысль всѣхъ христіанскихъ антропологовъ? Первоисточникъ этой идеи коренится въ ученіи Откровенія, согласно которому человѣкъ есть вѣнецъ и высшая цѣль всего творенія, сознательный органъ Божественной славы въ мірѣ (ср. Римл. I, 20). Помимо этого, генетическій корень упомянутой идеи можно усматривать еще въ древней философіи, въ такъ наз. *античной гуманности*, центральнымъ принципомъ которой была вѣра въ благородство человѣческой природы и основанное на этой вѣрѣ признаніе *совершенствуемости* человѣческаго существа. Этой идеѣ суждено было сыграть громадную роль не только въ культурно-соціальной жизни античнаго общества, но и въ послѣдующемъ процессѣ культурно-историческаго развитія человѣчества,—гдѣ она варіируется на разные лады, налагая свой отпечатокъ то на педагогическія теоріи воспитанія, то на обще-этическое міросозерцаніе. Античная теорія воспитанія, напримѣръ, въ значительной степени (если не исключительно) зиждется на этой идеѣ (по Платону и Аристотелю высшая цѣль воспитанія—совершен-

---

[1]) *El. Cret.* Commentar. cum schol. Bill. (*Greg. Naz.* Opera, t. II, Colon. 1690), p. 560 C et 605 B.

[2]) *El. Cret.*. Comment., apud *Migne*, t. 36 gr, col 786 C; cfr. *Nemes.* c. 1, p. 60; ср. то-же у *Arist.* De partib. animal. IV, 10.

[3]) *El. Cret.* ibid. Migne, col. 896 A.

[4]) *El. Cret.* Comment. cum schol. Bill., p. 39 A: „Haec porro lex, quae sancit, ut ea, quae inferiora sint, ad praestantiora sese convertant, in omni re condita ... Nam quae inferiora sunt ad superiora semper se convertunt, ab iisque illuminantur"

ствованіе природы человѣка до уподобленія божеству); отсюда же — оптимистическій «индивидуализмъ» въ педагогикѣ, — требованіе развивать *природныя* добрыя наклонности питомца, безъ всякаго насилія со стороны воспитателя: такова, напр., воспитательная теорія Квинтиліана, вдохновлявшая впослѣдствіи педагоговъ эпохи Возрожденія (Вольф. Ратихій—нач. 17 вѣка — основнымъ принципомъ педагогики полагаетъ воспитаніе *согласно съ природой*), а особенно — представителей французской «просвѣтительной литературы» 18 вѣка (теорія «естественнаго» воспитанія у Ж. Ж. Руссо). Этическое міросозерцаніе корифеевъ французской литературы просвѣщенія также имѣетъ своимъ базисомъ идею совершенства человѣческой природы: разъ природа человѣка совершенна, то нѣтъ нужды навязывать ей нравственный законъ; изучая свойства, вложенныя въ человѣка самой природой, мы получаемъ кодексъ морали; нравствененъ тотъ, кто слѣдуетъ природѣ... и т. д. — Не чужда была античной гуманности и другая, сродная первой и связанная съ ней, идея — о томъ, что все сущее создано природой *для людей*, а люди — *другъ для друга*. Отсюда — у древнихъ философовъ — ученіе объ идеальномъ, наилучшемъ строѣ соціальной и государственной жизни (Платонъ), идея «симбіоза», какъ высшаго принципа жизни, удовлетворяющаго природному инстинкту общественности (Аристотель)[1]), идея дружбы въ лучшемъ смыслѣ слова, дружбы безкорыстной, какъ самаго совершеннаго развитія соціальныхъ инстинктовъ, вложенныхъ природою въ психику человѣка, и т. п. — Такъ и по ученію христіанскихъ антропологовъ, въ человѣкѣ, гармонически связующемъ собою всѣ элементы бытія, заключается смыслъ всего творенія; отсюда — человѣческая личность получаетъ центральное значеніе въ міровой жизни, — почему и познаніе всего бытія должно имѣть, по разумѣнію большинства свв. отцовъ, своимъ исходнымъ пунктомъ изученіе природы человѣка: съ точки зрѣнія идеи «человѣка — царя природы» и его высокаго назначенія долженъ быть понятъ и объясненъ весь видимый міръ, вся міровая жизнь и исторія, поскольку центральнымъ ея содержаніемъ является Божеств. домостроительство о спасеніи человѣка[2]).

---

[1]) См. у *Nemes.*, c. 1, p 52 (слова Аристотеля).

[2]) Интересно отмѣтить здѣсь, между прочимъ, нападки современныхъ натуралистовъ на такой *антропоцентризмъ* патристической философіи и вообще христіанскаго міровоззрѣнія Такъ, напр., *Геккель* (, Міровыя загадки') усматриваетъ въ антропистическомъ міровоззрѣніи христіанства, т. е въ томъ исключительномъ положеніи, которое усвояется здѣсь человѣку, какъ „вѣнцу вселенной" и образу Божію, причину презрительнаго отношенія къ внѣшней природѣ, отчужденія отъ нея и отъ другихъ тварей, обусловливающаго якобы односторонность и узость христіанской морали, и т. п. Въ этомъ отношеніи Геккель отдаетъ предпочтеніе предъ христіанствомъ языческому міровоззрѣнію классической древности Но, во 1-хъ, христіанству и вообще церковнымъ писателямъ патристическаго періода совершенно

Отмѣченныя нами сейчасъ идеи античнаго философскаго гуманизма, будучи усвоены христіанской антропологіей въ лицѣ Немезія и другихъ церк. писателей *при свѣтѣ библейскаго ученія о природѣ человѣка*, привели ихъ не къ одностороннимъ педагогическимъ теоріямъ нравственнаго воспитанія, *согласнаго съ природой*, не къ антихристіанскому *иллюмализму* французскихъ «просвѣтителей» XVIII вѣка, а къ полному и всестороннему раскрытію христіанскаго ученія о жизни и о нравственности. Изъ своего ученія *о совершенствѣ* природы человѣка христіанскіе антропологи особенно настойчиво дѣлаютъ выводъ въ область христіанской этики. разсуждая о *назначеніи* человѣка, о цѣли его жизни, о предназначеніи человѣка къ *блаженству*, къ *единенію* съ Богомъ, къ созерцанію своего Первообраза—путемъ постепеннаго нравственнаго *совершенствованія*; въ связи съ этимъ выясняются понятія «подобія» Божія въ человѣкѣ и «добродѣтели». Подобные выводы дѣлаетъ, какъ мы знаемъ, и Немезій [1]), призывающій къ торжеству духа надъ плотью, разума—надъ чувственно-животными влеченіями природы,—съ цѣлью сохраненія «природнаго благородства» и нравственнаго усовершенствованія,—но его выводы слишкомъ отрывочны. Между тѣмъ, напр., Климентъ алекс. построяетъ на почвѣ антропологическихъ воззрѣній, и въ частности—на изученіи достоинствъ и недостатковъ человѣческой природы, цѣлую систему «нравственнаго воспитанія» [2]). По мысли Климента, высшую цѣль человѣч. жизни составляетъ богопочитаніе или богоуподобленіе, и человѣкъ способенъ достигнуть этой цѣли, такъ какъ онъ отъ природы обладаетъ необходимыми для сего задатками: ему «прирождена потенціальная способность стать совершеннымъ...., склонность, стремленіе... или расположеніе (διάθεσις) къ добродѣтели», которое онъ долженъ въ себѣ развивать и воспитывать, чтобы достигнуть совершенства и уподобленія своему Первообразу [3]). По ученію св. Иринея, человѣкъ, возрастая и мужая духовно, долженъ достигать возможно большаго нравственнаго уподобленія Богу, становясь какъ-бы сыномъ Бо-

---

чуждо, какъ мы видѣли, воззрѣніе на природу, какъ на источникъ зла. а антропистическій характеръ христіанскаго (и вообще патристическаго) міровоззрѣнія имѣетъ больше *этическій*, чѣмъ космологическій или историческій смыслъ (ср. ниже—ученіе свв. оо. о назначеніи человѣка). Во 2-хъ, „антропоцентризмъ" христіанскихъ писателей имѣетъ своимъ источникомъ, помимо Откровенія, и міровоззрѣніе классической философской древности (основной принципъ *античной гуманности*), какъ это видно изъ всего выше изложеннаго нами,—такъ что совершенно напрасно Геккель противопоставляетъ въ этомъ отношеніи языческую древность христіанству.

1) *Nemes* c. 1, pp 44—45, 66 и др.

2) См. проф. *Д. Миртова* –Нравств. ученіе Климента Ал., стр 40—52, особ. со стр 145.

3) *Clem. Alex* Cohort. ad gentes, cap. 10; Strom., l. VI, cap. 12 (нач.), cap. 14 (кон.); lib. VII, cap. 3 (р. п. стр. 799—801), cap. 14 (кон.).

жіимъ [1]). По Оригену—высшая цѣль жизни человѣка, какъ разумнаго существа, состоитъ въ томъ, чтобы «ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβάζεσθαι»... и «μεταβάλλειν ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θειοτέραν» [2]),— такъ какъ полнотой *образа* Божія онъ обладаетъ отъ своего созданія, а «совершенство *подобія*» долженъ пріобрѣсти своими собственными силами [3]). И современные Немезію писатели (особенно—Аѳанасій Вел. и каппадокійцы) тѣсно связываютъ свою этику съ антропологической идеей о величіи духовно-нравственной природы человѣка, полагая высшую цѣль жизни и назначеніе человѣка въ *общеніи* и *единеніи* съ Богомъ, познаніи и *созерцаніи* Его, въ *уподобленіи* Богу по нравственнымъ свойствамъ посредствомъ *добродѣтели* и *блаженствъ* въ Немъ [4]). Такой взглядъ на высокое назначеніе человѣка, раздѣляемый всѣми вообще

---

[1]) *Iren.* Adver. haeres lib IV. c 38, § 3

[2]) *Orig.* Contra Cels., lib. V, cap 23

[3]) De princip. l III, c 6, § 1, ср *Clem.* Strom lib. II, cap 22 —Между прочимъ, въ этихъ же излагаемыхъ нами, представленіяхъ церк писателей о высокомъ достоинствѣ и совершенствѣ человѣческой природы *Ориген* находитъ антропологическую основу для изъясненія догмата о воплощеніи Логоса, доказывая полную возможность факта воплощенія—противъ Цельса, утверждавшаго, что воплощеніе недостойно Бога и—отсюда—старавшагося представить человѣческую природу въ возможно худшемъ видѣ (см *Freppel*—Op cit, t II. p. 378).

[4]) *Макар. Егип* Сл 6· О любви. гл 25, стр. 435, *Васил В* Бес. 3 (Тв IV. 35. 41), Бес на Псал 48 (ч. I, 301—302. 305): На Ис. гл. 5 (ч II. 175); О подвижнич. (ч. V, 78, 82– 84); О Св. Духѣ къ Амфил гл 9 (ч Ш, 217); *Григор Бог* Сл. 4 (Тв I. 178); Сл. 7 (ч I 265); Сл. 32 (ч Ш, 155); Сл 45 (ч. IV, 159), Сл 30 (ч Ш, 85), Плачъ о страд души (ч IV, 304); *Григ Нисск.* Оглас Сл.. гл 5 (Тв. IV, 16), О дѣвствѣ, глл 10 и 11 (Тв VII, 331—334, 337, 340), ср На „Пѣсн Пѣсн" Бес. 10 (ч Ш, 266—8); *І. Злат.* Слово 3-е на кн Быт. (Тв IV, 739) Между прочимъ, въ разъясненіе вопроса объ изначальномъ предназначеніи природы человѣка и какъ-бы въ соотвѣтствіе догматич мнѣнію Немезія о томъ, что „человѣкъ былъ созданъ съ потенціей безсмертія" (δυνάμει ἀθάνατος), читаемъ у св. *Аѳанасія Вел.*· „Богъ сотворилъ человѣка, и возжелалъ, чтобы онъ пребывалъ въ нетлѣніи.. Какъ сотворенный изъ ничего, человѣкъ по природѣ смертенъ, но по причинѣ подобія Сущему, если бы сохранилъ оное ., пребылъ бы нетлѣннымъ. Свойственнаго имъ по природѣ (т. е. тлѣнія) люди избѣжали бы по благодати, какъ причастники Слова".. Такъ какъ въ человѣкѣ напечатлѣнъ образъ Логоса, то человѣкъ предназначенъ къ божественной жизни и. если бы не палъ, то „жилъ бы какъ Богъ". См. *Аѳан. В* Сл. о воплощ §§ 4–5, стр 196—197 (ч. I), ср. Сл. на язычн, § 2 стр. 127–128 —Замѣтимъ попутно, что св Аѳанасій, согласно съ своимъ ученіемъ о воплощеніи Слова, понимаетъ „богоподобіе" и единеніе съ Богомъ, какъ высшую цѣль человѣч. жизни, больше въ смыслѣ непосредственнаго *физически-реальнаго* общенія, подающаго надежду на полное „обоженіе" человѣка. весь процессъ возрожденія человѣка понимается здѣсь *физически*, какъ совершающійся прежде всего *въ тѣлѣ* (см. Слово о вопл, § 44, стр. 248—9; На аріанъ Сл. Ш, § 22, 397: объясн. словъ Іоан. 17, 23; На ар Сл. II, §§ 47, 70). Такой взглядъ св. Аѳанасія какъ бы нѣсколько смягчается и дополняется у Каппадокійцевъ, подъ вліяніемъ идей неоплатонизма, *этико-мистическимъ* пониманіемъ: плоть всегда „влечетъ человѣка долу", а посему—отрѣшеніе отъ всего чувственнаго, страстнаго, мірского, подавленіе всякихъ аффектовъ и проч есть единственный путь къ „обоженію" и блаженству въ Богѣ (въ см. созерцанія). Ср. вышеприв цитаты Къ такому пониманію болѣе всего близокъ и Немезій (ср его уч о борьбѣ съ чувствен. влеченіями природы и проч.).

церк. писателями и живо напоминающій религіозно-мистическіе идеалы неоплатонизма [1]), весьма опредѣленно былъ высказанъ еще раньше алекс. философомъ-іудеемъ Филономъ, очень близкимъ по своимъ воззрѣніямъ къ христ. апологетамъ и вообще оказавшимъ значительное вліяніе на складъ религіозно-философскаго міросозерцанія восточныхъ церковныхъ писателей. По ученію Филона, человѣкъ (собственно—его разумная душа) есть образъ Логоса, сотворившаго міръ; для него создано все [2])... Человѣкъ отъ познанія бытія долженъ переходить къ самопознанію и самовоспитанію, чтобы уподобляться Богу [3]); въ этомъ—цѣль его жизни. Человѣкъ долженъ очистить свою душу, чтобы сдѣлать ее достойнымъ жилищемъ Бога [4]); въ этомъ—его высшее назначеніе. Какъ трансцендентно происхожденіе духовной природы человѣка, такъ трансцендентна и конечная цѣль его жизни и развитія, состоящая въ *созерцаніи* Божества путемъ полнаго самоотрѣшенія, въ состояніи *экстаза* [5]). Здѣсь уже Филонъ, такъ сказ., становится у порога христіанской мистики.

Послѣдующіе церковные писатели въ связи съ ученіемъ о назначеніи человѣка особенно обстоятельно выясняютъ (въ отличіе отъ Немезія) понятіе «подобія» Божія въ человѣкѣ. Такъ, по ученію І. Филопона, высшее достоинство природы человѣка опредѣляется тѣмъ, что онъ созданъ «по образу и по подобію Божію». Отсюда—назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы, во 1-хъ—владычествовать надъ всѣмъ сотвореннымъ и, во 2-хъ—уподобляться Богу, какъ своему Первообразу [6]). Раскрывая частнѣе и очень обстоятельно понятія «образа» и «подобія», Филопонъ допускаетъ, что они могутъ быть разсматриваемы или «соотвѣтственно» (ἐκ παραλλήλου), какъ понятія соотносительныя, какъ синонимы, или же—какъ различныя. Въ первомъ случаѣ «образъ» и «подобіе» означаютъ царственную власть человѣка надъ тварями, осуществляя которую силою своего разума, человѣкъ является на землѣ какъ-бы представителемъ, образомъ Верховнаго Владыки міра, Его подобіемъ [7]). Если же различать эти два понятія, то «изреченіе—*по подобію*—можетъ указывать на уподобленіе Богу путемъ благочестивой жизни по нашему свободному выбору» [8]). По словамъ св. Дамаскина, выраженіе «по подобію» указываетъ на высокое назначеніе человѣка и «обозначаетъ подобіе *чрезъ добродѣтель*, насколько это воз-

---

1) Ср. *Plotin.* Enn. VI, l. 7, cc 30, 34 et 35; lib. 9, cc 8—10; Enn. V, l. 3. c. 4.
2) *Phl.* Legis allegor., lib. I, cc. 8—10 et 12 (*Mang.* t. I).
3) De somniis, lib. I. cap 10.
4) De Cherubim et flameogladio... etc., cap. 29.
5) Quis rerum divinarum haeres sit. cap. 51—53.
6) De opif. mundi, lib. VI, c. 7 et 8, pp. 241—244.
7) Ibid., p 241 (1—2) и выше.
8) Ibid., VI, c. 7, pp 241—242; cap. 8, pp. 243—244.

можно для человѣка»[1]). Богъ создалъ человѣка для того, чтобы онъ достигалъ *обоженія*, не въ смыслѣ, конечно, претворенія въ божественную сущность, а «въ смыслѣ участія въ божественномъ озареніи»[2]). По свойствамъ своей природы человѣкъ, «занимающій средину между Богомъ и матеріей»[3]), способенъ свободно устремляться къ добродѣтели, «преуспѣвать въ добрѣ при содѣйствіи благодати Божіей» и так. обр. осуществлять свое высокое назначеніе; съ другой стороны, онъ можетъ, «устремляясь къ матеріи и отвлекая свой умъ отъ Первопричины», предаваться злу, уподобляться «безсловеснымъ скотамъ» (Пс. 48, 13) и так. обр. свободно удаляться отъ своего назначенія,—ибо «совершеніе грѣха обусловливается не природою его, а скорѣе свободною волею»[4]). Если цѣль жизни и высшее назначеніе человѣка состоятъ въ уподобленіи Богу, «обоженіи», единеніи съ Богомъ, то—значитъ—человѣкъ предназначенъ къ блаженству въ Богѣ[5]).

Мелетій Монахъ, какъ самое разсужденіе о совершенствѣ человѣческой природы, такъ и этическій выводъ изъ него, заимствуетъ буквально у Немезія: цѣлесообразное устройство природы человѣка ведетъ насъ къ тому, «чтобы мы, какъ разумные, познавши какого промышленія и чести удостоены, не посрамили своей природы»..... и т. д.[6]). Высокое назначеніе человѣка Мелетій усматриваетъ уже въ его прямомъ станѣ, въ его взорѣ, обращенномъ горѣ слово ἄνθρωπος онъ производитъ, между прочимъ, довольно оригинально отъ «τὸ ἄνωθεν τὸν ὀφθαλμὸν, ἤγουν ἄνω αἴρειν»...., или отъ «τὸ ἄνω ῥέπειν», и—затѣмъ—приводитъ слова Василія Великаго[7]): «четвероногія смотрятъ въ землю и тяготѣютъ къ чреву, человѣку же свойственно смотрѣть вверхъ, къ небу, чтобы не служить чреву и возникающимъ изъ него страстямъ»[8]). По словамъ Ильи Критскаго, «Богъ вложилъ въ душу способность или возвышаться къ Нему и *обожаться*, или же самопроизвольными стремленіями склоняться къ матеріи и извлекать оттуда безчисленныя страсти (πάθη)»[9]). Но, хотя «нашъ умъ (νοῦς), поставленный на рубежѣ между матеріей и Богомъ», своей склонностью къ тѣлеснымъ страстямъ нерѣдко «омрачаетъ напечатлѣнный въ немъ изначала образъ Божій»,

---

[1]) „Точное излож. вѣры", кн. II, гл. 12, стр. 79

[2]) Ibid., II, гл. 12, стр. 80. Подобнымъ образомъ, и бл. *Августинъ* говоритъ что Богъ создалъ насъ для Себя и что душа наша томится до тѣхъ поръ, пока не успокоится въ Богѣ (Confess., lib I, c. 1).

[3]) „Точное изл" . II, гл. 30, стр 118.

[4]) Ibid., гл. 12, стр. 80—81 и гл. 30, стр. 117—118.

[5]) Ibid., гл. 29, стр. 114.

[6]) *Melet.* De nat. hom., *Migne*, t. 64 gr., col. 1280 B=*Nemes.*, c. 1, p. 66.

[7]) Ср. тоже у *Nemes.* c. 1, p. 60

[8]) *Melet.*, ibid., col 1084 B.

[9]) *El Cret.* Comment., apud *Migne*, t. 36 gr., col. 852 A.

однако—своимъ «тяготѣніемъ и возвышеніемъ къ Богу, смывая наносимую житейскими заботами нечистоту, онъ снова становится *богоподобнымъ*, и образъ восходитъ къ Первообразу»[1]). Человѣкъ постепенно можетъ «*чрезъ добродѣтель*, какъ чрезъ нѣкую практическую лѣстницу, восходить къ созерцанію»[2]).

Но это высшее назначеніе человѣка—созерцаніе Бога, единеніе съ Нимъ, богоуподобленіе—въ полной мѣрѣ осуществимо лишь въ будущей жизни. Что же касается настоящей, земной жизни человѣка, то здѣсь люди предназначены къ самому тѣсному *взаимообщенію*. Немезій, мы знаемъ, вполнѣ усвоилъ себѣ ту идею античнаго гуманизма, что какъ все сущее создано для человѣка, такъ люди созданы *другъ для друга*. Разсужденіе Немезія по этому вопросу буквально выписываетъ въ своемъ трактатѣ и Мелетій монахъ. «по причинѣ наукъ и искусствъ», читаемъ здѣсь, «и пользы, отъ нихъ происходящей, мы нуждаемся другъ въ другѣ..... и вслѣдствіе сего сходимся вмѣстѣ...., каковое сожительство называемъ городомъ.....; человѣкъ по природѣ есть ζῶον συναγελαστικὸν καὶ πολιτικόν....; никто одинъ не достаточенъ для себя во всемъ»..... и т. д. буквально по Немезію (кончая словомъ: «συνέστησαν»)[3]). Въ такомъ же смыслѣ разсуждаетъ о соціальныхъ отношеніяхъ людей, о взаимопомощи и проч. І. Филопонъ[4]).

Обще—христіанскій и, такъ сказать, универсальный характеръ идеи о совершенствѣ человѣческой природы и ея высокомъ назначеніи сказывается не только въ томъ, что мы ясно видимъ развитіе ея въ послѣдующей патристической литературѣ, но и въ томъ, что идея эта варіируется на разные лады и въ новѣйшей нравственной философіи, когда трактуются вопросы о прогрессѣ и счастьи, о цѣли и смыслѣ жизни, о матеріально— соціальномъ и духовномъ прогрессѣ и т. п. Особенно ясно выступаетъ указанная идея у сторонниковъ и защитниковъ т. н. «духовнаго» прогресса, когда они, опровергая цѣнность матеріальнаго прогресса и культуры, доказываютъ, что истинный прогрессъ и счастье человѣка—во всестороннемъ развитіи его природныхъ духовныхъ способностей, до полнаго просвѣтленія сознанія, до совершенной нравственной свободы, до высшей интеллектуальной интуиціи и чистаго созерцанія. Приближеніе къ такому идеалу считается возможнымъ для человѣка, поскольку онъ способенъ отрѣшаться отъ земли и своимъ безсмертнымъ духомъ устремляться къ небу. Подобно Немезію и дру-

---

[1]) Ibid., col 855 AB

[2]) Ibid., col. 855 B.

[3]) *Melet.* Op. cit., *Migne*, ibid., col. 1100 D—1101 A=*Nemes.* c 1, p. 52.

[4]) *Philopon.* De opif mundi, VI, c. 20, p. 272 (15—18). „.....συμπολιτεύονται καὶ συμβιοτεύουσι μόνοι..... οἱ ἄνθρωποι καὶ συντιμωροῦσιν ἀλλήλοις κατὰ γένη καὶ πόλεις“..... etc.

гимъ христ. антропологамъ, часто повторяющимъ, что «человѣкъ поставленъ на рубежѣ двухъ природъ», и теперь сравниваютъ человѣка съ миѳическимъ деревомъ, корни котораго въ землѣ, а верхушки касаются неба [1])....

ГЛАВА II.

Составъ человѣческой природы. «Трихотомія» и идея единства духовной природы человѣка. Соматическая антропологія: значеніе тѣла, какъ органа души; составъ, свойства и цѣлесообразное устройство его.

Немезій, начиная свой философско-антропологическій трактатъ, прежде всего констатируетъ, какъ общепризнанный всѣми фактъ, что человѣкъ состоитъ изъ *двухъ* различныхъ началъ—*души* и *тѣла*, изъ которыхъ первая составляетъ высшую и «превосходнѣйшую» часть человѣческой природы, а второе—низшую и подвластную. Однако, нашъ писатель тутъ-же отмѣчаетъ разногласіе мыслителей по вопросу объ умѣ (νοῦς),—именно—о томъ, является ли умъ отдѣльной и самостоятельной силой въ психикѣ человѣка, или же составляетъ неотъемлемую принадлежность самой души (ψυχή). Необходимо замѣтить, что уже у церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ (за исключеніемъ развѣ Оригена, который болѣе другихъ колеблется по этому вопросу) мы находимъ довольно ясныя указанія на *двухчастный* составъ человѣческой природы. По ученію св. Іустина Фил., душа въ соединеніи съ тѣломъ составляютъ полнаго человѣка: душа подобна жильцу, а тѣло—жилищу [2])... По словамъ св. Иринея, душа и тѣло суть необходимыя составныя части человѣческой природы: «душа и духъ могутъ быть частью человѣка, но никакъ не самимъ человѣкомъ; совершенный человѣкъ есть соединеніе и связь *души*, пріемлющей духа Отча, съ *плотью*» [3])... По Тертулліану, человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла,—при чемъ, «ни душа сама по себѣ не есть человѣкъ..., ни плоть безъ души».... , такъ что «имя *человѣкъ* обозначаетъ какъ бы узелъ, состоящій изъ *двухъ* сопряженныхъ субстанцій (duae substantiae), подъ каковымъ названіемъ онѣ не могутъ существовать иначе, какъ соединенными между собою» [4]). По ученію Климента алекс., «человѣкъ представляетъ собою

---

[1]) *Генри Джорджъ*—Прогрессъ и бѣдность.

[2]) Dialog. cum Tryph., cap. 14.

[3]) Adver. haeres., l. V, c. 6. § 1 (Migne, t. 7, s. gr.). col. 1137; cf. V, c. 9. § 1 col. 1144.

[4]) *Tert.* De resurrect. carnis, cap. 40; cf cap. 15 et 16; cfr. *Athenag.* De resur. mort., cap. 15

нѣчто вродѣ миѳическаго центавра» и состоитъ изъ *двухъ* различныхъ частей—матеріальнаго тѣла и разумной души [1]) Относительно происхожденія и различія этихъ двухъ началъ, составляющихъ человѣка, мыслятъ согласно съ Моисеемъ, какъ лучшіе философы (Платонъ)..., такъ и вообще «свѣтскіе мудрецы» [2]). И только представленія Оригена о составѣ человѣческой природы характеризуются крайней неопредѣленностью. Freppel вполнѣ справедливо замѣчаетъ, что «Оригенъ никогда не имѣлъ твердо установившихся понятій о составѣ человѣка...; зная всѣ системы, касающіяся этого вопроса, онъ самъ колеблется, не высказываясь опредѣленно ни объ одной» [3]). Дѣйствительно, Оригенъ упоминаетъ о трехъ извѣстныхъ въ его время мнѣніяхъ относительно природы человѣка [4]): согласно первому изъ нихъ, въ человѣкѣ, кромѣ тѣла, есть двѣ души—высшая, небесная, разумная (составляющая субстанцію духа или ума и очагъ жизни интеллектуальной и моральной) и низшая, земная, неразумная (—источникъ тѣлесной жизни и плотскихъ желаній); по второму мнѣнію, человѣкъ состоитъ только изъ тѣла и (одной) души, которая оживляетъ тѣло и въ то же время является органомъ (сѣдалищемъ) мысли, чувства и воли; третье мнѣніе, раздѣляемое большинствомъ греч. философовъ, различаетъ въ (одной) душѣ 2 части—разумную и неразумную, съ подраздѣленіемъ послѣдней на пожелательную и аффективную. Относительно этой третьей теоріи Оригенъ замѣчаетъ, что она не имѣетъ для себя основаній въ св. Писаніи, а о первыхъ двухъ предоставляетъ читателю судить—какая изъ нихъ предпочтительнѣе [5]).

Не смотря, однако, на вышеизложенное, по вопросу о составѣ *духовной природы* человѣка—въ частности—у церк. писателей первыхъ вв. замѣчается нѣкоторая неопредѣленность, склонность къ *психологическому дуализму* sui generis, къ разграниченію понятій «души» и «духа» (πνεῦμα, у Платона—νοῦς),—при чемъ, душа считается низшимъ началомъ по сравненію съ духомъ,—началомъ, посредствующимъ между мертвою плотью и разумнымъ духомъ. Отсюда—человѣческая природа признается составленной изъ трехъ началъ плоти или тѣла, души и духа (*трихотомія*). О таковомъ разграниченіи души и духа, или ума, и трихотомическомъ дѣленіи человѣческой природы Немезій, какъ мы видѣли, упоминаетъ въ самомъ началѣ своего трактата [6]). Что-же

---

[1]) Strom., lib. IV, cap. 3.

[2]) Strom, lib. V, c. 14 (p. n. 603. 609 и др.).

[3]) *Freppel*—Op. c. t. II, p 2; cnf. *Denis*—De la philos. d'Origène, p. 237.

[4]) De princip., lib. III, c. 4, §§ 1–2 sq.

[5]) De princ. III. c. 4, § 5: „Qui autem legit, eligat ex his quae magis amplectenda sit ratio".

[6]) *Nemes.* cap. 1; русск. пер. стр. 19—20 (см особ. прим. 5-е).

побуждало церковныхъ писателей такъ расчленять духовную природу человѣка? Отцы и учители церкви всегда старались смотрѣть на душу, какъ на высшую, отличную отъ тѣла, нематеріальную сущность, какъ на божественное начало въ человѣкѣ (см. ниже). Но если душа есть самостоятельная реальная сущность, *единственный* носитель и причина всѣхъ такъ наз. душевныхъ явленій, то естественно возникаютъ вопросы: дѣйствіемъ одной и той-же души, которая богоподобна, какъ объяснить происхожденіе страстей?,—какъ возможна въ такомъ случаѣ борьба со страстями, когда въ природѣ человѣка происходитъ какъ-бы нѣкоторое раздвоеніе и душа, повидимому, борется противъ другой, враждебной ей силы?,—а всѣ низшія отправленія человѣческой природы, такъ наз. физіологическіе процессы, независимые отъ разума и воли, чѣмъ управляются и отъ какой силы зависятъ?... И вотъ, церковные писатели, какъ-бы отвѣчая на эти вопросы, различаютъ въ духовной природѣ человѣка *два* начала, *двѣ* стороны или части: высшую, разумную, божественную, или «духъ», который является носителемъ высшихъ проявленій и способностей духовной природы человѣка—разума и воли,—и низшую, неразумную, или «собственно душу», посредствующую между духомъ и тѣломъ, оживляющую организмъ и управляющую низшими проявленіями человѣческой природы—чувственными пожеланіями и физіологическими процессами. По почину Платона и Аристотеля, раздѣлявшихъ душу на двѣ части—разумную и неразумную и отдѣлявшихъ «умъ»—νοῦς, какъ высшее начало, отъ «души»—ψυχή, это дѣленіе долго поддерживалось неоплатониками, стоиками, гностиками, манихеями, аполлинаристами и многими церковными писателями (особ. богословами александрійскаго направленія). Послѣдніе находили нѣкоторое основаніе для такого дѣленія и въ св. Писаніи (см. 1 Солун. V, 23), гдѣ—вообще—различаются: נֶפֶשׁ и נְשָׁמָה съ одной стороны (=ψυχή), и רוּחַ (=νοῦς, πνεῦμα) съ другой [1]). Весьма рельефно проведено трихотомическое дѣленіе и въ антропологіи Филона, какъ из-

---

[1]) Въ Ветх. Завѣтѣ נֶפֶשׁ (=ψυχή) чаще всего означаетъ: а) душа, какъ *жизненная сила, жизнь* вообще, какъ обусловленная кровообращеніемъ (Быт 9, 4; Лев. 17, 11); б) душа, какъ средоточіе *эмоцій* и *аффектовъ*,—напр., любви (П Пѣсн. 1. 7). ненависти (2 Цар. 5, 8), радости (Ис. 61. 10),—а также—*чувственныхъ стремленій*, напр. къ ѣдѣ (Втор. 12, 20), откуда—„душа сытая. голодная“ (Притч. 27. 7; ср. Аввак. 2, 5); в) душа—въ см *лицо*, живое существо (Исх. I. 5; Лев. 11, 46). Въ такомъ же почти значеніи употребляется и נְשָׁמָה (Втор 20, 16; Быт. 2, 7). Слово רוּחַ (=πνεῦμα), хотя тоже нерѣдко употр. въ значеніи *жизненной* силы, дыханія жизни (Быт 6, 17; Еккл. 12, 7; Іезек. 37, 8), но чаще означаетъ: а) душу человѣка, какъ особенный даръ Божій: רוּחַ אֱלוֹהַּ (Іов. 27, 3; Быт. 6, 3); б) таинственную силу Божію, проявляющуюся въ мірѣ (Быт. I, 2), въ людяхъ (Агг 2, 5) и въ отдѣльномъ индивидуумѣ (Ис 42, 1; Іов. 32, 8): боговдохновенный пророкъ назыв. אִישׁ הָרוּחַ (Ос. 9, 7); в) различ-

вѣстно, оказавшей значительное вліяніе на складъ антропологическихъ представленій церковныхъ писателей [1]).

Слѣды трихотоміи мы находимъ почти у всѣхъ христ. писателей первыхъ трехъ вѣковъ. Такъ, апологетъ Татіанъ утверждаетъ, что человѣкъ въ его естественномъ (падшемъ) состояніи обладаетъ, кромѣ тѣла, только душой, но до паденія онъ обладалъ еще и *духомъ*, который возвращается ему чрезъ искупленіе [2]). По словамъ св. Иринея, «совершенный человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей—*плоти, души* и *духа* (carne, anima, spiritu)» [3]),—при чемъ, душа не имѣетъ такого самостоятельнаго значенія, какъ духъ, который есть высшій разумный принципъ, обожествляющій человѣка [4]), усовершающій плоть [5]) и сообщающій безсмертную жизнь душѣ [6]). Климентъ алексанр., усвояя различныя названія «частямъ» души, въ общемъ—устанавливаетъ такое различіе между душой и духомъ, какое существуетъ между физическимъ или жизненнымъ началомъ и принципомъ жизни духовно-разумной [7]): онъ то дѣлитъ душу на 3 части (по Платону) [8]), то на 10 (по стоикамъ) [9]), но въ концѣ концовъ—признаетъ обще-платоновское двух-

---

ныя дарованія Духа Св. (Ис. 11, 2), или—вообще—душевныя способности.—Соотвѣтственно этому употребляются въ Нов Завѣтѣ понятія ψυχή и πνεῦμα (ср. νοῦς) Такъ, ψυχή означаетъ б. ч *жизненное* начало въ тѣлѣ (Дѣян. 20. 10), *жизненную силу*, одушевленность (Апок. 16, 3, 1 Кор. 15, 45), вообще—*жизнь* (Мѳ. 2, 20), и представляется сѣдалищемъ плотскихъ стремленій (напр., къ пищѣ—Мѳ. 6, 25, Лук. 12, 19). разл. эмоцій и аффектовъ: печали (Мѳ. 26, 38; Лук. 2, 35; Ioan 12, 27), негодованія и гнѣва (Дѣян. 14, 2 и 15, 24; Евр. 12, 3) и проч Въ 1 Сол V, 23 ψυχή обозначаетъ. по толкованію одного греческаго богослова, „ἡ ζωικὴ δύναμις.. .., ζωικὴ ἐπιθυμία καὶ ὄρεξις къ восполненію тѣлесныхъ потребностей". а πνεῦμα—„органъ высшей и болѣе духовной жизни"... (Σωφρόνιος Μητροπ. Λεοντοπόλεως—Λεξικὸν τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἐν Ἀλεξανδρεια 1910; σελ. 932—933). Πνεῦμα въ Н. З. означаетъ—органъ (начало) *сознанія* (1 Кор. 2, 11), и *воли* (Мѳ. 26, 41; Дѣян 19, 21), творческой силы Бога (Лук 1, 35, 24, 49), различныхъ даровъ Духа Св. (1 Кор 14, 12 и 32; Апок. 3, 1; 4, 5) Въ 1 Кор 15, 46 „духовное тѣло" (τὸ πνευματικόν) означаетъ, по объясн. митроп. *Софронія*, „тѣло το περικλεῖον ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑψηλοτέρας ζωῆς, въ противопол. πρὸς το ψυχικὸν σῶμα" (Μητρ. Σωφρον. Op cit., σελ. 642). Соотвѣтственно этому, и νοῦς употребляется въ Н. З. въ значеніи *разума*, какъ „высшей въ человѣкѣ *духовной силы*. органа нравственной дѣятельности" (Римл 7, 23 и 25), а также—въ смыслѣ опредѣл. *убѣжденія* и свободнаго *выбора* (προαίρεσις)=1 Кор 1, 10; Римл 14, 5 (ср. Μητρ Σωφρον., ibid., σελ 538).

1) Ср. *Philonis*—De somniis lib. II, c. 27; Legis allegor. lib. III, c. 37 (p. 110)—38; ср. lib. II, c. 7—12 (ed. *Mang.* t. I); cnf. De mundi opif c. 22; Quod deterius potiori insidiari soleat, c. 23 (*Mang.* t. I) etc.

2) Oratio contra graec., cap. 12 et 13.

3) Adver. haeres. lib. V, c. 9, § 1; ср. V, 6, § 1

4) Adv. haer. V, c. 12, § 3; cap. 20 § 4; IV, c. 20, § 5.

5) Ibid. V, c. 12, § 4.

6) Adv. haeres. IV, c 20, § 5; V, c. 12, § 2; V, c. 8, § 1.

7) Strom. lib. VII, c. 12 (рус. пер. стр. 869 и др.).

8) Strom. l. III, c 10; lib. VII, c. 4; особ. Paedag. lib. III, c 1

9) Strom. lib. VI, c. 16.

частное дѣленіе души—на разумную и неразумную (съ подраздѣленіемъ послѣдней на 2 части),—при чемъ, первая есть начало чисто духовное, владычественное—τὸ ἡγεμονικὸν или λογιστικόν (=νοερόν), а вторая—физическое, плотское, жизненный или плотской духъ—τὸ σαρκικὸν или πλασθὲν, ψυχὴ σαρκική [1]). Оригенъ также отличаетъ отъ души—«духъ», какъ особое вѣчное и божественное начало въ человѣкѣ. По мысли Оригена, въ человѣкѣ, кромѣ высшаго, божественнаго начала—«духа», есть еще «плотская душа» (ср. σαρκικὴ ψυχή Климента александр.), которая также имѣетъ свою волю и хотѣніе, иногда воюетъ противъ духа и «составляетъ нѣчто среднее между плотью и духомъ» [2]). Душа можетъ склоняться въ сторону духа, и тогда человѣкъ становится духовнымъ, и въ сторону плоти,—тогда человѣкъ дѣлается плотскимъ [3]). Душа—ψυχή (отъ ψύχω)—есть собственно «*охлажденіе* духа»· духъ или умъ (νοῦς), уклоняясь «отъ своего состоянія и достоинства», дѣлается душой, а душа, исправляясь, снова становится умомъ [4]),—при чемъ, «умъ (духъ) обращается въ душу то въ большей, то въ меньшей степени» [5]); въ св. Писаніи названіе души употребляется больше «въ низшемъ, порицательномъ смыслѣ» [6]), и Спаситель, «когда плоть называетъ немощною, то бодрымъ называетъ духъ, а не душу», и «въ руки Отца предаетъ не душу, а духъ» [7]). «Отсюда видно, что душа есть *нѣчто среднее* между немощною плотью и бодрымъ духомъ» [8]). Тертулліанъ также въ одномъ мѣстѣ приписываетъ человѣку тѣло (caro), душу (anima) и духъ (spiritus),—говоритъ о составѣ души, различая въ ней начало духовное (spiritus) и тѣлесное (corpus), подобно тому, какъ въ человѣкѣ вообще различаются плоть и душа [9]).

Но на ряду съ такимъ трехчастнымъ дѣленіемъ человѣческой природы и различеніемъ въ ней души и духа, какъ двухъ отдѣльныхъ началъ, мы встрѣчаемъ у церковныхъ писателей не мало такихъ психологическихъ идей и сужденій (приводить которыя полностью здѣсь было бы слишкомъ утомительно), имѣющихъ общую тенденцію—установить фактъ *единства* души,—что вынуждаемся понимать эту антропологи-

---

1) Strom. lib. VI, cap. 16 (рус. пер. стр. 751—753).
2) De princip. III, c. 4, § 2 et 3.
3) Ibidem.
4) De princ II, c. 8, § 3.
5) Ibidem, § 4.
6) Ibid. II, c 8, § 3.
7) Ibid. II, c. 8, § 4.
8) De princ. II, c. 8, § 4: Unde videtur quasi medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum. Ср In Ioannem, tom 32, c. 11: μέσον τι εἶναι τὴν ψυχήν; In Epist. ad Rom. I, 18: Frequenter in scripturis invenimus, quod homo spiritus et corpus et anima esse dicatur..
9) Adver. Marcion. lib. V, cap. 15.

ческую трихотомію, точнѣе—психологическій дуализмъ христіанскихъ писателей, *условно*, а не въ буквальномъ смыслѣ и значеніи. Есть много данныхъ, которыя заставляютъ думать, что церковные писатели не признавали *субстанціальнаго* различія между духомъ и душой, не считали духъ отдѣльнымъ, самостоятельнымъ началомъ духовной природы человѣка, а смотрѣли на него, какъ на высшее нравственное состояніе *одной и той-же души*, проявляющееся въ соотвѣтствующей совершенной дѣятельности. душа и духъ—собственно—*одна* сущность и различаются лишь для обозначенія различныхъ состояній и дѣйствій этой сущности [1]). Особенно ясное ученіе о *единствѣ* души находимъ у Тертулліана. Если бы между душей и духомъ, говоритъ карѳагенскій апологетъ, существовало субстанціальное различіе, то душа могла бы жить и дѣйствовать безъ духа, а духъ безъ души,—духъ (spiritus) могъ бы жить въ тѣлѣ послѣ того, какъ душа его оставила .. Но этого не бываетъ... Жить и дышать (spirare)—одно и тоже; слѣдов., spiritus и anima—одно начало. Опровергая мнѣнія философовъ—Анаксагора и Аристотеля, отличавшихъ разумный духъ (animus=νοῦς) отъ души (anima=ψυχή) и признававшихъ νοῦς высшимъ началомъ, отличнымъ отъ ψυχή и не смѣшивающимся съ нею, Тертулліанъ настаиваетъ на *единствѣ* душевной жизни, и въ пылу полемики сводитъ всю психическую дѣятельность въ ея конкретномъ опытѣ къ чувственному воспріятію—sensus, проповѣдуя своего рода *сенсуализмъ*. Также и противъ гностиковъ, различавшихъ субстанціально νοῦς и ψυχή, Тертулліанъ выставляетъ свое положеніе, что въ основѣ всякой психической дѣятельности лежитъ *ощущеніе* (sensus) [2]). Тертулліанъ, впрочемъ, самъ объясняетъ—въ какомъ смыслѣ онъ употребляетъ названіе spiritus наряду съ anima. Категорически утверждая, что человѣкъ состоитъ изъ двухъ субстанцій (—duae substantiae), тѣла и души, и вооружаясь противъ тѣхъ которые volunt aliam illi (sc. animae) substantiam naturalem inesse—spiritum [3]), карѳагенскій апологетъ замѣчаетъ, что если душа и называется иногда spiritus, то въ отношеніи не къ ея естеству или субстанціи (status vel substantia), но—къ ея дѣятельности (actus) [4]). Своимъ ученіемъ о единствѣ духовной природы человѣка Тертулліанъ приближается уже къ послѣдующимъ церковнымъ писателямъ, твердо

---

1) См. относящіяся сюда мѣста изъ святоотеч. твореній: *Iren.* Adver. haeres., l. V, c. 9, §§ 1, 3—4; cf. cap. 6, § 1; *Tatian.* Orat. contra graec, cc. 13 et 20; *Iustin.* Dialog. cum Tryph, c. 4; *Clem. Alex.* Strom., lib. III, c. 10; l IV. cap. 3 et 26; l. V, c 12; *Origen.* De princ. III, c. 4, § 4; c. 6, § 6; II, c. 8, § 3.

2) De anima, cap. 10, 12, 15, 18—20.

3) De anima, c. 10.

4) Ibid., cap. 11; cfr. Adv. Marcion., lib II, c. 9.

установившимъ фактъ единства души, и, во всякомъ случаѣ, ближе стоитъ къ Немезію, чѣмъ другіе предшественники нашего писателя.

Слѣдуетъ, впрочемъ, имѣть въ виду, что хотя такимъ пониманіемъ «духа», какъ высшаго проявленія способностей одной и той-же сущности—души, церковные учители первыхъ вѣковъ и снимаютъ съ себя упрекъ въ психологическомъ дуализмѣ,—однако, только у послѣдующихъ христіанскихъ писателей, твердо обосновавшихъ фактъ единства души, этотъ дуализмъ исчезаетъ совершенно. а у предшественниковъ Немезія онъ нѣсколько еще отражается даже на ихъ христологіи и сотеріологіи,—если не всегда внутреннимъ и существеннымъ образомъ, то во всякомъ случаѣ—своей трихотомической терминологіей. Такое отраженіе можно замѣтить, напр., у Иринея и Оригена въ ихъ христологіи и ученіи объ искупленіи [1]). Вообще, слѣдуетъ сказать, что какъ христологія, такъ и сотеріологія христіанскихъ писателей уже въ первые вѣка находятъ для себя наиболѣе естественныя предпосылки въ ученіи о *составѣ* человѣческой природы. Если истинная и дѣйствительная природа человѣка необходимо состоитъ изъ двухъ различныхъ началъ—души и тѣла, то Спаситель—для того, чтобы примирить *всего* человѣка съ Богомъ, искупить его, долженъ былъ воспринять и душу человѣческую и тѣло, всю человѣч. природу въ ея *цѣлости*. Идея о полнотѣ и цѣльности человѣческой природы Христа полагается въ основу сотеріологіи почти у всѣхъ церковныхъ писателей патристической эпохи,—какъ у тѣхъ, которые обращали больше вниманія на *объективную*, юридическую сторону искупительнаго дѣла Христова, такъ и у тѣхъ, которые раскрывали въ своей сотеріологіи преимущественно внутреннюю, *субъективную* сторону акта искупленія и спасенія во Христѣ [2]). Большинство оо. церкви (особ. восточныхъ) раскрываютъ именно эту послѣднюю сторону и исходный пунктъ искупленія (примиренія) указываютъ въ Богочеловѣческомъ Лицѣ І. Христа «принявъ *всю человѣч. природу* (въ ея цѣлости), Сынъ Божій возстановилъ весь человѣческій родъ; Своимъ воплощеніемъ Онъ *обожествилъ* человѣка; въ Лицѣ Его исполнилось воссоединеніе Божества и человѣчества; человѣчество уже заключено въ Немъ, чтобы отъ Него переходить на всѣхъ»... Такъ резюмируетъ про-

---

1) См. относящ. сюда мѣста: *Iren.* Adver. haeres., lib. III, c. 18, § 1; l. IV, c. 20, § 5; l V, c 1, § 1; V, c 9, § 1; V, c 12. § 2 (col. 1152—1153); *Origen.* De pr. II, c 8, § 4; cf. cap 6, § 3. По уч. Оригена, Спаситель *душу* Свою отдалъ діаволу, какъ выкупъ за людей (In Matth. XIII, 8 et 9; In Ep. ad Rom. II, 13).

2) Подробнѣе объ основаніяхъ „юридической“ и „субъективной“ теорій искупленія см у прот. *П. Свѣтлова*—Значеніе креста въ дѣлѣ Христовомъ, стр. 25—26. Кіевъ 1893.

тест. богословъ Томазіусъ сотеріологическое ученіе большинства отцовъ церкви «отъ Иринея до I. Дамаскина»[1]).

Что касается современныхъ Немезію церковныхъ писателей IV вѣка, то у нихъ идея о *двухчастномъ* составѣ человѣческой природы стоитъ въ тѣсной связи съ ученіемъ о назначеніи человѣка. Человѣкъ, по самой творческой идеѣ о немъ, долженъ служить связью двухъ міровъ, духовнаго и матеріальнаго, и потому—совмѣщать и объединять въ своемъ существѣ элементы того и другого. Отсюда и вытекаетъ у церковныхъ писателей положеніе о двухчастномъ составѣ человѣческой природы[2]), а также—признаніе тѣла (вопреки мнѣнію Оригена)[3]) изначальной, необходимой и существенной, а не временной и случайной, составной частью или принадлежностью человѣческой природы[4]). Идея о *двухчастномъ* составѣ человѣка является, можно сказать, общимъ достояніемъ патристической антропологіи IV вѣка. У современниковъ Немезія мы уже почти не встрѣчаемъ слѣдовъ такъ называемой «трихотоміи», отличающей антропологическія воззрѣнія большинства предшествующихъ писателей. Всѣ христіанскіе писатели IV вѣка согласно учатъ, что человѣкъ «двойственъ и состоитъ изъ души и тѣла»[6]), или «изъ ума и плоти»[5]),—что «душа» (ψυχή), «духъ» (πνεῦμα) и «умъ» (νοῦς) суть понятія тождественныя, или же вполнѣ соотносительныя, обозначающія одну и ту же высшую духовную сторону человѣческой природы[7]),—что душа, какъ сущность, не смотря на различіе

---

[1]) *Thomasius*—Christi Person und Werk. Bd. III, S 174—5 (у *Свѣтилова*—Цит соч, стр. 93). Ср *Iren* Adv haeres. IV. c. 6, § 7; III, c. 18, § 1 (*Migne*, col. 932), cap. 22, § 1 et 3; IV, c. 33, § 11, *Origen.* Contra Cels, lib III, cap. 28, *Tertul.* Adv. Iud., cap. 13. смерть I. Христа есть sacrificium pro omnibus gentibus; cf. cap. 10; De carne Chr., c. 5

[2]) *Григ. Богосл.* Сл. 38, стр. 242 (Тв. ч III); Пѣснои таин, Сл 7. О душѣ (Тв. IV, стр. 243).

[3]) Ср. *Григ. Нисск.* О душѣ и воскр., стр. 286—287 (Тв. ч IV)

[4]) *Григ. Нисск.* Цит. соч, стр. 297—298.

[5]) *Васил. Вел.* Толк на Ис. гл. 1, стр. 19 и 45 (Тв. ч II); *Григ. Богосл.* Пѣсн таин. Сл 11, стр. 270 (ч. IV); ср Сл. 7, стр 243; *Григ. Нисск* Опров. Апол. (Антирр), § 2, стр. 62,—§ 35, стр. 133 и 135 (Тв. ч. VII); *I. Злат.* На Быт. Бес. 21, § 6 (Тв. IV, стр. 198),—О неясн. Ветх. Зав. II, § 5 (Тв. VI, стр. 473); *Макар. Егип.* Бес. 4, § 3, стр. 23.

[6]) *Вас. Вел.* Бес. 21 (Тв. IV, стр. 305); *Григ. Богосл.* Пѣсн. таин., Сл. 10: О человѣч. природѣ (Тв. IV, 261).

[7]) *Васил. Вел.* Бес. 3-я на сл. „Внемли себѣ“ (Тв IV, стр. 35),—Подвижнич. Уст., гл. 2 (Тв. V, стр. 328); *Григ. Нис.* Опров. Апол. (Антир.) § 35, стр. 134—135 и § 47, стр. 171; *Макар. Егип.* Бес. 7, § 8, стр 67 и Бес. 46, § 4, стр 295,—§ 6, стр 296, *Григ. Бог.* Пѣсн. таин., Сл. 10· О человѣческой природѣ, стр 261,—ср. Definitiones (ed. Colon. 1690, p. 198): Λόγος δὲ καὶ νοῦς τῇ γ' ἐμοὶ (sc. ψυχῇ) συνεκράθη (Тв. V, стр. 336); *I Злат.* На Ис. 42, 5 (Тв. VI, стр. 247): „духъ и душа—одно и тоже, какъ тѣло и плоть, человѣкъ и разумное животное“.

и многообразіе ея дѣятельныхъ проявленій, *едина* и нераздѣльна[1]). У многихъ писателей IV вѣка находимъ и то стереотипное сравненіе, упоминаемое Немезіемъ, что умъ есть превосходнѣйшая часть души, «какъ глазъ въ тѣлѣ»[2]). Особенно подробно и обстоятельно раскрыта идея *о единствѣ души* при множественности проявленій ея у Григорія Нисскаго,—что составляетъ отличительную черту антропологіи св. Григорія сравнительно съ антропологіей Немезія. Послѣдній, хотя не принимаетъ платоновой и оригеновой «трихотоміи» и тѣсно связываетъ душу съ разумомъ, но не устанавливаетъ вполнѣ опредѣленной точки зрѣнія на этотъ вопросъ и не старается обосновать фактъ единства души. Григорій Нисскій, столько же изъ побужденій полемико-апологетическихъ, сколько и изъ интересовъ научно-психологическихъ, изслѣдуетъ вопросъ о единствѣ души весьма детально. Мысли о трехчастномъ дѣленіи человѣка онъ не отрицаетъ безусловно и считаетъ ее даже близкой къ его собственному пониманію (предполагая субстанціальное тождество души и духа или ума),—хотя тутъ же замѣчаетъ, что «такое дѣленіе даетъ еретикамъ много поводовъ къ заблужденію» и можетъ повести къ тому, что и аффективную способность, и пожелательную, и всякую другую, станутъ считать отдѣльными (субстанціями) отъ души[3]). Но св. Григорій рѣшительно возстаетъ противъ различенія духа (=ума) и души, какъ двухъ самостоятельныхъ субстанцій. Въ человѣкѣ есть только одно духовное начало, *одна душа*—разумная, которая дѣйствуетъ и обнаруживаетъ себя во всемъ разнообразіи психическихъ явленій[4]). Низшія силы души, присущія извѣстнымъ стадіямъ органическаго бытія (растеніямъ, животнымъ), входя въ составъ высшей формы жизни, теряютъ свою самостоятельность и становятся въ полное подчиненіе къ высшей силѣ, какъ бы сливаясь съ нею[5]). Такимъ образомъ, соединеніе въ человѣкѣ трехъ различныхъ формъ жизни не есть внѣшне—механическое сочетаніе трехъ отдѣльныхъ субстанцій; напротивъ,—и у человѣка «истинная и совершенная душа по природѣ одна (μία τῇ φύσει ἐστίν), умная и невещественная (νοερά τε καὶ ἄϋλος), посредствомъ

---

[1]) *Григ. Нис.* Объ устр. человѣка, гл. 14, 132 (Тв. ч. I),—О душѣ и воскр., стр. 214—215 (ч. IV); *Васил. Вел.* Подв. Уст., гл 2, стр. 329 (Тв ч V); *Аѳан. Вел.* Сл. на язычн § 43, стр. 184 (ч. I).

[2]) *Васил. Вел.* Подв Уставы, гл 2, стр 328; *І. Злат* На Мѳ. Бес. 20, § 3 (Тв. VII. стр 237); *Макар Егип.* Бес. 4, §§ 1—3, стр. 22—23; ср. *Григ. Богосл.* Опредѣленія.. Тв. ч V, стр. 336: „Умъ—это внутреннее и безграничное зрѣніе.., свѣтъ въ душѣ“..

[3]) *Григор Нисск.* Опров. Апол. (Антир), § 8 (Тв. VII, стр 74); ср. Объ устр. человѣка, гл. 8, стр. 100 (сравнительно рѣзко проведенъ принципъ трихотоміи).

[4]) *Григ Нисск.* Опров. Апол (Антирр.), § 35, стр. 133,—О душѣ и воскр., стр. 214.

[5]) Ср Объ устр. человѣка, гл. 8, стр. 99 (у Migne, t. 44, s. gr., col. 145),—гл. 15, стр. 133—134 (Migne, col. 177).

внѣшнихъ чувствъ (διὰ τῶν αἰσθήσεων) соединенная съ вещественной природой»[1]). Соотвѣтственно этому Григорій Нисскій объясняетъ и слова ап. Павла въ 1 Солун. 5, 23 и въ 1 Кор. 2, 14—15[2]).

Такое ученіе Григорія Нисскаго и другихъ современныхъ Немезію писателей о единствѣ души и о двухчастномъ составѣ человѣка (изъ души и тѣла) являлось прямой оппозиціей лжеученію Аполлинарія Лаодикійскаго, почти всецѣло основанному (какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ и Немезій) на антропологическихъ данныхъ,—точнѣе—на трихотомическомъ принципѣ различенія въ человѣкѣ духа, души и тѣла, какъ трехъ отдѣльныхъ началъ[3]). По ученію Аполлинарія, душа (неразумная) и тѣло составляютъ низшую, чувственно-животную сторону человѣческой природы, или одну «не бездушную плоть», противодѣйствующую уму[4]), хотя и подчиненную ему въ своихъ движеніяхъ и являющуюся его органомъ[5]). Умъ или духъ, какъ начало самодвижное, способное управлять плотью, представляетъ собою высшую сторону человѣческой природы, ея отличительное свойство по сравненію съ природой неразумныхъ животныхъ[6]). Этотъ же умъ, въ силу своей ограниченности и измѣнчивости часто плѣняемый «одушевленной плотью», становится дѣйствительнымъ виновникомъ грѣха[7]). Отсюда, заключаетъ Аполлинарій, если-бы Сынъ Божій при воплощеніи воспринялъ всего совершеннаго человѣка (не исключая ума), то въ Немъ необходимо должна была бы происходить упорная борьба между Его божественнымъ неограниченнымъ умомъ и воспринятымъ въ ипостасное единеніе человѣческимъ ограниченнымъ и измѣнчивымъ умомъ: эти два ума въ своемъ управленіи плотью взаимно исключали бы другъ друга: «гдѣ Богъ, тамъ не было бы человѣка, а гдѣ человѣкъ, тамъ не было бы Бога»[8])... Во избѣжаніе такого вывода Аполлинарій допускаетъ, что «дѣло воплощенія совершается не въ самодвижимомъ и никѣмъ не принуждаемомъ (человѣческомъ) умѣ, но въ движимой другимъ и приводимой въ дѣйствіе Божественнымъ умомъ плоти»[9]); иными словами,—онъ признаетъ, что мѣсто обыкновеннаго человѣческаго ума въ ипостаси Христа (вос-

---

[1]) De hom. opific., cap. 14, col. 176 B (Тв. I, стр 132).—ср. О душѣ и воскр. стр. 226—227 (ч. IV).

[2]) Опров. Аполлин. (Антирр.), § 46 стр. 168 и § 47, стр 171—173.

[3]) *Nemes.*, cap. 1, p. 36=20; *Григор. Нисск.* Опров Апол (Антир.), § 8, стр 74 и § 46, стр. 167 (Тв. ч VII).

[4]) *Григор Нисск.* Опров. Апол. (Антир.), § 46, стр. 167, § 7, стр. 71—2.

[5]) Ibid.; § 45, стр. 164, 167.

[6]) *Григор. Нисск* Цит. соч., § 38, стр. 143; § 40, стр. 148.

[7]) Ibid., § 40, стр. 147—148; § 41, стр. 150—153.

[8]) *Григор. Нисск.* Цит. соч., § 50, стр. 177; ср. § 40, стр. 148; ср. *Greg. Naz* De vita sua,—p. 10 C (ed Colon. 1690, t. II)

[9]) Ibid., § 38, стр. 143; ср. *Gregor. Naz.* De vita sua, p 10 D.

принявшей въ единеніе съ собою человѣческое естество) заступило Его Божество [1]). Такая точка зрѣнія, однако, не исключаетъ, по Аполлинарію, мысли объ истинности и совершенствѣ человѣческой природы Христа. какъ всякій человѣкъ состоитъ изъ ума, тѣла и души, такъ и во Христѣ Божественный умъ, заступающій мѣсто ума человѣческаго, при своемъ единеніи съ тѣломъ и душой образуетъ истиннаго и совершеннаго трехчастнаго человѣка [2]).

Прочитывая творенія свв. отцовъ, направленныя противъ Аполлинарія, легко видѣть—*какъ* велась ими полемика противъ этого лженученія и—для *какихъ цѣлей*. Она велась, главн. обр., *на основаніи* антропологическаго ученія о дѣйствительныхъ или существенныхъ составныхъ частяхъ человѣческой природы, а также—о сущности ума или разумной души,—*съ цѣлью* болѣе точнаго раскрытія и обоснованія вопросовъ христологіи и сотеріологіи. Вообще говоря, ученіе о «составѣ человѣка» служило для православныхъ богослововъ своего рода предпосылкой въ полемико-апологетическихъ спорахъ съ Аполлинаріемъ и въ рѣшеніи важнѣйшихъ вопросовъ христологіи (идея о «Богочеловѣческомъ составѣ» Христа—по аналогіи съ двухчастнымъ составомъ человѣч. природы) [3]) и сотеріологіи (спасеніе и искупленіе отъ грѣха *всего* человѣка, по всему существу его природы, не исключая ума или разумной души) [4]). И послѣдующіе христіанскіе антропологи интересуются ученіемъ о *двухчастномъ* составѣ человѣческой природы, гл. обр., со стороны его отношенія и значенія для *христологіи* (идея о Богочеловѣческомъ «составѣ» Христа—противъ Аполлинарія, Евтихія и др.) и *сотеріологіи* (идея искупленія и «обоженія» *всего* человѣка),—почему у нихъ мы не замѣчаемъ уже даже и малѣйшихъ слѣдовъ т. наз. «трихотоміи». Вообще, можно сказать, что со времени ереси Аполлинарія *психологическій дуализмъ*, различающій въ человѣкѣ «душу» животную и разумный «духъ» и существовавшій въ древне-христіанской наукѣ не какъ общепризнанный *догматъ*, а лишь—какъ частное *мнѣ-*

---

[1]) *Григор. Богосл.* Къ Кледон. I, стр. 200 (ч IV); ср. Къ Нектарію (Посл. 2), стр. 193 (ч IV).

[2]) *Григор Богосл* Къ Кледонію II, стр. 210 (ч IV); *Григор. Нисск* Опров. Апол. (Антир.), § 46, стр. 167 (ч. VII)

[3]) Ср. относящіяся сюда мѣста. напр.· *Григор. Нисск.* Антирр § 2, стр. 62, § 8. стр. 74; § 23, ст. 105—106; § 27, стр. 115; § 29, стр. 122 и мн. др.; *Аѳан. Вел.* Прот. Апол кн I, гл. 20, стр. 337 (Тв III); *Епифан. Кипр.* Haeres 77, сар. 24 („Панарій“ или Противъ ерес 77, гл 25, стр. 210; гл 35, стр. 228 Твор. ч. V); *Григ. Бог* Твор. IV, 200.

[4]) См особ. *Григ Бог.* Къ Кледон. 1-е (Тв. IV, 197, 200 и 203); О вочелов прот. Апол (Тв. V, 45—46); *Григ. Нисск.* Антир § 16, стр. 87; *Макар. Егип.* Бес. 44, § 1, стр. 282; Бес. 6, § 5, стр. 62; *Аѳан. В.* Прот. Апол. кн. I, § 15, стр. 333; На аріанъ Сл. II, § 70, стр. 353—4.

ніе, постепенно теряетъ свой кредитъ въ христіанской антропологіи, все менѣе и менѣе одобряется и, наконецъ, совершенно отвергается. Вотъ почему и у современныхъ Немезію писателей IV в. мы не видѣли уже ясныхъ слѣдовъ этого дуализма и т. наз. «трихотоміи».

Послѣдующіе церковные писатели категорически отрицаютъ психологическій дуализмъ и трехчастный составъ человѣческой природы. «Умъ не есть что-либо отдѣльное отъ души, а только—чистѣйшая сила (часть) ея [1])..... Мысленно (ἐπινοίᾳ) мы раздѣляемъ человѣка на душу и тѣло; тѣло его—на члены и части»[2])..... Человѣкъ «состоитъ изъ души и тѣла»; онъ есть «соединеніе того и другого (ἡ σύνοδος τῶν συναμφοτέρων), постоянное пребываніе, сожитіе (καὶ διαμονὴ, καὶ συνοίκησις)»[3]). Св. Писаніе «ясно учитъ, что человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, и по каждой изъ составныхъ частей называетъ цѣлое»[4]). «Богъ Своими руками сотворилъ человѣка изъ видимаго и невидимаго», изъ земного тѣла и разумной души....., сотворилъ «смѣшаннымъ изъ двухъ природъ...., въ одно и тоже время—духа и плоть (букв.—одного и того же—духомъ и плотью: τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα)»[5])..... «Не на три части Св. Писаніе раздѣляетъ человѣка, но говоритъ, что онъ состоитъ изъ души и тѣла. Богъ, образовавъ изъ персти тѣло, и вдунувъ въ него душу, показалъ этимъ, что въ человѣкѣ два естества, а не три. И самъ Господь говоритъ въ Евангеліи: «Не убойтеся отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убити»..... (Мѳ. 10, 28)»[6]). По ложному «ученію Аполлинарія, въ человѣкѣ—три составныя части тѣло, душа животная и душа разумная, которую онъ называетъ умомъ; но божественное писаніе признаетъ только одну душу, а не двѣ, что ясно показываетъ исторія сотворенія перваго человѣка»[7]). Подобно Немезію, утверждающему что «живое существо, состоящее изъ души и тѣла, не есть (и не можетъ быть называемо) одна только душа, или одно тѣло, но то и другое вмѣстѣ (τὸ συναμφότερον»[8]), христіанскіе антропологи часто повторяютъ, что «человѣкъ не есть одно только тѣло,

---

[1]) *El. Cret.* Comment. cum schol. *Bill.*, ed. Colon. 1690, p 10 B: Est autem mens non alind quicquam praeter animam, verum purissima ipsius portio..

[2]) *El. Cret.* Op. cit., apud *Migne*, t. 36 gr., col. 801 C.

[3]) *Melet. Monach.* De nat. hom.. *Migne*, t. 64 gr., col. 1288 D.

[4]) *I. Philopon.* De opif. mundi, lib. VI, c. 22, p. 274 (8—10)

[5]) *I Дамаск.* „Точное изл."... кн. II, гл. 12, стр 79 и 80; ср. edit. Basil 1548, p. 119.

[6]) *Theodoret.* Divin. decret epitome, c. XI: De incarnat. (р п. въ Хр. Чт 1844. IV, 314—315).

[7]) *Θеодоритъ*—Разговоръ между Еранист. и Правосл. о неслитн. соедин... (въ Хр Чт. 1846, I, 337).

[8]) *Nemes* cap. 33, pag 281 Matth.

или одна душа, но состоитъ изъ души и тѣла вмѣстѣ»[1]). Въ этомъ-то смыслѣ и говоритъ Илья Критскій, что мы только «мысленно (ἐπινοίᾳ) раздѣляемъ человѣка на душу и тѣло»[2]). А Мелетій Монахъ замѣчаетъ, что «хотя человѣкъ состоитъ изъ двухъ природъ, но онъ не есть двѣ природы (οὐ δύο φύσεις ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν δύο)»..... Эта формула—ἐκ τῶν δύο (φύσεων) - играла весьма значительную роль въ христологическихъ спорахъ. «Подобно тому, продолжаетъ Мелетій, какъ какое-нибудь тѣло состоитъ изъ огня, воздуха, воды и земли, однако—ты не скажешь, что это тѣло есть огонь или воздухъ или вода.....,—такъ и человѣкъ, хотя состоитъ изъ души и тѣла, но есть нѣчто *иное* по сравненію съ тѣми отдѣльными элементами, изъ которыхъ онъ составленъ..... Домъ строится изъ разныхъ матеріаловъ, но никто не назоветъ домомъ камни, или бревна, или что-либо другое изъ матеріала»[3])..... Опредѣляя понятіе «индивида» (τὸ ἄτομον=individuum), св. Дамаскинъ говоритъ «въ собственномъ смыслѣ недѣлимымъ (индивидомъ) называется то, что дѣлится, но послѣ дѣленія не сохраняетъ первоначальнаго вида (τὸ πρῶτον εἶδος). Такъ, Петръ дѣлится *на душу и тѣло*, но—ни душа сама по себѣ не есть совершенный человѣкъ, или совершенный Петръ, ни тѣло. О такомъ именно «индивидуумѣ», который обозначаетъ въ субстанціи личность (τὴν ὑπόστασιν), и говорятъ философы»[4]). Этотъ взглядъ І. Филопонъ усвояетъ всѣмъ отцамъ церкви, излагая его, какъ обще-церковное ученіе, и указывая его источникъ въ перипатетической философіи. подобно перипатетикамъ, отцы церкви обозначаютъ терминомъ ἄτομα (individuum) то, «на чемъ прекращается раздѣленіе общихъ родовъ и видовъ», что не подлежитъ уже подраздѣленію на новые (другіе) элементы, «которые бы сохранили послѣ раздѣленія одну съ нимъ природу». «Вѣдь, раздѣленіе человѣка *на душу и тѣло*», продолжаетъ Филопонъ, подчеркивая мысль о *двухчастномъ* составѣ человѣческой природы, «производитъ разрушеніе *всего* живого существа. Отсюда—все это они (т. е. отцы церкви) любили называть ἄτομα; это-же церковный разумъ называетъ и ипостасями (ὑποστάσεις), потому что въ нихъ получаютъ (проявляютъ) свое бытіе роды и виды»[5]).....

Изложенное ученіе о составѣ человѣческой природы стоитъ въ самой тѣсной связи съ христологіей и—отчасти—сотеріологіей христіан-

---

[1]) *Августинъ*—О градѣ Бож., кн. 13, гл 24, § 2.

[2]) См. вышеприведенные цитаты изъ *El Cret.* (*Migne*, ibid., col. 801 C).

[3]) *Melet*—Op. cit., *Migne*, ibid., col. 1301 BC.

[4]) *I. Damasceni*—Dialectica, *Migne*, t. 94 gr., col. 573.

[5]) *I. Philoponi*—Ἐκ τοῦ Διαιτητοῦ, apud *I. Damascen.* De haeresibus liber,—*Migne*, t. 94 gr., col. 745—746.

скихъ писателей и высказывается ими (въ большинствѣ случаевъ), собств. говоря, только попутно, а не какъ самостоятельная антропологическая проблема, имѣющая свой спеціально-научный интересъ. Такъ, напр., Мелетій Монахъ, опредѣляя съ точки зрѣнія своего, приведеннаго нами выше, взгляда на «составъ» человѣка христологическое понятіе «τὸ ἐνυπόστατον»[1]), говоритъ: «ἐνυπόστατον есть то, что, будучи сложено съ другимъ, отличнымъ отъ него по существу, образуетъ одну ипостась, сложную; какъ — напр.—человѣкъ составленъ изъ души и тѣла, но ни душа одна не составляетъ ипостаси (личности), ни тѣло: они только существуютъ въ ипостаси (ἐν ὑποστάτῳ); а то, что образовалось изъ обоихъ (т. е. человѣческій индивидуумъ), составляетъ ипостась (ихъ) обоихъ»[2]). Въ эту отвлеченную антропо-логическую схему Мелетія легко вложить то христологическое содержаніе, какое дѣйствительно влагали въ нее христіанскіе писатели въ своемъ ученіи о Богочеловѣческомъ «составѣ» Христа: стоитъ только замѣнить главные термины: душа=Божество (Слова), тѣло—человѣчество (Христа), весь человѣкъ—Богочеловѣкъ Христосъ (Единая «сложная» Ипостась). Далѣе, извѣстное положеніе, часто повторяемое послѣдующими христіанскими антропологами и ясно выраженное у Немезія, что «умъ для души—то же, что глазъ для тѣла»[3]),—что умъ есть только превосходнѣйшая «часть» (сила) души, ея ἡγεμονικόν, а не *отдѣльная* и самостоятельная способность,—положеніе, принятое—собственно—вопреки Аристотелю[4]),—въ христіанской догматикѣ было направлено противъ лжеученія Аполлинарія. Мелетій опредѣленно говоритъ, что умъ проявляетъ себя во всякой психической дѣятельности, такъ какъ «νοῦς ἡγεμονικόν ἐστι τῆς ψυχῆς»[5]), и—затѣмъ—буквально выписываетъ у Немезія Аристотелевскій взглядъ на природу νοῦ'а[6]), а также относящіяся сюда слова Платона о духовной природѣ человѣка и о душѣ[7]). Илья Критскій часто повторяетъ, что «умъ—*въ душѣ*, какъ глазъ въ тѣлѣ, есть ея «превосход-

---

1) Ср. у него же опред понятія „ὑπόστασις", — De nat. hom.. *Migne*—ibid —col. 1305 CD,—гдѣ, между прочимъ, Мелетій попутно (иллюстрируя примѣромъ свое опредѣленіе) сообщаетъ довольно подробныя біографическія свѣдѣнія о самомъ себѣ: „вѣдь, свойства Мелетія, читаемъ здѣсь, какъ индивида, не м. б. мыслимы ни въ комъ другомъ. какъ напр —то, что онъ Византіецъ, врачъ, имѣетъ голубые глаза, курносый, страдаетъ подагрой, имѣетъ рубецъ на лбу, что онъ сынъ Григорія. Все это, взятое вмѣстѣ, *образуетъ моего Мелетія* (Μελέτιον τον ἐμόν), чего нельзя приписать кому-либо другому"...

2) *Melet.* De nat. hom., *Migne.* ibid, col. 1309 B

3) *Nemes.* c 1, p. 36.

4) Ср *Nemes* c. 1, p 37. *Aristot.* De gener. animal II, 3: Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. .. (ср *El. Cret.* Comment.. *Migne*, t. 36, col 826 AB).

5) *Melet.* Op. cit, *Migne*—ibid, col. 1104 B.

6) Ibid., col 1300 B=*Nemes.*, c. 1, p. 37.

7) *Melet* col. 1300 BC=*Nemes.* p. 37—38 (кончая словомъ: „ἑπομένως").

нѣйшая» часть или сила [1]), всѣмъ управляющая «у вполнѣ нормальныхъ людей», и только «у невоздержанныхъ (qui intemperantia laborant)» теряющая свое значеніе,—когда «извращается порядокъ природы и превосходнѣйшая часть подчиняется худшей» [2]). Наше внутреннее «я» есть собственно «наша душа, и въ особенности—умъ, какъ ея чистѣйшая часть»: сосредоточиться въ самомъ себѣ—это значитъ, отрѣшившись отъ чувственныхъ воспріятій, «ввѣрить себя» уму, «владычественному» (ἡγεμονικόν), «которое и есть собственно всякій изъ насъ» [3]). Очевидно, Илья не могъ усвоить себѣ приводимый имъ взглядъ Аристотеля, что «умъ привходитъ извнѣ (θύραθεν), что только онъ есть божественное начало (θεῖον), которое сродняется (συγγίνεσθαι) и соединяется съ уже совершенными душами (ταῖς ἤδη τελειωθείσαις ψυχαῖς)» [4]). Это противорѣчило бы основнымъ его христологическимъ понятіямъ, согласно которымъ «наивысшая цѣль вочеловѣченія – въ томъ, чтобы θεωθῆναι τὸν ἄνθρωπον» [5]): Христосъ содѣлался (и называется) человѣкомъ «не въ томъ смыслѣ, чтобы Онъ былъ познанъ нами», какъ думалъ Евномій, «но..... чтобы Божество Богочеловѣка Слова, ἑνωθεῖσα τῇ ἡμετέρᾳ φύσει, *всю ее* возстановило и обожило» [6]) Всецѣлая же и дѣйствительная природа человѣка необходимо заключаетъ въ себѣ и умъ. «Должно знать, говоритъ Илья, что чѣмъ является глазъ для тѣла, тѣмъ—умъ для души. онъ есть чистѣйшая ея часть, *чрезъ посредство* которой Богъ соединился съ плотью вѣдь, νοῦς—ἐν ψυχῇ, а ψυχὴ—неизъяснимо ἐν σώματι» [7]). Сообразно съ этимъ Илья понимаетъ и изъясняетъ ересь Аполлинарія: «Аполлинарій училъ, что Господь воспринялъ *бездушную* и неразумную плоть (ἄψυχον σάρκα καὶ ἄνουν) и что вмѣсто *души* и ума (ἀντὶ ψυχῆς καὶ νοῦ) у Него было Божество» [8]). Изъ этихъ словъ видно, что Илья, не допускающій «психологическаго дуализма», считаетъ *душу* и *умъ* нераздѣльными и съ этой точки зрѣнія понимаетъ и оцѣниваетъ лжеученіе Аполлинарія.

Св. І. Дамаскинъ ясно учитъ, что при самомъ сотвореніи человѣка Богъ «вдунулъ» въ него «душу, одаренную разумомъ и умомъ

---

[1]) *El. Cret.* Comment. apud *Migne*, t. 36 gr, col. 808 A: Ὥσπερ . ἐν σώματι ὀφθαλμός, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς; cnf. col. 813 C. Сравн. edit. Colon. 1690 (cum schol. *Bull*), p. 10 B, 74 A, 190 A.

[2]) Ibid., edit. Colon., p. 10 B.

[3]) *El. Cret.*, ibid, *Migne*, col. 881 BC; cnfr col. 855 A.

[4]) Ibid, *Migne*, col 826 AB. Слѣдуетъ замѣтить, что послѣднее выраженіе (умъ „сродняется и соединяется съ уже совершенными лушами"), усвояемое Ильей Аристотелю, скорѣе напоминаетъ психологію неоплатониковъ.

[5]) Ibid. (Migne), col 819 A.

[6]) Ibid, col 823A, cf. col 816 C.

[7]) *El. Cret.* у Migne—ibid.—col. 813 C.

[8]) Ibid., col. 901 A.

(λογικὴν καὶ νοερὰν)»[1]),—что душа «имѣетъ умъ *не иной* по сравненію съ нею самой, но—какъ свою чистѣйшую часть,—ибо какъ глазъ въ тѣлѣ, такъ умъ—въ душѣ»[2]). Съ точки зрѣнія этой антропологической предпосылки Дамаскинъ не только опровергаетъ лжеученіе Аполлинарія, но и говоритъ (подобно Иліи Критскому) объ *умѣ*, какъ посредствующемъ началѣ между Богомъ и плотью въ тайнѣ воплощенія Слова. Богъ—Слово «ради нашего спасенія воспринялъ *всего человѣка*, разумную душу и тѣло»[3])....,—воспріялъ «плоть, одушевленную душой, одаренной и разумомъ и умомъ (λογικῇ τε καὶ νοερᾷ, sc. ψυχῇ)[4])...; ибо живое существо, лишенное одного изъ этого, *не есть человѣкъ*..... Онъ весь *воспріялъ всего меня*.... для того, чтобы *всему даровать спасеніе*»[5]),—чтобы «посредствомъ *подобнаго* исправить (исцѣлить) подобное»[6]). Если въ тоже время Дамаскинъ говоритъ, что «Слово Божіе соединилось съ плотью при помощи *ума*, *посредствовавшаго* между чистотою Бога и грубостью плоти»[7]), то онъ понимаетъ здѣсь лишь *разумную душу*, какъ *единое* и высшее начало человѣческой природы, болѣе близкое къ Богу и—потому—являющееся звеномъ, соединяющимъ двѣ крайности, т. е.—Бога и плоть. Въ непосредственно слѣдующихъ за симъ словахъ Дамаскинъ замѣчаетъ, что «умъ—съ одной стороны—есть руководящее начало какъ души, такъ и плоти, а—съ другой стороны—*чистѣйшая часть души*»[8])..... Очевидно, что св. отецъ говоритъ о «посредствѣ ума»—въ духѣ Григорія Богослова, называющаго душу «посредствующимъ родственнымъ началомъ»[9]), а умъ (въ такомъ-же смыслѣ) «средостѣніемъ», между Богомъ и плотью[10])....

---

[1]) *Дамаскинъ*—„Точное изл."... П, гл 12, стр. 79.

[2]) De fide orthod. П, с. 12, *Migne*, t. 94, col 923—925: „οὐχ' ἕτερον ἔχουσα (sc. ψυχή) παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον· ὥσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς"... (ср р п. стр. 81) И *Максимъ Испов* называетъ умъ „чистѣйшею частью (μέρος καθαρώτατον) души, не приходящею извнѣ души" (вопреки мнѣнію Аристотеля),—см. примѣч. 79-е Lequien'я къ De fide orthod., *Migne*, col 923—924; у *Maxim.* De anima, col. 360 D (M. t 91)

[3]) „Точное изл...", кн I, гл. 11. стр. 32.

[4]) *Damasc.* Op. cit., lib. Ш, с. 2, p 177 edit. Basil. 1548 (р. п. стр. 123).

[5]) Точное изл., кн. Ш, гл. 6, стр. 134.

[6]) Ibid, гл. 18, стр. 179 (ср. прим. 43-е *Lequien*'я къ De f. orthod у Migne, t 94, col. 1071). Это послѣднее выраженіе взято І. Дамаскинымъ у бл. *Θеодорита*, совершенно такъ же учившаго о „двухчастномъ составѣ" человѣка, а отсюда—и о всецѣлой, дѣйствительной природѣ Богочеловѣка-Христа (*Theodor* Divint. decret. epitom. cap. XI: De incarnat. Ср. Хр. Чт 1844, IV, стр 312. 314—316).

[7]) *Дамаск* ib., Ш, гл. 6, стр 134; ср гл 18, стр. 179 (ср. прим. *Lequ.* 44-е, Migne, col. 1073).

[8]) Ibid., стр. 134—135.

[9]) *Григ. Бог.* Слово 3 (Тв. I, 31)

[10]) *Григор. Бог.* Сл. 38-е (Твор, ч. Ш, 245), Сл. 45-е (ч. IV, 161); Посл. 1-е къ Кледон. (ч. IV, 203); ср. *Дамаск.* Цит. соч., кн Ш, гл. 18, стр. 179.

Леонтій Византійскій (+624 г.)—аристотеликъ по методу своихъ философско-теологическихъ изслѣдованій, впервые приложившій аристотелевскіе принципы къ изъясненію догматическихъ вопросовъ, можетъ быть признанъ въ этомъ отношеніи «предшественникомъ I. Дамаскина» [1]). Его антропологическія воззрѣнія также тѣсно переплетаются съ догматикой и христологіей. Ясно устанавливая *двухчастный* составъ человѣческой природы, вопреки всякой трихотоміи и психологическому дуализму [2]), Леонтій въ своей христологіи исходитъ изъ принципа *антропо-сотеріологическаго*. Слово Божіе воплотилось «для нашего полнаго и совершеннаго спасенія» [3]); если бы Оно восприняло одну только *плоть* (σάρκα μόνην), то это было бы недостаточно для нашего спасенія: «*душа* особенно нуждалась въ очищеніи (καθάρσεως) и потому была воспринята Словомъ» [4]). Такимъ образомъ, «Слово существенно (οὐσιωδῶς) восприняло *всего* человѣка (ὅλον ἄνθρωπον), составленнаго ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς» [5]),—соединило съ Собою плоть и душу, подобныя нашимъ, «τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀναχαθαίρων» [6]). Противъ такого ученія о «Богочеловѣческомъ составѣ» Христа возражали несторіане: если Христосъ принялъ вмѣстѣ душу и тѣло, а душа и тѣло составляютъ двѣ различныя природы, то—слѣдовательно—во Христѣ было не двѣ природы, а три, т. е. *Божество*, *душа* и *тѣло* [7]). Опровергая еретиковъ, Леонтій замѣчаетъ, что непосредственныя и прямыя части Христа суть Божество и человѣчество, а тѣло и душа суть «части части», т. е.—части человѣчества [8]),—почему является совершенно излишнимъ «подраздѣленіе *частей* на *природы*» [9]). Очевидно, у Леонтія, какъ и у Дамаскина и др. оо., природа—φύσις есть понятіе *общее*, *родовое*, и въ этомъ смыслѣ природа человѣка вообще признается *единой* [10]). Въ такомъ-же смыслѣ отвѣчаетъ Леонтій и на тождественное съ вышеизложеннымъ возраженіе монофизитовъ, особенно часто прибѣгавшихъ къ доказательствамъ «ad hominem» [11]).

---

[1] *Ermoni*—De Leontio Bysant. et de ejus doctr. christolog., pag. 118

[2]) *Leont. Byzant.* Adversus Nestorian. et Eutychianos,—*Migne*, t. 86, ser. gr., col 1296 C: Μέρη ἀνθρώπου—ψυχὴ καὶ σῶμα

[3]) Ibid., col. 1324 C.

[4]) Ibid., col. 1324 D.

[5]) Ibid., col. 1325 A.

[6]) Ibid., col. 1325 AB.

[7]) *Ermoni*—Op. cit., p. 158.

[8]) Adver. Nestor. et Eutych. (*Migne* ibid.), col. 1297 B: Μέρη μὲν γὰρ Χριστοῦ ασύγχυτα θεότης καὶ ἀνθρωπότης,—ψυχὴ δὲ καὶ σῶμα οὐ μέρη Χριστοῦ, ἀλλὰ μέρη τοῦ μέρους.

[9]) Ibid.: περιττὴ ἡ εἰς φύσεις τῶν μερῶν ὑποδιαίρεσις.

[10]) Ibid., col. 1288 A sq.

[11]) Adver. Nest. et Eut., coll. 1293 D—1296 A; cfr. *Ermoni*—Op. cit., pp. 176—178.

Св. Максимъ Исповѣдникъ (+662 г.), великій борецъ за православіе противъ монофелитовъ, раскрывалъ въ своей христологіи преимущественно тѣ вопросы, которые естественно были выдвинуты Халкидонскимъ вѣроопредѣленіемъ о природномъ двойствѣ при личномъ единствѣ Богочеловѣка. Халкидонскій оросъ ставилъ на очередь вопросы: насколько совершенна *человѣческая* природа Христа по соединеніи ея съ божественной,—каково отношеніе двухъ совершенныхъ природъ между собою и къ единой ипостаси Богочеловѣка?..... Антропологическія предпосылки и аналогіи, способы и пріемы аргументаціи въ христологіи св. Максима—въ общемъ—тѣ-же, что и у Дамаскина и Леонтія. Исходя изъ антропо-сотеріологическаго принципа, Максимъ въ разсужденіяхъ своихъ о взаимоотношеніи двухъ природъ въ Богочеловѣкѣ особенно настаиваетъ на необходимости признанія за *человѣчествомъ* Христа его цѣлости (въ противовѣсъ монофизитамъ и монофелитамъ, христологія которыхъ явно оттѣняла лишь божественную природу, низводя человѣчество Христа на степень бездушнаго органа, движимаго Словомъ) По ученію св. Максима, Богъ—Слово «соединилъ съ Собою καθ' ὑπόστασιν» *всю человѣческую природу*, со всѣми ея существенными качествами и отличительными особенностями, въ томъ ея видѣ, «какою въ началѣ Самъ же создалъ ее»[1]). Не допуская никакого психологическаго дуализма въ природѣ человѣка,—не смотря на ясное разграниченіе—съ одной стороны—«жизненной энергіи» или силы (ζωτικὴ ἐνέργεια), проистекающей изъ *души* и присущей всѣмъ живымъ тварямъ[2]), а—съ другой стороны—«мыслящей, разумной души», составляющей исключительную принадлежность и особенность *человѣческой* природы,—Максимъ не отдѣляетъ «ума» отъ «души»: *мыслящая душа*, *разумъ*, *духъ* у него—понятія тождественныя; истинная и *цѣлостная* природа человѣка *необходимо* предполагаетъ наличность (кромѣ «жизненной энергіи», присущей всѣмъ живымъ существамъ) разумной души или духа[3]). Отсюда—прямой выводъ въ христологіи: если І. Христосъ былъ истиннымъ и совершеннымъ человѣкомъ, то—значитъ—Онъ воспринялъ не *одну* только одушевленную, точнѣе—*оживотворенную*, плоть, но—«мыслящую и разумную душу (ψυχὴν νοερὰν καὶ λογικήν) вмѣстѣ со сроднымъ ей тѣломъ (μετὰ τοῦ συμφυοῦς αὐτῇ σώματος)», т. е.—цѣлую, совершенную человѣческую природу (τέλειον ἄνθρωπον)[4]). А такъ какъ жизнь разумнаго человѣческаго духа сказывается въ функ-

---

[1]) Догматич посл. къ Стефану, еп дорескому.—*Migne*, t. 91 gr., col. 156—157 (особ 157 B).

[2]) Ibid, col. 157; cnfr. Disput. cum Pyrrh., ibid., col. 345B Ср *Орловъ*—Труды св. Максима Исповѣдника, стр. 110. СПБ. 1888

[3]) Ibidem.

[4]) Догм. посл. къ Стефану дор.,—*Migne*, ibid., col. 157A.

ціяхъ «мыслящей души», въ ея «дѣйствованіи» (ἐνέργεια), или просто— въ «волѣ» (θέλησις, θέλημα), которая есть ἐνέργεια ψυχῆς λογικῆς[1]), то естественно, что исповѣданіе двухъ совершенныхъ природъ во Христѣ ведетъ къ признанію въ Немъ «двухъ природныхъ энергій и двухъ природныхъ воль» (*діоѳелитизмъ*)[2]). Отсюда понятно—почему монофизиты и ихъ предшественники—аполлинаріане, отрицая присутствіе въ человѣческой природѣ Христа разумной души, должны были отрицать *двойство* дѣйствованій и воль. Діоѳелитизмъ имѣетъ свои предпосылки также и въ сотеріологіи: «Господь нашъ І. Христосъ по обѣимъ своимъ природамъ *хотѣлъ* и *дѣйствовалъ* наше спасеніе»,—а воспріятіе человѣческой *природной воли* въ ипостасное единство Слова было необходимо для полнаго искупленія человѣка и избавленія его отъ первороднаго грѣха, такъ какъ первопричиной грѣха была свободная *воля* перваго человѣка—Адама[3]).

Въ нашу задачу не входитъ подробное изложеніе христологіи церк. писателей, но и сказаннаго уже достаточно, чтобы судить—насколько и въ какомъ смыслѣ у нихъ антропологія служила цѣлямъ христіан. догматики и почему она разрабатывалась б. ч. въ самой тѣсной связи съ послѣдней. Въ этомъ отношеніи антропологическій трактатъ Немезія по своей задачѣ и методу составляетъ явленіе почти исключительное въ патристической литературѣ.

Въ связи съ ученіемъ о составѣ человѣческой природы стоитъ въ христіанской антропологіи *опредѣленіе* человѣка, *какъ цѣлаго*. Формула этого опредѣленія, приводимая Немезіемъ, какъ общепринятая у языческихъ философовъ, буквально повторяется у Филопона, Мелетія и (съ нѣкоторымъ сокращеніемъ) у Дамаскина,—при чемъ, Мелетій выписываетъ ее непосредственно изъ трактата Немезія[4]). Эта, принятая и— такъ сказать—популяризованная Немезіемъ въ христіанской антропологіи формула, опредѣляющая человѣка, какъ «живое существо *разумное, смертное,* обладающее способностью *ума и познанія*», имѣетъ спеціальной цѣлью указать на разумность человѣка и на «различіе

---

1) Ibid., 157 AB; ср. Disput. cum Pyrrh. (*Migne*, t. 91 gr.), col. 301 BC.

2) Ibid., col. 301 C; Ср. *И. Орлова*—Цитов соч, стр. 111

3) Disput. cum Pyrrh. (*Migne*, ibid.), col. 320 C, 325 A: τὸ ἀπρόσληπτον—ἀθεράπευτον.

4) *Nemes.*, cap. 1, p. 55=*Melet. Mon.* у Migne, col. 1081 A (—буквально,—кончая слов „ἐκ τῶν μαθημάτων"); cf. col. 1288 D. У *Philopon* De opif mundi, l VI, c. 19, p. 270: καὶ γὰρ εἷς ὁ ὅρος... τὸ ζῶον λογικὸν, θνητόν. Полнѣе—въ cap. VII „Ἐκ τοῦ Διαιτητοῦ" (apud *Damascen.* De haeres., Migne, t 94 gr., coll. 745—746): τὸ ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν; ср то же —col. 747—748 (повтор. еще два раза). У *Damascen.* De fide orthod. III, c. 16: Εἰ ζῶον λογικὸν, θνητὸν ὁ ἄνθρωπος... etc.; cf. III, c. 18: λογικὸν καὶ νοερὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος (р. пер стр. 179).

сущностей», составляющихъ его природу [1]), и у такихъ профессіональныхъ богослововъ, какъ I. Дамаскинъ, служитъ предпосылкой для сотеріологическихъ и христологическихъ (особ.—о «составѣ Христа») разсужденій [2]).

Приступая къ изложенію *соматической антропологіи* церковныхъ писателей, мы напередъ можемъ указать двѣ основныя идеи, типично характеризующія разсужденія почти всѣхъ христіанскихъ антропологовъ о тѣлесной природѣ человѣка: первая идея (психологическая)—о тѣлѣ, какъ необходимомъ *органѣ*, орудіи души; вторая (этико-телеологическая)—о значеніи, достоинствѣ тѣла, какъ *послушнаго органа души*, и о его цѣлесообразномъ устройствѣ. Обѣ эти идеи не только ясно намѣчены, но, какъ мы знаемъ, даже вполнѣ достаточно раскрыты, въ антропологіи Немезія,—гдѣ встрѣчаются подробныя разсужденія о томъ, что тѣло есть прекрасный и цѣлесообразный органъ души, при этомъ—органъ, подвластный душѣ, которая можетъ и должна руководить имъ, воспитывать его, «дѣлать пригоднымъ для себя» (какъ музыкантъ настраиваетъ лиру для игры), господствуя надъ нимъ силой своего разума и воли и подавляя даже (въ случаѣ надобности) природный темпераментъ тѣла [3]). Подобная точка зрѣнія характеризуетъ уже антропологическія воззрѣнія христ. учителей первыхъ вѣковъ. Св. Іустинъ Фил., какъ мы знаемъ, сравниваетъ душу съ жильцомъ, а тѣло—съ жилищемъ, которое жилецъ можетъ видоизмѣнять соотвѣтственно своимъ потребностямъ [4]). По св. Иринею, тѣло въ отношеніи къ душѣ есть тоже, что свѣтильникъ въ отношеніи къ огню [5]), или - орудіе, инструментъ, въ отношеніи къ художнику, который имъ управляетъ [6]). По ученію Климента алекс., душа осуществляетъ всю свою дѣятельность при посредствѣ тѣла, какъ своего органа [7]). Даже Оригенъ, который смотритъ на тѣло, какъ на слѣдствіе грѣха и паденія (καταβολή) душъ, при-

---

[1]) И современные Немезію церк. писатели оттѣняютъ въ своихъ опредѣленіяхъ—гл обр—признакъ разумности, отличающій человѣка отъ прочихъ тварей. *Григ Нисск*: „λογικὸν ζῶον“ (De opif. hom., cap. 8, col. 145 C=Тв. I, 99), „λογικὸν καὶ διανοητικὸν ζῶον“ (De virginitate, cap. 12=Тв. VII, 341). *I. Злат*: „ζῶον λογικον, θνητόν“ (Бес. XI о статуяхъ.—Тв II, 130—131). *Васил. Вел.*: „человѣкъ есть *умъ*, тѣсно сопряженный... съ плотію“ (Бес. 21,—Тв. IV, 305), „*разумность* есть (главное) свойство человѣка“ (На Шест. Бес. 4, стр. 60). Ср. *Григ. Богосл.* Опредѣленія.. (Тв V, 336); Плачъ о страд. души (Тв. IV, 305).

[2]) *I Дамаскинъ*, прямо ссылается на это опредѣленіе человѣка въ своихъ христологическихъ разсужденіяхъ—въ „Точномъ изложеніи“, кн III, гл. 16, стр 174 и гл. 18, стр. 179.

[3]) *Nemes.* c. 2 (стр. 52 по р. п.) и cap. 40 (стр. 180 р. п.).

[4]) Dialog. cum Tryph., cap. 14.

[5]) Adv. haeres., l. V, c. 3, § 3, col. 1131 sq.

[6]) Ibid., l II, c 33, § 4, col. 833.

[7]) Strom., lib. III, c. 16; l. IV, cap. 26.

знаетъ его вполнѣ приличнымъ «сосудомъ» или органомъ души, соотвѣтствующимъ (въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ) степени паденія души и ея нравствен. состоянію [1]). Тертулліанъ, въ своемъ ученіи о тѣлѣ, какъ органѣ души, отдающій дань стоическому матеріализму, утверждаетъ, что душа для дѣятельнаго проявленія своихъ состояній нуждается въ тѣлѣ, которое служитъ какъ бы зеркаломъ, отображающимъ вовнѣ ея внутреннюю дѣятельность [2]): даже самый актъ мышленія связанъ съ той частью тѣла, въ которой полагаютъ «сѣдалище души»,—такъ что «мысль бываетъ дѣйствіемъ плоти, даже и не будучи приведена въ исполненіе (et sine effectu cogitatus carnis est actus)»,—почему на плоть можно смотрѣть, какъ на «обиталище мыслей души (animae cogitatorium)» [3]). Отсюда же у Тертулліана—мысль о полномъ параллелизмѣ въ развитіи души и тѣла [4]), раздѣляемая и Григоріемъ Богосл., по ученію котораго душа не сразу обнаруживаетъ свое совершенство и полноту своихъ дѣйствій потому только, что тѣло, являющееся ея органомъ, постепенно крѣпнетъ и развивается [5]). Согласно ученію св. Аѳанасія алекс., всѣ органы ощущеній (глазъ, ухо и проч.), а равно и другіе члены тѣла (напр., руки), являются орудіями душевной дѣятельности, подобными «хорошо настроенной лирѣ», которою «управляетъ умъ» [6]). Св. Іоаннъ Злат. называетъ тѣло «служителемъ, рабомъ души» [7]), а также—послушнымъ органомъ [8]), орудіемъ или «лирой», по отношенію къ которой душа является «двигателемъ и музыкантомъ» [9]). Тотъ же образъ выраженія обыченъ и у св. Григорія Нисскаго [10]).

Послѣдующіе христ. писатели, стоящіе близко къ Немезію, не менѣе ярко оттѣняютъ идею о тѣлѣ, какъ органѣ душевной дѣятельности. Мелетій Монахъ называетъ тѣло необходимымъ и прекрасно устроеннымъ органомъ души [11]), безъ котораго она такъ-же не можетъ проявлять свои функціи, какъ «самый опытный музыкантъ не можетъ обнаружить своего знанія, если инструменты, необходимые для его искусства, повреждены» [12]). Илья Критскій поучаетъ, что душа соединена съ тѣ-

---

1) De princip. Ш, c. 4, § 4—5; П, c. 9, §§ 6 et 8; П, c. 2, § 2; II, c. 8, § 4.

2) De resurrect. carnis, cap 15.

3) De resur. carn, cap. 15.

4) *Tertul.* De anima, cc. 14, 19, 25, 36, 37.

5) *Григ. Бог.* Пѣсн таин. Сл. 7: О душѣ (Тв. IV. 244: сравненіе со звукомъ. производимымъ посредствомъ тонкой трубы).

6) Слово на язычн., § 31, стр. 166—167.

7) *І. Злат.* На Ис. 56, 5—8 (Тв. VI, 343).

8) О статуяхъ Бес. XI (Тв. П, 135).

9) На Быт. бес. XIII, § 2 (Тв. IV, 104).

10) Объ устр. челов., гл. 9, стр 103—104; гл. 12, стр. 116.

11) *Melet.* De nat. hom., *Migne*, t. 64, col 1289 A: Ὄργανον γὰρ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα· ποκείμενον δὲ τοῦ σώματος ἡ ψυχή·· ..

12) *Melet.*, ibid., col. 1108 B; cfr. col. 1117 BD et 1120 A.

ломъ, какъ со своимъ органомъ—для того, «чтобы 1) раздѣлять съ нимъ скорби и вести войну, когда оно совершенно склоняется къ низменному, и 2) чрезъ подвиги религіозной жизни и воздержаніе привлекать тѣло къ себѣ и посредствомъ разумной добродѣтели приближаться къ Богу»[1]). Тѣло есть необходимый органъ души, посредствомъ котораго она всегда проявляетъ свою дѣятельность, и если свв. отцы (въ частности—Григорій Богословъ) говорятъ о борьбѣ съ тѣломъ, то—потому, что «оно нерѣдко содѣйствуетъ нашему пораженію»[2]). Тѣло должно быть управляемо душой, должно подчиняться ей, такъ какъ по законамъ природы «неразумное должно служить разуму»[3]). Связь же души со своимъ органомъ настолько сильна, что матеріальное (ὑλικόν) тѣло «всегда влечетъ долу и какъ-бы вмѣстѣ съ собою тащитъ душу (συγκατασπᾷ τὴν ψυχήν)», почему св. Григорій Богословъ и называетъ его мракомъ»[4]),—что умъ (νοῦς) является какъ-бы «узникомъ тѣла», который не въ состояніи «освободиться отъ тѣлесныхъ формъ и образовъ.... совершенно очиститься отъ представленій (τῶν φαντασιῶν).. и сродниться съ умопостигаемымъ»[5]). По словамъ бл. Θеодорита, душа такъ тѣсно связана со своимъ органомъ—тѣломъ, что при разстройствѣ его не можетъ «проявлять разумной дѣятельности»,—подобно тому, какъ «играющій на лирѣ не можетъ показать своего искусства, если лира не бываетъ настроена надлежащимъ образомъ»; наоборотъ, «при хорошемъ состояніи тѣла (εὐκρασία τοῦ σώματος) существо души проявляетъ свою мудрость»[6]). По Дамаскину, «душа пользуется тѣломъ», какъ органомъ, и потому—«добродѣтели общи душѣ и тѣлу»[7]); тѣло же снабжено нужными душѣ органами[8]). Исидоръ Пелусіотъ одобряетъ Платона и «другихъ греческихъ мудрецовъ», называвшихъ «душу художницею, а тѣло—орудіемъ»[9]), и подтверждаетъ, что тѣло есть необходимый органъ души, о которомъ она должна заботиться, «чтобы ей самой быть здоровою» и не подпасть вліянію дурного тѣлеснаго темперамента (δυσκρασία) «по сострастію» (συμπάθεια),—такъ какъ «неблагорастворение (δυσκρασία) тѣла

---

[1]) *El. Cret.* Comment. cum schol. *Bill.*, edit. Colon 1696, col. 36 BCD, ср. *Климм. Ал.* Стром VI, гл. 16, стр. 753.

[2]) Ibid, col. 186 C.

[3]) Ibid, col. 39 A.

[4]) *El. Cret.* Comment. у *Migne* (t. 36), col. 797 C, cfr. col. 775 C.

[5]) Ibidem (*Migne*), col. 776C—777 A.

[6]) *Theodor.* Divin. decret epitom., c 9. De homine (ср. р п. въ Хр. Чт. 1844, IV, особ. стр. 219—220).

[7]) *Дамаск.* „Точное изд.", кн II, гл. 12, стр. 83.

[8]) Ibid., стр. 81.

[9]) *Исидоръ Пелус.* Письмо схоластику Прозе „О душѣ",—Твор. ч. III, стр. 29—30. Москва 1860.

сообщаетъ страданіе и душѣ»: она «приходитъ въ смятеніе..... и не можетъ уже обнаружить своего знанія», — подобно тому, какъ «наилучшій музыкантъ, имѣя ненастроенную лиру, или упавъ въ море, не сыграетъ стройной пѣсни»[1]) Съ другой стороны, душа разумнымъ *произволеніемъ* можетъ подавлять «темпераментъ» (κρᾶσις)) тѣла, или — во всякомъ случаѣ — независимо отъ перемѣны его качества измѣнять къ лучшему нравственную личность человѣка, возвышаться къ добродѣтели и т. п.[2]).

Изложенный сейчасъ взглядъ на тѣло, какъ на *необходимый* органъ или орудіе души, служитъ для многихъ церк. писателей антропологической предпосылкой въ раскрытіи догматическаго ученія о воскресеніи тѣла. Такъ какъ душа безсмертна и смерть есть не что иное, какъ временное «отдѣленіе души отъ тѣла», своего органа, то воскресеніе нужно понимать, конечно, какъ «вторичное соединеніе души съ тѣломъ» — для праведнаго мздовоздаянія въ загробномъ мірѣ. «Но такъ какъ ни къ добродѣтели, ни къ пороку, *душа не стремилась отдѣльно отъ тѣла*, то — по справедливости — и та и другое *вмѣстѣ* получатъ воздаяніе»[3]). Какимъ образомъ возможно будетъ праведное мздовоздаяніе. «если тѣла, какъ говорятъ невѣрующіе, не воскреснутъ, и отъ однѣхъ только душъ потребуется отчетъ во грѣхахъ? Развѣ справедливо, чтобы душа, которая грѣшила вмѣстѣ съ тѣломъ, и черезъ глаза....., черезъ уши....., черезъ всѣ вообще органы и члены тѣла допускала какія-либо недобрыя пожеланія, одна подвергалась наказанію за грѣхи»? Равнымъ образомъ, «справедливо ли будетъ, если тѣло, которое вмѣстѣ съ душой стяжало богатство добродѣтели, останется прахомъ....., а душа одна прославится?» Вѣдь, «глаза проливаютъ слезы сокрушенія, уши передаютъ душѣ Божественные глаголы, языкъ прославляетъ благодѣтеля....., руки подаютъ милостыню..... и т. п.» Поэтому, необходимо думать, что «тѣла сперва воскреснутъ, а потомъ вмѣстѣ съ душею отдадутъ отчетъ въ дѣлахъ своихъ»[4]). Если тѣло, какъ непосредственный органъ души, «раздѣляло съ нею подвиги», то вмѣстѣ съ тѣломъ душа будетъ и увѣнчана: «это и справедливо, и основательно, и разумно, и весьма прилично»[5]). Въ такомъ-же — приблизительно — смыслѣ учитъ о воскресеніи тѣла и I. Филопонъ[6]). Совершенно такую же точку зрѣнія мы встрѣчаемъ у христіанскихъ пи-

---

[1]) Ibidem, стр. 33—34

[2]) Ibidem, стр 32

[3]) *I. Дамаскинъ* „Точное изл.“, кн. IV, гл. 27, стр. 268

[4]) *Θеодоритъ*—Кратк. изл. Божеств. догматовъ, гл 20: „О судѣ“ (Хр. Чт. 1844, IV, 346—347)

[5]) *Исид. Пелус* Къ Ермію „О воскресеніи“ (Твор. ч. III, стр. 111).

[6]) *Philopon.* Comment. ad Aristot. de anima. Praef, fol. 6. Venet. 1544.

сателей предшествующихъ періодовъ, особенно—у Аѳинагора [1]), Тертуллiана [2]), Оригена [3]), а также—у Григорія Богослова [4]) и Iн. Златоуста [5]).

Но особенно характерно въ этомъ отношеніи ученіе Григорія Нисскаго, подробно раскрывающаго тѣ космологическія и антропологическія предпосылки христіанскаго догмата о воскресеніи плоти, на которыя у Немезія встрѣчаемъ только слабые намеки. Въ одномъ мѣстѣ своего трактата Немезій, доказывая противъ стоика Клеанѳа, что «безтѣлесное можетъ сочувствовать (συμπάσχειν) тѣлу», между прочимъ, замѣчаетъ, что «качества» (αἱ ποιότητες) тѣла, которыя сами по себѣ *нематеріальны* (ἀσώματοι), при разрушеніи тѣла не уничтожаются, а только «*измѣняются* сообразно съ тѣломъ (συναλλοιούμεναι τῷ σώματι)»[6]). Это, не совсѣмъ понятное, замѣчаніе можетъ быть сопоставлено съ тѣмъ воззрѣніемъ Немезія, что «тѣла при своемъ разрушеніи разла-

---

[1]) Въ своемъ тракт. „О воскр мертвыхъ“ *Аѳинагоръ* говоритъ, что по разрушеніи тѣлъ, ихъ мельчайшія частицы соединяются со сродными имъ стихіями вселенной, а затѣмъ—при воскресеніи—опять стекутся, „дабы занять прежнее мѣсто и составить то же тѣло“... (*Преображен* Соч. др христ. апологетовъ, 1867, стр. 126, 135),—при чемъ, основнымъ мотивомъ вѣры въ будущее воскресеніе тѣлъ выставляетъ ту мысль, что истинный человѣкъ, какъ состоящій изъ души и ея необходимаго органа—тѣла, не можетъ существовать иначе какъ во плоти (или грубо-чувственной, или прославленной): „человѣкъ не есть уже человѣкъ, когда тѣло разрушилось или совершенно уничтожилось, хотя бы душа и продолжала существовать сама по себѣ“ (тамъ-же, стр 161)

[2]) *Tertul.* De resur. carnis, cap. 7, 15 17 et 40: такъ какъ „вся жизнь души сопряжена съ жизнью плоти“, которая есть „подруга и сонаслѣдница“ души, такъ какъ душа „ничего не дѣлаетъ безъ своей спутницы“--плоти .. то плоть должна быть воскрешена для суда и мздовоздаянія,—иначе Богъ будетъ Судья несправедливый

[3]) По *Оригену*, всякое тварное существо необходимо обладаетъ тѣломъ—тонкимъ, эѳирнымъ, или грубымъ, соотвѣтственно достоинству существъ , ибо одно только Божество чуждо всякой матеріальной субстанціи и есть чистѣйшій духъ (De princ II, c. 2 § 2; IV. § 35; cfr. *Freppel*--Op c , t I, p 384) Отсюда--и въ будущей жизни души не могутъ существовать безъ тѣлъ, которыя должны воскреснуть (De prin. II, c. 10, §§ 1—3; III, c 6, § 5). Воскресшія тѣла будутъ „духовными, тонкими, чистыми“, преобразованными соотвѣтственно „достоинству разумной природы“. . когда душа соединится съ Богомъ, „сдѣлается однимъ духомъ съ Нимъ“ (De princ. III, c 6, §§ 4—6) Кромѣ того, Оригенъ признаетъ существованіе особаго жизненнаго начала (ratio, ср λόγος σπερματικος стоиковъ), какъ бы сдерживающаго субстанцію тѣла, сохраняющагося послѣ смерти и возстановляющаго плоть.. (De princ. II, c 10, § 3).

[4]) *Григ Бог.* Слово 7 (Тв I, 263); ср. Стихотв. къ себѣ самому (Тв IV, 327): душа должна будетъ воспринять „соприрожденную себѣ плоть, съ которою упражнялась здѣсь въ любомудріи“, чтобы „вмѣстѣ съ нею вступить въ наслѣдіе грядущей славы“...

[5]) По уч *І. Златоуста*, тѣло должно воскресиуть, какъ необходимый органъ души, для полноты будущаго мздовоздаянія: см на Іов. 19 гл (Тв. XII, 1068); ср О Лазарѣ Сл. 5, § 1 (Тв. I, 840).

[6]) *Nemes.*, cap. 2, p 81=46. Точнѣе—у Немезія говорится, что „качества сострадаютъ тѣламъ“, что они „при *разрушеніи* и *происхожденіи*“ тѣла „*измѣняются* сообразно *съ тѣломъ*“,—чѣмъ какъ будто дается намекъ на то, что тѣло какъ-то специфически запечатлѣваетъ принадлежность къ нему извѣстныхъ „качествъ“..

гаются (ἀναλύεται) на стихіи», изъ которыхъ они обычно вновь составляются [1]), чѣмъ объясняется замѣчаемый въ природѣ непрерывный, вѣчный *круговоротъ* происхожденія и разрушенія [2]). Отсюда открывается возможность понимать разрушеніе тѣла не какъ уничтоженіе его, а только какъ извѣстное характерное *измѣненіе* составляющихъ его «качествъ», или же какъ *разложеніе* его на первичные составные элементы, которые снова могутъ быть соединены..... Эти неясные намеки Немезія у Григорія Нисскаго получаютъ видъ довольно опредѣленнаго ученія о воскресеніи плоти, раскрываемаго на почвѣ доступнаго той эпохѣ научнаго реализма. По ученію св. Григорія, смерть, разлучая душу отъ тѣла, не нарушаетъ таинственной связи между ними, т. е между душой и элементами плоти, потому что «чувственное (τὸ αἰσθητόν) разлагается, но не уничтожается: ибо уничтоженіе есть превращеніе въ ничто, а разложеніе (λύσις) есть разрѣшеніе (διάλυσις) опять на тѣ міровыя стихіи, изъ коихъ вещь составилась» [3]). Въ силу тѣснаго единенія, точнѣе—*срастворенія* (ἀνάκρασις), души съ элементами плоти, они взаимно налагаютъ другъ на друга *знаки*, подобные оттиску *печати* (σφραγίς), не исчезающіе ни при какихъ перемѣнахъ тѣла [4]) и какъ бы запечатлѣвающіе ихъ единымъ вѣчнымъ *типомъ*: «остается при всякой перемѣнѣ непреложнымъ въ самомъ себѣ отличительный видъ (индивидуальный *типъ*, εἶδος), не утрачивающій разъ навсегда положенныхъ на немъ природою знаковъ (σημείων), но при всѣхъ перемѣнахъ въ тѣлѣ являющій въ себѣ собственные свои признаки (τὰ ἴδια γνωρίσματα)» [5]). Подобное нѣчто находимъ и у Немезія, приводящаго слова Ксенократа: «душа различаетъ вещи тѣмъ, что налагаетъ на каждую изъ нихъ *форму* и *отпечатокъ* (μορφὰς καὶ τύπους), отличаетъ одинъ видъ (εἶδος) отъ другого»..... и т. д. [6]). Съ указанной точки зрѣнія воскресеніе плоти понимается у Григорія Нисскаго реалистически, какъ посмертное, вторичное соединеніе взаимно запечатлѣнныхъ душъ и нематеріальныхъ по своей сущности, неуничтожимыхъ элементовъ («качествъ»—ποιότητες) тѣлъ [7]). «Природа духовная и непротяженная не подлежитъ ограниченію разстояніемъ» [8])....; «съ какими стихіями душа была соединена первоначально, въ тѣхъ пребываетъ и по разлученіи съ ними, какъ бы поставленная стражемъ своей собственности...,

---

[1]) *Nemes.*, c. 5, p. 159—160=85.

[2]) *Nemes.*, ibid., p. 156=83—84.

[3]) *Григ. Нисск.* Больш. Оглас. Слово, гл. 8, стр. 29—30. (*Migne*, t. 45, s. gr., col. 33 D).

[4]) *Григ Нис.* Объ устр. челов., гл. 27, стр. 188 и 190.

[5]) *Григ. Нис.*. ibid., стр. 189,—*Migne*, t. 44, s. gr., col. 225 D.

[6]) *Nemes.*, cap. 2, p. 102=57.

[7]) *Григ. Нисск.* Объ устр. чел, гл. 27, стр. 188 (*Migne*, col. 225 B).

[8]) О душѣ и воскр., стр. 230 (ч. IV).

всегда остается въ нихъ, гдѣ бы и какъ бы ни устрояла ихъ природа»[1]). Душа, благодаря процессу взаимнаго запечатлѣнія («сфрагидаціи») со своимъ органомъ—тѣломъ, «будетъ *знать* совокупность стихій, какія были соединены въ цѣломъ тѣлѣ, и пребудетъ въ нихъ»[2]). .... Такъ какъ основной индивидуальный типъ (ὁ τύπος τοῦ εἴδους), отпечатлѣвающійся какъ на тѣлѣ, такъ и на душѣ, «подобно оттиску печати (ἐκμαγίῳ σφραγίδος), остается въ душѣ, то она необходимо знаетъ»..... этотъ типъ, и «во время обновленія плоти (ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀναστοιχειώσεως) снова осуществитъ или реализуетъ его[3]).

Раскрывая вторую основную идею соматической антропологіи—о достоинствѣ и значеніи тѣлесной природы человѣка, христіанскіе писатели (чаще всего—въ противовѣсъ нѣкоторымъ гностическимъ сектамъ и манихеямъ) много разсуждаютъ о цѣлесообразномъ устройствѣ человѣческаго тѣла, о томъ, что тѣло само по себѣ, по своей природѣ, какъ твореніе Божіе, не есть *зло*, такъ какъ оно можетъ быть послушнымъ орудіемъ духа[4]),—источникомъ же зла, грѣха и соблазна становится оно, благодаря свободному произволенію души, ослабляющей свою власть надъ плотью и вслѣдствіе сего порабощаемой тѣломъ[5]),—что въ самомъ устройствѣ тѣла, въ его прямомъ положеніи, въ цѣлесообразномъ строеніи разл. органовъ видны слѣды Промысла Божія и превосходства человѣка надъ прочими тварями и т. п.[6]). Нѣкоторые отцы прямо даже усматривали въ тѣлѣ, какъ органѣ души, отпечатокъ «образа Божія», заключающагося въ душѣ[7]). Бл. Θеодоритъ считаетъ безумiемъ «злословіе» манихеевъ, утверждающихъ, что тѣло создалъ «Сакла, начальникъ злой матеріи». Даже «греческіе мудрецы», говоритъ бл. отецъ,

---

[1]) Ibid., стр. 255.

[2]) Ibid., стр. 262.

[3]) De opif. hom., cap 27. col 228 B (Тв I, 190)

[4]) *Iren.* Adv. haeres. V, c. 2, § 2, col 1124; IV, c 38, § 4, *Tertull.* De resur. carn. cap. 7; De anima, cap 21, *Clem. Al.* Strom. IV, cap 26, lib. III, c. 4 (стр 329); *Origen.* De prin. III, c 4, §§ 4—5

[5]) *Аѳан. В.* Слово на яз. § 4, стр 130; § 7. стр. 133; § 8, стр 134, *Васил Вел* Подвижнич. Уст., гл. 2 (Тв V, 329—330); *Григ. Нисск* Объ устр чел., гл 12, стр. 116—120; гл. 14, стр. 131—2; гл. 18, стран. 150—152; О душѣ и воскр, стр 242—243. Cfr. *Plotin* Ennead. I, lib. 8, cc. 3–5.

[6]) *Theoph. Ant.* Ad Autol. II, cap 18; *Clem. Al.* Strom IV c 26, *Lactant* Divin. instit. l. VII. c. 5, *Васил. В.* Бес. 3 (Тв IV, 44—46); Бес. 21 (IV, 305); *Григ. Бог* Слово 28 (III, 39); *I. Злат.* О статуяхъ Бес XI (Тв. II, 132); *Григ. Нисск.* Объ устр. чел., гл. 4, стр. 87—88; гл. 8, стр. 97, 101—102.

[7]) *Augustin.* De Genes. ad lit. lib VI, c. 12, n 22 (см еп. *Сильвестръ*—Догм. Бог. III, 197 и 262); ср. *Iren.* Adv. haeres. lib. V, c. 6, § 1. По ученію *Тертулліана*, образъ Божій заключается не только въ душѣ, но и въ тѣлѣ человѣка,—во всей его психофизической природѣ,—поскольку человѣкъ въ цѣльномъ составѣ своей природы является той формой или образомъ, въ которомъ надлежало явиться на землѣ воплощенному Логосу (De resur. carnis, c. 6; Adver. Prax., c. 12; Adv. Marc., l. V, c. 8).

«каковы—Сократъ, Гиппократъ, Платонъ, Аристотель, Галенъ и мн. др., не могли надивиться устройству человѣческаго тѣла и расположенію его членовъ, и признавались, что похвала человѣческая всегда будетъ ниже премудрости того Художника, Который устроилъ это животное»[1]). І. Дамаскинъ усматриваетъ мудрость Творца, подобно Немезію, не только въ цѣлесообразномъ устройствѣ всего человѣческаго тѣла, но—особенно—въ строеніи органовъ внѣшнихъ чувствъ, изъ которыхъ многіе устроены *двойными* (глаза, уши, два носовыхъ отверстія, два языка—«или раздѣленные какъ у змѣй, или соединенные, какъ у человѣка»), и—въ томъ, что «осязаніе разлито по всему тѣлу»[2]). Какъ созданіе Божіе, тѣло, подобно прочимъ твореніямъ, есть «добро зѣло» и не можетъ быть считаемо природнымъ *источникомъ зла*, которое—вообще—въ природѣ не существуетъ субстанціально и «не есть какая-либо сущность или свойство сущности, но—нѣчто случайное. ..., добровольное уклоненіе отъ природы къ тому, что противоестественно»[3]). Вопреки манихеямъ, утверждавшимъ, что плоть сотворена злымъ началомъ и потому названа (Рим. 7, 23) *закономъ грѣха*, св. Дамаскинъ учитъ, что «законъ грѣха» это—вшшеніе (προσβολή) діавола, пользующагося «тѣлесною похотью» и «неразумной частью души», чтобы вводить насъ въ грѣхъ· послѣ грѣхопаденія «законъ грѣха», вслѣдствіе тѣснаго соединенія души съ тѣломъ, проникъ («смѣшался»,—ἀνάκρασις) во всѣ члены тѣла, и потому теперь «тѣло наше легко влечется къ нему»[4]). Въ этомъ смыслѣ еще Климентъ алекс. училъ о «грѣховномъ» тѣлѣ. Не вполнѣ отрѣшаясь, повидимому, отъ платоно-филоновскаго взгляда на тѣло, какъ на временное обиталище духа, какъ на «темницу», «узы» души[5]), утверждая, что гностикъ долженъ презирать тѣло, Климентъ—однако—всегда имѣетъ въ виду тѣло *грѣховное* и т. о. стоитъ на точкѣ зрѣнія христ. нравоученія и аскетики. Не плоть сама по себѣ, а грѣхъ, «живущій въ насъ», есть смерть, могила для души.... «Постепенное духовное отрѣшеніе души отъ узъ тѣла» означаетъ у Климента «постепенное отрѣшеніе отъ грѣха», духовную борьбу съ чувственностью[6])... Подобнымъ образомъ, и св. Златоустъ замѣчаетъ, что Апостолъ отличаетъ законъ грѣха отъ членовъ плоти, «которая, какъ

---

1) „Кр изл. Бож. догм.“, гл 9-я (Хр Чт. 1844, IV, 217)

2) „Точное изл.“ П, гл. 18, стр 91=*Nemes.* с. 8, р 189—190 Эту же мысль о цѣлесообразности устройства органовъ *двойными* высказываетъ и *Макарій Егип.* (Бес. 32, § 6, стр. 243).

3) „Точное изл.“ кн. IV, гл. 20, стр. 252—253

4) Ibid , гл. 22, стр. 255.

5) Strom. Ш, с 3; IV, с 22; V, с. 8 (р. п. стр. 564); cfr. *Philon.* De mundi opif § 47; Legis allegor Ш, с. 14; De migrat Abraham., с. 2; De agricultura Noe, с 5 (М. I, 304) и др.

6) Strom. Ш, с. 11 (р. п стр. 361); Ib. IV, с 3 (стр. 396—397).

дѣло Божіе, способна и къ добродѣтели», и считаетъ себя находящимся въ плѣну «не у природы плоти», а у закона грѣховнаго, т е. у тиранніи грѣха [1]). Называя тѣло въ нравственномъ смыслѣ узами, темницей или могилой души [2]), I Златоустъ въ тоже время вполнѣ опредѣленно учитъ, что зла нѣтъ въ природѣ, что «человѣкъ по природѣ ни добръ, ни золъ», ибо люди мѣняются. переходя отъ добродѣтели къ пороку, и наоборотъ,—а *природное* у всѣхъ *неизмѣнно* [3]. И по ученію I. Филопона, какъ мы знаемъ, зло не субстанціально, не существуетъ въ природѣ человѣка оно проистекаетъ отъ «произвольнаго злоупотребленія физическими энергіями (τῇ παραχρήσει τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν ἐκ τῆς ἡμετέρας..... προαιρέσεως)» [4]) отсюда Филопонъ выясняетъ манихеямъ, что и плотское совокупленіе, и чадородіе, и само тѣло, и люди, и все въ жизни можетъ быть *зломъ*—въ зависимости отъ условій и обстоятельствъ, создаваемыхъ нашимъ свободнымъ выборомъ (προαίρεσις),—но что по существу своему ни чадородіе (при брачномъ сожитіи), ни тѣло, ни люди, ни жизнь вообще—не есть зло [5]). Если манихеи, въ частности. считаютъ плотское рожденіе зломъ только потому, что оно связываетъ душу *съ тѣломъ* (какъ источникомъ зла), то они должны признавать добромъ (благомъ) всякое убійство, ибо оно освобождаетъ душу отъ тѣла [6])..... По ученію Исидора Пел , какъ мы видѣли, тѣло есть орудіе души, къ которому она имѣетъ «неизъяснимое пристрастіе» [7]), но которое она—въ тоже время—можетъ воспитывать,—такъ что свойства его («темпераментъ») сами по себѣ нисколько не препятствуютъ ей восходить къ добродѣтели [8]). Мелетій Монахъ много разсуждаетъ о цѣлесообразномъ устройствѣ тѣла, какъ прекрасно приспособленнаго органа или орудія душевной дѣятельности,—причемъ, иногда включаетъ въ свои разсужденія цѣлыя тирады изъ трактата Немезія. Такъ, онъ усматриваетъ (вслѣдъ за Немезіемъ) мудрую цѣлесообразность въ томъ, что органы чувствъ устроены *двойными* [9]),—что «одни изъ членовъ тѣла приспособлены πρὸς τὸ ζῆν, другіе—πρὸς τὸ εὖ ζῆν»: первые являются главнѣйшими и необходимыми для жизни (головной мозгъ, сердце, желудокъ, легкія и проч.); съ поврежденіемъ же

---

[1]) *I. Златоустъ*—Бес. 13 на Посл. къ Рим., § 2 (Твор томъ IX, стр. 638 и сл.)
[2]) *I. Злат.* Твор. I, стр. 793.
[3]) Бес. 2-я на 1 Кор. (Тв X, 19)=*Немез*, гл. 41, стр. 185—186.
[4]) *Philopon.* De opif. mundi, lib. VII, c. 11, p 301 (15—18).
[5]) Ibid. VII, c. 11, pp. 301—303.
[6]) Ibid., p 302 (5—10).
[7]) *Исид. Пел.* ibid., (Твор. ч III, стр. 33).
[8]) Ibid., стр. 32.
[9]) *Melet.* De nat. hom.; *Migne*, t. 64 gr., col. 1141 D sq. Здѣсь (съ незначительными перестановками) Мелетій выписываетъ изъ *Nemes.* c 8, pp. 189—190,—кончая сл: „τὰ τελειότερα".

вторыхъ (глаза, ноги, руки и проч.) живое существо продолжаетъ существовать, но «живетъ *οὐ καλῶς*»[1]). Вообще же говоря, у Мелетія анатомическихъ и физіологическихъ разсужденій гораздо больше, чѣмъ у Немезія, и всѣ они запечатлѣны *телеологическимъ* характеромъ. Въ устройствѣ каждаго буквально члена тѣла Мелетій усматриваетъ мудрость и заботу Творца[2]). Онъ видитъ цѣлесообразность въ устройствѣ головы, которую Творецъ помѣстилъ вверху..., придавъ ей круглую форму (какъ самую красивую и удобную) и сосредоточивъ въ ней большинство чувствъ,—въ устройствѣ глаза, головного мозга, огражденнаго оболочками (*μήνιγγες*), височной костью, кожей и волосами,—въ строеніи нервовъ и мускуловъ, управляющихъ движеніями, и т. д., и т. д.[3]). Въ заключеніе же своего пространнаго разсужденія о значеніи и функціяхъ различныхъ органическихъ частицъ и членовъ тѣла Мелетій—въ духѣ Немезія—замѣчаетъ, что «*οὐδὲν παρὰ σκοπὸν* (т. е. безцѣльно) *ἢ ἀνεργὲς* (т. е. безъ назначенія для соотвѣтствующихъ функцій) *παρὰ τοῦ Δεσπότου δεδημιούργηται*»[4]). —Что касается, наконецъ, Ильи Критскаго, то, хотя онъ (вслѣдъ за Григоріемъ Богословомъ, котораго комментируетъ) и называетъ тѣло узами, тиной, мракомъ (*ἰλύν, ζόφον, γνόφον*), даже—гробомъ для души и ума[5]), но называетъ его такъ въ смыслѣ духовно-нравственномъ, а не грубо-матеріалистическомъ (манихейскомъ),—въ томъ смыслѣ, какъ онъ самъ поясняетъ, что душа, будучи тѣсно связана съ чувственнымъ тѣломъ—своимъ органомъ, не можетъ «окомъ ума непосредственно проникнуть къ Солнцу Правды..., воспринимать чистые лучи умопостигаемаго солнца...., освободившись совершенно отъ земныхъ, чувственныхъ образовъ»[6])..... Теперь тѣло, «будучи поставлено между душой и Богомъ, по причинѣ своей дебелости (*πάχος*)..... какъ-бы заслоняетъ душѣ...., мѣшаетъ созерцать Бога»: но это препятствіе будетъ устранено послѣ воскресенія, когда тѣла будутъ «болѣе тонкія и чистыя»[7]). Въ этомъ именно смыслѣ говоритъ Илья и о томъ, что «съ разрушеніемъ тѣла душа расцвѣтаетъ, непосредственнѣе проникаетъ въ потусторонній міръ»,—что разрушеніе тѣла есть «освобожденіе души» и т. п.[8]). Въ настоящемъ состояніи земное тѣло часто

---

[1]) Ibid., col. 1141 C

[2]) Ibid., col. 1161 C

[3]) Ibid., см. особ. coll. 1148 C, 1153 BC, 1156 D, 1160 B et D, 1172 B, cnfr. col. 1117 B—D et 1120 A sq.

[4]) Ibid., col. 1273 C

[5]) *El Cret.* Comment. у *Migne*, t. 36 gr., coll. 761, 768 B, 775 C—776 A sq., 797 C. 820 C (cfr. *Plat.* Phado 62 B, Crat 400 C), 887 C и мн. др. Ср. *Григ. Бог.* Слово 7 (Тв. I, 263).

[6]) Ibid, coll. 768 B, 775 C, 776 C—777 A. 783 AB, 820 C.

[7]) Ibid., col 776 A.

[8]) Ibid., col. 887 C.

«возстаетъ противъ души» и потому свв. отцы (въ частности—Григ Бог.) называютъ «тиной», «мракомъ» собственно «помыслъ плоти (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός), или—самыя дѣла земныя»[1]). Все это, конечно, не значитъ еще, что въ самой *природѣ* тѣла, въ его матеріальной *субстанціи* коренится зло. Называя тѣло прямо «узами», «темницей» души, Илья хочетъ, гл. обр., указать на значеніе тѣла, какъ необходимаго органа, съ которымъ душа неизбѣжно связана въ своей дѣятельности: гностицизмъ и манихейство, вѣроятно, уже отжили свое время, когда Илья писалъ свой комментарій. Помимо того, самъ Илья нерѣдко говоритъ о цѣлесообразномъ устройствѣ человѣческаго тѣла, его прямомъ станѣ и «царственномъ видѣ», о превосходствѣ человѣка надъ животными въ этомъ отношеніи и т. п.[2]).

Вопросъ *о составѣ тѣла* и его *свойствахъ* трактуется интересующими насъ церковными писателями вполнѣ согласно, хотя и не съ одинаковой обстоятельностью. Здѣсь мы не встрѣчаемъ ничего новаго (если не считать нѣкоторыхъ, спеціально-догматическихъ, выводовъ) сравнительно съ тѣмъ, что есть въ трактатѣ Немезія,—при чемъ, І. Дамаскинъ и—особенно—Мелетій, по обыкновенію, выписываютъ ad verbum цѣлыя страницы изъ этого трактата (—глав. обр.—о свойствахъ тѣла, его отправленіяхъ, потребностяхъ и т п.). Многія черты сходства въ ученіи христ. антропологовъ по данному вопросу объясняются общностью тѣхъ первоисточниковъ, которыми всѣ они пользовались. Такое сходство замѣчается, напр, въ ученіи о составѣ тѣла изъ 4-хъ стихій, какъ основныхъ элементовъ[3]), о 4-хъ органическихъ сокахъ, соотвѣтствующихъ 4-мъ стихіямъ (кровь, мокрота, двѣ желчи)[4]), о свойствахъ и потребностяхъ тѣла, соотвѣтствующихъ его составу, и—вообще—объ органическихъ отправленіяхъ[5]), объ оміомеріяхъ и аноміоме-

---

[1]) Ibid, col. 761.

[2]) Ibid, col. 786 C, 899 D (здѣсь Илья, подобно Немезію, отсылаетъ читателя къ соч. *Аристот.* Hist anim и *Галена* De usu part.), cfr *Melet.* t. 64, col 1084 B

[3]) *I. Philopon* De opif mundi lib I. c 9. p 22 (20—23), c 10, p. 23 (23–24) et 24 (1 sq. *24*); c. 11, p 28 (13—14), lib VI, c. 22, p. 276 (5 sqq.)—*El Cret* Comment., Migne, t. 36, s. gr., col. 847 B, 850 C.—*Θеодоритъ*—„Кр изложъ Бож догм.", гл 9: „О человѣкѣ" (Хр. Чт., ibid., стр. 218)—*І. Дамаск* „Точное изл. кн II. гл 12. стр 81 *Melet.* De nat. hom., *Migne*, t. 64 gr, col. 1089 BC (=*Nemes.*, c. 1. p. 48 Matth.). col. 1096 A.

[4]) *Дамаск* Цит соч II, гл 12, стр. 82=*Melet.* Op. c (ibid.) col 1092 A et 1285 A=*Nemes.* c 4, pag 145 sq.; ср. *Θеодоритъ*—Цит. соч (Хр Чт., стр. 218)

[5]) *El. Cret* Comment у *Migne* (ibid.), col. 875 C; *Дамаск* ibid, стр. 83 (относит. свойства μεταβολή дополняетъ Немезія замѣчаніемъ, что оно состоитъ „въ согрѣваніи, охлажденіи и под."), *Melet.* Op c. (ibid.). col. 1092 A (=*Nemes* c. 1, p. 48), col. 1092 BC (Мелетій вставляетъ только небольшое разсужденіе о преобладаніи тѣхъ или другихъ органическихъ соковъ у дѣтей, мужчинъ, стариковъ..), col. 1092 CD—1093 A (=*Nemes*, p 48); col 1093 BCD (о пищѣ и питьѣ—изъ стихій=*Nemes.* pp. 48, 49, 59 et 60); col. 1100 A (разсуждая о потребностяхъ тѣла, говоритъ объ отсутствіи у лю-

ріяхъ [1]), о троякомъ измѣреніи тѣла (σῶμα—τὸ τριχῇ διαστατόν) [2]) и т. д. Изъ догматическихъ выводовъ, какіе дѣлаются христіанскими антропологами въ этой области, укажемъ для примѣра слѣдующіе: бл. Ѳеодоритъ изъ ученія о свойствахъ человѣческаго тѣла дѣлаетъ *христологическій* выводъ о дѣйствительности (истинной реальности) человѣческой природы І. Христа [3]), а Эней Газскій—на основаніи общепринятой теоріи состава тѣлъ изъ 4-хъ стихій—выводъ *о воскресеніи тѣла* [4]).

Что касается, въ частности, *значенія и функцій* различныхъ членовъ тѣла, частей первной системы и т. п. «органическихъ частицъ» [5]) (мозгъ, сердце, печень, легкія, селезенка, кишки, вены, артеріи и т. п.), то изъ послѣдующихъ писателей у одного только Мелетія мы находимъ обстоятельныя, мѣстами—весьма пространныя, разсужденія обо всемъ этомъ. Изъ современниковъ же Немезія въ этомъ отношеніи наиболѣе замѣчателенъ Григорій Нисскій, посвящающій анатомическимъ и біологическимъ описаніямъ и разсужденіямъ довольно обширную главу въ своемъ трактатѣ «Объ устр. человѣка» [6]). Что касается Мелетія, то хотя у него очень часто находимъ буквальныя, дословныя извлеченія изъ трактата Немезія, но—въ общемъ—онъ излагаетъ свои анатомическія представленія и положенія гораздо полнѣе и подробнѣе, чѣмъ Немезій. Въ трактатѣ Мелетія (De nat. hom., Migne, t. 64, s. gr.), начиная съ col. 1148 C, слѣдуетъ изложеніе по главамъ преимущественно анатомическихъ и физіологическихъ данныхъ о природѣ человѣка, въ общемъ—вполнѣ согласныхъ съ представленіями Немезія, и заимствованныхъ, конечно, изъ тѣхъ-же первоисточниковъ (Гиппократъ, Аристотель,

---

дей толстой кожи, большихъ волосъ. чешуи и проч —*по Немезію*, выставляя только другую причину этого,=Nemes., p 50 sq); col 1100 BC (о потребностяхъ въ жилищѣ, одеждѣ, пищѣ, питьѣ и леченіи—по *Немез*., съ незначительной вставкой изъ *Hippocrat* De alimento.=*Nemes.* pp. 51—52,—кончая слов „οὐκ ἰώμενοι"); ср col. 1288 B.

[1]) *El. Cret.*, Migne (ibid.), col. 784 C et 880 B (красота есть συμμετρία τῶν ἐν ἡμῖν ἀνομοιομερῶν) —*Philop.* Op cit, lib. V, c. 11, p. 224 (21—24) —*I. Damascen.* Dialectica,—*Migne*, t. 94 gr, col. 549 (опредѣленіе оміомерій—букв по Аристот.) —*Leont. Byzant.* Adver Nestor. et Eutych,—*Migne*, t. 86 gr., col. 1296 D (раздѣленіе тѣла на оміомеріи и аноміом. по Арист., сходно съ Немез.).—*Melet.* Op. cit. (ibid.), col. 1140 B (=*Nemes.*, c. 4, p 147—8).

[2]) *El. Cret.* ibid, col. 771 B et 876 C; *Дамаск.* „Точное изл.", II, гл. 12, стр. 81; *Melet.*, ibid, col 1148 B и 1304 A, *Nemes.*, c. 2, p. 71.

[3]) „Кратк излож. Божеств. догмат", гл. 12: О томъ, что Господь воспринялъ тѣло (Хр. Чт. 1844, IV, 320—321).

[4]) *Aen. Gaz.* Theophrast.. Migne, t. 85 s. gr, coll. 976, *980*—993

[5]) Τὰ ὀργανικὰ μόρια у церк писателей, какъ у Аристотеля и Галена, означаютъ всѣ вообще внутренніе органы и ткани

[6]) Гл. 30, стр 203—218 (ч. I)

Галенъ и проч.)[1]). У Мелетія находимъ отдѣльныя главы не только о селезенкѣ, печени и проч., но—даже—о пальцахъ, щекахъ, о бородѣ[2]) и т. п.

Этимъ мы закончимъ изложеніе соматической антропологіи и перейдемъ къ слѣдующему отдѣлу.

ГЛАВА Ш.

Психическая антропологія: ученіе о субстанціальной природѣ души, ея духовности, соединеніи съ тѣломъ, происхожденіи, свойствахъ и способностяхъ.

Изложеніе *психической антропологіи* естественно начать изслѣдованіемъ ученія христіанскихъ писателей *о природѣ* души и ея существенныхъ свойствахъ, въ частности—ученія о субстанціальности души, ея духовности (нематеріальности) и безсмертіи[3]). Съ этого, по преимуществу, отцы и учители церкви начинали свою психологію, какъ можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ св. Максима Исповѣдника «прежде всего, предложу, какъ это бываетъ, что душа сама о себѣ самой можетъ имѣть познаніе; потомъ—чѣмъ доказывается *бытіе* ея; далѣе—дѣйствительно ли она *сущность*, или—*случайность*, или сложная; тутъ же—смертна ли она, или *безсмертна*; наконецъ—словесно-ра-

---

[1]) *Melet.* De nat. hom. (ibid.); см., напр., coll. 1148 CD (о головѣ вообще); 1149 AB, 1129 C и 1153 BC (головн. мозгъ, его оболочки и физическія свойства; ср. и у *El. Cret.* l. cit., col 864 C—о желудочкахъ головного мозга); 1149 CD (о трехъ соединенныхъ „швахъ"—ῥαφάς—головы, образующихъ фигуру „К" и, „по мнѣнію нѣкоторыхъ ([2]) отцовъ", символизующихъ трипостасное Божество во единомъ Существѣ); 1152 CD (можжечекъ); 1156 B (довольно наивное разсужденіе о томъ, что „малая голова есть признакъ дурного устройства гол. мозга", что она не способна къ разностороннимъ и широкимъ функціямъ, такъ какъ въ ней не можетъ помѣститься достаточное количество „психической пневмы", необходимой для всѣхъ вообще психическихъ отправленій), 1157 B—D sq (мускулы и спинной мозгъ); 1096 D—1097 A (о различныхъ органическихъ частицахъ); 1120 BC (скелетъ, мускулы, кости и пр.), 1129 AB (объ элементахъ крови и ея движеніи); 1136 BC (о слезахъ); coll. 1128 AB (о желчномъ пузырѣ, селезенкѣ, почкахъ—очень сходно съ *Nemes.*, c. 23, p. 239); 1205 A (мечевидный хрящъ, діафрагма=*Nemes*, c 20, p. 232—233); 1212 AB (о легкомъ и проч.=*Nemes*, c. 27, p. 251 et c. 28, p. 256); 1213 B (функціи венъ, артерій, нервовъ=*Nemes.*, c. 24, pp. 241—242, съ опечаткой въ изд. тракт. Мелетія—ἡμῖν, вм. ἢ μέν); 1273 AB (о сравнит. значеніи различныхъ органическихъ частицъ, о желчи, селезенкѣ, почкахъ, ногтяхъ, волосахъ и пр.—длинная выписка съ нѣкоторыми сокращеніями изъ *Nemes*, c 28, pp. 259—262). Другія параллели будутъ указаны при дальнѣйшемъ изложеніи.

[2]) *Melet.*, ibid., coll. 1221, 1224; col. 1185

[3]) Ученіе христіанскихъ писателей о другихъ существенныхъ свойствахъ души (разумность, свобода) будетъ изложено особо, въ естественномъ порядкѣ психологической системы.

зумна, или безсловесно-неразумна; въ сочиненіяхъ о душѣ изслѣдуютъ преимущественно это..., чѣмъ выясняются и свойства души»[1]).

---

§ 1. Природа души; ея существенныя свойства и опредѣленіе.

Немезіевская формула, которою душа опредѣляется, какъ οὐσία αὐτοτελὴς, ἀσώματος[2]), служитъ лучшимъ выраженіемъ того взгляда на *природу* души, какой господствовалъ въ христіанской антропологіи не только въ эпоху самого Немезія, но и въ послѣдующее время. Дѣйствительно, церковные писатели обыкновенно стараются прежде всего доказать *субстанціальность* души и ея *невещественность* (духовность). По Немезію, душа есть самостоятельная, отличная отъ тѣла и господствующая надъ нимъ, сущность, свободно и самостоятельно «проявляющая свою дѣятельность въ сновидѣніяхъ... и въ созерцаніи умопостигаемаго»[3])... Христіанскіе психологи первыхъ 3-хъ вѣковъ тоже въ большинствѣ случаевъ ясно констатируютъ фактъ невещественности души, ея отличіе отъ тѣла, власть надъ нимъ и самостоятельность[4]). Впрочемъ, ученіе о субстанціальной природѣ души у нихъ не выступаетъ еще съ такой опредѣленностью, какъ у послѣдующихъ писателей. Въ этомъ отношеніи воззрѣнія нѣкоторыхъ предшественниковъ Немезія (напр., Оригена Тертулліана) напоминаютъ нѣсколько психологическія представленія Филона Взглядъ Филона на природу души не отличается строгой опредѣленностью. Въ ученіи о существѣ духа у него смѣшиваются стоическія представленія о *пневмѣ* съ библейскимъ понятіемъ о *духѣ* (רוּחַ); но такъ какъ самый духъ или пневма имѣютъ эѳирную природу, а «эѳирность»—по Филону—то безплотна, то матеріальна[5]), то въ результатѣ не получается опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о природѣ души. Филонъ даже считаетъ этотъ вопросъ неразрѣшимымъ: «какъ глазъ видитъ все, но не видитъ себя самого, такъ и разумъ нашъ мыслитъ обо всемъ, но не постигаетъ себя самого; пусть скажетъ онъ—что онъ такое,—пневма, или кровь, или огонь, или воздухъ...., тѣло-ли онъ, или нѣчто безтѣлесное»[6])..... Въ Св. Писаніи сказано, что кровь есть душа животнаго, но кровь есть субстратъ

---

1) *Maxim. Confes.* De anima (*Migne*, t. 91, col. 353 C); ср. у *Кашменскаго*—Систем. св уч оо. ц о душѣ, стр. 34.

2) *Nemes*, c. 2, p. 98=55.

3) *Nemes.*, cap 3 (р. пер. стр 70—71)

4) *Iust. Phil.* Dialog. cum Tryph., cap 14; *Athenagor* Apologia vel legatio pro christ., c. 27; De resurr. mort, cc. 12, 15 etc.; *Iren* Adver. haeres, l V, c. 7, § 1 (Migne, col. 1140), cf. II, c 33, § 4; *Clem. Alex.* Strom. II, c. 19 (fin.); lib. IV, c 3 (р. п. стр. 395 и сл.).

5) *Phil.*—De profugis, c 24—25; De gigantibus, c. 2; De plantatione, c. 5 (Mang. t. I).

6) Legis allegor. I, 29; ср De somniis I, 6.

(οὐσία) только низшей, чувственной части души; сущность-же разумной души — духъ или эѳирная пневма, какъ отпечатокъ Божественной природы [1]; разумъ души, какъ эманація Божества, безплотенъ [2])... . Оригенъ, какъ извѣстно, признаетъ матеріальную субстанцію необходимо присущей всѣмъ духамъ или разумнымъ существамъ (въ болѣе или менѣе грубой, или даже эѳирной, формѣ), утверждая, что одно только Божество существуетъ внѣ всякой матеріальности. Разсуждая о душѣ животныхъ, Оригенъ принимаетъ въ буквальномъ значеніи выраженіе Библіи о томъ, что «душа животнаго есть кровь его», и, предусматривая возможныя возраженія, говоритъ, что у такъ наз. «безкровныхъ» (пчелы, осы, муравьи) роль крови, какъ жизненной субстанціи, замѣняетъ другая жидкость [3]). Немезій, какъ мы видѣли, не соглашается съ этимъ и, ссылаясь на безкровныхъ животныхъ, приводитъ по данному вопросу именно то возраженіе, какое предвидитъ Оригенъ [4]). Не смотря, однако, на вышеизложенное, обвинять Оригена въ психологическомъ матеріализмѣ было бы преждевременно. Онъ, напр., опредѣляетъ душу, какъ «субстанцію (οὐσία) φανταστικὴ καὶ ὁρμητική» [5]), называетъ ее «субстанціей разумно-чувствующей и подвижной» [6]), говоритъ о сродствѣ разумной души съ природой Божественной, отмѣчая, что «та и другая (природа) разумна, невидима и *безтѣлесна*» [7]). Отстаивая положеніе, что «всѣ духи *соединены* съ тѣлами тонкими или грубыми», Оригенъ никогда не доказывалъ положенія, что «всѣ духи *суть* тѣла болѣе или менѣе тонкія» [8]). Наконецъ, александр. богословъ совершенно снимаетъ съ себя упрекъ въ матеріализмѣ опредѣленнымъ и краснорѣчивымъ доказательствомъ духовности души въ соч. «De princip.» I, c. 1, § 7,— гдѣ онъ, подобно многимъ другимъ церковнымъ учителямъ, обращаетъ особенное вниманіе на *разумъ* и *свободу*, какъ на такія способности души, которыя разнообразіемъ, объемомъ и самымъ характеромъ своихъ проявленій и функцій исключаютъ всякую мысль о вещественности души [9]).

Совершенно иное приходится сказать о Тертулліанѣ. Хотя Тертулліанъ, подобно Оригену, указываетъ на разумъ и свободу, какъ на такія способности души, которыя свидѣтельствуютъ о не безусловной за-

---

[1]) De opif. mundi, c. 22; Quod Deus sit immutabilis, c. 10; Quod deter. potiori insid soleat, c. 23.

[2]) De plantatione, c. 5; Legis allegor. lib III c 31.

[3]) De princip. II, c. 8, § 1

[4]) *Nemes.*, cap. 2 (p II стр. 43—44).

[5]) De princ. II, c. 8, § 1; cfr. III, c. 1, § 2—3.

[6]) De princ. II, c. 8, § 2

[7]) Exhort ad martyr. c. 47 (*Freppel*—Op. c., t. I p. 387).

[8]) *Freppel*—loco cit. (p. 387).

[9]) Ср. еще De prin. III, c. 1, §§ 3—4; Contr. Cels., l. VI, cc. 64—65 et 71.

висимости души отъ тѣла и благодаря которымъ душа. при всей своей внутренней связи со своимъ орудіемъ—тѣломъ, можетъ и безъ него мыслить, чувствовать и желать [1]),—проявляя, напр., свою многосторонюю дѣятельность во время сна—въ отрѣшеніи отъ тѣла [2]), —но тѣмъ не менѣе психологія Тертулліана (въ частности – его взглядъ на природу души) носитъ на себѣ явный отпечатокъ стоическаго матеріализма. По Тертулліану, какъ и по стоикамъ, реально только то, что можетъ «дѣйствовать» или «страдать», что имѣетъ тѣло; тѣло (corpus) есть сущность всякой вещи, общая форма всякаго реальнаго бытія: безтѣлесность, нематеріальность есть синонимъ «недѣйствительности» и равняется чистой абстракціи или даже небытію [3]). «Если душа существуетъ, то она должна имѣть нѣчто такое, черезъ что существуетъ; если-же душа имѣетъ нѣчто такое, посредствомъ чего существуетъ, то это нѣчто и есть ея тѣло» [4]). Доказательство своей теоріи о «тѣлесности» (corporalitas) души Тертулліанъ находитъ и въ Св. Писаніи: въ этомъ случаѣ ему приходитъ на помощь вербально-реалистическій способъ истолкованія евангельской притчи «о богатомъ и Лазарѣ» [5]). Діалектическія доказательства «тѣлесности» души заимствуются Тертулліаномъ у стоиковъ и въ значительной степени напоминаютъ вышеизложенныя представленія Филона объ «эѳирной пневмѣ», какъ сущности души. Аргументы стоическихъ философовъ, конечно, вполнѣ соотвѣтствуютъ обще-матеріалистическому характеру ихъ онтологіи. «То, по выходѣ чего живое существо умираетъ, говоритъ Зенонъ, есть тѣло (corpus est); живое существо умираетъ по выходѣ изъ него сгущеннаго дыханія (consito spiritu digresso),—слѣд., сгущенное дыханіе есть тѣло; а такъ какъ сгущенное дыханіе и есть душа, то значитъ—душа есть тѣло» [6]). Этотъ аргументъ Зенона, на который опирается Тертулліанъ, прямо опровергается Немезіемъ, полемизирующимъ «противъ тѣхъ, кто отождествляетъ душу съ дыханіемъ» [7]). Достойно примѣчанія, что и всѣ другія доказательства «тѣлесности» души, заимствованныя Тертулліаномъ у стоическихъ философовъ, съ буквальнымъ тождествомъ излагаются Немезіемъ и тщательно имъ опровергаются: таковы—аргументы Клеанѳа [а) о сходствѣ дѣтей съ родителями не только по тѣлу, но и по душевнымъ качествамъ; б) о томъ, что душа «сочувствуетъ» тѣлу, стра-

---

[1]) De resur. carnis, cap 17.

[2]) De anima, cap. 43.

[3]) De carne Christi, c. 11; De resur. carnis, c 17; Adver Prax. c. 7; Adver. Hermog c 35; Adver Marcion. lib V, c 15

[4]) De carne Christi, c. 11 (ср. De anima, c 8).

[5]) De anima, c 7.

[6]) De anima c. 5.

[7]) *Nemes.* c. 2 (р п. стр. 43 и 44).

дастъ вмѣстѣ съ нимъ (συμπάσχει) и передаетъ ему свои аффективныя состоянія] и Хризиппа [о томъ, что смерть есть отдѣленіе души отъ тѣла, а безтѣлесное не можетъ соприкасаться съ тѣломъ и отдѣляться отъ него...][1]). Въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ о природѣ души Тертулліанъ прямо противоположенъ Немезію и извлекаетъ доказательства тѣлесности души изъ опроверженія тѣхъ самыхъ положеній платоническихъ философовъ. на основаніи которыхъ Немезій защищаетъ духовность души. Такъ, Немезій, согласно платоникамъ, утверждаетъ, что душа есть начало самодвижущееся, что «отъ нея, какъ органъ, движется тѣло», тогда какъ тѣла одушевленныя (анимальныя—у платониковъ) и неодушевленныя (неанимальныя) приходятъ въ движеніе вслѣдствіе импульса внутренняго или внѣшняго,—а Тертулліанъ замѣчаетъ, что «vacua res» не можетъ «двигать плотныя тѣла (solida propellere)», слѣдоват.—душа есть тѣло sui generis, могущее служить движущею причиною для другихъ тѣлъ[2]) Немезій, подражая платоникамъ, говоритъ, что душа питается невещественною пищею—знаніями и наукой, тогда какъ «никакое тѣло не питается невещественнымъ»,—а Тертулліанъ легкомысленно остритъ, что никто не станетъ поддерживать угасающую жизнь человѣка «слащавымъ краснорѣчіемъ Платона или блестками пустословія Аристотеля», и полагаетъ, что душа питается тѣлесною пищею[3]). Немезій утверждаетъ, что «душа сама по себѣ непространственна (ἀδιάστατον)»,—а Тертулліанъ положительно приписываетъ душѣ количественныя свойства—объемъ, пространственное ограниченіе, тройное протяженіе[4]); онъ даже усвояетъ душѣ наружный видъ, члены или органы, соотвѣтствующіе тѣлеснымъ (душа Лазаря имѣетъ пальцы, душа богача—языкъ), извѣстный цвѣтъ и т. д.[5]). Итакъ, взглядъ Тертулліана на природу души, какъ видимъ, діаметрально противоположенъ воззрѣніямъ Немезія, которому вообще чуждо то конкретно-реалистическое, въ духѣ стоицизма, пониманіе духовно-субстанціальнаго бытія, какое находимъ у карфагенскаго богослова.

Немезій, какъ извѣстно, устанавливаетъ принципъ нематеріальности (духовности) и субстанціальности души путемъ критическаго анализа различныхъ отрицательныхъ теорій древнихъ мыслителей и философовъ. Такому же отрицательно-критическому методу нерѣдко слѣдуютъ и другіе христіанскіе антропологи (особенно—современные Немезію и послѣдующіе) при изслѣдованіи вопроса о природѣ души. Каппадокійцы, наприм., въ

---

1) См. *Tertul.* De anima, c. 5 et *Nemes.* c 2 (по р п. стр 45—47).
2) *Nemes.*, с 1 (р п. стр. 21) et cap 2 (стр. 42—43): *Tertull.* De anima. cap. 6.
3) *Nemes.*, с. 2 (стр. 43)=*Tert.* De an., c. 6.
4) *Nemes.*, ib, стр. 42=*Tert.*, ib., cap. 9.
5) De anima, cap. 8 et 9.

своихъ трактаціяхъ о душѣ часто приводятъ матеріалистическія мнѣнія философовъ, признававшихъ душу воздухомъ, или огнемъ, или гармоническимъ сочетаніемъ стихій въ тѣлѣ, вообще—свойствомъ, качествомъ тѣла или естественнымъ слѣдствіемъ его физической организаціи,—опровергаютъ эти мнѣнія, доказываютъ самостоятельность духовнаго начала въ природѣ человѣка [1]), выясняютъ отличіе человѣческой души отъ животной, имѣющей матеріальную природу и происхожденіе [2]), и т. д. Бл. Θеодоритъ и Исидоръ Пелусіотъ, опровергая мнѣніе древнихъ философовъ, въ частности—врача Галена, о томъ, что душа есть только гармонія или результатъ благоустройства и «хорошаго состоянія» (εὐκρασία) тѣла, пользуются тѣми же аргументами, что и Немезій при опроверженіи мнѣній Дикеарха (о душѣ, какъ гармоніи) и Галена (о душѣ, какъ «темпераментѣ») [3]). Какъ Θеодоритъ, такъ и Исидоръ, согласно принимаютъ то общее положеніе, взятое Немезіемъ у неоплатониковъ и часто повторяемое христ. психологами, что душа такъ относится къ тѣлу, какъ музыкантъ—къ лирѣ, на которой онъ играетъ и отъ которой отличается по своему существу [4]). Анормальныя психическія состоянія, проявляющіяся въ зависимости отъ разстройства и дурного состоянія тѣла (напр., во время обморока, удара, падучей болѣзни, опьяненія, сумасшествія и т. п.) не доказываютъ, что «εὐκρασία тѣла» есть существо души, а свидѣтельствуютъ только о томъ, что «при разстройствѣ тѣла полагаются препятствія для душевной дѣятельности», при чемъ—душа уподобляется «кормчему, застигнутому морскимъ волненіемъ», или утопающему въ водѣ, или музыканту, у котораго разстроена лира,—и не можетъ уже «обнаружить свою мудрость», проявить «свое знаніе» или «разумную дѣятельность», разъ «болѣзнь коснется мозговой оболочки и зловредные пары и соки повредятъ мозгъ» [5])..... Максимъ Испов., доказывая субстанціальность души, ссылается, между прочимъ, на то, что душа, оставаясь единой и тождественной, «попере-

---

[1]) *Григор Богосл.* Шѣсноп. таинств. Сл. 7: О душѣ, стр. 240—241 (ч. IV); *Григ Нисск.* О душѣ и воскр, стр. 218—222 (Тв. ч. IV).

[2]) *Васил Вел.* На Шест. Бес. 8 (Тв I, 116).

[3]) *Nemes.*, cap 2, стр. 47—52 р п.; *Θеодоритъ*—Divin. decret. epitom., c. 9: De homine; *Исид. Пел.*—Письмо Проэс. о душѣ,—Твор. ч. Ш, стр. 30—32 (=Epist. 125, lib. IV,—*Migne*, t. 78 s. gr., col. 1197 sq.)

[4]) *Nemes.* ib., стр. 52; ср. гл. 5, стр. 90 р п.; cfr. *Plotin.* Ennead. I, lib. 4, c 16; Enn. VI, l. 4, cc. 15—16 Ср. *Аѳанас Вел*—Слово на язычн, §§ 31—32 (Твор. ч. I, стр. 166—168), *Григ. Нисск.* Объ устр. чел., гл. 9, стр. 103.

[5]) *Θеодоритъ*—Op. cit. (см. р п въ Хр Чт. 1844, IV, стр особ. 219—220); *Исидоръ Пел*—loc. cit., Твор ч. Ш, стр. 33—34 (у *Migne*, t. 78, col. 1204). Ср. *Григ. Нисск.* Объ устр. чел, гл. 12, стр. 116—117. Ср. то-же у *Nemes* гл. 2, стр. 52 р п и гл. 13, стр. 112 (здѣсь Немезій, впрочемъ, болѣе рѣзко проводитъ точку зрѣнія Галена на зависимость психической жизни и дѣятельности отъ органическихъ состояній тѣла и нервной системы, особ головного мозга).

мѣнію вмѣщаетъ въ себѣ противоположности (добродѣтель и порокъ)[1]),— каковой аргументъ приводится у Немезія и Исидора Пел. въ опроверженіе мнѣнія о душѣ, какъ «гармоніи»[2]). Мелетій Монахъ доказываетъ субстанціальность и невещественность души путемъ критическаго разбора мнѣній древнихъ философовъ о природѣ души,—причемъ, опровергаетъ ложныя теоріи матеріалистовъ, Дикарха, Галена, Пиѳагора, Хризиппа и мн. др. *исключительно* по Немезію, дѣлая предлинныя выписки изъ его трактата[3]). Илья Критскій, выясняя природу души, тоже упоминаетъ о древнихъ философскихъ теоріяхъ[4]) и аргументами Немезія доказываетъ, что «душа—не кровь и не смѣшеніе (κρᾶσις) или гармонія (ἁρμονία) стихій»[5]). У Филопона находимъ перечень всѣхъ матеріалистическихъ древне-философскихъ ученій о душѣ, на которыя указываетъ Немезій (во 2-й гл.), и опроверженіе этихъ ученій на почвѣ одинаковыхъ аргументовъ, усвояемыхъ Немезіемъ Аммонію Саккасу и Нумонію пиѳагорейцу. Впрочемъ, Филопонъ въ своей критикѣ нерѣдко становится на точку зрѣнія Аристотеля, которому приписываетъ и многіе изъ тѣхъ аргументовъ, какими молчаливо пользуется Немезій. Упоминая объ атомистической теоріи, Филопонъ наряду съ Демокритомъ (котораго называетъ Немезій) ставитъ еще имя Левкиппа. Опровергая ложныя матеріалистическія теоріи о природѣ души, Филопонъ попутно излагаетъ детально ученіе Аристотеля объ умѣ (νοῦς), какъ отдѣльной отъ тѣла силѣ, въ отличіе отъ чувства (αἴσθησις), присущаго душѣ и функціонирующаго въ связи съ тѣломъ, а также—о безтѣлесности и безсмертіи

---

[1]) *Maxim Conf* De anima (*Migne* t. 91 gr, col 356 BC sq.)

[2]) *Nemes.* стр 49 р п; *Исид. Пел* loc. cit. (Твор. Ш, стр 32)

[3]) *Melet* De nat. hom..—*Migne*, t 64 gr.. col 1292 B. противъ матеріалистовъ—букв. изъ *Nemes* pp 69—70 Matth, со словъ: „Κοινῇ μὲν οὖν πρὸς πάντας". . кончая—„εἰς ἄπειρον (разница только въ томъ. что предикатъ „τοῦ πυθαγορικοῦ" Мелетій присоединяетъ непосредственно къ имени Аммонія, а не Нумонія, какъ Немезій); col 1292 D: „Δείναρχος δὲ ἁρμονίαν" . etc = *Nemes.* pp 82—83 et 85—86 (съ неб проп.), кончая—„ἐν ὑπολειμένῳ"; coll 1292 D—1293 AB. „Γαληνὸς δὲ . etc предлинная выписка изъ *Nemes.* pp. 86—90 (съ значительнымъ пропускомъ на pag. 88 *Nemes*, послѣ словъ—ἄψυχον εσται), кончая—„οὐν ἄρα ποιότης ασώματος (у Немез σώματος) ἡ ψυχή", coll 1293 CD—1296 A: противъ утверждающихъ, что душа—гармонія силы и красоты, или κρᾶσις, или ἐντελέχεια=*Nemes.* pp. 90—93, кончая—„τοῖς ποιότητα λεγουσιν αὐτήν" (съ незначит. пропускомъ противъ Немез. pag 92=col. 1296 A, котораго однако нѣтъ въ код. Paris. соч Мелетія; см *Migne*, прим. 58), col 1296 A: мнѣнія о душѣ—Пиѳагора и Ксенократа (=*Nemes.* pp. 68 et 102), Манихеевъ, Платона (=*Nemes* pp. 68—69), Кронія, Порфирія и Ямвлиха (=*Nemes.* p 117); col. 1296 CD: опроверженіе аргументовъ Хризиппа (безъ упоминанія его имени)=букв. *Nemes* pp 81—82, кончая—„ἀσώματος οὖσα", col 1304 BC: разборъ силлогизма Клеанѳа (опять безъ упоминанія имени) о томъ, что „ничто безтѣлесное не сочувствуетъ тѣлу" ...=*Nemes* pp. 78—81 (съ пропускомъ только примѣра Нем. о крокодилѣ, о чемъ, однако, см у *Melet.* col. 1181 B), кончая—„συναλ. τῷ σώματι"; col 1304 C: о томъ, что душа есть „οὐσία καὶ ὑποκείμενον", а не *свойство* или *качество* (ποιότης), доказ. по *Nemes* pp 89—90.

[4]) *El. Cret.* Comment. cum schol. *Bill.*, ed. Colon. 1690, pp 73 D—74 A.

[5]) *El. Cret.*, ibid, у *Migne*, t. 36 gr, col. 862 A.

разумной души. Въ связи съ этимъ самъ Филопонъ раскрываетъ ученіе о природѣ души, проводя ту общую мысль, что созерцательная дѣятельность разумной души доказываетъ ея субстанціальность и безтѣлесность, ибо она совершается помимо тѣла и независимо отъ его функцій [1]). Въ частности, комментируя аргументы Аристотеля противъ матеріалистическихъ теорій о душѣ (въ lib. I, c. 2 De anima), Филопонъ нерѣдко высказываетъ соображенія, совершенно аналогичныя доводамъ Немезія,—напр.—при опроверженіи мнѣнія Критія о томъ, что душа есть кровь, и проч. [2]). Отмѣтимъ, между прочимъ, что пріемы критики ложныхъ теорій о природѣ души, встрѣчаемые у Немезія, отразились отчасти даже на христологической полемикѣ церковныхъ писателей. Такъ, напр., Максимъ Исповѣдникъ, доказывая различіе *лица*—*ὑπόστασις* и *природы*—*φύσις* противъ монофелитовъ, отождествлявшихъ эти понятія, пользуется антропологической аналогіей (различіе и взаимоотношеніе души и тѣла) и аргументируетъ свое положеніе тѣми же соображеніями, какія приводятся Немезіемъ противъ отождествленія души съ тѣломъ и—въ частности—съ гармоніей (особенно, когда доказываетъ, что если *φύσις* всегда существуетъ въ ипостаси и есть *ἐνυπόστατον*, то это еще не значитъ, что она (*φύσις*) есть *ὑπόστασις*) [3]). Такая аналогія въ доказательствѣ является тѣмъ болѣе возможной и естественной, что *ψυχή* и *ὑπόστασις* у отцовъ—понятія сопредѣльныя, такъ какъ *душа* есть сѣдалище *личности*.

Многія положительныя сужденія о природѣ и сущности души, высказанныя Немезіемъ, встрѣчаются и у другихъ современныхъ ему христіанскихъ антропологовъ и нерѣдко повторяются у послѣдующихъ христіанскихъ писателей. Но уже современники Немезія иногда дополняютъ его точку зрѣнія на разсматриваемую нами проблему метафизической психологіи болѣе глубокими и подробными соображеніями положительнаго характера. Преимущественно эмпирикъ и физіологъ, по своему направленію и по методу изслѣдованія, Немезій сравнительно менѣе другихъ христ. писателей интересуется вопросами умозрительной психологіи.... Наиболѣе выдающійся изъ современниковъ Немезія представитель христ. антропологіи—св. Григорій Нисскій—въ опредѣленіи существа и природы души исходитъ изъ нижеслѣдующихъ соображеній. Самая жизнь и дѣятельность живого существа свидѣтельствуетъ о томъ, что ему при-

---

[1]) *Philopon.* Com ad Arist. de anima, Praef., fol. 4 et 5; cfr. *Nemes.* c. 3, p. 131—132 (р. и. стр. 70—о созерцат. дѣят. души)

[2]) Comment. ad Arist. de anima, fol. 24 (обор.) sqq.

[3]) *Орловъ*—Труды св. Максима Испов., стр. 90, 92—93, ср *Nemes.*, p 86 (если душа причастна гармоніи, то это не значитъ, что сама она есть гармонія.... и т. д.); ср. p. 71 (различ. *ὕλη* и *ἔνυλον*).

сущa невещественная и безплотная сила, дѣйствующая сообразно своей природѣ и обнаруживающая свойственныя ей движенія посредствомъ тѣлесныхъ органовъ. Органическое устройство тѣла само по себѣ, безъ одушевляющаго начала, не обусловливаетъ никакихъ психическихъ отправленій: оно—только орудіе для дѣйствій «умственной силы» (ἡ νοητὴ δύναμις), которая *сообщаетъ* тѣлу *жизнь* и *движетъ* чувственные органы [1]). Психическіе акты, особенно—интеллектуальные, не могутъ быть постулируемы какимъ-либо механическимъ соотношеніемъ органическихъ частицъ или физическихъ силъ природы: въ основѣ ихъ лежитъ *отличная* отъ тѣла сущность, которая не есть простой результатъ извѣстной физической организаціи, а является самостоятельнымъ реальнымъ началомъ, носительницей всѣхъ разнообразныхъ состояній и истолковательницей показаній различныхъ органовъ чувствъ [2]). Эта сущность есть *субъектъ*, внутреннее «я» человѣка: «*меня* составляетъ только внутренній человѣкъ; внѣшнее—не *я*, а *мое*, ибо я—не рука, но то, что мыслитъ (τὸ λογικόν) въ душѣ; а рука—часть человѣка,—такъ что тѣло есть орудіе человѣка, орудіе души,—человѣкъ же собственно есть самая душа» [3]). Признаніе субстанціальной противоположности съ тѣломъ вноситъ въ представленіе о душѣ черты отрицательнаго характера: душа есть нѣчто нематеріальное, невидимое, не подлежащее чувственному воспріятію, не имѣющее никакой формы, цвѣта или очертанія,—вообще, чуждое какихъ бы то ни было пространственныхъ отношеній [4]). Однако, душа—не пустой абстрактъ, а реальность. Отрицаніе противоположнаго дастъ въ результатѣ положительные (см. ниже) коррективы къ опредѣленію души по самой ея сущности [5]).

Слѣдуетъ замѣтить, впрочемъ, что большинство общихъ положеній, высказанныхъ Немезіемъ по вопросу о природѣ души, довольно типичны для патристической антропологіи и встрѣчаются какъ у современныхъ ему, такъ и у послѣдующихъ писателей Такъ, *духовность* или *невещественность* души утверждается обычно христіан. психологами на слѣдующихъ основаніяхъ: а) душа, какъ начало живое и вѣчно дѣятельное, сообщаетъ тѣлу жизнь и движеніе [6]); б) душа есть образъ Бога неви-

---

1) *Григор. Нисск.* О душѣ и воскр. (Тв. ч. IV), стр. 213.

2) *Григор Нисск.* О душѣ и воскр (Тв. ч. IV), стр. 212, 214, 215—218, 219—222.

3) *Greg Nys.* Orat in verba: „Faciamus hominem ad imag. et sim. nostr." (Migne, t. 44), col. 264

4) О душѣ и воскр, стр. 223 (Migne, t. 46 gr., col 40 C).

5) О душѣ и воскр, стр. 223—224; ср. проф. *Мартын.* Антроп. Гр. Нис, стр. 84.

6) *Nemes.* p. 97: „Жизнь есть τὸ εἰδοποιοῦν τῆς ψυχῆς τῇ μὲν γὰρ ψυχῇ σύμφυτός ἐστιν ἡ ζωή, τῷ δὲ σώματι—κατὰ μέθεξιν"; *Аѳан. В.* Сл. на яз., § 31 (I, 167), § 33 (стр. 169); *Вас. Вел* Подв. Уст., гл 2 (Тв V, 329); Бес. 3 (ч. IV, 44); *Григ Богосл* О душѣ (Тв. IV, 241); *Макар Егип* Бес. 46, § 6, стр. 296); *Melet.*, loc cit., col 1289 A: σύμφυτος ἡ ζωὴ τῇ ψυχῇ, τῷ σώματι δὲ—κατὰ μέθεξιν; *El. Cret.*, loc. cit., у *Migne*, col. 861 A: ψυχὴ

димаго,—она не подлежитъ внѣшнему воспріятію и—безвидна, какъ получившая свое начало отъ Божественнаго вдуновенія[1]); в) душа не имѣетъ никакой формы или очертанія, не подлежитъ дѣленію и измѣренію,—ей чужды всякія пространственныя отношенія[2]). Въ пользу

φυσικῶς παρέχει τῷ σώματι τὴν ζωτικὴν δύναμιν; *Damascen.* De fide orthod. II, c 12: ἡ ψυχὴ—οὐσία ζῶσα . καὶ τούτῳ (sc. σώματι) ζωῆς .. παρεκτική; *Philop* De op. mundi. lib. V, c 11 p 225 (6—8): „Животное—то ζῶον—называется такъ по главнѣйшей своей составной части—душѣ, которая есть *жизнь*—ζωή· ζῇ μὲν γὰρ τὸ σῶμα ζωὴ δὲ αὐτοῦ ἐστιν ἡ ψυχή, т. е.—сообщаемая ему (тѣлу) душой ἐνψυχία“; *Maxim. Conf.* De anima· Не можетъ быть несубстанціальнымъ то, что даетъ *жизнь* матеріальной субстанціи (т. е. тѣлу) ; душа есть „виновница жизни“ (см у Migne, t. 91 gr. col 356 C).

1) *Nemes.*, c. 1. p. 37=20 (p п.) и 64=38 (божественность души. созданной по образу Божію); с 2, p 90=51 такъ какъ душа не подлежитъ чувственному воспріятію, то она не есть качество тѣла (ψυχὴ—οὐκ αἰσθητὴ, ἀλλὰ νοητή). *Damascen.* De fide orth. II, c. 12. ψυχὴ—οὐσία.. . σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος; ibid., стр 79 p. п.: душа—образъ Божій и получила начало отъ Бож вдуновенія. *El. Cret.* Comment. у *Migne*, t. 36 gr., col. 855 AB: душа—это наше внутреннее „Я“, отличное отъ тѣла и внѣшнихъ вещей,—начало божественное (въ особ.—νοῦς ея, ср. col 826 B), способное восходить къ своему Первообразу, достигать богоподобія *Melet.* De nat. hom., *Migne*, t. 64 gr., col 1289 D et 1129 C: душа непостижима въ своей сущности, но—какъ образъ Божій—она божественна, безтѣлесна, безсмертна; col. 1297 D—1300 A· какъ образъ Бога невидимаго, душа—невидима, не имѣетъ ни цвѣта, ни формы, ни тѣлеснаго образа, а познается только изъ однихъ проявленій (по Васил. Вел.). *Maxim. Conf.* Epist. mixt. (см. у *Каптенскаго*—Цит. соч., стр 105 и 116): какъ образъ Божій, душа есть „безтѣлесный образъ Безтѣлеснаго Первообраза“, De anima (*Migne*. col. 361 B): „духъ (πνεῦμα) есть сущность безвидная, завѣдывающая всякимъ движеніемъ“; ibid. (*Migne*, coll 353 D, 356 A)· всѣ проявленія души постигаются путемъ внутренняго опыта. а не внѣшняго воспріятія; душа познается не сама по себѣ, не по сущности своей, а по проявленіямъ. *Philop* De opif. mundi, lib I, c. 10, pp. 24 (14 sq)—25 (1—20) οὐσία и φύσις разумной души, получившей бытіе отъ Божественнаго вдуновенія, выше и превосходнѣе всякой тѣлесной природы, какъ разумная сущность, душа есть начало Божественное, совершенно отличное отъ тѣла и даже отъ τῶν ἀλόγων ψυχῶν,—ибо нѣтъ ничего *средняго* между безтѣлеснымъ и тѣломъ (отсюда, м. пр, Филопонъ дѣлаетъ выводъ о безтѣлесности высшихъ разумныхъ духовъ—ангеловъ); душа получила бытіе (стала существовать) не вмѣстѣ съ тѣломъ, какъ κεχωρισμένη τῆς τῶν σωμάτων οὐσίας καὶ ἑτεροφυοῦς (отсюда—выводъ о домірномъ происхожденіи безплотныхъ духовъ)—lib. I, c. 15, p. 35 (5—10), какъ Божественное „дуновеніе“, душа—ἀσώματος καὶ νοητή (λογική) καὶ χωριστὴ σωμάτων (т. е. οὐσία)—lib. VI, c. 24, p. 279 (15—18) et c 26, p. 282 (7—9), итакъ, „самый образъ происхожденія души ясно указываетъ“ на ея сущность, отличіе отъ тѣла, разумность, *невидимость* (ἀόρατον), близость къ безплотнымъ существамъ и къ Богу .. какъ и слова Господа въ Іоан. 4, 24 свидѣтельствуютъ о томъ, что „подобному должно покланяться подобнымъ“ (т. е „невидимому и безтѣлесному“ Духу—Богу—духомъ и истиною)—lib VI, c. 23, p 277 (6—20); изъ всѣхъ міровыхъ тварей одинъ только человѣкъ обладаетъ разумной душой и потому—одинъ только онъ „ἐστὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ“—lib VI, c. 11, p. 252 (16—18)

2) *Nemes*, c 2, p 71—72=42: непространственность и непротяженность души по тремъ измѣреніямъ; p 98=55: душа—οὐσία αὐτοτελής, т е „самоцѣльная“, въ томъ смыслѣ, что она *проста*. не сложна (изъ к.-л. атомовъ) и потому—*недѣлима*. Ср *Вас Вел* Бес 3 на сл „Вн себѣ“ (Тв. IV, 44); На Шест. Бес. 9 (I, 143); *Григ Бог.* О душѣ (IV, 243), Слово 38 (ч. III, 242): *Ин Злат.* Противъ Аном Сл. V, § 4 (Тв I, 539), § 5, стр. 542. *Maxim Conf* Epist. mixt. (у *Каптенскаго*, стр. 110): душѣ чужды—дѣлимость, сѣченіе, растяженіе, троякое измѣреніе въ пространствѣ и т. п.; De anima (*Migne*. coll 356 D—357 A): душѣ чужды всякія вообще пространственныя формы и отношенія; самый образъ соединенія души съ тѣломъ доказываетъ ея не-

субстанціальности души приводятся слѣдующія соображенія: а) душа можетъ отрѣшаться отъ тѣла, напр.—во снѣ, и проявлять самостоятельную дѣятельность—въ созерцаніи, въ познавательномъ стремленіи къ умопостигаемому и проч.[1]); б) душа, являясь *неизмѣннымъ* носителемъ или *субъектомъ* постоянно измѣняющихся психическихъ состояній, попеременно вмѣщаетъ въ себѣ противоположности (добродѣтель и порокъ) и, оставаясь одной и той-же по существу, какъ субстанція, измѣняетъ «свои качества», когда переходитъ отъ невѣжества къ знанію и т. п.[2]); в) какъ начало «ἀειχίνητος», душа сообщаетъ движеніе тѣлу и есть «самодвижущаяся субстанція»[3]).

Послѣ этого вполнѣ естественно, что и самыя *опредѣленія души*, встрѣчаемыя у христіанскихъ писателей, почти совершенно аналогичны другъ другу и тому опредѣленію, какое даетъ Немезій. Григорій Богословъ опредѣляетъ душу, какъ «природу оживляющую и движущую

пространственность и безтѣлесность, ибо душа соединена съ тѣломъ не какъ камешокъ съ камешкомъ (иначе не все тѣло будетъ одушевлено) и, находясь въ тѣлѣ, не составляетъ *массы*, а оживляетъ все тѣло.=*Nemes.*, p. 82=47 *El. Creten.*, loc. cit., coll. 776 A et 855 A: душа есть собственно наше внутреннее „я", по отношенію къ которому тѣло, какъ и всѣ вещи, есть нѣчто *внѣшнее* (по *Вас Вел* —Твор IV, стр 35); ср. col. 777 A et 887 A (безтѣлесность ума и души) *Melet.*, loc. cit., col. 1304 A: душа не подлежитъ троякому измѣренію, какъ тѣла=изъ *Nemes* pp 71—72 Matth. *Damascen.* Op cit. lib. II, c 12: душа—οὐσία... ἁπλῆ καὶ ἀσώματος..., ἀσχημάτιστος (не имѣющая формы); ibid., c. 3 (p II стр 47): безтѣлесныя природы „не принимаютъ вида, какъ тѣла, и не имѣютъ троякаго измѣренія".

1) *Nemes.*, c. 3, p 132—133=70 (p. II.); букв. то-же у *Melet.*, loc cit., col. 1297 A sq. Ср. *Макар Вел* Бес 46, § 4, стр 295; *Григ. Бог.* Слово 7 (Тв. I, 262—263, 265); *Аѳан. Вел.* О воплощ. Слова, § 11, стр. 205; Слово на язычн., § 31, стр. 167 и сл.; § 2, стр. 127: характерное для всей святоотеческой письменности разсужденіе св. Аѳанасія о мысленномъ *созерцаніи* и его условіяхъ, близко напоминающее ученіе *Плотина* объ устремленіи души къ высоч. Уму, объ условіяхъ познанія Ума и о созерцаніи (cf. Ennead. V, lib. 3, cc. 3—4 et 8—9, vol. II, pp. 181—182 et 188—190) Cfr. *El. Creten.*, loc. cit, col. 835 A et *Melet.*, l. cit., col. 1133 AB—о снѣ, какъ состояніи совершеннои бездѣятельности внѣшнихъ чувствъ и всего тѣла. Кромѣ того, Илья Критскій часто говоритъ о самостоятельной созерцательной дѣятельности ума, отрѣшающагося „отъ блужанія внѣшнихъ чувствъ" (ibid., coll 881 BC, 886 C и др.).

2) *Nemes.*, c. 2, p. 86=49 et 104=58. Ср. *Васил. Вел.* Бес. на Псал. 44, 1 (Твор. I, 259—260) *Maxim Conf.* De anima: „Субстанція есть то, что пребываетъ безсмѣнно тѣмъ-же и по числу остаётся однимъ, не смотря на то, что оно способно къ принятію противоположностей по частямъ" (*Migne*, t. 91, col. 356 BC); душа, вмѣщая въ себѣ противоположности попеременно (добродѣтель, порокъ и проч.), остается всегда *единой* и *тождественной*; все вещественное измѣняемо: мѣняется даже составъ органическихъ соковъ,—душа—неизмѣнна; единство и тождество нашего *самосознанія* свидѣтельствуетъ о томъ, что душа есть самостоятельная и нераздѣльная *сущность* (ср у Кашмен., стр. 59); если тѣло есть *сущность*, то тѣмъ болѣе—душа, сообщающая ему жизнь, самоипостасная, сама въ себѣ имѣющая познавательныя силы и т п (ср. у Кашм., стр. 43, 54).

3) *Nemes.*, c. 2, pp. 98—102=55—57; *Maxim. Conf.* De anima, *Migne*, tom 91, s gr., coll. 356 A et 357 D; *Philopon.* Comment. ad Arist. de anima, fol. 25 sq.; De opif mundi, lib. I. cap. 16, pag. 36 (14—18); *El. Creten.*, loc. cit. (Migne), coll. 783 B, 801 B, 860 C; cfr. *Aristot.* De anima, lib. I, cap. 3, § 2; *Melet.*, loc. cit., col. 1081 B

(φύσις ζωτικὴ, φέρουσά τε)», съ которой соединены «слово и умъ (λόγος καὶ νοῦς συνεκράθη)»[1]). По опредѣленію Григорія Нисскаго, душа есть «сущность живая (οὐσία ζῶσα), разумная (νοερά), сообщающая органическому тѣлу δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικήν»[2]) Мелетій Монахъ, настаивая на непознаваемости души по ея существу и критически относясь къ «пустымъ (μάταια) разсужденіямъ Эллиновъ» о природѣ души[3]), все-таки утверждаетъ (опредѣляетъ), что душа есть «οὐσία ἀσώματος, λογικὴ, νοερὰ καὶ ἀθάνατος»[4]). Не зная—что такое душа по своему существу, мы, говоритъ Мелетій, можемъ—однако—разсуждать о душѣ, поскольку познаемъ ее по ея проявленіямъ, какъ познаемъ Бога по Его дѣйствіямъ, хотя «Бога никтоже видѣ»..... (Іоан. 1,18); «душа существуетъ, хотя мы не знаемъ ея сущности: вѣдь, не постигая существа Божія, мы не отрицаемъ Его бытія, подобно «безумнымъ» (Пс. 13,1)»[5]). Этимъ Мелетій хочетъ оправдать, повидимому, исключительныя права *эмпирической* психологіи, однимъ изъ наиболѣе видныхъ представителей которой въ патристической литературѣ, безспорно, надо признать Немезія, столь широко использованнаго Мелетіемъ[6]). І. Филопонъ тоже опредѣляетъ душу въ терминахъ, вполнѣ соотвѣтствующихъ опредѣленію Немезія: душа есть «οὐσία... λογικὴ... καὶ χωριστὴ σωμάτων (=alibi ἀσώματος) καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατος»[7]). У св. Дамаскина душа опредѣляется, какъ «οὐσία ζῶσα, ἁπλῆ (ср. Нем. αὐτοτελής) καὶ ἀσώματος....., ἀόρατος, ἀθάνατος, λογική τε καὶ νοερὰ ἀσχημάτιστος (не им. формы)»..... etc[8]). По бл. Θеодориту, «душа наша есть *сущность простая* (οὐσία ἁπλῆ), одаренная разумомъ и безсмертная»[9]). По опредѣленію бл. Августина, душа есть «*субстанція*, одаренная разумомъ и поставленная въ связь съ

---

[1]) *Greg. Naz.* Defin Opp t II, p. 198 D (=Тв. V, 336)

[2]) *Greg. Nyss* De anima et resurr. (Migne, t. 46 gr.), col 29 B (=Тв IV, 214) Ср. опредѣленія другихъ церк. писателей IV вѣка: *Васил Вел* Бес на сл „Внемли себѣ“ (Тв IV, 35) „...*мы*—это душа и умъ, поскольку мы сотворены по образу Создателя; *наше*—это тѣло“ и т д *Макар Егип* Бес 1, § 7. стр 9: душа есть „тварь умная , великая и чудная, прекрасное подобіе и образъ Божій“

[3]) *Melet.* loc. cit., col 1080—1081

[4]) Ibid., col. 1081 B

[5]) *Melet.* loc. cit, col. 1289 BC

[6]) Мелетій такъ опредѣляетъ методъ своего изслѣдованія „De nat. hominis“ „оставляя въ сторонѣ ученіе собственно о душѣ (какъ непостижимой по существу), мы, насколько это было возможно для насъ, *свели во едино* то, что было разработано древними мудрецами относительно цѣлой природы человѣка *вообще*“ Относясь критически къ чисто-психологическимъ изслѣдованіямъ древнихъ, Мелетій одобрительно отзывается относительно ихъ соматологіи, находя, что ученіе ихъ о тѣлѣ, его составѣ, объ энергіяхъ и способностяхъ духовно-тѣлесной природы и т. п „можетъ быть принято всякимъ здравомыслящимъ человѣкомъ“ (col. 1080—1081).

[7]) De opif mundi. lib. VI, c 26, p 282 (7—9); cfr c. 24. p. 279 (17).

[8]) De fide orthod , lib II, c. 12 (р. п. стр. 81).

[9]) Divin. decret. epitom., c 9 (ср р. п. въ Хр. Чт. 1844, IV, 218)

тѣломъ, чтобы управлять имъ»[1]),—однако—«не распространенная въ тѣлѣ», какъ въ пространствѣ, а—«*простая, нематеріальная*»[2]) и т. п. Илья Критскій опредѣляетъ душу, какъ наше внутреннее «я», нашу личность[3]), а «личность»—ὑπόστασις, по нему, есть «οὐσία—въ соединеніи съ опредѣленными свойствами (μετὰ τῶν ἰδιοτήτων)»[4]); отсюда же слѣдуетъ «ἡ ἀσωματότης τῆς ψυχῆς»[5]).

Довольно существеннымъ пунктомъ, отличающимъ ученіе другихъ христіанскихъ мыслителей о природѣ души отъ ученія Немезія о томъ же предметѣ, является то, что многіе изъ нихъ, усвояя душѣ человѣческой духовность, считали нужнымъ оговориться, что по сравненію съ Богомъ душа (какъ равно и высшія духовныя существа) все-же представляется чѣмъ-то грубымъ и вещественнымъ, какъ твореніе, низшее и не единосущное своему Творцу. Какъ субстанція *сотворенная* (по образу Божію), душа уподобляется Богу по своимъ свойствамъ (разумность, свобода, безсмертіе, нематеріальность), но не по самому существу природы[6]). Душа обладаетъ, такъ сказать, *относительной духовностью*, а не абсолютной, которая принадлежитъ одному Богу. «Въ отношеніи къ ангеламъ демонамъ и душамъ, замѣчаетъ св. Дамаскинъ, можно говорить о безтѣлесности по благодати и сообразно съ грубостью матеріи, а въ отношеніи къ Богу – о безтѣлесности по природѣ»[7]),—такъ что «Богъ по природѣ—совершенно безтѣлесенъ, а ангелы, душа, демонъ—по сравненію съ Богомъ—суть тѣла,—по сравненію же съ матеріальными тѣлами, они безтѣлесны»[8]). Св. Исидоръ Пел., называя душу «божественной и безсмертной», тутъ же прибавляетъ, что она «не единосущна съ Божественнымъ естествомъ и не есть часть Его»; признавать противное—значитъ противорѣчить догматамъ о грѣхѣ и о судѣ,—ибо, если бы душа была «частью» Божества, «то не грѣшила бы и не была бы судима»[9]). То-же самое говоритъ Илья Критскій, буквально выписывающій приведенныя слова Исидора[10]) и въ другомъ мѣстѣ поясняющій, что «душа какъ-бы посредствуетъ между Богомъ и

---

[1]) De quantitate animae, c. 13, § 22. col. 1048 (M t. 32, s. l.)

[2]) Ibid., c 23, § 41; c 30, §§ 58 et 59, coll 1058 sq., 1068 sq; cap 1, § 2, col. 1036; cfr cap. 3, § 4, col 1037.

[3]) Comment., *Migne*, tom. 36 gr., col 776 A, 855 A.

[4]) Ibid., col 800 B.

[5]) Ibib., col 887 A.

[6]) *Григ. Нисск* О душѣ и воскр., стр 224—225; Объ устр. чел гл. 16, стр. 141—142, *Григ Богосл.* О душѣ (Тв. IV, 240 и 243); Слово 45 (ч. IV, 158—9): *Макар. Вел* Бес. 4, § 9, стр. 27—28, ср Слово 5, гл. 6, стр. 406, сравн. *Епифан* Панар., Ерес. 70, гл. 4 (Тв IV, 245); Слово якорное, глл 55 и 56 (Тв. VI, 98).

[7]) „Точное изложеніе» ., кн II, гл 12, стр 81, ср. гл. 3, стр. 46

[8]) I. *Дамаскинъ*—Объ иконопочитаніи Слово 3-е, гл. 25, стр. 106.

[9]) Lib. IV, epist. 124 (*Migne*, t. 78, s. gr.); Твор. *Исидор Пел.* ч. III, стр. 29.

[10]) *El. Cret.* Comment. cum schol. *Bill.* ed. Colon., coll. 73 D—74 A.

матеріей: мыслію или умомъ она соединяется съ Богомъ, а чувствомъ—съ матеріей»[1]). И бл. Θеодоритъ полагаетъ, что «подъ именемъ *вдуновенія* (Быт. 2,7) не разумѣется какая-либо часть Божественнаго существа, какъ думали Кердонъ и Маркіонъ, а обозначается лишь свойство души, какъ существа разумнаго»[2]).

Признаніе духовности или нематеріальности человѣческой души стоитъ у церковныхъ писателей въ прямой и естественной связи съ идеей *безсмертія души*. У большинства христіанскихъ мыслителей вѣра въ безсмертіе постулируется—а) указаніемъ на природу души и б) вѣрой въ Бога и Его благодать,—какъ и у Немезія, который ссылается въ данномъ случаѣ—а) на природу души (простота, нематеріальность) и б) на Св. Писаніе[3]). Но Немезій, какъ извѣстно, ограничивается лишь краткимъ замѣчаніемъ по данному вопросу, ссылаясь на аргументацію Платона,—тогда какъ христ. богословы даютъ въ своихъ твореніяхъ полное и обстоятельное раціональное обоснованіе идеи безсмертія души (особ. Григорій Нис.—въ обширномъ діалогѣ «О душѣ и воскресеніи»). Вообще говоря, христ. писатели восполняютъ Немезія въ этомъ пунктѣ тѣмъ, что усматриваютъ залогъ безсмертія не только *въ самой природѣ* души (которая все-же не самобытна), но и *въ волѣ и благости* Творца, предназначившаго человѣка къ безконечному нравственному совершенствованію и къ вѣчному блаженству. При этомъ, одни изъ церковныхъ писателей въ своемъ ученіи о безсмертіи души опираются преимущественно (хотя и не исключительно) на первое основаніе (простота, духовность и—отсюда—неразрушимость души), а другіе, принимая во вниманіе зависимость бытія души, какъ и всего тварнаго, отъ Бога, указываютъ, гл. обр., на второе основаніе (воля и благость Божіи и высокое предназначеніе человѣка). Къ первой категоріи писателей можно отнести: Климента алекс., Оригена, Григорія Нис., Григорія Богосл., Макарія Вел., І. Златоуста, Θеодорита, Максима Испов., І. Филопона, Мелетія Монаха и Илью Критскаго[4]); ко второй категоріи—Исидора Пелусіота[5]), а

---

[1]) Ibid., col. 190 A.

[2]) Divin. decret. epitom., c. 9 (ср. р. п Хр. Чт., стр. 221)

[3]) *Nemes.*, c. 2, p. 124—125=67

[4]) *Clem. Al.* Strom. VI, c. 6; *Origen.* Contra Cels. III, c. 22 и De princip. III, c. 1, § 13; *Greg. Nyss.* De eo, quid sit ad imag. Dei..., col. 1328 (Migne, t. 44 gr.), *Григ. Бог.* Похв. дѣвству (Тв. V, 53); Сл. 7 (I, 262); Сл. 45 (IV, 158); *Ин. Злат.* Бес. на Быт. 21, § 6 (Тв. IV, 197—8, ср. 104, 768); *Макар. Вел.* Бес. 26, § 1, стр. 192; *Theodoret.* Divin. decr. epitom., c. 9 (р. п Хр. Чт., ibid., стр. 218, 223); *Maxim. Conf.* De anima (*Migne*, t. 91, s. gr., col. 357 CD); *I. Philopon.* De opif. mundi, lib. VI, c. 24, p. 279 (13—17), c. 26, p. 282 (8—9), c. 23, p. 277 (4 sq.); c. 2, p. 233; Comment. in Arist. de anima, praefat., fol. 2 et 5 (обор.), *Melet.* De nat. hom., loc. cit., coll. 1289 D et 1297 D; col. 1296 B букв. выписка изъ *Nemes.* p. 124—125, кончая—„ἔστι καὶ ἀθάνατος"; *El. Cretens.* loc. cit., Migne, col. 820 A.

[5]) Lib. III, epist. 95 (ad diacon. Isydor.), — Migne, t. 78 s. gr., ср. *Epiphan.* Haeres 44 vel 64, § 37 (Твор. ч. III р. п).

также—Іустина Фил., Аѳинагора, Ѳеофила антіох., Иринея, Аѳанасія Вел., Августина и І. Дамаскина, которые—впрочемъ—объединяютъ оба указанныя основанія, точнѣе—воззрѣнія на безсмертіе души, какъ взаимно восполняющія другъ друга [1]). Замѣтимъ, кстати, въ заключеніе, что изъ самой идеи безсмертія души по ея природѣ бл. Ѳеодоритъ дѣлаетъ догматическій выводъ о томъ, что «Господь воскресилъ то самое естество, которое воспринялъ», точнѣе—то самое *тѣло*, ибо «душа не умирала вмѣстѣ съ тѣломъ», а только на время отдѣлилась отъ него [2]) У І. Филопона съ идеей безсмертія связано оригинальное ученіе о будущемъ воскресеніи тѣлъ и судѣ. Какъ сущность нематеріальная и безтѣлесная, душа неразрушима; но тѣло—ея необходимый органъ—по смерти совершенно разрушается, разлагаясь на свои составные элементы. Однако-же, душа можетъ страдать за свои грѣхи, искупить ихъ и очиститься—только въ *тѣлѣ*, вмѣстѣ съ нимъ,—какъ и въ земной жизни она страдаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, сочувствуя ему (συμπάθεια)—по причинѣ *связи* съ нимъ. Значитъ, по смерти ей должно быть дано *новое* тѣло, взамѣнъ разрушеннаго, и притомъ—тѣло духовное, эѳирное, «астральное» и *вѣчное*, соотвѣтствующее природѣ души, какъ духовной и вѣчно движущейся (дѣятельной) субстанціи. Душа добровольно отпала отъ добра, добровольно должна и очиститься въ этомъ *новомъ*, *вѣчномъ*, соотвѣтствующемъ ея новому (по смерти) существованію, тѣлѣ [3]). Согласно этому, и всеобщее воскресеніе понимается Филопономъ не въ смыслѣ *воскрешенія* прежнихъ тѣлъ, а въ смыслѣ *сотворенія* Богомъ новыхъ [4]).

---

§ 2. *Соединеніе души съ тѣломъ; ихъ взаимодѣйствіе.*

Существеннымъ дополненіемъ къ ученію о природѣ души является у большинства церковныхъ писателей раскрытіе идеи *единства* души при разнообразіи ея способностей. Эта идея, съ одной стороны, вытекаетъ уже изъ вышеизложеннаго ученія современныхъ Немезію и послѣ-

---

1) *Iust. Phil.* Dial. cum Tryph., cc. 5—6; Apolog I, c 10 et 17; *Athenag.* De resur. mort, cap. 12, 13 et 16; *Theoph.* Ad Autol., lib. II, c. 27=*Nemes*, c 1 (р п. стр 26—27); *Iren.* Adv haeres. lib II. c 34, § 2; lib. V. c. 7. § 1; *Аѳан Вел* Сл о воплощ., §§ 4—5, стр 196—197 (ч. I),—ср. Сл. на язычн., § 33, стр. 169—170, *Augustin.* De immortalit. anim, cap 1—2, 7—8; De Trinit., lib. VI, c 6, § 8,—lib XV, c 5; *Дамаск* „Точное изложеніе", кн II, гл. 12, стр. 81; гл. 28, стр. 110, ср. гл. 3, стр. 46

2) *Theodor.* Op cit, cap. 15: „О томъ, что Господь воскресилъ то самое естество, какое воспринялъ" (р п. въ Хр. Чт, ib, стр 330—331)

3) *Philopon.* Comment. in Arist. de anima, Praef. fol 6

4) Ср. *Berti*—Breviarium . .., tom. I, § 160; *Szcześn.* Dzieje Kośc. katol., tom. I, § 85, pag 437 sq См. особ *Niceph. Call* Hist. Eccles, l 18, c 47, coll. 424 D—425 A (Migne, t. 147).

дующихъ христіанскихъ антропологовъ о составѣ человѣческой природы, въ которомъ (ученіи) мы не находимъ слѣдовъ «трихотоміи» или такъ наз психологическаго *дуализма*, а—съ другой—стоитъ въ связи съ ученіемъ о *простотѣ* и *субстанціальности* души. Изъ современныхъ Немезію писателей Григорій Нисск., какъ мы выше отмѣтили, особенно обстоятельно раскрываетъ идею *единства* души, какъ субстанціи, восполняя этимъ значительный пробѣлъ въ системѣ ея Емесскаго. Послѣдующіе христ. мыслители удѣляютъ этой идеѣ не меньше вниманія. Максимъ Исповѣдникъ доказываетъ субстанціальность души, единство, неизмѣнность и постоянство внутренней основы душевной жизни, фактомъ *единства* нашего *самосознанія*: при всемъ разнообразіи психическихъ явленій, при всей сложности и измѣнчивости содержанія нашего сознанія, человѣкъ всегда сознаетъ единство и тождество своей личности,—откуда слѣдуетъ, что душа есть самостоятельная и *нераздѣльная* сущность, такъ какъ «сущностью бываетъ одно и то же и *единственное числомъ*, принимающее попеременно противоположности»[1]). І. Филопонъ категорически утверждаетъ, что, не смотря на различіе способностей, душа *едина*, разумная способность объединяетъ низшія силы и пользуется ими, какъ орудіями[2]). Совершенно такъ-же смотритъ на дѣло и Илья Критскій: «хотя душа, говоритъ онъ, проявляется въ трехъ способностяхъ—питающей, чувствующей и мыслящей, но дѣйствительная и совершенная душа по природѣ *едина*, т. е.—разумная (intelligens) и нематеріальная, а остальныя силы называются такъ (т. е. душой) только per homonymiam»[3]). Да и самая мысль о томъ, что душа безтѣлесна, *непространственна*, не подлежитъ измѣренію и дѣленію,—мысль, такъ ясно выраженная, какъ мы видѣли, Немезіемъ,—предполагаетъ уже *единство* души. Мелетій Монахъ, указывая на то, что «троякаго рода способности, проистекающія изъ сердца, печени и головного мозга, πᾶσαν ἡμῶν διοικοῦσι ζωήν», замѣчаетъ: «на этомъ основаніи нѣкоторые опредѣляли способности, какъ *части* души.....,—но удивительно—какимъ образомъ безтѣлесная (душа) можетъ быть трехчастной (τριμερής)!»[4])... Очевидно, что раздѣленіе души на «части» по ея способностямъ или проявленіямъ имѣетъ у большинства христіанскихъ психологовъ *условный* смыслъ и допускается лишь въ цѣляхъ классификаціи и систематическаго анализа всѣхъ психо-физіологическихъ функцій, составляющихъ жизнь человѣка[5]).—Итакъ, душа—едина, и,

---

[1]) *Maxim* De anima (*Migne*, t 91 gr, col 356 BC) Ср. ту-же мысль у *Nemes*, с 2, стр. 49 и особ 58 по р. п.

[2]) Comment. ad Arist. de anima Praef., fol. 3 (обор.)

[3]) Comment. cum schol. *Bill.*, ed cit, col. 766 CD.

[4]) De nat. hom (Migne, loc cit.), col. 1109 A

[5]) Раздѣленіе души на *части* по ея основнымъ силамъ и проявленіямъ, особенно рѣзко выраженное у Аристотеля (De anima), находитъ себѣ параллель и въ

какъ отдѣльная самостоятельная сущность, соединена со своимъ органомъ—тѣломъ,—съ другой, противоположной ей. матеріальной субстанціей,—для совмѣстнаго осуществленія цѣлей жизни .

Трудность вѣковой антропологической проблемы—о соединеніи въ человѣкѣ двухъ противоположныхъ по сущности началъ или элементовъ—духовнаго и матеріальнаго, психическаго и физическаго, ясно предносилась умственному взору христіанскихъ философовъ всѣхъ временъ и направленій. Эту трудность констатируетъ и Немезій въ своемъ трактатѣ (нач. 3-й гл.). Однако, онъ сразу, и довольно рѣшительно, приступаетъ къ анализу различныхъ точекъ зрѣнія на психо-физическую проблему и къ положительному рѣшенію ея на почвѣ неоплатонической философіи. Церковные учители IV вѣка, современные Немезію, далеко не столь категоричны и рѣшительны въ своихъ разсужденіяхъ по этому вопросу. «Какъ ты, душа моя», восклицаетъ Григорій Богословъ, «будучи духомъ, смѣшалась съ дебелостью, ты—умъ сопряглась съ плотью, ты—легкая сложилась съ тяготою? Вѣдь все это противоположно и противоборствуетъ одно другому»[1])... «Какъ безплотное удерживается кровью и дыханіемъ?»[2])... І. Златоустъ категорически признаетъ непостижимость сущности души и способа ея соединенія съ тѣломъ, который, по словамъ св. отца, «сокрытъ отъ насъ Богомъ, чтобы мы не любомудрствовали о томъ, что выше насъ»: Златоустъ констатируетъ только *непространственность* души и невозможность ограниченія ея какимъ-либо опредѣленнымъ *мѣстомъ* въ тѣлѣ[3]). Григорій Нисскій, хотя и даетъ намъ оригинальный опытъ рѣшенія психофизической проблемы, однако—очень часто говоритъ о ея непостижимости. Такъ, разсуждая съ точки зрѣнія принятой у всѣхъ христіанскихъ писателей антропологической аналогіи о соединеніи 2-хъ естествъ во Христѣ, св. Григорій замѣчаетъ: «Если ты спросишь какъ Божество соединяется съ человѣчествомъ?, то смотри, прежде тебя нужно спросить: какое сродство у души съ тѣломъ? Если же неизвѣстенъ способъ соединенія души твоей съ тѣломъ, то, конечно, не слѣдуетъ думать, чтобы и то стало доступно твоему разумѣнію»[4]).

Въ антропологической системѣ Григорія Нисскаго психофизическая проблема получаетъ особенно важное значеніе съ того момента, когда

психологіи позднѣйшаго времени именно—въ такъ наз. „теоріи способностей", въ которой только терминъ „часть" души (или просто—„душа",—напр.—ощущающая, мыслящая и т. д) замѣняется терминомъ „способность". Творцомъ „теоріи способностей" считается нѣмецкій физіологъ *Галль* (1757—1828).

[1]) *Григорій Богосл* Пѣсн таин Сл. 10 О человѣч. прир Тв ч. IV. стр 261

[2]) *Григорій Богосл* Слово 32, стр 158 (Тв. ч III)

[3]) *І. Злат.* Противъ Аномеевъ Сл 5-е, § 4, стр. 539 (Тв. I)

[4]) *Григор. Нисск* Оглас. Слово, гл. 11, стр 39 (ч. IV).

онъ начинаетъ изучать человѣка эмпирическаго, въ его настоящемъ грѣховномъ состояніи. Органическое соединеніе тѣла и души, какъ двухъ изначальныхъ и необходимыхъ по самой творческой идеѣ о человѣкѣ составныхъ частей его природы, у человѣка первозданнаго, въ его идеальномъ состояніи до грѣхопаденія, мыслилось безъ особенныхъ затрудненій: этому способствовало идеалистическое понятіе св. Григорія о тѣлѣ невиннаго человѣка, какъ чистомъ органѣ духа, чуждомъ всѣхъ низшихъ животныхъ отправленій, и потому не выступавшемъ такъ рѣзко въ своей субстанціальной противоположности духу, какъ теперь, у человѣка эмпирическаго. Изученіе природы человѣка въ ея настоящемъ состояніи должно было обратить мысль христіанскаго антрополога отъ чисто-библейскихъ данныхъ и отъ религіозно-догматическихъ интересовъ къ даннымъ свѣтской науки («внѣшней» философіи) и къ научно-психологическимъ интересамъ или задачамъ. Съ точки зрѣнія этого новаго метода антропологическаго изслѣдованія Григорій Нисскій и признавалъ психофизическую проблему (вопросъ о связи и взаимоотношеніи души и тѣла) трудной, даже—«превышающей человѣческое разумѣніе»[1]), или же—«неизреченной, недомыслимой, чудесной (ἄφραστον, ἀκατανόητον, ἀμήχανον)»[2]). Однако, мы находимъ у Григорія довольно оригинальное и своеобразное рѣшеніе указанной проблемы. Вопросъ о соединеніи и взаимоотношеніи души съ тѣломъ Григорій Нисскій рѣшаетъ, подобно Немезію, на почвѣ неоплатонизма,—хотя и въ другомъ направленіи. Подпочвой, на которую опирается мысль Григорія въ этомъ случаѣ, является неоплатоническій взглядъ на матерію, какъ на аггрегатъ или комплексъ безтѣлесныхъ качествъ. Чувственный міръ, по ученію Плотина, представляетъ собою отраженіе міра идеальнаго въ матеріи. Качественную опредѣленность даетъ предмету идея, —матерія сама по себѣ— голый субстратъ (ὑποκείμενον), темный фонъ, на которомъ отражается идея со своими свойствами; она—почти—небытіе. Реальное бытіе имѣютъ однѣ идеи; матерія сама по себѣ не существуетъ: она—только аггрегатъ качествъ, невещественныхъ элементовъ, съ разложеніемъ которыхъ отъ чувственнаго тѣла остается лишь пустой призракъ[3]). Этой точкой зрѣнія устранялась противоположность духовнаго и тѣлеснаго и устанавливалась возможность ихъ примиренія и взаимодѣйствія. Идеализируя матерію, подобно Плотину, разрѣшая ея субстанцію въ сумму нематеріальныхъ свойствъ или умопредставляемыхъ качествъ (φιλὰ νοήματα), Григорій Нис. уничтожаетъ рѣзкую противоположность между духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ,—что и ведетъ его къ рѣшенію: а) космологической

---

[1]) О душѣ и воскр., стр. 226 (ч. IV)
[2]) Объ устр человѣка, гл. 15, стр. 135 (Migne, t. 44, col. 177).
[3]) *Vacherot*—Hist de l'école d' Alexandr., tom. I, pp. 446—457.

проблемы—о происхожденіи матеріальнаго бытія отъ духовной творческой Причины и б) антропологической (психо-физической)—о соединеніи и взаимодѣйствіи души съ тѣломъ [1]). Существенная черта, отличающая рѣшеніе психофизической проблемы у Григорія Нисскаго отъ постановки таковой у Немезія, состоитъ еще въ томъ, что Григорій въ объясненіе факта соединенія въ природѣ человѣка духа и матеріи, «психическаго» и «физическаго», допускаетъ объединяющее эти начала *посредство* «чувствующей» силы (*αἰσθανομένη*), которая, будучи «грубѣе умопредставляемой сущности въ такой-же мѣрѣ, въ какой и чище матеріальной» [2]), можетъ служить связующимъ звеномъ между разумной душой и матеріальнымъ тѣломъ. Но, въ общемъ, слѣдуетъ сказать, что воззрѣнія Немезія на связь и взаимоотношеніе души и тѣла весьма типичны для всей вообще патристической психологіи его времени, такъ какъ большинство церк. писателей—современниковъ нашего философа, на почвѣ гл. обр. той-же неоплатонической метафизики, съ большей или меньшей обстоятельностью раскрываютъ извѣстныя уже намъ положенія, разъясненныя у Немезія, а именно: а) душа, какъ безтѣлесная природа, «проникаетъ *вся* черезъ *все* (*ὅλη δι' ὅλου*) тѣло» [3]); б) не подлежа по своей природѣ никакому пространственному ограниченію, душа «присутствуетъ въ тѣлѣ не какъ *ἐν τόπῳ*, а какъ *ἐν σχέσει*», т. е. въ смыслѣ взаимоотношенія и дѣятельности [4]); в) душа «оживляетъ» *все* тѣло, въ которомъ она находится, подобно свѣту, проникающему воздухъ [5]); г) при своемъ соединеніи съ тѣломъ душа не терпитъ никакого измѣненія, оставаясь «неповрежденной», «неслитной» и «неизмѣнной», по общему свойству всего «умопостигаемаго» [6]).

Наиболѣе существеннымъ пунктомъ, отличающимъ рѣшеніе психофизической проблемы у Немезія и у виднѣйшаго представителя христ. автропологіи IV вѣка—Григорія Нисскаго, является вопросъ о «локализаціи умственныхъ способностей». Въ то время, какъ Немезій считалъ возможнымъ локализировать познавательныя силы души (способность

---

1) *Greg. Nyss.* In Hexaemer., Migne, t. 44 gr., col 69 CD (Тв. I, 11), ср Объ устр. чел, гл 23; *гл. 24, стр 173—175* (Migne, t, 44, coll 212 D—213 AB); О душѣ и воскр., стр 296 (Migne, t 46, col. 124 CD)

2) Объ устр человѣка, гл. 8, стр. 99. (Migne, t. 44, col. 145).

3) *Nemes.*, cap. 3; cfr. *Plot* Enn II, lib 2, c 1; Enn. V, lib. 1, c. 2; *Григ. Нисск.* Объ устр. чел, гл 10, стр. 106—107; О душѣ и воскр., стр. 214—215; *Василь. Вел* Бес 3 я на сл: „Внемли себѣ", стр 44 (ч. IV)

4) Nemes. et *Plotin.* locis cit; *Григор. Нисск.* Объ устр. чел, гл. 12, стр 115—116 и гл. 15. стр. 135 (ср. *Stigler*—Psychol. des Greg. von Nyss., S. 57, Anm.); *Васил. Вел.* Бес. 3-я (loc. cit., стр 44), *Григ Бог* Пѣснопѣ. таин. Сл. 4: О мірѣ (IV, 227) и Сл. 7: О душѣ (IV, 244); *Ин. Злат* Прот. Аном Слово 5, § 4 (Тв. I, 539)

5) *Nemes.*, ibid., *Plot.* Ennead IV, l 3, cc 20 et 22; Enn. VI, l 4, c 11; *Григ Нис.* Объ устр. чел., гл. 12 и др.; *Васил Вел* Подвижн. Уст, гл. 2 (Тв. V, 329).

6) Nemes., ibid; *Григ. Богосл* Плачъ о страд. души (Тв IV, 305).

ощущенія, мышленіе) въ головномъ мозгу, Григорій не допускалъ этого, усматривая здѣсь логическое противорѣчіе: безплотная природа (каковъ *умъ*), говорилъ онъ, не можетъ обниматься какими-либо внѣшними очертаніями (τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς); мозговая оболочка (μήνιγξ) не можетъ вмѣщать въ себѣ по существу невмѣстимый умъ... Если, ссылаясь на патологическія явленія (какъ Немезій), указываютъ на зависимость умственной дѣятельности отъ мозга, то, вѣдь, можно, съ другой стороны, указать на подобную зависимость ея и отъ другихъ тѣлесныхъ органовъ [1]): разстройство ума (бѣшенство—φρενῖτις) бываетъ, между прочимъ, и при болѣзненномъ состояніи плевъ (φρένες), связывающихъ подреберные члены [2]). «Умъ, заключаетъ св. Григорій, по необъяснимому закону срастворенія (τῆς ἀνακράσεως), соприкасается къ каждому члену безъ предпочтительности» [3]); онъ «не привязанъ къ какой-либо части тѣла, но равно прикосновенъ ко всему тѣлу, сообразно съ природою производя движеніе въ подлежащемъ его дѣйствію членѣ» [4]). Не смотря, однако, на указанное различіе между Григоріемъ Нисскимъ и Немезіемъ, оба писателя согласно признаютъ и раскрываютъ то общее положеніе, что *душа* не помѣщается въ какомъ-либо спеціальномъ органѣ, какъ въ опредѣленномъ *мѣстѣ*, и вообще—не занимаетъ какого-либо мѣста въ пространствѣ,—что связь ея съ тѣломъ—не связь пространственныхъ отношеній, а только связь *взаимодѣйствія*. Научное значеніе и преимущество этой теоріи неоспоримо. Григорій Нисскій (какъ и Немезій) признаетъ при субстанціальномъ различіи двухъ природъ въ человѣкѣ непосредственное *физическое* взаимодѣйствіе между ними, обусловленное ихъ реальнымъ единеніемъ [5]),—чѣмъ удобно объясняются различныя психо-физическія явленія и—вообще—процессы душевной жизни.

Мы видѣли, что ученіе о *соединеніи* души и тѣла даже у Немезія служитъ предпосылкой для христологическихъ разсужденій и выводовъ (образъ соединенія души съ тѣломъ служитъ къ уясненію тайны соединенія двухъ природъ во Христѣ) [6]); тѣмъ болѣе естественно встрѣтить подобную аналогію у другихъ церк. писателей, апологетовъ и теологовъ ex professo. Изъ предшествующихъ писателей наиболѣе близко къ ученію Немезія по данному вопросу стоитъ Тертулліанъ. Сущность его христологіи—въ слѣдующемъ. Въ Іисусѣ Христѣ раздѣльно «усматриваются двѣ субстанціи—божественная и человѣческая» [7]), которыя, будучи

---

1) Ср. Объ устр. человѣка, гл. 12, стр. 119.
2) Объ устр. человѣка, гл. 12, стр. 113 (Migne, t. 44, col. 157 D).
3) Ibid., гл. 12, стр. 111–113 и 115.
4) Ibid., гл. 14, стр. 131.
5) Ср. *Stigler*—Die Psychol. des hl. Greg. Nyss., S. 64
6) *Nemes.*, cap. 3, pp. 137—144=73—77.
7) *Tertul.* Adver. Praxeam, cap. 29.

соединены вмѣстѣ (conjuncti), сохраняютъ при этомъ свои свойства,—такъ что, напр., «Христосъ умираетъ non ex divina, sed ex humana substantia»[1]). Эти двѣ субстанціи «различно дѣйствуютъ по своему естеству (substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant) и плоть никогда не бываетъ духомъ, ни духъ плотью»: духъ (т. е. Божество) «совершаетъ свойственныя Ему дѣянія (res suas)—знаменія и чудеса» ..., а плоть (человѣчество) «подвергается страданіямъ (passiones), ей свойственнымъ,—терпитъ голодъ, жажду» и т. д. «Мы видимъ здѣсь *двойное* естество, соединенное *неслитно* (non confusum, sed conjunctum) въ одномъ Лицѣ»—Богочеловѣка[2]). I. Христосъ «соединилъ (miscens) въ Себѣ человѣка и Бога» и есть посему человѣкъ, «соединенный (miscens) съ Богомъ»[3]). Метафизической предпосылкой христологіи Тертулліана является отчасти стоическое ученіе о соединеніи субстанцій. Стоики различали соединеніе субстанцій: 1) κατὰ παράθεσιν, при которомъ каждая изъ многихъ субстанцій сохраняетъ τὴν οἰκείαν οὐσίαν καὶ ποιότητα,—2) κατὰ σύγχυσιν, при которомъ субстанціи и ихъ свойства совершенно смѣшиваются и образуютъ новое тѣло,—3) κατὰ μίξιν или κρᾶσιν, что означаетъ всецѣлое взаимное проникновеніе субставцій другъ другомъ (ὅλων δι' ὅλων), причемъ каждая субстанція остается съ присущими ей свойствами, нисколько не измѣняя ихъ: при этого рода «смѣшеніи» (какъ бы *механическомъ*) субстанціи могутъ снова раздѣляться, но все-таки онѣ остаются соединенными, ибо въ нихъ каждая частица причастна происшедшему между ними μίξις[4]). Очевидно, что Тертулліанъ полагаетъ въ основу своей христологіи этотъ послѣдній способъ соединенія субстанцій, или стоическое понятіе μίξις (=κρᾶσις). Это понятіе, стоящее весьма близко къ антропологическому ученію Тертулліана о всецѣломъ взаимномъ проникновеніи души и тѣла, предполагаетъ полное и совершенное единеніе двухъ природъ во Христѣ, безъ потери и измѣненія индивидуальныхъ свойствъ каждой природы (ср. Немезій)[5]).

---

[1]) Adv. Prax., ibid.

[2]) Ibid., cap. 27.

[3]) De carne Christi, cap. 15; Adver. Marcion., lib. II, cap. 27.

[4]) *Diog. Laert.* De vitis philos., l. VII, c. 1, § 151; *Stob.* Eclog. I, 16; cfr. *Domański*—Op. c., S. 57; *Zller*—Die Philos. d. Griech., S. 127. 3 Aufl. Leipz. 1880. Обо всѣхъ этихъ видахъ соединенія субстанцій упоминаетъ и *Немезій*, останавливаясь больше на послѣднемъ изъ нихъ: cap. 3 (см р. п. стр. 68—70, *пр. 4 и 12*).

[5]) Если означенное понятіе, быть-можетъ, и не вполнѣ выдержано въ христологіи Тертулліана, или не всегда достаточно ясно разграничено въ стоическомъ смыслѣ отъ σύγχυσις, то во всякомъ случаѣ—нѣтъ никакихъ рѣшительно основаній упрекать Тер—на въ непослѣдовательности и думать, что онъ, „внося поправки" въ свою христологію, „принимаетъ форму сліянія—σύγχυσις и *утверждаетъ* (курсивъ нашъ), что одна субстанція во Христѣ изъ плоти и духа, какъ нѣкоторая смѣсь (mixtura), подобная янтарю".. и т д. (Проф. *А Спасскій*—Исторія догм. движеній ., стр. 82 +

Необходимо, однако, замѣтить, что христологическая терминологія какъ самого Немезія, такъ и современныхъ ему церковныхъ писателей, не отличается еще строгой опредѣленностью, точностью и устойчивостью. Въ ней уже легко усматриваются основныя черты двухъ противоположныхъ догматическихъ направленій—александрійскаго и антіохійскаго, приведенныхъ въ стройное созвучіе лишь полъ вѣка спустя—на 4-мъ Всел. Соборѣ (451 г.), имѣвшемъ исключительно-важное историко-догматическое значеніе по своимъ послѣдствіямъ. Извѣстно, что раціонализмъ антіохійскаго направленія проявился въ области христологіи въ формѣ настойчиваго стремленія оттѣнить и по возможности отчетливо представить *моментъ различія* естествъ во Христѣ (по соединеніи ихъ),—подобно тому, какъ и въ періодъ тринитарныхъ споровъ антіохійскіе богословы старались *раздѣльно* и несліянно мыслить Ипостаси св. Троицы (въ аріанствѣ). Александрійское направленіе, наоборотъ, стремилось въ христологіи отстоять ипостасное, и даже *физическое, единеніе* двухъ природъ во Христѣ,—какъ и въ тринитарной догмѣ оно защищало субстанціальное *единство* Ипостасей св. Троицы [1]). Въ христологической терминологіи Немезія и его современниковъ можно уже усматривать нѣкоторую антиципацію этого различія направленій и воззрѣній двухъ богословскихъ школъ, сказавшагося особенно рѣзко въ періодъ христологическихъ споровъ V вѣка. Въ то время какъ Немезій замѣтно склоняется больше въ сторону антіохійскаго направленія (господствовавшаго, между прочимъ, въ Сиріи), современные ему церковные писатели, въ большинствѣ случаевъ, являютъ себя сторонниками александрійскаго на-

---

прим. 3). На самомъ дѣлѣ у Тертулліана въ приведенномъ мѣстѣ (Adver. Prax., cap. 27) рѣчь *условно-отрицательная*, а не *утвердительная:* онъ вовсе не утверждаетъ, что „во Христѣ *одна* субстанція, какъ нѣкоторая смѣсь, подобная янтарю, изъ золота и серебра", или—что „во Христѣ нѣчто *третье*, изъ обоихъ слитое", такъ что „уже не такъ ясны проявленія той и другой субстанціи" (проф. *А. Спасскій*, loco cit.),—а говоритъ какъ разъ наоборотъ: „Вѣдь, если Слово стало плотью въ смыслѣ преобразованія и премѣненія субстанціи (ex transfiguratione et demutatione substantiae), то уже во Іисусѣ будетъ одна субстаиція изъ двухъ, нѣкоторая смѣсь изъ плоти и духа, подобная янтарю.... Так. обр. Іисусъ уже не будетъ Богомъ... Такъ изъ двухъ выйдетъ нѣчто среднее, или лучше третье"... И далѣе: „Поэтому, *если бы было нѣчто третье* (quod *si* tertium quid *esset*), изъ обоихъ слитое..., то *не выступали бы такъ ясно* (non tam.... *paterent*) *проявленія той и другой субстанціи*.... Но поелику *обѣ субстанціи дѣйствуютъ съ раздѣльностью*, каждая въ своемъ состояніи, то онѣ и сохраняютъ свойственныя имъ дѣйствія и отправленія" (Adv. Prax., cap. 27). Если Тертулліанъ употребляетъ иногда выраженія: „Сынъ Божій умеръ"..., „распятъ", или „Богъ родился", то лишь для указанія на *слѣдствія* ипостаснаго соединенія природъ во Христѣ (т. н. „communicatio idiomatum") и на единство Лица І. Христа—Богочеловѣка. Ср. De carne Christi, cap. 5: „Crucificus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est". Между прочимъ, на основаніи этихъ выраженій Тертулліану приписывается гносеологическій принципъ: „credo, quia absurdum".

[1]) Ср. проф. *А. Лебедевъ*—Вселен. Соборы IV и V вѣковъ. Серг. Пос. 1896.

правленія. Такъ, они, ясно и подробно раскрывая ученіе о единствѣ (божеской) *ипостаси* въ лицѣ Богочеловѣка, не опредѣляютъ точно взаимоотношенія двухъ природъ при ихъ ипостасномъ соединеніи, не оттѣняютъ *цѣлости* и неповрежденности Божества и человѣчества въ лицѣ Іисуса Христа и говорятъ иногда какъ бы о единствѣ Его *по естеству*,—о смѣшеніи (μίξις, κρᾶσις), срастворе́ніи (σύγκρασις), премѣненіи (и проч.) природъ или естествъ. По ученію св. Григорія Богослова, «то и другое—*въ срастворе́ніи* (τὰ γὰρ ἀμφότερα ἐν τῇ συγκράσει), и Богъ вочеловѣчился, и человѣкъ обожился»...[1]), такъ что «*срастворяются* какъ *естества*, такъ и наименованія (κιρναμένων ὥσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων)»....[2]); соединеніе естествъ есть—вообще—σύγκρασις[3]), μίξις или κρᾶσις[4]); Христосъ «не составилъ двоихъ (οὐ δύο γενόμενος), но благоволилъ *изъ двухъ содѣлаться Единымъ* (ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ..),—потому что Богъ есть то и другое (Θεὸς γὰρ—ἀμφότερα), и принявшее, и принятое,—два естества, *во едино стекшіяся* (δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι), но не два Сына, да не безчестится сіе *срастворе́ніе* (σύγκρασις)»[5]); «пришелъ Богъ и вмѣстѣ смертный, *сочетавшій во едино* два естества (φύσεις δύο εἰς ἓν ἀγείρας)..., единый Богъ *изъ двухъ* (по той и другой сторонѣ: εἷς Θεὸς ἀμφοτέρωθεν)—мой Царь и Христосъ,—потому что соединенъ съ Божествомъ (ἐπεὶ θεότητι κερασθείς) и изъ Божества сталъ человѣкъ»[6])... Подобнымъ образомъ, и св. Григорій Нисскій обозначаетъ образъ соединенія двухъ природъ во Христѣ чаще всего терминами—ἕνωσις (ср. Немез.), ἀνάκρασις, κρᾶσις, συνανάκρασις, μίξις, ἐπίμιξις и т. п. Онъ, напр., говоритъ, что «чрезъ *срастворе́ніе* два стали *едино* (ἓν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀναχράσεως γέγονε)»[7]),—или—что «срастворившійся (ὁ γὰρ ἀναχραθείς) съ небеснымъ, и чрезъ это *примѣшеніе* (διὰ τῆς ἐπιμιξίας) къ лучшему претворившій (μεταποιήσας) земное, долженъ быть называемъ не земнымъ уже, а небеснымъ»[8]). Вообще, въ своей христологіи св. Григорій Нис. подчеркиваетъ *нераздѣльность*

---

[1]) *Greg. Naz.* Epist. ad Cledon. I, p. 739 B (Lips. 1690), tom. I (=Твор. IV, стр 198).

[2]) Ibid, p. 740 B (=Твор IV, 199).

[3]) *Greg. Naz.* Orat. XXX, Migne, t. 36 gr., col 113 B (=Тв. Ш, 86).

[4]) Orat. XLV (Migne ib.), col. 633 D (=Тв. IV. 161; ср. ч. Ш, 245: Слово 38).

[5]) Orat. XXXVII (Migne, ib.), coll. 284 C—285 A (=Тв Ш, 214—215)

[6]) *Greg. Naz.* De testamentis et adven. Christi, t. II (ed. Colon. 1690), p 173 D (=рус. пер. Пѣсн. таин. Сл. 8: О завѣтахъ и о приш. Хр. Твор. IV, 248).

[7]) *Greg. Nyss.* Adver. Apollinar (Antirr.), § 21, col. 1165, Migne, t. 45 gr. (=Твор. VII, стр. 100), ср Прот Апол. къ Θеоф алекс., стр 208 (ч. VII).

[8]) Adver. Apol. (Antirr.), § 48, col. 1240 (=Тв. VII, 173); ср § 42, стр 156—157: „*претвореніе*" и „*премѣненіе* плоти (Спасителя) въ море нетлѣнія"; ср. Orat. catech., cap. 27: терминъ „συνανάκρασις" (Тв. IV, стр. 70); ib cap. 14: терминъ—„ἐπιμιξία".

природъ по соединеніи ихъ и мыслитъ это соединеніе «истиннымъ и нераздѣльнымъ (ἀληθής τε καὶ ἀδιαίρετος ἕνωσις)», опредѣляя его, какъ «точное (или совершенное) *единство* (ἀκριβὴς ἑνότης)»[1]). Св. Аѳанасій алекс. выражается, что во Христѣ—«воля единаго Божества (ἡ θέλησις θεότητος μόνης)»[2]),—говоритъ о «*физическомъ единеніи*» (ἕνωσις φυσική)[3]) и «*нерасторгаемомъ* срастворенiи» (ἄλυτος σύγκρασις)[4]) и т. п. Совершенно иную картину представляетъ собою христологическая терминологія Немезія, который подчеркиваетъ—главнымъ образомъ—*неслитность*, *неизмѣнность*, *неограниченность*, *неповрежденность* или *непреложность* каждой изъ двухъ природъ по соединеніи ихъ, и приближается так. обр. къ антіохійскому направленію. Какъ образъ соединенія души съ тѣломъ Немезій обозначаетъ терминами—σχέσις, ῥοπή, διάθεσις[5]), а также—ἀδιάφθορος, ἀσύγχυτος, ἀναλλοίωτος и ἄτρεπτος ἕνωσις[6]), выражающими такую *связь*, которая не исключаетъ цѣлостности и самостоятельности каждой изъ двухъ соединенныхъ природъ,—такъ и единеніе природъ во Христѣ онъ называетъ «ἕνωσις ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος (неограничен.)», или «κοινωνία»[7]),—даже—«κρᾶσις», но κρᾶσις «παντάπασιν ἄμικτος καὶ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάφθορος καὶ ἀμετάβλητος», а также—«ἄτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος» (т. е. соединеніе, отнюдь не сопровождающееся *смѣшеніемъ*, *сліяніемъ*. *поврежденіемъ*, *претвореніемъ* или *измѣненіемъ* свойствъ той и другой природы)[8]).

Необходимо, однако, замѣтить. что при всемъ видимомъ различіи христологической терминологіи Немезія и его современниковъ,—различіи, свидѣтельствующемъ лишь о неточности богословскаго языка и отсутствіи прочно установленныхъ (выработанныхъ) формулъ для догматическихъ опредѣленій,—пониманіе христологической догмы какъ у Немезія, такъ и у всѣхъ разсматриваемыхъ нами здѣсь отцовъ церкви, отличается вполнѣ православнымъ характеромъ: мы могли бы сказать, что, мысля правильно соединеніе двухъ естествъ въ Личности Богочеловѣка, церк. писатели выражали это свое православіе не всегда точнымъ языкомъ, въ строго—опредѣленныхъ формулахъ и терминахъ. Такъ, прежде всего, относительно современныхъ Немезію отцовъ IV вѣка нужно ска-

---

1) **Adver. Apol. ad Theoph. Alexandr.** (**Migne, t.** 45), col. 1277 (=Твор. VII, 209—210); ср. Оглас. Сл., гл. 16, стр. 49.

2) *Аѳанас.* Прот. Апол., ки. II, § 10, стр. 350 (Тв ч. III).

3) Прот. Апол., кн. I, § 10, стр. 326; § 12, стр. 328.

4) Ibid., кн. II, § 16, стр. 358

5) *Nemes.*, cap. 3, p. 135=72.

6) Ibid., pp. 131 et 133=69—70.

7) Ibid., p. 137=74.

8) *Nemes.*, p. 138=74—75.

зать, что, оттѣняя въ своей христологіи «*нераздѣльность*» и «*единство*» двухъ природъ (въ духѣ александр. направленія), они въ то же время ясно давали знать, что признаютъ соединеніе естествъ во Христѣ *неслитнымъ* и *неизмѣннымъ* [1]). Съ другой стороны, и Немезій, отдавая въ своей христологіи должную дань антіохійскому направленію, чуждъ его крайностей, выразившихся впослѣдствіи въ несторіанствѣ: мы видѣли, что подчеркивая въ своихъ разсужденіяхъ *моментъ различія* естествъ во Христѣ, т. е. *неслитность* и *неизмѣнность* природъ по соединеніи, Немезій на ряду съ этимъ употребляетъ и такой терминъ, какъ «κρᾶσις», означающій совершенное внутреннее единеніе природъ. Кромѣ того, противъ идеи о чисто-механическомъ, или нравственномъ, или только «динамическомъ» соединеніи двухъ природъ во Христѣ Немезій употребляетъ выраженія: ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν (а не κατὰ τὰς δυνάμεις), ἕνωσις κατὰ φύσιν (а не κατ᾽ εὐδοκίαν только, что впослѣдствіи признавалъ Несторій). Осуждая Еввоміанъ, отрицавшихъ, что Сынъ Божій соединился съ нашей природой κατ᾽ οὐσίαν (эту формулу Немезій могъ заимствовать у Григорія Богосл.[2]), Немезій присоединяетъ: «этотъ образъ соединенія обусловливается не простымъ благоволеніемъ (εὐδοκία=несторіан. σχέσις), какъ казалось нѣкоторымъ славнымъ мужамъ, но природой (ἀλλ᾽ ἡ φύσις αἰτία)»[3]). По поводу приведенныхъ словъ Немезія Lequien въ своихъ примѣч. къ «Діалектикѣ» І. Дамаскина замѣчаетъ, что подъ «славными мужами» можно разумѣть, м. пр., «Діодора Тарсійскаго, отъ котораго произошелъ несторіанскій ядъ». Здѣсь-же Лекэнь прибавляетъ, что «Григорію Богослову и Немезію подражали отцы Антіохійскаго Собора», осудившіе Павла Самосатскаго, который отрицалъ, «что Слово было соединено съ человѣческой природой οὐσιωδῶς» (=κατ᾽ οὐσίαν) [4]). Ясно, так. обр., что Немезіевское ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν есть то-же, что ἕνωσις κατὰ

---

[1]) *Аѳан В* Прот. Апол., кн I, § 10, стр. 326; На ар. Сл IV. § 31, стр 489 и § 32, стр. 490 (ч. II); *Григ. Бог.* De vita sua, Opp t. II, p. 10 C (=Тв. VI, 24); ср Слово 39 (ч III, 263); Кледон. 1 е (ч. IV, 198 и 200); *Григ. Нис.* Orat. Catech., cap 27 (=Тв. IV, 70—73; термины: συνάφεια, κοινωνία); Опров. Апол. (Антир.), § 21, стр. 98; § 42, стр. 156 и § 51, стр. 179.

[2]) *Nemes.*, cap 3, p. 142=76; ср. *Григ. Бог* Посл. Кледон. I (Тв IV, 198).

[3]) *Nemes.*, p. 144=77.

[4]) *I. Damasc.* Dialect. (M.. t. 94 gr.), прим. *Lequien.* 47-е, col. 665 sq. Вообще, въ своихъ комментар. къ „Діалектикѣ" св. Дамаскина Lequien очень часто обращается къ Немезію, ссылается на него, въ виду многочисленныхъ параллелей и заимствованій, какія находитъ у Дамаскина (см напр. прим. Lequ. 45-е, col. 661 sq.). Въ примѣч. 46-мъ (ib) Лекэнь объясняетъ немез. термины—σχέσις, ῥοπή, διάθεσις, которыми еп Емесскій выражаетъ мысль о соединеніи души съ тѣломъ. Эти термины означаютъ у Немезія, что „душа διὰ τὴν ἐνέργειαν проникаетъ все тѣло",—что приложимо и „къ соединенію Бога Слова съ нашей природой" .. Впрочемъ, Лекэнь справедливо отмѣчаетъ, что терминъ σχέσις у Немезія имѣетъ совершенно иное значеніе, чѣмъ у Несторія: этимъ терминомъ Немезій обозначаетъ „внутреннее отношеніе и связь

φύσιν: самъ Немезій прибавляетъ, что если о воспріятіи плоти Бож. Словомъ и можно сказать, что оно произошло κατ' εὐδοκίαν, то неслитное соединеніе происходитъ *только* по свойству Божеств. природы (κατὰ φύσιν) [1]), которая проникаетъ черезъ все»... и т. д.[2]). Оба эти выраженія (ἕνωσις κατ' οὐσίαν и κατὰ φύσιν) санкціонировалъ впослѣдствіи своимъ авторитетомъ такой столпъ православія, какъ Кириллъ александрійскій [3]). Тотъ-же св. Кириллъ, вслѣдъ за антіохійскими епископами [4]), употреблялъ излюбленныя Немезіемъ выраженія—ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως [5])... А св. Левъ папа училъ, что два естества соединены ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως [6])... Четвертый Всел. Соборъ (Халкидонскій) впослѣдствіи объединилъ тѣ христологическія понятія, какія мы находимъ у Немезія, съ одной стороны, и у современныхъ ему отцовъ церкви, съ другой: этотъ величайшій по своему значенію въ исторіи догматики Соборъ не далъ предпочтенія ни воззрѣніямъ александрійской школы, ни тенденціямъ антіохійцевъ онъ сгладилъ противоположности этихъ двухъ направленій, примирилъ ихъ и слилъ въ одно общее, ставшее универсально-церковнымъ православнымъ исповѣданіемъ. Это было достигнуто Соборомъ, не смотря на старанія каждой партіи дать преобладаніе своимъ воззрѣніямъ: представители александрійскаго направленія стояли всегда за формулу—«*изъ двухъ* естествъ» (ἐκ δύο φύσεων),—антіохійцы защищали формулу—«*два* естества» (δύο φύσεις) [7]),—Халкидонскій соборъ опредѣлилъ: «*въ двухъ естествахъ* неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемаго» (ἐν δύο φύσεσιν

души съ тѣломъ, которое она своей природой и субстанціальнымъ дѣйствіемъ (actione) видообразуетъ, возращаетъ, дѣлаетъ удобнымъ органомъ для ощущеній и т. п.,—почему это соединеніе σχετική (имѣющее у Немезія, добавимъ мы, исключительно психологическій смыслъ и не прилагаемое имъ къ христологіи) совершенно отлично отъ того, какое выдумалъ Несторій".

[1]) *Nemes.*, p. 144=77.

[2]) *Nemes*, p. 143—4=77; ср *Грш Богосл* Кледон. I (Тв IV, 201).

[3]) Соединеніе природъ *Кириллъ Алекс* называлъ „физическимъ, т е. истиннымъ" (Анаѳем. 3-й прот Несторія—въ Дѣян. Вселенск. Соб., т. II, стр 34); христологич. формулы Кирилла: „ἕνωσις φυσική", „ἕνωσις κατ' οὐσιαν" (Epist. 1 ad Succensum,—Migne, t. 77 gr., col. 232 C; Epist 2, col. 240 B; Cfr. *Ermoni*—Op. cit., pp. 96—98; ср. *А. П. Лебедевъ*—Цит. соч, стр. 164).

[4]) См. Дѣян. Всел. Соб., т. II, стр. 106.

[5]) Защита 11-го анаѳемат. прот. Несторія—въ Дѣян. Всел. Соб., т. II, стр. 108 и 113; ср. *А. П. Лебедевъ*—Цит. соч., стр 163

[6]) Проф. *А. Лебедевъ*—Цит соч., стр. 264

[7]) Евсевій дорилейскій (стороникъ антіох уніи,—см. у *А. Лебед.* Цит. с., стр. 262) спрашивалъ Евтихія: „Исповѣдуешь ли соединеніе двухъ естествъ въ одномъ лицѣ?" Евтихій сказалъ: „такъ, *изъ двухъ* естествъ". Тогда Евсевій спросилъ: „Исповѣдуешь ли ты, господинъ архимандритъ, *два естества* послѣ воплощенія?" .. (Дѣян. Всел. Соб., т. III, стр. 282. Казань 1863). Діоскоръ александрійскій говорилъ: „*изъ двухъ* естествъ (т. е одно!)—принимаю, но *два* естества не принимаю". (*А. Лебедевъ*—Цит. соч. стр. 264).

ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον...)[1]). Формула Халкидонскаго Собора, очевидно, «носить уніальный характеръ» («несліянно»—съ одной стороны, «нераздѣльно»—съ другой)[2]) и сливаетъ во едино два теченія—александрійское и антіохійское.

Всѣмъ сказаннымъ доселѣ, полагаемъ, достаточно опредѣляется взаимоотношеніе христологіи Немезія съ догматическими воззрѣніями его современниковъ, отношеніе ея къ послѣдующему развитію христологическаго ученія и—вообще—связь христологіи церковныхъ писателей съ ихъ антропологическими представленіями.

У послѣдующихъ христіан. писателей разсматриваемая нами антропологическая проблема такъ тѣсно соприкасается съ христологіей, что едва можетъ быть выдѣлена изъ обще-догматическаго ученія. Однако, собственно-психологическая сторона этой проблемы раскрывается упомянутыми писателями нерѣдко въ прямой зависимости отъ трактата Немезія. Такъ, Мелетій Монахъ, считая непостижимымъ для человѣческаго ума вопросъ о томъ, «какимъ образомъ безтѣлесное пребываетъ въ тѣлѣ»[3]), находитъ—однако—возможнымъ признать, согласно Немезію, что «душа присутствуетъ *вся во всемъ тѣлѣ*, а не въ τῷ ἡγεμονικῷ», какъ думалъ Платонъ[4]),—что «она *свѣтитъ во всемъ тѣлѣ* не непосредственно, но—пользуясь нѣкоторымъ органомъ, такъ называемой *психической пневмой*, исходящей изъ сердца»[5]); при этомъ, Мелетій безъ всякой связи и послѣдовательности заимствуетъ изъ трактата Немезія самую постановку вопроса и мысль о трудности указанной психо-физической проблемы (—какимъ образомъ душа и тѣло въ соединеніи сохраняютъ свои специфическія природныя свойства)[6]), а также—выписываетъ длинное разсужденіе Немезія о всецѣломъ или *совершенномъ* и *неслитномъ* соединеніи души съ тѣломъ, постулируемое указаніемъ на свойства «умопостигаемой природы», которая проникаетъ *черезъ все* и въ тоже время не подлежитъ никакому *измѣненію* по своему существу[7]). Изъ этого, взятаго цѣликомъ у Немезія, ученія о соединеніи умопостигаемой природы (т. е. души) съ тѣ-

---

[1]) Дѣян. Всел. Соб., т. IV, стр. 109. Казань 1865, ср. проф *А. Лебедевъ*—Цит. соч., стр. 267; ср. стр. 266, прим. 69—относительно чтенія: ἐν δύο φύσεσιν...

[2]) *А. Лебедевъ*—Цит. соч., стр 268

[3]) *Melet.* De nat. hom., *Migne*, t. 64, col. 1081 B.

[4]) Ibid., col 1161 A. См. ниже парал. изъ Немез.

[5]) *Melet.*, loc cit., col 1129 C. См. ниже—цитаты изъ Немезія (аналогія со свѣтомъ и проч.). О происхожденіи и значеніи „πνεῦμα ψυχικόν" Мелетій учитъ тоже согласно съ Немезіемъ (*Nemes.* c. 24; c. 28, p. 256).

[6]) *Melet.* loc cit., col. 1296 BC=*Nemes.* c. 3, p 126—127 (p п. 67—68): Λέγουσι δε τινες (sic! scil Nemesius). . ὅτι πάντα τὰ συνιόντα. ... etc., кончая—„ἢ ψῆφον ἐν ψήφῳ".

[7]) *Melet.*, ibid., col. 1296 D—1297 ABC=*Nemes*, p. 129—135 (p. п. 68—71)—длинная выписка, начиная со словъ: εἰ δὲ μὴ ἤνωται φησὶ (sic! sc. Nemes?....) etc., кончая—„κατέχεσθαι". Мелетій опускаетъ имя Аммонія, на котораго ссылается Немезій,

лесной Мелетій дѣлаетъ свой этико-теологическій выводъ: «безтѣлесная и недѣлимая природа умопостигаемыхъ существъ, говоритъ онъ, такова, что они могутъ соединяться (входить въ общеніе) и взаимно другъ съ другомъ и съ тѣломъ; поэтому, думаю я, и душа уязвляется демонами посредствомъ лукавыхъ и хульныхъ помысловъ..... и т. д. [1]). На почвѣ ученія о *всецѣломъ, неизмѣнномъ* соединеніи души съ тѣломъ у христ. мыслителей прочно установился взглядъ на человѣка, какъ на «недѣлимое», единую личность или *индивидъ*,—взглядъ, имѣвшій значеніе въ христологіи, поскольку приходилось доказывать еретикамъ (ср. выше, гл. 2-ю), что душа и тѣло—не части Христа, а нераздѣльныя части Его человѣчества, что посему Христосъ состоитъ не изъ трехъ природъ (тѣло, душа, божество), а изъ *двухъ*..... «Человѣкъ, читаемъ у Мелетія, въ силу самаго соединенія (συναφείας) души съ тѣломъ есть нѣчто *иное, третье*»; поэтому, напр., послѣ раздѣленія души и тѣла тѣло сохраняетъ свои свойства (троякое измѣреніе и проч.), и душа остается съ тѣми-же свойствами (разумность, духовность и проч.), «*но человѣкъ*, составленный изъ того и другого, *уже погибъ*» [2]).

Илья Критскій усвояетъ важную для христологіи мысль, взятую Немезіемъ у неоплатониковъ, что «безтѣлесная природа проникаетъ черезъ все, а чрезъ нее—ничто» [3]): свойство Божественнаго дѣйствія и силы, говоритъ онъ, «вездѣ присутствовать, неизъяснимо наполнять небо и землю καὶ χωρεῖν ἐν πᾶσι, χωρεῖσθαι δὲ ὑπ' οὐδενός» [4]). Соединеніе природъ Илья обозначаетъ, подобно Немезію, терминомъ ἕνωσις [5]),—учитъ, что ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις—*неразрывно* [6]) и въ тоже время *неслитно* и *неизмѣнно*, такъ какъ «образуетъ изъ соединяемыхъ *одну ипостась*, сохраняя различіе входящихъ въ соединеніе природъ и оставляя ихъ φυσικὰ ἰδιώματα неслитными и неизмѣнными (ἀσύγχυτά τε καὶ ἄτρεπτα)» [7]). Отсюда у Ильи—опроверженіе Евтихія, «сливающаго природы послѣ соединенія», ученіе о *единой сложной ипостаси* Слова (μία σύνθετος ὑπόστασις, какъ и у Максима

дѣлаетъ по мѣстамъ незначительные пропуски и измѣненія, соотвѣтств код. D. 1 Немез. Послѣ словъ: „душа не заключена въ тѣлѣ, какъ въ сосудѣ или мѣшкѣ, а скорѣе—тѣло въ ней",—Мелетій, добавляетъ отъ себя, что „пророкъ, молясь, чтобы Господь извелъ изъ темницы душу его, разумѣетъ подъ темницей не тѣло, а настоящую жизнь".

1) *Melet.*, ibid., col. 1297 C.

2) *Melet.*, ibid., col. 1301 D.

3) *Nemes.*, гл. 3, стр. 77 р. п. Высказывая это положеніе въ доказательство неслитнаго соединенія природъ во Христѣ, Немезій ссылается на неоплатоника Порфирія (стр. 76).

4) *El. Cret.* Op. cit., у *Migne*, t. 36, s gr., col. 827 A.

5) Ibid., col. 817 C; см. *Григ Бог.* Сл. 30 (Твор. Ш, 86).

6) *El. Cret.* ibid., col. 819 B.

7) Ibid., col. 899D (Additam. ad Eliae commentar.).

Иcпов.) и т. п. [1]). Говоря о соединеніи души и тѣла, Илья употребляетъ еще терминъ «συνθήκη»[2]), но у него «ἡ κατὰ σύνθεσιν (=κατὰ συνθήκην) ἕνωσις есть тоже, что ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις»[3]).

I. Филопонъ, подобно Мелетію[4]), повторяетъ разсужденія Немезія о томъ, что душа не заключена въ тѣлѣ, какъ въ сосудѣ или мѣшкѣ, какъ въ какомъ-либо *мѣстѣ* или пространствѣ (ἐν τόπῳ), а только проявляетъ тамъ свою дѣятельность (ἐκεῖ ἐνεργεῖ), такъ что находится въ тѣлѣ лишь «въ смыслѣ связи, взаимоотношенія (ἐν σχέσει)»[5]), по Филопону — «κατὰ συμβεβηκός, какъ *видообразующій* принципъ тѣла», по связи съ тѣломъ «движущійся κατὰ τόπον»[6]). Тѣ-же разсужденія находимъ и у св. Дамаскина, который на почвѣ высказанныхъ Немезіемъ въ главѣ о соединеніи души съ тѣломъ положеній дѣлаетъ не мало догматическихъ выводовъ. Заимствуя буквально изъ трактата Немезія аристотелевское опредѣленіе *мѣста* (τόπος), какъ «границы объемлющаго, въ которой заключено то, что объемлется», и платоновское различеніе «тѣлеснаго» и «умопостигаемаго» (νοητός) мѣста, а также неоплатоническую мысль о томъ, что безтѣлесная или умопостигаемая сущность, проникая всюду, не можетъ быть ограничена внѣшнимъ мѣстомъ, І. Дамаскинъ построяетъ на этомъ догматическое доказательство вездѣсущія, необъятности и невмѣстимости Божества, Которое, все собою наполняя, можетъ лишь обнаруживать свою дѣятельность въ извѣстномъ мѣстѣ[7]). Усвояя, далѣе, чрезъ Немезія, мысль неоплатониковъ, что душа проникаетъ все тѣло (какъ свѣтъ — воздухъ), не объемлется имъ, но сама его объемлетъ, не заключена въ немъ, какъ въ опредѣленномъ *мѣстѣ*, а только проявляетъ въ немъ свою дѣятельность, Дамаскинъ говоритъ: «душа соединена съ тѣломъ—*вся со всѣмъ*, а не часть съ частью; она не объемлется имъ, но объемлетъ его, подобно тому какъ огонь—желѣзо,—и, находясь въ немъ, совершаетъ свойственныя ей дѣйствія»[8]). Принимая, наконецъ, тѣсно примыкающій къ изложенному неоплатоническій аргументъ, приводимый Немезіемъ въ разсужденіи о неслитномъ соединеніи двухъ природъ во Христѣ,—именно, что «безтѣлесная природа проникаетъ безпрепятственно черезъ все, а чрезъ нее—

---

[1]) Ibid., col. 900 D.

[2]) Ibid., col. 860 A: κατὰ συνθήκην ψυχῆς καὶ σώματος.

[3]) Ibid., col. 899 D.

[4]) *Melet.*, loc. cit., col. 1297 C; ср. выше—цитатъ изъ трактата Мелетія.

[5]) *Nemes.*, гл. 3, стр. 71—73.

[6]) *Philopon.* De opif. mundi, lib. I, c. 16, p. 36 (10—18) et p. 38 (16—20). См. подробн. выдержки изъ Филоп. въ р. п. Немез. стр. 72, прим. 19.

[7]) *Nemes.*, стр. 73, 71 (р. п.) и *Дамаск.* „Точное изложеніе"..., кн. I, гл. 13, стр. 36—37 и сл. (*Migne.* t. 94, col. 849 sq.).

[8]) *Дамаск.* Цит. соч., I, гл. 13, стр. 38; *Nemes.*, стр. 71—73 по р. п.

ничто»[1]),—Дамаскинъ прилагаетъ этотъ аргументъ, во 1-хъ, къ Божественной природѣ вообще, а во 2-хъ, къ ипостасному соединенію двухъ естествъ во Христѣ. «Божественная природа, говоритъ онъ, чрезъ все проникаетъ, не смѣшиваясь съ этимъ, а чрезъ нее самое—ничто.....; она всему удѣляетъ Свою дѣятельность»[2])..... Во Христѣ тоже—«Божественное естество чрезъ все проходитъ и проникаетъ, а чрезъ него—ничто; оно удѣляетъ плоти (т. е. человѣчеству) свои свойства, само оставаясь безстрастнымъ»..... и т. д [3]). Вообще, можно сказать, что ученіе о соединеніи души съ тѣломъ и, какъ выводъ изъ него, ученіе объ ипостасномъ соединеніи природъ во Христѣ у св. Дамаскина ничѣмъ не отличается по существу отъ ученія Немезія о тѣхъ-же предметахъ. Конечно, христологія Дамаскина гораздо обстоятельнѣе по изложенію и опредѣленнѣе по содержанію [4]), такъ что и самое ученіе о соединеніи души съ тѣломъ раскрыто у него болѣе въ направленіи или смыслѣ догматико-христологическомъ, чѣмъ психологическомъ. Подобно тѣсному и всецѣлому соединенію души съ тѣломъ [5]), говоритъ св. отецъ, «все совершенное естество Божества въ одномъ изъ Своихъ Лицъ соединилось со всѣмъ человѣческимъ естествомъ, *а не часть съ частью*»[6]), какъ думалъ Филопонъ, признававшій, на основаніи своего ученія о «частныхъ сущностяхъ» (μερικαὶ οὐσίαι), что *часть* обще-божественной природы, «свойственная исключительно Божеств. Слову» и «находящаяся въ Его ипостаси», соединилась съ одною *частью* человѣческаго естества, съ «тѣмъ частнѣйшимъ бытіемъ (μερικωτάτην ὕπαρξιν), которое одно только изъ всего восприняло Слово»[7]). Разсуждая въ своей «Діалектикѣ» о различныхъ видахъ или способахъ «соединенія» (ἕνωσις) вообще, подробно разбирая формулы соединенія—κατὰ σχέσιν (несторіан. формула), κατὰ συναλοιφήν, κατὰ σύνθεσιν (которое Дамаскинъ, подобно Ильѣ Критскому, считаетъ тождественнымъ съ καθ' ὑπόστασιν), κατὰ κρᾶσιν, κατὰ παράθεσιν и, наконецъ, καθ' ὑπόστασιν [8]), І. Дамаскинъ не только широко пользуется антропологической аналогіей, принятой у Немезія (особ. при объясненіи формулы—καθ' ὑπόστασιν [9]), и—вообще—изло-

---

[1]) *Nemes.*, ibid, стр 77 р. п

[2]) *Дамаск* Цит. соч., кн. I, гл. 14. стр. 42 и гл 13, стр. 37.

[3]) Ibid, кн. Ш, гл. 7, стр. 138—139.

[4]) Здѣсь уже вполнѣ опредѣленно противъ несторіанъ и евтихіанъ защищается Халкидонское вѣроопредѣленіе: „*Ипостасное соединение*—непреложно, несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно“ (Точн. изл, кн. Ш, гл 3, стр. 126; гл 2, стр. 123).

[5]) „Точное излож.“, кн. I, гл. 13, стр. 38.

[6]) Ibid, кн. Ш, гл. 6, стр. 134 (*Migne*. t. 94, coll. 1003 sq.); ср *Nemes.*, с. 3 (стр. 71 и 77 р. п.).

[7]) *Philopon.*—Ἐκ τοῦ Διαιτητοῦ, cap VII (apud *Damasc.* De haeres.), *Migne*, t. 94. coll. 747—748.

[8]) *Damascen.* Dialectica,—*Migne*, t 94 gr., coll 661—669.

[9]) Ibid, cap. 66, col. 665 sq; cfr. col. 668 sq.

женными у него соображеніями о различныхъ видахъ соединенія (κρᾶσις, παράθεσις), но мѣстами дѣлаетъ даже буквальныя заимствованія изъ 3-й главы трактата Немезія [1]).

Христологія Леонтія Визант. представляетъ собою цѣльную и почти законченную систему. По замѣчанію Ermoni, «вся догматика Леонтія есть не что иное, какъ истолкованіе тайны Личности Христа при помощи перипатетической метафизики» [2]) Излагать эту христологію — значило бы выйти далеко за предѣлы нашей задачи. Замѣтимъ кратко, что Леонтій довольно часто прибѣгаетъ къ той-же антропологической аналогіи, которая обычна у всѣхъ христ. богослововъ патристической эпохи. Выясняя природу «личнаго» соединенія (у схоластиковъ — «personalis» unio, ср. καθ' ὑπόστασιν), Леонтій говоритъ, что этотъ видъ соединенія происходитъ безъ сліянія природъ, которыя, соединяясь между собою, «сохраняютъ въ цѣломъ каждая свое собственное бытіе и силу, — при чемъ, изъ обѣихъ природъ образуется одинъ по числу субъектъ: *примѣромъ* такого рода соединенія является *человѣкъ* (ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος), состоящій изъ двухъ природъ — души и тѣла, которыя въ соединеніи *не сливаются*, но остаются *различными*, однако-же — составляютъ одинъ только индивидуумъ, т. е. человѣка» [3]). И у св. Максима Испов. находимъ тѣ-же, извѣстныя уже намъ, христологическія формулы, изъ которыхъ главная — ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, включающая въ себя отчасти и понятіе объ οὐσιώδης и φυσικὴ ἕνωσις [4]), — ту-же антропологическую

---

[1]) Характерна нижеслѣдующая выписка, въ которой I. Дамаскинъ примѣняетъ общее разсужденіе Немезія (по Аммонію) къ объясненію христологической формулы—καθ' ὑπόστασιν:

Nemes., c. 3, p. 129: Τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἑνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα, καὶ ἑνούμενα μένειν ἀσύγχυτα, καὶ ἀδιάφθορα, ὡς τὰ παρακείμενα.

Damasc. Dialect. (Migne, ib.), col. 664—665: Δεῖ δὲ γινώσκειν ὅτι ἐπὶ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἑνώσεως, τὰ νοητὰ καὶ ἑνοῦται τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, ὡς τὰ συνεφθαρμένα, καὶ ἑνούμενα μένει ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα..... etc. Τοιαύτην γὰρ ἔχει φύσιν τὰ νοητά.

[2]) *Ermoni*— Op. cit., p. 123.

[3]) *Leont. Byzant.* Adver. Nestor. et Eutych. (*Migne*, t. 86 gr.), coll. 1304 B, 1277 D. Ту-же аналогію и такое-же разсужденіе см. у *Γρηγ. Βογοσλ.* Къ Кледон. I (Твор. IV, 197—198) и у *Damascen.* Dialectica, c. 66, col. 665 sqq. (*Migne*, t. 94, s. gr.).—Замѣтимъ кстати, что Леонтій не останавливается подробно на выясненіи способа или образа соединенія души съ тѣломъ, какъ это дѣлаетъ Немезій: Леонтій усвояетъ только то, тщательно доказываемое Немезіемъ, положеніе, что душа, какъ умопостигаемая сущность, не находится въ тѣлѣ, какъ въ сосудѣ, не связана съ нимъ въ какомъ-либо опредѣленномъ мѣстѣ, и если считается ограниченной тѣломъ, то лишь въ томъ смыслѣ, что проявляетъ въ немъ свою *дѣятельность* (у Леонтія—διαγωγήν,— Adver. Nestor. et Eutych. (*Migne*, ib.), col. 1285 A).

[4]) *Maxim. Confes.*—„Ὅροι διάφοροι“,—*Migne*, t. 91 gr., col. 152 B: ὑποστατικὴ ἕνωσις— ἡ τὰς διαφόρους οὐσίας ἤγουν φύσεις εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν συνάγουσα... Cfr. De duab. volunt. (ibid.), col. 204.

аналогію для доказательства мыслимости совмѣщенія двойства природъ съ единствомъ ипостаси [1]).

Если ученіе христіанской антропологіи о соединеніи души съ тѣломъ являлось предпосылкой—по аналогіи—для ученія объ ипостасномъ соединеніи божества съ человѣчествомъ во Христѣ вообще, то—въ частности—мысль о *всецѣломъ* соединеніи души съ тѣломъ, слѣдствіемъ котораго является полное *взаимодѣйствіе* души и тѣла (—мысль, весьма обстоятельно раскрытая Немезіемъ), приводила въ христологіи къ ученію о *слѣдствіяхъ* ипостаснаго соединенія двухъ природъ въ Личности Спасителя Лучшими выразителями этого ученія можно считать Леонтія, Максима и Дамаскина. Всѣ они согласно указываютъ, какъ ближайшее слѣдствіе ипостаснаго соединенія во Христѣ, такъ наз. περιχώρησις, т. е.—«взаимное *проникновеніе*» природъ, и—логическія слѣдствія его—ἀντίδοσις (communicatio idiomatum), т. е «*общеніе* свойствъ» той и другой природы, и θέωσις, т. е. «*обоженіе*» человѣческой природы Христа [2]). При этомъ, относительно «περιχώρησις» у Максима и Дамаскина находимъ оговорку, что «проникновеніе» принадлежитъ въ строгомъ смыслѣ одной божественной природѣ Слова, хотя и она не остается безъ вліянія на нее со стороны человѣчества, которымъ она *владѣетъ*: «божественная природа (какъ «совершенно безтѣлесная»—у Немезія) проникаетъ черезъ все, а черезъ нее—ничто; она всему сообщаетъ свои свойства»..... и т. д. [3]) (—полная аналогія, доходящая до тождества, съ разсужденіями Немезія [4]).

Идея о тѣсномъ *взаимодѣйствіи* души и тѣла весьма ясно проведена и раскрыта Немезіемъ въ тѣхъ мѣстахъ его трактата, гдѣ онъ говоритъ о тѣлѣ, какъ необходимомъ органѣ душевной дѣятельности, о «сплетеніи физическаго съ психическимъ» въ природѣ человѣка [5]) и о

---

[1]) *Maxim.* De duab. natur. Christi (*Migne*, ibid.), col. 145 BC, ср. *Орловъ*—Труды св. Максима, стр. 149—150.

[2]) *Leont. Byzant.* Advers. Nestor. et Eutych (*Migne*, t 86 gr.), coll. 1289, 1305, 1320 и др.; *Maxim Confes.* De duab. voluntat. (*Migne*, t. 91 gr), col. 189; Disput. cum Pyrrh. (ibid.), coll. 336—337 sq.; „Догматич посл. къ Стефану дорскому", coll 168—9 (ibid.); ср. *Орловъ*—Труды св. Максима .., стр. 151—152; *Damascen.*—De fide orthod., lib. III, c. 3, col. 993—994 sq. (*Migne*, t. 94),—р. п. стр. 127 и сл.; cap 17, coll. 1068, 1070,—р. п. стр. 176—177; ср *Григор. Бог.* Сл. 38 (Твор. III, стр 245); Сл 45 (Твор. IV, 161); 1-е Кледон (IV. 198),—см р. п. *Немез.* стр. 75, прим 28-е.

[3]) *Дамаск.* Цит соч., кн. III, гл. 7, стр. 138—139; *Maxim. Confes.*—Migne, t. 91, col. 64 ABC, см *Орловъ*—Указ. соч., стр. 156.

[4]) См. особ. въ гл. 3-й стр. 74, 75 и 77 (по р п), гдѣ Немезій тоже говоритъ о *всецѣломъ* проникновеніи (подобно душѣ, проникающей *все* тѣло, стр. 71) человѣчества Христова божественной природой Слова, каковое проникновеніе не сопровождается измѣненіемъ, поврежденіемъ или умаленіемъ божественной природы, а—наоборотъ—способствуетъ возвышенію человѣческой природы....

[5]) *Nemes.*, cap. 2, p. 92=52; c. 5, p. 170=90, гл. 18, стр. 122 р. п; гл. 27, стр. 140, гл 28, стр. 142 и др.

локализаціи психическихъ силъ и способностей въ опредѣленныхъ органахъ тѣла [1]). Послѣдующіе писатели раскрываютъ эту идею въ направленіи, указанномъ Немезіемъ. Бл. Θеодоритъ и Исидоръ Пел. признаютъ такое взаимодѣйствіе, когда, защищая самостоятельность и духовность души противъ матеріалистовъ и Галена, сами указываютъ на тѣло, какъ органъ души, посредствомъ котораго она проявляетъ свою разумную дѣятельность, которымъ могутъ задерживаться ея функціи и т. п. [2]). Мелетій Монахъ во многихъ мѣстахъ своего трактата согласно съ Немезіемъ разсуждаетъ о взаимодѣйствіи душевныхъ и тѣлесныхъ явленій, о «сплетеніи физическаго съ психическимъ», о локализаціи всѣхъ психическихъ силъ и способностей,—при чемъ, по обыкновенію, дѣлаетъ нерѣдко буквальныя выписки изъ трактата Немезія [3]). Илья Критскій твердо устанавливаетъ фактъ взаимодѣйствія и связи души съ тѣломъ: душа сообщаетъ тѣлу жизнь, движеніе и проч., но и сама испытываетъ воздѣйствія со стороны тѣла, которое нерѣдко «заслоняетъ ей», задерживаетъ ея функціи, съ которымъ—вообще - она связана въ актахъ воспріятія, познанія внѣшнихъ вещей, движенія и проч. [4]). І. Филопонъ согласно съ Немезіемъ (по Аристотелю) учитъ о локализаціи низшихъ силъ или способностей неразумной души (ἐπιθυμία, θυμός) и—вообще—признаетъ зависимость психическихъ состояній и функцій отъ нервной системы, указывая, подобно Немезію, *какъ* отражаются болѣзни и поврежденія тѣлесныхъ органовъ и нервной системы на проявленіяхъ познавательной душевной дѣятельности [5]), упоминаетъ даже о какомъ-то особомъ, неразрывно связанномъ съ душой, «духовномъ тѣлѣ» (spiritale corpus) [6]),—но не считаетъ возможнымъ признать, что «отдѣльныя части души объединяютъ отдѣльныя части тѣла», т. е.—отказывается

---

[1]) Ibid.. c 5. 170=90; см также cc 13, 16 et 27.

[2]) *Θеодоритъ* Крат. изл. Бож. догматовъ, гл. 9: „О человѣкѣ“ (Хр. Чт., стр. 219–220). *Исид. Пел* Твор Ш, стр. 33—34

[3]) *Melet.* De nat. hom. (*Migne*, t. 64 gr.). coll. 1104 A, 1108 AB (локализація познавательныхъ способностей), ср. *Nemes.*, c. 13, p. 204—205, 1108 C (кортикальная локализація, роль „психической пневмы“ въ процессѣ воспріятія и проч.), ср *Nemes.*, c. 6, p. 173 и мн. др.; col. 1117 A (локализація *физическихъ*, *жизненныхъ* и *психическихъ* силъ или способностей—по Немезію); coll. 1121 D et 1124 A („сплетеніе физическаго съ психическимъ“ въ процессѣ дыханія)=*Nemes.*, c. 28, pp. 255, 253–4; col. 1128 D (проявленіе Промысла Творца въ фактѣ „сплетенія физическаго съ психическимъ“)=*Nemes.* c. 27, p. 252; coll. 1140 CD et 1141 A (Мелетій сопоставляетъ различныя душевныя явленія съ органическими состояніями и опредѣляетъ „здоровье“, какъ гармоническую, „безпрепятственную дѣятельность физическихъ, психическихъ и жизненныхъ силъ“. ...).

[4]) *El Cret.* Comment. у *Migne*, t. 36 gr., coll. 775 C—776 A, cfr. 761; coll. 783 B. 860 C et 801 B (о движеніи); col. 843 C (=*Дамаск.* „Точное излож.“., кн. Ш, гл 14, стр 159); coll. 861 C—862 A (о тѣсной связи и взаимодѣйствіи души и тѣла).

[5]) *Philop.* Comment. in Arist. de anima, Praef., fol 6.

[6]) Ibidem: ссылка на явленія душъ—тѣней на могилахъ.

понимать локализацію въ смыслѣ *мѣстонахожденія* тѣхъ или другихъ психическихъ способностей въ тѣхъ или иныхъ частяхъ тѣла, особенно—когда дѣло идетъ объ умѣ, высшей психической способности [1]). Филопонъ здѣсь защищаетъ точку зрѣнія комментируемаго имъ Аристотеля, но и по Немезію локализація, собственно говоря, должна быть понимаема съ ограниченіемъ, т. е.—не въ смыслѣ *мѣстонахожденія* психическихъ способностей (особ. познавательныхъ) въ извѣстныхъ частяхъ тѣла (вѣдь, душа—по Немезію—«не находится въ тѣлѣ, какъ въ сосудѣ или мѣшкѣ, какъ въ опредѣленномъ *мѣстѣ*»), а только въ смыслѣ *связи*, взаимоотношенія (σχέσις) тѣхъ или другихъ психическихъ процессовъ съ дѣятельностью тѣхъ или иныхъ тѣлесныхъ органовъ или участковъ головного мозга,— по выраженію самого Немезія—въ смыслѣ проявленія *дѣятельности* души въ тѣлѣ, при посредствѣ его органовъ [2]). І. Дамаскинъ, включившій въ антропологическій отдѣлъ своего «Точнаго изложенія» значительную часть трактата Немезія цѣликомъ, повторяетъ, естественно, и разсужденія еп. Емесскаго о тѣлѣ, какъ необходимомъ органѣ душевной дѣятельности, о локализаціи психическихъ способностей и т. п. [3]). Но св. Дамаскина, какъ христіанскаго теолога κατ' ἐξοχήν, идея психо-физическаго *взаимодѣйствія* интересуетъ не столько съ ея чисто-психологической стороны, сколько со стороны религіозно-догмати-ческой; она является у него предпосылкой для нѣкоторыхъ теологическихъ выводовъ, напр.—объ иконопочитаніи, о воплощеніи Христа и проч. «Созерцая тѣлесный видъ Христа», говоритъ св. отецъ, защищающій иконопочитаніе, «мы представляемъ себѣ, насколько возможно, и славу Его Божества; ибо, такъ какъ мы состоимъ изъ двухъ частей, изъ души и тѣла, и душа наша не обнажена, но покрыта тѣломъ, какъ-бы завѣсою, то намъ невозможно, помимо тѣлеснаго, придти къ духовному..... Чрезъ тѣлесное созерцаніе мы приходимъ къ созерцанію духовному. Поэтому Христосъ воспринялъ тѣло и душу,—такъ какъ тѣло и душу имѣетъ и человѣкъ. Поэтому изъ двухъ частей состоятъ и крещеніе....., и святая трапеза (т. е. евхаристія), и молитва.....; *все двояко—тѣлесно и духовно*» [4]).....

Но признавая тѣсное взаимодѣйствіе души и тѣла, христіанскіе писатели всякій разъ старались оттѣнить *превосходство* души, ея *власть* надъ тѣломъ..... Эта идея, ясно отмѣченная у Немезія [5]), не

---

[1]) *Philopon.*, ibid., fol. 53 на обор.—комментар. къ словамъ *Aristot.* De anima lib I, c. 5, § 25

[2]) Ср *Немез* гл. 3, стр. 72—73.

[3]) *Дамаск.* „Точное изл.", гл. 12, стр. 83; см. также въ глл. 16, 17, 18, 19 и др.

[4]) *І. Дамаск.* Сл 3-е противъ ориц. свв иконы, гл. 12, стр. 98

[5]) *Nemes*, c. 1, p. 38=21; c. 3, p 134—135=71; c 5, p. 170—171=90; cfr. *Plato*—Phaedo, cap. 28, p. 80 A sq.

менѣе отчетливо выступаетъ въ антропологіи его предшественниковъ [1]) и современниковъ [2]), а также послѣдующихъ писателей. Филопонъ, Мелетій и Илья Критскій ясно учатъ, что душа и по природѣ выше, превосходнѣе тѣла, и по той роли, какую играетъ она въ жизни человѣка [3]). Св. І. Дамаскинъ признаетъ, что душа пользуется тѣломъ, какъ своимъ послушнымъ орудіемъ, нерѣдко даже «управляетъ и руководитъ имъ». Отсюда, между прочимъ, у Дамаскина—христологическіе выводы о двоякомъ соединенномъ дѣйствованіи во Христѣ [4]) и—въ частности—о дѣйствованіи божества чрезъ посредство плоти, какъ *орудія*, соучаствующаго во всемъ божеству, но совершающаго свойственное ему «по благоволенію божественной воли», передающей тѣлу «свои собственныя преимущества (αὐχήματα)» [5]). Наконецъ, св. Максимъ Исповѣд. по аналогіи съ господственнымъ отношеніемъ души къ тѣлу выясняетъ отношеніе между ὑπόστασις и φύσις, а также—между Ипостасью Христа и двумя природами Его, по отношенію къ которымъ Ипостась Слова является «носителемъ», «владѣтелемъ»,—подобно тому, какъ личность (ὑπόστασις), сѣдалищемъ которой въ человѣкѣ представляется душа, есть носительница, владѣтельница природы (φύσις), а природа—только орудіе дѣйствія, какъ тѣло—орудіе души [6])……

---

§ 3. Вопросъ о происхожденіи душъ.

Вопросъ о происхожденіи человѣческихъ душъ, въ рѣшеніи котораго Немезій болѣе всего расходится съ современными ему и послѣдующими христіанскими мыслителями, составлялъ проблему еще языческой философіи, гдѣ онъ рѣшался или въ смыслѣ одновременнаго зарожденія душъ съ тѣлами по одинаковымъ физическимъ законамъ, или же, какъ у Пла-

---

[1]) *Clem. Alex* Strom., l. VI, c. 16 (р. п. стр. 753): хотя нерѣдко „плоть желаетъ противнаго духу“, но духъ имѣетъ власть управлять тѣломъ и дѣйствовать „согласно съ внутренней природой“ человѣка.

[2]) *Макар. Егип.* Бес 15, §§ 41—43, стр 132—133; *Вас. Вел.* Бес 3 (Тв. IV, 35—36); Бес. 21 (IV, 306—7); Слово подвижнич. и увѣщ. (ч. V, 49), *Григ. Бог.* Слово 3 (ч. I, 27—28); *Григ. Нисск.* Объ устр чел., гл. 14 (Тв. I, 132); О д. и воскр., стр. 242—3 (ч. IV); *Ин. Злат.* На Быт. Бес. 3 (Тв. IV, 19), Бес. 21, § 6 (IV, 197—200).

[3]) *I. Philopon.* De opif. mundi, lib. I, c. 10, p. 24 (22), 25 (1) и др.; *Melet.* De nat. hom. (*Migne*, t. 64 s. gr.), col. 1081 A; *El. Cret.* Comment. у *Migne* (tom. 36 gr.), coll. 866 A, 881 BC, 855 A,—cfr. Comm. cum schol. *Bill.*, ed Colon 1690, col. 39 A.

[4]) „Сила чудесъ была дѣятельностью Его божества, а дѣла Его рукъ... (осуществленіе) дѣятельностью человѣчества“; отсюда—соединеніе и взаимное проникновеніе не только природъ, но и волъ и дѣйствованій (см. вообще „Точное изложеніе“..., кн. Ш, гл. 15, стр. 163—164).

[5]) *Дамаск.* Ibid., Ш, гл. 15, стр. 170 и гл. 19, стр. 183—184.

[6]) *И Орловъ*—Труды св Максима Исповѣдника .., стр. 90 и 144.

тона [1]), въ смыслѣ ихъ предсуществованія. Въ христіанской философіи вопросъ этотъ получилъ особенно важное значеніе, такъ какъ стоялъ въ необходимой логической связи съ важнѣйшими догматами—о твореніи, грѣхопаденіи, наслѣдственности первороднаго грѣха и т. п. Въ исторіи христіанской антропологіи по данному вопросу издавна обозначились три гипотезы [2]), окончательно уже сформировавшіяся къ IV вѣку и упоминаемыя св. Григоріемъ Нисскимъ [3]),—именно гипотеза *предсуществованія* душъ, гипотеза *креаціонизма* (creatio), или продолжающагося творенія душъ, и гипотеза *генераціонизма* (иначе—*традуціанизма*), признающая взаимную передачу (traductio) или рожденіе (generatio) одной души отъ другой. Первая изъ этихъ гипотезъ, наиболѣе трудно согласимая со всей системой христіанскаго вѣроученія и тѣсно связанная съ баснословнымъ ученіемъ о такъ назыв. *метемпсихозисѣ* или душепереселеніи, могла проникнуть въ христіанское богословіе—какъ изъ платоновой или пиѳагорейской философіи, такъ и изъ восточныхъ языческихъ религіозныхъ источниковъ. При томъ же, теорію предсуществованія раздѣляли многіе неоплатоники [4]) и Филонъ [5]). Эта теорія, явно противорѣчившая догмату о наслѣдственности первороднаго грѣха, хотя и раздѣлялась нѣкоторыми церковными учителями (Оригенъ, Немезій, Синезій и др.), но не могла быть особенно живучей, и церковь скоро произнесла надъ ней свой окончательный судъ, отвергнувъ ее вмѣстѣ съ другими заблужденіями Оригена на 5-мъ вселенскомъ Соборѣ. Что касается двухъ послѣднихъ гипотезъ, то каждая изъ нихъ имѣетъ свои достоинства и свои недостатки въ отношеніи къ христіанской антропологіи вообще и въ приложеніи къ нѣкоторымъ догматамъ церкви. Гипотеза генераціонизма соотвѣтствуетъ общей картинѣ эволюціи природы и животнаго міра, гдѣ все происходитъ по естественному закону—путемъ взаимнаго рожденія одного отъ другого (ἀλληλογονία—у Немезія), не исключаетъ изъ этого общаго закона происхожденіе души человѣческой и не заставляетъ предполагать, вопреки словамъ бытописателя о прекращеніи творческой дѣятельности въ 7-й день, особое всякій разъ вмѣшательство силы Божіей при происхожденіи каждой души. Съ точки зрѣнія христіанской теологіи генераціонизмъ также имѣетъ извѣстныя преимущества передъ теоріей

---

1) Phaedr., cap. 28—30; Phaedo cap 18—23 (ed *F. Didot*, p. 56 sq.); cf. Respubl., lib. X.

2) Уже *Оригенъ* въ „Коммент. на Пѣснь Пѣсней" довольно точно формулируетъ всѣ три, указанныя нами ниже, гипотезы о происхожденіи душъ (Comment. in Cant. Cantic. lib. II, v. 8; cf. *Freppel*—Op. cit, t. I, p. 416, not).

3) De eo, quid sit ad imag Dei et similitud.; Migne, t. 44 ser. gr., col. 1332.

4) *Plotin.* Ennead. III, l. 9, c. 3; Ennead. IV, l. 8, cc. 1 (fin) et 3; *Iamblich.* Tractatus de anima, cap 11.

5) De gigantibus, cc. 3 et 4; De somniis I, c. 22.

креаціонизма: имъ легко объясняется важнѣйшій догматъ христіанства — о наслѣдственномъ переходѣ первороднаго грѣха и его слѣдствій отъ перваго человѣка на всѣхъ его потомковъ. Но, не смотря на всѣ эти преимущества, генераціонизмъ во многомъ и уступаетъ креаціонизму. Прежде всего, онъ подрываетъ основную идею христіанской психологіи — о простотѣ и духовности души происхожденіе душъ дѣтей отъ душъ родителей можно себѣ представить только какъ процессъ отдѣленія одной субстанціи отъ другой,—процессъ, предполагающій сложность, дѣлимость (а слѣдов. и разрушимость) души [1]). По теоріи креаціонизма, душа, какъ твореніе Бога, есть существо чисто-духовное, простое, какъ отраженіе своего Первообраза. Кромѣ того, какъ объяснить происхожденіе *души* отъ родителей? Что можетъ быть общаго между человѣческимъ сѣменемъ и свойствами духовной природы человѣка? Какъ возможно происхожденіе души изъ сѣмени безъ участія творческой, или хотя бы промыслительной, силы Божіей (θεῖα δύναμις—у Григор. Нис.)?..... Въ силу вышеизложеннаго, ни одна изъ этихъ двухъ гипотезъ долгое время не могла получить у христіанскихъ писателей окончательнаго перевѣса надъ другой: симпатіи христіанскихъ богослововъ первыхъ вѣковъ къ той или другой изъ указанныхъ гипотезъ, вообще говоря, обусловливались основнымъ направленіемъ ихъ мысли,—почему восточные отцы и учители, придерживавшіеся спекулятивно-идеалистическаго направленія въ своей теологіи и философіи, больше тяготѣли къ теоріи креаціонизма, а западные, въ соотвѣтствіе съ ихъ конкретно-реалистическимъ направленіемъ, болѣе сочувствовали теоріи генераціонизма.

Оригенъ, какъ извѣстно, принималъ теорію предсуществованія душъ, вполнѣ соотвѣтствовавшую созерцательно-спекулятивному направленію его мысли. «Естественная философія, говорилъ Оригенъ, довольствуется знаніемъ средины вещей (т. е. міра реальнаго, чувственнаго), но христіанскому философу, для котораго открыты «глубины Божіи», приличествуетъ восходить къ началу и концу всѣхъ вещей, т. е.— проникать въ основаніе и цѣль ихъ бытія» [2]). Выходя изъ такихъ соображеній, Оригенъ мало интересуется эмпирической природой человѣка, и, оставляя въ сторонѣ всякія естественно-научныя данныя объ этой природѣ, стремится узнать—какова она была въ прошедшемъ и какою станетъ въ будущемъ,—словомъ, погружается въ «глубины» умозрѣнія. Этой, именно, метафизической стороной своей антропологіи, напоминающей Denis'у антропологію гностиковъ [3]), Оригенъ оказалъ значительное вліяніе на

---

1) Ср. *Nemes.* с. 2 (см. р. п. стр. 59—60).

2) *Denis*—De la philos. d' Origène, p. 217.

3) Ibidem, p. 220.

Немезія, которое сказалось, прежде всего, на ученіи о происхожденіи душъ свою теорію предсуществованія душъ Немезій развиваетъ, несомнѣнно, не безъ вліянія оригенизма, хотя и на почвѣ древней (платоновой) философіи [1]). Съ преэкзистенціальной теоріей у Немезія, какъ мы видѣли, связана также мысль о *вѣчности* сверхчувственнаго, духовнаго міра [2]), которая поддерживалась и развивалась иногда и послѣдующими церк. писателями (Васил. В., Эней Газ., Филопонъ и др.) Ritter видѣлъ въ этомъ вліяніе неоплатонизма и—особенно—Аристотеля, но Denis съ большимъ правомъ приписываетъ происхожденіе упомянутаго мнѣнія вліянію оригенизма, утверждая, что оно «идетъ по прямой линіи отъ Оригена чрезъ Василія Вел. и Григорія Нисскаго» [3]). Мы не будемъ излагать основаній, приводимыхъ Оригеномъ въ защиту преэкзистенціальной теоріи. Замѣтимъ только, что теорія эта выражена у Оригена совершенно ясно и опредѣленно,—не такъ, какъ у Немезія, который занимается—гл. обр.—опроверженіемъ теорій креаціонизма и традуціанизма, изъ чего уже становится понятнымъ, что онъ принимаетъ теорію предсуществованія душъ. Мысль о предсуществованіи души І. Христа лежитъ, можно сказать, въ основѣ всей христологіи и сотеріологіи Оригена [4]). Далѣе, такъ какъ теорія «предсуществованія» тѣсно связана съ ученіемъ о душепереселеніи (метемпсихозисѣ), то у Оригена находимъ и это ученіе,—съ тѣмъ только отличіемъ отъ платоновскаго, что Оригенъ не допускаетъ возможности перехода душъ человѣческихъ въ тѣла животныхъ, лишенныхъ разумности [5]). Немезій, подобно Оригену, тоже не принимаетъ крайностей платоновскаго ученія о метемпсихозисѣ и, ссылаясь—гл. обр.—на неоплатоника Ямвлиха, допускаетъ только возможность переселенія душъ изъ однихъ людей въ другихъ, а не въ тѣла животныхъ [6]).

Что касается другихъ христ. мыслителей, предшествующихъ Немезію, то всѣ они безусловно отвергали теорію «предсуществованія», предпочитая ей остальныя двѣ. Такъ, св. Иринеи, по всѣмъ признакамъ, склоняется больше въ сторону теоріи креаціонизма [7]); Климент. алекс. не даетъ опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о происхожденіи душъ, но отвергаетъ предсуществованіе [8]), а Тертулліанъ является самымъ горя-

---

1) *Nemes.*, c. 2 (р. п. стр 58—59, 62—63 и др.).

2) *Nemes.*, ibid., стр. 58.

3) *Denis*—Op. cit pp. 541, 543.

4) Ср., напр., *Origen.* Contr. Cels. I, cc. 32—34; IV, c. 18; De princ. II, c. 6, §§ 3 et 6; I. IV, § 31.

5) De princ. II, c. 8, § 3; cf. *Denis*—Op. cit., p. 540.

6) *Nemes.*, cap. 2 (р. п. стр 62).

7) Adver. haeres., lib. II, c. 33, §§ 1—3 (Migne, t. 7 gr., coll. 830—832); cfr. § 5.

8) Strom. IV, cap. 26 (р. п. стр. 506): „Пусть намъ никто не говоритъ..., что душа посылается *съ неба на землю*, чтобы терпѣть здѣсь"... и т. д.

чимъ защитникомъ генераціонизма [1]). Современные Немезію христ. антропологи категорически отвергаютъ какъ теорію «предсуществованія», такъ и связанное съ нею ученіе о метемпсихозисѣ. Василій Вел. называетъ «душепереселеніе» (метемпсихозисъ) «бредней угрюмыхъ философовъ, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою» [2])... Григорій Бог. считаетъ «нелѣпой» мысль о предсуществованіи душъ и отвергаетъ «душепереселенія и круговращенія душъ (μετενσωματώσεις καὶ περιόδους)» [3]), удерживаясь самъ какъ бы на границѣ между теоріей креаціонизма и теоріей генераціонизма въ ея смягченной формѣ [4]). Григорія Нисскаго, тоже отвергающаго предсущ. и переселенія душъ [5]), одни ученые изслѣдователи (Huber, Denis) признаютъ сторонникомъ генераціонизма, другіе — креаціонизма (Stigler), но вѣрнѣе будетъ думать, что еп. Нисскій объединяетъ обѣ эти теоріи,— признавая потенціальное существованіе душъ съ зародышами тѣлъ и вступленіе ихъ въ тѣла по законамъ естественнаго рожденія въ моментъ, опредѣленный для каждой изъ нихъ Творцомъ [6]). Св. I Златоустъ явно примыкаетъ къ теоріи креаціонизма [7]). И только одинъ Макарій Вел. довольно опредѣленно высказывается въ пользу генераціонизма или традуціанизма [8]).

Начиная съ V вѣка, церковные писатели рѣшительно и почти единогласно склоняются въ сторону теоріи креаціонизма. Бл. Θеодоритъ, опровергая «Пиѳагора, Платона, Плотина и ихъ послѣдователей», передаетъ, какъ обще-церковное ученіе, что «душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ»,—именно, что «она по волѣ Творца тотчасъ-же является въ тѣлѣ, по его образованіи». Въ подтвержденіе такого взгляда Θеодоритъ ссылается, между прочимъ, на слова Моисея въ Исх. 21 гл., 22—24 ст. [9]).

---

[1]) De anima, cap 4, 19, 25—27, 36 et 37 Въ актѣ зачатія, по Терт., участвуютъ какъ тѣло, такъ и душа человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, и потому въ результатѣ полового акта появляется сѣмя душевное и сѣмя тѣлесное (corporis semen et animae semen, или semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem); находясь первоначально въ смѣшанномъ состояніи, эти два вида сѣмени, развиваясь, дифференцируются, точнѣе опредѣляются и обособляются для образованія тѣла (изъ тѣлеснаго сѣмени) и души (изъ душ. сѣмени).

[2]) *Вас. В.* На Шест. Бес. 8, стр 116.

[3]) *Greg. Naz* Orat. 27 (Migne, t. 36), col. 24 (Тв. Ш, 15); Orat 37 (ib.), col. 300 CD (ч. Ш, 226—7).

[4]) *Григ. Бог* О душѣ (Тв IV, 241—244).

[5]) О душѣ и воскр., стр 283—289, 290—291; Объ устр. чел., гл 28, стр. 192—194 и слѣд.

[6]) Проф. *А. Мартыновъ*—Цит. соч., стр. 210—211. Ср. *Григ. Нисск.* О душѣ и воскр., стр. 298 (ч. IV); Объ устр. чел., гл. 29, стр. 198—201; гл. 30, стр. 220—221

[7]) In varia Matth. Homil. 25 (ср. *Еп. Сильв.* Догм. Бог., т. Ш, стр. 324).

[8]) Бес. 30, § 1, стр. 230.

[9]) Divinum decret. epitom., c. 9: „de homine“ (Хр. Чт. 1844, IV, стр. 218—219, 221, 222—223).

Вмѣстѣ съ симъ Θеодоритъ опровергаетъ пиѳагорейско-платоновскую теорію «душепереселенія» и основанныя на ней еретическія «басни» гностиковъ, Манеса, карпократіанъ, каинитовъ и др.[1]). Эней Газскій, христіанскій философъ конца V в., въ своемъ сочиненіи «Θеофрастъ или о безсмертіи души и воскресеніи тѣла», довольно подробно трактуетъ вопросъ о происхожденіи души и, защищая теорію креаціонизма, опровергаетъ «предсуществованіе» и «душепереселеніе». Теорію Платона о душепереселеніи Эней считаетъ наивной и нисколько не удовлетворяется тѣми поправками, какія произвели въ ней неоплатоники Порфирій и Ямвлихъ, которые, исходя изъ понятія разумности души, какъ ея субстанціальнаго свойства, признавали возможность душепереселенія только изъ людей въ людей-же, но отнюдь не въ животныхъ[2]). Немезій, какъ извѣстно, удовлетворяется этой поправкой и вполнѣ сочувствуетъ Ямвлиху[3]).

Христіанскіе писатели послѣдующаго времени, начиная со второй половины VI вѣка, тѣмъ настойчивѣе защищали теорію креаціонизма, что 5-й вселенскій Соборъ категорически постановилъ: «церковь, послѣдуя божественнымъ словамъ, утверждаетъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ, а не такъ, чтобы одна творилась прежде, а другое послѣ, по лжеученію Оригена»[4]). Св. I. Дамаскинъ буквально повторяетъ это соборное опредѣленіе въ своемъ «Точномъ изложеніи вѣры»[5]). Илья Критскій категорически высказывается противъ платоновой теоріи предсуществованія и называетъ ее «вздорной»[6]). Мелетій монахъ признаетъ совмѣстное происхожденіе души и тѣла—въ духѣ теоріи креаціонизма[7]),— хотя въ своихъ разсужденіяхъ «объ изначальномъ образованіи души въ тѣлѣ вмѣстѣ съ сѣменемъ», о постепенномъ развитіи и возрастаніи души параллельно развитію организма[8]), граничитъ отчасти съ генераціонистами. Однако, заключительный выводъ Мелетія—лишь тотъ, что «μήτε ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος, μήτε χωρὶς ψυχῆς τὸ σῶμα, ἀληθὲς εἶναι λέγειν»[9])... Ученіе Платона о душепереселеніи Мелетій категорически отвергаетъ[10]). I. Филопонъ, излагая свое ученіе о домірномъ твореніи безплотныхъ духовъ, непричастныхъ матеріи, попутно разъясняетъ,

---

[1]) Ibidem, гл. 20. „О судѣ“ (Хр. Чт., стр. 347—348).

[2]) *Migne*, tom. 85, s. gr., coll. 892—893, 900.

[3]) *Nemes.*, гл. 2, стр 63—65 р. п.

[4]) *Mansi*—Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, tom. IX, p. 396.

[5]) „Точное изложеніе“.., кн. II, гл 12, стр. 79—80; ср. прим. *Lequien'я* (къ De fide orthod. у *Migne*, t. 94) 77-е, col 921—922.

[6]) *El. Cret.* Comment. у *Migne* (t. 36 gr.), coll. 764 C—765 A; cfr. 898 C—899 A.

[7]) *Melet.* De nat. hom. (*Migne*, t. 64 gr.), col. 1081 A.

[8]) Ibid., col. 1088 CD sq.

[9]) Ibid., col. 1089 AB.

[10]) Ibid., col. 1161 A.

что и душа человѣческая получила бытіе не вмѣстѣ съ тѣломъ, а отдѣльно отъ него, *послѣ* его образованія; когда міръ матеріальный былъ уже созданъ, душа получила свое бытіе отъ Божественнаго «дуновенія»[1]). Человѣкъ, какъ совершеннѣйшее существо въ матеріальномъ мірѣ, былъ созданъ послѣднимъ. Усматривая такой же «порядокъ происхожденія» въ природѣ вообще и въ настоящее время, Филопонъ, повидимому, склоняется въ своихъ разсужденіяхъ къ теоріи генераціонизма: первоначально, говоритъ онъ, ἄψυχον τὸ σπέρμα въ утробѣ живетъ растительной жизнью (φυτικὴ ζωή), питаясь и возрастая, потомъ—оно формируется и одушевляется (ψυχοῦται), образуя животный организмъ, который—наконецъ—получаетъ разумную душу...., такъ что «эмбріонъ принимаетъ (δέχεται) разумную душу въ утробѣ»[2]). Предсуществованіе и переселеніе душъ Филопонъ категорически отвергаетъ онъ подробно опровергаетъ мнѣніе Оригена о ниспаденіи душъ въ тѣла за грѣхи[3]) и аргументы защитниковъ теоріи предсуществованія, опирающихся, между прочимъ, на слова Екклезіаста въ 1 гл., 9—10 ст.[4]).

---

§ 4. Способности души.

α). ***Классификація душевныхъ силъ и способностей*** у изслѣдуемыхъ нами церковныхъ писателей ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ той стереотипно-традиціонной нормы, которую находимъ у Немезія и которая, имѣя свою основу (прототипъ) въ различныхъ философско-антропологическихъ системахъ древности, страдаетъ значительной неустойчивостью и неопредѣленностью. Въ основѣ психологической классификаціи у всѣхъ вообще церковныхъ писателей лежатъ, гл. обр., платоно-аристотелевскія и стоическія представленія о «частяхъ» или способностяхъ души. Наиболѣе раннее и довольно полное объединеніе этихъ классификацій встрѣчаемъ у Филона, который, во 1-хъ, принимаетъ общее платоно-аристотелевское дѣленіе души на двѣ части—разумную и неразумную[5]),—причемъ, послѣднюю, согласно стоикамъ, подраздѣляетъ на 7 частей [5 чувствъ, способность рѣчи и продолженія рода[6]); стоики собственно дѣлили душу на 8 частей, но сюда

---

[1]) *Philopon.* De opif. mundi, lib. I, cap. 10, pp. 24 (14—15), 26 (5—8 et 21—25), 27 (5 sq.); cap. 15, p 35 (4—10).

[2]) De opif. mundi, lib. V, c. 1, p 209 (22—28)—210 (1—4).

[3]) Ibid., lib. VII, cap. 2, pp. 284—285.

[4]) Ibid., cap 3, pp 285—288.

[5]) Legis allegor. lib II, 7—12; Quaest. in Genes. I, 53; De profugis, c. 1, p. 556 (ed. *Mang.*).

[6]) De mundi opificio, c. 40, cp. 1; Legis alleg II, 4.

входитъ уже и владычественная часть души или разумъ—τὸ ἡγεμονικόν[1]]; во 2-хъ, удерживаетъ трехчастное дѣленіе Платона на τὸ λογικὸν, θυμικόν и ἐπιθυμητικόν[2]), и, въ 3-хъ, присоединяетъ сюда «питающую» (θρεπτικὸν) и «ощущающую» (αἰσθητικόν) душу Аристотеля[3]). Очевидно, что всѣ эти дѣленія сводятся у Филона къ платоновскому двухчастному, съ подраздѣленіемъ неразумной души на 2 части. О локализаціи всѣхъ этихъ способностей Филонъ не говоритъ; его интересуетъ нравственно-практическая оцѣнка ихъ и общая моральная противоположность разума и чувственности, предназначенной служить разуму[4]). Начиная съ Филона и какъ-бы по его почину и указанію, всѣ эти философскія классификаціи такъ или иначе объединяются у всѣхъ церковныхъ писателей послѣдующаго времени. Климентъ александрійскій принимаетъ трехчастное дѣленіе души, по Платону, на τὸ νοερόν (или λογιστικόν), τὸ θυμικὸν и τὸ ἐπιθυμητικόν[5]), допускаетъ, слѣдуя отчасти стоической психологіи, десятичастное дѣленіе души[6]) и, наконецъ, на основаніи различенія въ Св. Писаніи плотскаго и духовнаго начала, признаетъ два духа—ἡγεμονικὸν или λογιστικόν (разумный духъ) и σαρκικὸν или πλασθέν (плотской духъ)[7]); но такъ какъ «плотской духъ» проявляетъ себя, какъ τὸ θυμικὸν и τὸ ἐπιθυμητικόν[8]), то ясно, что это дѣленіе можетъ быть сведено къ трехчастному,—тѣмъ болѣе, что самъ Климентъ подраздѣляетъ неразумную часть души на θυμόν и ἐπιθυμίαν[9]), или даже—къ двухчастному (на разумную и неразумную съ подраздѣленіемъ послѣдней на двѣ части, какъ у Филона). Что касается десятичастнаго дѣленія, то оно отличается у Климента отъ стоическаго дѣленія души на 8 частей присоединеніемъ къ послѣднимъ еще двухъ началъ 1) τὸ πνευματικὸν, обусловливающее образованіе (τὴν πλάσιν) и самого тѣла, и 2) «особый даръ» отъ Духа Святаго[10]), присущій только вѣрующему и потому не относящійся къ естественнымъ силамъ и способностямъ души или къ эмпирической психологіи. О классификаціи душевныхъ способностей у Оригена мы уже говорили, когда излагали его ученіе о составѣ человѣческой природы. Мы видѣли, что Оригенъ не останавливается рѣшительно ни на одной изъ извѣстныхъ въ его время класси-

---

1) *Diog. Laert.* De vitis philosoph. VII, § 110; *Plutarch.* De placit. philosoph., lib. IV, c. 4.

2) Legis allegor. III, c. 38; De confusione linguarum, c. 1, p. 408 (*Mang.* t. I).

3) Quaest. in Genes. II, 59

4) De somniis I, p. 625 (Mang. t. I).

5) Strom. lib. III, c 10 et VII, c 4; Paedag. lib. III, c. 1.

6) Strom. VI, c. 16 (нач.)

7) Strom. VI, c. 16 (р. п. стр. 751—752).

8) Strom. VI, c. 16 (стр. 752).

9) Strom. V, c. 8; ср. III, c. 10.

10) Strom. VI c. 16 (р. п. стр. 751); ср. *Д. Миртовъ*—Цит. соч, стр. 9.

фикацій, о которыхъ онъ ведетъ рѣчь вообще въ «De princip.» III, с. 4, § 1—5, и предоставляетъ судить читателю объ ихъ сравнительномъ достоинствѣ. На основаніи того опредѣленія души, какое принимаетъ Оригенъ («οὐσία φανταστικὴ καὶ ὁρμητική=sensibilis et mobilis»), и его разсужденій о душѣ человѣка и животныхъ можно заключить, что онъ различаетъ въ душѣ, съ одной стороны, способности—чувственнаго воспріятія и воображенія или представленія (объединяются въ понятіи φανταστικόν) и затѣмъ —движенія и стремленія (объединяются въ понятіи ὁρμὴ или ὁρμητικόν), которыя онъ приписываетъ всѣмъ безъ исключенія одушевленнымъ тварямъ и неразумнымъ животнымъ, — а съ другой стороны—способность разума (λόγος), называемую также ἡγεμονικόν, подчиняющую себѣ вышеуказанныя низшія способности и присущую уже только человѣку или—вообще—разумнымъ существамъ [1]). Если такъ, то значитъ Оригенъ, собственно говоря, удерживаетъ, подобно другимъ церковнымъ писателямъ, двухчастное дѣленіе души (на разумную и неразумную). Тертулліанъ признаетъ существованіе въ душѣ начала разумнаго, которое онъ, согласно стоикамъ, называетъ «владычественнымъ» (у стоиковъ —ἡγεμονικόν), хотя локализируетъ его въ сердцѣ, а не въ головѣ или мозгу, и начала неразумнаго, которое проявляетъ себя въ двухъ видахъ, какъ сила аффективная (indignativum) и чувственно-пожелательная (concupiscentivum). Такимъ образомъ, въ душѣ различаются три главныя способности или силы: rationale (=λογιστικόν), indignativum (=θυμικόν) и concupiscentivum (=ἐπιθυμητικόν). Разумное начало Тертулліанъ считалъ имманентнымъ душѣ и произшедшимъ отъ Бога, а неразумное — случайнымъ, привзошедшимъ въ человѣческую природу отъ грѣха [2]).

Изъ современныхъ Немезію писателей Василій Великій, согласно Платону, различаетъ три силы или «части» души: «разумную» (τὸ λογικόν), «раздражительную» или «аффективную» (τὸ θυμικόν) и «пожелательную» (вожделѣвательную—τὸ ἐπιθυμητικόν), и въ духѣ Платона разсуждаетъ о добродѣтеляхъ и порокахъ каждой изъ этихъ способностей, о подчиненіи двухъ низшихъ—высшей, разумной и проч. [3]). Эту же платоновскую классификацію чаще всего удерживаетъ и св. Григорій Богословъ, называя первую способность—разумную и «господствующую»—ὁ λογισμός, вторую—аффективную—ὁ θυμός, и третью—пожелательную—ἔφεσις [4]),—или же: первую—νοῦς и λόγος (опредѣляя ее, какъ

---

1) De princip. II. c. 8, § 1 et III, c. 1, §§ 2—3, ср. и § 4

2) *Tertull.* De anima, cap. 16.

3) *Васил. Вел.* Бес. 10: „На гнѣвливыхъ“ (Твор. IV, стр 160—162); ср. *Plat* Respubl., lib. IV, p. 435 sq, 441 AB.

4) *Григ. Бог.* Orat 28 (Migne, t. 36 gr.), col. 57 A (=Тв. III, 40); ср Orat. 32, col. 205 B (Тв. III, 158).

способность мышленія), вторую—θυμός, третью - πόθος [1]): нерѣдко удерживаетъ св. Григорій въ точности и платоно-аристотелевскія наименованія способностей, сохраняемыя Немезіемъ,—именно: ὁ λογισμός, ὁ θυμός и τὸ ἐπιθυμητικόν [2]), а также—τὸ λογικόν, τὸ θυμικόν и ὄρεξις (въ смыслѣ—ἐπιθυμία) [3]). Указанныя три способности души Григорій Богословъ, вслѣдъ за Платономъ, уподобляетъ «тремъ конямъ, впряженнымъ въ колесницу, которою должна управлять душа»—съ такимъ расчетомъ, чтобы разсудокъ (λογισμός), «какъ благородный конь», всегда бралъ верхъ надъ двумя остальными, опредѣляя самое направленіе движенія [4])... Григорій Нисскій тоже соединяетъ въ своей антропологіи классификаціи Платона и Аристотеля. Въ основу классификаціи душевныхъ способностей Григорій полагаетъ аристотелевское дѣленіе души на «разумную» (λογική), «чувствующую» или ощущающую (αἰσθητική) и «питающую» (θρεπτική) [5]). Классификація Платона входитъ сюда, какъ часть въ цѣлое: ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές (или θυμικόν), которымъ Платонъ придавалъ значеніе отдѣльныхъ частей души, заключены въ одной общей способности—αἰσθητικόν [6]). Эта послѣдняя у Григорія Нисскаго=Немез. φανταστικόν+ἐπιθυμητικόν и θυμικόν. Впрочемъ, нерѣдко встрѣчается у св. Григорія и чисто-платоновское дѣленіе душевныхъ способностей на «разумную» (τό λογικόν), «раздражительную» (аффективную—τὸ θυμοειδές) и «желательную» (τὸ ἐπιθυμητικόν) [7]), на ряду съ разсужденіями о добродѣтеляхъ и порокахъ, свойственныхъ этимъ способностямъ и зависящихъ отъ направленія ихъ дѣятельности и отношенія ихъ къ разуму [8]). Высшую способность души (разумную, мыслительную) Григорій Нисскій называетъ, какъ и Немезій, то платоновскимъ терминомъ —λογικόν, то аристотелевскимъ—διανοητικόν [9]).

Послѣдующіе церковные писатели, преимущественно насъ интересующіе, въ своихъ психологич классификаціяхъ нерѣдко обнаруживаютъ (какъ и въ другихъ вопросахъ антропологіи) и прямую зависимость отъ

---

[1]) *Greg. Naz.* Definitiones... Opp. t. II (ed. Colon 1690), pp. 198 D—199 A (Тв. V, 336—337).

[2]) Orat. 44 (=Твор. IV, стр. 146),—по изд. Morel. 1690—Orat. 43, t. I, p. 701 B.

[3]) *Greg. Naz.* Carm. Jambic. VII: Adver. brutam animae partem, Opp. t. II, p. 196 A (=Твор. V, стр. 22: „Упреки нераз. стр. души“)

[4]) Ibidem, pag. 196 BC (=Тв. V, 22—23); ср. *Григ Нис.* О душѣ и воскр., стр. 232 (ч IV); cfr. *Plat.* Phädr., cap 25, 34—35, p. 246 AB, 253 D sq.; Timaeus 69 D—70 AB.

[5]) *Григор. Нисск.* Объ устр. чел., гл. 8, стр. 98 (ч. I).

[6]) Ср. О душѣ и воскр., стр. 230—1 и 234—235; Объ устр. чел., гл. 18, стр 150.

[7]) Канон. Посл., Прав I, стр 426 (ч. VIII); Объ устр. чел., гл. 29, стр. 200, О дѣвствѣ, гл. 12, стр. 346 (ч VII); О душѣ и воскр., стр. 230 сл., 237.

[8]) Канон. Посл., стр. 427—429 (ч. VIII); Объ устр чел., гл. 18, стр. 151—152.

[9]) О душѣ и воскр., стр. 241 (Migne, t. 46 gr., col. 60); Опр. Аполл., § 7, стр. 72 (ч. VII).

трактата Немезія. І. Дамаскинъ, напр., буквально воспроизводитъ всѣ виды классификаціи, упоминаемые у Немезія. Такъ, послѣ общаго дѣленія силъ души на разумную (λογικόν) и неразумную (ἄλογον), онъ подраздѣляетъ послѣднюю на 2 части—на подчиняющуюся разуму и неповинующуюся ему; первая, въ свою очередь, раздѣляется на аффективную (θυμός) и чувственно-пожелательную (ἐπιθυμία); къ ней же относится и способность произвольнаго движенія (ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις). Неповинующаяся разуму часть (сторона) подраздѣляется на: силу питающую (θρεπτικόν) или растительную (φυτικόν), способствующую росту (αὐξητικόν), пульсовую (σφυγμικόν), называемую также жизненной (ζωτικόν), сперматическую (σπερματικόν, образующую сѣмя) или рождающую (γεννητικόν). Всей вообще неразумной части души усвояется, какъ и у Немезія, названіе страстной (παθητικόν) и желательной (ὀρεκτικόν) [1]). Наряду съ этимъ особо стоитъ у Дамаскина дѣленіе силъ неразумной души на растительныя (=у Нем.—физическія) и жизненныя [2]), а также—болѣе полная классификація всѣхъ душевно-тѣлесныхъ силъ на—*психическія*, *физическія* [3]) и *жизненныя* съ частнѣйшими подраздѣленіями ихъ буквально по Немезію [4]). Въ трактатѣ Мелетія Монаха перечисляются тѣ-же виды классификаціи, что у Немезія и Дамаскина. Такъ, здѣсь находимъ, прежде всего, полную классификацію всѣхъ душевныхъ силъ и способностей на—*психическія*, *физическія* и *жизненныя*, называемыя у Мелетія еще—ἡγεμονικαὶ (=ψυχικαί), αἰσθητικαὶ (=φυσικαί) и κινητικαὶ (=ζωτικαί). Къ «психическимъ» или «владычественнымъ» способностямъ относятся: φαντασία, λογισμός (alib. νοῦς), μνήμη, δόξα, διάνοια, αἴσθησις и κίνησις κατὰ προαίρεσιν (произв. движеніе); къ «физическимъ»—сила питанія (θρεπτική), рожденія (γεννητική) и роста (αὐξητική); къ «жизненнымъ»—способность дыхательная (ἀναπνευστική) и пульсовая (σφυγμική) [5]). О локализаціи этихъ способностей—въ *головѣ*, *сердцѣ* и *печени*—Мелетій разсуждаетъ тоже согласно съ Немезіемъ [6]). Въ другомъ мѣстѣ Мелетій различаетъ *познавательныя* функціи (γνωστικαὶ ἐνέργειαι) души и *желательныя* (ὀρεκτικαί); къ первымъ относятся—νοῦς, δόξα, φαντασία, αἴσθησις и διάνοια, а ко вторымъ—

---

[1]) *І. Дамаскинъ* „Точное изл.", кн II, гл. 12, стр. 83—84 (см. греч. текстъ у *Migne*, t. 94)=Nemes. c. 15 et 16.

[2]) *Дамаск.* Цит. соч., стр. 84=*Nemes.* c. 22.

[3]) У Дамаскина—по нѣк. изд—*растительныя*—φυτικαί, вм. φυσικαί,—разница въ одной буквѣ, объяснимая—быть можетъ—какъ описка. Поелику вся эта классификація цѣликомъ заимствована изъ трактата Немезія, то мы предпочитаемъ чтеніе—φυσικαί,—тѣмъ болѣе, что и въ древнемъ изданіи Дамаскина (Basil. 1548, pag. 121) стоитъ именно это слово

[4]) *Дамаск.* „Точное изложъ." II, гл. 12, стр. 84—85=*Nemes.* c. 26.

[5]) *Melet* De nat. hom. (*Migne*, t. 64 gr.), col. 1101 D.

[6]) Ibid., col. 1104 A; cfr. 1117 A.

βούλησις, θυμός (?) и ἐπιθυμία [1]). Большей опредѣленностью отличается классификація способностей на—τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ λογιστικόν,—причемъ, Мелетій, подобно Немезію, локализируетъ первыя двѣ способности (неразумной души) въ сердцѣ и печени, а третью—въ головномъ мозгу [2]). Каждая изъ трехъ указанныхъ основныхъ способностей души, по Мелетію, ведетъ или къ добродѣтели, или къ пороку,—соотвѣтственно своему развитію и направленію: такъ, напр., въ числѣ добродѣтелей чувственно-пожелательной способности указывается—σωφροσύνη (самообладаніе), какъ «воздержность отъ дурныхъ пожеланій и порывовъ», а въ числѣ пороковъ—невоздержанность, похотливость и проч.; въ числѣ добродѣтелей разумной способности указываются—разсудительность (σύνεσις), благоразуміе (φρόνησις), страхъ Божій и др., а въ числѣ пороковъ—коварство (πανουργία), хитрость и т. д. [3]).

Илья Критскій, вполнѣ согласно съ другими церк. писателями, различаетъ «силы души» разумную и неразумную, подраздѣляя послѣднюю на 2 части,—на повинующуюся разуму, къ которой относятся способности аффективная и чувственно-пожелательная, и неподчиняющуюся разуму, которой принадлежатъ силы питающая, пульсовая, производительная и проч.; при этомъ, Илья, подобно Мелетію, сопровождаетъ свою классификацію моральной оцѣнкой различныхъ силъ или способностей души [4]). Подобно Немезію, Мелетію и др., Илья считаетъ основными и главнѣйшими способностями души—τὸ λογικόν, τὸ θυμικόν и το ἐπιθυμητικόν: разсуждая въ одномъ мѣстѣ своего комментарія о *единомысліи* (το ἀστασίαστον, безмятежность), Илья замѣчаетъ: «единомысліе поселяется и сохраняется въ душѣ, когда το θυμικόν и το ἐπιθυμητικόν не возстаютъ противъ το λογικόν, благодаря чему и происходитъ, что интеллектуальныя добродѣтели сопутствуютъ нравственнымъ, и обратно..... Вѣдь, нравственная добродѣтель имѣетъ въ виду *цѣль* и правильное исполненіе, а дѣло размышленія—созерцать эту цѣль и то, что къ ней относится» [5]). Леонтій Виз., различая способности—*желательную* (ἐπιθυμητικόν) и *разумную* (λογιστικόν), присоединяетъ, что наша душа «чрезъ желательную способность любовію устремляется къ Богу, а посредствомъ разумной—созерцаетъ сверхчувственное» [6]). Въ

---

[1]) Ibid., coll. 1105 D et 1300 A.

[2]) Ibid., col. 1109 B.

[3]) Ibid.. coll. 1109 CD et 1112 A.

[4]) *El. Cret.* Comment. cum schol. *Bill.*, ed. Colon. 1690, col. 8 BC; cfr. у *Migne* (t. 36 gr.), coll. 847 C et 856 B.

[5]) Comment., *Migne* (ib.), col. 880 B.

[6]) Adver. Nestor. et Eutych (Migne, t. 86 gr.), col. 1285 A.

частности, Леонтій, подобно вышеуказаннымъ писателямъ, различаетъ три главныя способности души (по Аристотелю): το ἡγεμονικόν (=λογιστικόν), το θυμικόν и το ἐπιθυμητικόν; первую онъ подраздѣляетъ на: το ἐννοηματικόν, διανοη(μα)τικόν, μνημονευτικόν, βουλευτικόν и δοξαστικόν; упоминаетъ еще способности—стремленія (ὀρεκτικόν), выбора (ἐκκλητικόν) и нѣк. др. [1]).

I. Филопонъ начинаетъ свое предисловіе къ комментарію на Аристот. De anima классификаціей душевныхъ способностей на *разумныя* и *неразумныя*; первыя онъ подраздѣляетъ на *желательныя* и *познавательныя*; упоминаетъ также объ «активныхъ» способностяхъ, каковы — *хотѣніе* (воля) и *выборъ*, и подраздѣляетъ «познавательныя» на—δόξα, διάνοια, νοῦς. Къ неразумнымъ силамъ души Филопонъ относитъ: способность ощущенія (αἴσθησις) и воображенія (φαντασία), способности — пожелательную (ἐπιθυμία) и аффективную (θυμός), а также—«растительныя» силы (питанія, роста, рожденія), присущія не только живымъ существамъ, но и растеніямъ [2]). Впрочемъ, относительно способности ощущенія (αἰσθητικόν) и воображенія или представленія (φανταστικόν) Филопонъ раздѣляетъ колебаніе Аристотеля, который не рѣшался отнести ее прямо къ силамъ неразумной души [3]). Немезій, какъ извѣстно, относитъ способность φανταστικόν (совмѣщающую въ себѣ и το αἰσθητικόν) къ неразумной душѣ. Упоминая въ нѣсколькихъ мѣстахъ о двигательной способности (κίνησις κατὰ τόπον), Филопонъ, повидимому, склоненъ считать ее силою одной только неразумной души [4]). Но въ общемъ можно сказать, что Филопонъ стоитъ на почвѣ классификацій Платона и Аристотеля, взаимно восполняющихъ другъ друга [5]).

β). ***Разумная способность души и ея функціи.*** По единогласному признанію христіанскихъ антропологовъ всѣхъ временъ и направленій, двѣ главныя и основныя способности человѣческой души отличаютъ разумнаго «царя природы» отъ прочихъ тварей и безмѣрно возвышаютъ его надъ всѣми земными созданіями эти способности— *разумъ* и *свободная воля*. При этомъ, уже у церк. писателей первыхъ вѣковъ (особ. восточныхъ) замѣтно стремленіе, вполнѣ рельефно выступающее у Немезія и его современниковъ, *понять душу—какъ разумъ*. Не чуждъ былъ подобной точки зрѣнія, впрочемъ, и Филонъ, предшественникъ всѣхъ христ. писателей, по мнѣнію котораго разумъ души

---

1) Ibid., col. 1296 C.

2) *Philopon.* Comment. in Aristot. de anima; Praef., fol. 2 et 3. Venet. 1544. Cnfr. De opific. mundi, lib. V, c. 1, pag. 210 (6—11).

3) *Philopon.* Comment., fol. 145; cfr. *Aristot.* De anima, lib. III, c. 9, § 2—3.

4) De opif. mundi, lib. V, c. 1, p. 207 (2—3); cap. 13, p. 227 (10); lib. VI, c. 23, p. 278 (1—3).

5) *Philop.* Comment. in Arist., fol. 145.

есть божественный отпечатокъ, образъ Логоса[1]): Логосъ не отождествляется у Филона со *всею* душой человѣка, а считается лишь первообразомъ нашего *разума*, который есть «какъ бы душа души, зеница ея ока, богъ нашего тѣла» и неразумной его (тѣла) природы[2]). Мысль о преимущественномъ значеніи разума въ духовной природѣ человѣка, весьма ясно проведенная уже у предшественниковъ[3]) и—особенно—современниковъ[4]) Немезія, раскрывается во всей полнотѣ у послѣдующихъ восточныхъ христіанскихъ антропологовъ. Разумъ есть образъ Божій въ человѣкѣ, всегда тяготѣющій къ своему Первообразу и уподобляющійся Ему своими способностями (напр., *слово* —λόγος) и проявленіями своей дѣятельности, которая не ограничивается пространственными отношеніями

---

[1]) *Phil.* De plantatione, cap. 5.

[2]) Quis rerum div. haeres sit, c. 11; De confus. linguarum, c. 14; De mundi opif., c. 23.

[3]) Разумъ, какъ образъ Божій, точнѣе—образъ Бож. Логоса (*Iren.* Adv. haeres., lib. IV, c. 4, § 3; *Tertull.* Adver. Prax., cap 5; *Clem. Al.* Strom., l II, c. 19; l. V, c 14 (стр. 603); *Orig.* De princ I, c 1, § 7, cf. Contr. Cels VI, c 63), составляетъ самую сущность человѣческой души (*Clem* Str. V, c. 14, стр. 603); ему принадлежитъ господственная роль въ психической жизни (*Clem.* Paedag. III, c 1, *Orig* De pr. III, c. 1, §§ 3—4), роль „кормчаго" (*Clem.* Paedag. II, c. 2), опредѣляющаго всю природу, весь „строй" (ξύστασις) жизни человѣка (Strom. VI, c. 16, стр. 752); разумъ есть та Божественная сила въ человѣкѣ, благодаря которой онъ можетъ возвышаться надъ всѣмъ чувственнымъ, устремляться къ созерцанію своего Первообраза и дѣлаться причастникомъ Божеств. жизни (*Iust* Dialog cum Tryph., c. 4; *Athen.* De resur. mort., c. 13), господствуя надъ страстями и направляя къ добру дѣятельность воли (*Clem.* Strom. VI, c. 16; cf. I, c. 24; *Orig.* De pr. III, c. 1, §§ 3—4). Познаніе есть „главная, господственная функція души, *существенно ее характеризующая*" (*Clem.* Str. VI, c. 8, cf. cap 12),—при чемъ, высшую форму знанія составляетъ именно „чисто разумное познаніе, усвояемое помимо чувствъ" и касающееся „вещей умопостигаемыхъ" (Strom. VI, c. 1). Даже сенсуалистическая гносеологія Тертулліана, сводящая подъ вліяніемъ стоицизма (*Diog. Laert.* VII, §§ 49, 52—53) всякое познаніе и всѣ психическія функціи къ *ощущенію* (*Tertul.* De anima, cc. 17 et *18*), не мѣшаетъ карѳагенскому мыслителю отдать предпочтеніе тому источнику знанія, который онъ называетъ „свидѣтельствомъ души, христіанки по природѣ" (De test. an 1 et 5).

[4]) По ученію *Григорія Нис.*, разумъ и воля составляютъ истинную сущность духовной природы человѣка (Объ устр. чел., гл. 16, стр. 140—1 и 144; О душѣ и воскр., стр. 230),—при чемъ, *умъ* (νοῦς), въ частности, специфически опредѣляетъ духовную жизнь человѣка въ ея цѣломъ, объединяя въ себѣ *мыслительную* и *произвольную* дѣятельность (Опров. Аполл., § 7, стр. 72—73), поскольку διάνοια, какъ непосредств. движеніе ума, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и „энергія" (ibid., § 29: διάνοια—νοῦ κίνησίς ἐστι καὶ ἐνέργεια; cfr. De hom. opif, c. 8, col. 148 A: διάνοια есть νοερὰ καὶ ποιητικὴ δύναμις); отсюда—умъ есть τὸ ἡγεμονικὸν души (De hom. op, cap. 12, col. 156), самая сущность ея, основной и существенный „признакъ"... (Объ устр. чел., гл. 15, стр. 134 Опров. Аполл., § 22, стр. 103). Разумъ и свободная воля такъ тѣсно связаны другъ съ другомъ, что „если словесное и разумное существо перестаетъ дѣйствовать свободно, то утрачиваетъ вмѣстѣ и даръ разумности"... (Оглас Сл., гл. 31, стр. 79, ср. гл. 5, стр. 18; cfr. *Nemes.*, c. 41, p. 326=182). *Василій Вел* называетъ разумъ „владычественной" частью (На Ис. гл. 1, Тв. II. 15, 47), „прирожденнымъ окомъ души" (Подвиж. Уст., гл. 2, Тв. V, 328), силой *самопроизвольной* (ibid, стр. 329),—указываетъ на тѣсную связь воли съ разумомъ, какъ ея необходимымъ постулатомъ (Бес. 9, Тв. IV, 145; ср. *Немез.* гл. 41, стр. 182—3). Тѣ-же точно и подобныя имъ мысли встрѣчаемъ у *Макарія Вел.* (Бес. 4, § 1, стр. 22; § 3, стр. 23; § 4, стр. 24), *Аѳанасія В.* (Сл. на

или условіями, а простирается выше—въ сферу умопостигаемаго [1]). Хотя, въ силу тѣсной связи души съ тѣломъ, разумъ и зависимъ въ своей дѣятельности отъ внѣшнихъ чувственныхъ впечатлѣній, но онъ не является послушнымъ рабомъ ихъ, а, благодаря присущей ему царственной силѣ, можетъ возвышаться надъ ними и, «отрѣшаясь отъ земныхъ образовъ», предаваться чистому созерцанію [2]). Разумъ есть принадлежность одного человѣка [3]); онъ есть «чистѣйшая» и превосходнѣйшая часть души, такъ сказать—«око» ея [4]); онъ—«владычественная часть» (ἡγεμονικόν) души [5]), обусловливающая собою всякую психическую дѣятельность [6]). Отсюда—власть разума надъ страстями (πάθος), которыя онъ можетъ «укрощать», какъ «своевольныхъ коней» [7]); разумъ есть какъ-бы «вождь на тронѣ», который, руководясь заложеннымъ въ него Творцомъ закономъ свободной воли (νόμον αὐτεξούσιον), является «руководителемъ (ἡγεμών) добродѣтелей и управителемъ (αὐτοκράτωρ) страстей»,—не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ могъ совершенно уничтожить страсти и пожеланія, а въ томъ, что онъ содѣйствуетъ не подчиняться, не порабощаться имъ: «οὐ γὰρ ἐκριζωτὴς (искоренитель) τῶν παθῶν ὁ λογισμός ἐστιν, ἀλλ' ἀνταγωνιστής (противникъ)» [8]). Так. обр., у послѣдующихъ христіанскихъ психологовъ весьма опредѣленно выступаетъ тенденція понять и объяснить душу, *какъ разумъ* [9]).

яз., §§ 30—31. стр 165—167), *Григорія Бог.* (Epist. I ad Cledon, Opp. t. I ed. 1690, p. 741 C=Тв. IV, 202; Carm. Iamb. XV, Opp. t II, p. 198 D=Тв. V, 336), *Іоанна Злат.* (Бес. 20 на Ме., § 3,—т. VII, 237; Бес. 13 на Римл.,—т. IX, 639) и др. (ср. *Епиф. Кипр.* Панарій, Ер. 36, гл. 5,—Тв. II, 67). Такая точка зрѣнія на *значеніе разума* въ душ. жизни и на *связь его съ волей* легко объясняетъ намъ—почему борьба души со страстями и власть ея надъ ними у всѣхъ почти отцовъ церкви, какъ и у Немезія, (О пр. чел., гл. 1, стр. 25, 31, ср. гл. 41), сводится собственно къ владычеству *разума*, укрощающаго страсти (ср. *Вас. Вел* Подв. Уст., гл. 2, стр. 329; *Григ. Бог.* Orat. 32, col. 205 B=Тв. III. 158; *Григ. Нис.* Объ устр чел., гл. 18, стр 151—2; О д. и в. стр. 242—3; *Макар. Егип.* Бес. 4, §§ 1 и 3, стр. 22—24; *І. Злат.* На Быт. бес. XI,—Тв IV, 89).

[1]) *Дамаск* „Точное изл". кн. II, гл. 12, стр. 79; *Philop.* De opif. mundi, lib. VI, c. 19, p. 270 (20—23); *El. Cret.* Comment., у Migne, t. 36 gr., col. 855 AB; *Theodoret.* In Genes. quaest. 21.

[2]) *El. Cret.* Comment. (*Migne*, ib.), coll. 881 BC et 893 C—894 A; *Philop.* De opif. mundi, lib. I, c. 22, p. 58 (2—3 et 12—13); lib. III, c. 1, p 111 (16—26).

[3]) *Philopon.* Op. cit., lib. VI, c. 13, p. 256 (2—3).

[4]) *El. Cret.* Comment. (Migne, ib.), coll. 813 C, 881 B et 855 A; *І. Дамаск.* Цит. соч., II, гл. 12, стр. 81; *Philopon.* Comment. in Aristot. de anima,—Praef., fol. 2 Venet. 1544; ср. *І. Злат.* Бес. 20 на Ме., § 3 (Тв. VII, 237).

[5]) *El. Cret.* Comment. (*Migne*, ib.), coll. 762, 841 B; *Melet.* De nat. hom. (Migne, t. 64 gr.), col. 1104 B

[6]) *Melet.* Op. cit. (ibid.), col. 1104 B· „..... всякое дѣйствіе (ἐνέργεια) есть слѣдствіе мысли. Αἱ δὲ ἐνέργειαι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ νοός· ὁ δὲ νοῦς ἡγεμονικόν ἐστι τῆς ψυχῆς"...

[7]) *El. Cret.* Op. cit. (ibid), coll. 861 C et 867 C; ср. *Григор. Бог.* „На гнѣвл." (V, 156).

[8]) *Melet.* Op. cit. (Migne, ib.), coll. 1109 D sq. et 1112 B.

[9]) Важно отмѣтить, что эта идея, присущая всѣмъ вообще *восточнымъ* церк. писателямъ, составляетъ самую характерную особенность ихъ антропологіи по срав-

Однако, въ своей теоретической дѣятельности разумъ связанъ съ внѣшними чувствами, доставляющими ему познавательный матеріалъ. Обращаясь къ реальной психической жизни, къ эмпирическому изученію фактовъ и явленій сознанія, христіанскіе антропологи не могли не отмѣтить этой гносеологической проблемы,—и вотъ «способность» ощущенія (το αἰσθητικόν) и представленія или воображенія (το φανταστικόν) [1]) разсматривается ими, какъ первоначальная стадія познавательной дѣятельности, какъ низшая, элементарная функція разума. По ученію Григорія Нисскаго, въ процессѣ чувственнаго познанія участвуютъ два различные фактора—умъ и органы чувствъ, доставляющіе ему впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ. Въ чемъ состоитъ самый актъ чувственнаго воспріятія съ его физіологической стороны—это у еп. Нисскаго, какъ и у другихъ современниковъ Немезія, остается безъ разъясненія. Хотя Григорію Нисскому извѣстна была дѣятельность нервовъ, но, по его мнѣнію, нервы являются только органами осязанія и движенія [2]). Въ этомъ отношеніи Немезій, прекрасно знакомый съ физіологіей Галена, опередилъ своихъ современниковъ, которые—повидимому—склонялись къ распространенному въ древности мнѣнію, объясняющему чувствен. воспріятія отдѣленіемъ отъ матеріальныхъ предметовъ тончайшихъ частицъ или образовъ (εἴδωλα), соединяющихся съ соотвѣтствующей имъ

ненію съ антропологіей *западныхъ* хр. писателей. и при томъ—такую особенность, которою въ значительной степени опредѣляется *различіе* не антропологическихъ только, но и обще-богословскихъ (въ частности—аскетическихъ) воззрѣній „спекулятивнаго" Востока и „практическаго" Запада Для восточныхъ церк. писателей человѣкъ—прежде всего—*умъ*, который мыслится, какъ „владычественная" и богоподобная часть души, приближающая человѣка къ Богу; отсюда—идеалъ нравств. жизни—„созерцаніе Бога при посредствѣ ума",—главное слѣдствіе грѣхопаденія—внутренняя борьба *двухъ умовъ* (см особ у *Григ Богосл.* Плачъ о страд души ., Тв IV, 305—306), а подвижническая задача падшаго человѣка—очищеніе ума отъ грѣховныхъ, чувственныхъ помысловъ и созерцательное устремленіе его къ Богу.. Для западныхъ церк. писателей (представителемъ которыхъ можно считать бл Августина)—человѣкъ есть, прежде всего, *воля* (ср. *August.* De civit. Dei, l. XIV. c. 6: omnes nihil aliud nisi voluntates sunt,—Migne, t. 41 ser. lat., col. 409); отсюда—грѣхопаденіе есть не только помраченіе ума и т. п, а—прежде всего—актъ *самоутвержденія воли* человѣка, уклонившейся отъ закона (воли) Божія (De civ. Dei, l. XII, c 7); внутренній разладъ въ падшемъ человѣкѣ—это борьба *двухъ волъ* (ср. *Io. Cassian.* Collat. IV, cap. 11,—Mign. t. 49, s. lat), а задача подвижничества понимается какъ процессъ *воспитанія воли*, съ цѣлью снова подчинить ее закону богоподобнаго ума, снова сдѣлать закономъ своей жизни волю Божію и т. д., и т п.

[1]) Переводя терминъ „φανταστικόν" словомъ „воображеніе", мы вездѣ разумѣемъ воображеніе воспроизводящее: у нѣкоторыхъ христіанскихъ антропологовъ φανταστικόν ничѣмъ не отличается отъ τὸ αἰσθητικόν по своему значенію и какъ-бы включаетъ его въ свое содержаніе (Немезій, Илья Кр., Дамаскинъ); у другихъ φανταστικόν спеціально обозначаетъ „способность" представленія или воображенія, и именно—воображенія *воспроизводящаго*, а не *творческаго*.

[2]) Объ устр. чел., гл. 30, стр. 207—208

матеріей органовъ чувствъ [1]). Впрочемъ, Григорій Нисскій соглашается съ мнѣніемъ «физіологовъ и анатомовъ», признающихъ головной мозгъ спеціальнымъ органомъ воспріятія, и не оспариваетъ того положенія, что «въ основаніи» функцій органовъ чувствъ лежитъ «мозговая оболочка, покрывающая собою головной мозгъ» [2]). Психологически актъ чувствен. воспріятія опредѣляется у Григорія Нис. довольно точно,— именно--какъ совокупность ощущеній различныхъ органовъ чувствъ, объединяемыхъ сознаніемъ (=«умомъ») познающаго субъекта [3]). О дѣятельности ума въ процессѣ чувственнаго познанія Григорій Нис. говоритъ довольно подробно и опредѣленно, указывая, что умъ *руководитъ* внѣшними чувствами, провѣряя, исправляя и дополняя ихъ показанія [4]), а также группируя и систематизируя доставляемый ими матеріалъ [5]). Так. обр., познающая сила у насъ, собственно, *одна*—умъ («νοῦς, ὁ δι' ἑκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιών».....) [6]),—по природѣ своей отличный отъ чувствъ и непостижимый въ своей сущности, какъ образъ Божій [7]). Этотъ взглядъ, вполнѣ аналогичный ученію Немезія [8]), встрѣчаемъ и у другихъ современниковъ нашего писателя—Василія Вел., Григорія Бог. и проч. [9]). Существенно отличается нашъ философъ отъ другихъ церк. писателей IV вѣка только въ томъ, что онъ даетъ намъ въ своемъ трактатѣ подробный анализъ функцій отдѣльныхъ органовъ чувствъ (глл. 7—11), тогда какъ у современниковъ Немезія мы не находимъ такого систематическаго анализа.

Обратимся къ послѣдующимъ писателямъ. Немезій, какъ мы видѣли, неточно и непослѣдовательно относитъ способность φανταστικόν

---

[1]) *Григ. Нис.* О млад., преждевр. похищ. смер., стр. 341 (ч. IV): „глазъ услаждается свѣтомъ потому, что въ себѣ самомъ имѣетъ естественный свѣтъ для воспріятія однороднаго съ нимъ"... (ср., впрочемъ, и *Немез.*, гл. 6, стр. 92—93). *Григорій Богосл.* называетъ вн. чувства „пріемниками внѣшняго" (παραδοχαὶ τῶν ἔξωθεν,—Orat. 28, Migne t. 36, col. 56—7=Тв. Ш, 39), самый актъ чувственнаго воспріятія опредѣляетъ, какъ „нѣкоторое принятіе въ себя внѣшняго" (εἰσδοχή τις ἔκτοθεν,—Definit..., Carm. Iamb. XV, Opp. t. II, p. 198 D=Тв. V, 336), а относительно зрѣнія спрашиваетъ: „есть-ли оно *пріемникъ* (παραδοχή τις) видимаго, или *поступленіе* (διάβασις) къ видимому?..." (Orat. 32, col. 205 A=Тв. Ш, 158).

[2]) Объ устр. челов., гл. 12, стр. 112—113.

[3]) Ibid., гл. 10, стр. 107: св. Григорій приводитъ въ примѣръ познаніе (воспріятіе) качествъ меда (желтый цвѣтъ, сладкій вкусъ, запахъ и т. д.).

[4]) О душѣ и воскр., стр. 215—217 (ч. IV); О дѣвствѣ, гл. 11, стр. 335—336 (ч. VII).

[5]) De hom. opif., cap. 10 (Migne, t. 44), col. 152 D (=Тв. I, 106--107): разнообразіе впечатлѣній, доходящихъ до ума чрезъ внѣшнія чувства, Григорій Нис. сравниваетъ съ толпою путешественниковъ, вступающихъ въ большой городъ „различными воротами".

[6]) De hom. opif., cap. 6, col. 140 (р. п. стр. 91).

[7]) Объ устр. чел., гл. 11, стр. 108--109.

[8]) *Nemes.*, cap. 6, p. 174=92 et cap. 13, p. 204=111.

[9]) *Вас. Вел.* На Шест. Бес. 2, стр. 32; *Григ. Бог.* Сл. 32, стр. 143 (ч. Ш); Сл. 44, стр. 146 (ч. IV); ср. *Аван. Вел.* Слово на яз., § 31, стр. 166—167.

къ неразумной душѣ, но уже его подражатель—I. Филопонъ, внимательнѣе изучившій Аристотеля въ этомъ пунктѣ [1]), затрудняется отнести αἰσθητικὸν и φανταστικόν къ неразумной душѣ. Комментируя соотвѣтствующее мѣсто трактата Аристотеля De anima, Филопонъ говоритъ о «способности» ощущенія: «поскольку она познаетъ *извнѣ*, подъ условіями пространственныхъ формъ и отношеній», и благодаря этому расходится съ разумомъ, даетъ невѣрныя показанія, представляя намъ, напр., «солнце величиною въ одинъ футъ»,—постольку она можетъ быть признана неразумной; но «поскольку она воспринимаетъ вещь саму по себѣ, какъ разумъ, она приближается къ разуму»; иначе говоря: «поскольку она познаетъ, постольку ее можно отнести къ разумной душѣ, а поскольку познаетъ *пассивно*, постольку должна быть отнесена къ неразумной душѣ, ибо разумное не можетъ быть пассивнымъ» [2])..... Относительно «способности» φανταστικόν Филопонъ отмѣчаетъ, что Аристотель называлъ ее «умомъ страдательнымъ» (νοῦς παθητικός): умомъ—поскольку она познаетъ внутренно (интуитивно), непосредственнымъ воспріятіемъ,—страдательнымъ—поскольку познаетъ въ связи съ внѣшними впечатлѣніями и пространственными формами. Самое понятіе φαντασία Филопонъ опредѣляетъ, какъ «мѣстопребываніе образовъ внѣшнихъ видимыхъ предметовъ»; отсюда φαντασία, какъ и у Аристотеля, не можетъ быть безъ ощущенія (αἴσθησις) и возникаетъ всегда изъ дѣйствительнаго ощущенія [3]),—такъ что φανταστικόν функціонируетъ (какъ и по Немезію) чрезъ посредство органовъ чувствъ, «воспринимаетъ впечатлѣнія пяти чувствъ»,—при чемъ, «каждое чувство познаетъ то, что ему свойственно или сродно». Различіе между φαντασία и αἴσθησις Филопонъ допускаетъ въ такомъ же приблизительно смыслѣ, въ какомъ современная психологія отличаетъ представленіе отъ ощущенія: «φαντασία есть внутренній познавательный актъ, тогда какъ αἴσθησις всегда обращено къ внѣшнему; αἴσθησις познаетъ лишь то, что имѣется на лицо и воспринимается извнѣ, а φαντασία создаетъ образы чувственныхъ вещей изъ матеріала, доставляемаго ощущеніемъ» [4])..... Съ этимъ вполнѣ гармонируетъ у Филопона опредѣленіе «φαντασίας», какъ «образа и хранилища чувственныхъ воспріятій» [5]). Филопонъ всегда ставитъ φαντασία наряду съ αἴσθησις и склоняется къ тому, чтобы признать ихъ «способностями» *разумной* души: такъ, разсуждая даже о неразумныхъ

---

1) См. *Aristot.* De anima, lib. III, c. 9, §§ 2—3.

2) *Philopon.* Com. in Arist. de anima, fol. 145. Тоже самое—приблизительно—говоритъ Филопонъ и о „способности“ φανταστικόν (ibid.).

3) Ср. *Aristot* De anima, l. III, c. 3, §§ 11, 13 et 15.

4) *Philopon.* Comment in Aristot.,—Praefat., fol. 3; cfr. *Arist.* De anima, III, c. 3, §§ 6—7.

5) *Philopon.* De opif. mundi, lib. V, c. 1, p. 207 (12—14).

тваряхъ, онъ замѣчаетъ, что «болѣе совершенныя изъ земныхъ животныхъ имѣютъ ощущенія (τὰς αἰσθήσεις) и весьма дѣятельное воображеніе (φαντασίαν), приближающееся къ разсудку»[1]). О функціяхъ отдѣльныхъ органовъ чувствъ Филопонъ учитъ — въ общемъ — согласно съ Немезіемъ, такъ какъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Аристотеля, у котораго Немезій заимствовалъ въ этомъ пунктѣ не меньше, чѣмъ у своего учителя—Галена. Филопонъ въ различныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій трактуетъ о функціяхъ зрѣнія [2]), объ осязаніи, вкусѣ, обоняніи, слухѣ [3]),— при чемъ, въ своихъ разсужденіяхъ относительно послѣднихъ четырехъ внѣшнихъ чувствъ оттѣняетъ преимущественно органическое и біологическое значеніе этихъ чувствъ (съ точки зрѣнія принципа сохраненія жизни и развитія организма)[4]). Между прочимъ, опровергая Θеодора Мопсуетскаго, усматривавшаго проявленіе «образа Божія» даже во внѣшнихъ чувствахъ человѣка, Филопонъ совершенно въ духѣ Немезія разсуждаетъ о внѣшнихъ чувствахъ животныхъ: онъ указываетъ на то, что многія животныя превосходятъ человѣка тонкостью слуховыхъ воспріятій («гуси и ослы»), обонятельныхъ (охотн. собаки) и проч.,— тогда какъ человѣкъ превосходитъ остальныхъ животныхъ только чувствомъ осязанія[5]).

У св. І. Дамаскина «способность» φανταστικόν понимается такъ же, какъ и у Немезія: она не различается строго отъ το αἰσθητικόν и какъ-бы включаетъ въ себя эту послѣднюю. Опредѣленіе способности φανταστικόν, какъ «силы неразумной души, дѣйствующей посредствомъ органовъ чувствъ, и называемой иначе чувствомъ (ощущеніемъ—αἴσθησις)», взято Дамаскинымъ у Немезія [6]),—какъ и вообще вся глава относительно функцій и органовъ этой способности представляетъ собою буквальную выписку начала 6-й главы трактата Немезія. Опредѣленіе ощущенія—αἴσθησις Дамаскинъ тоже беретъ у Немезія [7]). Познавательнымъ продуктомъ дѣятельности ощущающей (αἰσθητικόν) и представляющей (φανταστικόν) «способностей» является у Дамаскина, какъ и у

---

[1]) De opif. mundi, lib. V, cap. 1, p. 208 (12—14).

[2]) Ibid., lib I, c. 22, p 58 (1); lib. II, c. 2. p. 61 (21)—62; cfr. Comment. in Arist. (см. De anima II, c. 7, §§ 5—7), fol. 91 sq.

[3]) De opif. mundi, lib. V, c. 13, p. 227 (11—25); cfr. Com. in Arist., ff. 91—93 sq.: комментируя ученіе Аристотеля (De anima. lib. II, c. 7—8 et sqq.) о зрѣніи, о происхожденіи и причинѣ звука. о слуховыхъ ощущеніяхъ и проч, Филопонъ понимаетъ и истолковываетъ его въ такомъ-же смыслѣ, какъ и Немезій.

[4]) De opif. mundi, lib. V, c. 13, p. 227 (11—25).

[5]) De opif mundi, lib. VI, c. 14, pp. 258 (22)—259 (1—14)

[6]) *I. Дамаск* „Точное изл.“, кн. II, гл. 17, стр. 88=*Nemes.*. c. 6, p. 171: различіе—въ томъ. что у Немезія нѣтъ послѣдней прибавки: „ἥτις λέγεται αἴσθησις“.

[7]) *I Damascen.* Op cit, lib. II, c. 18: Αἴσθησίς ἐστι δύναμις τῆς ψυχῆς, ἀντιληπτικη τῶν ὑλῶν, ἤγουν διαγνωστική. И у Немезія, наряду съ другими опредѣленіями, находимъ такое: (αἴσθησις ἐστι) δύναμις ψυχῆς ἀντιληπτικὴ τῶν αἰσθητῶν (*Nemes.*, c. 6, p. 176).

Немезія, δόξα, мнѣніе, которое—затѣмъ—передается мыслительной способности (τῷ διανοητικῷ), обсуждающей и изслѣдующей его истинность или ложность [1]). Это δόξα есть собственно образъ (τύπος) или представленіе, сохраняемое памятью. «чрезъ посредство чувства (чув. воспріятія) въ передней полости мозга образуется нѣкоторое представленіе и, такимъ образомъ, отправляемое къ способности сужденія, сохраняется въ памяти» [2]). Ученіе о функціяхъ пяти органовъ внѣшнихъ чувствъ Дамаскинъ буквально заимствуетъ у Немезія, допуская лишь мѣстами небольшія сокращенія, или дѣлая значительные пропуски, какъ въ главѣ о зрительныхъ ощущеніяхъ (=Немез. 7 гл.) [3]).

Мелетій Монахъ, изъ всѣхъ послѣдователей Немезія наиболѣе точно и полно воспроизводящій ученіе еп. Емесскаго объ ощущеніяхъ и представленіяхъ, тоже не вполнѣ отчетливо разграничиваетъ способности—αἰσθητικόν и φανταστικόν, но опредѣленно относитъ ихъ къ разумной душѣ. Мелетій ясно констатируетъ, что разумъ (νοῦς) дѣйствуетъ διὰ τῶν πέντε αἰσθήσεων: «раздѣляя себя (ἑαυτὸν καταμερίζων) ощущающимъ способностямъ соотвѣтственно каждой, онъ познаетъ существующее: онъ видитъ посредствомъ глазъ являемое, понимаетъ чрезъ посредство слуха сказанное, посредствомъ языка различаетъ вкусовыя качества»..... и т. д. Здѣсь же Мелетій говоритъ о локализаціи ощущающей «способности»: «окружающая головной мозгъ оболочка (ὑμήν) посредствомъ органовъ чувствъ, возбуждаемыхъ отъ нея, приспособленная къ зрѣнію, обонянію, слуху и вкусу, естественно (φυσικῶς) получаетъ воспріятія, благодаря *психической пневмѣ*» [4]). Многое изъ того, что сказано Немезіемъ на протяженіи 6—11 главъ о функціяхъ ощущающей и представляющей (φανταστικόν) способностей, Мелетій заимствуетъ буквально, съ незначительными пропусками и перестановками, и приписываетъ эти функціи исключительно ощущающей «способности» (αἰσθητικόν); относительно φανταστικόν Мелетій отдѣльно не трактуетъ, ограничиваясь лишь опредѣленіемъ «τῆς φαντασίας», какъ продукта ощущающей способности. Укажемъ главнѣйшія изъ этихъ буквальныхъ заимствованій Мелетія: а) разсужденіе о цѣлесообразномъ устройствѣ органовъ чувствъ, которыя Творецъ, по своему промышленію, устроилъ *двойными*,

---

1) *І. Дамаск.* „Точное изл.“ II, гл. 22, стр 95—6=*Nemes.* с. 13, pp. 202 et 204.

2) *І. Дамаск.* Слово 1-е противъ порицающихъ свв иконы, гл. 11, стр. 9; *Nemes.*, с. 13, p 202 Сравн. *Дамаск* Слово 3-е, гл. 24, стр. 105—6; ср. *Nemes.*, с. 13, p. 203: ἐπειδὴ καὶ τῶν διανοητῶν ἡ μνήμη ἐκ προλαβούσης φαντασίας περιγίνεται (p. n., стр. 109). По Немезію, опирающемуся на Платона (с. 13, p. 202), не только представленія суть образы вещей, но и *понятія* являются какъ бы „*родовыми* образами“, возникающими изъ совокупности представленій (см. р. пер. стр 92 и 109).

3) *Дамаск.* „Точное излож.“ кн. II, гл. 18, стр. 89—91=*Nemes.* сс. 7—11.

4) *Melet.* De nat. hominis (*Migne*, t. 64 gr.), col. 1108 BC; cfr. *Nemes.*, c. 6, p. 173.

тогда какъ осязаніе распространилъ по всему тѣлу [1]); б) о *двойныхъ* функціяхъ органовъ внѣшнихъ чувствъ [2]); в) о пространственномъ различіи воспріятій органовъ чувствъ [3]); г) о внѣшнихъ чувствахъ человѣка и животныхъ съ точки зрѣнія ихъ природной тонкости и остроты [4]); д) о соотвѣтствіи чувственныхъ воспріятій природѣ самихъ органовъ [5]); е) различныя опредѣленія *ощущенія*—*αἴσθησις* [6]); ж) опредѣленіе понятій—*αἰσθητήριον, αἰσθητόν* и проч. [7]). Въ частности, разсуждая объ ощущеніяхъ отдѣльныхъ органовъ чувствъ, Мелетій много заимствуетъ изъ трактата Немезія объ обоняніи [8]), о слухѣ и звукѣ [9]), о вкусѣ [10]), зрѣніи [11]) и проч. Дѣлая мѣстами значительные пропуски и сокращенія, Мелетій почти ничего не прибавляетъ отъ себя. Кое-что новое, по сравненію съ Немезіемъ, сообщаетъ Мелетій только въ своемъ ученіи о зрительныхъ ощущеніяхъ: онъ даетъ довольно интересное описаніе анатомическаго строенія зрительнаго органа [12]) и физіологическаго процесса

---

1) *Melet.* Op cit. (ibid), col. 1141 D sq.=*Nemes.*, c. 8, pp. 189—190. кончая: „τα τελειότερα“; отличіе у Мелетія: δύο πόρους τῆς ὀσφρήσεως (вм. αἰσθήσεως), какъ и у Немез. по изд. *Con.*

2) *Melet.*, ibid., col. 1144 A—C=*Nemes.* pp 190—191 (passim).

3) *Melet.*, ibid., col. 1192 C=*Nemes.*, c. 7, p 187 et c 9, p. 195.

4) *Melet.*, ibid., col. 1144 A=*Nemes.* c. 8, p. 194, кончая: „τῶν ἰχνευόντων“.

5) *Melet.* ibid, col 1144 BC=*Nemes.* c. 6, pp. 174—175 (p п стр 93), кончая „τούτου χάριν πέπτον..... ἡ ὄσφρησις..... ἐξεύρηται“.

6) *Melet.*, ibid., coll. 1144 CD et 1145 A=*Nemes.* pp 175—177: начин. „ἔστι δὲ αἴσθησις οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλὰ διάγνωσις“.... etc., и далѣе—всѣ приведенныя у *Немез.* опредѣленія „ощущенія“, включая и Платоновское. и кончая: „τῶν ἔξωθεν“ Между прочимъ, опредѣленіе Платона Мелетій приводитъ такъ, какъ оно читается у Немез *по кодексу D. 1.*

7) *Melet.* ibid.. col. 1144 D et 1145 AB=*Nemes.*, c. 6 (passim), особ. pag. 174, 176, 172 sqq; начин: „ἔστι δὲ αἰσθητήρια μὲν πέντε, αἴσθησις δὲ μία“ . . etc Между прочимъ. термины—αἰσθητόν, αἰσθητικόν Мелетій опредѣляетъ по аналогіи съ Немезіев. φανταστόν, φανταστικόν.....

8) *Melet.*, ibid., col. 1180 ABC; cfr *Nemes.*, c 11, p. 199 - 200: Мелетій дополняетъ Немезія нѣсколькими замѣчаніями объ устройствѣ обонятельнаго органа, о строеніи ноздрей и о находящейся въ нихъ „влажной и воздушной пневмѣ“

9) *Melet* ib., coll. 1181 CD et 1184 C=*Nemes*, c 10, p 197—198, *Melet*, col. 1200 C=*Nemes.*, c. 6, p. 175 (опредѣленіе звука); ср у *Melet.* col. 1200 A—C пространвыя разсужденія объ органахъ и физіологическомъ процессѣ звука (cfr. *Nemes.*, cap. 14).

10) *Melet.*, ibid., col. 1189 D=*Nemes.*, c. 9, p. 196—7 (съ нѣк сокращеніями).

11) *Melet.*, ibid, col. 1164 CD,—cfr. *Nemes.*, c. 7, p 180—1 (о зрительномъ нервѣ и „оптической пневмѣ“); *Melet*, col. 1176 C=*Nemes.* по кодексу *D. 1*, p. 79 (опредѣленіе зрѣнія); *Melet.*, coll. 1176 D—1177 A=*Nemes.* pp. 179—180 (мнѣнія различныхъ философовъ о зрѣніи: эпикурейцы, Аристотель, Платонъ, Галенъ); *Melet.*, col. 1177 ABCD =*Nemes.*, c. 7 (passim): масса буквальныхъ выдержекъ изъ Немезія (о зрительныхъ воспріятіяхъ вообще), начин. со словъ: „Ἡ τε γὰρ αὐγή“ ...; см. особ. у *Nemes.* pp. 181, 182, 185, 182—183, 186, 187—189 (въ указ порядкѣ).

12) *Melet.* Op. cit (ibid.), coll. 1165 A—1168 A: Мелетій упоминаетъ о 4-хъ оболочкахъ (χιτῶνες) глаза: 1) ἀμφιβληστροειδής—*сѣтчатая* оболочка; 2) ὁ ἐπιπεφυκώς—„наружная и бѣлая“ (очевидно—*склеротика*); 3) κερατοειδής—*роговая;* она--„прозрачна и не мѣшаетъ распространенію оптической пневмы“, 4) ῥαγοειδής—*радужная* (вѣроятно), такъ какъ въ ней Мелетій указываетъ зрачекъ и цвѣтъ глазъ. Говоритъ Мелетій и о прозрачныхъ средахъ („влагахъ“, τὰ ὑγρά) глаза; ихъ три: 1) τὸ ὑελῶδες—*стекловид-*

зрѣнія [1]), а также—разсуждаетъ о значеніи зрѣнія въ психической жизни, о томъ, что глаза суть зеркало души, показатели душевныхъ качествъ, дарованій и навыковъ человѣка; при этомъ Мелетій приводитъ различные тексты Св. Писанія [2]).—Что касается способности φανταστικόν, то хотя Мелетій не трактуетъ о ней особо, но ясно относитъ ее къ разумно-познавательнымъ способностямъ, къ «функціямъ ума (αἱ τοῦ νοὸς ἐνέργειαι), сосредоточеннымъ въ желудочкахъ головного мозга», и поставляетъ ее (вмѣстѣ съ τὸ αἰσθητικόν) въ связь съ διανοητικόν и μνημονευτικόν [3]). Мелетій опредѣляетъ «φαντασία», какъ «τύπωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ», т. е.—отпечатокъ (оттискъ, образъ) во «владычественномъ» началѣ души, или—въ умѣ: «φαντασία, говоритъ онъ, есть отпечатокъ въ умѣ, благодаря которому происходитъ нѣкое мысленное освѣщеніе неясныхъ и неотчетливыхъ (по воспріятію) вещей» [4]). По этому опредѣленію φαντασία можетъ означать и *воображеніе*; но такъ какъ выше Мелетій отмѣчаетъ, что φαντασία «предшествуетъ всякому произвольному движенію» [5]),—а волевыя движенія, какъ извѣстно, тѣмъ и отличаются отъ непроизвольныхъ, что предваряются *представленіемъ* цѣлей и средствъ,—то правильнѣе будетъ здѣсь понимать φαντασία въ смыслѣ «представленія». Въ другомъ мѣстѣ Мелетій даетъ намъ формулу опредѣленія одного познавательнаго акта, вполнѣ соотвѣтствующую современно—психологическому опредѣленію «представленія», хотя терминъ—λογισμός, которымъ обозначается у Мелетія этотъ актъ, скорѣе подходилъ-бы къ «понятію»: λογισμός, проистекающій, по Мелетію, изъ способности λογιστικόν, опредѣляется, какъ «первая возникающая въ умѣ мысль (τὸ πρῶτον ἐν νοῒ ἀνελθὸν νόημα)», или—точнѣе—«мысленный

ное тѣло; 2) το κρυσταλλοειδές – „влага" или среда кристаллическая, „самая средняя, окруженная всѣми остальными, похожая по цвѣту и составу на кристаллъ, составляющая половину (?!) стекловиднаго тѣла и какъ бы соединенная съ нимъ",—вообще, по описанію Мелетія можно догадаться, что онъ разумѣетъ –*хрусталикъ;* наконецъ. 3) το ὑαλοειδές—„похожая на бѣлокъ и нѣжныя части яйца, нѣжная и воздушная влага" (м. б. *водянистая влага),—Melet.* ibid., col 1168 BC sq Упоминаетъ Мелетій и о шести глазныхъ мышцахъ, движущихъ глазъ въ разныя стороны (col. 1176 C).

[1]) Мелетій различаетъ *два* зрительныхъ нерва, которые, отличаясь отъ всѣхъ прочихъ нервовъ (sic!), имѣютъ видъ полыхъ трубочекъ и служатъ какъ бы каналами, доставляющими глазу τὸ ὀπτικὸν πνεῦμα (col 1164 CD). Зрительныя воспріятія совершаются благодаря находящейся въ глазахъ нѣжной пневмѣ, присущей и зрачкамъ .... Если бы въ глазахъ не было свѣта, то невозможно было бы видѣть и внѣшній свѣтъ ... (col 1176 C)

[2]) *Melet.*, ibid., col. 1188 B sq.

[3]) *Melet*, ibid., col 1108 A, cfr col. 1104 A Эту локализацію и связь признаетъ и Немезій (c. 13, p. 204—5), но въ тоже время, какъ извѣстно, не совсѣмъ послѣдовательно называетъ φανταστικόν силой *неразумной* души.

[4]) *Melet*, ibid., col 1104 B: Φαντασία δέ ἐστι τύπωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ, δι' ἧς γίνεται τῶν ἀφανῶν καὶ ἀπελετήτων πραγμάτων ἐξ ἐπινοίας τινος („по нѣк примышленію") ἀμυδρὰ ἔλλαμψις.

[5]) Ibid. (col. 1104 B).

образъ чувственно воспринимаемыхъ вещей (αἰσθητῶν πραγμάτων συνισταμένη κατὰ διάνοιαν εἰκών)»[1]).

Илья Критскій въ своихъ комментаріяхъ на рѣчи св. Григорія очень часто возвращается къ вопросу о связи ума съ внѣшними чувствами. Чувства—это «окна ума», чрезъ которыя онъ воспринимаетъ внѣшнее и чрезъ которыя нерѣдко «лукавый вводитъ смерть»[2]). Возникающіе изъ внѣшнихъ чувствъ или ощущеній образы (εἴδωλα, τυπώματα, χαρακτῆρες), запечатлѣваясь въ умѣ, препятствуютъ ему познать чистую истину, и заставляютъ насъ блуждать, какъ блуждаютъ и сами внѣшнія чувства[3]). Сколько бы ни старался умъ «замкнуть чувства» и сдѣлаться самостоятельнымъ, онъ никогда не можетъ «совершенно очиститься отъ представленій (φαντασιῶν)»[4]). Представленія о земныхъ вещахъ (τὰς φαντασίας τῶν γεηρῶν) Илья, вслѣдъ за Григоріемъ, называетъ «дольними образами» (τύποι, οἱ κάτω χαρακτῆρες),—точнѣе—«копіями (χαρακτῆρας) вещей»[5]). Поскольку человѣкъ очищается, «сглаживаетъ напечатлѣнныя въ умѣ копіи дольнихъ и влекущихъ къ землѣ вещей», постольку онъ «воспринимаетъ чистыми божественные образы (ἐμφάσεις), напечатлѣвая ихъ въ своемъ τῷ ἡγεμονικῷ....., и являетъ образъ божественной дѣятельности (ἐνεργείας)....., нисколько не запятнанный плотскими страстями»[6]). Вообще, φαντασία (представленіе) понимается у Ильи, какъ и у св. Григорія, въ смыслѣ умственнаго образа, отпечатка (τύπος, τύπωμα, τύπωσις, χαρακτῆρ) чувственно воспринимаемыхъ вещей[7]). Функціи представляющей «способности» (φανταστικόν) Илья опредѣляетъ по Немезію: «τὸ φανταστικόν воспринимаетъ посредствомъ органовъ внѣшнихъ чувствъ матеріальныя вещи и передаетъ образы (τύπους) ихъ способности мышленія (τῷ διανοητικῷ ἢ διαλογιστικῷ)»[8]) Самое понятіе «φαντασία» Илья опредѣляетъ буквально по Немезію и такъ же непослѣдовательно, какъ и онъ, относитъ этотъ познавательный актъ къ неразумной душѣ: «φαντασία, говоритъ Илья, есть такое состояніе *неразумной* (?) части души, которое возникаетъ отъ чего-либо представляемаго (φανταστοῦ)—тогда, когда чувства уже покоятся и не функціонируютъ, ибо, когда внѣшнія чувства дѣйствуютъ, то бываетъ ὁρατόν» (а не φανταστόν). Отсюда понятно дополнительное

---

1) *Melet.*, ibid., col. 1109 C.

2) *El. Creten.* Comment. у *Migne* (t. 36 gr.), coll. 763 et 784 A.

3) Ibid., coll. 776 C—777 A; 783 AB; 886 C; cfr. *Plato*—Phaedo, p. 66 A—D.

4) *El. Creten.*, ibid. (Migne), col. 776 D—777 A.

5) Ibid, coll. 761 et 796 C—797 A

6) Ibid, coll. 796 D—797 A

7) *El. Creten*, ibid., col 761, 762, 776, 796 C—797 A; ср. *Грш. Бог* Сл. 27-е (Твор. III, стр. 7—8).

8) *El. Creten.*, ibid., col. 808 B; cfr 860 C.

замѣчаніе Ильи, что «*представляетъ* тотъ, кто *помнитъ*»[1]). Органомъ способности *φαντασικόν* Илья, согласно съ Немезіемъ, считаетъ «передній желудочекъ головного мозга»[2]). У Немезія-же заимствуетъ Илья опредѣленіе понятій —*αἴσθησις, αἰσθητήριον, αἰσθητὸν* и *αἰσθητικόν*,— при чемъ, послѣднія два понятія выясняетъ, какъ и Мелетій, по аналогіи съ Немезіев. *φανταστόν* и *φανταστικόν*[3]). Такимъ образомъ, «способности» *φανταστικόν* и *αἰσθητικόν* представляются у Ильи, какъ и у Немезія, неразрывно связанными другъ съ другомъ въ своей дѣятельности, даже болѣе того — составляющими одну нераздѣльную «способность», которую слѣдовало бы отнести къ разумной душѣ. Къ такому заключенію приводятъ насъ всѣ разсужденія Ильи относительно указанныхъ способностей, вполнѣ аналогичныя, какъ мы видѣли, воззрѣніямъ Немезія. Въ частности, относительно «способности» ощущенія (*τὸ αἰσθητικὸν*) добавимъ, что, по ученію Ильи, она «сообщается органамъ чувствъ отъ ума, какъ отъ источника—прудамъ потоки; ощущеніе (*αἴσθησις*) доставляется уму, относя чрезъ органы чувствъ воспринимаемое; умъ-же, принявши, хорошо обсудивши и изслѣдовавши, располагаетъ (доставляемый ему въ ощущеніяхъ матеріалъ) въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ, —такъ что при всемъ множествѣ и разнообразіи впечатлѣній, входящихъ (въ сознаніе), не бываетъ никакого смѣшенія и путаницы»[4]). Умъ «чрезъ внѣшнія чувства, какъ чрезъ своего рода окна, входитъ въ общеніе съ внѣшнимъ, овладѣваетъ имъ и привлекаетъ къ себѣ образы (*εἴδωλα*) вещей, запечатлѣвая въ себѣ копіи (*τοὺς χαρακτῆρας*) видимыхъ объектовъ и сохраняя ихъ въ памяти»[5]). Ученіе Ильи Критскаго о функціяхъ отдѣльныхъ органовъ чувствъ не представляетъ ничего новаго и интереснаго по сравненію съ извѣстными уже намъ воззрѣніями Немезія и Мелетія: у него мы нашли лишь нѣсколько отрывочныхъ, бѣглыхъ замѣчаній о зрѣніи[6]) и слухѣ[7]), вполнѣ аналогичныхъ взглядамъ Немезія и заимствованныхъ, если не изъ трактата Немезія непосредственно, то изъ общаго первоисточника — Аристотеля.

---

1) *El. Creten.* Comment. cum schol. *Bill.*, edit. Colon. 1690, col 756 D. Терминъ *φαντασία*, вообще, употребляется у Ильи въ смыслѣ „представленія“, какъ и у Немезія: Илья пользуется этимъ терминомъ и въ своихъ разсужденіяхъ о богопознаніи (противъ Евномія): *φαντασίαν*, какъ смутное представленіе о Богѣ, недостаточное постиженіе Его, Илья противополагаетъ *γνῶσις*'у, какъ болѣе ясному и совершенному знанію (*Migne*, col. 825 B, cfr. col. 774 A); ср. *Григорій Богословъ*—Сл. 28-е (Твор. III, стр. 27).

2) *El. Creten.* Comment. cum schol *Bill.*, col. 757 A.

3) Ibidem, col. 766 D; *Nemes.*, c. 6.

4) *El. Creten.* Comment. apud *Migne* (ibid.), col. 852 C

5) Ibid., col. 860 C.

6) Ibid., coll. 776 B, 785 B, 802 B, 860 B

7) Ibid., col. 785 A.

Высшая, по сравненію съ ощущеніями и представленіями, познавательная дѣятельность ума выражается въ *мышленіи*. Мышленіе (*διάνοια, νόησις*) опредѣляется у Дамаскина, Мелетія и Ильи—какъ «первое» или «собственное движеніе ума (*τοῦ νοῦ κίνησις*)», какъ дѣятельность—по преимуществу—обсуждающая, изслѣдующая и умозаключающая [1]). И Филопонъ понимаетъ мышленіе (*διάνοια*), какъ способность изслѣдованія, разсужденія и умозаключенія «отъ посылокъ къ выводамъ»,—въ отличіе отъ разума (*νοῦς*) per ipsum, который непосредственно воспринимаетъ, постигаетъ или созерцаетъ истину [2]). Въ такомъ-же смыслѣ и Илья отмѣчаетъ, что «душѣ свойственно (не только) *τὸ νοεῖν καὶ διανοεῖσθαι*, (но и) *τὸ συνθεωρητικόν*» [3]). У Дамаскина и Ильи находимъ поразительно сходное изображеніе послѣдовательнаго процесса мышленія, слагающагося изъ шести моментовъ, изъ коихъ terminus a quo есть *νόησις*, a terminus ad quem—*λόγος προφορικός* (=*νόησις, ἔννοια, ἐνθύμησις, φρόνησις, διαλογισμός* или *ἐνδιάθετος λόγος* и *προφορικὸς λόγος*) [4]); можно полагать, что Илья заимствовалъ это изображеніе у Дамаскина. Впрочемъ, почти буквально такую-же картину мыслительнаго процесса находимъ и у Максима Исповѣдника (за исключеніемъ ничтожныхъ деталей) [5]),—и потому представляется несомнѣннымъ, что Дамаскинъ, въ свою очередь, заимствовалъ ее у св. Максима. Но совершенно сходное съ вышеизложеннымъ (если не по буквѣ, то по существу) пониманіе способности мышленія и самого мыслительнаго процесса встрѣчаемъ уже у Немезія: чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно посмотрѣть въ трактатѣ Немезія тѣ, напр., мѣста, гдѣ онъ опредѣляетъ понятіе «*λόγος ἐνδιάθετος*» [6]) и перечисляетъ функціи мышленія [7]). Кромѣ того, Дамаскинъ и Мелетій буквально заимствуютъ у Немезія ученіе о функціяхъ мыслительной способности (*τὸ διανοητικόν*),—при чемъ, Дамаскинъ выписываетъ цѣликомъ всю главу, въ которой изложено это ученіе, а Мелетій—часть ея [8]). Затѣмъ, извѣстно, что всѣ христіанскіе психологи

---

[1]) *Damascen.* De fide orthod.. lib. II, c. 22 (ed. Basil.. p 140, по р п стр. 96); *Melet.* De nat hominis (*Migne*, t. 64 gr.), col. 1104 B; *El. Cret.* Com apud *Migne* (t. 36 gr.), col. 808 A.

[2]) *Philopon.* Comment. in Arist. de anima; Praef, fol. 2.

[3]) *El. Cret.* Comment. apud *Migne* (t. 36 gr.), col. 801 B

[4]) *I. Damascen.* De fide orth., lib. II, c. 22 (ed. Basil., p. 140; p. п. стр 96)=*El. Cret.* apud *Migne*, col. 808 B.

[5]) *Maxim. Confes.* Ad Marin. presb.,—Migne, t. 91, s. gr, col. 21 A.

[6]) *Nemes.*, c. 14, p 208.

[7]) *Nemes.* c. 12, p. 201.

[8]) *Nemes.*, c 12, p. 201: Τοῦ δὲ διανοητικοῦ εἰσὶ, γενικῶς μεν, αἵ τε κρίσεις.... καὶ ἀποφυγαὶ καὶ ὁρμαί· εἰδικῶς δὲ αἵ τε νοήσεις τῶν ὄντων καὶ αἱ ἀρεταί. .... etc. Τοῦτο δὲ | *Damascen.* Op. cit, II, c. 19, p. 136 (Basil.): Τοῦ δὲ διανοητικοῦ εἰσὶν αἵ τε κρίσεις..... καὶ αἱ ὁρμαὶ πρὸς τὴν πρᾶξιν (доб)..... καὶ ἀποφυγαὶ τῆς πράξεως (доб.).... etc. Вм. | *Melet.* De nat. hom. (*Migne*, t. 64), col 1104 BC: Τοῦ διανοητικοῦ δέ εἰσιν αἵ τε κρίσεις ... καὶ ἀποφυγαὶ τῶν κακῶν (доб.) καὶ ὁρμαὶ, καὶ αἱ νοήσεις τῶν ὄντων..... etc., кончая:

патристическаго періода различаютъ въ ряду способностей разумной души такъ назыв. «внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος)» и «произносимое (προφορικός)»: первое разсматривается, какъ одинъ изъ моментовъ мыслительнаго процесса, или же какъ синонимъ самого мышленія, а второе—какъ внѣшнее выраженіе мысли («ἄγγελος νοήματος»), т. е.—способность рѣчи. Въ трактатѣ Немезія есть отдѣльная небольшая глава «О словѣ внутреннемъ и произносимомъ» (с. 14),—и вотъ, одни изъ послѣдующихъ писателей, какъ напр.—Дамаскинъ и Илья Критскій, дѣлаютъ изъ этой главы буквальныя заимствованія [1]), а другіе, какъ Мелетій и Филопонъ, усвояютъ изъ нея отдѣльныя мысли и выраженія [2]). Въ частности, Илья нѣсколько подробнѣе говоритъ о значеніи λόγος'а προφορικὸς, какъ средства для выраженія психическихъ состояній, или—вообще—о значеніи слова для мышленія,—тогда какъ Дамаскинъ и

Nemes.	*Damascen.*	*Melet.*
ἐστὶ .. θεσπίζον ἡμῖν τὸ μέλλον ... и т д; конецъ главы: „.....πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῇ“.	„τῶν ὄντων“ у Дам „τῶν νοητῶν“, и дальше—все буквально до конца главы. Ср. р. п. Немез. стр. 108, прим. 4—6.	„καὶ το βουλευτικόν“. Второй половины главы у Мелетія нѣтъ.

[1]) *J. Damasc.* De fide orth. П. с. 21 (p. 138 Basil.,—р. п. стр. 93; cfr. c. 22, p. 140,—р. п. 96) et *El. Cretен.* Comment. apud *Migne* (t. 36 gr.), col. 777 B (cfr. idem—col. 896 C et 882 A)=*Nemes.*, c. 14, p. 208—209. Дамаскинъ и Илья буквально заимствуютъ у Немезія опредѣленіе указанныхъ способностей, ученіе о значеніи и органахъ ихъ и—вообще—выписываютъ почти всю 14-ю главу изъ трактата Немезія, за исключеніемъ конца ея, оканчиваютъ они свою выписку словами: „ἔστι δὲ (т. е λόγος προφορικός) ἄγγελος νοήματος“,—что у Немезія читаемъ въ другомъ мѣстѣ [с 1, p. 43 „членораздѣльная рѣчь (ἔναρθρον διάλεκτον) есть вѣстникъ (ἐξάγγελον) τῶν κατὰ νοῦν κινημάτων“]. Дамаскинъ къ опредѣленію λόγος προφορικὸς, взятому у Немезія, прибавляетъ фразу: „ἤγουν ὁ διὰ γλώσσης καὶ στόματος προφερόμενος λόγος, διὸ καὶ προφορικος λέγεται“; эту фразу повторяетъ и Илья (col. 777 B et 882 A), изъ чего можно заключить. что онъ занмствовалъ ученіе Немезія о λόγος'ахъ не непосредственно у Немезія, а у Дамаскина. Илья въ данномъ мѣстѣ комментируетъ *Григорія Богослова* (см. Слово 28; Твор. Ш, стр. 29), который называетъ ἐνδιάθετος λόγος „словомъ безмолвствующимъ— ἡσυχάζοντα“, а λογ. προφορικός—„изливающимся—χεόμενον“.

2) *Мелетій* (De nat. hom., Migne, t. 64, col. 1105 A—D), подобно Немезію различая λόγος ἐνδιάθετος и προφορικός, называетъ послѣднее „порожденіемъ ума“ и „вѣстникомъ мысли“, передающимъ „чрезъ посредство голосовыхъ органовъ членораздѣльной рѣчью (κατὰ τὴν ἔναρθρον τῆς φωνῆς κίνησιν)“ скрытыя внутри мысли Ср *Аѳан. В.* Сл. на яз., § 45 (Тв. I, 186); *Григ. Нисск.* Объ устр чел., гл. 9, стр. 103; *Григ. Бог.* Orat. 32, Migne, t. 36, col. 205 A (=Тв. Ш, 158); ср. Сл. 6 (I, 222); *Вас. Вел.* Нисьм. 9-е къ Макс. фил. (Тв. VI. 42). Отъ себя Мелетій лишь прибавляетъ, что *слово* „безтѣлесно. невидимо, не подлежитъ воспріятію зрѣніемъ или осязаніемъ, а только слухомъ“. .. и проч., и приводитъ замѣчаніе св. *Василія Вел.* о нравственно-психологическомъ значеніи слова или рѣчи: „Пользованіе словомъ даровалъ намъ сотворившій насъ Богъ, чтобы мы могли открывать другъ другу помыслы (намѣренія) сердецъ..... Если бы мы жили одной только чистой душой, то могли бы легко сообщаться другъ съ другомъ посредствомъ мысли“ и т. д. Ср. *Вас. Вел.* Толк. на Ис. гл. 3, ст. 1 (Твор. П, 108, 46) — *Филопонъ* однаково съ Немезіемъ учитъ объ органахъ рѣчи (De opif. mundi, lib. I, c. 22, p. 55, 5 sq.) и разсуждаетъ о λόγος'ѣ, какъ средствѣ выраженія мыслей (De opif. mundi, l. VI, c. 5, p. 238—по поводу ложнаго мнѣнія что человѣкъ созданъ „по образу“ Λόγος'а, о чемъ у насъ была рѣчь выше).

Филопонъ ограничиваются въ этомъ отношеніи повтореніемъ общаго замѣчанія Немезія о томъ, что слово (рѣчь) есть «вѣстникъ мысли», а Мелетій только дополняетъ это замѣчаніе аналогичными словами св. Василія Великаго [1]). По словамъ Ильи Критскаго, προφορικὸς λόγος «есть не только порожденіе ума (νοῦ γέννημα), но и колесница и вмѣстилище помысловъ ума (τοῦ νοῦ νοημάτων), чрезъ слухъ пересылающее ихъ уму другого человѣка» [2]); это есть способность, связывающая «душевныя движенія и размышленія съ голосомъ» и т. обр. передающая ихъ другимъ (т. е. слушателямъ) [3]); слово есть «пища души» [4])..... Бл. Θеодоритъ, разсуждая «о словесномъ органѣ», выражается подобно Немезію, что въ этомъ органѣ «зубы суть какъ-бы струны, языкъ подобенъ смычку, а умъ—рукѣ музыканта» [5]).....

Тѣсная связь и взаимоотношеніе психологіи послѣдующихъ христіанскихъ писателей съ воззрѣніями Немезія сказывается также въ ихъ ученіи о *памяти*, *воспоминаніи* и *забвеніи*. Немезій, по примѣру Аристотеля, весьма подробно трактуетъ этотъ отдѣлъ психологіи,—тогда какъ въ антропологіи его современниковъ по данному вопросу замѣчается наиболѣе существенный пробѣлъ. Григорій Нисскій, напр., только мимоходомъ говоритъ о памяти, выражая удивленіе «обширности этого внутренняго вмѣстилища, въ которое стекается» безчисленное множество впечатлѣній отъ разл. органовъ чувствъ [6])... Впрочемъ, у Григорія Бог. находимъ, хотя и отрывочныя, но довольно точныя, опредѣленія *памяти*, *воспоминанія* и *забвенія*, близкія опредѣленіямъ Немезія [7]) и даже совершенно сходныя съ ними,—какъ—напр. «*память* есть сохраненіе умственныхъ образовъ (κάθεξις τῶν νοὸς τυπωμάτων); *забвеніе*—утрата памяти (μνήμης ἐκβολή,—у Немез. ἀποβολή); а отложеніе забвенія есть опять какая-то память, которую называю *воспоминаніемъ* (ἀνάμνησιν)» [8]). Ученіе Немезія о памяти, заимствованное имъ—въ своихъ существенныхъ чертахъ—у Платона и Аристотеля, почти всецѣло и съ большой точностью воспроизводится послѣдующими писателями,—при чемъ, характеръ этого воспроизведенія и не подлежащая сомнѣнію общая зависимость указанныхъ писателей отъ Немезія ручаются за то, что они почерпнули ученіе о памяти не изъ названныхъ первоисточни-

---

[1]) См. два предыдущ. примѣчанія.

[2]) *El. Cret.* Com. apud *Migne* (t. 36), col. 861 A.

[3]) *El Cret.*, ibid., col. 844 A

[4]) Ibid., col. 879 A.

[5]) *Θеодор.* „Краткое изл. бож. догматовъ“, гл. 9 (Хр. Чт. 1844, IV, стр. 217); ср. *Nemes.*, c. 14, p 210=114 (p. n.).

[6]) Объ устр. чел., гл. 10, стр. 105—106

[7]) *Greg. Naz.* Orat. 32, col. 205 A (Тв. Ш, 158).

[8]) *Greg. Naz* Definit. (Carm. Iamb. XV), Opp. t. П, p. 198 D (=Тв. V, 336); cfr. *Nemes.*, cap. 13, p. 202—203.

ковъ, которыми пользовался Немезій, а именно—изъ трактата Немезія непосредственно. І. Дамаскинъ, Мелетій и Илья буквально заимствуютъ у Немезія не только платоновское и аристотелевское опредѣленія памяти, воспоминанія и проч., но и его собственныя пояснительныя и дополнительныя разсужденія. Такъ, Дамаскинъ выписываетъ изъ сочин. Немезія почти дословно (съ самыми незначительными сокращеніями) первую половину 13-й главы, трактующей о памяти,—при чемъ, совершенно опускаетъ стоящія въ началѣ имена Платона и Аристотеля [1]); Илья Критскій, тоже безъ указанія именъ, заимствуетъ изъ упомянутой главы трактата Немезія различныя опредѣленія памяти (съ пояснительными замѣчаніями самого Немезія), а равно—опредѣленіе воспоминанія и забвенія [2]). Мелетій Монахъ, самостоятельно опредѣляя память, какъ «сохраненіе (φυλακὴ) сказаннаго или продуманнаго, или слышаннаго, или сдѣланнаго» [3]), въ тоже время буквально заимствуетъ у Немезія начало 13-й главы и—затѣмъ — опредѣленіе воспоминанія и забвенія [4]). Между прочимъ, Мелетій, выписывая изъ трактата Немезія начало 13-й главы, слѣдуетъ болѣе точному въ данномъ мѣстѣ кодексу *Dresd. 1*, которымъ онъ, впрочемъ, пользуется всегда вообще; поэтому, у Мелетія нѣтъ здѣсь имени Оригена, которое ошибочно (вмѣсто Аристотеля) поставлено въ началѣ 13-й главы трактата Немезія по изд. Matth. и др. [5]).

---

1) *I. Damasc.* De fide orth., lib II, c. 20 (p. 136—137 ed. Basil., p. II. 92—93)= *Nemes.*, c. 13, pp. 202—204. Въ свою выписку Дамаскинъ включаетъ: различныя опредѣленія памяти (Плат., Арист.) съ пояснительными къ нимъ замѣчаніями Немезія, опредѣленіе воспоминанія и забвенія, сужденіе Немезія объ отношеніи памяти къ способности представленія (φανταστικόν) и мышленія (διανοητικόν),—кончая перечисленіемъ органовъ τοῦ μνημονευτικοῦ Указаніе нѣкоторыхъ незначительныхъ разночтеній, встрѣчающихся у Дамаскина, см. въ пер. Немез. стр. 108—111, прим. 4, 23—24 къ главѣ 13-й; здѣсь-же—соотвѣтств. цитаты изъ Платона и Аристотеля (примѣч. 3, 5, 16, 18 и др.)

2) *El. Cret.* Comment. apud *Migne* (t. 36), coll. 786 A et 860 C=*Nemes.*, c. 13, pp. 202—203.

3) *Melet.* De nat. hom. (*Migne*, t. 64) col. 1104 C.

4) *Melet.*, ibid., col. 1116 A= *Nemes.* ibidem.

5) *Nemesius*: Ἔστι δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ὠριγένης (въ *D 1.* Ἀριστοτέλης) φησὶν, φαντασία ἐγκαταλελειμμένη ἀπὸ τινος αἰσθήσεως ., ὡς δὲ Πλάτων—σωτηρία αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεως. Ἡ γὰρ ψυχὴ .. ὅταν οὖν τοὺς τύπους, ὧν τε ἐδόξασεν .. ., διασώζῃ, μνημονεύειν λέγεται .. Ἀνάμνησις δὲ λέγεται, ὅταν λήθη μεσολαβήσῃ τὴν μνήμην. Ἔστι γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξιτήλου... ἀνάκτησις ..... Λήθη δὲ ἐστὶ μνήμης ἀποβολή ἀλλ' ἡ μὲν διηνεκὴς, ἡ δὲ ἐπὶ ποσόν.....

Meletius Monach.: Ἔστι δὲ μνήμη, ὡς μέν Ἀριστοτέλης, φαντασία ἐγκαταλελειμμένη ἀπὸ τινὸς αἰσθήσεως..., ὡς δε Πλάτων, σωτηρία αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεως. Ἡ γὰρ ψυχὴ .. ὅταν οὖν τοὺς τύπους, ὧν τε ἐδόξασεν. ...., διασώζει καὶ τηρεῖ (въ нѣк. код.), μνημονεύειν λέγεται. Ἀνάμνησις δέ ἐστι μνήμης ἐξιτήλου γενομένης ἀνάκτησις.. .. Λήθη δὲ ἐστι μνήμης ἀποβολή αλλ' ἡ μὲν διηνεκὴς, ἡ δὲ ἐπὶ ποσόν. .. (coll. 1116 A).

Elias Creten.: Τὴν δὲ μνήμην φασὶ φαντασίαν εἶναι ἐγκαταλελειμμένην ἀπὸ τινὸς αἰσθήσεως .., ἢ σωτηρίαν αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεως. Ψυχὴ..... ὅταν τοὺς τύπους, ὧν τε ἐδόξασεν, ὧν τε ἐνόησε, διασώζῃ, μνημονεύειν λέγεται (col. 786 A).... Μνήμη γὰρ λέγεται, ὅταν οὐ μεσολαβήσῃ λήθη ταύτης δὲ μεσολαβησάσης—ἀνάμνησις (col. 860 C). Ἔστι γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξιτήλου γενομένης ὑπὸ λήθης ἀνανέωσις. Λήθη δὲ ἐστι μνήμης ἀποβολή (col. 786 A et 860 C).

Вторая основная способность разумной души, по ученію христіанскихъ антропологовъ, есть *воля*. Мы уже говорили о томъ, что всѣ вообще христіанскіе психологи тѣсно связываютъ волю съ разумомъ; свободная воля, или активная способность, и разумъ разсматриваются у нихъ, какъ понятія коррелятивныя: разумъ есть необходимый постулятъ свободной воли, а эта послѣдняя—высшая максима разума. Поэтому, *познавательная* дѣятельность разумной души неразрывно связана съ *волевою*. По ученію Климента Ал., въ основѣ всякаго познанія лежитъ *стремленіе* ума «къ тому, что согласно съ его природой», т. е. самоопредѣленіе, *воля* [1]); знаніе и стремленіе являются двумя сторонами дѣятельности одного и того же разума [2]); «добродѣтель и истина имѣютъ одну основу» [3]): добродѣтель есть собственно обладаніе знаніемъ [4]), и наоборотъ, истинный γνῶσις предполагаетъ нравственное совершенство и нравствен. дѣятельность, иначе—онъ мертвъ и безплоденъ [5]). По опредѣленію св. Григорія Нисск., «воля есть не иное что, какъ нѣкоторый *умъ* и расположеніе къ чему-либо»: въ комъ нѣтъ ума, «тотъ не можетъ участвовать въ чистой добродѣтели», потому что добродѣтель осуществляется свободной волей, *направляемой умомъ* (выводъ противъ Аполлинарія) [6]). Эта идея о связи свободной воли съ разумомъ, какъ извѣстно, особенно отчетливо и полно раскрыта у Немезія, который неоднократно и категорически утверждаетъ, что разумъ и свободная воля необходимо предполагаютъ другъ друга, что «человѣкъ самопроизволенъ, вслѣдствіе того, что разуменъ» [7]), что «самопроизвольность необходимо соединена съ разумомъ» [8]), что «τὸ λογικὸν есть нѣчто ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον» [9]),—такъ что даже *познавательная* способность (θεωρητικόν) и *практическая* или *активная* (τὸ πρακτικόν) должны быть разсматриваемы, какъ функціи одного и того же разума [10]).

Собственно психологическая сторона ученія о *волѣ* раскрыта у предшественниковъ Немезія и у современныхъ ему писателей IV вѣка не такъ обстоятельно и послѣдовательно, какъ въ системѣ самого Немезія и—впослѣдствіи—Августина, полемизировавшаго съ пелагіанами. Такіе христіанскіе учители, какъ—напр.—Климентъ алекс., по справедливости считающійся «отцомъ христіанской этики», интересуются почти

---

1) Strom., lib. II, cap. 17.
2) Ср. проф. *Д. Миртовъ*—Нрав. уч. Клим Ал., стр. 15.
3) Strom., lib. I, c. 20 (стр. 109).
4) Str. VI, cap. 9.
5) Str., l II, cap. 10.
6) *Грш. Нис* Опров Апол (Антирр.), § 41 (Тв. VII, 151).
7) *Nemes.*, c. 41, p. 326=182 (р. пер.).
8) Ibidem, p. 325=182.
9) Ibid., c. 2, p. 122=65.
10) Ibid, p. 325=182. Ср. вообще c. 41, pp. 324—328=180—183.

исключительно нравственнымъ назначеніемъ и *воспитаніемъ* человѣческой природы, а не эмпирическимъ изученіемъ ея, и потому у нихъ преобладающее значеніе получаютъ вопросы, связанные съ этической проблемой свободы воли,—вопросы о добродѣтели и порокѣ, о свободѣ и грѣхѣ, о взаимоотношеніи свободы и благодати и т. п. Между тѣмъ, тѣ этическіе выводы, которыми нерѣдко сопровождается психологическій анализъ волевыхъ процессовъ у Немезія, почти всегда носятъ фрагментарный и довольно случайный характеръ. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что изъ всѣхъ древне-христіанскихъ писателей и апологетовъ наиболѣе полное раскрытіе и освѣщеніе вопроса о свободѣ воли и ея связи съ разумомъ даетъ Климентъ алекс.[1]). На ряду съ «способностью» познанія Климентъ приписываетъ душѣ еще способность *стремленія*—ὁρμή, но не въ смыслѣ Немезіев. φυσικὴ ὁρμή, означающаго природный инстинктъ, а въ смыслѣ произвольнаго движенія (ср. у Немез. κίνησις καθ' ὁρμήν), въ силу котораго душа по самой природѣ своей «устремляется изъ себя самой»[2]); ὁρμή опредѣляется Климентомъ, какъ «движеніе послѣ нѣкотораго соглашенія»[3]), предполагающее у человѣка способность выбора и самоопредѣленія. Эту послѣднюю способность Климентъ приписываетъ «владычественной части» души[4]) и усвояетъ ей различныя названія. ἡ ἐξουσία τῆς ὁρμῆς, или же (какъ потомъ Немезій) ἡ προαιρετικὴ (δύναμις), τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν[5]). Взаимное отношеніе двухъ основныхъ способностей разумной души, т. е.—разума и свободной воли, представляется у Климента не совсѣмъ такъ, какъ у Немезія: хотя эти способности находятся въ тѣсной связи и обусловливаютъ другъ друга, но пріоритетъ въ психической жизни принадлежитъ, по Клименту, не разуму (какъ у Немезія), а волевой способности. И хотя въ Strom. VI, cap. 8 Климентъ признаетъ центромъ и началомъ всякой душевной дѣятельности разумъ—на томъ основаніи, что познаніе *предшествуетъ* всякому стремленію и дѣйствію, но въ то же время онъ утверждаетъ, что и въ основѣ самого познанія лежитъ *стремленіе* ума «къ тому, что согласно съ его природой», иначе—свободное движеніе ума, самоопредѣленіе или *воля* «всему предшествуетъ воля, ибо умственныя силы отъ природы предназначены служить волѣ»[6]). Соотвѣтственно этому, и слова Климента въ Strom. VI, c. 8 можно понимать въ томъ

---

[1]) Наша ближайшая задача и наличность въ русской литературѣ спеціальной монографіи по данному вопросу (проф. *Д Миртовъ*—Нрав. ученіе Клим. Ал. СПБ. 1900) устраняютъ необходимость детально излагать основныя черты нравственной философіи александрійскаго учителя.

[2]) Strom., l. VI, cap. 12.

[3]) Str., VI, cap. 8 (fin), p. п. стр. 692

[4]) Strom. VI, cap. 16 (стр. 752).

[5]) Ibid., lib. I, cap. 17; II, cc. 4 et 15, IV, c. 6; V, c 13.

[6]) Str. II, cap. 17 (стр. 243).

смыслѣ, что познавательное стремленіе ума предшествуетъ стремленію дѣятельному. Такой взглядъ на волю придаетъ психологіи Климента оттѣнокъ *волюнтаризма* sui generis.

У христ. писателей слѣдующей за Немезіемъ эпохи разсматриваемая нами идея о тѣсной связи воли съ разумомъ раскрывается очень обстоятельно, иногда—въ прямой зависимости отъ воззрѣній нашего писателя и почти всегда—въ связи съ тѣми или другими догматико-апологетическими цѣлями или интересами. Илья Критскій вполнѣ раздѣляетъ мысль Немезія о неразрывной связи познавательныхъ и волевыхъ проявленій разумной души; онъ говоритъ, что всякая «теоретически-познавательная» дѣятельность необходимо предполагаетъ и заключаетъ въ себѣ «практическую», свободно-активную или волевую, но не наоборотъ: *ὁ μὲν .... θεωρητικὸς πάντως καὶ πρακτικός, ὁ δὲ πρακτικὸς οὐ πάντως καὶ θεωρητικός*»[1]). Съ другой стороны, практически-активная дѣятельность связана съ теоретически-познавательною: напр., «истинное благочестіе проявляется вмѣстѣ въ созерцаніи и въ дѣйствіи»[2]). Самую добродѣтель Илья склоненъ понимать, какъ высшее и совершенное знаніе (ср. выше—Клим. Алекс.) «чрезъ добродѣтель, какъ чрезъ нѣкую практическую лѣствицу, можно восходить къ созерцанію (*θεωρίαν*)»[3]). Мелетій Монахъ признаетъ, что въ основѣ всякой дѣятельности, всякой психической активности, лежитъ разумъ: «всякое дѣйствіе (*ἐνέργεια*) есть слѣдствіе мысли....., всякое произвольное движеніе (*προαιρετικὴ κίνησις*) есть дѣло ума»[4])..... Дамаскинъ-же буквально по Немезію утверждаетъ, что «разумное непремѣнно и самопроизвольно, свободно (*λογικὸν—πάντως καὶ αὐτεξούσιον*)»[5]), что «разумной и духовной жизни по природѣ присуще движеніе самопроизвольное, а самопроизвольность (свобода, *αὐτεξουσιότης*) есть не иное что, какъ воля, желаніе (*θέλησις*)»[6]). Отсюда Дамаскинъ настаиваетъ на тѣсномъ единеніи познавательныхъ и желательныхъ способностей въ человѣкѣ[7]), усматриваетъ «образъ Божій» въ томъ, «что разумно и свободно»[8]), и опредѣляетъ *желательную способность* или *волю* (*θέλημα, θέλησις*), какъ

---

[1]) *El. Cret* Com. apud *Migne* (t. 36), col 856 B.

[2]) Ibid., col 760. Ср. *Клим. Алекс.* Strom II, c. 10; ср. выше цитаты изъ Strom. I. c. 20 и VI, c. 9. См. также Strom. VI, c. 14: если добродѣтель есть обладаніе знаніемъ, то невѣжество и дѣятельность *μὴ κατὰ ὀρθὸν λόγον* есть зло (ср. Paedag I, cap. 13)

[3]) Comment., ibid, col. 855 B См пред. прим.

[4]) *Melet.* Op. cit. (Migne, t. 64), col. 1104 B.

[5]) *I. Damascen* De fide orthod., lib. III, c. 14 (p. 221 ed. Basil, p пер стр 158).

[6]) Ibidem, pag. 219 (ed. Basil.), рус. пер. стр. 155. То-же у *Maxim. Confes.* Disp. cum Pyr., col 301 C (t 91 gr).

[7]) Ibid., кн. II, гл. 22, стр 98

[8]) Ibid., гл. 12, стр. 79

«естественное и разумно-свободное стремленіе (ὄρεξις)»[1]). На томъ основаніи, что «все разумное способно къ желанію и самопроизвольно (πᾶν λογικὸν—θελητικόν τε καὶ αὐτεξούσιον)», Дамаскинъ заключаетъ, что во Христѣ, при двойствѣ *разумныхъ* природъ, должно быть «двѣ воли или два естественныхъ хотѣнія (δύο θελήσεις ἤτοι θελήματα φυσικά)»[2]). Правда, всѣ эти положенія были раскрыты еще раньше Дамаскина Максимомъ Испов., которому всецѣло подражаетъ въ данномъ случаѣ Дамаскинъ; но все-же Немезій является однимъ изъ первыхъ церк. писателей, перенесшихъ въ христіанскую антропологію идею о тѣсной связи воли съ разумомъ, оказавшую впослѣдствіи столь важныя услуги православной догматикѣ—въ борьбѣ съ монофелитами. Максимъ Испов., у котораго Дамаскинъ заимствовалъ всѣ вышеизложенныя разсужденія, несомнѣнно, находится въ зависимости отъ Немезія. По ученію св. Максима, воля человѣческая есть природная сила, тѣсно связанная съ разумомъ: человѣкъ по природѣ *разуменъ*, а разумная природа обладаетъ самопроизвольностью, свободою (αὐτεξούσιον), или—такъ какъ свобода есть опредѣленіе воли—волею (θέλησις); эта воля управляетъ природой, тогда какъ для неразумныхъ животныхъ движущимъ началомъ является сама природа, ея инстинкты[3]). Свободная воля, вообще, составляетъ необходимое свойство духовно разумной природы, почему и называется природною или (въ человѣкѣ) *врожденною* волею (φυσικὸν, ἔμφυτος θέλησις)[4]). Отсюда вытекаютъ всѣ христологическіе выводы Максима Исп. противъ монофелитовъ[5]), заимствованные у него І. Дамаскинымъ.—Теперь намъ естественно перейти къ болѣе подробному изложенію ученія послѣдующихъ христіанскихъ писателей и волѣ и свободѣ.

Мы видѣли, что св. Дамаскинъ опредѣляетъ *волю*, какъ «естественное и разумно-свободное стремленіе», и считаетъ ее неотъемлемымъ свойствомъ *разумной природы* человѣка,—дѣлая отсюда христологическіе выводы противъ монофелитовъ. Источникъ подобнаго взгляда на волю можно усматривать въ психологіи Немезія, многія положенія которой, будучи усвоены Дамаскинымъ, послужили предпосылкой его разсужденій въ пользу діофелитизма. Эти психологическія данныя, взятыя у Немезія, Дамаскинъ переноситъ въ христологію при посредствѣ св. Максима Испов., которому онъ вообще подражаетъ въ ученіи о двухъ воляхъ во Христѣ. Максимъ-же Испов. въ своемъ ученіи о волѣ, какъ

---

1) Ibid., кн. II, гл. 22, стр 96 и 98; кн. III, гл 14, стр. 154.

2) Ibid., кн III, гл. 14, стр. 155 (ed. Basil pag 219).

3) *Maxim. Confes.* Disput. cum Pyrrh. (Migne, t. 91 gr.) coll. 293 BD. 301 C et 304 CD; cfr. *Nemes.*, cap 2, pp 121—122=64—65.

4) *Maxim.* Op cit., col. 301 C, 304 CD; cf. col. 209 C (Migne, ib.); cfr. *Nemes.*, c 41.

5) *Maxim.* Disp. cum Pyrrh., coll. 305, 325 и др.

неотъемлемомъ свойствѣ разумно-одушевленной природы, въ свою очередь, исходитъ изъ ясно проведеннаго Немезіемъ принципа о *природной* связи свободной воли съ разумомъ. Св. Максимъ опредѣляетъ «природную волю» (θέλημα φυσικὸν, ἥγουν θέλησιν), какъ «силу (способность) стремленія къ сообразному съ природой, обнимающую собою всѣ свойства (ἰδιώματα), существенно принадлежащія природѣ»[1]). Далѣе, по ученію св. Максима свободная воля *прирождена* человѣку, какъ существу *разумному*. Изъ всего этого естественно слѣдовалъ тотъ выводъ въ пользу діоѳелитизма, что воля есть принадлежность (свойство) *природы*, а не *лица*, какъ хотѣлось моноѳелитамъ[2]), и что у существъ, различныхъ по природѣ, *различна* и воля, а у существъ, однородныхъ по природѣ (τοῖς ὁμοφυέσι), напр. у людей, одна неизмѣнная воля[3]),— т. е., что во Христѣ, въ силу двойства разумныхъ природъ, необходимо признавать двѣ воли—божественную и человѣческую. Подобную точку зрѣнія защищаетъ и св. І. Дамаскинъ[4]). Въ такомъ же духѣ разсуждаетъ и Мелетій Монахъ: «то, что имѣетъ одну и ту же дѣятельность (ἐνέργειαν), принадлежитъ къ одной и той-же сущности (οὐσία)....., а разнородное и разновидное никогда не можетъ имѣть одной и той-же *энергіи*»[5]). Способность желанія или волю (βούλησις) Мелетій, подобно Дамаскину, Максиму и проч., называетъ *врожденной* (ἔμφυτον), но въ тоже время считаетъ ее *свободной*, ибо желать того или другого зависитъ отъ насъ, есть дѣло нашего рѣшенія (γνώμης)[6]). Заимствованныя І. Дамаскинымъ непосредственно у св. Максима доказательства *прирожденности* человѣку свободной воли или способности желанія [а) все *природное*—естественно и не можетъ быть пріобрѣтено путемъ наученія или упражненія, б) человѣкъ, въ отличіе отъ неразумныхъ тварей, свободно управляетъ своей природой][7]) находятъ себѣ полную аналогію въ разсужденіяхъ Немезія о различіи *прирожденныхъ* силъ или способностей отъ привычекъ, пріобрѣтаемыхъ посредствомъ упражненія[8]), о безконечномъ разнообразіи «видовъ разумно-свободной дѣятельности чело-

---

[1]) *Maxim.* Ad Marin (Migne, t. 91), col. 12 C; cfr. De duab. voluntat. (ibid.), coll. 185 D et 192 B; см. такое же опред. у *Дамаскина* „Точное изл.", кн. II, гл 22, стр. 96.

[2]) *Maxim.* Disp. cum Pyr., coll 301 C, 304 et 313.

[3]) Ibid., col. 292 CD—293 A

[4]) „Точн. изл.", кн. II, гл. 22, стр 100; гл. 23 стр. 101; ср прим *Lequ.* 88 у Migne (t 94), coll. 949—950; ср. *Немез.*, гл. 39, стр. 174—5.

[5]) *Melet.* De nat. hom. (Migne, t. 64). col. 1308 A; ср. *Немез.*, гл. 39. стр. 174 и гл. 41, стр. 184.

[6]) *Melet.*, ibid., col. 1308 D; cfr. *Nemes.*, c. 41. p. 325=182.

[7]) *Дамаск* „Точное изл.", кн. III, гл. 14, стр. 156=*Maxim. Conf.* Disput. cum Pyrrh., col. 304 BC; cf. 293 C sqq

[8]) *Немез.*, гл. 41, стр. 185—6.

вѣка»—въ отличіе отъ животныхъ [1]), о возможности для человѣка подавлять дурной природный темпераментъ и т. п. [2]).

Максимъ Испов. и Дамаскинъ въ психологическомъ ученіи *о волѣ* вводятъ, какъ намъ извѣстно, новые противъ Немезія термины — θέλησις и θέλημα, которыми они особенно часто пользуются при раскрытіи ученія о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ. Но опредѣленіе этихъ новыхъ понятій или терминовъ ничѣмъ существеннымъ не разнится отъ тѣхъ опредѣленій волевыхъ процессовъ или элементовъ, какія находимъ у Немезія. Такъ, прежде всего, хотя Максимъ различаетъ понятія θέλημα и θέλησις теоретически, но на дѣлѣ употребляетъ ихъ, какъ однозначущія, одно вмѣсто другого [3]); Дамаскинъ-же, совсѣмъ не различая этихъ понятій [4]), отличаетъ θέλησις (=θέλημα) отъ βούλησις, и разумѣетъ подъ θέλησις «просто желательную способность», а подъ βούλησις—«желаніе по отношенію къ чему либо» [5]), имѣющее въ виду опредѣленную *цѣль*, но *не средства* къ достиженію этой цѣли, что уже есть дѣло обсужденія (ζήτησις) и *совѣщанія* (βούλευσις), которое ведетъ къ рѣшенію или *выбору* (слагающемуся у Дамаскина изъ 4-хъ моментовъ: βούλευσις, κρίσις, γνώμη и προαίρεσις) [6]). Какъ видимъ, βούλησις понимается у Дамаскина совершенно въ томъ же смыслѣ, что и у Немезія,—именно—какъ одинъ изъ моментовъ воли, предшествующихъ рѣшенію или выбору,—какъ желаніе, соединенное съ представленіемъ опредѣленной *цѣли* [7]).

Немезій, какъ извѣстно, довольно опредѣленно различаетъ *три момента* волевого процесса (вполнѣ согласно съ тѣмъ, какъ анализируетъ сложный волевой актъ и современная психологія): *обсужденіе* или совѣщаніе, *выборъ* и самое *дѣйствіе* или исполненіе. Такое же различеніе основныхъ моментовъ волевого процесса, хотя и не столь раздѣльно проведенное, находимъ у св. Максима Исп., Дамаскина, Мелетія и (отчасти) Ильи Критскаго. Всѣ они, подобно Немезію, считаютъ обсужденіе (совѣщаніе, βούλευσις) и выборъ (προαίρεσις) свободными актами нашей воли, относя ихъ къ тому, «что—въ нашей власти» (τὸ ἐφ' ἡμῖν) [8]), и берутъ у Немезія почти безъ всякихъ измѣненій

---

[1]) Ibid., гл. 2, стр. 65.

[2]) Ibid., гл. 40, стр. 180.

[3]) *Maxim. Conf.* Ad Marin. (Migne, t 91), col. 13 A; cfr. трактатъ De duabus voluut. (ib.), coll. 184—208.

[4]) *Дамаск.* „Точное изл", кн. II, гл. 22, стр 96 и 98.

[5]) Ibid., стр. 100.

[6]) Ibid., стр. 97—98 (см. греч текстъ).

[7]) *Немез.* гл. 33, стр 155.

[8]) *Дамаск.* „Точное изл.", гл. 22, стр. 97—98; *Melet.* De nat. hom. (Migne, t. 64), coll. 1116 D et 1308 D; *El. Cret.* Com. apud Migne (t 36), col. 852 A; *Philop.* De op. m., p. 232 (5—10).

самую формулу опредѣленія этихъ двухъ актовъ, заимствованную нашимъ философомъ у Аристотеля (изъ Ethic. Nicomach. lib. III, cap. 4 et 5). Какъ видно изъ нижеприведенной параллели [1]), Мелетій, по своему обыкновенію, рабски слѣдуетъ Немезію, Дамаскинъ незначительно измѣняетъ немезіевскую формулу, Илья ближе примыкаетъ къ Дамаскину. Максимъ Испов. въ этомъ пунктѣ нисколько не уступаетъ Мелетію и цѣликомъ выписываетъ изъ трактата Немезія—1) опредѣленіе *обсужденія* (βούλευσις) и *выбора* (προαίρεσις) и всѣ разсужденія, касающіяся анализа этихъ психологическихъ актовъ и ихъ взаимоотношенія (Ad Marin., t. 91, col. 16 B et C=*Nemes.*, c. 33, p. 280—282); 2) опредѣленіе и анализъ акта *хотѣнія* (βούλησις),—доказательства того, что выборъ не есть ни хотѣніе (βούλησις), ни воля или желаніе (θέλησις), ни мнѣніе—δόξα (*Maxim.* Ad Marin., coll. 13 B et C, cfr. A,—col. 20 C=*Nemes.* c. 33, pag. 279—280). Далѣе, у Дамаскина *выборъ* (προαίρεσις) слагается изъ трехъ основныхъ моментовъ (βούλευσις, κρίσις, γνώμη) [2]), какъ и у Немезія, Максима и Мелетія (βούλευσις, κρίσις, ὄρεξις) [3]),—при чемъ, главнѣйшими моментами считаются βούλευσις и ὄρεξις (у Дам. γνώμη), т. е. обсужденіе и расположеніе (позывъ) осуществить избранное на дѣлѣ [4]),—почему и самый

---

[1]) *Nemes.* c. 33, pp 280—282: Βούλευσις μὲν γάρ ἐστι ζήτησις περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν. Προαιρετον δὲ—τὸ ἐκ τῆς βουλεύσεως προκριθέν. .. Ἔστιν οὖν (προαίρεσις) μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως. ... Προαιρετὸν γάρ ἐστι τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἱρετόν Οὐδεὶς δὲ προκρίνει τι, μὴ βουλευσάμενος, οὐδὲ αἱρεῖται, μὴ κρίνας..... Τότε προαίρεσις. ... γίνεται τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς, ὅταν προσλάβῃ τὴν ὄρεξιν .... Προαίρεσιν εἶναι ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν etc., кончая: „προαιρούμενοι". *Melet.* col. 1308 D—1309 A: Βούλησις δέ ἐστι ζήτησις περὶ αὐτοπράκτων (код *D. 1 Nemes.*) Βουλόμεθα γὰρ περὶ τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων ἔστι δὲ ἐπίσης ἐνδεχόμενον .. etc. (=*Nem.* p 288). Τὸ δὲ ἐκ τῆς βουλήσεως προκριθὲν προαιρετὸν ποιούμεθα Ἔστιν οὖν προαίρεσις μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως. Προαιρετὸν γάρ ἐστι τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἱρετόν... etc., кончая: „προαιρούμενοι". Col. 1116 D. ὁρίζονται γὰρ τὴν προαίρεσιν — ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν. *Damasc.*, c. 22, p 141 (ed. Basil.): Βουλὴ ἤγουν βούλευσις ἐστὶ ὄρεξις ζητητικὴ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν γινομένη Βουλεύεται γὰρ . , εἶτα κρίνει καὶ λέγεται κρίσις, εἶτα διατίθεται..... το ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν καὶ καλεῖται γνώμη..... Εἶτα μετὰ την διάθεσιν γίνεται προαίρεσις ... Προαίρεσις γὰρ ἐστι δύο προκειμένων το αἱρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο προ τοῦ ἑτέρου. Εἶτα ὁρμᾷ προς τὴν πρᾶξιν καὶ λέγεται ὁρμή Ср. рус. перев. стр 98. *El. Creten.* Προαίρεσις est ex duabus rebus propositis alterius electio, ex qua (sc. προαιρέσεως) ad ea, quae agenda sunt, impetus fit — (=*El. Cret.* Comment. cum schol. *Bill.*, ed. Colon. 1690, col. 38 D).

[2]) *Дамаск.*, ib., стр. 98; edit. Basil. p. 141.

[3]) *Nemes.*, ib., p. 281—282=156—157; *Melet.*, ib., col. 1309 A; *Maxim.* Ad Marin. col. 16 C.

[4]) Въ данномъ случаѣ понятіе ὄρεξις у Немезія, Максима и Мелетія означаетъ то-же, что γνώμη (въ смыслѣ διάθεσις) Дамаскина,—именно—желаніе, твердое намѣреніе, позывъ или расположеніе (у Дам. „любовь", „настроеніе", „рѣшимость души") осуществить избранное на дѣлѣ, безъ котораго (т. е. расположенія) не можетъ стать *выборомъ* то, что предпочтено чрезъ обсужденіе, какъ лучшее (*Немез.*, стр. 157 и *Дам*, стр. 98; ср. *Maxim.* Ad Marin., col. 17 C—оти. γνώμη). Этотъ моментъ волевого процесса

выборъ опредѣляется, какъ «ὄρεξις βουλευτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν», или—какъ «βούλευσις ὀρεκτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν»[1]). Частныя черты сходства между Немезіемъ и его послѣдователями въ ученіи о совѣщаніи или обсужденіи (βούλευσις) замѣчаются по вопросу о томъ, «чего касается обсужденіе»: Максимъ Испов., Дамаскинъ и Мелетій буквально усвояютъ у Немезія мысль, что «совѣщаніе (обсужденіе) бываетъ только относительно того, что находится въ нашей власти и имѣетъ неизвѣстный исходъ», или—относительно того, «что можетъ случиться одинаково въ ту и другую сторону»[2]),—откуда Дамаскинъ, между прочимъ, дѣлаетъ выводъ, что совѣщаніе не свойственно Богу, такъ какъ Ему чуждо какое бы то ни было невѣдѣніе и Онъ все знаетъ напередъ[3]). Равнымъ образомъ, частнѣйшее опредѣленіе понятія «выбора» (προαίρεσις) заимствуется у Немезія Дамаскинымъ безъ всякихъ измѣненій: согласно Немезію, Дамаскинъ устанавливаетъ, что понятіе «выбора» уже понятія «произвольнаго» (τὸ ἑκούσιον), что все, совершаемое по выбору, произвольно, но не все добровольное или произвольное совершается по выбору. Выбору непремѣнно должно предшествовать обсужденіе; если оно не предшествуетъ, то дѣйствіе совершается не по выбору, хотя и остается добровольнымъ таковы, напр., добровольныя дѣйствія дѣтей, неразумныхъ животныхъ, необдуманные поступки людей въ состояніи раздраженія, добровольная радость по поводу неожиданнаго прибытія друга, нахожденія сокровища и проч.[4]). У І. Филопона понятіе «выбора» раскрывается также не безъ вліянія Немезіевой психологіи. Προαίρεσις, по Филопону, есть свободный актъ воли, движеніе души, обусловливаемое «собственнымъ ея побужденіемъ и желаніемъ» (καθ' ὁρμὴν ψυχῆς οἰκείαν καὶ ὄρεξιν κίνησις), при участіи способности представленія (φανταστικόν)[5]). Впрочемъ, Филопонъ больше разсуждаетъ о нравственномъ значеніи «выбора»; онъ—вообще—анализируетъ этотъ актъ не столько психологически, сколько съ этической точки зрѣнія, и даже построяетъ на немъ свою теодицею—по образцу, указанному Немезіемъ[6]).—Мысль, вполнѣ

соотвѣтствуетъ тому, что др.-христіанскіе подвижники въ своемъ ученіи о грѣховныхъ помыслахъ называли „сдруженіемъ“: первая ступень въ развитіи помысла—„прираженіе“—еще не считается грѣхомъ, ибо возникновеніе помысла не въ нашей власти; но вторая ступень—„сдруженіе“—уже грѣховна, такъ какъ здѣсь участвуетъ свободная воля человѣка.

[1]) *Nemes.* p. 282=157; *Melet.* col. 1116 D; *Maxim.* Ad Marin. (t. 91 gr.), col. 13 A et B.

[2]) *Nemes.*, c. 34, pp. 286 et 288=159 и 161; c. 40, p. 318=177=*Melet.*, coll. 1116 C et 1308 D; *Дамаск.*, гл. 26, стр. 107—108; *Maxim.* Ad Marin, coll. 16 D—17 AB: Περὶ τίνων βουλευόμεθα.

[3]) *Дамаск.* „Точное излож.“, стр. 99.

[4]) *Nemes.*, c. 33, p. 277—278=154 и *Дамаск.* гл. 24, стр. 104—105.

[5]) *Philopon.* De opif. mundi, lib. VI, c. 2, p. 232 (5—10).

[6]) Ср. р. п. *Немез.*, стр. 154, прим. 7; объ этомъ подробнѣе говорится ниже.

опредѣленно раскрытая Немезіемъ, что выборъ есть результатъ обсужденія или совѣщанія, которое всегда предшествуетъ ему [1]), явилась у послѣдующихъ христіанскихъ писателей психологической предпосылкой того догматическаго положенія, что выборъ —*προαίρεσις*—не имѣетъ мѣста въ приложеніи къ актамъ Божественной воли,—такъ какъ въ противномъ случаѣ пришлось бы допустить, что Богъ иногда колеблется, не зная—на чемъ остановиться,—что Онъ «обсуждаетъ, совѣщается»,—а это—«свойственно невѣдѣнію» («никто, вѣдь, не обсуждаетъ того, что извѣстно»),—между тѣмъ какъ «Богъ въ совершенствѣ знаетъ все» [2]). На этомъ же основаніи Дамаскинъ, вслѣдъ за св. Максимомъ (Epist. 1 ad Marin., coll. 28 D sq.), отрицаетъ *προαίρεσις* и въ человѣческой природѣ (душѣ) І. Христа [3]).

Относительно третьяго момента волевого процесса, т. е.—самого *дѣйствія* или исполненія (*πρᾶξις*), которымъ завершается волевой актъ, Немезій разсуждаетъ пространно въ четырехъ главахъ своего трактата (29—32 глл.). І. Дамаскинъ буквально воспроизводитъ эти разсужденія, лишь значительно сокращая ихъ, въ 24-й гл. П-й кн. «Точнаго изложенія вѣры». Самое опредѣленіе «*дѣйствія*, какъ дѣятельности разумной (*πρᾶξις ἐστιν ἐνέργεια λογική*)», т. е. основанной на предварительномъ обсужденіи и сознательномъ выборѣ, Дамаскинъ заимствуетъ у Немезія и—затѣмъ—цѣликомъ выписываетъ изъ трактата нашего философа 29-ю главу, содержащую въ себѣ предварительное разсужденіе о критеріяхъ или признакахъ «произвольнаго» и «непроизвольнаго» дѣйствія [4]). Дальнѣйшія пространныя разсужденія Немезія—«о добровольномъ», «о невольномъ по невѣдѣнію» и «по насилію»—тоже воспроизведены І. Дамаскинымъ буквально, но съ значительными сокращеніями (пропусками) [5]). Илья Критскій въ смыслѣ ученія Немезія о произвольномъ (*ἑκούσιον*) и непроизвольномъ (*ἀκούσιον*) дѣйствіи различаетъ «добровольное паденіе (*τὸ ἑκούσιον πταῖσμα*) и невольное (*τὸ ἀκούσιον*)»: первое онъ называетъ *ἁμαρτία*, а второе—*πλημμελεία* [6]).

Ученіе *о свободѣ воли* въ тѣсномъ смыслѣ сводится у Немезія, какъ мы видѣли, къ рѣшенію трехъ частныхъ вопросовъ: 1) дѣйстви-

---

[1]) *Nemes.* c. 33, pag. 282=157: τοῦ γὰρ προκριθέντος ἐκ τῆς βουλῆς ἐφιέμεθα προαιρούμενοι.....

[2]) *Дамаск.* „Точное изл", гл. 22, стр. 99.

[3]) *Дамаск.*, loc. cit.; ср. Цит. соч., кн. Ш, гл. 14, стр. 160. *Maxim. Conf.* Ad Marin., col. 29 BC. Ср. прим. 33-е *Lequien.* къ 3-й кн. De fide orth. (M. t. 94), coll. 1043—1044. Cfr. *Philopon.* De op. mundi, l. I, c. 22, pp. 56 (12)—57 (2): Богу приписывается „βούλησις", какъ творческая *воля*, *сразу* осуществляющая свои мысли и намѣренія.

[4]) *Немез.*, гл. 29, стр. 146=*Дамаск.* Цит. соч., кн. П, гл. 24, стр. 102—103.

[5]) *Немез.* глл. 30—32, стр 147—153=*Дамаск.*, ibid, стр. 103—104

[6]) *El Creten.* Comment. у *Migne* (t. 36 gr.), col. 798 C.

тельно-ли свободна человѣческая воля, 2) какъ велика сфера или область человѣческой свободы и каковы ея границы, 3) почему и для какой цѣли человѣкъ одаренъ свободной волей отъ природы (глл. 39—41). Наиболѣе точное воспроизведеніе трехъ главъ сочиненія Немезія, трактующихъ объ этихъ вопросахъ, находимъ у св. І. Дамаскина, который въ своемъ «Точномъ изложеніи вѣры» выписываетъ изъ сочиненія нашего автора означенныя главы, дѣлая—правда—значительные пропуски, но не отступая отъ буквы. Дамаскинъ, прежде всего, буквально заимствуетъ у Немезія общія доказательства свободы воли: человѣческія дѣйствія не могутъ быть приписаны ни Богу, ни необходимости, ни фатуму, ни природѣ, ни счастью, ни случаю,—ибо самый характеръ этихъ дѣйствій не соотвѣтствуетъ указаннымъ принципамъ и свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣкъ имѣетъ способность самоопредѣленія (τὸ αὐτεξούσιον). Съ другой стороны, способность обсужденія или совѣщанія, присущая человѣку и предваряющая всякій выборъ, доказываетъ его свободу,—такъ какъ въ противномъ случаѣ она не имѣла бы никакого смысла [1]). Далѣе, область свободной воли и ея границы опредѣляются у Дамаскина тоже буквально по Немезію. Въ нашей власти находится все совершаемое *добровольно*, всѣ дѣйствія, за которыми слѣдуютъ похвала или порицаніе [2]),—вообще—«все, относящееся къ душѣ, и то, о чемъ мы совѣщаемся», т. е.—«что возможно одинаково въ ту и другую сторону»,—при чемъ, выборъ всегда дѣлаетъ нашъ умъ, который собственно и есть «начало дѣйствія» [3]). Сюда относятся также искусства и соотвѣтствующія имъ дѣйствія, производящая причина коихъ лежитъ *не внѣ*, а *въ насъ* самихъ. Границей для нашей свободной воли является воля Провидѣнія, отъ которой часто зависитъ исходъ (успѣхъ) нашихъ дѣйствій; но выборъ этихъ дѣйствій—всецѣло въ нашей власти: онъ есть начало всякаго добродѣтельнаго и порочнаго дѣйствія и потому—осуждается такъ же, какъ и самое дѣйствіе [4]). Однако, касательно отношенія благодати къ свободной волѣ Дамаскинъ присоединяетъ, что Божественная благодать предваряетъ самое стремленіе человѣка къ добру и содѣйствуетъ человѣку на пути свободнаго слѣдованія добродѣтели [5]). Наконецъ, третій вопросъ—о причинахъ, по которымъ Богъ создалъ человѣка свободнымъ, Дамаскинъ рѣшаетъ тоже на основаніи разсужденій Немезія, заимствуя ихъ почти дословно: свобода есть

---

[1]) *Дамаск* Цит. соч, кн II, гл 25, стр. 105—107=*Немез.* гл. 39, стр. 172—174.

[2]) Ср то-же у *Philopon.* De opif. mundi, lib. VII, c. 10, p. 300 (20)—301 (1—10).

[3]) См. тоже у *Melet.* De nat. hom., col. 1116 C (Migne, t. 64 gr).

[4]) *Дамаск.*, ib, гл 26, стр. 107—108 (ср. гл. 29, стр. 113)=*Немез.* гл. 40, стр. 176—178. Ср. *І Злат.* На сл. Іер X, 23 (Тв. VI, 449 и 451) и *Немез.* гл. 37, стр. 166—167.

[5]) *Дамаск.*, ib., гл. 30, стр. 115. См. ниже.

слѣдствіе разумности человѣка; она тѣсно и необходимо соединена съ разумомъ. Богъ создалъ человѣка свободнымъ потому, что отъ природы надѣлилъ его разумомъ. Человѣкъ разуменъ и потому—самопроизволенъ, и является господиномъ дѣйствій, которыя онъ *выбираетъ* чрезъ обсужденіе. Неразумныя животныя управляются природой, а не разумомъ, и—потому—непроизвольно устремляются къ дѣйствіямъ: они не обладаютъ свободой [1]). Въ такомъ же точно смыслѣ разсуждаетъ о необходимой связи свободной воли съ разумомъ св. Максимъ Исповѣдникъ [2]); онъ выводитъ изъ разума всѣ высшія психическія функціи, и въ частности—проявленія желательной или волевой способности [3]). По Филопону, свобода есть *образъ Божій* въ разумномъ человѣкѣ, возвышающій его надъ неразумными тварями, какъ царя природы [4]).

Мы видѣли, что Немезій удѣляетъ много вниманія раскрытію *этической точки зрѣнія* на вопросъ о свободѣ воли. Въ этомъ отношеніи онъ имѣетъ своими предшественниками Климента алекс. и Оригена. Въ основѣ ученія Климента о добродѣтели (и вообще—всей его нравственной философіи) лежитъ идея о тѣсной связи свободной воли съ разумной природой человѣка (см. выше). Опредѣляя добродѣтель, подобно стоикамъ, какъ неизмѣнное расположеніе (διάθεσις) души, которое подъ воздѣйствіемъ разума (λόγος'а) является согласнымъ само съ собою въ теченіе всей жизни [5]), Климентъ говоритъ, что способность къ добродѣтели, какъ и къ знанію, заложена въ природѣ каждаго человѣка [6]) и выражается въ немъ, какъ сила «властвованія» надъ неразумными и грѣховными движеніями души [7]), надъ страстями [8]),—благодаря чему человѣкъ можетъ достигнуть «безстрастія» (ἀπάθεια) [9]). Залогомъ способности человѣка къ нравственному совершенствованію является его свободная воля [10]), которая, нормально развиваясь, осуществляетъ себя въ самообладаніи, въ властвованіи разума надъ страстями и независи-

---

[1]) *Дамаск.* Цит. соч., кн. II, гл 27, стр. 108—109=*Немез*, гл. 41, стр. 180 -183; ср. *Damascen.* Dialog. contra Manich. (Migne, t. 94 gr.), col. 1537—1538: „Разумныя натуры способны къ измѣненію, такъ какъ изъ небытія приведены въ бытіе, но (въ тоже время) самопроизвольны (αὐτεξούσια), вслѣдствіе того, что разумны (διὰ το λογικὰ εἶναι)".

[2]) *Maxim. Conf.* Disput. cum Pyr. (*Migne*, t. 91 gr.), col. 301 C.

[3]) Opuscula theol. et polem. (Ad Marin.), *Migne*, t. 91, col. 24 A: Λογικόν οὖν φύσει ζῶον ὑπάρχων ὁ ἄνθρωπος, ὀρεκτικός ἐστι, καὶ λογιστικος, καὶ βουλητικος, καὶ ζητητικος, καὶ σκεπτικος, καὶ προαιρετικος, καὶ ὁρμητικος, καὶ χρηστικός.

[4]) *Philop.* De op. m., lib. VI, cap. 16, p. 263 (25—29). Cfr. *Tertull.* Adv. Marc., lib. II, cap. 5—6.

[5]) Paedag. I, c. 13; ср. Strom. IV, c. 22

[6]) Strom. VI, cap. 12; VII, c. 3.

[7]) Strom. II, c. 19; VI, c. 16.

[8]) Ibid., lib. VI, cap. 15.

[9]) Ibid. II, cap. 18; IV, c. 22.

[10]) Ibid. IV, c. 23 (стр. 492).

мости отъ нихъ [1]). Отсюда—жить нравственно, по Клименту (какъ и по стоикамъ), означаетъ «жить согласно съ разумомъ (κατὰ λόγον)», или «согласно съ природой (κατὰ φύσιν)», въ которой дѣйствуютъ законы разума [2]). Свободное уклоненіе человѣка отъ этой нормы есть причина пороковъ, грѣха [3]): если бы грѣхъ коренился въ самой природѣ человѣка, то не могло бы быть и рѣчи о нравственности, добродѣтели, наградахъ и наказаніяхъ и т. п. [4]). Ученикъ Климента—знаменитый Оригенъ—пошелъ еще дальше своего учителя въ раскрытіи ученія о свободѣ воли. По справедливому замѣчанію Freppel'я, «ученіе Оригена о нравственной свободѣ составляетъ рычагъ (le pivot), который поддерживаетъ всю богословскую систему александрійскаго катехета» [5]). Въ ученіи Немезія о свободѣ воли Denis не безъ основанія находитъ «слѣды оригенизма, смягченнаго отчасти Григоріемъ Нисскимъ» [6]), и это вліяніе особенно сказывается на философскихъ доказательствахъ свободы воли у Немезія. Сущность свободной воли состоитъ, по Оригену, въ способности дѣйствовать чрезъ рефлексію. по выбору, опредѣляться самостоятельно, помимо внѣшняго принужденія или внутренней необходимости [7]). Гностическому дѣленію всѣхъ людей на пневматиковъ, психиковъ и иликовъ и ученію о фатальномъ предназначеніи однихъ къ добродѣтели, другихъ—къ пороку, Оригенъ противопоставляетъ *психологическое* и *нравственное* доказательства свободы; первое основывается на свидѣтельствѣ внутренняго чувства и на присущей природѣ разума способности *обсужденія* и рѣшенія или *самоопредѣленія* [8]); второе--на фактѣ нравственной оцѣнки человѣческихъ дѣйствій и поступковъ [9]).

Этическая точка зрѣнія на свободу воли опредѣляется у Немезія тѣмъ положеніемъ, что разъ человѣкъ есть существо разумно-свободное, то въ его власти находятся добродѣтели и пороки· посредствомъ упражненій человѣкъ свободно вырабатываетъ извѣстныя привычки; *привычка* становится *второй природой человѣка* и онъ постоянно слѣдуетъ ей въ своихъ дѣйствіяхъ; но такъ какъ привычки вырабатываются и воспитываются свободно, то—значитъ—и дѣйствія, соотвѣтствующія при-

---

[1]) Str. II, c. 5; Paedag. III, c. 11.

[2]) Paedag. I, c. 13; cp. Str. I, c. 29; II, c. 20; cfr. *Poznischeff*—De relatione... inter christ. ac Stoic. mor. doctr., pp. 29--34.

[3]) Paed., lib. I, cap. 13; Str. II, c 15.

[4]) Str., lib I, cap. 17. Cfr. *Iren.* Adv. haeres., l. IV, c. 37, §§ 1—2 et 6, coll. 1099 sq. (Migne, t. 7 gr).

[5]) *Freppel*—Origène, tom. II, p. 4.

[6]) *Denis*—Op cit., pag. 542.

[7]) *Orig.* De princip. III, c. 1, §§ 2—3.

[8]) De princ. III, c. 1, §§ 3 et 4, cfr. §§ 5—6.

[9]) In Epist. ad Rom. I, 18; cf. *Freppel*—Op. cit., t. II, p. 7; De princ. III, c. 1, §§ 4—6; De Oratione, cap. 6

вычкамъ, зависятъ отъ самого человѣка; добродѣтель и порокъ суть не что иное, какъ извѣстныя *нравственныя привычки*, которыя человѣкъ свободно вырабатываетъ или воспитываетъ въ себѣ,—слѣдовательно—онъ подлежитъ за нихъ нравственной отвѣтственности; отсюда получаютъ свой смыслъ и значеніе побужденія, увѣщанія, порицанія, законы и проч. [1]). Подобная точка зрѣнія настолько типична и характерна для всей христіанской этики и психологіи патристическаго періода, что встрѣчается почти у всѣхъ современниковъ Немезія и его послѣдователей. У Григорія Нисскаго свобода воли въ человѣкѣ опредѣляется психологически, какъ свобода выбора (προαίρεσις), свобода мышленія (ἐλευθερία τῆς διανοίας) и самоопредѣленія (αὐτεξούσιον) [2]). Добродѣтель и порокъ имѣютъ свой корень, свое необходимое условіе въ свободной волѣ человѣка, которая не подвластна никакой необходимости [3]). И св. Григорій Богословъ усматриваетъ необходимый постулятъ добродѣтели въ разумѣ и «свободномъ произволеніи» человѣка [4]), опредѣленно указываетъ на роль и значеніе *навыковъ* воли въ нравственной дѣятельности человѣка. Привычка опредѣляется у Григорія Бог., какъ «нѣкоторое постоянное качество (ἕξις ἐστι ποιότης τὶς ἔμμονος)», а проявленіе привычки называется *дѣйствованіемъ* (ἐνέργεια) [5]). Соотвѣтственно этому, *добродѣтелью* называется «*навыкъ* къ доброму», и—наоборотъ—«*навыкъ* къ худому (называется) *болѣзнью*, противоположною добродѣтели» [6]). Такъ какъ всякій навыкъ вырабатывается чрезъ свободное упражненіе, то Богъ, создавши человѣка и «почтивъ его свободою», далъ ему «и законъ (заповѣдь въ раю) для упражненія свободы» [7]). По ученію св. Василія Вел., нравственную цѣнность имѣетъ только разумно-свободная добродѣтель, основанная на сознательномъ и свободномъ «произволеніи», а не вынужденная какою-либо необходимостью [8]). Причину пороковъ и страстей, нарушающихъ душевное равновѣсіе («соразмѣрность», въ которой заключается добродѣтель [9]), Василій Вел., какъ и Немезій, усматриваетъ въ силѣ грѣховныхъ навыковъ или *привычекъ*: «ревностное коснѣніе во грѣхѣ, говоритъ св. отецъ, производитъ въ душахъ нѣкоторый

---

[1]) *Немез.*, гл. 39, стр. 175; гл. 41, стр. 185.

[2]) *Григ. Нисск.* Оглас. Сл., гл. 30, стр. 78; ср. *Немез.* гл. 40, стр. 177—178.

[3]) Объ устр. чел., гл. 16, стр. 141; Оглас. Слово, гл. 5, стр. 18—19 и гл. 6, стр. 22.

[4]) *Greg. Naz.* Orat. 37 (Migne, t. 36 gr.), col. 305 C (=Тв. Ш, 231): „добро воспламеняется дѣйствіемъ разума чрезъ свободную волю (—выборъ, διὰ τῆς προαιρέσεως)“; ср. Пѣсн. таин. Сл. 9: О челов. доброд. (Тв. IV, 255).

[5]) *Greg. Naz.* Definitiones.... Opp. t. II, p. 200 B (=Тв. V, 341).

[6]) Ibidem, p. 199 A (=Тв. V, 337).

[7]) *Greg. Naz.* Orat. 45, col. 632 C (Тв. IV, 159); Orat. 38, col. 324 A (Тв. Ш, 243); Слово 14 (Тв. II, 29); ср. *Немез.* гл. 1, стр. 27.

[8]) *Вас. Вел.* Бес. 13-я (Тв. IV, 217); Бес. на Псал. 33, ст. 7 (Тв. I, 242).

[9]) *Вас. Вел.* На Ис. гл. 5, ст. 20 (Тв. II, 191); ср. *Григ. Нисск.* О дѣвствѣ, гл. 8 (Тв. VII, 324).

неисправимый *навыкъ*», такъ что «застарѣвшая душевная страсть» иногда становится «и совершенно неисцѣлимой», ибо «*навыки*, какъ всего чаще случается, *переходятъ въ природу*»[1]). Въ такомъ же смыслѣ учитъ о силѣ и о морально-практическомъ значеніи привычки св. І. Златоустъ: онъ говоритъ, что «воля можетъ побѣждать природу», что *отъ привычки* воля, какъ гласитъ «мірская пословица», становится «*второю природою*»[2]), а потому—страсть и порокъ «происходятъ не отъ природы, а... отъ развращенной воли»[3]). Въ твореніяхъ преп. Макарія Вел. весьма подробно раскрываются, примѣнительно къ спеціальнымъ интересамъ христіанской этики и аскетики, вопросы о значеніи свободы воли въ нравственной жизни человѣка, о зависимости добродѣтели и порока отъ разума и свободы[4]) и т п.—Изъ послѣдующихъ писателей Мелетій монахъ *буквально* заимствуетъ у Немезія всѣ разсужденія о свободномъ воспитаніи извѣстныхъ привычекъ путемъ частыхъ упражненій,—опредѣленіе *привычки*, какъ «второй природы» (τὸ δὲ ἔθος—φύσις ἐπίκτητος),—мысль о вмѣняемости человѣку его свободныхъ привычныхъ дѣйствій и взглядъ на добродѣтель и порокъ, какъ на *нравственныя привычки*[5]). И Максимъ Испов. опредѣляетъ нравственный характеръ, какъ «постоянное свойство (ἕξις) души. вырабатываемое путемъ привычки»[6]). Дамаскинъ и Филопонъ настойчиво разъясняютъ, что добродѣтель и порокъ суть свободныя дѣйствія человѣка, за которыя онъ подлежитъ нравственной отвѣтственности; въ противномъ случаѣ, говорятъ они, исчезаетъ всякое различіе между добромъ и зломъ, между похвалой и порицаніемъ, наградой и наказаніемъ и т. п.[7]). У Дамаскина, въ «Разговорѣ христіанина съ сарациномъ», христіанинъ на вопросъ сарацина отвѣчаетъ: «я сотворенъ отъ Бога свободнымъ (αὐτεξούσιος)..... дѣлать добро и зло; посему, дѣлая зло, я наказываюсь закономъ Божіимъ, а совершая добро, не боюсь закона, но еще прославляюсь Богомъ и удостоиваюсь Его милости..... И діаволъ соблазнилъ перваго человѣка per liberum arbitrium и тотъ согрѣшилъ»[8])..... .

Далѣе, по ученію Немезія, какъ и многихъ другихъ, предшествующихъ и современныхъ ему, церк. писателей, человѣкъ силой своей воли

---

[1]) *Вас. В.* Бес. на Псал 1 (Тв. I, 159), ср *Немез.* гл. 39, стр. 175.

[2]) *I Злат* Бес о св ап. Павлѣ VI (Тв. II, 548)

[3]) *I Злат* На Ис 56 гл , ст. 9—12 (Тв. VI, 344)

[4]) *Макар. Егип.* Слово 4, гл. 13, стр 391; Бес. 15, § 21, стр 121; ср. Слово 7, гл. 3, стр 443

[5]) *Melet.* De nat. hom. (Migne, t. 64 gr.), col 1116 C=Nemes., c. 39, pp. 315—316; ср. *El. Cret.* Com cum schol. *Bill.*, ed. Colon 1690, col. 38 D (о привычкѣ).

[6]) *Maxim Conf.* De anima (Migne, t. 91 gr), col. 361 B: Τρόπος (ἐστι) ἕξις ψυχῆς ἐξ ἔθους πεπορισμένη.

[7]) *Дамаск.* „Точное изл.“, кн. II, гл. 7, стр 61, *Philopon.* Op. cit., lib. VII, c. 10, pp. 300 (20)—301.

[8]) *I. Damascen.* Disceptatio Christiani et saraceni (Migne, t. 94), coll. 1589—1590

и разума, соотвѣтствующимъ образомъ жизни и воспитаніемъ, можетъ противодѣйствовать порокамъ, страстямъ, и даже—дурному природному темпераменту, и не подчиняться этому «добровольному злу», укрѣпляя свою волю въ добрѣ [1]); человѣкъ *по природѣ* добръ, но впадаетъ въ пороки по собственному *выбору*, какъ нѣкогда—діаволъ [2]); слѣдовательно, не Богъ—виновникъ зла, не природа, а—выборъ, дурныя привычки, вырабатываемыя воспитаніемъ: зло или порокъ имѣетъ, так. обр., нравственный, а не субстанціальный характеръ, и состоитъ въ уклоненіи отъ добра; природныя силы человѣка—не злы сами по себѣ и не служатъ причиною пороковъ [3]): напротивъ того, порокъ, страсть, есть «движеніе *вопреки* природѣ» [4]),—и не будь свободнаго по выбору уклоненія во зло, человѣкъ оставался бы добрымъ, какимъ былъ созданъ изначала [5]). Тѣ-же этико-психологическія идеи и въ такомъ-же духѣ раскрываются у послѣдователей Немезія. Такъ, по ученію І. Филопона, Богъ все сотворилъ добрымъ,—зло не субстанціально, а является слѣдствіемъ «злоупотребленія физическими силами *(энергіями)*, происходящаго ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως» [6]). Но и *выборъ* самъ по себѣ не есть зло: онъ можетъ противодѣйствовать пороку и страсти,—можетъ служить «причиной (началомъ) добра, избирая добродѣтель, благочестіе, раскаяніе во грѣхахъ и очищеніе души чрезъ подвиги (аскетизмъ—τῆς ἀσκήσεως)» [7]). Истинное назначеніе выбора—въ свободно-благочестивой жизни и дѣятельности (τῆς κατὰ προαίρεσιν ζωῆς), въ уподобленіи Богу: въ этомъ и состоитъ «подобіе Божіе» въ человѣкѣ [8]). И св. Дамаскинъ учитъ, что зло, страсть, порокъ, не есть что-либо *субстанціальное* и *естественное* [9])..... Порокъ есть только «удаленіе отъ добра»; добродѣтель есть дѣйствіе «согласное съ природой»,—грѣхъ—«противное природѣ»,—а раскаяніе—это «возвращеніе отъ того, что противно природѣ,

---

[1]) *Немез.*, гл. 40, стр. 179—180 Ср. *Clem. A* Strom. VI, cc 15--16; *Григ Нис.* Объ устр. чел, гл. 18, стр. 150—2; О душѣ и воскр., стр. 270, 277; *Григ. Бог.* Пѣсн. таин Сл. 10 (Тв. IV, 258); Стихи о самомъ себѣ (IV, 296); *Макар. В.* Бес. 15, § 21, стр. 121; *І. Злат.* Бес. объ ап. Павлѣ VI (Тв. II, 548).

[2]) Ср *Немез.*, гл. 41, стр. 183—184 и *Дамаск* „Точное изл.", кн. II, гл. 27, стр. 110 Cfr. *Tertul.* Adv Iudaeos, cap. 2; De anima, c. 21; *Григ Нисск.* Огглас Слово, гл. 6, стр 22—23

[3]) *Немез*, гл. 41, стр. 184—185. Cfr. *Clem.* Strom. II, c. 15; IV, c. 13, *Макар. В.* Посланіе, стр. 322; Слово 5, гл. 5, стр. 405; *Вас. Вел.* Бес. 9—о томъ, что Богъ не вин. зла (Тв. IV, 143—145); Правила, кратко излож..... Вопр. 84 (Тв. V, 217); *І Злат.* Бес 2 на 1 Кор. (Тв. X, 19).

[4]) Ibid., гл. 16, стр. 119. Cfr *Clem.* Paed. I, cap. 13; Str. II, cap. 13.

[5]) Ibid., гл. 41, стр. 183; ср. *Вас. В.* На Шест. Бес. 2 (I, 28—9).

[6]) *Philopon.* De opif. mundi, lib. VII, cap. 10, p. 300 (4—5); cap. 11, p. 301 (15—18), pag. 303 (14—16)

[7]) Ibid., VII, cap. 11, p. 302 (19—22 sqq.)

[8]) Ibid., lib. VI, cap. 7, pp. 241 (7) et 242 (9).

[9]) *Дамаск.* „Точное изл., кн. IV, гл. 20, стр. 252—253; ср. гл. 19, стр. 249—250.

къ тому, что согласно съ природой»[1]) ..... И въ другомъ мѣстѣ Дамаскинъ полагаетъ добродѣтель «въ томъ, чтобы оставаться въ предѣлахъ (границахъ) своей собственной природы»[2]). Равнымъ образомъ, и Илья Критскій понимаетъ добродѣтель, какъ «дѣйствіе, согласное съ природой (κατὰ φύσιν)»[3]); ко злу человѣкъ уклоняется свободно, по собственному *выбору*, а не влечется природой или необходимостью. По словамъ Ильи, «человѣкъ управляется самопроизвольно и имѣетъ власть надъ своею мыслію, такъ что можетъ стремиться къ чему угодно,—къ добру, или къ противоположному»[4])..... Однако, истинная свобода человѣка есть свобода *нравственная*, т. е —«свобода отъ страстей и пороковъ»[5]).

Изложенныя сейчасъ воззрѣнія церковныхъ писателей на добродѣтель и порокъ, какъ на слѣдствія свободной воли или *выбора*, а равно—опредѣленіе добродѣтели, какъ «дѣйствія, согласнаго съ природой», не согласуются—повидимому—съ идеей *первороднаго грѣха*, повредившаго человѣческую природу, и съ церковно-православнымъ ученіемъ о Божеств. *благодати*, спасающей человѣка. Немезій, хотя упоминаетъ о грѣхопаденіи, но ничего не говоритъ о его слѣдствіяхъ для всего человѣчества, или вообще—для человѣческой природы. Это обстоятельство, въ связи съ ученіемъ нашего философа о свободѣ воли, и дало поводъ къ обвиненію Немезія въ пелагіанствѣ[6]). Мы уже имѣли случай говорить о томъ, что подобное обвиненіе несправедливо (см. 1-ю ч., гл. 4). Прибавимъ теперь, что точка зрѣнія Немезія отнюдь не является чѣмъ-то необычнымъ и исключительнымъ въ исторіи древне-христ. науки и что здѣсь Немезій не такъ ужъ рѣзко расходится съ другими церк. писателями, какъ это казалось нѣкоторымъ изслѣдователямъ. Этико-догматическая проблема о взаимоотношеніи человѣческой свободы, грѣха и Бож. благодати, конечно, сама по себѣ не интересовала Немезія, но уже у нѣкоторыхъ предшественниковъ его она разрабатывалась въ направленіи, весьма близкомъ къ ученію Немезія о свободѣ воли и ея нравственномъ значеніи. Такъ, взглядъ Климента алекс. на этотъ вопросъ, въ общемъ, сводится къ слѣдующему. По грѣхопаденіи, человѣч. свобода не только не была утрачена совершенно, но сохранилась въ такой мѣрѣ, что теперь мы *свободно спасаемся во Христѣ*[7]). Наша своб. воля является необходимой содѣйствующей причиной (συναίτια) спасенія, совершаемаго благодатью, самое

---

[1]) Ibid., кн II. гл. 30, стр. 115—116.

[2]) *Damasc* Dial. cont Manich., col. 1537—1538 (M t 94). Ἀρετὴ γάρ ἐστι, τὸ μένειν ἐν τοῖς ὅροις τῆς οἰκείας φύσεως.

[3]) *El. Cret.* Com apud Migne (t. 36 gr.), col. 889 C

[4]) *El. Creten.* Com apud Migne (ib.), coll. 852 A, 877 A.

[5]) Ibid., col. 879 B.

[6]) *Bellarm.* De scr. Eccles., p. 80

[7]) Strom. I, c. 13; VII, cc. 2, 3, 7, 15.

ниспосланіе и дѣйствіе которой предваряется нашимъ свободнымъ убѣжденіемъ и усиліемъ [1]). Свойственную человѣку грѣховность Климентъ объясняетъ не столько изъ вліянія физической наслѣдственной порчи (первор. грѣхъ), сколько изъ свободно-моральныхъ личныхъ факторовъ и внѣшнихъ вліяній—природной слабости, невѣдѣнія, дурного воспитанія и проч. [2]). Оригенъ, вообще, признаетъ, что для спасенія человѣка и для преуспѣянія его въ добродѣтели необходима и воля Божія и наша свобода, наше «содѣйствіе» добру, расположенность и склонность къ нему, которая отнюдь не уничтожена первороднымъ грѣхомъ [3]),—необходимо «*согласіе нашей воли* съ Бож. воздѣйствіемъ (*θεία συμπνοία*)» [4]),—при чемъ, первому фактору Оригенъ даже склоненъ приписать первенствующее значеніе [5]), нерѣдко сводя дѣйствіе благодати къ одному только *возращенію* и совершенствованію нашихъ добродѣтелей и подвиговъ, къ *укрѣпленію* нашей вѣры [6]). Вотъ почему, м. пр., такъ наз. *семипелагіане* «искали для себя точки опоры въ сочиненіяхъ Оригена» [7]). Что касается современныхъ Немезію церк. писателей IV в., то большинство изъ нихъ признаютъ, что благодать Бож. дѣйствуетъ въ полномъ согласіи съ свободной волей человѣка [8]). Изъ послѣдующихъ писателей Мелетій Монахъ и Филопонъ въ своихъ воззрѣніяхъ по данному вопросу ничѣмъ почти не отличаются отъ Немезія. Илья Критскій, хотя упоминаетъ вскользь о поврежденіи «образа Божія» въ людяхъ «наслѣдіемъ первороднаго грѣха» [9]), но, какъ и Немезій, не выясняетъ ближе слѣдствій этого грѣха по отношенію въ человѣческой природѣ, а главное—къ свободной волѣ человѣка,—не ставитъ въ связь идею первороднаго грѣха съ сотеріологической идеей, съ ученіемъ о спасающей благодати и о свободѣ человѣка. Дамаскинъ въ своемъ ученіи о первородномъ грѣхѣ,

---

[1]) Str. V, cap. 1; cf. IV, c. 22; II, c. 20.

[2]) Strom. II, cap. 20.

[3]) De princ. III. c. 1, § 22; c. 2, § 3

[4]) In Psal. IV, ad vers. 6,--у *Freppel'я*—Op. cit., t. II, p 19.

[5]) Ср. *Freppel*—Op. cit., p. 23.

[6]) De princ. III, c. 2. § 2; In Epist. ad Rom IV, 5; VII, 15.

[7]) *Freppel*—loco cit., p. 23 —Изъ древне-христ апологетовъ св. *Іустинъ Муч* такъ настойчиво защищаетъ свободу человѣка и то положеніе, что „всякій поступаетъ худо по своей собственной волѣ". какъ будто совершенно забываетъ о слѣдствіяхъ первор. грѣха (Dialog. cum Tryph., cc. 80, 88) *Тертуллианъ* сущность первор грѣха съ психологической стороны склоненъ былъ видѣть лишь въ открывшейся „свободѣ" грѣшить (De resur. carn., c. 51), хотя не отрицалъ и историческихъ послѣдствій его (помраченіе образа Божія въ душѣ и проч.). Болѣе опредѣленно высказывается св. *Ириней*, по словамъ котораго благодать дѣлаетъ человѣка „духовнымъ" и такъ же необходима ему для плодоношенія добродѣтели, какъ масличному дереву—прививка (Adv. haer, l. V, c 10, col. 1147 sq.)

[8]) *Макар Вел* Бес. 24, §§ 4—6, стр 183—184, ср Бес. 46, § 3, стр 294; *І. Злат* Бес. X на Іоан., §§ 2—3 (Тв. VIII, 71).

[9]) *El. Cret.* Com. apud Migne, col. 896 A.

о свободѣ и благодати, будучи совершенно чуждъ пелагіанства, далекъ и отъ крайностей теоріи Августина (—о *безусловномъ* предопредѣленіи— De Civit. Dei, l. XIV, cc. 11 et 26): онъ, хотя и признаетъ, что первородный грѣхъ повредилъ природу человѣка, склонилъ ее къ чувственному и матеріальному [1]), но не допускаетъ мысли, что она стала совершенно неспособной къ добру: человѣкъ и теперь (когда нуждается уже въ содѣйствіи «предваряющей» благодати Божіей [2])) свободенъ избирать доброе или злое и получать за это должное и справедливое возмездіе—какъ здѣсь, такъ и за гробомъ; съ другой стороны, Бож. предопредѣленіе, основанное на *предвѣдѣніи*, нисколько не стѣсняетъ свободы человѣка [3]). Вообще, насколько Дамаскинъ далекъ отъ Августина съ его теоріей о безусловномъ предопредѣленіи и о непреодолимой благодати, настолько близокъ къ Немезію въ ученіи о свободѣ воли.

γ). ***«Неразумная душа» и ея функціи.*** Классификація силъ или способностей «неразумной души», принятая Немезіемъ и заимствованная имъ—гл. обр.—у Аристотеля, удержана и въ психологіи послѣдующихъ церковныхъ писателей. Такъ, Дамаскинъ, Илья Критскій, Филопонъ и Мелетій Монахъ, вполнѣ согласно съ Немезіемъ, различаютъ два основные *вида* неразумной души, или двѣ «части» ея: *подвластную* разуму и *неподчиняющуюся* ему; первая, въ свою очередь, подраздѣляется на силы—*чувственно-пожелательную* (τὸ ἐπιθυμητικόν) и *аффективную* или *эмоціональную* (τὸ θυμικόν), а ко второй относятся всѣ физіологическія отправленія живого организма (силы—*питающая* или растительная, *пульсовая* или приводящая въ движеніе артеріи и *производительная* (рождающая) или сперматическая) [4]). Въ антропологіи предшественниковъ Немезія почти совсѣмъ отсутствуетъ анализъ низшихъ психо-физическихъ и біологическихъ отправленій человѣческой природы или функцій и способностей «неразумной души». Только у Климента алекс. ученіе о такъ наз. «плотскомъ духѣ» (πνεῦμα σαρκικόν), вмѣщающемъ въ себѣ аффекты (θυμός) и пожеланія (ἐπιθυμία), а также силы питанія, роста и движенія [5]), представляетъ нѣкоторую аналогію ученію Немезія о способностяхъ, свойствахъ и функціяхъ «неразумной души». И у современниковъ Немезія не находимъ той спеціально-подробной классификаціи низшихъ силъ и способностей души, какая дана въ трактатѣ

---

[1]) *Дамаск.* „Точное изл.“. кн. II, гл. 30, стр. 118.

[2]) Ibid., стр. 115.. Ср. прим. *Lequ.* 98-е, coll. 972—975 (Migne, t. 94).

[3]) *Дамаск.* Цит. соч. кн. II, гл. 28, стр. 110, гл. 29, стр. 114—115; кн IV, гл 19, стр. 249—250. Ср. *Дам* глл. 26—27 и *Немез.* глл. 40—41.

[4]) *Nemes.* c 16, p. 215=117 et c 22, p 236=131—2; *Дамаск* Цит. соч. II, гл. 12, стр. 83—84; *El Creten.* Comment. apud Migne (t. 36 gr.), col. 847 C; *Melet* De nat. hom (Migne, t. 64 gr), coll 1109 B et 1124 A; *Philopon.* Com. in Arist. de an. Praef., fol. 3.

[5]) *Clem. Alex.* Strom., l. VI, c. 16; Paedag. III, c. 1.

нашего философа. Въ психологической системѣ Григорія Нисскаго не выступаетъ даже съ достаточной опредѣленностью допускаемое имъ принципіально разграниченіе «разумной» и «неразумной» души,—такъ какъ св. Григорій съ особенной тщательностью и настойчивостью раскрываетъ идею *единства* души: въ человѣкѣ, по ученію еп. Нисскаго, только *одна* душа – *разумная* – и тѣло [1]); такъ назыв. «неразумная» душа есть, въ сущности, проявленіе того же главнаго духовно-разумнаго начала, дѣйствующаго въ природѣ человѣка; это—не субстанція, а подчиненная способность или сила, не имѣющая никакой самостоятельности [2]); она не можетъ быть названа душой въ собственномъ смыслѣ [3]); душа—разумна и едина [4]). Не смотря на это, впрочемъ, всѣ проявленія низшей стороны душевной дѣятельности сводятся у церковныхъ писателей IV вѣка къ двумъ главнымъ видамъ или принципамъ: *чувственно-пожелательному* (τὸ ἐπιθυμητικόν) и *аффективному* или *эмоціальному* (τὸ θυμικόν, θυμοειδές). По ученію Григорія Нисскаго, низшія психическія дѣятельности развиваются въ зависимости отъ организма. Различныя движенія, *пассивно* возникающія въ душѣ по поводу чувственныхъ впечатлѣній,—въ отличіе отъ разумно-свободной дѣятельности, въ которой душа проявляетъ полную самостоятельность и *активность*,—составляютъ область низшихъ процессовъ, относимыхъ св. Григоріемъ къ особой душевной силѣ—*чувствовательной* или чувствующей (ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) [5]). Проявленія «чувствующей» способности, иначе—все разнообразіе чувственныхъ движеній, которыми душа отвѣчаетъ на внѣшнія чувственныя впечатлѣнія, св. Григорій сводитъ къ двумъ видамъ или классамъ—*пожеланію* и *аффективности*,—такъ что и самая способность αἰσθητικόν заключаетъ въ себѣ двѣ главныя силы—τὸ ἐπιθυμητικόν (чувственно-пожелательная) и τὸ θυμοειδές (аффективная, эмоціальная) [6]).

Итакъ, по смыслу всей вообще патристической психологіи главными способностями неразумной души являются τὸ ἐπιθυμητικόν [7]) и τὸ θυμικόν.

---

[1]) *Григор. Нисск.* Опров. Аполл. (Антирр.), § 35, стр. 133, 134 и 135 (Тв. ч. VII).

[2]) Объ устр. человѣка, гл 14, стр 132.

[3]) Ibid, гл. 15, стр. 133—134

[4]) О душѣ и воскр., стр. 214 (ч. IV).

[5]) О душѣ и воскр., стр. 240—241; ср. 234—235; ср. Объ устр. чел., гл. 8, стр. 98—99.

[6]) О душѣ и воскр., стр. 230—231, 234—5 Замѣтимъ кстати, что разсуждая о „чувствующей“ способности души (τὸ αἰσθητικόν), Григорій Нисскій ограничиваетъ ея проявленія движеніями „пожеланія“ (ἐπιθυμία) и „раздражительности“ (θυμός), и ничего не говоритъ о высшихъ чувствованіяхъ (такъ наз. *предметныхъ*), вызываемыхъ самымъ содержаніемъ познавательныхъ актовъ (каковы, напр., чувствов. интеллектуальныя, моральныя, эстетическія). Но такой же пробѣлъ въ психологіи чуиствованій усматривается и въ системѣ Немезія.

[7]) Τὸ ἐπιθυμητικόν есть собственно *желательная* и—значитъ—*волевая* способность; но такъ какъ по смыслу патристической психологіи *воля* есть разумная способность,

Объ органахъ этихъ двухъ способностей, —точнѣе—о локализаціи первой изъ нихъ въ печени, а второй въ сердцѣ, какъ современники, такъ и послѣдователи Немезія тоже учатъ вполнѣ согласно [1]). Въ опредѣленіи указанныхъ способностей, въ описаніи, анализѣ и психологической характеристикѣ ихъ Немезій, въ общемъ, стоитъ на той-же точкѣ зрѣнія, что и другіе современные ему церк. писатели, и, можно сказать, примыкаетъ къ общепринятымъ традиціямъ патристической психологіи; но послѣдующіе христ. антропологи нерѣдко обнаруживаютъ прямую и непосредственную зависимость отъ нашего философа въ своихъ сужденіяхъ по даннымъ вопросамъ, дѣлая буквальныя заимствованія изъ его трактата. Мы знаемъ, что у Немезія ученіе о проявленіяхъ способностей ἐπιθυμητικόν и θυμικόν тѣсно связано съ ученіемъ о *страсти* вообще. Ἐπιθυμία и θυμός разсматриваются Немезіемъ, какъ *виды* πάθος (или способности παθητικόν) [2]), а πάθος является общимъ, *родовымъ* понятіемъ, включающимъ въ себя ἐπιθυμίαν и θυμόν съ ихъ частными «подвидами» или подраздѣленіями (каковы: *удовольствіе* съ его видами, *страхъ*, *печаль* и разл. виды *гнѣва*) [3]). Отсюда—*психологическая классификація страстей* (см. ниже), которая, хотя и не проведена у Немезія систематически и съ надлежащей цѣльностью, но все же—весьма *типична* для христіанской аскетической литературы IV вѣка. Въ этомъ отношеніи Немезій всецѣло примыкаетъ къ общей точкѣ зрѣнія своихъ современниковъ, отмѣчающихъ черту *страстности*, присущую низшимъ дѣятельностямъ или силамъ души (способностямъ—ἐπιθυμητικόν и θυμικόν), особенно—когда онѣ выходятъ изъ повиновенія разуму и дѣйствуютъ вопреки ему [4]). Самое опредѣленіе и характеристика двухъ основныхъ проявленій неразумной души у Немезія вполнѣ аналогичны, иногда—тождественны, съ тѣми, какія встрѣчаемъ у другихъ христ. антропологовъ IV в. Эти послѣдніе тоже опредѣляютъ «ἐπιθυμίαν», какъ «вожделѣніе», или желаніе недостающаго, или стремленіе къ наслажденію

необходимо соединенная съ разумомъ, какъ своимъ *естественнымъ* постулятомъ, а ἐπιθυμητικόν относится къ силамъ *неразумной* души и ἐπιθυμία есть собственно *неразумное желаніе* (чувственное вожделѣніе, какъ одинъ изъ видовъ πάθος), то мы и разсматриваемъ означенную способность здѣсь, въ отдѣлѣ о функціяхъ неразумной души. Ср. въ р пер. *Немез.* стр. 116, пр. 1-е. Такой же системы мы придерживались и при изложеніи психологіи Немезія.

[1]) *El. Cret* Op. cit. col. 889 C; *Melet.*. ibid., coll. 1109 B, 1213 D, *Philopon.* Com in Arist., Praef., fol. 5 (ver.), *І. Дамаск.* Цит. соч., гл. 16, стр. 87. Ср. *Григ. Нис.* Объ устр. чел, гл. 12, ср. 111 и 115; О душѣ и воскр., стр. 236; *Григ. Бог* На гнѣвл. (Тв. V, 155); Опредѣленія .. (Тв. V, 337); *Вас Вел* Бес. „На гнѣвл.“ (Тв. IV, 153); ср. *Немез.* гл. 16, стр. 117.

[2]) *Nemes*, c. 16, p. 216=118.

[3]) *Немез.*, стр. 120—121, 130, см. вообще главы 17—21.

[4]) *Григ. Нис.* О душ. и воскр., стр. 237, 241—243; cf. *Aen. Gaz.* Theophr., coll. 916—919,—Mign. t. 85.

удовольствіями, а «θυμόν»—какъ «кипѣніе околосердечной крови» и какъ «стремленіе къ отмщенію»[1]). Послѣдующіе церк. писатели, удерживая въ общемъ ту-же точку зрѣнія, часто стоятъ въ прямой зависимости отъ Немезія въ своемъ ученіи о психо-физіологическихъ функціяхъ «неразумной души».

Такъ, св. I. Дамаскинъ буквально заимствуетъ у Немезія всѣ главы, трактующія о видахъ и проявленіяхъ «пожелательной» и «аффективной» способностей[2]). Онъ, прежде всего, беретъ у Немезія ученіе о частныхъ проявленіяхъ способности ἐπιθυμητικόν,—каковы: «пожеланіе» въ собственномъ смыслѣ, ἐπιθυμία («благо ожидаемое»), «удовольствіе», ἡδονή («благо наличное», или удовлетворенное ожиданіе), «страхъ», φόβος («ожидаемое зло») и «печаль», λύπη («зло присутствующее», осуществившееся)[3]). Затѣмъ, Дамаскинъ въ отдѣльныхъ главахъ излагаетъ ученіе обо всѣхъ этихъ психо-физіологическихъ актахъ и функціяхъ, относимыхъ Немезіемъ къ неразумной душѣ,—мѣстами значительно сокращая разсужденія Немезія, но не прибавляя ничего отъ себя и не измѣняя даже порядка главъ. Начиная съ «удовольствія», Дамаскинъ выписываетъ изъ трактата Немезія: дѣленіе удовольствій на «душевныя» и «тѣлесныя», болѣе частную классификацію ихъ на 1) естественныя и необходимыя, 2) естественныя и не необходимыя и 3) не естественныя и не необходимыя, въ числѣ которыхъ указываетъ: пьянство (μέθη), сладострастіе (λαγνεία) и пресыщеніе (=чревоугодіе, πλησμοναὶ τὴν χρείαν ὑπερβαίνουσαι); заканчиваетъ Дамаскинъ свою выписку нравственнымъ наставленіемъ о томъ, какія удовольствія позволительны и какихъ слѣдуетъ избѣгать, а также—краткой характеристикой «истинныхъ» удовольствій (указываетъ признаки этихъ удовольствій—букв. по Немезію: они не соединены съ «печалью», не вызываютъ раскаянія, не причиняютъ никакого вреда, не переходятъ мѣры и не порабощаютъ человѣка)[4]). Дальше у Дамаскина, какъ и у Немезія, слѣдуетъ глава о печали (λύπη): здѣсь указываются тѣ-же, что у Немезія, 4 вида «печали», дается таже характеристика ихъ[5]); опускаетъ Дамаскинъ въ этой главѣ этическія разсужденія Немезія о борьбѣ съ печальными обстоятельствами жизни,

---

[1]) *Григ Нис.* Цит соч., стр. 236 (Migne, t. 46, col. 56) и *Nemes.* c. 17, p. 218—219=120, cap 21, p. 234=130; ср *Greg. Naz.* Carm Jamb. XV: Definit., ver. 41—45, Opp. t. II, p. 199 A (=Тв. V, 337); Carm. Jamb. XXI. Adv. iram, vers. 35 et 39—45, Opp. cit., p. 229 D (=V, 155); *Вас Вел* Бес. 10: На гнѣвл., стр. 153—155, 161 и 163 (ч. IV).

[2]) *Nemes.*, cc. 17—21=*I. Damasc.* De fide orth., lib. II, cc 12 (въ концѣ)—16.

[3]) *Дамаск*, гл. 12, стр 85.

[4]) *Дамаск.*, гл. 13, стр. 85—86. Все остальное (изъ 18-й гл. Нем.) Дам. опускаетъ.

[5]) *Дамаск.*, гл. 14, стр. 86—87.

о соотношеніи между печалью и удовольствіемъ, а также—взглядъ Немезія на печаль, какъ на «*природное* зло», несогласный съ святоотеческимъ и—особенно—аскетическимъ воззрѣніемъ на этотъ вопросъ [1]). Слѣдующая глава—о страхѣ (φόβος) и его шести видахъ—тоже сокращена Дамаскинымъ: здѣсь онъ опускаетъ приводимыя Немезіемъ физіологическія данныя относительно эмоцій страха и печали [2]). Наконецъ, главу о гнѣвѣ (θυμός) Дамаскинъ заимствуетъ изъ соч. Немезія цѣликомъ: здѣсь находимъ то-же психо-физіологическое опредѣленіе гнѣва, какъ «стремленія къ отмщенію» и «волненія околосердечной крови», то-же дѣленіе θυμός на 3 вида—ὀργή, μῆνις (ср. у *І. Кассіана*—μνησικακία [3])) и κότος, то-же разсужденіе о нравственномъ значеніи

---

1) По аскетическому пониманію „печаль" (λύπη), поскольку она имѣетъ свой постулятъ и корень въ желаніи высшаго нравствен. совершенства и возникаетъ по поводу сознанія человѣкомъ своего недостоинства, по поводу недовольства собой и своимъ наличнымъ состояніемъ,—словомъ, поскольку она является „печалью по Богу" (2 Кор. VII, 10),—она уже не „зло", а „драгоцѣнный даръ Божій", и имѣетъ положительное нравственное значеніе. Это—такъ назыв. „печаль ума" или „мысли" (св. *Исаакъ Сир.* Слово 89, стр. 464. М. 1854 г; по греч изд. Λογ 58), возбуждающая человѣка къ аскетическимъ подвигамъ, „къ совершенству добродѣтели". См. подробнѣе объ этомъ—*С. Зарина*—Аскетизмъ, т I, кн. 2, стр. 286—287. СПБ. 1907. Ср. у *Григор. Нис.* О млад., похищ. смертью, стр. 336 (Тв. ч IV); О дѣвствѣ, гл 18 (Тв. VII, 365—6); *Нил. Син.* О восьми дух. зла (*Добротол.* II, 255); *Вас. Вел.* Письма 18 (Тв. VI, 53) и 176 (VI, 336).

2) *Дамаск*, гл. 15, стр. 87.

3) *І Кассіанъ*—Собес. 5 „о 8-ми гл. страстяхъ", гл. II, стр. 246—247, изд. Н. Ферап. М. 1877 (ср *Доброт* II, стр. 19) Аналогичную классификацію видовъ „гнѣва" (τοῦ θυμοῦ) находимъ почти у всѣхъ современниковъ Немезія. *Григорій Богосл.* отличаетъ: θυμός, какъ „внезапное воскипѣніе въ сердцѣ", или какъ „*желаніе* мщенія",—ὀργή, какъ „раздраженіе *продолжительное*" и обнаруживающееся *во внѣ*,—μνησικακία (=Іоан. Касс.). какъ „раздраженіе", которое „остается *внутри* и *строитъ зло*", когда человѣкъ „*помнитъ* зло и самъ злоумышляетъ" (*Greg. Naz.* Carm. Adver iram, ver. 35–36, 39–42. Opp. t. II, p. 229 D (=Тв. V, 155); cfr Definit..., vers. 43—45, p. 199 A,—рус. пер. V, стр 337) Въ большинствѣ случаевъ христ. писатели IV вѣка различаютъ два вида „гнѣва"—θυμός („ярость") и ὀργή („гнѣвъ"),—при чемъ, терминомъ θυμός обозначаютъ начальную стадію въ развитіи гнѣва, такъ ск первую вспышку его, а словомъ ὀργή—гнѣвъ уже развившійся, продолжительный, сопровождающійся жаждой мщенія за обиду (*Вас. Вел.* „На гнѣвл." Тв. IV, 163; Толк. на Ис. 5 гл., 25 ст. Тв. II, 199). Слѣдуетъ замѣтить, однако, что нерѣдко термины θυμός и ὀργή употребляются въ патристич. литературѣ безразлично, одинъ вмѣсто другого, какъ и вообще—самая классификація видовъ „гнѣва" не отличается строгой опредѣленностью. Такъ, Василій Вел., принимающій вышеупомянутыя опредѣленія видовъ „гнѣва", въ другомъ мѣстѣ, различая 4 вида „гнѣва" (θυμός, ὀργή, παροξυσμός и πικρία), какъ будто нѣсколько отступаетъ отъ этихъ опредѣленій: „различіе ярости (θυροῦ) и гнѣва (ὀργῆς), говоритъ онъ, состоитъ—можетъ быть—въ расположеніи (ἐν διαθέσει) и напряженности (ὁρμῇ), потому что страсть разгнѣваннаго (ὀργιζομένου) заключается *въ одномъ расположеніи*.. (ср. Пс 4, 5), а пришедшій въ ярость (τοῦ θυμουμένου) обнаруживаетъ въ себѣ уже нѣчто большее... (ср. Пс. 57, 5)"; затѣмъ, св. Василій называетъ, какъ разновидности τοῦ θυμοῦ, означающія степень его интенсивности: παροξυσμός („сильнѣйшее движеніе ярости") и πικρία („еще болѣе страшное укорененіе сего порока въ человѣкѣ"); πικρία—собств. означ. ненависть, разогорченіе, прискорбіе (см *Basil. Magn.* Regulae brevius tractatae. Interr. 55. Migne, t. 31 gr., col.

«гнѣва», какъ «слуги разума» (къ словамъ – «τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ» Дамаскинъ добавляетъ еще—«ἔκδικος τῆς ἐπιθυμίας»), который сопутствуетъ разуму, поддерживая его въ борьбѣ съ препятствіями, съ чужой волей, противодѣйствующей нашимъ добрымъ намѣреніямъ и желаніямъ[1]). Всѣ указанные сейчасъ психическіе акты, или проявленія способностей ἐπιθυμητικόν и θυμικόν, объединяются у Дамаскина, какъ и у Немезія, въ понятіи πάθος, которое является для нихъ *родовымъ*[2]). Изъ всего изложеннаго легко видѣть, что Дамаскинъ, подражая Немезію въ ученіи о проявленіяхъ «неразумной» души, очень близко подходитъ къ обще-аскетическому анализу «страстей», къ общепринятой у христіанскихъ аскетовъ IV вѣка 8-мичленной формулѣ главнѣйшихъ «страстей», пороковъ или «грѣховныхъ помысловъ».

Въ аскетической письменности IV вѣка анализъ низшихъ или «страстныхъ» движеній души привелъ къ подробной классификаціи ихъ, выразившейся въ формѣ такъ назыв. «восьмиричной схемы главныхъ пороковъ» или страстей, которая впервые вполнѣ опредѣленно указана въ твореніяхъ Евагрія Понтійскаго, Нила Синайскаго и Іоанна Кассіана[3]). По этой схемѣ главные пороки или «страсти» исчисляются въ слѣдующемъ порядкѣ: γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, ὀργή, λύπη, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφανία (чревоугодіе, блудъ, сребролюбіе, гнѣвъ, печаль, уныніе, тщеславіе, гордость)[4]). У Немезія психологическій анализъ частныхъ проявленій «пожелательной» и «аффективной» способностей въ значительной степени соотвѣтствуетъ вышеприведенной аскетической «схемѣ страстей». Такъ, проявленія «пожелательной» способности Немезій раздѣляетъ на «удовольствія» и «печали» (εἰς ἡδονὰς καὶ λύπας); въ частности, самое «пожеланіе» (ἐπιθυμία) нашъ философъ, по аналогіи со стоической четверицею «страстей» (πάθη), под-

---

1120=Твор. V, стр. 203). Трудность точнаго разграниченія всѣхъ видовъ „гнѣва", крайне разнообразныхъ, обусловливается быстрымъ и незамѣтнымъ переходомъ ихъ другъ въ друга. Эту особенность хорошо подмѣтилъ св. *Василій Вел* (см. Правила, кратко изл... Вопр. 68-й, Тв. V, 210).—См ниже—о послѣдующихъ писателяхъ

1) *Дамаск.*, гл. 16, стр 87–88.

2) *Дамаск.*, гл. 22, стр. 94

3) Вопросъ о первоначальномъ авторѣ восьмиричной формулы „страстей" не рѣшенъ наукой окончательно, но есть основанія считать *Евагрія*, если не первымъ и единственнымъ авторомъ ея, то во всякомъ случаѣ—наиболѣе раннимъ выразителемъ и комментаторомъ названной формулы (см. *С. Зарина*—Аскетизмъ, кн 2, стр. 310, 313–315).

4) *Evagr. P.* De octo vitios. cogitat. ad Anatol., c. 1 *(Migne, t. 40 gr.), col. 1272 A* (=*Добротол.* т. I, стр. 603); cfr. *Capita practica ad Anatolium (Migne, ib.), cap. 7—22,* coll. 1224 B—1228 AB (ср. *Добротол.*, т. I, стр. 571—574); *Io. Cassian. Collatio V, cap. 2* (Migne, t. 49, s. latin.), col. 611 A *(ср. Добротол., т. II, стр. 16); Нилъ Синайскій*—„О восьми духахъ зла",—*Добротол.*, т. II, стр. 229—270 (у Migne, t. 79, s. gr., coll. 1145—1164: De octo spiritibus malitiae); ср. *Ефремъ Сир* О восьми помыслахъ,—см. *Добротол.*, т. II, стр. 377.

раздѣляетъ на 4 вида ἐπιθυμια, ἡδονή, φόβος и λύπη [1]); затѣмъ, классифицируя по видамъ различныя «удовольствія», Немезій въ числѣ «не необходимыхъ и не естественныхъ» удовольствій указываетъ: пьянство (ἡ μέθη), сладострастіе (λαγνεία), сребролюбіе (φιλαργυρία,—по кодексу D. 1) и пресыщеніе, превосходящее мѣру (αἱ πλησμοναὶ τὴν χρειαν ὑπερβαίνουσαι) [2]); наконецъ, трактуя о проявленіяхъ «аффективной» силы, Немезій въ числѣ видовъ «гнѣва» (θυμός) указываетъ, между прочимъ, и ὀργή [3]). Такимъ образомъ, у нашего психолога опредѣленно названы слѣдующія «страсти» изъ аскетической схемы «чревоугодіе» (αἱ πλησμοναὶ... κτλ.+ἡ μέθη=γαστριμαργία), «блудъ» (λαγνεία=πορνεία), «сребролюбіе» (φιλαργυρία), «гнѣвъ» (ὀργή) и «печаль» (λύπη); кромѣ того, въ параллель 6-й аскетической «страсти», т. е. «унынію» (ἀκηδία), могутъ быть поставлены по своей нравственно-психологической природѣ упоминаемые Немезіемъ *виды* «печали», именно—ἄχος и ἄχθος («тоска», «грусть»)...[4]). Григорій Нисск., согласно съ Немезіемъ, указываетъ, какъ виды или частныя проявленія «пожеланія» и «раздражительности», слѣдующія душевныя движенія: φόβος, θάρσος, ἡδονή и λύπη [5]). Изъ другихъ «страстей», свойственныхъ «пожелательной» и «аффективной» силамъ души, Григорій Нисскій упоминаетъ еще — «сребролюбіе» (φιλαργυρία), «славолюбіе» (φιλοδοξία, ср. аскетич. κενοδοξία) и многоразличные пороки «раздражительности» (зависть, вражда, злопамятство, ненависть и т. п.) [6]). Дамаскинъ, вслѣдъ за Немезіемъ, указываетъ слѣдующія «страсти», какъ проявленія «пожелательной» и «аффективной» силъ души: «пресыщеніе» и «пьянство» (πλησμοναὶ τὴν χρείαν ὑπερβαίνουσαι и μέθη=«чревоугодіе»), «сладострастіе» (λαγνεία=«блудъ», πορνεία), «печаль» (λύπη), «гнѣвъ» (θυμός съ его видами, между которыми находится и ὀργή). На мѣсто недостающихъ трехъ «страстей», именно—«унынія», «тщеславія» и «гордости», значеніе которыхъ, можно думать, было выдвинуто психологіей и особенностями монашеско-аскетической жизни, Немезій (а вслѣдъ за нимъ и Дамаскинъ въ данномъ мѣстѣ) ставитъ отдѣльно «страхъ» съ его видами и два вида «гнѣва» (кромѣ ὀργή)—μῆνις и κότος. Но у Дамаскина въ другомъ мѣстѣ на-

---

1) *Nemes*, c. 17.

2) *Nemes.*, c. 18, p. 222=122.

3) Ibid., cap. 21, p 234=130.

4) Ibid., c. 19, p. 229—127.

5) О душѣ и воскр., стр. 237.

6) *Григор. Нис* Канонич. Посл., Прав 1-е, стр. 428—429 (ч. VIII, М. 1871),—ср. О молитвѣ, Сл. 2-е, стр 412 и Сл. 4-е, стр. 434 (Тв. ч I); О дѣвствѣ, гл. 15 (Тв. VII, 357= Migne, t. 46 gr., col. 385 B).

ходимъ и полную 8-мичленную схему главныхъ «страстей», принятую въ аскетической литературѣ [1]).

Мелетій монахъ и Илья Критскій, подобно І. Дамаскину, буквально заимствуютъ у Немезія психофизіологическое опредѣленіе «гнѣва» (θυμός), какъ «стремленія къ отмщенію», сопровождаемаго «волненіемъ (ζέσις) околосердечной крови» [2]); далѣе, они считаютъ способности ἐπιθυμητικόν и θυμικόν *источникомъ* «страстей», порабощающихъ человѣка и чуждыхъ его разумной богоподобной природѣ [3]), разсуждаютъ о добродѣтеляхъ и «страстяхъ» или порокахъ, возникающихъ изъ этихъ двухъ силъ («частей») «неразумной души» [4]), и—так. обр.—подобно Немезію объединяютъ въ понятіи πάθος, какъ *родовомъ*, всѣ основныя проявленія той части неразумной души, которая подчиняется разуму. Въ частности, Мелетій опредѣляетъ «ὄρεξις», какъ *физическое* влеченіе къ удовлетворенію тѣлесныхъ потребностей, сопровождаемое соотвѣтствующимъ *чувствованіемъ души* (μετὰ ψυχικῆς συναισθήσεως) [5]), а «ἐπιθυμια»—какъ «первое устремленіе (ὁρμὴ πρώτη) къ чему-либо изъ вожделѣннаго» [6]),—«предшествующее удовольствію и возбуждаемое имъ» [7]). Такъ и Немезій опредѣлялъ «ὄρεξις», какъ «начало движенія καθ' ὁρμήν» [8]), а «ἐπιθυμια»—какъ стремленіе къ «ожидаемому благу» или удовольствію [9]); присоединеніе къ этому неудовлетворенному стремленію [10]) *представленія* (φαντασία) о самомъ предметѣ желанія и воз-

---

1) *Damasc.* Περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων,—Migne, t. 95 gr., col 80 A.

2) *El. Cretен.* Comment. apud Migne (t. 36 gr.), coll. 786 AB, 835 B, 889 C; *Melet.* De nat hom. (M. t. 64 gr), col. 1109 B

3) *El. Cretен.* ibid., coll. 856 B, 861 C, cfr. edit. Colon. 1690, cum schol. *Bill.*, col. 186 AB; *Melet.*, ibid., coll. 1213 D, 1116 B.

4) *El. Cret.* apud Migne (ib.), coll. 847 C, 880 B; *Melet.*, ibid., coll. 1109 CD, 1116 B Между прочимъ, нѣкоторая неустойчивость въ психологич. опредѣленіи 2-хъ основныхъ способностей неразумной души и ихъ функцій, замѣчаемая почти у всѣхъ христ. антропологовъ (отчасти и у Немезія), объясняется тѣмъ, что христ писателей интересовала всегда не столько психологическая, сколько моральная сторона этихъ способностей: онѣ разсматривались, какъ источникъ нашей нравственной борьбы, искушеній и паденій, какъ случайныя свойства нашей богоподобной души (ср *Григ. Нис.* О душѣ и воскр., стр 236—7). Разсматривая τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμικόν преимущественно съ *этической* точки зрѣнія, христ. психологи различаютъ въ дѣятельности этихъ силъ направленіе къ добродѣтели и направленіе къ пороку, чѣмъ отмѣчаютъ ихъ смѣшанный, *двойственный* характеръ. Свв. отцы подробно перечисляютъ „добродѣтели" и „пороки" какъ „пожелательной", такъ и „аффективной" способности: см. *Григ. Нис.* Канон. Посл., Прав. 1 (Тв. VIII, 428—429,—Migne, t 45, coll. 224—225); *Васил. В.* Бес. 10 „На гнѣвл." (Тв. IV, 161—162), *Григ. Бог.* Adver iram, vers. 356—363 sq. Opp. t. II, p 234 CD (=Тв. V, 166). О послѣд. писателяхъ см. ниже.

5) *Melet.*, ibid., col. 1093 B.

6) Ibid., col. 1109 B.

7) Ibid, col. 1112 C.

8) *Nemes.*, c. 16, p. 214=117.

9) *Nemes.*, c. 17, p. 219=120.

10) Ср. у *Клим. Алекс.* Strom., lib. III, c 5 (р. п. стр. 335) опредѣленіе: „ἐπιθυμία есть печаль и безпокойство (λύπη τις καὶ φροντίς), происходящія отъ нѣкотораго не-

бужденіе соотвѣтствующаго чувствованія, по Немезію, образуютъ «страсть» (πάθος)[1]). Въ числѣ «пороковъ», возникающихъ изъ «пожелательной» и «аффективной» силъ души, Мелетій указываетъ слѣдующіе: пороки τοῦ ἐπιθυμητικοῦ суть—ἀσέλγεια (необузданность, невоздержавность, сластолюбіе), ἀκολασία [неумѣренность во всемъ; у Немезія—ἀκολαστaίνειν противополагается σωφρονεῖν[2])] и ἐπιθυμια въ смыслѣ «пожеланія земныхъ благъ»; пороки τοῦ θυμικοῦ: ὀργή (какъ одинъ изъ видовъ «гнѣва». θυμός, по Немезію), μανία, δειλία καὶ ἀνανδρία[3]). Частное ученіе о «пожеланіи» и его главныхъ видахъ—ἡδονή и λύπη—Мелетій заимствуетъ у Немезія[4]); онъ буквально выписываетъ также изъ соч. Немезія первую часть 18-й главы, гдѣ нашъ психологъ излагаетъ свое ученіе объ «удовольствіи»: здѣсь Мелетій, между прочимъ, заимствуетъ у Немезія дѣленіе удовольствій на «душевныя» и «тѣлесныя» и болѣе частную классификацію ихъ на истинныя и ложныя, естественныя и необходимыя и т. д. Въ числѣ удовольствій «неестественныхъ и не необходимыхъ» Мелетій, вслѣдъ за Немезіемъ, указываетъ: «пьянство», «сладострастіе» (λαγνεία), «сребролюбіе» (φιλαργυρία) и «пресыщеніе»[5])... Если теперь мы сопоставимъ ученіе Мелетія о проявленіяхъ неразумной души съ извѣстной намъ аскетической схематизаціей «страстей», то увидимъ, что изъ 8-ми главныхъ «пороковъ» этой схемы Мелетій прямо называетъ 4: ὀργὴ, λύπη, λαγνεια (=πορνεία) и φιλαργυρία; затѣмъ, двумъ «страстямъ» у него близко соотвѣтствуютъ другія: γαστριμαργία=у Мелетія ἀκολασία и ἀσέλγεια (а также—«пресыщеніе» и «пьянство»), ἀκηδία=у Мелетія δειλία и ἀνανδρία; остаются безъ параллели только послѣднія двѣ «страсти» 8-ми членной аскетической формулы. κενοδοξία (тщеславіе) и ὑπερηφανία (гордость). Мы дѣлаемъ эти сопоставленія, имѣя въ виду показать ниже, что самый взглядъ Немезія и его послѣдователей на психологическую природу и характеръ «страсти» весьма близко подходитъ къ ученію христіанскихъ аскетовъ.

Илья Критскій, подобно І. Дамаскину, выписываетъ почти цѣликомъ всю 21-ю главу соч. Немезія, трактующую о проявленіяхъ «аффективной» способности: не только въ самомъ опредѣленіи главнаго аффекта—

достатка (δι' ἔνδειαν ὀρεγομένη τινος)". Ἐπιθυμία, по Клименту, есть „начало" или источникъ „всякаго сладострастія", блуда (λαγνείας).

[1]) *Nemes.*, c. 16, pp. 216 et 218=118 и 120.

[2]) *Nemes*, c. 41, p. 329=184; ср и у *Melet.* De nat. hom. (Migne, t. 64 gr.), col. 1112 A: σωφροσύνη опредѣляется, какъ „ἐπικράτεια τῶν ἐπιθυμιῶν", а φρόνησις—„ἐπικράτεια τῶν παθῶν".

[3]) *Melet.* De nat. hom. (ibid), col 1109 CD

[4]) *Melet.*, col. 1112 C=*Nemes.*, c. 17, p. 218=120.

[5]) *Melet.* Op. cit., coll. 1112 D—1113 A.

«гнѣва» (θυμός), но и въ указаніи его психологической основы и нравственнаго значенія, Илья ни на одну іоту не расходится съ Немезіемъ [1]). «Стремленіе къ отмщенію» (ὄρεξις ἀντιλυπήσεως) Немезій (а вслѣдъ за нимъ—Илья, Дамаскинъ и Мелетій,—ср. выше) выставляетъ, какъ основную, специфическую и характерную черту аффекта «гнѣва»: это—общая тенденція аскетической психологіи [2]). По ученію христіанскихъ писателей и аскетовъ, «гнѣвъ», поддерживаемый и вдохновляемый «ненавистью» и «злопамятствомъ» (μῖσος, μνησικακία,—ср. Немез. μῖνις и κότος) [3]), стремится всегда къ неудержимо-бурному и разрушительному *обнаруженію*, какъ «внутренняя буря взволнованнаго духа», какъ «явное и совершенно обнаженное зло» [4]) ... Этотъ аффектъ, овладѣвая душой человѣка и возбуждая его *къ мщенію*, совершенно отнимаетъ у него *разумъ*,—такъ что по своей психологической природѣ «гнѣвъ» (θυμός) можетъ быть опредѣленъ, какъ «кратковременное бѣшенство» (ὀλιγοχρόνιος παροξυσμός или μανια) [5]). Въ патристической и аскетической письменности часто встрѣчаемъ весьма картинное, прямо художественное и въ высокой степени тонкое, описаніе психо-физическихъ обнаруженій аффекта «гнѣва» [6]), а равно—ясное указаніе на тотъ психологическій законъ, что внѣшнее (физическое) выраженіе аффектовъ усиливаетъ ихъ напряженность. Послѣднюю мысль особенно рельефно оттѣняетъ І. Златоустъ: «крикъ, говоритъ онъ, это—конь, имѣющій своимъ всадникомъ *гнѣвъ*; смири коня и побѣдишь всадника» [7])... Выпеуказанную характерную черту гнѣва (т. е. стремленіе къ *отмщенію*), которой соотвѣтствуетъ бурно-*стремительный* характеръ сего аффекта, «помрачающаго понятія» и наиболѣе разрушительнаго изъ всѣхъ «страстей» [8]), отмѣчаетъ и Исидоръ Пелусіотъ [9]). По Немезію, гнѣвъ возбуждается

---

[1]) *El. Cret.* Com. apud Migne (t 36 gr.), col. 786 AB=*Nemes*, c 21, pp. 234—235

[2]) *Evagr. Pont.* De octo vitiosis cogitat., c. 6, col. 1273 A (Migne, t. 40. s. gr.); cfr. Capita practica ad Anatol, cap. 14—15, col. 1225 AB (Migne, ibid): по *Евагрію*, даже въ начальной своей стадіи гнѣвъ является какъ бы *борьбой* съ тѣмъ, кто причинилъ огорченіе.

[3]) *Evagr. Pont.* Capita pract. ad Anatol., c. XI (M. t 40 gr), col. 1224 C; *Вас. В* Прав., кр. изл. Вопр. 55 (Тв. V, 203); *Григ. Бог.* Стих. „На гнѣвл." (Тв V, 155).

[4]) *Вас. Вел.* Бес. „На гнѣвл." (Тв. IV, 153—4), *Greg. Naz.* Carm Adv. iram, ver 83—84, Opp. t. II, p. 230 B (=Тв. V, 156); cfr. *Evagr. Pont.* De octo vit cogit., c. VI, col. 1273 A.

[5]) *Вас. Вел.* Бес. „На гнѣвл." (IV, 152—3); *Evagr. Pont.* Capita pract., cc. 14—15, col. 1225 AB.

[6]) *Григ. Бог.* „На гнѣвл." (Тв. V, 157—158; *Вас. Вел* Бес. „На гнѣвл." (IV, 152—154), *Іоаннъ Злат.* О священствѣ Сл. 3-е, § 14 (Тв. I, 433—434).

[7]) *І. Злат.* Бес. 15 на Ефес., § 2 (Тв XI, 132—133); ср. *Григ Бог.* „На гнѣвл" (V, 156); *Васил. Вел.* Бес. 3 на сл „Внемли себѣ" (IV, 43) и Бес. 10 „На гнѣвл." (IV, 154—156, 160).

[8]) Ср *Evagr. Pont.* Opera cit. (см. выше прим.)

[9]) *Исид. Пелус* Твор. ч III, стр. 65, 137 и 226 (у Migne, t 78 gr: Lib. IV, epist. 152, col. 1237, Lib IV, ep. 223, col. 1317; Lib. V, epist. 144, col. 1409).

препятствіями, встрѣчающимися человѣку на пути къ достиженію его личныхъ цѣлей, столкновеніемъ съ чужой, противодѣйствующей намъ, волей, а главное—сознаніемъ несправедливости съ чьей-либо стороны въ отношеніи къ нашей личности, чувствомъ обиды, дѣйствительно или мнимо—оскорбляющей насъ: «ἀδικούμενοι γάρ, ἢ νομίζοντες ἀδικεῖσθαι, θυμούμεθα». Эту фразу Немезія, вполнѣ удачно выражающую общую идею аскетическаго пониманія [1]), согласно которому *психологической подкладкой* гнѣва, а равно и почвой для всѣхъ другихъ «страстей», является «*самолюбіе*» (φιλαυτία—Ефремъ Сир., Исаакъ Сир., Маркъ Подв.[2]), повторяютъ св. Дамаскинъ и Илья[3]). Отсюда становится понятной и вышеуказанная специфическая черта «гнѣва», выражающаяся въ стремленіи *отомстить* обидчику, устранить, унизить его,—получаютъ свое объясненіе и такіе «виды» гнѣва, какъ μῆνις и κότος, означающіе *злопамятство*, *мстительность* и *ненависть*. Виды—μῆνις и κότος указываются Немезіемъ и Дамаскинымъ, а у Исидора Пелус. и Ильи Критскаго имъ соотвѣтствуетъ понятіе ὀργή, обозначающее именно гнѣвъ уже развившійся, постоянный и продолжительный: Илья понимаетъ ὀργὴ, какъ «θυμὸς ἔμμονος»[4]); Исидоръ, различая понятія θυμός и ὀργή, говоритъ, что «первое указываетъ на быстрое движеніе страсти, уничтожающее и способность мышленія» и «называется такъ отъ слова—ἀναθυμίασις (воспламененіе)», а второе означаетъ «*долговременное пребываніе* въ страсти» и происходитъ «отъ слова ὀργᾶν (вскисать) и ἀμύνης ἐρᾶν (желать *отмщенія*)»[5]).

Наконецъ, мысль Платона, хотя и вскользь, но ясно отмѣченная Немезіемъ, о нравственномъ значеніи «гнѣва» (θυμός), который—при условіи сохраненія человѣкомъ нормальнаго состоянія и психическаго равновѣсія—является «слугой» или «охранителемъ разума» (τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ), возбуждая *негодованіе* ко злу и пламенное *рвеніе* къ добру, весьма характерна для святоотеческой и аскетической психологіи[6]). Всѣ современные Немезію христіан. мыслители и аскеты согласно утверждаютъ, что «θυμός», при извѣстныхъ условіяхъ, является необходимымъ «помощникомъ» и «союзникомъ» разума въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія человѣка и достиженія его высшаго пред-

---

[1]) Ср *Evagr. Pont.* De octo vitiosis cogitationibus, c. 6, col. 1273 A (Migne, t. 40)

[2]) *Зарин*—Аскетизмъ, стр. 301 и 341. Ср. *Исаакъ Сир* Сл 51 (въ греч. Λογ. 71), стр. 255.

[3]) *Дамаск.* „Точн. изл." II, гл. 16, стр. 87; *El. Cret.* Comm. apud Migne, col. 786 AB.

[4]) *El. Cret.* Comment (ibid.), col. 835 B

[5]) *Исид. Пел* Твор. ч. III, стр. 137; у Migne—lib IV, epist. 223, col. 1317 B.

[6]) Ср *Evagr. Pont.* Capita pract., cc 52 et 58, coll. 1233 B et 1233 D sq; cfr. c. 15, col. 1225 B.

назначенія [1]). «Раздражительная» сила обусловливаетъ въ человѣкѣ живое, одушевленное «рвеніе» къ добру [2]) и «отвращеніе» ко злу [3]),— служитъ источникомъ (возбудителемъ) той нравственной энергіи и духовной силы, которою обусловливаются стойкость и мужество въ борьбѣ со зломъ. «Аффективная сила души (τὸ θυμοειδές), говоритъ св. Василій Великій, пригодна намъ для многихъ дѣлъ добродѣтели, когда она... споборствуетъ разуму (καὶ σύμμαχος ἢ τῷ λόγῳ) противъ грѣха. Ибо раздражительность есть *душевный нервъ*, сообщающій душѣ силу (τόνον) къ прекраснымъ предпріятіямъ» [4])... Но свое положительное нравственное значеніе «θυμός» получаетъ только при условіи полнаго подчиненія руководительству и контролю разума, когда онъ, «слѣдуя за разсудкомъ, какъ песъ за пастухомъ» [5]), не выступаетъ изъ своихъ границъ и дѣйствуетъ «*когда* должно и *какъ* должно» [6]). Въ частности, свв. отцы указываютъ два главныхъ признака (условія), опредѣляющихъ положительное или отрицательное значеніе «гнѣва» для нравственной жизни: 1) степень напряженности и продолжительности «гнѣва» (чтобы служить послушнымъ орудіемъ разума, гнѣвъ долженъ быть умѣреннымъ и благовременнымъ) [7]) и 2) характеръ нравственныхъ побужденій, изъ которыхъ онъ вытекаетъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—объектъ, на который онъ направляется [нормативное нравственно-цѣнное дѣйствіе «раздражительности» бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда въ основѣ ея проявленій лежитъ живое настроеніе любви къ Богу и ближнему [8]),—когда она направляется противъ «сладострастныхъ движеній нашего сердца» [9]), про-

---

[1]) *Greg. Naz.* Adver. iram, ver. 48 sq., p. 229 D (=Твор. V. 155), ver. 360—362. p. 234 C (=Тв. V, 166); *Васил. Вел.* Бес. „На гнѣвл.“, стр. 160 и сл. По ученію *Платона*, какъ извѣстно, разумная способность можетъ господствовать надъ пожелательной (ἐπιθυμητικόν) и побѣждать чувственность именно *при посредствѣ* аффективной (раздражительной) силы (τὸ θυμοειδές)=Respubl, l. IV, p. 440 B, E sqq.

[2]) *Greg. Naz.* Adver iram, ver. 362, p. 234 C (=Тв. V, 166).

[3]) *Григор. Нисск.* Канонич. Посл., стр. 429 (Migne, t. 45, col. 225 A).

[4]) *Васил. Вел.* Бес. „На гнѣвл.“, стр. 160—161 (Migne, t. 31 gr., col. 365 BC), ср. *Evagr. P.* Capita practica ad Anatol. (Migne t. 40 gr.), cap. 52. col 1233 B (*Добротол.* т I, стр. 578). Ср. *Greg. Naz.* Orat. 32 (Migne, t. 36 gr.) coll. 176 D—177 A (= Твор. ч. III, стр. 136).

[5]) *Васил. Вел.* „На гнѣвл.“, стр. 161 (Твор. ч IV).

[6]) *Васил. Вел.*, ibid., стр 162, 160; ср *Григор. Бог.* „На гнѣвл.“, стр 166, 156 (ч. V); *Григор Нисск.* О душѣ и воскр., стр. 242 и 245.

[7]) *Васил. Вел.*, loc. cit., стр. 160 и 162; *Григ. Богосл.* „На гнѣвл.“, стр 159 и 166 (ч. V); *I. Злат* Бес. на Пс 4 (Тв. V, стр. 24); ср *Григ. Нисск* О дѣвствѣ, гл 8, стр. 324 (Тв. ч. VII).

[8]) *Васил. Вел.* Бес. „На гнѣвл“, стр. 162 163; ср. Правила, кр излож. Вопросъ 68-й (Тв. V, стр. 210); *Григор Богосл.* „На гнѣвл.“ Твор. V, стр. 167—168 (Opp. t. II: Adver. iram, ver. 399—400, p 235 B); ср. *Григор Нисск* О душѣ и воскр., стр 246; *I Злат.* Бес. на Псал. 4 (Твор. V, стр. 25).

[9]) *I. Кассіанъ*—Кн. 8 „о духѣ гнѣва“, гл. 6,—ср. *Добротол.* т. II, стр. 56 (M. 1895).

тивъ зла и грѣха вообще[1]) и—особенно—противъ «отца лжи» діавола[2]).....]. Изъ послѣдователей Немезія мысль о положительномъ нравственномъ значеніи «гнѣва» находимъ у св Дамаскина, который выражаетъ ее въ той-же формѣ, что и Немезій, а также—у Исидора Пел. и Ильи Критскаго, всесторонне раскрывающихъ ее. Св. Исидоръ называетъ θυμός «помощникомъ» (βοηθός) разума (или души), подкрѣпляющимъ тѣлесныя силы и предохраняющимъ ихъ отъ лѣности и разслабленія[3]); направляемый разумомъ, θυμός проявляетъ свою дѣятельность «для славы Божіей и для исправленія ближняго»[4]); проявляясь въ формѣ ревности о славѣ Божіей, или *негодованія* противъ оскорбителей ея, θυμός становится «прекраснѣе скромности»[5]) Илья Критскій особенно подробно останавливается на раскрытіи высказанной Немезіемъ какъ бы вскользь идеи о нравственномъ значеніи «гнѣва», руководимаго разумомъ. Онъ, подобно Немезію и Дамаскину, называетъ такой гнѣвъ—«δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ», «ἔκδικος τῆς ἐπιθυμίας», и указываетъ источникъ его въ «сужденіи разума», который въ извѣстныхъ случаяхъ, встрѣчая противодѣйствіе своимъ цѣлесообразнымъ стремленіямъ, оправдываетъ и—такъ сказать—санкціонируетъ гнѣвъ. *негодованіе*, въ борьбѣ съ препятствіями[6]). Этико-психологическія разсужденія Ильи о значеніи «гнѣва», регулируемаго сужденіями и воздѣйствіемъ здраваго разума, могутъ быть сведены къ слѣдующему. Въ комментар. на Orat. XXXII св. Григорія Богослова, объясняя слова св. отца о значеніи для добродѣтели «природной горячности и великости духа» (φύσεις θερμαὶ καὶ μεγάλαι)[7]), Илья говоритъ, что св. Григорій называетъ горячими (пылкими) и великими по природѣ «людей мужественныхъ и раздражительныхъ (τοὺς ἀνδρώδεις καὶ θυμοειδεῖς), которые къ чему бы ни склонялись, къ худому или къ доброму, способны сдѣлать великое». Гнѣвъ, руководимый разумомъ (λόγῳ), по словамъ Ильи, «производитъ мужество, постоянство (ὑπομονήν,—по аскетической терминологіи—*терпѣніе*, какъ «главный субстратъ святой, богоугодной жизни»[8]) и воздержность (ἐγκράτειαν, умѣренность): онъ есть *нервъ души*, какъ гово-

---

[1]) *Григ Нис.* О дѣв, гл. 18 (VII, 365,—Migne, t. 46, col. 389 D); *Вас Вел* loc. cit., стр. 161.

[2]) *Evagr. P.* Capita pr., cap. 15, col. 1225 B; *Вас. В*, l cit., стр. 163; *I Злат* Бес. на Пс 123-й (Тв V, 384),—ср Бес. на Мѳ. 18-я (VII, 204).

[3]) *Isid. Pelus.* Lib. I, epist. 280 (Migne, t. 78), coll 345 D—348 A (Твор. ч. I, стр. 164—165).

[4]) Ibid., lib II, epist. 239, col 677 AB (Твор ч II, стр 26 и сл)

[5]) Ibid, lib V, epist. 227, col. 1469 D sqq. (Твор ч. III, стр 291).

[6]) *El. Cret.* Comm. apud Migne, col. 786 B

[7]) *Gregor. Naz.* Orat. 32, Migne, t. 36 gr, coll. 176 D—177 A (Твор. III, 136).

[8]) *Заринъ*—Аскетизмъ, стр. 570 - 574. Въ латин изданіи коммент. Ильи (edit Colon. 1690, cum schol. *Bill.*) въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ стоитъ слово „patieutiam“ (=ὑπομονήν); см. по этому изд. col. 66 D.

ритъ Василій Вел. (см. выше), возбуждающій въ ней силу (τόνον) къ настойчивости въ добрѣ; но выходя изъ подъ вліянія разума и проявляясь не соотвѣтственно здравому смыслу, онъ становится безуміемъ (μανία)..... Итакъ, заключаетъ Илья, легко впадать въ гнѣвъ (εἰς ὀργήν)— дурно, а дѣлать это безъ разума—опасно»[1])..... «Натуры твердыя и раздражительныя», - говоритъ Илія, продолжая комментировать ученіе Григорія Богослова о нравственномъ значеніи гнѣва,—«когда разумъ управляетъ ими...., представляютъ собою большое сокровище *для добродѣтели,* легко достигая того, что для многихъ очень трудно. Но когда недостаетъ разума, то эти великія натуры такъ же легко склоняются къ пороку»[2])...

Изъ другихъ проявленій «неразумной души», кромѣ «гнѣва» (θυμός и ὀργή), послѣдующіе писатели указываютъ еще, подобно Немезію, — «удовольствіе» (ἡδονή), «печаль» (λύπη) и «страхъ» (φόβος). Слѣдуетъ отмѣтить, что въ своемъ ученіи объ *удовольствіи* и *печали* Немезій является довольно типичнымъ выразителемъ идей современной ему патристической (и аскетической) литературы. Такъ, напримѣръ, въ аскетической литературѣ IV°—V° вѣковъ получила важное значеніе и весьма подробную разработку приводимая Немезіемъ классификація удовольствій на «необходимыя и не необходимыя, естественныя и не естественныя»[3]). По ученію Немезія, человѣкъ, стоящій на высшей ступени добродѣтели, «долженъ искать *только* удовольствій *необходимыхъ* и вмѣстѣ съ тѣмъ естественныхъ (пища, питье и проч.)»; если же менѣе ревностный въ добродѣтели стремится и къ удовольствіямъ «не необходимымъ» для поддержанія жизни, хотя и «естественнымъ», то онъ долженъ заботиться о соблюденіи «приличной мѣры (μέτρον), образа, времени и мѣста», — такъ какъ удовольствіе граничитъ съ порокомъ, если оно «переходитъ за предѣлы извѣстной нормы», отвлекаетъ насъ отъ высшихъ цѣлей, или «порабощаетъ» себѣ[4]). Соотвѣтственно этому, аскетическій принципъ «тѣлеснаго воздержанія» понимается у всѣхъ христіанскихъ подвижниковъ въ смыслѣ «умѣренности» (συμμετρία), какъ пользованія только *необходимымъ*, и притомъ—въ предѣлахъ дѣйствительныхъ *потребностей* (χρεία) тѣла, а не въ цѣляхъ *удовольствія*, элементъ котораго есть уже привходящій, случайный[5]). Если элементъ «ἡδονῆς» преобладаетъ и выступаетъ въ качествѣ *цѣли*, то онъ является

---

[1]) *El. Cret.* Com. apud Migne (t. 36 gr.), col 847 C

[2]) Ibid., col. 848 BC; ср. *Вас. Вел.* На гнѣвл., Твор ч. IV, стр 160—161

[3]) *Немез.*, гл. 18. стр. 122; ср. *Clem. Alex.* Strom., lib III, cap. 1 (стр 307).

[4]) *Nemes.*, cap. 18, p. 222=123.

[5]) *С. Заринъ*—Аскетизмъ, т. I. кн II, стр. 619—620; ср. *Григор. Нисск* Слово къ скорбящимъ о преставившихся отъ настоящей жизни въ вѣчную, стр. 522 (Тв. ч. VII).

главнымъ моментомъ «страсти», прямымъ и естественнымъ «путемъ» къ разнаго рода порокамъ[1]), «матерью грѣха» и «дьявольской удой, влекущей въ пагубу»[2]). Далѣе, если Немезій, вслѣдъ за Платономъ, отмѣчаетъ, что ложныя (порочныя) удовольствія, въ противоположность «добрымъ» и «истиннымъ», всегда и неизбѣжно соединены съ «печалью», скорбью (λύπη)[3]), то и по аскетическому ученію «печаль» является необходимымъ спутникомъ всѣхъ пороковъ и «страстей», естественнымъ слѣдствіемъ «любви къ міру» или «пристрастія» къ чувственнымъ удовольствіямъ[4]), въ которыхъ «больше горечи, чѣмъ въ желчи»[5]). По словамъ Василія Вел., «плотскія удовольствія подобны чесноку и луку: они сообщаютъ много остроты и раздражительности..... и причиняютъ много слезъ вкусившимъ»[6])... Отсюда понятно—почему «печаль» (λύπη) разсматривается у Немезія и вообще у всѣхъ христіанскихъ писателей, какъ естественная реакція, слѣдующая за дурнымъ порывомъ «страстей», или какъ результатъ порабощенія воли чувственными пожеланіями и удовольствіями, *лишеніе* которыхъ, или *чрезмѣрность*, или *недостижимость*, или даже *неполное* удовлетвореніе[7]), всегда вызываютъ въ душѣ состояніе, «противоположное удовольствію»[8]), т. е. печаль. По словамъ св. Нила Синайскаго, «плѣненный варварами заковывается въ желѣзо, а плѣнникъ страстей связывается печалью... Когда нѣтъ другихъ страстей, то печаль безсильна... Ибо безстрастнаго не уязвляетъ печаль, какъ одѣтаго въ броню не пронзаетъ стрѣла»[9])... Будучи по самому существу своему состояніемъ разслабляющимъ и «угнетающимъ» душу[10]), какъ бы «грызеніемъ сердца

---

[1]) *Григор. Нисск.* Слово къ скорбящимъ..., стр. 522

[2]) *Васил. Вел.* Бес 13-я (Твор. IV, стр 216).

[3]) *Nemes.*, с 18, р 222—223=123.

[4]) *Нилъ Синайск.* О восьми духахъ зла,—*Добротол* т II, стр 254 и 255 (Migne. t 79 gr. De octo spirit. malitiae, coll 1156—1157); *Evagr Pont.* Capita pr. ad Anatol (Migne, t. 40 gr.), cap 10, col 1224 C (ср. *Добротол* т I, стр 572).

[5]) *Васил Вел.* Бес 13-я, стр 216 (ч IV); ср. *Григор Богосл.* Плачъ о страд души, стр 307—308; Двустишія, стр. 367 (Тв ч IV)

[6]) *Васил. Вел.* На Ис гл 1, ст. 8 (Тв II. стр. 31)

[7]) *Nemes.* с. 19. р 230=128. „печаль", какъ слѣдствіе чрезмѣрныхъ удовольствій, cap. 17, p. 218=120: „удовлетворенное пожеланіе (ἐπιθυμία) доставляетъ удовольствіе, а неудовлетворенное—печаль", ср. *Evagr Pont.* De octo vitios. cogitat. ad Anatol., cap. 5 (M. t. 40 gr.), col. 1272 C: λύπη, какъ слѣдствіе лишенія (στέρησιν) вожделѣннаго (τῶν ἐπιθυμιῶν), или какъ спутникъ „гнѣва" (ποτὲ δὲ καὶ παρέπεται τῇ ὀργῇ),—ср. *Добротолюбіе*, т. I, стр. 604; *Григор. Нисск* О душѣ и воскр., стр 237: λύπη, какъ „безсиліе раздражительности" (θυμός) при невозможности отмщенія. или—какъ „отчаяніе въ полученіи желаемаго и лишеніе вожделѣннаго"; ср *Нилъ Син.* „О восьми духахъ зла",—*Добротолюбіе*, т. II, стр. 253.

[8]) *Григор Нисск* Слово къ скорбящимъ... Тв VII, стр. 532 (M. t. 46 gr: De mortuis, col. 536 D).

[9]) *Нилъ Синайск.* О восьми духахъ зла,—*Доброт* II, стр 254 (Migne, t 79 gr.: De octo spirit. malitiae, cap. 11—12, coll. 1156 C—1157 AB).

[10]) *Nemes.*, cap. 19, p. 229. Ἄχθος δὲ --λύπη βαρύνουσα.

и смятеніемъ (δεσμὸς (въ нѣк. δεσμός) καρδίας καὶ σύγχυσις)»[1]), λύπη служитъ «препятствіемъ къ созерцанію (ἐμπόδιον θεωρίας)», связываетъ человѣка какъ бы «узами», приводитъ его къ мрачной, безнадежной тоскѣ, къ апатіи, бездѣятельности,—словомъ, парализуетъ всѣ его душевныя способности[2]). Вполнѣ согласно съ этимъ, и Немезій учитъ, что человѣкъ, преданный *созерцанію* (ὁ θεωρητικός), «остается совершенно *безстрастнымъ* (ἀπαθής)» при всякихъ обстоятельствахъ, «отдаляя себя» отъ всякой печали «и предаваясь Богу»: онъ всегда «скорбитъ въ мѣру и не переходитъ границы,—онъ «не побѣждается» печальными обстоятельствами, «но скорѣе—побѣждаетъ ихъ»[3]). Такъ и Василій Великій, называя «излишнюю печаль» *страстью*, говоритъ, что она свойственна «душѣ слабой и не укрѣпляемой упованіемъ на Бога», что «скорби зарождаются въ людяхъ болѣе изнѣженнаго нрава»[4]). На ряду съ этимъ, свв. отцы отмѣчаютъ и «добродѣтельное» направленіе печали, ея положительное нравственное значеніе (въ противоположность утвержденію Немезія, что «всякая печаль—зло по самой своей природѣ»),—о чемъ у насъ говорилось выше[5]).

Характеризуя вообще «удовольствіе» и «печаль», какъ состоянія, изъ которыхъ первое сопровождается повышеніемъ жизнедѣятельности организма, а второе—пониженіемъ ея[6]), Илья Критскій различаетъ *виды* удовольствія и печали, въ чемъ слѣдуетъ Немезію. Такъ, онъ упоминаетъ объ истинномъ удовольствіи, которое «безстрастно» (ἡδονὴ ἀπαθής), т. е. не сопровождается никакой скорбью или печалью, и состоитъ—на землѣ—«*въ добродѣтели*», а за гробомъ—«въ блаженствѣ и обоженіи»,—и о низшихъ или «плотскихъ удовольствіяхъ» (σαρκικὴ ἡδονή), которыя должны быть «умерщвляемы»[7]) Изъ видовъ «печали» Илья часто упоминаетъ «зависть», которую опредѣляетъ буквально по Немезію, какъ «печаль изъ за чужихъ благъ»[8]). Эту «страсть» Илія называетъ «тягчайшей и неисцѣльной (χαλεπώτατον καὶ δυσίατον)»:

---

[1]) *Greg. Naz.* Carm. XV: Definitiones .., vers. 66. Opp. t. II, p. 199 B (=Твор V, 338)

[2]) *Нилъ Син.* De octo spirit. malitiae (M. t. 79 gr), coll. 1141 D, 1156 C—1157 AB (ср. *Доброт.* т. II, стр. 254—255).

[3]) *Nemes.*, c 19, p. 229—230=128.

[4]) *Васил. Вел.* Бес. 4-я, стр. 56 (Тв. ч. IV).

[5]) См. стр 415, прим. 1-е.

[6]) *El. Cret.* (Migne). coll. 861 AB, cf. 864 B et 866 BC: комментируя замѣчаніе *Григорія Богослова* о томъ, что „печаль стѣсняетъ, а удовольствіе расширяетъ“ (т. е душу, - Сл 32, Твор. III, 158), Илья объясняетъ это сжатіемъ и расширеніемъ „поръ тѣла“. Ср *Melet* De nat. hom., col. 1137 A.

[7]) *El. Cret.* (Migne), coll 765 A et 799 A

[8]) *El. Cret.* (Migne), coll. 861 B, 867 C, 869 A. Такое же опредѣленіе „зависти“, какъ „скорби о благополучіи ближнихъ“, см. у *Вас. Вел* Бес. 11 (Тв. IV, 166) и *Greg. Naz.* Carm XV: Definit. ver. 71, Opp t. II, p. 199 C (=Тв. V, 338).

одинъ только разумъ, говоритъ онъ, «властвуетъ надъ ней, какъ и надъ прочими страстями, поставляя на видъ тлѣнность человѣческой природы и напоминая о загробныхъ наказавіяхъ»[1]). Упоминаетъ Илія еще о «ревности» (ζῆλος), которую опредѣляетъ, какъ «движеніе души, воспламененной къ отмщенію зла»[2]),—такъ что эту «страсть» естественно было бы считать однимъ изъ видовъ «гнѣва» (θυμός); однако, высшее или крайнее проявленіе ея Илья называетъ не только словомъ μανία (что подходитъ къ понятію θυμός, какъ видъ къ роду), но еще почему то – φθόνος (т. е. завистью)[3]). Изъ шести упоминаемыхъ Немезіемъ видовъ «страха» Илья называетъ 4,—при чемъ, опредѣляетъ ихъ буквально по Немезію; таковы: «нерѣшительность» (ὄκνος), опредѣляемая—какъ «боязнь предстоящей дѣятельности»[4]),—«безпокойство» (ἀγωνία), или «боязнь ошибки, т. е. неудачи»[5]),—«позоръ» (стыдъ, αἰσχύνη), или «страхъ вслѣдствіе совершеннаго постыднаго дѣла»[6]),—наконецъ, «стыдливость» (αἰδώς), или «страхъ вслѣдствіе ожиданія порицанія»: это послѣднее чувство (собств. «страсть»—πάθος) Илья, вслѣдъ за Немезіемъ, называетъ «прекраснѣйшимъ» (κάλλιστον) и прибавляетъ отъ себя, что оно есть «βούθημα πρὸς ἀρετὴν» такъ какъ «боясь порицанія, мы удерживаемся отъ порока и направляемся къ добродѣтели»[7]).

Основныя черты ученія Немезія о *страсти*, πάθος въ собственномъ смыслѣ, наиболѣе типичныя и характерныя для всей вообще патристической и аскетической литературы, суть слѣдующія: а) опредѣленіе «страсти», какъ «возбуждающаго *чувство* движенія желательной способности, вслѣдствіе представленія блага или зла», или-же—какъ «движенія *вопреки* природѣ (παρὰ φύσιν)»; б) дѣленіе страстей на «душевныя» и «тѣлесныя»[8]); в) *психологическая* природа всѣхъ (не исключая и «тѣлесныхъ», плотскихъ) страстей, поскольку всѣ онѣ «сопровождаются *чувствомъ*» (ощущеніемъ)[9]) и проистекаютъ изъ *свободнаго*

---

[1]) *El. Cret.*, col. 867 C. Ср. *Вас. Вел* Бес 11 (IV, 166—167), *Григ. Бог.* Слово 36 (ч. III, 204—205).

[2]) *El. Cret.*, col. 878 A

[3]) Ibidem.

[4]) Ibid., col. 796 A.

[5]) Ibid., col. 854 B.

[6]) Ibid., col. 849 Б.

[7]) Ibid., col. 849 A.—*Примѣч* Такимъ образомъ, Илья Критскій указываетъ, какъ „пороки“ или τὰ πάθη въ широкомъ смыслѣ слова, слѣдующія проявленія „пожелательной“ и „аффективной“ способностей неразумной души, признаваемыхъ *источникомъ* „страстей“ (ср. col. 861 C): ἐπιθυμία, (ср. аскетич. πορνεία и γαστριμαργία), ὀργὴ (какъ видъ τοῦ θυμοῦ), λύπη, φθόνος (ср аскетич. φιλαργυρία), ζῆλος (καὶ μανία), ὄκνος (ср. аскет ἀκηδία) и другіе виды „страха“, особ. αἰσχύνη и ἀγωνία.

[8]) *Nemes.*, c. 16, pp. 215—217=118—119.

[9]) Ib., p 218=120; cap. 18, p. 221=122.

злоупотребленія нормальными (естественными) потребностями [1]),—откуда—ихъ *противоестественный* характеръ [2]). При этомъ, слѣдуетъ замѣтить, что тѣ изъ христ. писателей, которые здѣсь разсматриваются нами, какъ послѣдователи Немезія, въ своемъ ученіи о природѣ и проявленіяхъ «страсти» нерѣдко обнаруживаютъ даже прямую зависимость отъ него. Это сказывается уже въ самыхъ опредѣленіяхъ понятія (акта) «πάθος» у различныхъ отцовъ, при чемъ, нѣкоторые изъ нихъ (св. Дамаскинъ, Илья Критскій) не отступаютъ ни на шагъ отъ принятыхъ Немезіемъ формулъ психологическаго опредѣленія. І. Дамаскинъ, излагая психологическое ученіе о «πάθος» и «ἐνέργεια», выписываетъ изъ соч. Немезія всю 2-ю часть 16-й главы, трактующую о «страсти» и «дѣятельности»—вообще и объ ихъ различіи—въ частности. Всѣ опредѣленія и разсужденія, какія находимъ здѣсь у св. отца [3]), представляютъ собою *буквальное* воспроизведеніе содержанія трактата Немезія;—таковы: дѣленіе «страстей» на *душевныя* и *тѣлесныя*,—общее опредѣленіе «πάθος», какъ состоянія, «за которымъ слѣдуетъ удовольствіе или печаль»,—болѣе точное и полное опредѣленіе «душевной страсти», какъ «движенія желательной способности, возбуждающаго чувство, вслѣдствіе представленія блага или зла» (или—какъ «неразумнаго движенія души при представленіи блага или зла»),—опредѣленіе «родовой страсти», какъ «движенія, производимаго однимъ въ другомъ» (въ смыслѣ указанія на *психо-физическую* природу страстей, или же на *внѣшнія* причины, возбуждающія ихъ),—опредѣленіе «энергіи», какъ «движенія дѣятельнаго (самостоятельнаго), *согласнаго* съ природой», и—въ отличіе отъ нея—опредѣленіе «страсти», какъ «движенія *вопреки* природѣ» (παρὰ φύσιν: приводятся примѣры изъ области органическихъ функцій, доказывающіе, что «энергія» или «дѣятельность» становится «страстью», когда она «возбуждается несогласно съ природой»),—наконецъ, дополнительное замѣчаніе о томъ, что «не всякое движевіе страстнаго начала души» (т. е. τοῦ ἐπιθυμητικοῦ и θυμικοῦ) есть страсть, а «только тѣ (движенія), которыя имѣютъ значительную силу и достигаютъ до *чувства*». т. е. сопровождаются ощущеніемъ,—почему «и прибавлено къ опредѣленію страсти: τὸ κίνησις αἰσθητή», т. е.—«ощущаемое волненіе (движеніе)», вообще—сильно возбуждающее эмоціональную сторону душевной жизни. Такимъ образомъ, по Дамаскину, какъ и по Немезію, πάθος есть актъ, по преимуществу, *психическій*, въ которомъ главная роль принадлежитъ душѣ, а затѣмъ—состояніе *противоестественное*, несогласное съ законами психо-физической природы.

---

[1]) Ib., c 16, p 217—218=119, c. 25, p. 243=136.

[2]) Ib, c. 16, p 217=119.

[3]) *Дамаск*, „Точ. изл.“, кн. II, гл. 22, стр. 94—95 (Migne, t. 94 gr., col. 940 sqq.).

Мелетій монахъ полагаетъ центръ тяжести и причину «душевныхъ страстей» въ самоопредѣленіи души, отмѣчаетъ ихъ психо-физическую природу и считаетъ ихъ состояніями противоестественными: онъ опредѣляетъ «πάθος τῆς ψυχῆς», какъ состояніе, въ которомъ «душѣ принадлежитъ первое движеніе (возбужденіе)», хотя «ей сочувствуетъ (συμπάσχει) сердце, какъ ея (тѣлесный) органъ»; сама же по себѣ, по своей природѣ, душа «безстрастна (ἀπαθής)»[1]). Кромѣ того, Мелетій устанавливаетъ общее различіе между «энергіей», какъ нормальнымъ («согласнымъ съ природой») психо-физическимъ отправленіемъ, и «страстью», какъ «движеніемъ παρὰ φύσιν»[2]).—Илья Критскій всѣ опредѣленія «страсти» беретъ у Немезія: онъ буквально выписываетъ изъ его трактата (а можетъ быть—непосредственно изъ «Точнаго изложенія вѣры» св. Дамаскина) дѣленіе «страстей» на *душевныя* и *тѣлесныя*,—общее опредѣленіе «πάθος», какъ состоянія, «за которымъ слѣдуетъ удовольствіе или печаль»,—болѣе точное и полное опредѣленіе «душевной страсти», какъ «возбуждающаго чувство движенія желательной способности, вслѣдствіе представленія блага или зла (propter objectam boni aut mali speciem)»[3]),—наконецъ—опредѣленіе («родовой» по Нем.) страсти, какъ «движенія, производимаго однимъ въ другомъ (motus ex alio in alio)»[4]). Главная роль въ образованіи «страсти», по ученію Иліи, принадлежитъ *душѣ*, но все-же «страсть» есть явленіе *психо-физическое*: «когда мы чего-либо желаемъ, то тѣло такъ *располагается* пожелательной способностью, что движется къ тому или другому и играетъ роль *сотрудника*»[5])... Кромѣ того, Илія указываетъ на *противоестественный* характеръ «страстей», которыя, по его словамъ, «*привзошли* въ человѣческую природу изъ неразумной части и *не были созданы* съ нами (non nobiscum creata sunt)....., ибо человѣческая природа создана по образу Божественной» (ссылка на Григорія Нисскаго)[6]).

Легко видѣть—насколько изложенное сейчасъ ученіе послѣдователей Немезія типично и характерно для всей вообще патристической, и въ частности—аскетической, литературы. Въ послѣдней мы, прежде всего, находимъ дѣленіе страстей на *душевныя* и *тѣлесныя*[7]), въ смыслѣ

---

[1]) *Melet.* De nat. hom., col. 1213 D.

[2]) Ibid., col. 1308 C

[3]) *El. Cret.* Comm. cum schol. *Bill.* (Colon. 1690), col. 66 A; cf. coll. 38 C et 186 C.

[4]) *El. Cret.*, ibid (Opera Greg. Naz., ed. Colon. 1690, t. II), col. 186 C.

[5]) Ibidem.

[6]) Ibid., col. 186 AB.

[7]) *Evagr. Pont.* Capita pract. ad Anatol. De affect. c. 24, col. 1228 C, Migne, t. 40 τὰ μὲν τῆς ψυχῆς πάθη....., τὰ δὲ τοῦ σώματος (ср. *Доброт.* I, 574); *Io. Cassian*

указанія на «причины» или источники ихъ возникновенія (душевныя и тѣлесныя потребности) [1]); при этомъ, отмѣчается роль и значеніе души и въ такъ наз. «тѣлесныхъ» страстяхъ, которыя признаются состояніями *психо-физическими* [2]), а не какими-либо естественными и чисто-физіологическими актами: центръ тяжести «тѣлесныхъ» страстей, какъ и спеціально-душевныхъ, полагается въ душѣ,—собственно—въ ея низшихъ силахъ—ἐπιθυμητικόν и θυμικόν [3]), которыя, въ силу поврежденности человѣческой природы, нерѣдко берутъ перевѣсъ надъ разумомъ, «помрачая его» [4]) Всѣ вообще страсти называются «душевными движеніями» [5]),—при чемъ, отмѣчается моментъ «чувствованія», какъ существенный элементъ «страсти», сообщающій ей «великую горячность (θερμότητα)» [6]). Нормальныя потребности тѣла, естественно-физіологическія отправленія организма, сами по себѣ отнюдь еще не составляютъ «тѣлесныхъ страстей», а могутъ служить лишь основой, поводами къ ихъ возникновенію, которое обусловливается уже вліяніемъ и воздѣйствіемъ души, не удерживающей порывовъ плоти въ должныхъ

Collat. V, c. 4, col. 613 sq., Migne, t. 49, s. latin: quaedam. esse *carnalia*, qaedam vero *spiritalia* (ср *Доброт.* II, 16); ср. *Исаакъ Сир.* Сл. 3 (въ греч Λογ. 82), стр. 18—19; Сл. 4 (греч. Λογ. 83), стр 21—22; Сл. 87 (въ греч. Λογ. 40), стр. 459. Ср. *Greg. Naz.* Orat. 37, col. 308 A: τὰ σωματικὰ πάθη и τὰ ψυχικά (=Тв Ш, 232); *Ефр. Сир.* см. Добротол. т II, стр. 370—371; *Григ. Нисск.* Огласс Сл., гл. 5 (Тв. IV, 17); *Епифв. Кипр.* Панарій.... Ер. 64 (прот. Ориг), гл. 53 (Тв. ч. Ш).

[1]) *Исаак Сир* Слово 3 (греч. 82), стр. 18: „Когда слышишь въ писаніи о страстяхъ душевныхъ и тѣлесныхъ. то разумѣй, что это говорится о *причинахъ* страстей".

[2]) *Исаак. Сир* Сл. 4 (греч 83), стр. 21—22; Сл 3 (гр. Λογ. 82), стр 18: τὰ πάθη προσθήκη ἐστὶν ἐξ αἰτίας ψυχῆς Относительно „тѣлесныхъ удовольствій" (ἡδοναὶ въ см. πάθη) Немезій говоритъ. что они „происходятъ при участіи души и тѣла" и называются *тѣлесными* только потому. что направлены къ пищѣ и половому общенію,—но и они суть проявленія душевной, а не тѣлесной жизни: „Никто не могъ бы назвать удовольствій, свойственныхъ одному тѣлу.... Вѣдь всякое удовольствіе сопровождается *чувствомъ* (ощущеніемъ), а... чувство (ощущ.) относится къ душѣ" (гл. 18, стр 122). Вотъ почему у Немезія, какъ и у другихъ христ. писателей, не только τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμικόν, но даже τὸ θρεπτικόν и вообще всѣ физіологическія функціи и органическія отправленія, независимыя отъ разума и воли, отнесены къ способностямъ или проявленіямъ *души* (неразумной).

[3]) *Ис. Сир.* Слово 4 (гр. 83), стр. 21: „Ἐπιθυμία и θυμός по природѣ свойственны душѣ, помимо тѣлеснаго естества, и это суть ея *страсти* (τὰ πάθη)"; *Григ Нисск.* О душѣ и воскр., стр. 237, 241—242: „Пожелательная" и „раздражит." силы души, какъ „нѣкіе возбуждающіе зудъ наросты", служатъ источникомъ „страстныхъ движеній"; ср. Объ устр чел, гл. 18, стр 150—151; *Вас. Вел.* Толк. на Ис. гл. 1, ст. 3 (Тв. II, 20); Бес. 10 „На гн". (IV, 164—5); *Greg. Naz.* Carm. Adv. iram, vers. 356—363, Opp. t. II, p. 234 CD (Тв. V, 166); *I. Злат.* На Ис. 56 гл., 9—12 ст. (Тв. VI, 344); ср. Бес. 2 на Іоан., § 5 (Тв. VIII, 19).

[4]) Ср. *Ис Сир.* Сл. 80 (греч. Λογ. 17), стр. 435—436; Сл 26 (гр. 63), стр. 141; *Григ. Бог* Упреки нераз. стр. души (Тв. V, 22—23). *Климентъ Ал*, вопреки стоикамъ, производившимъ страсти изъ разума, считаетъ источникомъ ихъ низшую силу нераз. души—т. н. „плотской духъ"... (Strom. VI. c. 16).

[5]) *Григ. Нисск.* О душѣ и воскр., стр. 246.

[6]) *Evagr. P.* Cap. pract. ad Anat., c. 68, col. 1241 C (ср. *Добротол.* I, 583).

границахъ и увлекаемой «худыми помыслами», ослабляющими власть разума надъ чувствен. инстинктами и влеченіями природы [1]). Вотъ почему «страсть» вообще оказывается явленіемъ *противоестественнымъ*, «движеніемъ, или дѣйствіемъ, несогласнымъ съ природой» [2]). Она есть, по словамъ св. Исаака Сир., «нѣкоторое *приложеніе* (προσθήκη) отъ душевной причины,—потому что по своей природѣ и душа безстрастна (φυσικῶς ἀπαθής ἐστιν)» [3]). Когда душа «движется страстью», то она находится «внѣ своего естества (ἔξω τῆς φύσεως αὐτῆς)», такъ какъ «приводится въ движеніе чѣмъ то внѣшнимъ (чуждымъ), а не своимъ собственнымъ» [4]). Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что «душевныя страсти не (суть) душевны по природѣ (τὰ πάθη τὰ ψυχικὰ οὐκ εἰσὶ φύσει ψυχικά)» [5]). Страсти «привзошли въ душу отвнѣ» и не составляютъ ея «сущности» [6]): онѣ суть случайныя осложненія, привзошедшія въ природу человѣка «изъ безсловеснаго естества», вслѣдствіе грѣха [7]). Страсть является нарушеніемъ *естественнаго равновѣсія* въ теченіи душевной жизни,—въ противоположность добродѣтели, которая есть «средина между крайностями... ., между недостаткомъ и чрезмѣрностью», и состоитъ въ гармоническомъ сочетаніи и направленіи душевныхъ движеній подъ руководствомъ разума [8]). Василій Вел., различая ту-же «четверицу» глав-

---

[1]) *Вас. Вел.* Прав., кр. изл. Вопр. 301. Тв. V, 309 (Mign. t. 31gr., col. 1296); *Григ. Нис.* О душѣ и воскр., стр. 241—2, 246; Объ устр. чел. гл. 18, стр. 150—1; Опров. Евномія, кн. VI. гл. 3 (Тв. VI, 48—49), *Ин Злат* Бес. о разсл., § 7 (Тв III. 47); ср. *Исаакъ Сир.* Слово 38 (тоже и въ греч.). стр. 182; ср Слово 77 (греч Λογ. 27), стр. 425: препод. Исаакъ различаетъ „помыслы" о „далеко отстоящихъ вещахъ", представляемыхъ *мысленно* и движущихъ мысль въ извѣстномъ направленіи, и „помыслы", возбуждаемые присутствіемъ вещей, „погружающіе мысль въ самозабвеніе, вызывающіе страсти и питающіе похоть въ человѣкѣ подобно тому—какъ масло питаетъ огонь свѣтильника". Въ частности, относительно страсти „блуда" пр. Исаакъ говоритъ, что „естественное движеніе. которое бываетъ въ человѣкѣ ради чадородія, само по себѣ, безъ присоединенія отвнѣ, не можетъ возмутить чистоты человѣческой воли и повредить его цѣломудрію.... Если кто-либо возбуждается яростью или похотію, то вовсе не сила естественная вынуждаетъ его выйти изъ предѣловъ природы и забыть свой долгъ, а то, что *произвольно* присоединяетъ самъ человѣкъ къ своей природѣ".... . Въ такомъ же смыслѣ и *Немезій* училъ о „пожеланіи" (ἐπιθυμία) и о „тѣлесныхъ удовольствіяхъ" „пожеланіе совокупленія, говоритъ онъ, *естественно* (φυσική, т. е. вложено природой),—мы невольно возбуждаемся къ нему,—но самое дѣйствіе—въ нашей власти и зависитъ отъ души (ψυχική)'—гл. 25, стр. 136.

[2]) *Nemes.*, c. 16, p. 217: ἡ ἐνέργεια πάθος λέγεται, ὅταν ἡ παρὰ φύσιν.. etc.=*I. Damasc.* De fid. orth. II, cap. 22, col. 941 et *Melet.* De nat. hom., col. 1308 C; cfr. *Clem. Alex.* Paedag. I, c. 13; Strom. II, c. 13; VI, c. 16.

[3]) *Исаакъ Сир* Сл. 3 (въ греч. Λογ. 82), стр. 18; ср. *Ин. Злат.* На Ис. 56 гл., 9—12 ст. (Тв. VI, 344).

[4]) *Исаакъ Сир.*, ib., стр. 19. Св. *Максимъ Испов.* называетъ *страсть* „неестественнымъ движеніемъ души" (О любви, Сотн. II, § 16,—р. п. Моск. 1845, стр. 38).

[5]) *Ис. Сир.* Сл. 4 (греч. 83), стр. 20.

[6]) *Макар. Ег.* Посл., стр. 324; *Григ. Нисск.* О душ. и воскр., стр. 237, 239.

[7]) *Григ. Нис.* Цит. соч., стр. 315—316; Объ устр. чел., гл. 18, стр. 149—150; Оглас. Сл. гл. 5, стр. 17—18; *Григ Бог.* Пѣсн. таин. Сл. 10 (IV, 261)

[8]) *Григ. Нисск.* О дѣвствѣ, гл 8 (Тв. VII, 324); ср. Опров. Евном., кн. VI, гл. 3 (ч. VI, 48).

ныхъ страстей, что и Немезій («похоть», т. е. пожеланіе, «удовольствіе», «страхъ» и «печаль»), говоритъ, что страсть приводитъ человѣка «какъ бы въ опьяненіе и *изступленіе*» и производитъ «разстройство въ душѣ»[1]; онъ же называетъ страсть «упоеніемъ души», такъ какъ она «*выводитъ умъ* изъ себя....., потопляетъ разумъ» и т. д[2]). Итакъ, страсти—это «недугъ души», извнѣ привзошедшій въ природу и—потому—«случайный»,—подобно тому, какъ добродѣтель есть «здоровье души»[3]). Особенность святоотеческаго ученія о «страсти» опредѣляется спеціальной точкой зрѣнія на «πάθος», какъ на грѣхъ, какъ на страдательное состояніе человѣческой личности, какъ на *ненормальное* явленіе человѣческой жизни — прямое слѣдствіе грѣховности[4]). Патристическая (и въ частности—аскетическая) психологія разсматриваетъ «страсть» не столько съ научно-психологической точки зрѣнія, сколько съ нравственно-религіозной: она считаетъ «страстью» всякое страдательное состояніе разумнаго духа. т. е.—всякое чувство, желаніе и дѣйствіе, которое возникаетъ изъ эгоистическихъ, чувственныхъ или эвдемонистическихъ влеченій человѣческой природы, переходитъ естественныя границы и противорѣчитъ истинному бытію и назначенію человѣка, какъ образа Божія. Основаніе и источникъ такого воззрѣнія на «страсти» надо искать въ библейскомъ ученіи о грѣхѣ и—отчасти—въ древней философіи. Греческіе философы—дуалисты объясняли «страсти» изъ противоположности духа и матеріи или тѣла и считали страстью всякое преобладаніе «чувственнаго» надъ «духовнымъ». Изъ христіанскихъ писателей слѣды такого пониманія особенно замѣтны у Иліи Критскаго[5]). Аристотель-же считалъ «страстью» всякое *нарушеніе равновѣсія* душевныхъ силъ, куда бы оно они склонялось—въ сторону ли чувственныхъ, или духоввыхъ интересовъ жизни[6]). Само собою понятно, что святоотеческая точка зрѣнія на «страсть», какъ на грѣхъ, какъ на

---

[1]) *Вас Вел.* На Ис. гл 5, ст. 22 (Тв. II. 195).

[2]) *Васил. В.* Бес. 1-я О постѣ (Тв IV, 18).

[3]) *Исаакъ Сир* Сл. 4, стр. 21 Ср. выше цит. изъ Васил Вел., Григ. Нисск. I. Злат. и др.

[4]) Ср. *Григор. Нис* Оглас. Сл. гл. 6,—Твор. ч. IV, стр. 22—24.

[5]) Comment. ap. Migne (t 36), coll. 768 B, 775 C sqq.

[6]) Ср. *Arist.* Eth. Nicomach., lib. II, c 4: Ἔξεις δὲ (εἰσὶ), καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς..., κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως—εὖ... Πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὔθ' αἱ ἀρεταὶ οὔθ' αἱ κακίαι ... Οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος, οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος· οὐδὲ ψέγεται ὁ ἁπλῶς ὀργιζόμενος, ἀλλ' ὁ πῶς... Добродѣтель есть граница *средина* (равновѣсіе) между крайностями, которыя свойственны какъ „страстямъ", такъ и „дѣйствіямъ": ср. ibid., cap. 5: Ἐν δὲ τούτοις (sc. ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν) ἐστὶν ὑπερβολή, καὶ ἔλλειψις, καὶ το μέσον..... Ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δέ μέσον ἐπαινεῖται.. Μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ οὖσα τοῦ μέσου... Порочному дѣйствію и „страсти" свойственны „чрезмѣрность (излишекъ, ὑπερβολή) и недостатокъ (ἔλλειψις), а добродѣтели—ἡ μεσότης". Ср. ibid., c. 6: οὐ πᾶσα δὲ ἐπιδέχεται πρᾶξις, οὐδὲ πᾶν πάθος, τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος..

ненормальное явленіе человѣческой жизни,—точка зрѣнія, поставляющая нравственную *оцѣнку* самымъ существеннымъ элементомъ въ опредѣленіи «страсти»,—не допускаетъ страстей непредосудительныхъ съ нравственной точки зрѣнія, такъ назыв. высшихъ или «благородныхъ» страстей (страстная любовь къ знанію, къ искусству, къ добру и т. п.); эти высшіе порывы души уже не носятъ у свв. отцовъ названія «страсти», какъ въ современныхъ научно-психологическихъ системахъ и теоріяхъ: даже θυμός или «гнѣвъ», поскольку онъ является «слугой» или «охранителемъ» разума, уже не есть «πάθος» въ строгомъ и общемъ смыслѣ этого слова. Не подходятъ подъ это понятіе и не включаются въ число *порочныхъ* страстей и тѣ состоянія человѣческой природы, которыя не зависятъ отъ самого человѣка, отъ его душевнаго настроевія и самоопредѣленія, но «вошли въ человѣческую жизнь вслѣдствіе осужденія за преступленіе, какъ—напр.—голодъ, жажда, утомленіе....., предсмертная мука» и т. п.[1]). Эти состоянія свв. отцы называютъ «естественными и безпорочными страстями» и въ этомъ смыслѣ приписываютъ ихъ І. Христу, Который «воспринялъ всего человѣка...., кромѣ грѣха,. ... чтобы все освятить» и, побѣдивъ принятыя Имъ *добровольно* «естественныя страсти» человѣческой природы, облегчить намъ побѣду надъ ними[2])....—Итакъ, *общій* взглядъ христіанско-аскетической психологіи на сущность и природу «πάθος» (какъ своего рода логическій синтезъ воззрѣній Немезія, его послѣдователей и всѣхъ вообще христіанскихъ писателей и аскетовъ патристическаго періода) мы можемъ представить въ слѣдующемъ видѣ. Природныя потребности тѣла, равно какъ естественныя свойства и отправленія или функціи организма, сами по себѣ не являются «страстью»: онѣ суть «*энергіи*», ибо совершаются *согласно съ природой*,—тогда какъ «*страсть*» есть «движеніе *вопреки природѣ*», παρὰ φύσιν (Клим. Алекс., Немезій, Васил. В., Григ. Нисск., Исаакъ Сир , І. Дамаскинъ, Мелетій Монахъ и др.). Съ другой стороны, и душа сама по себѣ, по своей богоподобной природѣ, «*безстрастна*», ἀπαθής (Исаакъ Сир., Григ. Нисск., І. Злат., Мелетій Мон. и др.), такъ что «страсти ей не свойственны» (Григорій Нисск., І. Злат., Исаакъ Сир., Илья Крит. и др.). Отсюда ясно, что «πάθος» есть нѣчто «противоестественное», ненормальное, «извнѣ привходящее» въ душу (Исаакъ Сир., Макар. Вел., Илья Крит., ср. Немез., Григорій Нис. и мн. др.); она—«недугъ души» и—притомъ—«случайный» (Васил. Вел. Исаакъ Сиринъ и др.)....

---

1) *І. Дамаск.* „Точное изл“, кн. Ш, гл. 20, стр. 185.

2) *Дамаск.*, ibid., стр. 185—186; ср. гл. 15, стр. 172—173; cf. *Leont. Byzant.* De sectis (Migne, t. 86 gr., coll. 1193—1268), actio 10; Adver. Nestor. et Eutych., col 1320 A sq; Cfr. *El. Cret.* Comment. apud Migne (t. 36), col. 816 C; ср. *Исаакъ Сир* Слово 68 (въ греч. Λογ. 2), стр. 390 и 392.

Но если первоначальный источникъ и нравственная причина «страстей» лежитъ не въ самой природѣ человѣка, а въ свободномъ расположеніи и самоопредѣленіи души, то какая же психическая сила болѣе всего способствуетъ возникновенію этихъ «недуговъ», ихъ укрѣпленію и развитію,—какой психическій *элементъ* осложняетъ или видоизмѣняетъ естественныя и нормальныя потребности и функціи духовно-тѣлесной природы человѣка настолько, что дѣлаетъ ихъ «страстями»? Изъ всего, изложеннаго выше, уже отчасти можно видѣть, что этотъ *элементъ*, по разумѣнію свв. отцовъ, есть «помыслъ» (ὁ λογισμός), «увлекающій душу», «помрачающій разумъ»: онъ—собственно—есть главный источникъ и *видообразующій* элементъ всякой «страсти». Какъ въ современной Немезію. такъ и въ послѣдующей, христіанско-аскетической литературѣ находимъ ясвыя указанія на то, что именно ослабленіе власти разума надъ низшими и естественными влеченіями человѣческой природы способствуетъ возникновенію «помысловъ» и обращаетъ эти влеченія въ *страсть*[1]),—что сами по себѣ означенныя влеченія еще ни порочны, ни добродѣтельны[2]), а все зависитъ отъ того направленія, какое даетъ имъ разумъ, воздѣлывая «ниву нашего сердца»[3]),—что именно содѣйствіе *помысловъ* (λογισμῶν) разума, или «худое дѣланіе ума», сообщаетъ силу «раздражительности», которая въ противномъ случаѣ совершенно ослабѣваетъ и дѣлается «подобной пузырю, появляющемуся на водѣ и тотчасъ лопающему»[4]). *Помыслъ* является или исходнымъ пунктомъ страсти[5]), или же завершеніемъ ея, когда «вселяется въ насъ вслѣдствіе страстей и ввергаетъ умъ человѣка въ пагубу и гибель»[6]). Такъ какъ всякая «страсть» именно чрезъ *помыслъ* овладѣваетъ человѣкомъ[7]), то причина нравственнаго зла заключается собственно въ *добровольномъ* уклоненіи людей «отъ достодолжнаго помысла»[8]). Помыслы гнѣздятся внутри человѣка, въ его «сердцѣ»[9]), какъ

---

[1]) *Грив. Нис.* О душѣ и воскр., стр. 241—243. Твор. ч IV (у Migne, tom. 46 gr., col. 61).

[2]) Ср. вышепривед. цитатъ изъ *Aristot.* Eth. Nicomach., lib. II, c. 4.

[3]) *Грив. Нис.* Цит. соч., стр. 245—246.

[4]) *Грив. Нис.* Объ устр. человѣка, гл. 18, стр. 151. Твор. ч. I (у Migne, t. 44, col. 193 sq).

[5]) *Evagr. Pont.* De octo vitios. cogitat. ad Anatol., cap. 1, col. 1272 A (Migne, t. 40 gr.), cf. Capita pract., c. 26, col. 1223 D; *Исаакъ Сир.* Сл. 38, стр. 182; сл. 39 (въ греч Λογ. 35), стр. 186—187 Этому соотвѣтствуетъ опредѣленіе у *Melet. Mon.* De nat. hom. col. 1109 C. Ὁ λογισμός (ἐστι) τὸ πρῶτον ἐν νοι ἀνελθὸν νόημα.

[6]) *Evagr. Pont.* Capita pract. ad Anatol., cap 64, col. 1237 CD (M. t. 40; ср. *Добротт* I, 581).

[7]) *Исаакъ Сир.* Сл. 39 (въ гр. 35), стр. 187; *Гр. Нисск.* На Еккл. Бес. 8, стр. 336 и сл Твор. ч. II (у Migne, tom. 44, col. 744 B).

[8]) *Макар. Егип.* Бес. 16, § 1, стр. 139; ср. его-же Слово 5, гл. 5, стр. 405—406: „Порокъ есть нѣчто странное для нашей природы: онъ вкрался въ насъ вслѣдствіе преступленія перваго человѣка, и мы приняли его, и со временемъ сдѣлался онъ для насъ какъ-бы природою“... Ср. *Вас Вел.* Бес. 3 (Тв IV, 43).

[9]) *Макар. Вел.* Бес. 16, § 6, стр. 142; Бес. 15, § 12, стр. 116.

«нѣкія ражженныя стрѣлы», могущія внезапно «воспламенить душу», если она «ослабляетъ твердость и собранность мысли», если «умъ бездѣйствуетъ»[1]). Коль скоро человѣкъ «не пресѣкаетъ» *помысловъ*, какъ «первыхъ движеній къ пороку», то они «необходимо переходятъ въ дѣло», т. е. въ соотвѣтствующую *страсть*[2]). Отсюда—*помыслъ*, ведущій къ «страсти», составляющій ея существенный, центральный и образующій элементъ[3]). свв. отцы называютъ «лукавымъ, дурнымъ помысломъ» (ὁ πονηρὸς λογισμός[4]), «нечистымъ» (ἀκάθαρτος λογισμός)[5]), «блуднымъ»[6]) и т. п. По ученію преп. Исаака Сир., «движеніе *помысловъ* въ человѣкѣ происходитъ отъ 4-хъ причинъ: во 1-хъ, отъ естественной плотской похоти,—во 2-хъ, отъ чувственныхъ воспріятій вещей міра сего,—въ 3-хъ, отъ прежнихъ впечатлѣній или отъ умственныхъ образовъ и представленій,—въ 4-хъ, отъ прилоговъ (приражений) бѣсовскихъ»[7])..... Увлекаясь такими «помыслами», человѣкъ погрѣшаетъ *въ своемъ сужденіи* о добрѣ и злѣ, отчего собственно и возникаютъ «страсти». По опредѣленію св. Максима Испов., «порокъ есть превратное *сужденіе* въ мысляхъ (ἡ ἐσφαλμένη κρίσις τῶν νοημάτων), сопровождаемое неправильнымъ употребленіемъ вещей»,—такъ что, напр., «правильное сужденіе о совокупленіи съ женою бываетъ въ томъ случаѣ, когда цѣлью его поставляется дѣторожденіе»; но кто имѣетъ въ виду при этомъ собственное наслажденіе или удовольствіе, «тотъ *погрѣшаетъ въ сужденіи*, не доброе считая добрымъ»[8]). Отсюда ясно, что «не пища—зло, но чревоугодіе, не чадородіе, но блудъ, не деньги, но сребролюбіе.....; а если такъ, то нѣтъ въ природѣ зла, кромѣ злоупотребленія (παράχρησις), проистекающаго отъ невниманія ума къ дѣйствіямъ естественнымъ»[9]). Вообще, говоритъ св. Максимъ, «и во всѣхъ вещахъ неправильное употребленіе есть грѣхъ»[10]). Эти разсужденія св. Максима Исп. стоятъ въ очень близкой связи съ ученіемъ стоиковъ, которые полагали въ разумѣ корень и источникъ страстей или аффек-

---

[1]) *Васил. В.* Подв. Уст., гл 2 и 17 (Тв. V, 329 и 356).

[2]) *Васил. Вел* На Ис 5 гл. (Тв. II, 177)

[3]) *Evagr. Pont.* De octo vit. cogit., cap 1, col. 1272 A (ср. *Доброт.* I, 603), Liber practicus, cap. 48, col. 1245 BC(=*Доброт.* I, 585): подвижники въ пустынѣ могли грѣшить только мысленно.

[4]) *Evagr. Pont.* Capita practica ad Anatol., c. 66, col. 1240 B; *Макарій Егип.* Бес. 1, § 5, стр 7; Бес. 21, § 4, стр. 177; *Исаак Сир.* Слово 1, стр. 2 и 5.

[5]) *Evagr. Pont.* Capita pract., cc. 64 et 68, coll 1237 B, 1241 C (Migne, t 40 gr.).

[6]) *Ис. Сир.* Сл. 1, стр. 4, ср у *Макс. Испов* „страстный помыслъ“ (О любви, Ст. II, § 84, стр 68; р. п. Москв. 1845)

[7]) *Ис. Сир.* Слово 4 (въ греч. Λογ. 83), стр. 24.

[8]) *Максимъ Исп.* О любви, Ст. II, § 17, стр. 39 (у Migne, t. 90 gr., col. 989).

[9]) Ibid, Ст III, § 4, стр. 77 (Migne, col. 1017 CD); ср. *Philopon.* De op. mundi, p. 301 sq.

[10]) Ibid., Ст. III, § 86, стр. 110 (Migne, col. 1044 B).

товъ (πάθη), возникающихъ въ томъ случаѣ, когда разумъ увлекается къ чему-либо «неразумному и противоестественному чрезмѣрнымъ стремленіемъ»[1]). Всякій аффектъ (=«страсть», πάθος), по стоикамъ, имѣетъ двѣ стороны: теоретическую, поскольку онъ есть ложное мнѣніе или превратное *сужденіе* о добрѣ и злѣ,—почему онъ и называется «мнѣніемъ» или «сужденіемъ» (κρίσις)[2]),— и практическую, поскольку онъ есть движеніе чувства и воли, вызываемое этимъ «сужденіемъ»[3]). Этотъ взглядъ, заимствованный у стоиковъ, какъ мы видѣли выше, и Немезіемъ, который причиною «страстей» считаетъ, между прочимъ, «превратныя *сужденія* разума»[4]), даетъ намъ основаніе вообще усматривать въ психологическихъ представленіяхъ Немезія нѣкоторыя предпосылки изложеннаго сейчасъ святоотеческаго ученія о «помыслахъ», какъ причинахъ «страстей». Немезій, какъ мы знаемъ, указываетъ три главнѣйшія причины, по которымъ «возникаютъ въ душѣ дурныя страсти (πάθη)»: 1) дурное воспитаніе, вслѣдствіе котораго человѣкъ бываетъ «не въ силахъ *владѣть* своими страстями» и впадаетъ «*въ неумѣренность*»,— 2) «невѣжество» (ἀμαθία), отъ котораго «возникаютъ въ разумной способности души *превратныя сужденія* (φαῦλαι κρίσεις),—такъ что *зло считаютъ добромъ, а добро зломъ*»,—и 3) «худое состояніе (свойство, темпераментъ) тѣла (κακοξία τοῦ σώματος)»[5]). Кромѣ того, Немезій признаетъ подпочвой всякой вообще страсти и грѣха внутреннія порочныя движенія сердца и ума: доказывая, что *выборъ* добродѣтельныхъ и порочныхъ дѣйствій—въ нашей власти, Немезій ссылается на слова Спасителя въ Мѳ. V, 28 въ удостовѣреніе того, что и самый *выборъ*, моментами котораго, какъ извѣстно, являются βούλευσις и κρίσις, «осуждается»,—поскольку, конечно, онъ, являясь результатомъ «превратнаго сужденія» или «грѣховнаго помысла», можетъ послужить «началомъ», причиной порочнаго (грѣховнаго) дѣйствія: поэтому-то и Іовъ, говоритъ Немезій, «приносилъ Богу жертвы за *мысленные* грѣхи своихъ дѣтей»[6]). Наконецъ, устанавливая, что «человѣкъ есть не только разумное, но и животное существо», Немезій прямо указываетъ, что «страсти» возникаютъ вслѣдствіе «*порабощенія* разума» или «помысла» (τὸν λογισμόν) низшими, животными потребностями и влеченіями, - при чемъ,

---

1) *Diog. Laërt.*, l. VII, c. 1, § 110: Ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος..... ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.

2) *Diog. Laërt.*, ibid.: Ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίγνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ' ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν..... Cfr. § 111: Δοκεῖ δὲ αὐτοῖς (sc. τοῖς στωϊκοῖς) τὰ πάθη κρίσεις εἶναι.

3) *Diog. L.*, ib., § 113. Ср. *Zeller*--Philos. d. Griech., t. III, 1, S. 226--230.

4) *Nemes.*, c. 17, p. 219=121.

5) *Nemes.* c. 17, pp. 219—220=121.

6) Ibid., c. 40, p. 320=178.

нарушается гармонія человѣческой природы и человѣкъ, только «отрезвившись (ἀνανήψας)», можетъ вернуться къ добродѣтели [1]). Отсюда естественно, что и средства, рекомендуемыя Немезіемъ для *борьбы* съ пороками и страстями (а—слѣдов.—и съ ихъ первоисточникомъ—грѣховными «помыслами»), весьма аналогичны съ тѣми наставленіями и способами, какіе для сего предлагаются, какъ наиболѣе цѣлесообразные и выработанные практикой самонаблюденія и аскетическаго самосозерцанія, въ твореніяхъ всѣхъ вообще христіанскихъ писателей, не только современныхъ нашему автору, но и послѣдующихъ, и даже—въ спеціально-аскетической литературѣ. Таковы, напр., у Немезія: надлежащее воспитаніе *ума* и воли, вырабатывающее *добродѣтельные навыки* или привычки [2]), постоянное *упражненіе* въ добродѣтели [3]), воздержаніе, умѣренность и противодѣйствіе дурному «тѣлесному смѣшенію» (подавленіе природнаго темперамента) [4]), подчиненіе низшихъ животныхъ влеченій *разуму*, которому «*отъ природы* свойственно *стремленіе къ добру* и удаленіе отъ зла» [5]), и т. п. Соотвѣтственно этому, и всѣ христіанскіе писатели учатъ, что *активную борьбу* со страстями ведетъ, гл. обр., *разумъ*, который подавляетъ страстные «помыслы», господствуя надъ ними и обращая къ добродѣтели естественныя проявленія главныхъ силъ неразумной души [6]). Разумъ есть какъ бы «вождь на тронѣ..., руководимый закономъ свободной воли» и господствующій надъ всѣми пожеланіями и страстями [7]); когда онъ всецѣло «бодрствуетъ», то «укрощаетъ волненіе страстей (τῶν παθῶν τὰ κινήματα), возникающихъ изъ гнѣва и пожеланія,..... и предается созерцанію» [8])..... Выше мы изложили подробно ученіе христ. писателей *о власти разума надъ страстями* [9]). Теперь намъ остается замѣтить, что и въ спеціально-аскетической литературѣ, какъ современной Немезію, такъ и послѣдующей, задача подвижнической жизни въ борьбѣ со страстями и сущность аскетическаго подвига вообще сводится къ тому, чтобы «противиться лукавымъ по-

---

[1]) Ibid., c 1, p. 53=31.

[2]) Ibid., c. 41, pp. 329—330=184—185. cf. c. 17, p. 220=121.

[3]) Ibid., cap. 39, p. 315=175.

[4]) Ibid., cap 40, pp 321—323=179—180.

[5]) *Nemes.*, c. 1, p 44—45=25.

[6]) *Григ. Нис.* Объ устр. человѣка, гл. 18, стр. 152; О душѣ и воскр., стр. 242: св. Григорій, рисуя картину борьбы разума со страстями, пользуется аллегоріей *Платона* „о колесницѣ съ впряженными въ нее конями“ (ср. *Plat* Phaedr., cc. 34—35, pp. 253 D sq., 246 AB), ср *Макар. Вел.* Бес. 15, § 32, стр 127; *Melet.* De nat. hom., coll. 1109 CD, 1112 AB.

[7]) *Melet.* Op. cit., coll. 1109 D, 1112 B

[8]) *El. Cret.* Com. apud Migne (t. 36), col. 861 C, cf. col. 867 C; cfr. Com cum schol. *Bill* (ed Colon. 1690), col. 186 D et 187 A.

[9]) См. отдѣлъ о функціяхъ разумной души—β.

мысламъ», какъ источнику страстей [1]),—чтобы «вести брань съ умомъ и владѣть помыслами» [2]), «противостоять *умомъ*» пороку и «не соуслаждаться имъ въ помыслахъ» [3]),—такъ какъ «умъ является *царемъ* страстей» и можетъ преодолѣвать ихъ [4]). Полная побѣда надъ страстями достигается не одними только «тѣлесными подвигами», которые «не могутъ удержать помысловъ и доставить душѣ полный миръ»: здѣсь необходимы *духовныя* аскетическія средства,—каковы, напр., *безмолвіе*, *самособранность* и проч.; только ими достигается полное «безстрастіе» души и «покой помысловъ» [5])..... Сюда же относятся—«*трезвеніе* и усильнѣйшая *внимательность* ума» [6])...., «непрестанное *упражненіе* и *воздѣлываніе* съ разумѣніемъ *ума* и *помысловъ* и соглашеніе ихъ съ волею Божіей» [7]). Конечно, и тѣлесные подвиги (постъ, трудъ и проч.) имѣютъ свое значеніе: они «убиваютъ сладострастіе страстей», а главное—«*стѣсняютъ тѣло*», благодаря чему прекращается «суетное пареніе помысловъ», которые теряютъ свою «дѣйственность» [8]).....

Въ заключеніе нашего краткаго экскурса въ область христіанско-аскетической психологіи замѣтимъ, что хотя ученіе Немезія о подвластныхъ разуму функціяхъ «неразумной души», въ частности—о *страстяхъ*, въ своихъ общихъ чертахъ (терминологія, опредѣленія) довольно характерно и типично для современной ему и послѣдующей христ. аскетической литературы, но—конечно—у нашего писателя нѣтъ аскетическихъ идей и воззрѣній въ собственномъ и спеціальномъ смыслѣ и значеніи слова; интересы его лежатъ въ другой плоскости: вопросы, имѣющіе отношеніе къ христіан. аскетикѣ, трактуются у Немезія больше съ научно-психологической точки зрѣнія, затрогиваются какъ бы вскользь и попутно, въ связи съ главнымъ предметомъ изслѣдованія. Существеннымъ восполненіемъ (по сравненію съ ученіемъ Немезія о «πάθος») у христ. аскетовъ является, прежде всего, глубокій психологическій анализъ природы человѣка въ ея падшемъ, грѣховномъ состояніи, благодаря которому (анализу) выясняются и различаются, съ одной стороны, почва

---

[1]) *Исаакъ Сир* Слово 40 (въ греч Λογ. 34), стр. 192—193; *Макар. Егип* Бес. 6, § 3, стр. 60–61; Слово 4, гл. 9, стр. 388.

[2]) *Evagr. Pont.* Capita pract. ad Anatol., cc. 30—31, 46—47, coll. 1229 BC, 1233 AB (M t. 40 gr.); *Макар Егип.* Бес. 3, § 3, стр. 20; Бес. 6, § 1, стр 59

[3]) *Макар. В.* Бес. 15, § 26, стр. 124.

[4]) *Исаакъ Сир.* Сл. 16 (греч. 32), стр. 71; Сл 45 (греч. 8), стр. 215; *Григ. Бог.* Плачъ о страд. души (Тв. IV, 306); *Ин. Злат.* На Быт. бес. XI (Тв IV, 89); *Вас. Вел.* На Ис. гл. 5, ст. 22 (Тв. II, 196); ср у *Plat.* Phaedr. 237 E—238 AB.

[5]) *Исаакъ Сир.* Сл. 21 (въ греч. Λογ. 85), стр. 103, ср Сл 66, стр. 385.

[6]) *Вас. В* Подв Уставы, гл. 17 (Тв. V, 356), гл. 2 (V, 328); *I. Cassian.* Collatio VII, cap. 8.

[7]) *Макар. Вел.* Сл. 7: О свободѣ ума, гл. 7, стр 446.

[8]) *Исаакъ Сир.* Слово 77 (въ гр. 27), стр. 427.

или матерія, являющаяся внутренней причиной грѣха, а съ другой — самое сѣмя грѣха, изъ котораго выростаютъ пороки и страсти. Почвой служитъ то «растлѣніе души», которое произвелъ въ человѣкѣ первородный грѣхъ, т. е. внутренняя грѣховная предрасположенность въ человѣкѣ [1]), а сѣменемъ, изъ котораго на этой почвѣ произрастаетъ всякій грѣхъ, дурной «помыслъ» [2])... Указанная внутренняя грѣховная предрасположенность человѣка есть та именно невидимая сила, которая оплодотворяетъ помыслъ и превращаетъ его въ страсть. Свв. отцы и аскеты тщательно выясняютъ, что наслѣдственно передаются не страсти, а только *предрасположеніе* къ нимъ, съ которымъ можно бороться. «Природную *склонность* къ паденію подъ вліяніемъ страстей». говоритъ св. І. Злат., «можетъ побѣждать умъ—при содѣйствіи труда»,—такъ что природное предрасположеніе хотя и можетъ опредѣлять волю къ дѣйствіямъ, но—не безусловно, не въ смыслѣ «физической необходимости» [3]).

Далѣе, различая и анализируя *страсти* по самой ихъ психологической *природѣ*, по способу ихъ обнаруженія и *дѣйствія* на человѣка, а также по степени ихъ *важности и силы* въ общемъ теченіи душевной жизни, христ. аскеты устанавливаютъ соотвѣтственные *пріемы борьбы* («брани») съ ними, какъ бы особые, спеціальные виды или способы подвижническаго «трудничества», и дѣлаютъ попытку опредѣлить *генетическую связь* и порядокъ между страстями. Такъ, изъ числа извѣстныхъ намъ по «восьмиричной схемѣ» страстей аскетическая психологія выдѣляетъ три *главныхъ* или *родовыхъ* страсти: *сластолюбіе* (подъ которымъ большинство разумѣетъ *чревоугодіе* [4]), *сребролюбіе* и *тщеславіе* (у нѣк. *гордость*), соотвѣтственно словамъ ап. Іоанна (1 Іоан. 2, 16), и утверждаетъ, что отъ сихъ 3-хъ причинъ рождаются и всѣ другія страсти,—почему и «брань» съ ними должна стоять у аскета на первомъ планѣ [5]). Нѣкоторые свв отцы признаютъ основаніемъ («началомъ») всѣхъ (какъ главныхъ, такъ и второстепенныхъ) страстей *самолюбіе*, отъ котораго и происходятъ три вышеуказ. главнѣйшія страсти—чревоугодіе (=пресыщеніе), сребролюбіе и тщеславіе [6]). Устанавливая генетическую связь между страстями, хр. аскеты уподобляютъ взаимное *родство* страстей

---

[1]) Ср. *Io. Cassian.* Collat. XXIV, cap. 15 (Mign. t. 49, s. lat.); *Григ. Нисск.* О душѣ и воскр., стр. 315—316. 236—237

[2]) *I. Cassian.* Instit. Coenob. VI, c. 3; ср *іером* (нынѣ *еписк*) *Θеодора*—Аскетич. воззрѣнія преп. Іоанна Кассіана Римл., стр. 169. Казань 1902 См. выше—ученіе свв оо о „помыслахъ".

[3]) *І Злат* Бес. на Псал 50, ст. 7 (Тв. V. 658).

[4]) *Макс. Исп.* О любви, Сотн. Ш, гл. 56; *Нилъ Син.* О разл. лук. пом., гл 1: такъ же *Ефремъ Сир.* и др

[5]) *Макс. Исп.* О любви, Стн. Ш, гл 56; *I. Cassian.* Collat. V, c. 6,—ср. *Ев. Θеодоръ*—Цит. соч., стр. 170.

[6]) *Макс. Исп.* О любви, Стн. Ш, глл. 56 и 57 (р. п. стр. 98)

звеньямъ цѣпи, которыя движутся совмѣстно въ силу сцѣпленія «Какъ въ цѣпи, говоритъ св. Григорій Нисск., когда потянутъ первое звено, прочія не могутъ оставаться въ покоѣ внѣ кругового сцѣпленія..., такъ переплетены и соединены между собою и страсти человѣческія: когда одна изъ нихъ возымѣетъ силу, то и все прочее скопище пороковъ входитъ въ душу»..... Наприм., «за *тщеславіемъ* слѣдуетъ.... *любостяжательность*»....., которая «влечетъ за собою или *гнѣвъ* къ равнымъ, или *гордость* въ отношеніи къ низшимъ, или *зависть* къ высшимъ»[1])... и т. д. По ученію преп. І. Кассіана, страсть блуда всегда соединена съ чревоугодіемъ, гнѣвъ съ сребролюбіемъ, уныніе съ печалью, гордость съ тщеславіемъ[2]). По словамъ св. Максима Исп., «отъ чревоугодія зарождается страсть блуда, отъ тщеславія—гордость, отъ сребролюбія—любостяжательность», и т. д.[3]).

Наконецъ, слѣдуетъ отмѣтить и то, что всѣ душевныя способности разсматриваются и характеризуются у хр. аскетовъ преимущественно и главнымъ образомъ съ *этической* точки зрѣнія, какъ залогъ извѣстнаго направленія ума и воли—въ сторону добродѣтели или порока. И хотя главнѣйшимъ источникомъ «страстей» признаются (какъ и у Немезія) низшія силы души—«пожелательная» и «аффективная», однако—и способность познанія вообще, и чувственнаго воспріятія въ частности, интересуетъ аскетовъ не столько съ психологической стороны, сколько съ моральной: внѣшнія чувства—это, пр. вс, *проводники страстей*: каждый порокъ входитъ въ душу чрезъ одно какое-либо чувство (зрѣніе, слухъ, вкусъ и проч.), какъ бы «чрезъ своего рода окна»[4]), ибо «многія страсти *таятся* въ душахъ нашихъ и обнаруживаются только при появленіи предметовъ»[5])..... .

Кромѣ чувственно-пожелательной и аффективной способностей «неразумной души», подвластныхъ разуму и волѣ, Немезій, какъ извѣстно, удѣляетъ не мало вниманія анализу другой стороны («части») нераз. души, проявляющей себя въ разнаго рода біологическихъ функціяхъ и физіологическихъ процессахъ организма, независимыхъ уже отъ разума и воли. Въ этомъ пунктѣ своей антропологіи Немезій, какъ мы уже не разъ отмѣчали (см., напр., стр. 233—234, 285—6), наиболѣе рѣзко отличается отъ всѣхъ современныхъ ему и предшествующихъ церковныхъ

---

[1]) *Greg. Nyss.* De virginitate, cap. 4 (Mign. t. 46 gr.), col. 344 B (=Тв. VII, 312 - 313).

[2]) *I. Cassian.* Collat. V, cap. 10 (Mign. t. 49, ser. lat.).

[3]) *Макс. Исп.* Цит. соч., Соти. Ш, гл. 56 (стр. 98)

[4]) *Григ. Нис.* О дѣвствѣ, гл. 21 (Тв. VII, 377); ср *Іерон.* т. IV, 240—241. Кіевъ 1861

[5]) *Макс. Исп.* О люб. Стн. IV, гл. 52 (стр. 132).

писателей. Никто изъ нихъ не обнаруживаетъ такого богатаго знанія аристотелевой и галеновой психо-физіологіи, такого знакомства съ эмпирическими методами древне-медицинскихъ школъ, какъ Немезій. Свойства и функціи тѣхъ «способностей», которыя у Немезія обозначаются терминами θρεπτικόν, σφυγμικόν и γεννητικόν [1]), остаются почти безъ изслѣдованія въ современной ему патристич. антропологіи. Отсутствіе сознанія въ дѣятельности этихъ «душевныхъ способностей» (направленной преимущ. къ поддержанію тѣлесной жизни) исключаетъ ихъ изъ области явленій собственно-психологическаго порядка,—почему онѣ мало интересуютъ христіанскихъ антропологовъ, не трактуются ими спеціально и не классифицируются такъ подробно, какъ у Немезія [2]).

Что касается послѣдующихъ церк. писателей, то и въ данномъ отдѣлѣ антропологіи мы можемъ отмѣтить—частью—близкую аналогію, а частью даже — зависимость (Дамаскинъ, Мелетій Монахъ) ихъ отъ трактата нашего философа. Послѣдователи Немезія указываютъ три основныя силы неразумной души, не подчиняющейся разуму: 1) сила питанія (θρεπτικόν) и 2) рожденія (γεννητικόν), которыя называются также «физическими» (φυσικαί), и 3) сила пульсовая (σφυγμικόν), называемая «жизненной» (ζωτικόν). У Дамаскина и Мелетія въ ряду «физическихъ» силъ отдѣльно поставляется еще сила, способствующая росту (αὐξητικόν) [3]). Въ частности, въ *питающей* способности послѣдователи Немезія усматриваютъ, подобно ему, 4 отдѣльныя силы—«привлекающую», «удерживающую» (у Melet. ἐλεγκτική, но въ нѣк. код. по Немезію — καθεκτική), «измѣняющую» и «отдѣляющую»,—о дѣятельности которыхъ говорятъ вполнѣ согласно [4]). Объ органахъ и о самомъ физіологическомъ процессѣ питанія подробно и особенно сходно съ Немезіемъ разсуждаетъ Мелегій Монахъ [5]). Сила *производительная* у послѣдующихъ писателей, какъ и у Немезія, называется—ἡ γεννητική или σπερματική [6]); объ органахъ ея, о процессѣ образованія спермы и проч. не мало свѣдѣній заимствуетъ изъ

---

[1]) *Nemes.*, cap 22.

[2]) Ср *Григ. Нис.* Оглас Сл., гл 37, стр. 98—99; Объ устр чел, гл. 30, стр. 217—218, 221; гл 8, стр. 98—99 и *Nemes.* cap. 23 (о спос. „θρεπτικόν“).

[3]) *Дамаск* „Точное изл“ кн. II, гл. 12, стр. 84; *Melet* Op. c (M. t. 64). col. 1101 D et 1124 A

[4]) *Melet.*, ib, col. 1101 D, *Damasc.* Цит. соч., стр. 84; *El Cret.* Com. apud Migne (t. 36), col. 854 A; cf. *Leont. Byz.* Triginta capita adver. Sever. (Migne, t. 86, coll. 1901—1916), cap. 15; cfr *Nemes*, c 23.

[5]) *Melet.*, Op. cit., coll 1125 CD (cf. 1124 CD, 1109 A, 1104 A); cfr. *I Philopon.* De op. mundi, lib. III, c. 5, p 119 (11—20), lib V, c. 1, pag. 206 (27); cf. Com. in Arist. de anima (l II, c. 4, §§ 9—16), fol 74—76.

[6]) *I. Дамаск.*, ib., стр. 84, 85; *I. Philopon.* De op. m., l. VI, c 14, p. 258 (15); l V, c. 5, p. 216 (16); cf Com. in Arist. de an, fol 76; De op mundi, l. V, c. 1, p. 209 (24—26)—объ образованіи спермы

трактата Немезія Мелетій монахъ, дѣлая мѣстами буквальныя выписки [1]). Наконецъ, ἡ σφυγμική опредѣляется у Дамаскина, какъ «сила *пульсовая*, приводящая въ движеніе артеріи» и называемая иначе «жизненной» [2]). Мелетій очень близокъ къ Немезію въ своихъ разсужденіяхъ о функціяхъ этой способности и ея органахъ, объ анатомическомъ и морфологическомъ строеніи «сердца», — о пульсовомъ движеніи вообще и его процессѣ, о «врожденной теплотѣ» (τὸ ἔμφυτον θερμόν), о роли и психофизіологическомъ значеніи «жизненной пневмы» и проч. [3]).—Въ заключеніе замѣтимъ, что такъ какъ къ категоріи психо-физическихъ функцій Немезій относитъ еще процессъ или «способность» *дыханія* (τὸ ἀναπνευστικόν), при чемъ—особенно настойчиво доказываетъ присутствіе въ этомъ процессѣ *психическаго* элемента (гл. 28) и даже относитъ «дыханіе» къ одному изъ видовъ «движенія κατ' ὁρμήν» (гл. 26, стр. 139),— то ему и въ этомъ подражаютъ I. Дамаскинъ [4]) и Мелетій монахъ: послѣдній, подобно Немезію, дѣлаетъ выводъ, что въ процессѣ дыханія самимъ Промысломъ «физическое сплетено съ психическимъ», такъ какъ «сила, движущая органы,—*психическая*, а артерія, посредствомъ которой совершается дѣятельность, есть органъ *физическій*» [5])..... Въ разсужденіяхъ о процессѣ дыханія вообще, объ его органахъ, о строеніи «легкаго» и т. п., Мелетій часто дѣлаетъ буквальныя выписки изъ сочиненія Немезія [6])..... Сходно съ Немезіемъ и Мелетіемъ учитъ о процессѣ дыханія и его причинахъ I. Филопонъ [7]), относящій этотъ процессъ къ функціямъ неразумной души [8]).

---

[1]) *Melet.*, ib, coll. 1240 D et 1241 AB=*Nemes.*, c 25, pp. 243—246 (кончая: „ἡ παραπέμπουσα"), cfr. *Melet.*, col. 1244 A et *Nemes.* p. 246—7 (о половыхъ органахъ женщины).

[2]) *I. Дамаск.* Цит. соч., стр. 84 и 85

[3]) *Melet.* Op. cit., coll. 1108 CD—1109 A (cf. 1104 A); см. особ col. 1213 BCD= *Nemes.*, cap. 24, pp 241—242 Matth.; ср. у *Melet.* col. 1129 AB: о составныхъ элементахъ крови и ея движеніи.

[4]) *Дамаск* Цит. соч., стр. 84.

[5]) *Melet.* Op. c., coll. 1121 BCD et 1124 A=*Nemes.*, c. 28, pag. 255, col. 1201 D= *Nemes.*, c. 27, p. 252

[6]) *Melet.*, coll. 1201 B sq., 1204 AB=*Nemes.*, c. 28, pp. 255—256; col. 1212 B= *Nemes.*, p. 256.

[7]) *I. Philopon.* De op. mun., lib. V, c. 1, p. 205 (20—25).

[8]) Ibid., lib. VI, c. 26, p. 282 (4—5).

Заключеніе.

Наше изслѣдованіе имѣло цѣлью выяснить—насколько интересенъ антропологическій трактатъ Немезія, какъ типичнаго выразителя того направленія христіанской науки, которое стремилось къ проведенію идей и методовъ классической античной философіи въ христіанское міровоззрѣніе для апологетическихъ цѣлей (защита христіанства отъ нападокъ ученаго язычества, борьба съ ересями, съ ложнымъ «гносисомъ» и противохристіанскимъ раціонализмомъ, нерѣдко проявлявшимся въ нихъ, и т. п.), особенно—при посредствѣ антропологіи, какъ такой области, въ которой менѣе всего возможны были уклоненія отъ строго-формулированнаго ученія церкви. Въ этой области многіе отцы и учители церкви (не исключая и такого доктора христіанской догмы, какъ св. І. Дамаскинъ), широко пользовались, какъ мы видѣли, трактатомъ Немезія, построяя на почвѣ психологическихъ воззрѣній нашего писателя свои этико-теологическіе выводы и апологетическія разсужденія. Трактатъ Немезія есть, если не самый первый, то во всякомъ случаѣ интересный, опытъ критической обработки языческой философіи и антропологіи для апологетическихъ и научныхъ цѣлей христіанскаго богословія и нравоученія.

Способы или пріемы, посредствомъ которыхъ Немезій проводитъ тѣ или другіе взгляды и понятія языческой философіи въ сферу христіанскаго міровоззрѣнія и, такъ сказать, ассимилируетъ ихъ на почвѣ христіанскаго сознанія, открываются отчасти въ тѣхъ этико-теологическихъ выводахъ изъ антропологическихъ и космологическихъ положеній, которые излагаются въ его трактатѣ. Ту или иную заимствованную имъ изъ философіи мысль или идею Немезій обычно примѣняетъ къ христіанскому Откровенію, сопоставляетъ съ нимъ, освѣщаетъ и повѣряетъ имъ, какъ высшимъ и безспорнымъ критеріемъ истины, пропитываетъ—такъ сказать—христіанскимъ духомъ, и замѣняетъ нѣкоторыя чисто языческія философскія понятія христіанскими; а тамъ, гдѣ для философствующаго ума встрѣчалась непроницаемая преграда, перешагнуть которую онъ не могъ,—тамъ, гдѣ языческая философія доходила до метафизическаго предѣла въ объясненіи явленій природы и міровой жизни,—Немезій прямо вводитъ христіанскія понятія о единомъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ, о нравственной свободѣ разумнаго человѣческаго духа и т. п. Словомъ,

Немезій всегда и вездѣ повѣряетъ философію Откровеніемъ, какъ непререкаемымъ источникомъ всякой истины, и выбираетъ для себя матеріалъ изъ различныхъ направленій языческой философіи весьма тщательно и осторожно,—заимствуя у Платона, Аристотеля, стоиковъ, неоплатониковъ и врача Галена только то, что находитъ правильнымъ съ точки зрѣнія нормативныхъ требованій христіанства. Два эти направленія, т. е.—христіанское ученіе и языческую философію,—Немезій, по вѣрному замѣчанію Domański'аго, «старается сблизить и привести въ созвучіе, въ томъ справедливомъ убѣжденіи, что истина сверхъестественная и истина естественная одна другой не могутъ противорѣчить, что истина можетъ и должна быть только одна и что сверхъестественныя истины должны служить путеводной нитью (Richtschnur) въ дѣлѣ разумнаго познанія»[1]).

Изъ предшественниковъ Немезія—Климентъ Александрійскій, а изъ современниковъ—св. Григорій Нисскій, являются особенно замѣтными выразителями того же направленія мысли, стремившагося сблизить философію съ христіанствомъ при посредствѣ антропологіи. Относительно Климента справедливо будетъ *вообще* признать, что въ его міровоззрѣніи, слагающемся изъ взаимодѣйствія двухъ различныхъ теченій мысли, философскаго и христіанскаго, послѣднее наиболѣе часто руководитъ, вдохновляетъ и опредѣляетъ александрійскаго учителя въ выборѣ элементовъ, заимствуемыхъ имъ изъ философіи, и въ сближеніи философскихъ понятій съ христіанскими; но—*въ частности*—въ своей этикѣ, основанной на антропологіи, въ области которой далеко не все было строго нормировано христіанствомъ и ученіемъ Св. Писанія, Климентъ отдаетъ должную дань философскому элементу,—той «греческой философіи, которая была религіей Климента до его обращенія въ христіанство, и по обращеніи, уже находясь въ изгнаніи, держала его въ желѣзныхъ оковахъ»[2])..... Къ эпохѣ Григорія Нисскаго (и Немезія) отношенія христіанскихъ писателей къ языческой философіи, въ общемъ, измѣнились къ худшему, благодаря печальнымъ фактамъ искаженія христіанства на почвѣ философскихъ теорій и болѣе точному опредѣленію, нормировкѣ и обособленію христіанскаго ученія. Въ твореніяхъ св. Григорія замѣтны слѣды нѣкоторой раздвоенности, обусловленной природнымъ расположеніемъ его духа къ свободно-философскому изслѣдованію и независимому творчеству мысли, съ одной стороны, и желаніемъ во всемъ слѣдовать авторитету церковнаго ученія, съ другой. И здѣсь область антропологіи, столь тщательно и обстоятельно для своего времени разработанная Гри-

---

[1]) *Domański.* Psychol. des Nemes., Einleit. S. 15.

[2]) *Ziegert*—Zwei Abhandl. über Fl. Clem. Alexandr., SS. 5—6; *Миртовъ*—Нрав. ученіе Клим. Александр., Введеніе, стр. 39—40.

горіемъ, явилась наиболѣе удобной почвой для примиренія философскихъ началъ знанія съ христіанскими, а также—природныхъ спекулятивныхъ стремленій духа съ авторитетомъ христіанской догмы. Какъ и Немезій, Григорій Нисскій изъ различныхъ направленій философіи выбираетъ болѣе сродныя христіанству: его симпатіи привлекаетъ къ себѣ не матеріализмъ Эпикура, не этическій ригоризмъ стоиковъ, а возвышенный идеализмъ Платона и неоплатониковъ, хотя и умѣряемый эмпиризмомъ Аристотеля, но вполнѣ соотвѣтствующій созерцательной натурѣ св. Григорія Въ той же природной особенности Григорія и въ его любви къ спекулятивному методу кроется источникъ его оригенистическихъ симпатій, не нарушающихъ, однако, оригинальности его богословско-философской системы и не простирающихся никогда до явнаго ущерба интересамъ церковно-христіанской истины [1]). При всей созерцательности своей натуры, при всемъ своемъ идеализмѣ, св. Григорій, въ отличіе отъ Оригена, имѣлъ особенную склонность и развитой вкусъ къ естественно-научнымъ знаніямъ [2]); отсюда его идеализмъ всегда умѣряется реализмомъ, стремленіемъ къ эмпирическому изученію природы (особенно—человѣческой), и потому онъ чуждъ тѣхъ односторонностей, какія свойственны оригенизму, спекулирующему почти исключительно въ области апріорныхъ началъ. Въ этомъ отношеніи Григорій Нисскій наиболѣе близокъ къ Немезію, и можно думать, что міроноззрѣніе этихъ двухъ христіанскихъ философовъ слагалось подъ вліяніемъ однихъ и тѣхъ-же факторовъ, изъ которыхъ важнѣйшими были: 1) ученіе Откровенія и христіанской догматики, 2) іудейско-александрійская философія и 3) языческая философія--въ формѣ платонизма, смягченнаго эмпиризмомъ Аристотеля. Въ дѣлѣ проведенія идей, принциповъ и понятій языческой философіи въ христіанскую св. Григорій, какъ и Немезій, поставляетъ Откровеніе высшимъ критеріемъ истины и достовѣрнѣйшимъ источникомъ знанія [3]), а разуму съ его разсудочно-логическими методами изслѣдованія предоставляетъ служебную роль; онъ ясно признаетъ превосходство богооткровеннаго источника истины предъ естественно-философскимъ или разсудочнымъ [4]), но не отрицаетъ и значенія философіи, въ которой находитъ *слѣды* и *проблески* истины: полнота истины содержится въ Откровеніи, которое возвышаетъ и углубляетъ самую философію [5]); но—съ другой стороны—философія и естественно-научныя познанія помогаютъ откры-

---

[1]) Ср *Григ Нис.* Объ устр. человѣка, гл 28, стр. 192 (Твор ч. I)

[2]) *Denis*—De la philos. d' Origène, p 462. Paris 1884.

[3]) *Григорій Нисскій*—О душѣ и воскр., стр. 232—233 (ср. *Немез.* гл. 2, стр. 67) и 243.

[4]) Объ устр человѣка, гл. 25, стр. 185; гл. 30, стр. 204.

[5]) О жизни Монсея законодателя, стр. 262 (Твор. ч. I).

вать и уяснять истины, implicite заключающіяся въ Откровеніи, способствуютъ ихъ разумно-свободному усвоенію [1]).

Вообще, можно сказать, что по способу и пріемамъ примѣненія философскихъ понятій къ христіанскому міровоззрѣнію, въ частности—по методу построенія системы христіанской антропологіи, Немезій наиболѣе близко стоитъ къ Григорію Нисскому. Не подлежитъ сомнѣнію, конечно, что послѣдній идетъ гораздо дальше Немезія въ приспособленіи общихъ философскихъ и антропологическихъ представленій или понятій къ вопросамъ христіанской догматики, этики и апологетики. Однако, и сочиненіе Немезія, особенно въ свое время, не лишено было апологетическаго интереса и значенія: припомнимъ, наприм, ученіе нашего философа о соединеніи 2-хъ природъ во Христѣ,—ученіе вполнѣ православное, хотя и съ нѣкоторымъ наклономъ въ сторону антіохійскаго направленія,—опроверженіе еретиковъ—Аполлинарія, Евномія, Манихеевъ,—опроверженіе фаталистовъ, сопровождаемое попутно основательнымъ раскрытіемъ вопроса о свободѣ воли,—ученіе о Бож. Промыслѣ и проч.... Выше мы признали (см. 1-ю ч. въ концѣ) основной и руководящей идеей, такъ сказать—центромъ всего философскаго міросозерцанія Немезія, принципы *единства* и *цѣлесообразности*: въ послѣдовательномъ проведеніи и раскрытіи этихъ принциповъ нашимъ философомъ можно усматривать прямую оппозицію со стороны христіанской апологетической мысли *гностицизму*, ростки котораго такъ еще процвѣтали въ эпоху Немезія, если не въ открытомъ (гностическія системы и секты), то въ скрытомъ (ереси, возникшія на почвѣ гностицизма, какъ—напр.—манихейство, даже отчасти аріанство [2]) видѣ. Основные принципы гностицизма, безъ различія—такъ сказать—разновременныхъ гностическихъ вѣроисповѣданій, это—*дуализмъ* и *фатализмъ*; Немезій настойчиво защищаетъ и твердо устанавливаетъ—*единство* творческаго абсолютнаго Начала и принципъ *цѣлесообразности* мірового бытія, съ одной стороны, и *свободу* разумныхъ существъ—съ другой.

Конечно, сочиненіе Немезія въ апологетическомъ и обще-богословскомъ отношеніи имѣетъ, собственно говоря, *косвенный* интересъ и значеніе. Наше изслѣдованіе показало, что раскрываемыя Немезіемъ антропологическія идеи и положенія имѣли значительное вліяніе на развитіе христіанской догматики и этики, и даже играли важную роль въ раз-

---

[1]) О душѣ и воскр., стр. 204—205; О млад., прежд. похищ. смертію (Тв. IV, 349).

[2]) Аріане признавали Сына Божія тварью (=гностич. эманація во времени) духовнымъ существомъ, низшимъ Бога (=эоны), напоминающимъ—частнѣе—того гностическаго верховнаго эона, чрезъ котораго Богъ (=Верховное существо) творитъ міръ,—или—вмѣстѣ съ 3-мъ Лицомъ св. Троицы—Валентиновскую пару эоновъ—„слово и жизнь“ (=Сынъ Божій и Духъ Св.).

работкѣ христологическихъ вопросовъ, не столько сами по себѣ и *непосредственно*, сколько въ томъ смыслѣ и отношеніи, что являлись весьма типичнымъ выраженіемъ научныхъ интересовъ и направленія церковной мысли тогдашней эпохи,—въ силу чего почти всегда раздѣлялись представителями христіанскаго богословія (I. Дамаскинъ, Максимъ Исп. и др.) и переносились ими на почву теологическую и христологическую [1]). Общее значеніе принциповъ христіанской антропологіи для христологіи выяснилось уже изъ предшествующаго изложенія. Между прочимъ, Немезій самъ указываетъ антропологическую основу лжеученія Аполлинарія въ *трихотомическомъ* воззрѣніи на человѣческую природу, ведущемъ свое начало отъ Платона и Плотина [2]), и этимъ какъ бы устанавливаетъ связь и взаимоотношеніе философской антропологіи съ христологіей. Лжеученіе Аполлинарія, между тѣмъ, имѣло настолько существенное значеніе въ исторіи христологическихъ споровъ, что всѣ послѣдующія догматическія движенія (до VII вѣка включительно) могутъ быть разсматриваемы, какъ результаты и модификаціи толчка, сообщеннаго христіанской мысли аполлинар[illegible]гвомъ, какъ отзвуки борьбы съ этимъ послѣднимъ. Такъ, представ[illegible]ли антіохійскаго богословія (Діодоръ Тарсійскій и Θеодоръ Мопсуетскій, на которыхъ ясно намекаетъ Немезій въ концѣ 3-й гл. своего трактата), выставляя противъ Аполлинарія и его ученія о «μία φύσις σύνθετος» цѣлость и истинность *человѣческой* природы I. Христа, впали въ противоположную крайность и стали учить о *нравственномъ* только единеніи Божества и человѣчества въ лицѣ I. Христа, въ смыслѣ чисто *несторіанскомъ* [3]). Съ другой стороны, ортодоксальная христологія св. Кирилла, представителя александрійскаго богословія, въ частности—третій анаѳематизмъ Кирилла противъ Несторія [4]), также были предметомъ порицаній и упрековъ въ аполлинаріанствѣ [5]),—а извѣстная христологическая формула Кирилла—«μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη»—давала поводъ многимъ упрекать сего защитника православія въ монофизитствѣ [6]); монофизитъ же

---

[1]) Общія замѣчанія объ этомъ см и въ Преднсл. къ рус. пер Нем., стр. 20--22.

[2]) *Nemes.*, c. 1, p. 36=20.

[3]) Ср. *Leont. Byzant.* Adver. Nestor. et Eutych., coll. 1388—1389 (Migne, t. 86 gr.).

[4]) *Harduin*—Acta concil., t. 1, pp. 1292—1293, Paris 1714 См. Дѣян. Всел. Собор., т. II, стр. 33 и 58—59. Каз. 1861; ср. 4-й анаѳемат. Кирилла противъ Несторія (Дѣян. II, стр. 35 и 64) и возраж. противъ него восточныхъ епископовъ (ibid., стр. 65 и сл.).

[5]) Ср. Посланіе Несторія къ Кириллу (Дѣян. Всел. Собор., т. 1, стр 341. Казань 1859).

[6]) См. у *Ermoni*—De Leont. Byz. et de ejus doctr. christol, pp. 99, 206—212. Ср. Посланіе Несторія къ папѣ Целестину (Дѣян. Вселен. Соб. I, стр. 377) Замѣтимъ кстати, что проф. *А. П. Лебедевъ* (Всел. Соб. IV—V вв, стр. 168, прим. 88) объясняетъ вышеприведенную формулу Кирилла („μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη“) тѣмъ, что Кириллъ смѣшивалъ понятія φύσις и ὑπόστασις. Но такое объясненіе имѣло бы полную

Евтихій въ актахъ Халкидонскаго собора (и нѣкот. другихъ) порицается прежде всего и гл. обр. въ аполлинаріанствѣ [1].....

Въ исторіи догматическихъ движеній IV—VI вв. замѣчается логическая планомѣрность и послѣдовательность. Отвергнувъ аріанство и твердо установивъ истинность и совершенство божественной природы І. Христа, богословская мысль представителей церкви обращается къ вопросу о человѣческой Его природѣ. Не столько докетизмъ, скоро изобличенный въ своей несостоятельности, сколько аполлинаріанство надолго сосредоточиваетъ интересъ богословствующихъ умовъ на человѣческой природѣ Христа,—выдвигая на первый планъ проблему объ истинности, совершенствѣ и цѣльности этой природы. Работа догматической мысли въ этомъ направленіи, естественно, должна была совершаться, если не исключительно на почвѣ антропологіи, то все-же въ самой тѣсной связи съ нею. Вѣроопредѣленіе Халкидонскаго собора о природномъ двойствѣ при личномъ единствѣ Богочеловѣка и о совершенствѣ двухъ природъ, нераздѣльно и неслитно соединенныхъ въ одной ипостаси Богочеловѣка—Христа, не могло вполнѣ удовлетворить вѣрующей души христіанина. Халкидонская формула своей, такъ сказать, метафизичностью и общностью возбуждала въ христіанскомъ сознаніи цѣлый рядъ вопросовъ: насколько «совершенна» человѣческая природа Христа по ея соединеніи съ божественною,—каковъ внутренній (психологическій) образъ существованія двухъ природъ въ одномъ лицѣ,—каково взаимное отношеніе двухъ совершенныхъ природъ между собою,—каковы, такъ сказать, права и прерогативы каждой природы: пользуется ли каждая изъ нихъ собственнымъ дѣйствованіемъ и волей,—и т. п. Вопросы эти сдѣлались предметомъ весьма оживленной и продолжительной полемики. Основнымъ движущимъ мотивомъ догматическихъ споровъ V—VII вѣковъ именно и является стремленіе понять, по возможности, конкретно-психологически Личность Богочеловѣка—Искупителя; въ этомъ состоитъ принципіальный догматическій интересъ названной эпохи, основная идея религіознаго сознанія всей церкви. Въ христологическихъ спорахъ этого времени точкой отправленія и руководящимъ принципомъ служили большей частью (помимо, конечно, Бож. Откровенія, какъ главнаго первоисточника ученія церкви) антропологическія предпосылки и психологическія понятія, выработанныя христіанской наукой не безъ

силу только въ томъ случаѣ, если бы было сказано: „μία φύσις .... Λόγου σεσαρκωμένου“, а не „σεσαρκωμένη“ (Ср *Ermoni*—Op. cit., p. 99). Въ настоящемъ же своемъ видѣ формула Кирилла вполнѣ православна, такъ какъ она говоритъ объ одной *воплотившейся* природѣ, т. е.—о *божественной* природѣ Слова, воспринявшей человѣческую плоть.

[1]) Дѣянія Вселенск. Собор, томъ IV, стр. 429; ср. ibidem томъ III, стр. 291.

вліянія и помощи классической философіи. Продолжительный, интересный и глубоко-поучительный процессъ догматической работы привелъ христіанскую мысль къ важнымъ положительнымъ результатамъ, которые обнаружились на IV всел. соборѣ и проявились во всемъ своемъ блескѣ и полнотѣ на VI вселен. соборѣ (680 г.), когда было окончательно утверждено православно-догматическое ученіе о Лицѣ І. Христа, послѣ осужденія несторіанства, монофизитства и моноѳелитства [1]).

Роль и значеніе антропологіи въ христологическихъ движеніяхъ IV—VII вв. дѣлаютъ интереснымъ сочиненіе Немезія въ томъ отношеніи, что нашъ философъ является довольно типичнымъ выразителемъ антропологическихъ идей, господствовавшихъ въ патристической литературѣ въ эпоху догматическихъ споровъ. Конечно, Немезій не былъ самостоятельнымъ и глубокимъ мыслителемъ его научныя идеи не оригинальны и почти всецѣло имѣютъ свой первоисточникъ въ эллинистической литературѣ и древней философіи, его методъ не самостоятеленъ и почти цѣликомъ заимствованъ у древне-греческихъ психологовъ и медиковъ, самое изложеніе у него компилятивно, иногда—слишкомъ фрагментарно и безсвязно. Немезій—типичный эклектикъ-систематизаторъ и довольно талантливый популяризаторъ античной науки. Но въ этомъ-то, гл. обр., и заключается историческій интересъ его философіи. Извлекая изъ общей сокровищницы эллинистической литературы и философіи различныя идеи, Немезій останавливается преимущественно на тѣхъ положеніяхъ, которыя служили предметомъ вниманія и изслѣдованія и для большинства другихъ церк. писателей (современныхъ ему и послѣдующихъ), такъ какъ могли имѣть то или иное значеніе при разработкѣ различ-

---

[1]) Слѣдуетъ замѣтить, что наряду съ антропологіей очень важную роль играла въ процессѣ развитія христологическихъ ученій логика и вообще метафизика (въ частности—онтологія и гносеологія), возникшая на почвѣ древне-греческой философіи (особ Аристотеля) Метафизика древнихъ—вообще—составляла методологическую оболочку догматической мысли. Несомнѣнно, что патристическая антропологія, также имѣющая свои источники и корни въ греческой философіи, служила исходнымъ пунктомъ въ рѣшеніи многихъ христологическихъ вопросовъ, давала важныя предпосылки и—такъ сказать—новыя и богатыя темы для христологическихъ изысканій (какъ защитникамъ православія, такъ и еретикамъ), особенно—касательно человѣческой природы І Христа,—но ей принадлежитъ въ этомъ случаѣ роль скорѣе обще-руководительная, принципіальная. Детальная же разработка отдѣльныхъ пунктовъ христологической догмы ведется больше (какъ еретиками, такъ и православными) на почвѣ логики, метафизики, даже діалектики, составлявшихъ въ то время общее достояніе христіанской науки, какъ наслѣдіе античной философіи. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только обратить вниманіе на основныя христологическія понятія—какъ защитниковъ православія (Кириллъ Александр., Леонтій Византт., І. Дамаскинъ, Максимъ Испов.), такъ и еретиковъ (несторіане, монофизиты, северіане, І Филопонъ и проч.).—каковы, напр.: φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια, ποιότης, ἰδίωμα, τὸ ἴδιον, τὸ συμβεβηκός и т. п.

ныхъ проблемъ хр. богословія. Въ этомъ отношеніи Немезій, если не прямо указываетъ путь другимъ церк. писателямъ, то во всякомъ случаѣ является типичнымъ выразителемъ того направленія патристической литературы и науки, которое характеризуется стремленіемъ сблизить идеи античной философіи съ христіанствомъ или использовать ихъ для апологетическихъ цѣлей. Въ этомъ-то заключается и «типичность» Немезія, и его эклектизмъ, а можетъ быть—и тайна вліянія его на послѣдующихъ церк. писателей, дѣлавшихъ буквальныя заимствованія изъ его трактата. Если исключить изъ соч. Немезія отдѣлы (главы), имѣющіе отношеніе спеціально къ *физіологической психологіи*, изложенные у него болѣе обстоятельно и составляющіе специфическую особенность его системы въ ряду другихъ системъ христ. антропологіи [1]), то нельзя не замѣтить, что раскрываемыя нашимъ писателемъ основныя психологическія положенія, опредѣленія и понятія характеризуются какой-то удивительной устойчивостью и, такъ сказать, универсальностью: они являются общимъ достояніемъ современной Немезію христіанской науки и раздѣляются почти всѣми послѣдующими писателями въ своихъ существенныхъ чертахъ,—не говоря уже о буквальныхъ заимствованіяхъ и выпискахъ цѣлыхъ отдѣловъ и главъ изъ трактата нашего философа, какихъ не мало встрѣчали мы въ твореніяхъ послѣдующихъ христіанскихъ учителей. Такое соотвѣтствіе антропологической системы Немезія психологическимъ воззрѣніямъ другихъ писателей патристическаго періода, такое совпаденіе, можно сказать даже единство, въ раскрытіи *основныхъ* антропологическихъ идей и предпосылокъ у различныхъ христіанскихъ философовъ, отразившееся и на разработкѣ отвлеченныхъ вопросовъ вѣры и христіанскаго знанія, можетъ быть объяснено отчасти съ точки зрѣнія общихъ законовъ эволюціи философской мысли.

Въ историческомъ процессѣ философскаго мышленія, въ различныя стадіи его развитія, нѣкоторые историки философіи усматриваютъ такъ назыв. основные и неизмѣнные «типы мысли», какъ своего рода «идеи—силы» [2]), съ одной стороны—отстаивающія себя въ борьбѣ за существованіе съ противоположными философскими концепціями, съ другой—стремящіяся къ взаимному синтезу другъ съ другомъ и (при извѣстномъ самоограниченіи) съ противоположными имъ идеями или типами. Въ исторіи философіи происходитъ, говорятъ, «типовая повторность», самосохраненіе, *палингенезисъ* идей, свидѣтельствующій о необычайной живучести всего основного и существеннаго въ области мысли,—при чемъ, эти *идеи-типы* должны быть понимаемы не статически, а *динамически*

---

1) Ср. выше, стран. 233—234, 285—6.

2) Ср. проф. *А. И. Введенскій*—Міровая трагедія знанія (Вог. Вѣстн. 1908 г., № 1).

онѣ не стоятъ, но движутся, никогда не умираютъ окончательно, но возрождаются снова и снова, нерѣдко—въ измѣненной формѣ..... Мы могли бы и въ христіанской философіи, въ частности—въ антропологіи патристическаго періода, усмотрѣть и указать такіе неизмѣнные и основные «типы мысли»; таковы, напримѣръ: 1) идея совершенства человѣческой природы и высокаго назначенія человѣка; 2) идея о *двухчастномъ* составѣ человѣка,—о достоинствѣ и значеніи тѣла, какъ цѣлесообразнаго органа души, и о неизмѣримомъ превосходствѣ души надъ тѣломъ; 3) идея субстанціальности, духовности или нематеріальности и безсмертія души; 4) взглядъ (восточныхъ церк. писателей) на разумъ, какъ на основную способность или самую сущность человѣческой души, и т. п. Наше изслѣдованіе показало, что Немезій является весьма характернымъ выразителемъ этихъ «*типовъ* мысли» въ христіанской антропологіи. При томъ, типы эти, какъ мы видѣли, динамически отстаивая свое существованіе въ борьбѣ съ различными теоріями языческой философіи, съ ложнымъ христіанскимъ гносисомъ и еретическими мнѣніями, въ тоже время стремятся къ *синтезу* съ общимъ океаномъ философскаго знанія и со всей системой христіанскаго богословія, ассоціируясь—гл. образомъ—съ основными идеями *христологіи* и *сотеріологіи*. Въ этомъ процессѣ взаимной борьбы и ассимиляціи основныхъ *типовъ* философско-догматической мысли получаютъ, при извѣстномъ самоограниченіи, свое *положительное* значеніе всѣ вообще сродныя христіанству идеи языческой философіи. «Идеи—типы» античной философіи, переходя въ христіанство и ассимилируясь съ основными «типами» христіанской мысли, значительно измѣняли свою первоначальную физіономію; но все-же они отстояли свое существованіе и, благодаря синтезу съ христіанской философіей, получили—такъ сказать—высшую санкцію истины, углубились, пріобрѣли высшій нравственный смыслъ, новые питательные соки для дальнѣйшаго развитія, и подъ кровомъ христіанской религіи сохранились (какъ и все лучшее въ исторіи человѣческой мысли) среди всевозможныхъ превратностей культурной исторіи человѣчества.

Оглавленіе.

Стран.

Предисловіе. Источники и пособія . . . III—X.

Вступленіе. § 1: Время жизни и литературной дѣятельности Немезія (1—5).—§ 2: Къ вопросу о подлинности трактата Немезія «О природѣ человѣка». Писатели, цитирующіе отрывки изъ соч. Немезія и молчаливо заимствующіе изъ него (5—8).—§ 3. Переводы и изданія трактата Немезія. Иностранная литература о Немезіи (8 — 11).—§ 4: Сужденія ученыхъ изслѣдователей объ общемъ характерѣ и содержаніи сочин. Немезія (11—15).—§ 5: Мотивы настоящаго изслѣдованія, его задача и общій планъ (15—18) . . . 1—18.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Анализъ содержанія трактата «О природѣ человѣка»: характеръ космологическихъ и антропологическихъ воззрѣній Немезія въ связи съ выясненіемъ ихъ историко-логическаго генезиса и отношенія къ древней философіи.

Общія замѣчанія . . . . . 19—20.

Отдѣлъ I. Космологія Немезія.

Глава I. Общая мысль или основная идея космологіи Немезія . . . . . 21—34

Глава II. Вопросъ о мірообразованіи . . . 34—49

Глава III. Вопросъ объ управленіи міромъ. Телеологія міра. Философско-историческія воззрѣнія Немезія . . . 50—64.

Глава IV. Этико-теологическіе выводы изъ космологическихъ положеній . . . . . 64—69.

Отдѣлъ II. Антропологія Немезія.

Предварительныя замѣчанія . . . . . 69.

Глава I. Основная идея антропологіи Немезія . . 70—76.

Стран.

Глава II. *Соматическая* антропологія. § 1. Тѣлесная природа человѣка. Устройство человѣческаго тѣла; его значеніе, какъ цѣлесообразнаго органа души (77—92).— § 2. Соединеніе души съ тѣломъ; ихъ связь и взаимодѣйствіе (93—104) . . . . . 77—104.

Глава III. *Психическая* антропологія. Ученіе о субстанціальной природѣ души, ея невещественности (духовности), происхожденіи, свойствахъ и способностяхъ. Общія замѣчанія (105).—§ 1. Критико-историческое обозрѣніе философскихъ ученій о природѣ души, ея происхожденіи и послѣдней судьбѣ, и сужденія Немезія по этимъ вопросамъ. *Классификація* душевныхъ способностей (106—143)— § 2. *Разумная* душа и ея способности (143—193).— § 3. *Неразумная* душа и ея функціи (193—211) . . 105—211.

Глава IV. Этико-теологическіе выводы изъ антропологическихъ положеній. Христологія Немезія. Заключительное замѣчаніе . . . . . 212—224.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Отношеніе космологическихъ и антропологическихъ воззрѣній Немезія къ патристической литературѣ и вліяніе его на послѣдующихъ писателей.

Предварительныя замѣчанія: § 1. Мысли свв. отцовъ и учителей церкви о значеніи изученія души человѣческой (225—230).—§ 2. Краткій историч. очеркъ христіанской антропологіи первыхъ (4-хъ) вѣковъ и мѣсто. занимаемое въ ней Немезіемъ. Общіе источники философско-антропологическихъ воззрѣній хр. писателей.—Планъ дальнѣйшаго изложенія (230—238).—§ 3. Общія историко-библіографическія замѣчанія о послѣдователяхъ Немезія (238—248). 225—248.

Отдѣлъ I. Космологическія воззрѣнія христіанскихъ писателей.

Глава I. Основная идея космологіи христ. писателей (248—258).—Глава II. Вопросъ о міротвореніи и мірообразованіи (258—275).—Глава III. Философско-историческія воззрѣнія церковныхъ писателей (276—284) . . 248—284.

Стран.

Отдѣлъ II. ***Антропологія христіанскихъ писателей.***

Замѣчаніе объ отличительныхъ особенностяхъ антропологіи Немезія . . . . . 285—286.

Глава I. Совершенство и достоинства природы человѣка; его высокое назначеніе . . . . . 286—301.

Глава II. Составъ человѣческой природы. «Трихотомія» и идея единства духовной природы человѣка. Опредѣленіе человѣка.—*Соматическая* антропологія: значеніе тѣла, какъ органа души; составъ, свойства и цѣлесообразное устройство его . . . . . 301—332.

Глава III. *Психическая* антропологія: ученіе о субстанціальной природѣ души, ея духовности, соединеніи съ тѣломъ, происхожденіи, свойствахъ и способностяхъ. § 1. Природа души; ея существенныя свойства и опредѣленіе (333—346).—§ 2. Соединеніе души съ тѣломъ; ихъ взаимодѣйствіе (346—366).—§ 3. Вопросъ о происхожденіи душъ (366—372).—§ 4. Способности души: α) *Классификація* душевныхъ силъ и способностей (372—378); β) *Разумная способность* души и ея функціи (378—411); γ) «*Неразумная душа*» и ея функціи; ученіе о «πάθος», классификація «страстей» и проч. (411—442) . . 332—442.

Заключеніе . . . . . 443—451.

ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
45.	4 сн.	порвообразный	первообразный
106.	2 св.	*судьбѣ*	*судьбѣ,*
109.	12 сн.	Номезій	Немезій
117.	14 св.	чувствительныхъ	чувствовательныхъ
168.	9 сн.	η	ἦ
196.	17 св.	т. н.	(т. н.
209.	10—11 сн.	знакъ переноса (-) и посл. буква (гр. ς) д. б. переставл.	
248.	5 сн.	блиблейско-	бнблейско-
321.	2 сн.	ποκείμενον	ὑποκείμενον
348.	8 сн.	времени	времени,
375.	17 сн.	психологич	психологич.
432.	2 сн.	ἐπιδέχετα	ἐπιδέχεται

Примѣч. Мы не отмѣчаемъ здѣсь попадающихся нарѣдка неточностей пунктуаціи въ постановкѣ придыханій и ударенiй (въ греч. словахъ), такъ какъ онѣ весьма незначительны, не извращаютъ и нисколько не затемняютъ смысла и легко могутъ быть исправлены читателемъ, даже мало знакомымъ съ греческимъ языкомъ.

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ