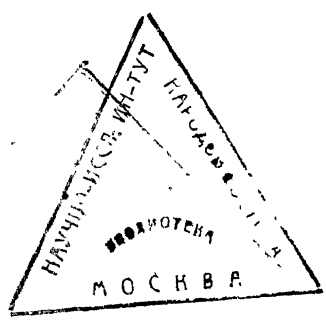
2
Т-46
1938г.

СВ. ГРИГОРІЙ НИССКІЙ,

КАКЪ МОРАЛИСТЪ.

ЭТИКО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

Д. Тихомирова.

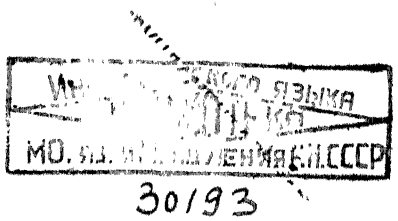


МОГИЛЕВЪ НА ДНѢПРѢ.
Скоропечатня и Литографія Ш. Фридланда.
1886.



1б

Э
Т 57



Отъ С.-Петербургскаго Комитета Духовной Цензуры печатать дозволяется. С.-Петербургъ. Мая 10 дня 1886 года.

Цензоръ *Архимандритъ Тихонъ*.

ФУНДАМ... ...ЧНАЯ
...ИА
... Наук
... СССР

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран

Введеніе 1

Глава I. Психологическія основы нравственныхъ воззрѣній Григорія Нисскаго 47

Глава II. Нравственная природа человѣка въ его невинномъ состояніи 91

Глава III. Извращенная грѣхомъ, нравственная природа человѣка 155

Глава IV. Возстановленіе человѣка, совершенное Спасителемъ міра 214

Глава V. Процессъ нравственнаго развитія христіанина . . 268

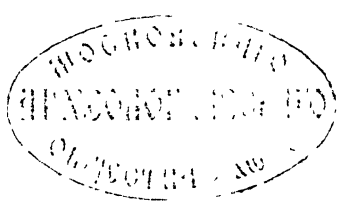
Глава VI. Нравственное состояніе и участь человѣка въ загробной жизни 332



ВВЕДЕНІЕ.

Христіанская богословская наука, имѣя свое содержаніе предъуказаннымъ въ богооткровенномъ ученіи, по времени своего происхожденія, не совпадаетъ однакоже съ началомъ христіанства: она развилась на христіанской почвѣ сравнительно уже позже. Основатель христіанской религіи, Господь Іисусъ Христосъ, научая Своихъ послѣдователей истинамъ вѣры, не облекалъ этихъ истинъ въ какую-либо научную форму; напротивъ Онъ всегда излагалъ Свое ученіе въ самой простой, въ самой удобопятной для каждаго формѣ и никогда не заботился о научной систематизаціи и научномъ обоснованіи религіозно-нравственныхъ истинъ. Такъ же точно поступали и непосредственные ученики Іисуса Христа—Его апостолы: ихъ проповѣдь, какъ и проповѣдь Спасителя, чужда была всякой искусственности; даже въ письменныхъ памятникахъ, оставленныхъ апостолами, мы не находимъ научной систематизаціи христіанскаго ученія. Тотъ же духъ простоты вѣетъ и въ писаніяхъ непосредственныхъ учениковъ апостольскихъ,—въ твореніяхъ мужей апостольскихъ. Вообще, простота и безыскусственность изложенія составляютъ характеристическую черту христіанскаго ученія въ первое время существованія христіанства.

Но эта особенность перваго времени христіанства, совершенно естественная и умѣстная, пока живы были непосредственные



ученики Іисуса Христа, не могла остаться за христіанскимъ ученіемъ навсегда: христіанская вѣра рано ли поздно ли необходимо должна была принять научную форму уже во имя присущей духу человѣческому потребности знанія. И дѣйствительно, еще во второмъ вѣкѣ мы встрѣчаемся съ попытками ума человѣческаго придать христіанскому ученію научную форму. Въ это время въ христіанскую Церковь стали вступать лица, обладавшія всестороннимъ языческимъ образованіемъ, каковы были, напримѣръ, Іустинъ философъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ Антіохійскій и др. Какъ воспитанные въ уваженіи къ началамъ разума, они, принимая христіанскую вѣру, хотѣли не только вѣровать, но и видѣть вмѣстѣ съ тѣмъ тѣ основанія разума, которыя предполагаются христіанскою вѣрою и которою она еще болѣе утверждается. Этими образованными христіанами сдѣланъ былъ первый шагъ къ сближенію между вѣрою и наукою. Но рѣшительная попытка въ этомъ отношеніи принадлежитъ знаменитой александрійской школѣ и особенно ея славному представителю Оригену, соединявшему въ себѣ обширное богословское образованіе съ образованіемъ классическимъ. Онъ яснѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ сознавалъ необходимость научной формы для христіанскаго ученія и видѣлъ въ этомъ не только удовлетвореніе законнымъ стремленіямъ человѣческаго разума, но вмѣстѣ съ тѣмъ —и твердую опору для христіанства въ его борьбѣ съ языческимъ міромъ и разнаго рода еретиками. Вполнѣ понимая несостоятельность языческой философіи въ отношеніи къ ея содержанію, Оригенъ тѣмъ не менѣе не могъ не отдать ей должнаго уваженія за ея стремленіе къ истинѣ и былъ глубоко убѣжденъ, что соединеніе формальной стороны классической философіи съ содержаніемъ христіанской вѣры могло бы принести громадную пользу богословской наукѣ. Проникнутый такимъ убѣжденіемъ, онъ въ одномъ изъ своихъ многочисленныхъ сочиненій, именно въ сочиненіи „о началахъ“, представилъ христіанскому міру первый

опытъ научнаго систематическаго изложенія важнѣйшихъ христіанскихъ истинъ и первый опытъ болѣе или менѣе полнаго изложенія христіанскаго міросозерцанія. Въ постоянномъ стремленіи Оригена поставить вѣру въ тѣсную связь съ философіею и заключается главная причина того вліянія, какимъ долгое время пользовался Оригенъ среди отцевъ и учителей Церкви [1]). Научное направленіе, такъ высоко выдвинутое Оригеномъ, со смертію послѣдняго еще сильнѣе упрочилось въ христіанскомъ мірѣ. Правда, вслѣдствіе излишняго довѣрія къ разуму и неумѣренаго увлеченія языческою философіею, среди христіанъ нерѣдко появлялись и ереси. Но зато, параллельно съ этимъ, шло и постепенное раскрытіе православнаго ученія Церкви; потому что заблуждающіеся умы всегда находили для себя противовѣсъ въ лицахъ, которыя, относясь съ уваженіемъ къ законнымъ стремленіямъ разума и къ класси ческой философіи, умѣли вмѣстѣ съ тѣмъ сохранять должныя отношенія между вѣрою и разумомъ. Таковыбыли, напримѣръ, Аѳанасій Александрійскій, Василій Великій, Григорій Богословъ, великіе отцы Церкви четвертаго вѣка, обладавшіе многостороннею классическою ученостію и умѣвшіе извлечь изъ нея большую пользу для научнаго раскрытія и обоснованія христіанскихъ догматовъ.

Къ числу философски-образованныхъ отцевъ четвертаго вѣка, своею дѣятельностію много принесшихъ пользы христіанству принадлежалъ также и св. Григорій, епископъ Нисскій, религіозно-нравственное міровоззрѣніе котораго мы избираемъ предметомъ для своего изслѣдованія. Св. Григорій родился около 332 года [2]),

[1]) Ср. Rupp. Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig. 1834. S. 245—246.

[2]) Время рожденія Григорія Нисскаго съ точностію неизвѣстно. Рупп полагаетъ, что св. Григорій родился не ранѣе, какъ во второй половинѣ тридцатыхъ годовъ четвертаго вѣка. Въ подтвержденіе своего мнѣнія онъ указываетъ на то обстоятельство, что Григорій въ своихъ сочиненіяхъ всегда съ особеннымъ уваженіемъ относится къ брату своему Василію Великому и нерѣдко называетъ его „отцемъ", тогда какъ Василій Великій родился около 329 года.

какъ нужно думать, въ Севастіи, небольшомъ Малоазійскомъ

Руппу представляется недостаточнымъ объяснять такое почтительное отношеніе Григорія къ брату Василію однимъ только нравственнымъ вліяніемъ: онъ полагаетъ, что въ этомъ обстоятельствѣ должна была имѣть значеніе и разность въ лѣтахъ (Gregors von Nyssa Leben und Meinungen. S. 13). Съ мнѣніемъ Руппа соглашается и Берингеръ, относя время рожденія Григорія къ половинѣ тридцатыхъ годовъ (Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I-e Ausg. Zurich. 1842 I B. 2 Abth. S. 275) Между тѣмъ другіе ученые полагаютъ, что Григорій родился гораздо ранѣе. Такъ, Шрекъ (Christliche Kirchengeschichte. t XIV. S. 4) относитъ рожденіе Григорія къ 331 году, не приводя, впрочемъ, въ пользу своего мнѣнія никакихъ доказательствъ, а Фесслеръ въ своей патрологіи (Institutiones patrologiae. t. I. p. 589. Oeniponte. 1850.) говоритъ даже, что св. Григорій родился около 330 года. Нашъ же отечественный писатель, архимандритъ Порфирій въ біографіи Григорія Нисскаго (Приб. къ твор. св. отцевъ. Москва. 1861. т. 20. стр. 2) полагаетъ, что время рожденія св. Григорія всего вѣроятнѣе относится къ 332 году. Свой взглядъ арх. Порфирій обосновываетъ такимъ образомъ. Василій Великій въ одномъ изъ своихъ писемъ (пис. 217. Твор. Вас. В. т. VII) говоритъ, что при посвященіи его младшаго брата Григорія въ епископа города Ниссы не было нарушено никакого правила, ни малаго, ни великаго. Между тѣмъ извѣстно, что соборными правилами воспрещалось рукополагать въ епископа ранѣе сорокалѣтняго возраста. Слѣдовательно, если слова Василія Великаго справедливы, то Григорію при посвященіи въ епископа было, по крайней мѣрѣ, 40 лѣтъ. А такъ какъ это посвященіе совершилось въ 372 году, то отсюда съ вѣроятностію можно заключать, что время рожденія Григорія относится къ 332 году. Которое изъ этихъ мнѣній наиболѣе правильно? Мнѣнія Руппа и Берингера, относящихъ годъ рожденія Григорія Нисскаго къ сравнительно болѣе позднему времени, основываются единственно на томъ, что св Григорій съ особенною почтительностію относится къ брату своему Василію Великому и называетъ его даже „отцемъ“. Основаніе—само по себѣ весьма шаткое, потому что такія отношенія св Григорія къ Василію достаточно удовлетворительно объясняются просто нравственнымъ вліяніемъ св. Василія, какъ старшаго сына въ семействѣ, получившаго блестящее образованіе, подвижника, а потомъ и епископа. Но оно становится и совершенно несостоятельнымъ, если обратить должное вниманіе на цитируемое арх. Порфиріемъ письмо Василія Великаго, гдѣ онъ, защищая брата своего предъ новоприбывшимъ намѣстникомъ Каппадокіи Димосѳеномъ, ставшимъ на сторону враговъ православія—аріанъ и преслѣдовавшимъ св. Григорія, говоритъ, что при поставленіи Григорія Нисскаго въ епископа „не оставлено было безъ вниманія ни одного церковнаго правила, и важнаго и маловажнаго“. Отсюда съ очевидностію слѣдуетъ, что Григорію Нисскому, какъ справедливо заключаетъ арх. Порфирій, при посвященіи его въ епископа было, по крайней мѣрѣ, 40 лѣтъ,—иначе пришлось бы допустить въ словахъ Василія Великаго весьма существенную

городѣ,[1]) и былъ однимъ изъ младшихъ братьевъ Василія Великаго. Достовѣрно извѣстно, что онъ не получилъ такого хорошаго и всесторонняго школьнаго образованія,[2]) какое выпало на долю его старшаго брата Василія, который прошелъ всю классическую школу того времени—не только среднюю, но и высшую, и обучался сначала въ Кесарійскомъ училищѣ, а потомъ—въ Константинополѣ и Аѳинахъ[3]), гдѣ собранъ былъ весь цвѣтъ тогдашней учености: все школьное образованіе Григорія ограничилось лишь тѣми или другими риторическими школами, находившимися въ его отечествѣ[4]). Первоначально св. Григорій учился, вѣроятно, въ Неокесаріи, обычномъ мѣстѣ жительства

невѣрность. Если же признать, что Григорій родился въ 335 году или даже позже, то, сообразно съ этимъ, и годъ посвященія его въ епископа слѣдовало бы отнести по меньшей мѣрѣ къ 375 году. Но это—уже положительная неточность, не допускаемая ни однимъ изъ изслѣдователей жизни и трудовъ Григорія Нисскаго. Правда, есть разнорѣчіе въ опредѣленіи времени рукоположенія св. Григорія въ епископа: одни (Baronius, Papebrochius) относятъ его къ 370 году, другіе (Fessler, op. c. p. 590, Weiss, die grossen Kappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg. 1872. S. 10)—къ 371, третьи наконецъ (Schrok, op c. S. 9, самъ же Bohringer, Pagius, преосвящ. Филаретъ Черниговскій, арх Порфирій)—къ 372 году. Но все же оно никѣмъ не относится ко времени болѣе позднему, чѣмъ какъ оно указано у арх. Порфирія. Основываясь на этомъ, слѣдуетъ признать, что время рожденія св. Григорія падаетъ на 330—332 гг. Если мы далѣе примемъ во вниманіе, что между Василіемъ, родившимся въ 329 или въ 330 году, и Григоріемъ былъ еще братъ—Навкратій, что затѣмъ годъ 372-й въ отношеніи ко времени рукоположенія св Григорія есть наиболѣе вѣроятный, что наконецъ упоминаніе Василія Великаго о ненарушеніи въ отношеніи къ Григорію, при его поставленіи въ епископа, никакого правила церковнаго, даже и маловажнаго, свидѣтельствуетъ о существовавшихъ въ то время сомнѣніяхъ по вопросу о законности рукоположенія Григорія и въ частности, вѣроятно, о его сравнительно молодыхъ лѣтахъ,—то почти съ достовѣрностію можемъ признать, что годомъ рожденія Григорія Нисскаго былъ именно 332-й годъ отъ Р Хр.

[1]) Твор. Григ. Нисскаго. Москва. т. VIII. стр. 215—216.

[2]) Твор. Григ. Нисск. т. VIII. стр. 352.

[3]) См. объ этомъ въ сочиненіи архимандрита Агапита: „Жизнь св. Василія Великаго". С.-Петербургъ. 1873. 28 стр и слѣд.

[4]) Bohringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen. I B. 2 Abth. S. 275. Rupp, Gregors von Nyssa Leben und Meinungen. S. 15.

его родителей, Василія и Эммеліи. А потомъ, быть можетъ, обучался онъ въ Кесаріи Каппадокійской, славившейся тогда своею ученостію[1]), гдѣ учился ранѣе и Василій Великій съ Григоріемъ Богословомъ. Но какъ ни славна была Кесарія, какъ „митрополія наукъ“[2]),—все же она не могла сравниться съ главными центрами тогдашняго просвѣщенія—Аѳинами, Александріей или даже Константинополемъ. Поэтому, по окончаніи курса въ Кесарійскихъ училищахъ, желавшіе познакомиться со всею классическою ученостію отправлялись обыкновенно въ одинъ изъ главныхъ центровъ тогдашней учености—въ Константинополь, Аѳины, а также и Александрію. Такъ было съ Василіемъ Великимъ и Григоріемъ Богословомъ[3]), также было со и многими другими. Естественно было ожидать, что и Григорій Нисскій, по окончаніи своего образованія въ отечественныхъ школахъ, отправится куда-либо, по примѣру брата своего Василія, для дальнѣйшаго усовершенствованія себя въ наукахъ. Но случилось не такъ.

Что попрепятствовало Григорію Нисскому послѣдовать примѣру старшаго своего брата и отправиться для продолженія образованія въ одинъ изъ центровъ тогдашней цивилизаціи? Меньшая ли его, сравнительно съ Василіемъ, ревность къ наукамъ? Но этого допустить никоимъ образомъ нельзя въ виду неоспоримыхъ данныхъ, какъ увидимъ ниже, свидѣтельствующихъ объ особенной, съ самыхъ молодыхъ лѣтъ, любви св. Григорія къ научнымъ занятіямъ. Или нерасположеніе его свѣтской учености? Но именно ее-то онъ и любилъ въ молодые свои годы, именно свѣтскими-то науками онъ болѣе всего и за-

[1]) Твор. Григ. Богосл. Слово 43. т. IV. стр. 66.

[2]) Ibid.

[3]) Григорій Назіанзенъ, послѣ Кесаріи, слушалъ науки сначала въ Александріи, а потомъ въ Аѳинахъ, гдѣ пришлось ему снова встрѣтиться и съ св. Василіемъ Великимъ, съ которымъ онъ познакомился еще въ Кесарійскомъ училищѣ.

нимался, какъ тоже увидимъ мы впослѣдствіи. Или матеріальныя средства домашняго его семейства не позволяли Григорію воспользоваться тѣмъ, что выпало на долю перваго сына Василія и Эммеліи—Василія Великаго? Но и это предположеніе не можетъ имѣть мѣста: родители Григорія были богатые и именитые люди, владѣвшіе помѣстьями въ трехъ областяхъ—Понтѣ, Каппадокіи и Арменіи[1]), оставившіе и дѣтямъ своимъ—а ихъ было десять[2])—каждому по богатой „наслѣдственной долѣ," даже „превосходившей счастливую долю родителей", какъ свидѣтельствуетъ самъ же Григорій Нисскій[3]). Или фактъ этотъ объясняется просто тѣмъ, что Григорій Нисскій не былъ старшимъ сыномъ, на долю котораго обыкновенно выпадало тогда болѣе попечительное воспитаніе?[4]) Но и такимъ объясненіемъ, при горячей любви Григорія къ наукѣ, при именитости и богатствѣ его домашняго семейства, нельзя удовлетвориться. Итакъ чѣмъ же объяснить данный фактъ?

Съ этимъ вопросомъ прежде всего, видимо, имѣетъ связь преждевременная смерть отца Григоріева, скончавшагося еще въ то время, когда Григорій былъ молодымъ юношей и, вѣроятно, обучался въ одной изъ отечественныхъ реторическихъ

---

[1]) Твор. Григ. Нисск. т. VIII. стр. 333.

[2]) Старшая дочь называлась Макриной, за нею слѣдовали Василій, Навкратій, Григорій, еще пять дочерей, имена которыхъ неизвѣстны, и наконецъ сынъ Петръ. Замѣчаніе преосв. Филарета Черниговскаго, что у родителей Григорія было пять сыновей (см. тоже въ комментаріѣ Caracciolі къ изданнымъ имъ 7 письмамъ Григорія Нисскаго, — Gregorii Nysseni epistolae septem. Florentiae. 1731. p. 11—12)—ошибочно; см. Твор. Григ. Нисск. т. VIII, стр. 333. 335. 342. 336—337. Поводомъ къ такому мнѣнію могло послужить одно мѣсто изъ письма Григорія о жизни Макрины, гдѣ Григорій Нисскій упоминаетъ о братѣ своемъ, не называя его по имени, но очевидно имѣя въ виду брата Петра (Твор. т. VIII. стр. 343).

[3]) Твор. т. VIII. стр. 351. Имѣніе, по смерти отца, дѣлилось на 9 частей, какъ сказано въ процитованномъ сейчасъ мѣстѣ, а не на 10, такъ какъ Навкратія тогда уже не было въ живыхъ (ibid. стр. 336—337).

[4]) Такое соображеніе приводитъ между прочимъ Берингѐръ. Die Kirche Christi u. ihre Zeug. S. 275.

школъ. Но сама по себѣ смерть отца, при матеріальномъ довольствѣ оставленнаго имъ семейства, при столь блестящемъ примѣрѣ въ лицѣ Василія, обращавшаго на себя общее вниманіе успѣхами въ наукахъ,—еще не объясняетъ даннаго факта. Объясненіе его нужно прежде всего искать въ тѣхъ взглядахъ, какихъ держалось, въ отношеніи къ классическому образованію, оставшееся по смерти отца семейство. Выразительницею этихъ воззрѣній является предъ нами старшая сестра Григорія св. Макрина, со смертію отца пріобрѣтшая особенное вліяніе на семейную жизнь и за свои умственныя и нравственныя качества особенно уважавшаяся въ семействѣ. Всецѣло преданная благочестивой жизни, св. Макрина не особенно благосклонно относилась къ классическому образованію, которое тогда носило вполнѣ языческій характеръ и которое въ то время христіане обыкновенно получали въ языческихъ школахъ. Она, правда, не гнушалась языческою философіею и даже сама ревностно изучала ее, какъ это видно изъ діалога Григорія Нисскаго „о душѣ и воскресеніи“. Но она вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко понимала, что занятія языческою философіей—обоюдуострое оружіе и что они въ извѣстномъ случаѣ могутъ принести больше вреда, чѣмъ пользы. Вслѣдствіе этого, какъ старшая сестра, она считала своею обязанностію предохранить своихъ братьевъ отъ той опасности, какая предстоитъ имъ при изученіи классическихъ наукъ подъ руководствомъ языческихъ наставниковъ и въ языческомъ товариществѣ. Отсюда является весьма вѣроятнымъ то предположеніе, что св. Эммелія, мать Григорія Нисскаго, не позволила своему сыну для продолженія образованія отправиться въ Константинополь или Аѳины именно подъ вліяніемъ Макрины [1]). Нужно думать, что и другіе братья Григорія, Навкратій и Петръ, по тому же самому не получили хорошаго школьнаго образованія. Примѣръ Василія Великаго не можетъ служить опроверженіемъ такого предположенія по

[1]) Ср. Rupp, Gregors von Nyssa Leben und Meinungen. S. 15.

той причинѣ, что Василій отправился въ Константинополь и затѣмъ въ Аѳины еще при жизни своего отца, который, какъ самъ риторъ[1]), конечно съ меньшимъ подозрѣніемъ относился къ языческимъ школамъ и къ тому же надѣялся на своего сына, что онъ съ честію выйдетъ изъ тѣхъ опасностей, съ какими связано было тогда полученіе высшаго образованія. Однакоже, лишь только Василій Великій возвратился изъ Аѳинъ домой[2]), вліяніе св. Макрины сказалось и на немъ: по ея настоянію, Василій отказался отъ должности адвоката и учителя краснорѣчія въ своемъ отечествѣ и вскорѣ послѣ этого посвятилъ себя иноческой жизни.

Всѣ эти факты даютъ намъ право признать, что именно это, хотя, быть можетъ, и въ связи съ такими или иными замѣшательствами по смерти отца, было главною причиною, почему св. Григорій, не смотря на свою любовь къ наукамъ, не послѣдовалъ примѣру старшаго брата и его друга и никуда не отправился для полученія высшаго образованія.

Но хотя Григорій Нисскій и не получилъ всесторонняго школьнаго образованія, тѣмъ не менѣе было бы поспѣшно заключать отсюда вообще къ научной компетентности св. Григорія. Напротивъ, какъ видно изъ его сочиненій, онъ обладалъ обширною ученостію, едва ли уступавшею научнымъ познаніямъ даже и его философски-образованнаго брата Василія и тѣмъ болѣе —старшаго друга его Григорія: чего не дала ему школа, того онъ достигъ самъ путемъ частныхъ занятій,—такъ велика была его любовь къ наукѣ. Замѣчательно въ этомъ случаѣ то, что св. Григорій, по крайней мѣрѣ въ молодости своей, питалъ особенную любовь именно къ классической наукѣ. Такъ онъ

[1]) Онъ занимался собственно адвокатурой и пользовался извѣстностію, какъ краснорѣчивый и искусный ораторъ (Твор. Григ. Нисск. т. VIII стр. 352).

[2]) Василій Великій возвратился изъ Аѳинъ уже послѣ смерти своего отца. Твор. Григ. Нисск. т. VIII. стр. 333.

ревностно изучалъ лучшіе образцы изящной литературы классическаго міра. По собственному его свидѣтельству, онъ „со всѣмъ усердіемъ“ занимался изученіемъ краснорѣчія, какъ только оказывалось у него свободное время[1]), и знакомство съ „наукою краснорѣчія“ считалъ необходимою принадлежностію всякаго хорошаго образованія[2]). Своими собственными трудами, при нѣкоторомъ лишь содѣйствіи со стороны его брата Василія, передавшаго ему слышанные имъ въ Константинополѣ[3]) уроки краснорѣчія отъ знаменитаго въ то время ритора Ливанія[4]), онъ усовершенствовался въ этомъ отношеніи до того, что справедливо пользовался у современниковъ славою краснорѣчиваго оратора. Нѣкоторое время св. Григорій былъ даже учителемъ краскраснорѣчія въ одномъ изъ училищъ своего отечества и такъ преданъ былъ этому званію, что отказался отъ него лишь благодаря настойчивымъ убѣжденіямъ Григорія Назіанзена. Въ его сочиненіяхъ, не смотря на ихъ христіанскій характеръ, также можно видѣть не мало слѣдовъ основательнаго знакомства автора съ изящною классическою литературою[5]). Наконецъ, самый слогъ сочиненій Григорія, изысканный, витіеватый и полный фигуральныхъ оборотовъ, ясно свидѣтельствуетъ о полномъ знакомствѣ автора съ лучшими образцами классическаго краснорѣчія.

Но если велико было знакомство Григорія Нисскаго съ изящной литературой, то еще больше или точнѣе—еще глубже и обширнѣе были его познанія въ философскихъ наукахъ. Говоря это, мы имѣемъ въ виду не одинъ только чисто-философскій его трактатъ „de anima“[6]), принадлежность котораго Григорію

[1]) Твор. Григ. Нисск. т. VIII стр. 488

[2]) Ibid. стр. 491—492.

[3]) Историч. уч. объ отцахъ церк. т. II. стр. 128.

[4]) Твор. Григ. Нисск. т. VIII. стр. 488.

[5]) См. объ этомъ у Heyns'a: Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno. Lugd. Bat. 1835 § 24. p. 36 -37.

[6]) Migne, Patr. curs compl. 1863. t. XLV. p. 187—221. На русскій языкъ сочиненіе Григорія Нисскаго „de anima“ не переведено.

нѣкоторыми заподозрѣвается[1]), хотя, впрочемъ, и не всѣми[2]). Мы разумѣемъ здѣсь всю совокупность сочиненій св. Григорія: которое бы изъ нихъ ни взять, вездѣ видна печать глубокаго философскаго ума, хорошо знакомаго съ древними философскими системами. И что особенно замѣчательно,—это былъ умъ, менѣе всего способный къ компиляціи, къ рабскому преклоненію предъ тою или другою философскою системою; напротивъ, св. Григорій ко всѣмъ философскимъ воззрѣніямъ относился критически и соглашался только съ тѣмъ, что ему казалось справедливымъ. Благодаря такому критическому отношенію къ философскимъ системамъ, Григорій Нисскій счастливо избѣжалъ той крайности, въ какую нерѣдко впадаютъ философскіе умы, увлекаясь то идеализмомъ, то реализмомъ въ своихъ воззрѣніяхъ. У Григорія Нисскаго мы видимъ по тому времени довольно удачное соединеніе обоихъ этихъ направленій: рядомъ съ платоновскимъ идеализмомъ мы замѣчаемъ ясные слѣды и аристотелевскаго реализма[3]). Если нельзя отрицать вліянія Платона въ любви Григорія къ умозрѣнію и созерцательной жизни, то, съ другой стороны, нельзя не видѣть, что, благодаря Аристотелю, св. Григорій всегда искалъ для своихъ философскихъ умозрѣній реальной почвы въ данныхъ опыта. Очень хорошо сознавая односторонность идеалистическаго направленія, какое господствовало тогда въ средѣ приверженцевъ платоновой философіи (неоплатоники), онъ тщательно изучалъ естественныя науки и особенно антропологическія И нужно сознаться, что его познанія по части антропологіи настолько обстоятельны, что въ

[1]) Tillemont. Mémoires 1728. t. IX. p. 1090.

[2]) Такъ напр. Штиглеръ въ своей „Психологіи Григорія Нисскаго“ не допускаетъ никакого сомнѣнія въ подлинности этого сочиненія и прямо трактуетъ о немъ, какъ несомнѣнно принадлежащемъ Григорію Нисскому (Die Psychologie des heiligen Gregor von Nyssa. Regensburg 1857. § 5).

[3]) Ср. Rupp, Gregors von Nyssa Leben und Meinungen. S 16—17. Bohringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I B. 2 Abth. S. 355.

общемъ своемъ видѣ довольно близко подходятъ къ современной антропологической наукѣ. Чтобъ убѣдиться въ этомъ, достаточно прочесть только одно дѣйствительно замѣчательное по тому времени сочиненіе Григорія Нисскаго „de hominis opificio“ [1]).

Если св. Григорій заслуживаетъ вниманія вообще какъ глубокомысленный философъ своего времени, то еще большее значеніе онъ имѣетъ для насъ какъ философъ христіанскій, какъ философъ-богословъ. Вмѣстѣ съ философскими науками онъ ревностно изучалъ св. Писаніе и внимательно слѣдилъ за аріанскими спорами, волновавшими въ то время христіанскую Церковь. Плодомъ его полемической дѣятельности съ современными ему еретическими заблужденіями были два капитальныя произведенія: двѣнадцать книгъ противъ Евномія [2]) и опроверженіе мнѣній Аполлинарія [3]), а также нѣкоторыя другія болѣе мелкія сочиненія. Эти полемическіе труды поражаютъ читателя не столько знакомствомъ автора съ св. Писаніемъ, сколько тонкостію анализа и глубиною мысли. Здѣсь, какъ и вездѣ, св. Григорій является не столько богословомъ въ собственномъ смыслѣ слова, сколько христіанскимъ философомъ, пытливо изслѣдующимъ догматы христіанской вѣры.

Но особенно заслуживаетъ вниманія то, что Григорій Нисскій не ограничивался такимъ или инымъ уясненіемъ себѣ отдѣльныхъ пунктовъ христіанскаго ученія: его философскій умъ не довольствовался частностями,—онъ хотѣлъ обнять все христіанское ученіе во всей его цѣлости, хотѣлъ представить себѣ христіанство не какъ что-то раздробленное на части, но какъ стройное гармоническое цѣлое. И нужно сказать, что такое стремленіе св. Григорія не осталось безъ успѣха. Правда, Григорій

---

[1]) Migne, Patr. curs compl. t. XLIV. p. 124—256. Твор. Григ. Нисск. т. I. стр. 76 и слѣд.

[2]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLV. Твор. Григ. Нисск. т. V и VI.

[3]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLV. Твор. Григ. Нисск. т. VII.

Нисскій не оставилъ послѣ себя систематическаго изложенія христіанскаго ученія, какъ это сдѣлалъ Оригенъ въ своемъ сочиненіи „о началахъ“, — хотя впрочемъ сочиненіе Григорія „объ устроеніи человѣка“ и близко подходитъ къ такому изложенію. Но если всмотрѣться въ произведенія св. Григорія, если взять все написанное имъ во всей совокупности, то окажется, что св. Григорій выработалъ себѣ полный взглядъ на все христіанское ученіе[1]) и въ этомъ отношеніи далеко оставилъ за собою всѣхъ своихъ современниковъ. ни одному изъ нихъ, по вѣрному замѣчанію Беринге-ра[2]), не удалось въ такой мѣрѣ составить цѣлую христіанскую научную систему, какъ Григорію Нисскому. Въ отношеніи къ систематизаціи христіанскаго ученія св. Григорій занимаетъ послѣ Оригена первое, по времени, мѣсто между отцами и учителями Церкви.

Уже отсюда можно нѣкоторымъ образомъ заключить, что между Григоріемъ Нисскимъ и Оригеномъ существуетъ такая или иная взаимная связь. Дѣйствительно, связь эта есть и притомъ не внѣшняя, случайная, такого или иного пункта ихъ міровоззрѣнія касающаяся, а внутренняя и общая, всей ихъ религіозно-философской системы касающаяся. Но въ чемъ именно она состоитъ? Какъ нужно понимать ее? Вопросъ этотъ тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія съ нашей стороны, что такъ называемый оригенизмъ Григорія Нискаго въ богословской литературѣ понимается часто неправильно и обыкновенно преувеличенно. Такъ напр. Мёллеръ въ своемъ изслѣдованіи о Григоріѣ Нисскомъ[3]), вслѣдъ за Даллэемъ[4]), Удиномъ[5]) и мн. др., находитъ близкую связь между Григоріемъ и Оригеномъ по всей системѣ ихъ воззрѣній *въ самомъ ихъ содержаніи* и тѣмъ

---

[1]) См. Bohringer, Die Kirche Christi u. ihre Zeug. I B. 2 Abth. S. 353—355.

[2]) Ibid. S. 355.

[3]) Moller E. G., Gregorii Nyssen doctrina de hominis natura. Halis. 1854. p. 105—126. Ср Bohringer, Die Kirche Christi u. ihre Zeugen. I B. 2 Abth. S. 275—276 u. 353—355. Rupp, Gregors von Nyssa Leben u. Meinungen. S. 15 u 243—262.

[4]) Dallaeus, De poen. et satisfaction. human. 1649. l. IV. c. 7. p. 368 sqq.

[5]) Oudinus, Comment. de script. eccles. t. I. p. 584 sqq.

показываетъ, что Григорій Нисскій все существенное въ своемъ міровоззрѣніи заимствовалъ у Оригена[1]). Наконецъ, не говоря о научной точкѣ зрѣнія,—и съ точки зрѣнія чисто церковной, съ точки зрѣнія церковнаго сознанія не безразлично, какой взглядъ будетъ установленъ на Григорія Нисскаго, этого „отца отцевъ", какъ выразился 7-й всел. соборъ, этого ревностнаго въ свое время борца за православіе, принимавшаго дѣятельное участіе въ церковныхъ соборахъ 4-го вѣка и даже имѣвшаго весьма большое вліяніе на 2-мъ всел соборѣ,—и на отношеніе св. Григорія къ Оригену, воззрѣнія котораго возбудили столько смутъ въ Церкви и потомъ, кромѣ частныхъ соборовъ, были осуждены даже и на вселенскихъ соборахъ[2]).

Первая черта, одинаково характеризующая какъ Григорія Нисскаго, такъ и Оригена, и тѣмъ ихъ объединяющая,—это общій тому и другому въ высшей степени спекулятивный складъ мышленія. „Оригенъ, справедливо замѣчаетъ авторъ „Догматической системы" его, былъ одинъ изъ тѣхъ умовъ, которые менѣе всего любятъ жить въ тѣсной сферѣ земнаго, вращаться въ кругу земныхъ предметовъ, разбѣгаться по фактамъ и явленіямъ обыденнаго опыта, суетливой жизни, и болѣе всего любятъ уноситься далеко за видимыя облака—въ высшую и пространнѣйшую область сверхчувственнаго, въ область чистой мысли, высо-

---

[1]) Отличный отъ этого и только неправильный взглядъ устанавливается на Григорія Нисскаго у Винценци въ его сочиненіи In s. Gregorii Nyssem et Origenis scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Synodi V oecumenici (Roma. 1864. Part. 1—4), гдѣ въ отношеніи къ Григорію Нисскому отрицаются тѣ пункты его ученія, въ которыхъ онъ болѣе всего сходствовалъ съ Оригеномъ,—и гдѣ вмѣстѣ съ тѣмъ Оригенъ неосновательно оправдывается отъ всѣхъ его оригинальныхъ воззрѣній, не согласныхъ съ общецерковнымъ ученіемъ.

[2]) Вопросъ о томъ, какъ и въ какой формѣ былъ осужденъ Оригенъ вселенскими соборами, за недостаткомъ точныхъ историческихъ данныхъ по этому вопросу въ отношеніи къ пятому вселенскому собору,—едва ли можетъ быть рѣшенъ съ полною опредѣленностію. Но все же сомнѣваться нельзя, что заблужденія Оригена такъ или иначе, но осуждены на вселенскихъ соборахъ—сначала, должно думать, на пятомъ, а потомъ—несомнѣнно—и на двухъ послѣднихъ вселенскихъ соборахъ.

каго отвлеченнаго созерцанія. Въ эту-то область постоянно уносился созерцательный умъ Оригена, уносился даже въ случаяхъ, не только не требующихъ прямо отвлеченныхъ догматическихъ созерцаній, но и наоборотъ—повидимому болѣе всего требующихъ чисто эмпирическаго обсужденія“[1]). И умъ св. Григорія Нисскаго также былъ въ высшей степени спекулятивнаго, созерцательнаго направленія. По общему признанію, вѣрно выраженному Берингеромъ, „не практическая дѣятельность, а мысль и слово были дѣломъ его жизни“[2]). Въ сферѣ практической дѣятельности онъ вообще былъ человѣкъ неопытный, да и не былъ къ тому способенъ по свойствамъ своего характера[3]). Онъ родился мыслителемъ, и любовь къ умозрѣнію всегда была отличительною его чертою при всѣхъ его литературныхъ работахъ. Такимъ складомъ своего ума св. Григорій и Оригенъ болѣе всего напоминаютъ Платона, этого представителя древнефилософскаго идеализма,—имѣвшаго столь большое значеніе въ вѣкъ Оригена и Григорія, при началѣ и развитіи неоплатонической философіи. Мы уже говорили, что Григорій Нисскій былъ хорошо знакомъ съ философіей Платона и много занимался ея изученіемъ. Но и про Оригена также извѣстно[4]), что онъ болѣе всего сочувствовалъ Платону и болѣе всего изучалъ его. Родственные по складу своего ума съ Платономъ, Оригенъ и Григорій Нисскій еще болѣе близки были въ этомъ отношеніи другъ къ другу, какъ мыслители христіанскіе, имѣющіе предметомъ своего спекулятивнаго мышленія одинъ и тотъ же предметъ—христіанское богооткровенное ученіе, во всѣхъ своихъ существенныхъ чертахъ опредѣленное въ св. Писаніи и св.

---

[1]) Малеванскій Гр., Догматическая система Оригена. Труды Кіев. Дух. Акад. 1870. ч. 2 стр. 81—82.

[2]) Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I B 2 Abth. S. 355.

[3]) Твор. Вас. Велик. письма 54, 56 и 96. т. VI. стр. 154—155. 160. 238.

[4]) Евсевій, церков. ист. кн. VI. гл. 19.

преданіи, столь живомъ еще въ тѣ первые вѣка христіанства, а частію и разъясненное уже въ памятникахъ святоотеческой письменности. Неудивительно послѣ этого, что приложенное къ уясненію разныхъ сторонъ христіанскаго міросозерцанія, ихъ спекулятивное мышленіе давало и результаты близкіе между собою въ своемъ содержаніи.

Другая черта существенно характеризующая Григорія Нисскаго, это—замѣчательная свобода и самостоятельность его мысли. Св. Григорій ничего не принималъ безъ предварительнаго обсужденія. Самостоятельность его мышленія отражалась даже въ его отношеніи къ истинамъ Откровенія: и туть онъ всегда старался все уяснять себѣ на основаніи началъ разума, если, разумѣется, это было возможно. Такая самостоятельность философскаго ума Григорія видна вездѣ, во всѣхъ его сочиненіяхъ. Но особенно рельефно она обрисовывается въ одномъ мѣстѣ, которое мы встрѣчаемъ въ его діалогѣ „о душѣ и воскресеніи", гдѣ св. Григорій передаетъ содержаніе своего разговора съ Макриною, не задолго до ея смерти. Разсуждая съ своею сестрою о безсмертіи души, св. Григорій замѣчаетъ, что эта истина нуждается еще въ разумномъ обоснованіи ея. То правда, что св. Писаніе прямо высказываетъ ее; но для человѣческаго ума, какъ полагаетъ Григорій, этого недостаточно: онъ долженъ, кромѣ того, имѣть опору еще и въ себѣ самомъ. „Божественныя сіи изреченія, говоритъ св. Григорій, подобны приказамъ, по которымъ вынуждены мы убѣдиться, что душа должна пребывать вѣчно,—хотя не доказательствомъ какимъ приводимся къ таковому ученію, а напротивъ того, внутри насъ умъ, повидимому, рабски по страху принимаетъ повелѣваемое, а не по произвольному какому-либо влеченію соглашается съ сказаннымъ. Отчего и скорби наши объ умершихъ дѣлаются болѣе тяжкими; потому что не знаемъ точно, существуетъ ли сама по себѣ животворная эта причина, и гдѣ, и какъ существуетъ, или нигдѣ

болѣе ея нѣтъ“[1]). Нужно однако сказать, что св. Григорій всегда очень хорошо понималъ, что въ дѣлѣ вѣры далеко не вездѣ возможны пытливыя изслѣдованія разума и что во всякомъ случаѣ при подобныхъ изслѣдованіяхъ нужна особенная осторожность. Поэтому онъ и въ данномъ мѣстѣ спѣшитъ оговориться, что вышеприведенныя слова были высказаны имъ подъ вліяніемъ недавней утраты брата его Василія Великаго,—вслѣдствіе того, что онъ, „по причинѣ страданія, не собрался еще съ разсудкомъ“[2]). И вообще самостоятельность мысли Григорія Нисскаго вовсе не носила характера произвольнаго отношенія къ догматамъ христіанской вѣры. Напротивъ въ св. Писаніи онъ видѣлъ для себя высшее руководительное начало и всегда съ благоговѣніемъ преклонялся предъ авторитетомъ слова Божія, непреложная истинность котораго была для него выше всякаго сомнѣнія[3]). Если же Григорій и допускалъ свободныя изслѣдованія въ области вѣры, то допускалъ ихъ вовсе не съ цѣлію подрывать авторитетъ безусловной истинности слова Божія: нѣтъ, всѣ его изслѣдованія направлены были единственно къ тому, чтобы уяснить себѣ то, чему научаетъ насъ св. Писаніе и св. Церковь.

Ту же самую черту—свободу испытующей мысли—видимъ мы и въ Оригенѣ; у Оригена она проявлялась даже гораздо рѣзче и вслѣдствіе того часто переходила въ произволъ. Тѣмъ не менѣе и Оригенъ, подобно Григорію Нисскому, не хотѣлъ, чтобы его испытующая мысль становилась въ какое-либо противорѣчіе съ Божественнымъ Откровеніемъ. Но Божественное Откровеніе, говоритъ Оригенъ въ предисловіи къ своему сочиненію περὶ ἀρχῶν, болѣе другихъ отличающемуся свободою мыс-

[1]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLVI. col. 17 A—B. Твор. Григ. Нисск. т. IV. стр 204—205.

[2]) Ibid.

[3]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLVI. col. 49 C. 64 B. Твор. т. IV. стр. 232, 243 и многія другія мѣста.

МО. [illegible] Наук СССР
30193
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА Общественных Наук Академии Наук СССР

ли,—не всѣ истины вѣры опредѣлило съ точностію, предоставивъ разъясненіе и формулированіе ихъ уму человѣческому; а потому въ этихъ пунктахъ христіанскаго ученія Оригенъ находилъ не только возможнымъ, но и должнымъ обращаться къ изысканіямъ разума человѣческаго[1]). Этимъ изысканіямъ разума Оригенъ однакожъ, какъ и Григорій Нисскій, не придавалъ аподиктическаго значенія, не выдавалъ ихъ за догматы, а только за личныя предположенія, допускавшіяся имъ со страхомъ и осторожностію и отнюдь не выдававшіяся за „что-либо несомнѣнное и опредѣленное“[2]). Здѣсь, такимъ образомъ, мы видимъ тотъ же, что и у св. Григорія, только еще въ большей мѣрѣ, свободный полетъ созерцающей мысли, то же сознаніе безусловнаго авторитета Откровенія и то же опасеніе, какъ бы испытующій разумъ не вышелъ изъ указываемыхъ ему вѣрою границъ.

Эти двѣ черты, опредѣляющія собою духовный образъ св. Григорія Нисскаго, а съ тѣмъ вмѣстѣ—и Оригена, нашли для себя наглядное выраженіе въ третьей характерной, общей обоимъ имъ, чертѣ—въ аллегоризмѣ въ отношеніи къ пониманію слова Божія. „Какъ человѣкъ образованъ изъ трехъ элементовъ, тѣла, души и духа, такъ точно и св. Писаніе, говоритъ Оригенъ. Оно заключаетъ въ себѣ, во-первыхъ, смыслъ буквальный или историческій, который есть какъ-бы его тѣло или его плоть, потомъ смыслъ нравственный, что можно назвать душею закона, и наконецъ смыслъ духовный или таинственный, которымъ мы посвящаемся въ вещи духовныя и въ блага будущія“[3]). На этомъ таинственномъ смыслѣ св. Писанія Оригенъ, слѣдуя примѣру Филона, болѣе всего любилъ останавливаться, дѣлалъ самыя произвольныя сближенія и нерѣдко доходилъ до странныхъ

---

[1]) De princip. praef. n. 3—10. (47—49.)
[2]) De princip. l. I. c. 6. n. 1.
[3]) De princip. l. IV. n. 1—6.

даже выводовъ. Оттого св. Василій Великій не одобрялъ эту методу толкованія св. Писанія, какъ полную произвола[1]), и называлъ такое толкованіе „баснями старыхъ женщинъ“[2]). Но Григорій Нисскій, не отрицая достоинствъ точнаго и строго буквальнаго толкованія св. Писанія[3]), въ своихъ экзегетическихъ трудахъ тѣмъ не менѣе слѣдовалъ почти всегда методѣ аллегорическаго способа толкованія, нерѣдко впадая, также какъ и Оригенъ, въ произвольныя предположенія,—слѣдовалъ потому, что такой способъ толкованія св. Писанія болѣе соотвѣтствовалъ складу его интеллектуальной природы: тутъ давался полный просторъ его умозрѣнію и созерцанію, тутъ всего удобнѣе могла найти себѣ удовлетвореніе и свобода его смѣлой мысли. Двѣ вышеуказанныя черты интеллектуальной природы разсматриваемыхъ нами философовъ-богослововъ находили такимъ образомъ тутъ полное для себя примѣненіе и осуществленіе.

Такимъ образомъ и Григорій Нисскій и Оригенъ, по самой природѣ, были люди одинаковаго склада интеллектуальныхъ ихъ способностей. Оба они одинаково надѣлены были природою спекулятивнымъ направленіемъ мышленія, оба одинаково склонны были къ высшимъ духовнымъ созерцаніямъ и отвлеченному умозрѣнію. И этотъ спекулятивный пытливымй умъ ихъ у того и другаго одинаково стремился къ свободному, ничѣмъ не связываемому, изъ себя самого истекающему, изслѣдованію истины. Вмѣстѣ съ тѣмъ у того и другаго изъ нихъ всѣ симпатіи лежали къ аллегорическому способу толкованія св. Писанія, дающему возможность не только удовлетворить стремленіямъ свободнаго спекулятивнаго ума, но также и обосновать изысканія разума человѣческаго на данныхъ Божественнаго Откровенія и

---

[1]) Твор. Вас. Вел. Шестод. бес. IX. т. I. стр. 158.

[2]) Ibid. бес. III. стр. 58.

[3]) Твор. Григ. Нисск. Похв. слово св. Ефрему. т. VIII. стр. 268. Ср. Weiss, Die grossen Kappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Braunsberg. 1872. S. 74.

имѣть увѣренность въ согласіи его пытливыхъ изслѣдованій съ указаніями слова Божія.

Столь родственные между собою по интеллектуальному своему складу, Григорій и Оригенъ оба ставятъ, наконецъ, цѣлію своихъ изслѣдованій понять христіанство не въ его только тѣхъ или другихъ частяхъ, а во всемъ его цѣломъ, хотятъ составить себѣ цѣлостное христіанское міросозерцаніе, въ противоположность философскимъ языческимъ міровоззрѣніямъ,—хотятъ уяснить себѣ по возможности всѣ входящіе въ такое религіозно-философское міровоззрѣніе вопросы, хотя бы и не рѣшенные еще въ такой или иной опредѣленной формѣ Церковію, равно какъ не выясненные опредѣленно и въ словѣ Божіемъ. Нужно ли послѣ этого удивляться, что составленныя такимъ образомъ у того и другаго міровоззрѣнія оказываются въ извѣстномъ отношеніи родственными между собою? Что страннаго въ томъ, если оказывается, что „духъ Оригена вѣетъ[1])“ въ литературныхъ трудахъ и въ системѣ св. Григорія Нисскаго? Да и могло ли быть иначе? Могли ли умы одинаковаго склада говорить несродно *объ одномъ и томъ же предметѣ* и при *одномъ и томъ же руководствѣ*—ученіи слова Божія и Церкви? Если бы это было даже не христіанское, а чисто философское міровоззрѣніе, гдѣ *все* содержаніе принадлежитъ *индивидуальному уму,* и тамъ, при духовной родственности мыслителей, получилось бы, нужно думать, не мало сроднаго. Здѣсь же, въ міровоззрѣніи христіанскомъ, всѣ существенные пункты его—ученіе о Богѣ, мірѣ, человѣкѣ—во всѣхъ главныхъ ихъ частяхъ опредѣлены въ словѣ Божіемъ, ученіи и преданіи Церкви. Какъ же послѣ этого можно говорить несродно объ этомъ, да еще умамъ одинаковаго природнаго склада? Ясно, что при такихъ условіяхъ родство въ міровоззрѣніяхъ неизбѣжно: неизбѣжно оно съ *формальной* стороны—одинъ *духъ* будетъ вѣять

[1]) Bohringer, Die Kirche Christi u. ihre Zeug. I B. 2 Abth. S. 354.

въ нихъ, неизбѣжно оно и со стороны *матеріальной*, со стороны содержанія—все существенное будетъ рѣшаться въ нихъ одинаково, какъ данное въ Откровеніи,—могутъ *чисто случайно* получиться и другія черты сходства.

Такимъ образомъ между Григоріемъ Нисскимъ и Оригеномъ существуетъ прежде всего—и скажемъ: болѣе всего—сродство *формальное*, сродство въ самомъ складѣ ихъ интеллектуальной природы. Оно придаетъ одинаковый колоритъ и характеръ всѣмъ ихъ, даже и самостоятельнымъ, независимымъ одно отъ другаго, изслѣдованіямъ. При одинаковости и извнѣ данной опредѣленности въ общемъ предмета обсужденія, оно благопріятствуетъ, затѣмъ, образованію сходства между ихъ міровоззрѣніями даже и тамъ, гдѣ при другихъ обстоятельствахъ, быть можетъ, такого сходства не получилось бы.

Но тутъ все же еще возникаетъ вопросъ: не оказалъ и Оригенъ съ своей стороны сочиненіями своими какого-либо вліянія на развитіе Григорія Нисскаго именно въ этомъ направленіи, а затѣмъ—и вообще на образованіе его міровоззрѣнія? Нельзя ли такъ думать, что потому-то и есть между Григоріемъ Нисскимъ и Оригеномъ такія сродныя черты, что Григорій Нисскій воспитался на Оригенѣ?

При рѣшеніи этого вопроса слѣдуетъ имѣть прежде всего въ виду, что исторически мы ничего не знаемъ опредѣленнаго, какъ и насколько Григорій Нисскій занимался изученіемъ сочиненій Оригена. Упоминаетъ, правда, св. Григорій въ своихъ твореніяхъ въ двухъ-трехъ мѣстахъ объ Оригенѣ; но отсюда ничего опредѣленнаго, конечно, нельзя вывести. Правда и то, что память объ Оригенѣ, бывшемъ съ словомъ проповѣди и въ Кесаріи Каппадокійской, куда, по свидѣтельству Евсевія[1]), приглашалъ его изъ Кесаріи Палестинской Фирміліанъ, епископъ Кесаріе-Каппадокійскій, не могла не быть свѣжею въ сознаніи

[1]) Церк. ист. кн. IV. гл. 27.

христіанъ Каппадокіи, а вмѣстѣ съ нею и Понта, гдѣ къ тому же, въ Неокесаріи, святительствовалъ св. Григорій Чудотворецъ, непосредственный ученикъ и ревностный почитатель Оригена, близко извѣстный, по семейнымъ преданіямъ[1]), и Григорію Нисскому, высоко уважавшійся имъ и почтенный похвальнымъ отъ него словомъ[2]). Но и отсюда опять никакихъ опредѣленныхъ заключеній вывести нельзя, какъ нельзя ихъ вывести и изъ того факта, что Василій Великій съ Григоріемъ Назіанзеномъ, въ пустынномъ уединеніи, близъ Неокесаріи, при рѣкѣ Ирисѣ, много занимались изученіемъ сочиненій Оригена и сдѣлали изъ нихъ даже выборъ лучшихъ мѣстъ, назвавъ свой сборникъ именемъ Φιλοκαλία. Все, что можно сказать исторически достовѣрнаго объ отношеніи Григорія Нисскаго къ Оригену, ограничивается лишь *общимъ* признаніемъ факта знакомства Григорія съ сочиненіями послѣдняго. Но этотъ фактъ не уполномочиваетъ однакоже на заключеніе, что св. Григорій интеллектуально воспитался и развился именно на сочиненіяхъ Оригена, какъ обыкновенно[3]) полагаютъ. Напротивъ можно вывести изъ сочиненій Григорія Нисскаго какъ разъ противоположное заключеніе.

Такъ, упоминая въ одномъ мѣстѣ[4]) объ Оригенѣ, Григорій выражается о немъ не только совершенно объективно, безъ всякаго выраженія къ нему сочувствія, но даже такъ еще, что даетъ понять, что онъ не особенно хвалитъ Оригена и во всякомъ случаѣ не считаетъ его своимъ учителемъ и руководителемъ. Вотъ это мѣсто. Описывая жизнь св. Григорія Неокесарійскаго, Григорій Нисскій говоритъ про него,

---

[1]) Филаретъ, архіеп. Черниговскій.—Историч. ученіе объ отцахъ церкви, т. I. стр. 134—135.

[2]) Твор. Григ. Нисск. т. VIII. стр. 126 и слѣд.

[3]) Bohringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I B. 2 Abth. S. 275—276. Rupp, Gregors von Nyssa Leben und Meinungen. S. 15.

[4]) Твор. Григ. Нисск. т. VIII. стр. 140.

что онъ, „по окончаніи полнаго обученія внѣшней мудрости,“ „оставляетъ всѣ занятія внѣшнею философіею и приходитъ къ главному *въ то время* (κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον) руководителю въ христіанской философіи,—то былъ Оригенъ, весьма славившійся своими сочиненіями.“ Если Григорій Нисскій воспитался именно на Оригенѣ, если именно Оригенъ былъ его учителемъ во всѣхъ существенныхъ частяхъ его міровоззрѣнія, то почему же, спрашивается, Григорій не выразился о св. Неокесаріецѣ, что онъ, по окончаніи полнаго обученія внѣшней мудрости, оставилъ всѣ эти занятія и пришелъ къ „главному *нашему* руководителю въ христіанской философіи—Оригену,“ какъ выражается онъ напр. о Василіѣ Великомъ, часто прилагая къ нему названіе „нашего учителя,“ какъ дѣлаетъ онъ это напр. и въ отношеніи къ сестрѣ своей Макринѣ? Очевидно потому, что св. Григорій не считалъ Оригена своимъ учителемъ и руководителемъ и даже въ числѣ своихъ учителей и руководителей,—иначе онъ не выразился бы о немъ такъ объективно-хладнокровно. Это же можно видѣть и изъ другихъ мѣстъ. Разсматривая напр. вопросъ о предсуществованіи душъ и, очевидно, прежде всего имѣя въ виду Оригена, сочиненіе котораго περὶ ἀρχῶν прямо тамъ и поименовывается, Григорій Нисскій называетъ такое ученіе „нелѣпымъ“ и „достойнымъ порицанія“, а проповѣдующихъ подобное ученіе (т. е. прежде всего опять Оригена, прямо тамъ же, преимущественно предъ другими, процитованнаго) „баснословцами“, держащимися ложныхъ ученій о переселеніи душъ изъ одного тѣла въ другое[1]). Это ли языкъ ученика, чтущаго своего учителя? Даже въ томъ пунктѣ, въ которомъ Григорій Нисскій во всякомъ случаѣ сходствовалъ съ Оригеномъ,—въ отношеніи къ аллегоризму толкованія св. Писанія, св. Григорій отзывается объ Оригенѣ слишкомъ скромно[2]),

[1]) Твор. т. I. стр. 192. 193.
[2]) Твор. т. III. стр. 10.

не такъ, какъ говоритъ ученикъ о своемъ учителѣ, какъ говоритъ, при подобныхъ же обстоятельствахъ, самъ Григорій о литературныхъ трудахъ брата Василія въ предисловіи къ своему „Шестодневу“[1]) и къ трактату „объ устроеніи человѣка“[2]). Естественное объясненіе всего этого можетъ быть только одно то, что не Оригенъ былъ учителемъ и вдохновителемъ Григорія Нисскаго.

Въ этомъ убѣждаютъ насъ и другія, весьма существенныя данныя. Григорій Нисскій, какъ увидимъ мы впослѣдствіи, первоначально вовсе не готовился къ духовному званію: его увлекали напротивъ классическія науки и онъ по примѣру своего отца, ритора и адвоката, готовился къ должности учителя краснорѣчія, считавшейся, вмѣстѣ съ адвокатскою должностію, особенно почетною въ его отечествѣ; классическими науками онъ занимался съ большою ревностію и любилъ удаляться для этого въ уединенныя мѣста, гдѣ бы никто не могъ отвлекать его отъ занятій. Только уже потомъ, подъ вліяніемъ разныхъ обстоятельствъ, о которыхъ въ свое время скажемъ, Григорій, вопреки всѣмъ своимъ прежнимъ предположеніямъ, перемѣнилъ свой взглядъ, занялся изученіемъ богословскихъ и богословско-философскихъ вопросовъ и навсегда отказался отъ завѣтной своей мечты—быть свѣтскимъ риторомъ. И въ самомъ началѣ своихъ занятій богословскими вопросами онъ, какъ оказывается, былъ такъ еще неопытенъ, что братъ его Василій опасался, какъ бы онъ, подобно другимъ, не сталъ смѣшивать богословскихъ терминовъ οὐσία и ὑπόστασις, и написалъ ему съ этою цѣлію для памяти письмо „о различіи сущности и ипостаси“[3]), гдѣ даетъ Григорію, какъ еще мало знакомому съ богословскими вопросами, соотвѣтственныя наставле-

[1]) Твор. т. I. стр. 1. 2. 3.
[2]) Ibid. стр. 77.
[3]) Твор. Вас. Вел. т. VI стр. 92—105.

нія и разъясненія. Интеллектуальное развитіе Григорія Нисскаго такимъ образомъ и *началось и обосновалось* не на богословскихъ трудахъ Оригена или кого-либо другаго, а *на классической литературѣ*. Знакомство же съ классическою литературою и ея надлежащее изученіе не мыслилось въ то время иначе, какъ совмѣстно съ изученіемъ философіи. Послѣдняя еще не имѣла тогда того спеціальнаго смысла и характера, какой она имѣетъ теперь: въ ней продолжали еще совмѣщаться и ею объединяться обыкновенно всѣ словесныя науки, въ ней наряду съ дѣятельною и умозрительною частями, скажемъ словами Григорія Богослова, была и такая „часть, которая занимается логическими доводами и противоположеніями, а также состязаніями, и называется діалектикою“ [1]). Изучая философію въ этой послѣдней ея части, какъ спеціально и неизбѣжно соприкасающейся съ обязанностями ритора, Григорій изучалъ конечно и двѣ первыя части ея, составлявшія завершеніе и красу тогдашняго образованія. Философское же направленіе, въ то время господствовавшее, было не только вообще идеалистическое, но и въ частности *платоновское*. Платонъ былъ послѣднимъ авторитетомъ неоплатонизма, въ то время процвѣтавшаго,—онъ же считался авторитетомъ и другими вообще философскими направленіями. Проникнутая умозрѣніемъ, философія Платона оказывалась всего болѣе соотвѣтствующею и природнымъ наклонностямъ Григорія Нисскаго,—ее онъ всего болѣе изучалъ и ею всего болѣе увлекался. Такимъ образомъ, если нужно искать внѣшнее вліяніе въ объясненіе спекулятивнаго направленія ума Григорія, помимо его природныхъ наклонностей или въ дополненіе къ нимъ, то его слѣдуетъ видѣть во всякомъ случаѣ не въ Оригенѣ прежде всего, а—въ томъ, что воспитало и самого Оригена—въ *идеалистической философіи вообще и въ Платоновскомъ идеализмѣ въ частности, умѣренномъ реализмомъ Аристо-*

[1]) Твор. Григ. Богосл. т. IV. стр. 78.

теля[1]). А свобода и самостоятельность спекулятивнаго и всякаго вообще изслѣдованія коренилась какъ вообще въ характерѣ Григорія Нисскаго, такъ кромѣ того и въ воспитанномъ имъ въ себѣ критицизмѣ при подготовленіи къ должности ритора. Эти же черты склада интеллектуальной природы св. Григорія сами собою вели къ дальнѣйшимъ характернымъ особенностямъ, нами уже указаннымъ.

Но случилось такъ, что св. Григорій оставилъ „внѣшнюю мудрость“ и обратился къ „мудрости божественной“, а занявшись богословскими вопросами, онъ не могъ не встрѣтиться съ Оригеномъ, котораго до сихъ поръ зналъ, вѣроятно, только по слуху, и не познакомиться съ его сочиненіями, по примѣру брата своего Василія и его друга св. Назіанзена, не задолго предъ тѣмъ пересматривавшихъ сочиненія Оригена и составившихъ свою Филокалію[2]). Произведенія Оригена оказались вполнѣ соотвѣтствующими складу мысли и началамъ міровоззрѣнія, безъ сомнѣнія уже сформировавшагося къ тому времени, хотя бы и въ сновныхъ своихъ чертахъ, въ сознаніи Григорія Нисскаго, имѣвшаго уже около 35 лѣтъ отъ роду и уже состоявшаго въ должности учителя краснорѣчія въ одномъ изъ реторическихъ училищъ его отечества (вѣроятно, въ Неокесаріи). Но онъ хорошо видѣлъ и существенные недостатки міровоззрѣнія Оригена, съ его ученіемъ о предсуществованіи душъ и душепереселеніи, о твореніи міровъ отъ вѣка, о существованіи многихъ міровъ, о паденіи разумныхъ духовъ и заключеніи ихъ въ тѣла и т. п. Онъ не принялъ этихъ ошибочныхъ предположеній Оригена, почти цѣликомъ взятыхъ изъ языческой теософіи, нѣкоторыя изъ нихъ онъ опровергаетъ, другія отрицаетъ только молчаніемъ и проведеніемъ иныхъ воззрѣній. Но въ нѣкоторыхъ пунктахъ,

---

[1]) Ср. Bouedron, Doctrines psichologiques de saint Gregoire de Nysse. Nantes. 1861. p. 180.

[2]) Это было въ началѣ семидесятыхъ годовъ.

правда весьма немногихъ—мы ихъ при изложеніи религіозно-философскаго міросозерцанія св. Григорія отмѣтимъ въ своемъ мѣстѣ—можно видѣть пожалуй, не отрицаемъ, на Григоріѣ Нисскомъ въ такой или иной мѣрѣ и вліяніе Оригена, въ существѣ дѣла однакожъ *незначительное и случайное*. Эта *случайность* присутствія такъ называемаго оригенизма въ сочиненіяхъ Григорія Нисскаго наглядно свидѣтельствуется и тѣмъ, непонятнымъ иначе, обстоятельствомъ, что *до половины VI вѣка* никто, повидимому, и *не подозрѣвалъ* о существованіи оригенизма въ твореніяхъ св. отца, никто и не думалъ, чтобы св. Григорій былъ „достойнымъ ученикомъ великаго александрійца", какъ выражается Бе́рингеръ[1]).

Что такъ именно совершалось интеллектуальное развитіе Григорія Нисскаго,—подтвержденіемъ этого служитъ также и общій обзоръ выдающихся фактовъ изъ его жизни, свидѣтельствующій вмѣстѣ съ тѣмъ, какая живая, впечатлительная, отзывчивая и—въ молодости—способная къ увлеченіямъ натура была личность св. Григорія Нисскаго.

Жизнь Григорія Нисскаго представляетъ собою два рѣзко разграниченные періода. Тотъ и другой изъ нихъ имѣетъ свои особенности; но вмѣстѣ съ тѣмъ въ обоихъ ясно обрисовывается одна общая характеристическая черта св. Григорія: это—особенная впечатлительность, живость, даже горячность его природы.

Первый періодъ обнимаетъ собою первую половину жизни св. Григорія — его молодые годы, приблизительно до тридцатилѣтняго возраста. Въ это время молодая, впечатлительная натура Григорія болѣе, чѣмъ когда-либо впослѣдствіи, заявляетъ свои права, опредѣляя собою общій ходъ его жизни: св. Григорій живетъ теперь—если можно такъ выразиться—естественною жизнію. Говоря это, мы отнюдь не хотимъ набросить

[1]) Bohringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. S. 354.

тѣнь на образъ жизни и поведеніе св. Григорія: онъ всегда былъ вѣрнымъ, искреннимъ сыномъ Церкви и всегда старался сообразовывать свою жизнь съ нравственными требованіями христіанства. Мы хотимъ только сказать, что въ это время на жизни Григорія болѣе всего отражались естественныя наклонности его природы и придавали извѣстный колоритъ всѣмъ его религіозно-нравственнымъ воззрѣніямъ. Такъ, въ этомъ періодѣ жизни мы видимъ въ св. Григоріѣ довольно характерную, при условіяхъ его жизни, черту въ взглядѣ его на бракъ. Не смотря на подвижническій вообще духъ того времени и особенное уваженіе къ иноческой аскетической жизни, такъ высоко цѣнившейся благочестивыми христіанами первыхъ вѣковъ, не смотря даже на строго-подвижническія воззрѣнія, усвоенныя, по смерти отца, всѣмъ вообще домашнимъ семействомъ св. Григорія [1]), — Григорій тѣмъ не менѣе вступаетъ въ бракъ съ благочестивою христіанкою по имени Ѳеосе-

[1]) Что аскетическое направленіе по смерти Василія, отца Григорія, сдѣлалось господствующимъ въ домашнемъ семействѣ св. Григорія,—это не отрицается ни однимъ изъ историковъ. Оно явственно сказалось на Навкратіѣ, по окончаніи образованія, вскорѣ послѣ смерти отца, неожиданно (Твор. Григ. Нисск. т. VIII. стр. 335) удалившемся въ пустыню, а потомъ и на Василіѣ Великомъ (ср. Ibid. стр. 334), оставившемъ свѣтскія свои занятія и также удалившемся въ пустынное уединеніе. Сама Эммелія вскорѣ послѣ того, вмѣстѣ съ Макриною учреждаетъ, по сосѣдству съ пустыней Василія, при рѣкѣ Ирисѣ, въ Понтѣ, женскую обитель, въ которой и настоятельствуетъ сначала сама, а потомъ, послѣ ея смерти, св. Макрина. Тутъ же поселяется и младшій братъ Петръ и также устраиваетъ мужской монастырь, находившійся затѣмъ подъ его же и настоятельствомъ. Дополнительныя историческія свѣдѣнія о семейной жизни св. Григорія можно найти у Берингера во 2-й части 1-го тома его сочиненія: Die Kirche Christi und ihre Zeugen; у Руппа въ его изслѣдованіи: Gregors von Nyssa Leben und Meinungen; у Heyns'a въ его Disputatio historico—theologica de Gregorio Nysseno, во второмъ томѣ „Историческаго ученія объ отцахъ Церкви“, преосв. Филарета Черниговскаго; въ статьяхъ о Василіѣ Великомъ и Григоріѣ Нисскомъ архим. Порфирія, помѣщенныхъ имъ въ „Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ“ (ч. 1 и 20); затѣмъ—у арх. Агапита въ „Жизни св. Василія Великаго“ (СПБ. 1873.), а также у Тильмона въ его Mémoires (въ IX томѣ по Брюсельскому изданію 1728 г.).

віей[1]), находя, что истинно-христіанская жизнь вполнѣ совмѣстима съ брачнымъ состояніемъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ ревностно занимается изученіемъ классическихъ наукъ и готовится къ званію свѣтскаго оратора.

Съ какимъ увлеченіемъ онъ предавался своимъ занятіямъ,

---

[1]) Филаретъ Черниговскій въ своемъ сочиненіи „Историч. ученіе объ отцахъ Церкви“ (т. II стр. 194), слѣдуя Тильмону (Mémoires. t. IX p. 1009 et 1366), отрицаетъ бракъ св. Григорія съ Θеосевіей. То же самое, только съ большею настоятельностію, высказываетъ онъ и въ другомъ своемъ сочиненіи: „Св. подвижницы Восточной Церкви“ (СПБ. 1871. стр. 223—226). Но это мнѣніе не можетъ быть признано основательнымъ, какъ не имѣющее за себя никакихъ историческихъ данныхъ. Архіеп. Филаретъ въ означенныхъ мѣстахъ упомянутыхъ сочиненій разсматриваетъ этотъ вопросъ не во всей его широтѣ; потому и выводы его представляются одинаково правдоподобными, какъ и противоположное ему мнѣніе. Вся аргументація его основывается на объясненіи лишь одного названія σύζυγος, усвоеннаго Григоріемъ Богословомъ Θеосевіи въ письмѣ Григорію Нисскому по случаю ея смерти, послѣдовавшей въ 385 году (Твор Григ. Богосл. т. VI. стр 281—283), и въ его эпитафіи надъ могилою Θеосевіи (Твор. Григ. Богосл. т. V. стр. 381—382). Онъ находитъ — и это конечно съ его точки зрѣнія естественно,—что Θеосевія названа σύζυγος Григорія Нисскаго, какъ постоянная спутница Григорія и его товарищъ въ этомъ смыслѣ; на самомъ же дѣлѣ она была его сестра, дочь Эммеліи, какъ она и называется въ тѣхъ же литературныхъ памятникахъ, а при Григоріѣ она находилась въ качествѣ діакониссы. Нельзя не согласиться, что дѣйствительно, пока мы вращаемся только въ сферѣ этихъ названій, съ одинаковою вѣроятностію можетъ быть признано какъ то, такъ и другое мнѣніе, т. е. какъ σύζυγος можетъ быть понята въ переносномъ смыслѣ, а ἀδελφὴ и τέκος въ собственномъ, такъ и наоборотъ—ἀδελφὴ и τέκος въ переносномъ, а σύζυγος въ собственномъ (ср. Fessler, Instit. patrol. t. I. p. 590). Но все это представится въ иномъ свѣтѣ, если мы выйдемъ за предѣлы этихъ названій. И во-первыхъ, въ томъ же самомъ письмѣ Григорія Назіанзена и въ той же самой эпитафіи Θеосевія называется не „дѣвою“, какъ названа въ эпитафіи Григорія же Богослова св. Макрина (Твор. т. V. стр 381), а *женою* (γυνὴ), и это повторяется тамъ не разъ, — что тоже свидѣтельствуетъ въ свою очередь о неслучайности этого термина. Далѣе, въ сочиненіи о жизни св. Макрины, гдѣ такъ много сообщается св. Григоріемъ свѣдѣній о домашнемъ его семействѣ, говорится, что у матери ея Эммеліи, послѣ смерти отца, кромѣ Макрины, рѣшившейся, когда преждевременно скончался ея женихъ, остаться дѣвственною, осталось еще пять дочерей и что всѣхъ ихъ она скоро „устроила съ должнымъ для каждой приличіемъ“. Всего естественнѣе, кажется, понимать эти слова въ томъ смыслѣ, что всѣ сестры Григорія Нисскаго,

свидѣтельствуетъ слѣдующій фактъ. Однажды Григорій, находясь вдали отъ дома родительскаго, получилъ отъ своей матери приглашеніе явиться къ празднику въ честь сорока Севастійскихъ мучениковъ, по случаю перенесенія ихъ мощей въ церковь, находившуюся въ селеніи Аннессы, которое принадлежало Гри-

---

наслѣдницы богатыхъ имѣній (ibid. стр. 351. 333), были выданы за-мужъ, кромѣ Макрины, при чемъ замужество нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, изъ нихъ, по примѣру Макрины (ibid. стр. 330—331), могло быть условлено еще при жизни отца. И это тѣмъ вѣроятнѣе, что св. Григорій, говоря объ удаленіи Макрины съ матерью въ устроенный ими монастырь и объ основаніи тамъ же мужской общины братомъ Петромъ, ни слова не упоминаетъ ни объ одной еще сестрѣ-дѣвственницѣ. Допустимъ далѣе, что Θеосевія сначала вышла за-мужъ (на что указываетъ и ея названіе „жены“), а потомъ скоро овдовѣла, и стала жить съ Григоріемъ Нисскимъ, уже епископомъ, въ качествѣ діакониссы. Но, не говоря уже о томъ, что въ такомъ случаѣ является страннымъ, почему Θеосевія предпочла жить при братѣ Григоріѣ, а не въ женской общинѣ сестры Макрины,—возможность такого предположенія совершенно исключается замѣчаніемъ въ упомянутомъ письмѣ Григорія Богослова, гдѣ о Θеосевіи говорится, что она „вкусила пріятностей жизни“ и „по самому возрасту (была, значитъ, еще въ молодыхъ лѣтахъ) *избѣжала скорбей*“ (стр. 282); а вслѣдъ затѣмъ далѣе замѣчается, что такая скорбь могла бы и ее постигнуть, если бы Григорій умеръ раньше ея, и Θеосевіи пришлось бы тогда „оплакивать“ эту потерю (ibid.). Наконецъ, помимо всего этого, въ сочиненіяхъ Григорія Нисскаго есть прямое указаніе, что онъ былъ женатъ и что слѣдовательно въ пониманіи приведенныхъ мѣстъ, при безпристрастномъ ихъ разсмотрѣніи, не можетъ быть разнорѣчія. Такъ, въ сочиненіи о дѣвствѣ онъ ясно говоритъ о своемъ вступленіи въ бракъ и высказываетъ сожалѣніе, что для него безполезно вспоминать о преимуществахъ дѣвства предъ жизнію брачною, что онъ „*опоздалъ* узнать сіе благо“, что для него „заграждена теперь возможность наслаждаться“ благами дѣвства и т. п (Твор. Григ. Нисск. т. VII. стр. 292—293). Для чего же прибѣгать къ иному толкованію въ виду такихъ ясныхъ свидѣтельствъ въ сочиненіяхъ самого же Григорія? Вмѣстѣ съ архим. Порфиріемъ, мы не будемъ придавать особеннаго значенія упоминанію Григорія Нисскаго въ одномъ изъ его писемъ о „сынѣ Василіѣ“ (τὸν υἱὸν Βασίλειον τὸν ποτὲ διογεν.... далѣе текстъ подлинника, найденнаго въ Медицейской библіотекѣ, оказался по какой-то случайности попорченнымъ) и, въ противоположность Heyns'у (ор. с § 4), воздержимся дѣлать отсюда выводъ, что это былъ сынъ Григорія Нисскаго отъ брака съ Θеосевіей и что текстъ подлинника попорченъ намѣренно. Но не признать брака Григорія Нисскаго съ Θеосевіей мы не видимъ основаній (ср. Bohringer, ор. с. по второму его изд. Stuttgart. 1876. B. 8. S 5—6) и даже колебаніямъ по этому поводу (какъ у Fessler'a, ор. с. p. 590) не видимъ достаточныхъ основаній.

горіеву семейству. Не смотря на то, что это было первое торжество въ честь сорока мучениковъ и притомъ учреждалось его матерію, да къ тому же еще въ собственномъ имѣніи, — Григорій съ неудовольствіемъ принялъ приглашеніе своей матери. Онъ тогда былъ слишкомъ занятъ, и ему не хотѣлось отрываться отъ своихъ занятій. Мало того,—по его собственному сознанію[1]), онъ даже досадовалъ на свою мать за то, что она не отложила празднества до другаго времени. Однакожъ онъ не рѣшился ослушаться матери, не рѣшился также обнаружить явное пренебреженіе и къ церковному торжеству: хотя и съ неохотою, все-таки Григорій является въ Аннессы къ назначенному времени. Но что же мы видимъ? Самъ же св. Григорій разсказываетъ о себѣ, что „въ то время, когда совершалось всенощное бдѣніе въ саду, гдѣ находились и мощи святыхъ, въ честь которыхъ совершали псалмопѣнія“,—въ это время онъ „по близости въ одной комнатѣ спалъ“... Тогда я „былъ еще молодъ, принадлежалъ къ числу мірянъ“,—такъ объясняетъ св. Григорій свой неосторожный поступокъ. Арх. Порфирій придаетъ этому факту, правда, другую окраску: онъ объясняетъ его единственно тѣмъ, что св. Григорій слишкомъ утомился отъ пути и нуждался въ отдыхѣ[2]). Но мы не можемъ вполнѣ согласиться съ почтеннымъ авторомъ. То правда, что Григорій, особенно при слабости своего тѣлосложенія, могъ очень утомиться отъ долгаго пути, — хотя, замѣтимъ кстати, еще неизвѣстно, насколько именно велико было разстояніе между селеніемъ Аннессы и тѣмъ мѣстомъ, гдѣ находился св. Григорій предъ наступленіемъ церковнаго празднества[3]). Но нельзя забывать и того,

[1]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLVI. col. 785. Твор. т. VIII. стр. 252.

[2]) Приб. къ твор. св. отцевъ. 1861. ч. 20. стр. 4.

[3]) Извѣстно только то, что Григорій находился въ это время „далеко“ (πόῤῥω) отъ селенія Аннессы (Migne, Patr. curs. compl. t. XLVI. col. 785A), но *какъ* далеко, объ этомъ мы ничего не знаемъ. Вѣроятно, онъ жилъ въ уединенномъ какомъ-нибудь мѣстѣ для того, чтобы удобнѣе заниматься

что Григорій прибылъ въ Аннессы еще *за день* до праздника (πρὸ μιᾶς τῆς συνόδου)[1]); слѣдовательно, онъ во всякомъ случаѣ могъ уже нѣсколько отдохнуть до начала празднества. Мы полагаемъ поэтому, что въ данномъ фактѣ, помимо усталости отъ дороги, имѣлъ свою долю значенія и осадокъ того чувства неудовольствія, съ какимъ св. Григорій оставилъ свои занятія и отправился на праздникъ. Объясненіе арх. Порфирія было бы, пожалуй, болѣе или менѣе удовлетворительнымъ, если бы рѣчь шла о нашемъ времени, когда заботы о тѣлѣ ставятся выше заботъ о душѣ. Но если мы перенесемся своимъ воображеніемъ въ первые вѣка христіанства, далеко не похожіе на наше время, если мы вспомнимъ при этомъ еще строго-подвижническій духъ всего семейства св Григорія, то высказанное арх. Порфиріемъ объясненіе представится намъ недостаточнымъ, одностороннимъ, особенно при тѣхъ обстоятельствахъ, при какихъ случился данный фактъ. Наконецъ, наше мнѣніе подтверждается и дальнѣйшими обстоятельствами, къ которымъ мы теперь и переходимъ. Когда Григорій спалъ, ему представилось во снѣ страшное видѣніе. „Мнѣ казалось", говорилъ онъ впослѣдствіи,—„будто я хочу войти въ садъ, гдѣ совершалось всенощное бдѣніе; въ то время, когда я находился близъ дверей, показалось множество воиновъ, сидѣвшихъ у входа; всѣ они вдругъ встали и, поднявши жезлы, устремились на меня съ угрозою и не допускали до входа. Я получилъ бы и удары, если бы не упросилъ ихъ одинъ, какъ казалось, болѣе человѣколюбивый"[2]). Смыслъ этого видѣнія, записаннаго самимъ же Григоріемъ, очевиденъ самъ собою: оно, видимо, было обличеніемъ Григорія за то чувство недовольства, съ какимъ онъ

науками (ср. epist. IX. Migne, Patr. t. XLVI. col 1040 B. Твор. VIII, 479). Но въ такомъ случаѣ не видится надобности предполагать слишкомъ большое разстояніе.

[1]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLVI. col. 785.

[2]) Ibid. Твор. т. VIII. стр. 253.

отнесся къ приглашенію своей матери, и вообще за его холодность къ церковному празднеству, холодность, выразившуюся, между прочимъ и въ томъ, что св. Григорій позволилъ себѣ не участвовать во всенощномъ бдѣніи.

Это видѣніе произвело сильное впечатлѣніе на св. Григорія. Онъ понялъ свою ошибку и созналъ всю справедливость того обличенія, которое сдѣлано было св. мучениками Севастійскими за опрометчивое, непочтительное отношеніе къ нимъ. Чувство глубокаго раскаянія охватило впечатлительную душу Григорія. И вотъ онъ, тотчасъ по пробужденіи, спѣшитъ ко всенощному бдѣнію, становится около самыхъ мощей св. мучениковъ и въ чувствѣ сердечнаго раскаянія проливаетъ горькія слезы, прося Бога о помилованіи, а св. мучениковъ о прощеніи его за допущенное имъ непочтеніе къ ихъ святымъ останкамъ[1]).

Случай этотъ не остался безъ вліянія и на дальнѣйшій образъ дѣйствій св. Григорія. Вскорѣ послѣ вышеприведеннаго факта и, нужно думать, именно вслѣдствіе его[2]), св. Григорій разстается съ своею завѣтною мечтою — сдѣлаться свѣтскимъ ораторомъ и принимаетъ на себя должность церковнаго чтеца: этимъ Григорій хотѣлъ какъ-бы загладить допущенный имъ проступокъ. Однако онъ недолго остается въ новомъ званіи. Впечатлительная натура св. Григорія сказалась и тутъ. Проходитъ первый пылъ охватившаго его горячаго чувства сердечнаго раскаянія,—и Григорій оставляетъ принятую имъ на себя должность чтеца: вмѣсто церкви, мы видимъ его теперь въ школѣ,—онъ становится учителемъ краснорѣчія. Природныя наклонности св. Григорія, такимъ образомъ, снова одержали верхъ.

Не долго однакожъ оставался Григорій и учителемъ краснорѣчія. Его отказъ отъ должности церковнаго чтеца и предпо-

---

[1]) Ibid.

[2]) Ср. также Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I B. 2 Abth. S. 276.

чтеніе этому званію званія ритора произвели соблазнъ въ мѣстномъ христіанскомъ обществѣ. Соблазнительнымъ въ этомъ случаѣ представлялось собственно не то, что Григорій сдѣлался учителемъ краснорѣчія, а то, что для этой должности отказался отъ церковной степени чтеца и такимъ образомъ обнаружилъ пренебреженіе къ прямому служенію Церкви: такъ, по крайней мѣрѣ, можно было истолковывать поступокъ св. Григорія, и онъ дѣйствительно столковывался тогда въ предосудительномъ для Григорія смыслѣ. Вотъ что писалъ ему—это было въ 366 году—по этому поводу св. Григорій Назіанзенъ: „не хвалять твоей, говоря по вашему, славы безславной, твоего понемногу уклоненія къ худшему и этого честолюбія, которое, какъ говоритъ Эврипидъ, злѣе демоновъ. Что сдѣлалось съ тобою, мудрый мужъ? За что прогнѣвался ты самъ на себя, бросивъ священныя, полныя сладкой воды книги, которыя нѣкогда читалъ народу? Ужели не стыдишься, слыша это? Или положилъ ихъ подъ дымъ, куда кладутъ кормила и кирки на зимнее время, а взялъ въ руки книги, полныя соленой воды, которой пить нельзя, и захотѣлъ лучше именоваться риторомъ, нежели христіаниномъ? А по мнѣ гораздо лучше послѣднее, нежели первое, и благодареніе за то Богу! И ты не держись иныхъ мыслей. А если онѣ пришли, не предавайся имъ надолго, но одумайся наконецъ, приди въ себя, оправдайся предъ вѣрными, оправдайся предъ Богомъ, предъ алтарями, предъ таинствами, отъ которыхъ удалился. Не говори мнѣ этихъ нарядныхъ и витіеватыхъ словъ, употребляемыхъ риторами: „что же, развѣ я не былъ христіаниномъ, когда училъ реторикѣ? развѣ не былъ вѣрнымъ, когда занимался науками въ кругу дѣтей?“ Можетъ быть, ты станешь еще свидѣтельствоваться въ семъ Богомъ Нѣтъ, чудный мой, это не совсѣмъ справедливо, хотя отчасти и можемъ уступить тебѣ. Развѣ маловажно то, что теперешнимъ твоимъ поступкомъ соблазняешь другихъ, которые

по природѣ болѣе склонны къ худому, и даешь имъ поводъ дурно о тебѣ думать и говорить? Пусть это будетъ и ложь; но какая въ томъ нужда? Всякій живетъ не для себя одного, но и для ближнихъ; мало самому быть убѣжденнымъ, если не убѣждаешь и другихъ“[1]). Григорій не могъ не сознаться въ справедливости доводовъ друга своего. Онъ не могъ не видѣть, что его неосторожный поступокъ дѣйствительно подавалъ небезъосновательный поводъ къ соблазну для другихъ. Предъ нимъ такимъ образомъ было новое доказательство его неосторожности,—неосторожности, къ которой онъ былъ такъ предрасположенъ по пылкости своего характера. Къ довершенію всего этого случилось такъ, что онъ около того же времени лишился своей матери. Эта дорогая сердцу Григорія утрата, это общее противъ него недовольство и, наконецъ, увѣщанія и упреки Григорія Назіанзена—все это до того потрясло впечатлительную душу Григорія Нисскаго, что въ немъ совершается теперь окончательный переворотъ: Григорій вступаетъ съ этого времени во вторую стадію своей жизни.

Второй періодъ жизни Григорія Нисскаго, въ противоположность первому, носитъ уже аскетическій характеръ. Особенно это нужно сказать о началѣ даннаго періода. Подъ вліяніемъ семейнаго горя и собственныхъ своихъ неудачъ онъ удаляется въ одно уединенное мѣсто, отдается тамъ подвижнической жизни, оставляетъ занятія „внѣшними науками“, которыя онъ такъ любилъ до сихъ поръ, и вмѣсто нихъ изучаетъ св. Писаніе, углубляется въ сравнительно мало изслѣдовавшіеся имъ до сихъ поръ богословскіе вопросы, изучаетъ богословскую литературу. Къ этому времени относимъ мы и начало знакомства его съ сочиненіями Оригена, но, конечно, не начало его интеллектуальной выработки и не начало формированія его убѣжденій: Григорій Нисскій былъ уже тогда человѣкъ зрѣлыхъ лѣтъ, съ

[1]) Твор. Григ Богосл. т. VI. стр. 117—118.

опредѣленнымъ положеніемъ въ обществѣ, какъ занимавшій почетную тогда должность ритора,—да и сколько уже онъ съ такимъ усердіемъ занимался наукою и своимъ образованіемъ, нарочито удаляясь для этого даже въ уединенныя мѣста, гдѣ бы никто ему не препятствовалъ! Онъ ли начиналъ теперь учиться сначала? Но тѣмъ не менѣе большой переворотъ произошелъ въ св. Григоріѣ съ этого времени и въ отношеніи къ убѣжденіямъ его, только въ иномъ смыслѣ: Григорій сталъ теперь совершенно иначе смотрѣть на жизнь съ точки зрѣнія аскетической. Какъ измѣнились его убѣжденія въ этомъ отношеніи, можно судить по сочиненію св. Григорія „о дѣвствѣ“[1]), написанному имъ въ то время, когда онъ проводилъ жизнь въ своемъ уединеніи, именно около 371 года[2]). Здѣсь Григорій, вопреки прежнимъ своимъ убѣжденіямъ, выше всего ставитъ иноческую, строгоподвижническую жизнь и не находитъ словъ для восхваленія дѣвства. Среди этихъ пламенныхъ похвалъ дѣвству слышатся теперь уже горькія сѣтованія Григорія на то, что онъ позволилъ себѣ вступить въ бракъ. Размышляя о благахъ, связанныхъ съ дѣвственною жизнію, св. Григорій восклицаетъ: „О, если бы возможно было и мнѣ отъ сего занятія получить какую-либо пользу. Съ большимъ усердіемъ предался бы я сему труду, если бы, при составленіи сего слова, трудился съ на-

[1]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLVI. Твор. т. VII.

[2]) Что въ это время написано сочиненіе Григорія Нисскаго „о дѣвствѣ“,—видно изъ слѣдующаго. Въ предисловіи къ книгѣ „о дѣвствѣ“ Григорій указываетъ живой примѣръ дѣвственной благочестивой жизни въ лицѣ „благочестивѣйшаго епископа и отца нашего“, который, хотя и не называется тамъ по имени, но, конечно, былъ никто иной, какъ именно Василій Великій. Между тѣмъ себя св. Григорій представляетъ при этомъ еще не имѣющимъ епископскаго сана, простымъ мірянином (Patr. curs. compl. t. LXVI. col. 320 A. Твор т. VII. стр. 286). Но извѣстно, что Василій сдѣлался епископомъ въ 370 г., а Григорій—въ 372 году. Стало быть, трактатъ de virginitate написанъ между 370 и 372 годами (ср. Tillemont, Mémories, t. IX. p. 1014 et 1388; Rupp, Gregors von Nyssa Leben und Meinungen, S. 26. Anm. 16.; Прибавл. къ твор. св. отцевъ, ч. 20. стр. 10).

деждою, по слову Писанія, вкусить плода отъ своего оранія и молотьбы (1 Кор. 9, 10). Но теперь нѣкоторымъ образомъ знаніе красотъ дѣвства для меня напрасно и безполезно, какъ плоды для вола съ намордникомъ, идущаго на гумно, или какъ для жаждущаго—со скалъ текущая вода, когда она для него недостижима. Блаженны тѣ, во власти коихъ избирать лучшее и кои не заключили себя какъ-бы въ стѣнахъ, вступивъ въ брачную жизнь, подобно намъ, которые какъ-бы нѣкоторою бездною отдѣлены отъ славы дѣвства, къ которому не можетъ возвратиться никто, кто хотя однажды сдѣлалъ шагъ въ мірскую жизнь. Посему мы—только зрители чужихъ совершенствъ и свидѣтели блаженства другихъ. Если мы даже и правильно судимъ о дѣвствѣ, то испытываемъ то же, что повара и слуги, которые для стола богатыхъ приготовляютъ роскошную пищу другимъ, но сами ни къ одному изъ приготовленныхъ яствъ не прикасаются. Какое было бы блаженство, если бы случилось не такъ, и мы не опоздали узнать сіе благо! Подлинно ревнуютъ о семъ благѣ и дѣлаютъ больше всякаго требованія и желанія тѣ, коимъ не заграждена возможность наслаждаться сими благами! Мы же, подобно тѣмъ, которые, сопоставляя свою бѣдность съ жизнію богатыхъ, болѣе тяготятся своимъ настоящимъ положеніемъ и труднѣе переносятъ оное,—чѣмъ больше сознаемъ богатство дѣвственной жизни, тѣмъ больше оплакиваемъ иную жизнь, чрезъ сравненіе съ лучшимъ ясно видя, сколько и какихъ благъ недостаетъ у насъ“ [1]). Можно видѣть отсюда, какая значительная перемѣна произошла во взглядахъ св. Григорія на жизнь: прежде ему, повидимому, казалось, что возможно безразличное отношеніе христіанина къ браку; теперь же, взвѣшивая условія брачной и дѣвственной жизни, онъ приходитъ къ заключенію, что высшіе идеалы христіанской жизни осуществимы только при дѣвственномъ состояніи человѣка. Воззрѣнія Григорія на жизнь сдѣлались такимъ образомъ строже и онъ видимо сталъ относиться къ себѣ съ особенною нравственною требовательностію.

[1]) De virgin. c. 3. Patr. t. XLVI. col. 325. Твор. т. VII. стр. 292—293.

Быть можетъ, св. Григорій, при такой своей высоко-религіозной настроенности, послѣ пережитаго имъ внутренняго переворота, весь отдался бы подвигамъ аскетически-уединенной жизни, если бы не случилось одно обстоятельство, которое нѣсколько отвлекло Григорія отъ самоосужденія себя за прежнія свои убѣжденія и вообще дало жизни св. Григорія иное направленіе. Разумѣемъ избраніе (въ 372 г.) св. Григорія въ епископа Ниссы—незначительнаго Каппадокійскаго городка, который получилъ историческую извѣстность единственно только благодаря своему знаменитому архипастырю. Это избраніе совершилось по иниціативѣ и настоянію первосвятителя Каппадокійской архіепископіи Василія Великаго. Нужно замѣтить, что то было время горячихъ аріанскихъ споровъ, все еще не перестававшихъ волновать христіанскую Церковь и послѣ торжественнаго осужденія аріанства на первомъ вселенскомъ соборѣ (325 г.). Василій Великій, этотъ ревностный противникъ аріанства, очень хорошо понималъ, что для успѣшной борьбы съ аріанами нужны не единичныя, врозь дѣйствующія силы, а—твердая, сплоченная единствомъ интересовъ масса поборниковъ православія. Поэтому онъ, въ 370 году сдѣлавшись архіепископомъ Кесаріи Каппадокійской, всячески старался замѣщать подвѣдомственныя ему епископскія каѳедры людьми, преданными православію и обладавшими достаточнымъ запасомъ интеллектуальныхъ силъ, такъ необходимыхъ для успѣшной борьбы съ аріанскимъ раціонализмомъ[1]). Его вниманіе остановилось, между прочимъ, и на св. Григоріѣ, въ которомъ онъ совершенно справедливо видѣлъ человѣка, обладавшаго всѣми свойствами, нужными для успѣха въ борьбѣ съ аріанами. Поэтому св. Василій сталъ убѣждать своего брата—принять Нисскую каѳедру въ его архіепископіи. Не хотѣлось св. Григорію оставить свою созерцательную жизнь; однакожъ онъ рѣшился уступить настоятельнымъ убѣжденіямъ Василія Великаго. Но разъ согласившись на этотъ

[1] Bohringer, Die Kirche Christi u. ihre Zeug. S. 286.

шагъ, онъ уже весь отдается своему новому служенію. Такова уже была натура Григорія Нисскаго, что онъ постоянно нуждался въ горячей, лихорадочной дѣятельности. Сначала — въ лѣта молодости—эта его потребность находила для себя удовлетвореніе въ ревностномъ изученіи классической науки, потомъ —въ мистическо-созерцательной жизни, этой реакціи прежнимъ убѣжденіямъ, открывавшей собою второй періодъ жизни св. Григорія; наконецъ теперь св. Григорій всецѣло отдается практической дѣятельности, посвященной на пользу Церкви Христовой.

Ревность св. Григорія въ борьбѣ съ врагами православія была по истинѣ удивительна. Еще на самыхъ первыхъ порахъ аріане поняли, какого опаснаго для себя противника встрѣтили они въ новомъ епископѣ Нисскомъ. И вотъ они рѣшаются во что бы то ни стало свергнуть св. Григорія съ епископской каѳедры. Ихъ козни не остались безъ успѣха: по происканъ аріанъ, св. Григорій въ 375 году былъ лишенъ Нисской каѳедры и цѣлыхъ три года проводилъ жизнь въ изгнаніи, не переставая, впрочемъ, утѣшать православныхъ и утверждать ихъ въ вѣрѣ. Но въ 378 году, когда умеръ Валентъ, покровительствовавшій аріанамъ, Григорій получилъ возможность снова возвратиться къ оставленной имъ паствѣ. Не задерживаемый внѣшними препятствіями, Григорій Нисскій теперь опять начинаетъ ревностную борьбу съ врагами православія. Онъ ведетъ ее не устно только, но и письменно, и притомъ не съ одними только аріанами, но и съ другими ересями, появившимися тогда на аріанской почвѣ. Словомъ, св. Григорій принимаетъ самое горячее участіе во всѣхъ дѣлахъ Церкви того времени: въ 379 году мы видимъ его на помѣстномъ Антіохійскомъ соборѣ, въ 381 году онъ является на второмъ вселенскомъ соборѣ, на дѣла котораго онъ, по свидѣтельству церковнаго историка Каллиста, имѣлъ весьма большое вліяніе[1]); впослѣдствіи мы опять нѣсколько

[1]) Авторъ извѣстнаго изслѣдованія: „Вселенскіе соборы IV и V вѣка“

разъ видимъ Григорія по дѣламъ Церкви въ Константинополѣ, именно—въ 382 году и въ 383-мъ, затѣмъ—въ 385-мъ и, наконецъ, въ 394 году, не задолго до его смерти, которая послѣдовала въ половинѣ послѣдняго десятилѣтія четвертаго вѣка, около 395 года.

За свою ревность къ православію, за свою высоко-нравственную жизнь, наконецъ—за свою обширную философскую и богословскую эрудицію и блестящее краснорѣчіе св. Григорій Нисскій пользовался глубокимъ уваженіемъ въ древности. Еще второй вселенскій соборъ отъ имени всей Церкви христіанской выразилъ это уваженіе тѣмъ, что сравнялъ св. Григорія въ

(—А. Лебедева. 1879 г.) рѣшительно отвергаетъ свидѣтельство Каллиста, какъ не заслуживающее никакого довѣрія (стр. 120—121),—впрочемъ не на основаніи какихъ-либо противорѣчащихъ тому историческихъ же свидѣтельствъ, а на основаніи того общаго соображенія, что на второмъ вселенскомъ соборѣ всѣми дѣлами руководила антіохійская богословская „партія“, а не александрійская, къ которой, по автору, принадлежалъ Григорій Нисскій. Но мы не видимъ твердаго основанія слѣдовать этому мнѣнію почтеннаго автора: желаніе послѣдовательно провести избранный принципъ не есть доказательство. Притомъ же и нѣтъ надобности представлять себѣ отношеніе между богословскими направленіями на соборѣ, вполнѣ какъ отношеніе между какими-то партіями, по подобію партій политическихъ; да и Григорій Нисскій не былъ строгимъ приверженцемъ именно александрійскаго богословскаго направленія: рядомъ съ платоновскимъ идеализмомъ у него есть черты и аристотелевскаго реализма. Что же касается прямоты и простоты характера, будто бы тоже препятствовавшихъ Григорію имѣть вліяніе на соборѣ,—то эти черты могли бы служить препятствіемъ быть руководителемъ развѣ партіи политической какой-нибудь. Да и не самъ ли авторъ признаетъ, что Мелетій Антіохійскій въ началѣ собора былъ представителемъ своей „партіи“ и давалъ направленіе дѣламъ собора (стр. 127)? А между тѣмъ онъ былъ человѣкъ „простой и не хитрый нравомъ“ (Твор. Григ. Бог. т. VI. стр. 52). Въ виду всего этого мы не видимъ твердаго основанія, почему бы не признать, что Григорій Нисскій, какъ человѣкъ глубоко образованный, ревностный поборникъ истины, всею душею любившій отдаваться дѣлу, за которое брался, при дарѣ краснорѣчія, которымъ онъ обладалъ, и при своей впечатлительности, дѣйствительно былъ душею святоотеческаго собора и имѣлъ на его дѣйствія большое вліяніе, и что, слѣдовательно, свидѣтельство Каллиста, хотя бы и не во всей его части (см. Приб. къ твор. св. отцевъ, ч. 20. стр. 43—44), заслуживаетъ вниманія.

правахъ съ предстоятелемъ Кесарійской архіепископіи — честь весьма большая, если мы вспомнимъ, что Нисса былъ самымъ незначительнымъ городкомъ Каппадокійской области. Съ подобнымъ же уваженіемъ относились къ Григорію Нисскому и другіе вселенскіе соборы. Такъ, на третьемъ вселенскомъ соборѣ отцы Церкви, опровергая ересь Несторія, обращались къ сочиненіямъ Григорія Нисскаго въ доказательство правоты своей вѣры. Подобнымъ же образомъ и четвертый вселенскій соборъ поставляетъ св. Григорія между отцами, писанія которыхъ служили для него руководствомъ при опредѣленіи и объясненіи догматовъ вѣры. А седьмой вселенскій соборъ почтилъ Григорія Нисскаго названіемъ „отца отцевъ“[1]).

Нельзя однакожъ не замѣтить, что съ богословской точки зрѣнія уваженіе древности къ Григорію Нисскому основывалось собственно на его заслугахъ по уясненію и защитѣ догматовъ христіанской вѣры и на его литературныхъ трудахъ для раскрытія догматическаго ученія православной Церкви. Между тѣмъ Григорій Нисскій заслуживаетъ вниманія не только какъ догматистъ, но и какъ моралистъ. Его значеніе въ послѣднемъ отношеніи заключается, впрочемъ, не въ томъ, что у него обстоятельнѣе всѣхъ другихъ отцевъ Церкви раскрыто христіанское ученіе о нравственности, а въ томъ, что онъ первый изъ отцевъ Церкви сдѣлалъ осязательную попытку къ научной постановкѣ христіанскаго нравоученія.

Въ первые вѣка христіанства весь интересъ богословской мысли сосредоточивался главнымъ образомъ на теологической сторонѣ христіанскаго ученія, которая прежде всего обусловливаетъ собою такое или иное пониманіе всего христіанства. Что же касается другой стороны христіанской религіи, именно отношенія ея къ человѣку или точнѣе—отношенія человѣка къ ней, то въ этомъ направленіи богословская мысль, въ научномъ смыслѣ

[1]) Приб. къ твор. св отцевъ. 1861. ч. 20. стр. 44 и 74.

слова, сдѣлала тогда очень мало: вопросы о спасеніи человѣка, какъ первоначальномъ актѣ оправданія, и о спасеніи, какъ оправданіи въ широкомъ смыслѣ слова, какъ о спасеніи и въ будущей жизни, эти вопросы стали подниматься и постепенно рѣшаться только съ четвертаго вѣка. Началомъ для такого поворота богословской мысли послужила, съ половины четвертаго вѣка, извѣстная ересь Аполлинарія, епископа Лаодикійскаго.

Какъ извѣстно, всѣ вопросы по раскрытію христіанскаго ученія и въ первые три вѣка христіанства и въ періодъ вселенскихъ соборовъ централизировались около ученія о Лицѣ Іисуса Христа. Но и въ раскрытіи этого центральнаго пункта христіанскаго ученія богословская мысль развивалась съ строгою постепенностію. Такъ, до пятаго вѣка мы не видимъ серьезныхъ попытокъ къ всестороннему уясненію вопроса объ образѣ соединенія въ единомъ Лицѣ Іисуса Христа двухъ природъ—Божественной и человѣческой: въ первые четыре вѣка Церковь занималась уясненіемъ только еще подготовительныхъ элементовъ къ рѣшенію этого вопроса, именно—точнымъ опредѣленіемъ той истины, что І. Христосъ есть истинный Богъ и вмѣстѣ истинный человѣкъ. Оба эти подготовительные элемента были, правда, затронуты еще въ первомъ вѣкѣ по поводу еретическихъ заблужденій, съ одной стороны, эвіонитовъ и гностиковъ, а съ другой—докетовъ. Но тогда Церковь ограничилась только простымъ утвержденіемъ той евангельской истины, что І. Христосъ есть истинный Богъ (противъ эвіонитовъ и гностиковъ) и вмѣстѣ истинный человѣкъ (противъ докетовъ). Всесторонняго же раскрытія этихъ истинъ въ первомъ и даже второмъ вѣкѣ еще не было сдѣлано: оно началось только уже съ конца втораго столѣтія и началось, какъ слѣдовало ожидать, съ опредѣленія ученія о Божественной природѣ І. Христа. Въ борьбѣ съ антитринитаріями въ теченіе третьяго вѣка и съ аріанами въ продолженіе четвертаго вѣка Церковь, наконецъ, вполнѣ

выяснила догматическое ученіе о Божескомъ естествѣ въ Лицѣ І. Христа. Теперь на очереди стоялъ вопросъ о человѣческой природѣ Спасителя міра. И богословская мысль не замедлила перейти къ точному опредѣленію этого пункта въ догматѣ о Лицѣ Богочеловѣка. Еще въ четвертомъ же вѣкѣ, во время ар1анскихъ споровъ и подъ вліяніемъ ихъ, появилась ересь Аполлинарія, который, различая въ человѣкѣ три части: духъ (πνεῦμα, νοῦς), душу (ψυχή) и тѣло (σῶμα), полагалъ, что Сынъ Божій при воплощеніи принялъ изъ природы человѣческой только душу неразумную (ψυχή) и тѣло, а вмѣсто духа человѣческаго или ума у Него было Божество. Эта ересь снова обратила богословскую мысль на ученіе о человѣческой природѣ Христа-Спасителя, которое, хотя и было торжественно формулировано на первомъ вселенскомъ соборѣ (въ третьемъ членѣ символа вѣры), однакожъ еще нуждалось въ нѣкоторомъ разъясненіи. Но вопросъ о человѣчествѣ Іисуса Христа стоитъ въ самой тѣсной связи съ разъясненіемъ ученія *вообще о человѣческой природѣ:* только зная послѣднюю, можно болѣе или менѣе обстоятельно говорить о томъ, что І. Христосъ есть не только Богъ, но и человѣкъ. А разъ сосредоточено вниманіе на *человѣкѣ*,—вопросы о человѣкѣ, на сколько онъ участвуетъ въ религіи, выдвигаются теперь, если не на первый планъ, то во всякомъ случаѣ получаютъ въ Церкви видное мѣсто въ ряду другихъ догматическихъ вопросовъ: чтобы убѣдиться въ справедливости этой мысли, достаточно только вспомнить извѣстные пелагіанскіе и затѣмъ полупелагіанскіе споры, занимавшіе богословское сознаніе уже съ самаго начала пятаго столѣтія.

Такое направленіе богословской мысли, естественно, находилось въ тѣсной связи и съ вопросами, касавшимися христіанскаго нравоученія: уже одни эти споры о благодати и свободѣ воли въ ихъ взаимномъ отношеніи имѣли не одинъ только догматическій интересъ,—они касались вмѣстѣ съ тѣмъ и нрав-

ственнаго богословія. Къ тому же эти споры, имѣвшіе прямую связь съ ученіемъ о человѣческой природѣ вообще, постоянно давали богословской мысли поводъ затрогивать и многіе другіе пункты христіанскаго нравоученія. Вотъ почему только съ этого времени мы встрѣчаемъ въ твореніяхъ отцевъ и учителей Церкви болѣе или менѣе серьезныя попытки къ научному раскрытію христіанскаго ученія о нравственности.

Но св. Григорій Нисскій жилъ въ самомъ началѣ этого поворотнаго движенія богословской мысли. Онъ даже первый изъ отцевъ Церкви написалъ весьма основательное опроверженіе ереси Аполлинарія[1]), при чемъ онъ имѣлъ подъ руками подлинное сочиненіе Аполлинарія: „доказательство Божественнаго воплощенія по подобію человѣка[2]). Это столкновеніе съ ересью Аполлинарія, естественно, не могло не обратить особеннаго вниманія Григорія на психо-физическую природу человѣка, тѣмъ болѣе что Григорій уже имѣлъ обширную философскую подготовку и съ любовію занимался изученіемъ антропологіи, насколько это возможно было по научнымъ средствамъ того времени. Вотъ почему и въ нравственныхъ воззрѣніяхъ Григорія Нисскаго, мы видимъ уже нѣкотораго рода научный элементъ: это не просто только назидательныя размышленія, какія мы встрѣчаемъ въ твореніяхъ предшественниковъ Григорія Нисскаго, а—попытка поставить христіанское ученіе о нравственности на научную почву. Правда, попытка эта не велика, быть можетъ, по своимъ результатамъ и заключается главнымъ

---

[1]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLV. Твор. т. VII.

[2]) Правда, противъ Аполлинарія немного ранѣе Григорія Нисскаго писалъ еще Аѳанасій Великій. Но его опроверженія не могли быть такъ обстоятельны, какъ у св. Григорія, уже потому, что Аѳанасій не имѣлъ подъ руками собственнаго сочиненія Аполлинарія, гдѣ содержалось еретическое ученіе послѣдняго; да притомъ же Аѳанасій еще не былъ и самъ увѣренъ, что заблужденія, приписываемые Аполлинарію, дѣйствительно принадлежатъ ему.

образомъ только въ обоснованіи нравственныхъ воззрѣній *на психологическихъ данныхъ;* но она—первая осязательная попытка въ этомъ направленіи и уже по этому одному заслуживаетъ вниманія.

Что касается способа изложенія нами нравственнаго міровоззрѣнія Григорія Нисскаго, то онъ ясно указывается самимъ же Григоріемъ въ его сочиненіи „объ устроеніи человѣка", гдѣ различаются три фазиса нравственнаго и физическаго состоянія человѣка—состояніе невинности, состояніе паденія и состояніе оправданія[1]). Сообразно съ этимъ и располагается вышеозначенное его сочиненіе. Этотъ же самый планъ, правда съ меньшею отчетливостію, просвѣчивается и въ другихъ твореніяхъ Григорія Нисскаго: св. Григорій, о чемъ бы ни говорилъ, всегда, по крайней мѣрѣ мысленно, различаетъ три вышеуказанныя точки зрѣнія на состояніе человѣка, и съ ними соображаетъ всѣ пункты своего міровоззрѣнія. Поэтому всякое изслѣдованіе о Григоріѣ Нисскомъ, имѣющее своимъ предметомъ выясненіе всего религіозно-философскаго міросозерцанія св. Григорія или даже его воззрѣній догматическихъ, насколько они относятся къ человѣку, а тѣмъ болѣе—нравственныхъ или чисто антропологическихъ, удобнѣе всего можетъ быть располагаемо по этому плану; всякій иной способъ изложенія ученія Григорія Нисскаго по этимъ вопросамъ, если оно берется не въ какой-либо его части, а въ болѣе или менѣе цѣломъ видѣ, не будетъ вполнѣ естественнымъ и своимъ несоотвѣтствіемъ съ общими началами міросозерцанія Григорія поведетъ въ той или иной мѣрѣ къ неправильному, не согласному съ дѣйствительностію, изображенію ученія св. Григорія. Въ виду этого и мы въ своемъ изслѣдованіи, оставивъ въ сторонѣ общепринятые болѣе или менѣе у насъ способы изложенія ученія о нравственности, будемъ держаться указаннаго самимъ же Григоріемъ плана, чтобы тѣмъ объективнѣе

[1]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLIV. col. 128 A. Твор. т. I. стр. 78.

изложить нравственныя воззрѣнія св. отца, удержавъ въ нихъ безъ измѣненія и общій ихъ характеръ и частныя ихъ стороны.

Оставаясь вѣрными общимъ чертамъ вышеозначеннаго плана изложенія нравственнаго міросозерцанія св. отца, мы, ради удобства и полноты изслѣдованія, находимъ нужнымъ однакоже сдѣлать слѣдующія отступленія. Такъ какъ психологическія воззрѣнія св. Григорія во многихъ отношеніяхъ отличны отъ принятыхъ въ современной психологической наукѣ взглядовъ, а они между тѣмъ лежатъ въ основѣ нравственныхъ воззрѣній св. Григорія, то мы, ради удобства, чтобы не обращаться къ нимъ послѣ, разсмотримъ ихъ прежде всего. Затѣмъ, въ виду полноты изслѣдованія, третій изъ вышеуказанныхъ фазисовъ состоянія человѣка мы раздѣлимъ на три отдѣла, примѣнительно къ тремъ фазисамъ состоянія возрожденной нравственной природы человѣка: разумѣемъ состояніе только что возстановленной нравственной природы человѣка и затѣмъ—двѣ, одна за другою слѣдующія, стадіи нравственнаго развитія человѣка въ этой жизни, съ одной стороны, и въ будущей, съ другой. Такимъ образомъ все наше изслѣдованіе будетъ состоять изъ шести главъ: въ первой изъ нихъ мы изложимъ психологическія основы нравственныхъ воззрѣній Григорія Нисскаго; во второй разсмотримъ нравственную природу человѣка въ его невинномъ состояніи; предметомъ третьей главы будетъ нравственная природа человѣка, уже поврежденная грѣхомъ; въ четвертой разсмотримъ нравственную природу нашу въ томъ видѣ, какой она имѣетъ тотчасъ по своемъ возстановленіи, вслѣдствіе усвоенія искупительныхъ заслугъ Христа Спасителя; пятая глава имѣетъ быть посвящена разсмотрѣнію процесса нравственнаго развитія уже возстановленнаго человѣка—христіанина, и, наконецъ, въ шестой главѣ мы разсмотримъ состояніе нравственной природы человѣка въ будущей загробной жизни.

ГЛАВА I.

Психологическія основы нравственныхъ воззрѣній Григорія Нисскаго.

По предположенному нами плану, первая глава нашего изслѣдованія имѣетъ быть посвящена психологическимъ воззрѣніямъ Григорія Нисскаго. Мы, впрочемъ, не намѣрены излагать здѣсь все психологическое ученіе св. Григорія, хотя оно и само по себѣ имѣетъ большой интересъ, подобно психологическимъ воззрѣніямъ другаго знаменитаго богослова-философа второй половины четвертаго и начала пятаго вѣка,—разумѣемъ блаженнаго Августина, епископа Иппонійскаго. Имѣя въ виду изложить въ своемъ изслѣдованіи только нравственное міровоззрѣніе Григорія Нисскаго, мы коснемся его психологіи лишь настолько, насколько это требуется для яснаго пониманія нравственныхъ воззрѣній св. Григорія; расширять же въ данномъ отношеніи предѣлы своего изслѣдованія значило бы для насъ уклоняться отъ прямой своей задачи.

Психологическое ученіе Григорія Нисскаго находится въ тѣсной связи съ греческой классической философіей, положившей, какъ извѣстно, въ лицѣ ея лучшихъ представителей, первое начало научной разработкѣ психологіи.

Первымъ греческимъ психологомъ въ истинномъ значеніи слова былъ Платонъ. Правда, вопросы о душѣ, о ея природѣ и явленіяхъ были предметомъ размышленій и изслѣдованій еще

и до Платона въ древне-греческой философіи; но тогда эти вопросы затрогивались только между прочимъ и потому не столько разработывались, сколько намѣчались и подготовлялись для болѣе или менѣе обстоятельной разработки. Даже у Сократа, впервые въ исторіи греческой философіи сдѣлавшаго человѣка главнымъ предметомъ изслѣдованія философской мысли, мы не видимъ теоретической разработки психологическихъ вопросовъ, потому что его философская дѣятельность имѣла своею прямою цѣлью не теоретическое раскрытіе ученія о человѣкѣ, а—практическое содѣйствіе правильному развитію человѣческой природы и общественной жизни. Только уже у Платона мы встрѣчаемся съ задатками психологіи въ научномъ смыслѣ слова. На почвѣ, подготовленной Сократомъ, геніальный умъ Платона выработалъ цѣлое философское міровоззрѣніе, въ которомъ теоретическіе вопросы о душѣ человѣческой занимали уже весьма видное мѣсто. Правда, увлекшись метафизической стороной бытія, Платонъ болѣе всего сосредоточивалъ свое вниманіе на метафизическомъ ученіи о душѣ; но много сдѣлано было у него для науки и въ чисто психологическомъ отношеніи: онъ выдѣлилъ дѣйствія души изъ сферы жизни физической, подмѣтилъ основныя формы психическихъ явленій и анализировалъ многія душевныя явленія.

Послѣ Платона, у Аристотеля мы находимъ дальнѣйшую разработку психологическихъ вопросовъ. Особенность, которую имѣлъ психологическое ученіе Аристотеля сравнительно съ ученіемъ Платона, состоитъ въ томъ, что Аристотель обратилъ бо́льшее, чѣмъ Платонъ, вниманіе на жизнь души въ связи съ тѣломъ. Обладая обширными естественно-научными свѣдѣніями, Аристотель не замедлилъ воспользоваться этимъ богатымъ матеріаломъ и въ примѣненіи къ изученію психической жизни человѣка и въ своемъ сочиненіи de anima представилъ первый опытъ систематическаго изложенія ученія

о душѣ. Этотъ трактатъ Аристотеля о душѣ былъ завершеніемъ самостоятельныхъ изслѣдованій древне-философской мысли по психологическимъ вопросамъ: послѣ Аристотеля мы долго уже не видимъ мыслителей, которые могли бы внести что-либо существенно новое въ область психологическихъ изслѣдованій.

Философскія изысканія этихъ замѣчательныхъ мыслителей древняго міра не остались безслѣдными: ихъ вліяніе на долгое время удержалось въ философіи. Вліяніе это видимъ мы и въ разсматриваемую нами эпоху — въ первые вѣка христіанства и въ частности въ то время, къ которому относится жизнь и дѣятельность Григорія Нисскаго. Не въ равной однакоже мѣрѣ распредѣлялось въ то время вліяніе корифеевъ философской мысли. Если еще вскорѣ по смерти Аристотеля значеніе его могло быть признано равнымъ значенію Платона, то въ послѣдующее затѣмъ время, предъ рождествомъ Христовымъ и въ первые вѣка христіанства, даже до начала среднихъ вѣковъ, преимущественное вліяніе на умственную жизнь мыслящихъ людей оказывалъ Платонъ. Особенно это нужно сказать въ частности о третьемъ и четвертомъ вѣкахъ по рождествѣ Христовомъ,—когда философія Платона, хотя и въ видоизмѣненной формѣ, возродилась въ лицѣ неоплатониковъ, послѣднихъ представителей философіи классическаго міра: въ это время Платонъ пользовался почти безраздѣльнымъ авторитетомъ для философской мысли, предъ которымъ отступалъ и забывался авторитетъ Аристотеля. Такихъ воззрѣній держалась свѣтская, языческая философская мысль; ихъ же держалась и святоотеческая философія: и той и другой ближе, сроднѣе былъ возвышенный идеализмъ Платона, чѣмъ реалистическій духъ воззрѣній Аристотеля; второй онъ близокъ былъ потому, что недалекъ былъ и отъ ученія Откровенія, первой же—потому, что въ немъ находилъ нѣкоторый нравственный отдыхъ нравственно-измученный, расшатанный древне-языческій міръ, внутренняя неудовлетворенность котораго стала уже тогда

искать для себя исхода въ мистеріяхъ и мистическихъ созерцаніяхъ. Григорій Нисскій тоже, видимо, болѣе всего, сочувствовалъ Платону, его онъ изучалъ прежде всего и болѣе всего, на него онъ даже въ старости своей ссылался въ письмѣ къ Іерію[1]), какъ на авторитетъ, у котораго можно искать иногда рѣшенія вопросовъ, возбуждаемыхъ христіанскою мыслію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Григорій видѣлъ, что философія Платона, рядомъ съ своими достоинствами, имѣетъ также и существенные недостатки, и въ частности, въ отношеніи къ психологическимъ вопросамъ, при многихъ безспорно хорошихъ своихъ сторонахъ и при весьма важномъ ученіи о нематеріальности и субстанціальности души, страдаетъ однакоже излишнимъ пренебреженіемъ къ физіологической сторонѣ душевныхъ явленій. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ не могъ не отдать должнаго уваженія реалистическому ученію Аристотеля. Но, съ другой стороны, и психологическое ученіе Аристотеля имѣло свои недостатки, изъ которыхъ наиболѣе выдающимся была та крайность, до какой довелъ Аристотель свое реалистическое направленіе. Въ своемъ стремленіи объяснять психическія явленія въ связи съ физіологическими законами Аристотель дошелъ то того, что сталъ понимать душу не какъ самостоятельную духовную сущность, отличную отъ матеріи, а просто какъ образующій принципъ тѣла, какъ „энтелехію“ его[2]), которая, по ученію Аристотеля, имѣетъ такое же отношеніе къ тѣлу, какъ форма къ матеріи, и которая, хотя и не тождественна съ тѣломъ, однакоже и безъ тѣла не существуетъ[3]). Хотя Аристотель, повидимому, и не отожествлялъ прямо духа и матеріи, хотя онъ не остался вполнѣ вѣренъ даже и своему ученію о душѣ, какъ „энтелехіи“ тѣла[4]), одна-

[1]) De infant. Patr. t. XLVI. col. 164D. Твор. IV, 330—331.

[2]) Aristot., De anima, II. 1.

[3]) Ibid. II. 2.

[4]) Зеленогорскій, Ученіе Аристотеля о душѣ въ связи съ ученіемъ о ней Сократа и Платона. С.-Петербургъ. 1871. стр. 18.

кожъ безспорно, что его ученіе давало небезъосновательный поводъ къ тому, чтобы считать это ученіе въ нѣкоторой степени не чуждымъ матеріалистическаго элемента. Этотъ матеріалистическій оттѣнокъ психологическаго ученія Аристотеля не ускользнулъ отъ вниманія Григорія Нисскаго и уже по этому одному, не говоря о другихъ недостаткахъ, св. Григорій не могъ вполнѣ слѣдовать Аристотелю. Ученіе послѣдняго о душѣ, какъ „энтелехіи“ тѣла, Григорій даже подробно разобралъ и опровергъ въ своемъ трактатѣ de anima [1]), — если только считать этотъ трактатъ дѣйствительно принадлежащимъ Григорію.

Въ противоположность Аристотелю и вполнѣ согласно съ ученіемъ слова Божія, которое было для Григорія при этомъ высшимъ руководительнымъ началомъ, Григорій Нисскій съ особенною силою развивалъ въ своихъ твореніяхъ ту мысль, что человѣкъ есть существо, состоящее изъ двухъ разнородныхъ (ἐξ ἑτερογενῶν) [2]) началъ, не имѣющихъ между собою, собственно говоря, ничего общаго [3]), именно—изъ духовнаго начала, съ одной стороны, и матеріальнаго, съ другой. Эту непреложную истину Григорій Нисскій справедливо видитъ уже на первыхъ страницахъ Библіи—въ повѣствованіи Моисея о сотвореніи человѣка: *созда Богъ человѣка, персть вземъ отъ земли, и вдуну въ лице его дыханіе жизни* (Быт. 2, 7), говоритъ слово Божіе, указывая этимъ на срастворение въ человѣкѣ духовнаго съ матеріальнымъ [4]).

Къ тому же слову Божію, какъ „правилу и закону“ для себя въ своихъ изслѣдованіяхъ [5]), св. Григорій обращается и

[1]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLVI. col. 200—204. См. объ этомъ также у Штиглера въ его Die Psychologie des heiligen Gregor von Nyssa, S. 33—38.

[2]) Migne, Patr. curs. compl. t. XLVI. col. 172 D. Твор. IV, 338.

[3]) Orat. cat. mag. c. 6. Migne, Patr. curs. compl. t. XLV. col. 25. Твор. IV, 20.

[4]) Ibid. col. 25—28. Твор. IV, 21.

[5]) De an. et res. Patr. curs. compl. t. XLVI. col. 99 C. Твор. IV, 232.

для дальнѣйшаго раскрытія своего психологическаго ученія. Онъ опять останавливаетъ свое вниманіе на первыхъ страницахъ Библіи и именно на томъ порядкѣ, въ какомъ сотворена была Богомъ органическая природа: сначала, какъ повѣствуетъ слово Божіе, творческою силою произведено было царство растительное, затѣмъ сотворены были безсловесныя животныя и, наконецъ, уже послѣ всего этого—человѣкъ. Св. Григорій находитъ, что въ данномъ случаѣ слово Божіе предлагаетъ намъ „нѣкое сокровенное ученіе и таинственно сообщаетъ любомудріе о душѣ, о которомъ мечтала и внѣшняя ученость, но не уразумѣвала его въ ясности“[1]).

Въ чемъ же, по Григорію, состоитъ это таинственное ученіе слова Божія о душѣ? Имѣя въ виду, что въ указанной части Моисеева повѣствованія о твореніи міра говорится только о природѣ органической, съ умолчаніемъ о природѣ неорганической,—св. Григорій обращаетъ свое вниманіе на общую всѣмъ существамъ міра органическаго „жизненную и душевную силу“ (ἡ ζωτικὴ καὶ ψυχικὴ δύναμις), которая управляетъ ихъ жизнедѣятельностію. Въ трехъ различныхъ формахъ, по мнѣнію Григорія, проявляется эта жизненная и душевная сила, и именно въ формѣ a) „силы растительной только и питательной“ (αὐξητική τε μόνον καὶ θρεπτικὴ δύναμις) или иначе—„физической“ (φυσικὴ), b) „силы чувственной“ (αἰσθητικὴ δύναμις) и наконецъ c) „силы разумной“ (λογικὴ δύναμις). Первую изъ нихъ мы видимъ въ растеніяхъ,—она принимаетъ тамъ изъ неорганической природы вещество (ὕλη) и подвергаетъ его соотвѣтствующей переработкѣ. Вторая усматривается нами въ животныхъ и проявляется въ дѣятельности чувствъ и въ чувственномъ пониманіи (ἀντίληψις), а также вообще въ способности животныхъ „управлять собою по чувству“, проявляя свою внутреннюю жизнь въ соотвѣтственныхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Но

[1]) De hom. op. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 144D. Твор. I, 97—98.

здѣсь же вторая форма жизни соединяется и съ первою, такъ что αἰσθητικὴ δύναμις является уже нераздѣльною съ αὐξητικὴ или θρεπτικὴ δύναμις. Наконецъ, третій, уже совершенный, видъ жизни мы видимъ въ человѣкѣ, существѣ разумномъ. Только человѣку принадлежитъ разумная сила или λογικὴ δύναμις; но она дѣйствуетъ въ человѣческой природѣ не отдѣльно отъ первыхъ низшихъ формъ жизни, а напротивъ въ тѣсной взаимной связи съ ними, хотя руководственное значеніе принадлежитъ въ человѣкѣ не питательной и не чувственной силѣ, а силѣ разумной, уму (νοῦς) [1]).

Для лучшаго уясненія своей мысли св. Григорій поступаетъ такимъ образомъ. Онъ дѣлитъ всѣ существа міра видимаго и невидимаго на двѣ категоріи, изъ которыхъ къ первой принадлежатъ существа умопостигаемыя или τὰ νοητὰ, а ко второй—существа и предметы чувственные—τὰ αἰσθητὰ. Къ τὰ νοητὰ Григорій относитъ весь духовный міръ. Какъ существа умопостигаемыя, духи вмѣстѣ съ тѣмъ, по Григорію, необходимо обладаютъ и *разумомъ*. Поэтому св. Григорій обыкновенно безразлично употребляетъ выраженія τὸ νοητὸν и τὸ νοερὸν: *мыслимое*, т. е. постигаемое мыслію, существо, по нему, ео ipso есть и *мыслящее* [2]). Что же касается второй категоріи существъ, то къ нимъ, по Григорію, относятся всѣ существа міра видимаго, которыя мы можемъ познавать не иначе, какъ при содѣйствіи чувствъ (αἴσθησις). Выраженіе τὸ αἰσθητὸν, особенно когда говорится о живыхъ существахъ, Григорій часто замѣняетъ также словомъ τὸ σωματικὸν [3]), такъ какъ существа эти

[1]) Ibid. col. 144D—145A. Твор. I, 98. Ср. ibid. c. 14. col. 176A. Твор. I, 132.

[2]) Ср. напр. de hom. op. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 145A. и de an. et res. Patr. t. XLVI. col. 60A. См. объ этомъ также у Меллера въ его сочиненіи Gregor. Nyss. doctr. de hominis natura. p. 6.

[3]) De hom. op. c. 8 Patr. t. XLIV. col. 145A и de an. et res. t. XLVI col. 60A. ср. съ orat. cat. mag. c. 6. Patr. t. XLV. col. 25B. и contra Eun. lib. XII. Patr. t. XLV. col. 1036D.

потому и принадлежатъ къ τὰ αἰσθητὰ, что ихъ жизнь связана съ матеріей или тѣломъ—σῶμα.

Останавливаясь подробнѣе на τὸ αἰσθητὸν, Григорій Нисскій подраздѣляетъ далѣе эту часть бытія на τὸ ἔμψυχον и τὸ ἄψυχον, т. е. на одушевленное и неодушевленное. Подъ послѣднимъ онъ разумѣетъ всю вообще неорганическую природу, которую онъ объединяетъ также въ понятіи вещества—ὕλη. Существа же одушевленныя, τὰ ἔμψυχα, распадаются на двѣ группы: жизнь однихъ совершается въ связи съ дѣятельностію чувствъ (αἴσθησις), другія, напротивъ, лишены чувства. Не имѣющія чувства—это растенія, а одаренныя имъ—вообще всѣ живыя существа видимаго міра. Послѣднія подраздѣляются, наконецъ, на существа разумныя—τὰ λογικὰ, куда относится человѣкъ, и на существа неразумныя—τὰ ἄλογα, къ которымъ принадлежатъ всѣ неразумныя животныя[1]).

Такимъ образомъ τὰ αἰσθητὰ распадаются, по Григорію, на слѣдующіе виды: вещество (ὕλη), растенія, неразумныя животныя и, наконецъ, человѣкъ.

Весь этотъ рядъ предметовъ міра видимаго находится въ въ самой тѣсной взаимной связи. Начнемъ съ ὕλη. Вещество, какъ составной элементъ, входитъ прежде всего въ слѣдующую послѣ ὕλη ступень—царство растительное. Мы уже знаемъ, что, по ученію св. Григорія, особенность жизни растеній состоитъ въ присущей имъ силѣ растительной и питательной. Но эта сила не могла бы дѣйствовать, если бы съ нею не соединялось вещество, надъ которымъ она теперь оперируетъ, „пріемля годное къ приращенію питаемаго“)[2]. Опираясь на ὕλη, растительная сила вмѣстѣ съ тѣмъ и сама служитъ основаніемъ для жизни, связанной съ дѣятельностію чувствъ (αἰσθητικὴ ζωὴ),

---

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 60A—B. Твор. IV, 240. De hom. c. 8. Patr. t. XLV. col. 145A—B. Твор. I, 98—99.

[2]) De hom. op. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 144D. Твор. I, 98.

каковую мы видимъ въ животныхъ. Съ другой стороны, и αἰσθητικὴ ζωὴ, совмѣщающая въ себѣ какъ ὕλη, такъ и θρεπτικὴ δύναμις, сама является основаніемъ высшаго и самаго совершеннаго на землѣ вида жизни,—жизни разумной, принадлежащей въ этомъ мірѣ одному только человѣку.

Такимъ образомъ человѣкъ совмѣщаетъ въ себѣ и то, что мы видимъ въ растеніяхъ (ὕλη и θρεπτικὴ δύναμις), и то, что составляетъ характеристическую особенность животныхъ (αἰσθητικὴ δύναμις). Но при этомъ въ немъ есть еще разумная сила (λογικὴ δύναμις), которой нѣтъ ни въ растеніяхъ, ни въ животныхъ и которая сама по себѣ отнюдь не относится къ τὸ αἰσθητόν,—она составляетъ исключительную принадлежность τὸ νοητόν. Поэтому и человѣкъ, строго говоря, не можетъ быть причисленъ ни къ τὸ αἰσθητόν, ни къ τὸ νοητόν: онъ соединяетъ въ себѣ свойства существъ той и другой изъ этихъ двухъ категорій.

Соотвѣтственно такому своему взгляду на природу человѣческую, Григорій Нисскій находилъ въ душѣ человѣка три формы дѣятельности: питательную, чувственную и разумную или иначе—τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰθητικόν и τὸ λογικόν.

Это психологическое свое ученіе Григорій, какъ мы уже видѣли, основываетъ на св. Писаніи, именно на повѣствованіи Моисея о твореніи міра.[1]) Однакожъ нельзя не сознаться, что свой взглядъ на виды дѣятельности души человѣческой св. Григорій, собственно говоря, заимствовалъ не изъ св. Писанія, а изъ философіи Аристотеля, съ присоединеніемъ къ ней психологической теоріи Платона; въ священномъ же Писаніи онъ нашелъ

[1]) Подтвержденіе своего мнѣнія, кромѣ указаннаго повѣствованія Моисея, Григорій видѣлъ также въ словахъ ап. Павла къ Θессалоникійцамъ: да сохранится *всесовершенъ вашъ духъ и душа и тѣло непорочно въ пришествіе Господа* (1 Сол. 5, 23). По мнѣнію св. Григорія, Апостолъ называетъ здѣсь тѣломъ питательную силу души, душею—чувственную, а духомъ—разумную силу. Твор. т. I, стр. 100.

только оправданіе и уясненіе психологическихъ воззрѣній этихъ мыслителей.

Въ своемъ сочиненіи de anima, излагая свое психологическое ученіе, Аристотель различалъ въ духовной природѣ человѣка, кромѣ души—ψυχή, какъ начала смертнаго, еще другое начало—высшее, безсмертное, νοῦς[1]). Разсматривая далѣе многообразныя проявленія души человѣческой, Аристотель группировалъ ихъ на нѣсколько категорій, признавъ въ основаніи каждаго ряда психическихъ явленій соотвѣтственную способность. Сколько именно главныхъ способностей признавалъ Аристотель и какія, вопросъ этотъ рѣшается различно, вслѣдствіе неяснаго изложенія даннаго ученія у самаго Аристотеля. Наиболѣе же основательнымъ слѣдуетъ признать то мнѣніе, что въ душѣ человѣческой Аристотелъ различалъ три главныя способности—τὸ θρεπτικὸν, τὸ αἰσθητικὸν и τὸ δοξαστικὸν (или φανταστικὸν), при чемъ послѣднюю онъ называлъ еще терминомъ διανοητικὸν, насколько въ представляющей способности души отражается вліяніе высшей разумной части духовной природы человѣческой—νοῦς'а. Григорій Нисскій, не принявъ мнѣнія Аристотеля, что νοῦς существенно отличается отъ ψυχή и только одинъ составляетъ безсмертную сторону психической природы человѣка,—вмѣстѣ съ Аристотелемъ призналъ однакоже три главныя способности и подъ тѣми же именами; только третью способность души онъ называетъ уже терминомъ τὸ διανοητικὸν, вмѣсто аристотелевскаго δοξαστικὸν или φανταστικὸν,—что составляло прямое послѣдствіе уничтоженія принимавшагося Аристотелемъ существеннаго различія между ψυχή и νοῦς. Еще того чаще этой послѣдней способности—τὸ διανοητικὸν—Григорій Нисскій усвоялъ приведенное уже нами выше названіе—τὸ λογικὸν или τὸ λογιστικὸν. Но основаніе этого термина лежало для Григорія уже въ психологіи Платона.

[1]) Aristot., De anim. III. 5.

Анализируя психическія явленія, Платонъ еще ранѣе Аристотеля пришелъ къ признанію въ душѣ трехъ главныхъ, основныхъ силъ или способностей: „разумной“—τὸ λογιστικὸν или λογικόν, „вожделѣвательной“—τὸ ἐπιθυμητικὸν и „раздражительной“—τὸ θυμοειδὲς[1]). Въ основаніи этого дѣленія, очевидно, лежитъ весьма вѣрная мысль, признаваемая и современной психологической наукой. Психологія, какъ извѣстно, раздѣляетъ теперь душевныя явленія на три группы: явленія интеллектуальнаго характера, затѣмъ—волеваго и наконецъ—съ характеромъ чувства. Платонъ, отецъ такого дѣленія психическихъ явленій, конечно, имѣлъ въ виду то же самое, чему учитъ и современная психологія. Но при этомъ онъ допустилъ нѣкоторую неточность: вмѣсто того, чтобы признать τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς за способности равноправныя съ разумомъ, за волю и чувство въ современномъ значеніи этихъ словъ,—Платонъ съузилъ понятіе объ этихъ способностяхъ, видя въ нихъ только *низшія* формы обнаруженія воли и чувства, на что указываетъ и самое названіе ихъ—τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς. Эта слабая сторона психологической теоріи Платона дала однакоже Григорію Нисскому возможность соединить двѣ теоріи—Платона и Аристотеля—въ одно цѣлое. Подобно Платону, понимая τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς въ смыслѣ низшихъ формъ душевной жизни человѣка и разумѣя подъ ними, съ одной стороны, пожеланія, болѣе или менѣе связанныя съ чувственной природой человѣка[2]), а съ другой—чувствованія или точнѣе—энергію воли и страстность чувства, проявляющіяся при удовлетвореніи низшихъ влеченій человѣческой природы[3]),—

[1]) Plat, Respubl. IV. 439D. Phaedr. 246 и др. м.

[2]) De an. et res. Patr. t. LXVI. col. 56A. (Твор. IV, 236); epist. canon. Patr. t. XLV col. 224—225 (Твор. VIII, 423).

[3]) Въ de an. et res. t. XLVI. col. 56A. Григорій устами Макрины говоритъ: „раздраженіе (θυμός), по мнѣнію многихъ, воскипѣніе крови около сердца; другіе же называютъ желаніемъ воздать оскорбленіемъ начав-

Григорій Нисскій принялъ эти двѣ способности какъ двѣ разновидности одной общей способности[1]), принятой Аристотелемъ,— τὸ αἰσθητικόν, къ чему давалъ поводъ уже и самъ Аристотель, упоминая объ ἐπιθυμία и θυμός, какъ о душевныхъ состояніяхъ, относящихся къ τὸ αἰσθητικόν.

Допустивъ, вмѣстѣ съ Платономъ, что τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμοειδὲς означаютъ только низшія проявленія воли и чувства человѣка, Григорій Нисскій, согласно даннымъ опыта, не призналъ уже τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμοειδὲς принадлежащими только природѣ человѣческой: напротивъ та и другая изъ нихъ, по Григорію, составляетъ неотъемлемую принадлежность также жизни животныхъ и служитъ только особыми формами обнаруженія „чувственной силы"—τὸ αἰσθητικόν. Послѣдняя, такимъ образомъ, проявляется въ животныхъ не только въ дѣятельности ощущеній и чувственномъ пониманіи, но и въ движеніяхъ вожделѣвательной и раздражительной силы, при чемъ эти послѣднія движенія служатъ въ естествѣ безсловесныхъ главными двигательными внутренними силами, лежащими въ основаніи внѣшнихъ дѣйствій животныхъ.

Такимъ образомъ сдѣланная Платономъ классификація психическихъ явленій нашла для себя мѣсто и въ ученіи Григорія

шему оскорблять, а какъ думали бы мы, *раздраженіе есть стремленіе сдѣлать зло огорчившему.*" Св. Григорій въ данномъ мѣстѣ, очевидно, недостаточно полно резюмируетъ свой собственный взглядъ на τὸ θυμοειδὲς, принимая часть за цѣлое. Если здѣсь онъ ограничиваетъ сферу проявленія τὸ θυμοειδὲς „стремленіемъ сдѣлать зло огорчившему", то въ другихъ мѣстахъ онъ значительно расширяетъ эту сферу, включая въ нее напр. такія явленія, какъ робость, страхъ, мужество, зависть и т. п. Вообще, какъ видно изъ разныхъ мѣстъ его сочиненій, подъ θυμοειδὲς разумѣется у него энергія воли и страстность чувства при удовлетвореніи низшихъ влеченій человѣческой природы, при чемъ въ τὸ θυμοειδὲς вносится чувство только въ формѣ бурныхъ, страстныхъ порывовъ его; чувство же, какъ болѣе спокойное состояніе, какъ влеченіе къ чему-нибудь, относится уже къ τὸ ἐπιθυμητικόν, куда принадлежатъ также и вообще всѣ низшія волевыя явленія.

[1]) Ср. Bouëdron, Doctrines psychologiques de S. Grégoire de Nysse, p. 87.

Нисскаго, который съумѣлъ не безъ остроумія соединить двѣ весьма различныя теоріи великихъ греческихъ мыслителей — Аристотеля и Платона. Слѣдуя первому, св. Григорій призналъ въ душѣ человѣческой двѣ низшія формы дѣятельности — τὸ θρεπτικὸν и τὸ αἰσθητικόν. А у Платона онъ заимствовалъ подраздѣленіе τὸ αἰσθητικὸν на два вида—на τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς,—относя, согласно съ Аристотелемъ, къ τὸ αἰσθητικὸν также и ощущенія—αἴσθησις, равно какъ и основанныя на ощущеніяхъ дѣйствія представляющей (τὸ δοξαστικὸν или τὸ φανταστικόν, по Аристотелю) способности души. Наконецъ, согласно съ Платономъ, а также и Аристотелемъ, Григорій допустилъ въ душѣ человѣческой еще высшую форму жизни—жизнь разумную, которую онъ называлъ то платоновскимъ выраженіемъ τὸ λογικὸν или λογιστικὸν, то аристотелевскимъ—τὸ διανοητικὸν.

Слѣдуетъ еще замѣтить, что, кромѣ означенной классификаціи, Григорій часто допускалъ, согласно съ Платономъ[1]), также другое болѣе общее дѣленіе психическихъ явленій—на явленія неразумнаго характера, съ одной стороны, и разумнаго, съ другой, или, выражаясь его собственными словами, на „душу неразумную“ (ἡ ψυχὴ ἄλογος) и „душу разумную“ (ἡ ψυχὴ λογικὴ)[2]). Въ первомъ видѣ души онъ объединялъ вообще всѣ психическія явленія, замѣчаемыя какъ въ человѣкѣ, такъ точно и въ животныхъ или растеніяхъ, именно—τὸ θρεπτικόν и τὸ αἰσθητικὸν, не исключая и подраздѣленій послѣдняго—τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς. Подъ разумною же душою, какъ показываетъ и самое названіе, Григорій понималъ τὸ λογικὸν человѣка.

Съ неразумною стороною психической жизни человѣка, по воззрѣніямъ Григорія Нисскаго, мы, насколько требовалось намъ, уже достаточно познакомились. Остановимъ теперь свое вниманіе на

[1]) Plat., Respub. IV. 439—441. Tim. 69. C—D.
[2]) Adver. Apollin. Patr. t. XLV. col. 1188B. Твор. VII, 122.

разумной жизни человѣка. Но прежде чѣмъ приступить къ объясненію того, что̀ именно разумѣлъ Григорій подъ τὸ λογικὸν, мы должны замѣтить, что *только* въ τὸ λογικὸν св. Григорій видѣлъ особенность человѣческаго естества,—такъ сказать, сущность его. Низшія формы психической жизни человѣка или иначе—„душу неразумную“ мы видимъ не въ одномъ только человѣкѣ: эти формы психической жизни общи какъ человѣку, такъ и животнымъ, не исключая отчасти даже и растеній. Но, въ силу именно этой общности своей, онѣ и не могутъ, по мнѣнію Григорія, составлять собою сущность человѣческой природы[1]). Только разумная сторона психической жизни человѣка составляетъ особенность человѣческой природы[2]). Въ этомъ отношеніи человѣкъ не имѣетъ ничего общаго ни съ животными, ни съ растеніями, ни съ предметами неорганическаго міра, потому что τὸ λογικὸν, человѣка принадлежитъ не къ области чувственнаго, не къ τὸ αἰσθητὸν, а къ совершенно иной сферѣ, не имѣющей ничего общаго съ первою,—къ области умопостигаемаго, къ τὸ νοητὸν[3]). Поэтому если мы хотимъ опредѣлить сущность человѣческаго естества, то должны обратить свое вниманіе не на тѣ черты, которыя общи у человѣка съ другими существами видимаго міра, а на черты, составляющія *особенность* (τὸ ἴδιον, ἰδίαζον) нашей природы,—должны опредѣлять человѣка не по τὸ αἰσθητὸν его природы, а по τὸ νοητὸν ея: только въ этой части человѣческой природы, въ разумной сторонѣ ея, заключается сущность человѣческаго естества.

Но въ чемъ же именно состоитъ эта разумная сущность человѣческой природы или τὸ λογικὸν ея? Самое обыкновенное названіе, которое усвояетъ св. Григорій разумной сторонѣ нашей

1) De an. et res. Patr. t. XLVI. col 53 A—B. Твор. IV, 234—235.

2) De an. et. res. Patr. t. XLVI. col. 60 B. (Твор. IV, 240); ср. adv. Apol. Patr. t. XLV. col. 1184 A. (Твор. VII, 116—117).

3) Ср.. сейчасъ процитованныя три мѣста съ orat. cat. mag. c. 6. Patr. t. XLV. col. 25. Твор. IV, 19—21.

природы, это—умъ (νοῦς), который составляетъ собою „владычественное“ (τὸ ἡγεμονικὸν, τὸ κυριώτατον) души [1]), т.-е. какъ бы центральное зерно ея. Отсюда, однакоже, не слѣдуетъ, что св. Григорій подъ τὸ λογικὸν разумѣлъ только чисто интеллектуальную способность человѣка: слово „умъ“ въ устахъ Григорія означало далеко не то, что̀ мы обыкновенно соединяемъ съ этимъ выраженіемъ. Правда, Григорій нигдѣ не формулируетъ своего понятія объ „умѣ“ въ такой формѣ, которая обнимала бы собою *всѣ* представленія автора относительно даннаго предмета. Мало того, — св. Григорій считаетъ природу „ума“ даже непостижимою для человѣка, какъ непостижимъ умъ Божественный, отраженіемъ котораго служитъ нашъ ограниченный умъ [2]). Тѣмъ не менѣе въ твореніяхъ Григорія, въ разныхъ мѣстахъ, мы встрѣчаемъ очень много отдѣльныхъ указаній, которыя, въ своей совокупности, достаточно обрисовываютъ понятіе Григорія Нисскаго о разумѣ человѣческомъ. Соберемъ эти указанія, насколько то требуется для предмета нашего изслѣдованія.

Прежде всего мы должны сказать, что Григоріево понятіе объ умѣ заключаетъ въ себѣ, какъ часть, то̀, что̀ и мы приписываемъ уму человѣческому, который понимается у насъ обыкновенно въ смыслѣ теоретической, чисто познавательной способности человѣка. Нашей „душѣ“, говоритъ напримѣръ, въ одномъ мѣстѣ св. Григорій объ умѣ человѣческомъ—„по самому естеству свойственна сила созерцательная, обозрѣвающая и обсуживающая то, что существуетъ“ [3]). Подобнаго рода мысли высказы-

[1]) De hom. op. c. 12. Patr. t. XLIV col. 156C. 160D (Твор. I, 110. 115); adv. Apol. Patr. t. XLV col. 1172C (Твор. VII, 106).

[2]) De hom. op. c. 11. Patr. t. XLIV. col. 153D—156B (Твор. I, 109—110); de hom. op. c. 5. col. 137C (Твор. I, 90).

[3]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 57B. Твор. IV, 238—239. Русскій переводъ слова подлинника τὰ ὄντα передаетъ выраженіемъ „существа“. Мы предпочитаемъ этому въ нашемъ словоупотребленіи уже спеціализированному выраженію другое, болѣе общее: „то, что̀ существуетъ“.

ваетъ Григорій и во многихъ другихъ мѣстахъ [1]). Но мы не будемъ останавливаться на нихъ. Замѣтимъ только, что теоретическую дѣятельность ума въ высшемъ значеніи этого слова Григорій строго отличалъ отъ низшихъ формъ познавательной дѣятельности человѣка, находящихся въ непосредственной связи съ дѣятельностію чувствъ. Правда, и въ ощущеніяхъ (αἴσθησις) дѣйствуетъ тотъ же умъ человѣческій [2]). Но это—только низшая форма его дѣятельности, не составляющая собою особенности человѣческой природы сравнительно съ природою животныхъ, потому что и послѣднимъ, какъ мы уже знаемъ, Григорій не отказывалъ въ „чувственномъ пониманіи“. Высшую же форму дѣятельности ума человѣческаго составляютъ его дѣйствія надъ тѣмъ матеріаломъ, какой доставляютъ чувства,—дѣйствія, простирающіяся гораздо далѣе того, что даютъ чувства. Такъ напримѣръ, чувство зрѣнія показываетъ намъ солнце въ очень небольшой величинѣ, и однакожъ мы не вѣримъ этому и убѣждены, что солнце „во много кратъ превосходитъ всю землю“. Почему же, спрашиваетъ Григорій, мы принимаемъ за достовѣрное то, что противорѣчитъ нашему зрѣнію? „Не потому ли, что по извѣстному движенію, по временнымъ и мѣстнымъ разстояніямъ и по причинамъ затмѣній, изъ видимаго сдѣлавъ заключеніе *разумомъ*, осмѣливаешься утверждать, что это дѣйствительно такъ?“ [3]) Точно также, продолжаетъ вслѣдъ затѣмъ Григорій,—„видя ущербъ и возрастаніе луны, научаешься иному симъ видимымъ очертаніемъ ея состава, а именно—что луна, по собственной своей природѣ, не свѣтла, что она описываетъ ближайшій къ землѣ кругъ, свѣтитъ же солнечными лучами, какъ

[1]) De hom op. c. 5. Patr. t. XLIV col. 137C (Твор. I, 90); ibid. c. 6. col. 137D—140A (Твор. I, 91); de an. et res. t. XLVI. col. 32 et sqq. (Твор. IV, 215 и слѣд.) etc.

[2]) De hom. op. c. 6. Patr. t. XLIV. col. 140A (Твор. I, 91); de an. et res. t. XLVI col. 32A (Твор. IV, 215).

[3]) De an. et res. Patr. t. XLVI col. 32 (Твор. IV, 215—216).

это обыкновенно бываетъ съ зеркалами, которыя, принимая въ себя солнце, издаютъ сіяніе не собственное свое, но солнечнаго свѣта, отражаемаго тѣломъ гладкимъ и блестящимъ. И сіе-то, если смотрѣть безъ изслѣдованія, кажется свѣтомъ самой луны“ [1]). Вотъ эта-то высшая чувствъ дѣятельность ума, обнимающая собою всю вообще сферу умопостигаемаго, духовнаго бытія, и составляетъ особенность человѣческой природы, ее собственно и имѣетъ въ виду св. Григорій, когда говоритъ объ умѣ, представляющемъ собою τὸ ἡγεμονικὸν души человѣческой.

Этою теоретическою дѣятельностію однакожъ не ограничивается сфера дѣйствій ума человѣческаго: сюда же включаетъ св. Григорій и волевую способность человѣка. Мы привыкли обыкновенно раздѣлять, по крайней мѣрѣ, въ своемъ представленіи умъ и волю человѣка; для Григорія, напротивъ, эти двѣ стороны духовной жизни нашей не только не отдѣлимы одна отъ другой, а даже, повидимому, почти тождественны[2]), такъ что *одинъ и тотъ же* разумъ является для него и теоретическою способностію и практическою или волевою (νοερά τε καὶ ποιητικὴ δύναμις)[3]). Соединяя волю съ разумомъ человѣческимъ въ одно неразрывное цѣлое, св. Григорій и волю нашу, подобно разуму, понимаетъ не въ смыслѣ низшихъ формъ проявленія волевой способности, какихъ до извѣстной степени не чужды и животныя, а въ высшемъ значеніи этого слова. Въ этомъ высшемъ смыслѣ воля человѣческая имѣетъ въ себѣ, какъ неотдѣлимое свое свойство, и свободу. Эта свободная воля такъ неразрывна съ разумомъ человѣческимъ, что съ утратою первой человѣкъ необходимо лишается и втораго: „словесное и разум-

---

[1]) Ibid.

[2]) Adv. Apoll. Patr. t. XLV. col. 1217C: ἡ δὲ προαίρεσις οὐδὲν ἕτερον, εἰ μὴ νοῦς τίς ἐστι, καὶ πρός τι διάθεσις.

[3]) De hom. op. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 148A.

ное естество, говоритъ св. Григорій, если перестало дѣйствовать свободно, утратило вмѣстѣ и даръ разумности“ [1]).

Однако въ чемъ же, по Григорію, заключается свобода воли человѣческой? Она прежде всего не есть что-либо внѣшнее по отношенію къ человѣку: предметомъ ея служитъ, собственно говоря, только *внутренній* міръ человѣка [2])—различныя движенія (κινήματα) его души [3]) и въ частности его желанія (θελήματα) [4]), хотя, впрочемъ, дѣйствія воли могутъ вмѣстѣ съ тѣмъ простираться и на внѣшній міръ [5]), въ извѣстныхъ, однакожъ, условіяхъ, предназначенныхъ Самимъ Творцемъ [6]). Въ сочиненіяхъ Григорія мы находимъ, далѣе, еще слѣдующія черты, характеризующія собою свободу воли человѣческой. Во-первыхъ, съ отрицательной стороны свобода воли предполагаетъ собою отсутствіе всякихъ внутреннихъ препятствій, которыя, стѣсняя нашу волю, тѣмъ самымъ лишали бы ее и свободы: свобода воли, по Григорію, прежде всего въ томъ и состоитъ, чтобы „не быть связаннымъ какимъ-либо естественнымъ“, т. е. въ естествѣ человѣческомъ лежащимъ, „владычествомъ“ (μὴ ὑπεζεῦχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ) [7]); въ этомъ смыслѣ Григорій называетъ ее „чѣмъ-то нерабственнымъ“ (ἀδούλωτόν τι χρῆμα) [8]), „неподвластнымъ“ (ἀδέσποτον) [9]). Не стѣсняемая какими-либо препятствіями, свобода воли, далѣе, съ положительной уже стороны, состоитъ въ томъ, что она безпрепятственно вращается въ отведенной ей Творцемъ сферѣ дѣятельности и самовластно направляетъ наши жела-

[1]) Orat. cat. c. 31. Patr. t. XLV. col. 77C. Твор. IV, 79.
[2]) De orat. domin. orat. 3. Patr. t. XLIV. col. 1153D. (Твор. I, 421); orat. cat. c. 30. t. XLV. col. 77A. (Твор. IV, 78).
[3]) De vita Moys. t. XLIV. col. 332C. Твор. I, 264.
[4]) De hom. op. c. 4. Patr. t. XLIV. col. 136C. Твор. I, 88.
[5]) De hom. op. c. 2. Patr. t. XLIV. col. 132 sq. Твор. I, 84—85.
[6]) De virg. c. 4. Patr. t. XLVI. col 340. Твор. VII, 309.
[7]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184B. Твор. I, 141.
[8]) Orat. cat. c. 30. Patr. t XLV col. 77A. Твор. IV, 78.
[9]) De hom. op. c. 4. Patr. t. XLIV. col. 136C.

нія въ ту или другую сторону, по своему собственному усмотрѣнію[1]). И эта дѣятельность свободной воли, происходя въ сферѣ внутреннихъ движеній души человѣческой, совершается, какъ мы уже замѣтили, къ тому же въ самой неразрывной связи съ разумомъ. Даже болѣе: Григорій Нисскій, не допуская въ душѣ особой способности, которую онъ называлъ бы „волею", и принимая лишь одну общую способность разумъ,—самую свободу воли или точнѣе—актъ свободнаго выбора (προαίρεσις), полагаетъ ни въ чемъ другомъ, какъ „въ свободѣ мышленія" (ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας)[2]), которое и производитъ этотъ актъ выбора между желаніями (προαιρεῖται δὲ ἡ διάνοια)[3]). Вслѣдствіе такого соединенія понятія ума съ понятіемъ воли, св. Григорій избѣгаетъ выраженія προαίρεσις въ томъ случаѣ, когда онъ хочетъ указать на *силу*, проявляющуюся въ свободѣ воли, и употребляетъ обыкновенно слово λόγος—разумъ: „всѣ движенія души нашей, подобно овцамъ", говоритъ, напримѣръ, въ одномъ мѣстѣ Григорій,—„управляются волею руководственнаго *разума*" (τῷ βουλήματι τοῦ ἐπιστατοῦντος λόγου)[4]).

---

[1]) Относительно положительной стороны даннаго предмета Григорій въ 16-й главѣ своего сочиненія de hominis opificio говоритъ, что свобода воли состоитъ въ томъ, чтобы αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην (t. XLIV. col. 184B); а въ 4-й главѣ того же сочиненія онъ замѣчаетъ, что царственность нашей души видна ἐκ τοῦ... αὐτὴν (т. е. ψυχήν) εἶναι... αὐτεξούσιον, ἰδίοις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην (col. 136C).

[2]) Orat. cat c. 30. Patr. t. XLV. col. 77A.

[3]) Adv. Apol. Patr. t. XLV. col. 1172A.

[4]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 332C. Твор. I, 264.—Мы сейчасъ употребили выраженіе λόγος, а немного ранѣе — слово διάνοια. Считаемъ нелишнимъ сказать нѣсколько словъ для разъясненія этихъ выраженій. Григорій вообще не полагаетъ строгаго различія между выраженіями νοῦς, λόγος и διάνοια; однакожъ нельзя не видѣть, что эти слова не были совершенно безразличны для св. Григорія и имѣли особые оттѣнки. Νοῦς у Григорія обозначаетъ вообще духовную сущность человѣческой природы или *сущность* души человѣческой, взятую *въ самой себѣ*, безотносительно къ той или другой формѣ ея проявленія. Διάνοια есть уже *проявленіе* ума въ *дѣятельности* или мышленіе (ἡ δὲ διάνοια, νοῦ κίνησίς ἐστι καὶ ἐνέργεια. Patr. t. XLV.

Замѣчательно, что св. Григорій Нисскій, говоря о свободѣ воли, ограничиваетъ сферу ея дѣятельности чисто нравственною дѣятельностію человѣка. Если человѣку дана Богомъ свободная воля, то дана именно для того, чтобы онъ, свободно распоряжаясь своими желаніями [1]), могъ *самъ* стремиться къ своему Первообразу, и чтобы, благодаря этой свободной самодѣятельности, участіе въ божественныхъ благахъ было заслуженною наградою за добродѣтель [2]). Свобода воли необходима въ нравственномъ развитіи уже потому, что безъ нея невозможна никакая добродѣтель со стороны человѣка: „добродѣтель", говоритъ св. Григорій, „есть нѣчто неподвластное и добровольное; принужденное же и невольное не можетъ быть добродѣтелію" [3]). Поэтому, если бы случилось, что человѣкъ лишился свободной воли, то онъ вмѣстѣ съ тѣмъ утратилъ бы и возможность совершить что-либо добродѣтельное [4]). „Если же нѣтъ добродѣтели,—говоритъ св. епископъ Нисскій,—то жизнь теряетъ цѣну, умъ уступаетъ мѣсто судьбѣ, отъемлется похвала у преуспѣвающихъ, грѣхъ непобѣдимъ, жизнь становится безразличною (въ нравственномъ отношеніи). Ибо кто еще будетъ въ правѣ охуждать невоздержнаго, или хвалить цѣломудреннаго, когда у всякаго готовъ

col. 1188C.). Отношеніе между νοῦς и διάνοια, слѣдовательно, такое же, какъ между умомъ и мышленіемъ, по нашему современному словоупотребленію. Что же касается выраженія λόγος, то оно не можетъ быть тождественно ни съ νοῦς (t. XLIV. col. 176A; t. XLVI. col. 41D—44A), ни съ διάνοια (t. XLIV. col. 137C): λόγος есть нѣчто среднее между νοῦς и διάνοια и именно—νοῦς, такъ или иначе *воплотившійся уже* въ διάνοια. Поэтому-то и въ вышепроцитованномъ мѣстѣ Григорій, говоря о силѣ, *проявляющейся* въ свободной дѣятельности человѣка, предпочитаетъ лучше употребить выраженіе λόγος, чѣмъ νοῦς. Съ этимъ вполнѣ согласно также и употребленіе Григоріемъ выраженія λόγος для обозначенія дара слова у человѣка: слово, собственно говоря, есть тотъ же умъ, но только выразившійся въ мышленіи и въ извѣстной языковой формѣ.

[1]) De hom. op. c. 4. Patr. t. XLIV. col. 136C. Твор. I, 88.

[2]) Orat. cat. c. 5. Patr. t. XLV. col. 24D. Твор. IV, 18.

[3]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184B. Твор. I, 141.

[4]) Orat. cat. c. 31. Patr. t. XLV. col. 77C. Твор. IV, 79.

такой отвѣтъ: изъ всего, что бываетъ съ нами, ничто не въ нашей волѣ, но человѣческія произволенія могущественнѣйшимъ владычествомъ приводятся къ тому, что угодно обладающему“ [1]). Хотя, такимъ образомъ, св. Григорій и ограничиваетъ сферу дѣятельности свободы воли человѣческой чисто нравственною областію, тѣмъ не менѣе мы еще не рѣшаемся заключить отсюда, что Григорій различалъ между психологическою и нравственною свободою и подъ свободою воли разумѣлъ *только* нравственную свободу: для такого вывода мы не находимъ въ твореніяхъ Григорія никакихъ данныхъ. Если же св. Григорій говоритъ о свободѣ воли только въ сферѣ нравственной жизни человѣка, то это находитъ для себя весьма вѣроятное объясненіе въ томъ, что Григорій Нисскій въ своихъ твореніяхъ преслѣдовалъ не научныя какія-нибудь цѣли, а цѣль чисто практическую—предложить назиданіе вѣрующимъ христіанамъ. Понятно, что и о свободѣ воли въ такомъ случаѣ естественнѣе всего говорить только въ отношеніи къ нравственной жизни человѣка.

Разсмотрѣнными нами до сихъ поръ двумя формами проявленія ума человѣческаго не исчерпывается, однакожъ, понятіе Григорія Нисскаго объ умѣ—νοῦς. Умъ, по представленію Григорія, не есть просто только холодная теоретическая и волевая способность человѣка; онъ не только анализируетъ, обсуживаетъ существующее (τὰ ὄντα) и такъ или иначе проявляется въ свободной дѣятельности человѣка: напротивъ того умъ, если можно такъ выразиться, живетъ полною внутреннею жизнію, которая, конечно, была бы невозможна, если бы холодныя теоретическія и волевыя операціи его не проникались элементомъ *чувства*. Представляя сущность души человѣческой—ея νοῦς, какъ *живую* теоретическую и дѣятельную силу, св. Гри-

[1]) Ibid.

горій относитъ къ уму человѣческому и то, что мы называемъ чувствомъ.

Но въ чемъ именно состоитъ это чувство? Какъ оно проявляется и въ какомъ отношеніи находится къ другимъ формамъ проявленія разума—теоретической и практической? На всѣ эти важные для насъ въ этическомъ отношеніи вопросы мы не находимъ въ твореніяхъ св. Григорія *яснаго* категорическаго отвѣта. Вообще, Григорій Нисскій видимо затрудняется говорить о нераздѣльномъ съ умомъ чувствѣ прямо и опредѣленно. И это потому, что въ его время философія, не только языческая, а даже и христіанская, вообще была не особенно высокаго мнѣнія о той сторонѣ психической жизни, которую мы называемъ чувствомъ. Чувство, по господствовавшему въ то время представленію, составляетъ низшую форму душевной жизни человѣка. Что же касается сущности души человѣческой, то она полагалась обыкновенно въ умѣ, отъ котораго всячески старались отдѣлить сторону чувства, какъ недостойную принадлежать къ νοῦς'у. Идеалъ мудреца, игравшій такую важную роль въ тогдашней философіи, былъ идеалъ холоднаго, разсчетливаго человѣка, обдуманно совершающаго каждый шагъ въ своей жизни и старающагося не увлекаться никакими чувствованіями. При такомъ взглядѣ на дѣло философы охотно присоединяли къ теоретической сторонѣ ума только волевую форму душевной жизни человѣка: воля, по ихъ представленію, дѣйствительно достойна принадлежать къ сущности души человѣческой,—она составляетъ даже *необходимое* дополненіе къ теоретической дѣятельности ума, который безъ воли дѣйствительно утратилъ бы всякое значеніе. Что же касается чувства, то оно, какъ думали тогда, никакъ не можетъ быть поставлено наряду съ умомъ человѣка и его волею: оно принадлежитъ не къ высшей, а къ низшей сторонѣ человѣческой природы. Хорошо знакомый съ современною философскою наукою, Григорій Нис-

скій, конечно, не могъ отрѣшиться отъ духа своего времени,— вліяніе послѣдняго явственно отразилось и на немъ: и онъ тоже болѣе всего говоритъ объ умѣ, какъ теоретической и волевой способности. Но если въ твореніяхъ Григорія явственно сказался духъ того времени, то въ нихъ же видимъ мы столь же явственные слѣды собственнаго самонаблюденія Григорія, и, во имя этого самонаблюденія, стремленіе автора отрѣшиться отъ господствовавшаго въ то время представленія о νοῦς'ѣ. Всматриваясь во внутреннюю свою жизнь, св. Григорій не могъ, конечно, не замѣтить въ своей душѣ такихъ движеній, которыя не подходятъ ни подъ теоретическую, ни подъ волевую дѣятельность человѣка и которыя, однакожъ, настолько высоки, что по своему достоинству стоятъ нисколько не ниже теоретической и волевой формы дѣятельности разума,—словомъ, не могъ не замѣтить въ себѣ высшихъ движеній чувства и не отнести ихъ также къ сущности духа человѣческаго. Христіанское ученіе о *любви*, составляющей душу всего христіанства, и о Богѣ, который прежде всего есть *любовь*,—тоже не могло не оказать своего вліянія на Григорія и не обратить его вниманія на чувство человѣка, какъ элементъ высшей стороны человѣческой природы. И вотъ вслѣдствіе всего этого св. Григорій рѣшается внести также и чувство въ τὸ ἡγεμονικόν души человѣческой, но рѣшается какъ-то не смѣло, отчего и его сужденія о данномъ предметѣ не отличаются особенною опредѣленностію. При всемъ томъ въ его твореніяхъ можно найти достаточно данныхъ, чтобы, хотя въ общихъ чертахъ, уяснить взглядъ св. Григорія на третью форму проявленія „ума"—на чувство человѣка, въ высшемъ значеніи этого слова. Для насъ эти данныя тѣмъ болѣе важны, что они относятся къ точнѣйшему опредѣленію взгляда Григорія на природу человѣческую именно съ этической ея стороны,—и тѣмъ болѣе, поэтому, заслуживаютъ вниманія. Соберемъ относящіяся сюда мѣста изъ твореній Григорія.

Если кто, говоритъ Григорій Нисскій въ своемъ сочиненіи „о цѣли жизни“ человѣческой,—„если кто, хотя немного, отрѣшивъ свой разумъ отъ тѣла и ставъ чуждъ рабству, страстямъ и неразсудительности, ясною и проницательною мыслію взглянетъ на свою душу, тотъ въ естествѣ ея во всей чистотѣ увидитъ любовь Бога къ намъ и намѣреніе, какое Онъ имѣлъ при созданіи ея. Ибо, разсматривая ее такимъ образомъ, онъ найдетъ, что съ *самою сущностію и природою человѣка соединено стремленіе желанія къ добру и совершенству* и что съ самымъ естествомъ его сопряжена *безстрастная и блаженная любовь къ тому умопостигаемому и блаженному Образу*, котораго человѣкъ есть подобіе“[1]).—Такимъ образомъ, по убѣжденію св. Григорія, въ самой глубинѣ, въ самой сущности нашей духовной природы лежитъ, съ одной стороны, влеченіе *къ добру и совершенству*, а съ другой—такое же влеченіе *къ Богу*, нашему Первообразу. Здѣсь обращаетъ на себя вниманіе не только каждая мысль въ отдѣльности, но и взаимная связь ихъ. Первая мысль въ переводѣ на современный языкъ означаетъ, что въ глубинѣ духа человѣческаго находится прирожденная *нравственная* потребность, вторая же мысль тождественна съ тѣмъ, что мы называемъ врожденною намъ *религіозною* потребностію, также лежащею въ глубинѣ духовной природы человѣка. Но замѣчательно еще то, что св. Григорій въ вышепроцитованномъ мѣстѣ *сначала* говоритъ о нравственной потребности, а *затѣмъ* уже, какъ-бы въ видѣ дополненія и вывода изъ нея,—о потребности религіозной. Не хотѣлъ ли

---

[1]) ... εὑρήσει ... συνουσιουμένην τε καὶ συμπεφυκυῖαν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν ἐπὶ τὸ καλόν τε καὶ ἄριστον τῆς ἐπιθυμίας ὁρμήν· καὶ τῆς νοητῆς ἐκείνης καὶ μακαρίας εἰκόνος, ἧς ὁ ἄνθρωπος μίμημα, τὸν ἀπαθῆ καὶ μακάριον ἔρωτα συνημμένον τῇ φύσει. Patr. t. XLVI. col. 288A. (Твор. VII, 263); ср. de orat. dom. or. IV. t. XLIV. col. 1165D. (Твор. I, 438): „вожделѣніе прекраснаго и добраго ... *всуществлено* въ естествѣ“,—ἡ... τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἐπιθυμία συνουσιώθη τῇ φύσει.

онъ этимъ сказать, что человѣку, собственно говоря, прирождена нравственная потребность, какъ потребность добра и совершенствованія на пути добра, и что религіозная потребность заключается въ первой и составляетъ ея видовое проявленіе? Очень возможно и даже болѣе вѣроятно, что Григорій не сознавалъ *ясно* сдѣланнаго нами вывода изъ его словъ. Но, по нашему мнѣнію, не менѣе возможно и не менѣе вѣроятно также и то, что эта мысль до извѣстной степени сознавалась св. Григоріемъ и въ вышеприведенныхъ словахъ онъ имѣлъ ее въ виду,—по крайней мѣрѣ, мы имѣемъ право такъ думать на основаніи его собственныхъ словъ, сейчасъ приведенныхъ нами. Наше пониманіе даннаго мѣста основывается еще и на томъ обстоятельствѣ, что св. Григорій вообще ясно сознавалъ, что человѣку прирождено собственно не стремленіе къ Богу, какъ къ Богу, а стремленіе къ Богу, какъ *Благу,* или лучше—стремленіе просто къ благу и *чрезъ это* уже къ Богу, который и есть именно то Высшее Благо, та полнота благъ, лучи[1]) которыхъ отражены Творцемъ и въ самомъ духѣ человѣческомъ[2]). Поэтому, когда св. Григорій говоритъ о прирожденномъ человѣку влеченіи къ Богу, то всегда обосновываетъ это влеченіе или точнѣе—*выводитъ* его изъ нравственной природы человѣка —изъ врожденнаго ей влеченія къ благу[3]). А это—въ существѣ дѣла то же самое, что выводить религіозную потребность изъ потребности нравственной.

Мысли эти высказываются св. Григоріемъ во многихъ мѣстахъ его твореній. Между прочимъ проводятся онѣ и въ толкованіи его на книгу Пѣснь Пѣсней Соломона. По мнѣнію

---

[1]) Cp. in Cant. cant. hom. III. Patr. t. XLIV. col. 824C. Твор. III, 79.

[2]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184. (Твор. I, 140—141); de an. et res. Patr. t. XLVI. col. 41C—D. (Твор. IV, 225).

[3]) Orat. cat. c. 5. Patr. t. XLV. col. 21C—D. (Твор. IV, 15—16); de vit. Moys. t. XLIV. col. 401D. (Твор. I, 345).

св. Григорія, подъ образомъ брачнаго союза между женихомъ и невѣстою, изображаемаго въ книгѣ Пѣснь Пѣсней, разумѣется духовный союзъ между Богомъ и чистою „душою-дѣвою“ (ἡ παρθένος ψυχὴ)[1]). Душа наша, какъ созданная по образу Божію и причастная божественнымъ благамъ, чрезъ это самое имѣетъ въ себѣ, въ глубинѣ своей природы, *„врожденное ей стремленіе къ красотѣ невидимой“* (τὴν ἐπιφυτικὴν τῆς ψυχῆς ἡμῶν κίνησιν ἐπὶ τὸ ἀόρατον κάλλος[2]), т. е. къ Богу, его Первообразу. Вслѣдствіе этой присущей нашему духу потребности, учитъ св. Григорій, душа наша и ищетъ всегда общенія съ „Источникомъ благъ“, стремится къ единенію съ Нимъ и только въ этомъ общеніи съ Богомъ находитъ себѣ удовлетвореніе и успокоеніе. Такимъ образомъ и здѣсь высказывается св. Григоріемъ та же мысль, что душѣ нашей, выражаясь современнымъ языкомъ, прирождена нравственная потребность, какъ потребность блага, которая тѣмъ самымъ, что она есть потребность именно *блага*, вызываетъ въ насъ вмѣстѣ съ этимъ и стремленіе къ *высочайшему* и *всесовершеннѣйшему Благу*— Божеству.

Но здѣсь же, въ толкованіи на книгу Пѣснь Пѣсней, находимъ мы и другія весьма важныя указанія, опредѣляющія дальнѣйшія воззрѣнія св. Григорія, связанныя съ его взглядами на нравственную и религіозную потребность человѣка, по современному словоупотребленію.

Немного ниже послѣ приведеннаго нами выше мѣста, гдѣ говорится о существованіи въ душѣ человѣческой „врожденнаго ей стремленія къ красотѣ невидимой“ или Богу, св. Григорій различаетъ въ человѣкѣ „двоякое чувство (αἴσθησις)— одно тѣлесное (σωματικὴ), другое божественное (θειοτέρα)“[3]).

---

[1]) Migne, Patr. t. XLIV. col. 780A. Твор. Ш, 28.
[2]) Migne, Patr. t. XLIV. col. 769D. Твор. Ш, 18.
[3]) Ibid. col. 780C. Твор. Ш, 29.

Подъ „тѣлеснымъ чувствомъ“ здѣсь Григорій разумѣетъ то, что мы называемъ внѣшними чувствами, при помощи которыхъ мы познаемъ предметы чувственные [1]). Чувство „божественное“, по своему отправленію, тоже нѣсколько похоже на первое чувство,—по выраженію св. Григорія, имѣетъ „аналогію“ съ нимъ; однакожъ между тѣмъ и другимъ чувствомъ есть существенная разница: если чувство „тѣлесное“ воспринимаетъ предметы чувственные—изъ сферы τὸ αἰσθητὸν, то чувство „божественное“ воспринимаетъ предметы духовные—изъ области τὸ νοητὸν, вслѣдствіе чего и самое это „божественное“ чувство имѣетъ духовный характеръ [2]), дѣйствуя независимо отъ чувственной природы человѣка [3]). А подъ этимъ духовнымъ, которое подлежитъ воспріятію чрезъ „божественное“ чувство, Григорій Нисскій и разумѣетъ здѣсь тѣ именно духовныя нравственныя блага, которыя въ полнотѣ своей заключаются въ „Источникѣ благъ“, но которыми до извѣстной степени можетъ обладать и дѣйствительно обладаетъ и человѣкъ, созданный по образу Божественному. Въ человѣческой душѣ наряду съ чувствомъ тѣлеснымъ, чрезъ которое мы воспринимаемъ впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ, есть такимъ образомъ *другой* еще *органъ*, *другая сила* (ἡ ἀντιληπτικὴ δύναμις [4]), „нѣкая духовная и невещественная“ (νοητή τις καὶ ἄϋλος δύναμις [5]), назначенная для воспріятій изъ области духовно-нравственнаго: это тоже чувство, тоже αἴσθησις, но чувство особое все-таки, высшее, духовное, „божественное“, какъ выразился св. Григорій. Чрезъ это чувство мы воспринимаемъ „благія за насъ

---

[1]) Ibid.

[2]) Ὁ γὰρ οἶνός τε καὶ γαλα τῇ γεύσει κρινεται· νοητῶν δὲ ὄντων ἐκείνων, νοητὴ πάντως καὶ ἡ ἀντιληπτικὴ τούτων τῆς ψυχῆς ἐστι δύναμις. Ibid.

[3]) Cp. in. Eccles. hom. VI. Patr. t. XLIV col. 697A. (Твор. II, 294); de virgin. c. 11. Patr. t. XLVI. col. 365B. (Твор. VII, 337).

[4]) In Cant. cant. hom. I. Patr. t. XLIV. 780C. Твор. III, 30.

[5]) Ibid. col. 780D.

дѣйствованія Божественной силы, какими Богъ поддерживаетъ жизнь каждаго, снабжая приличною каждому изъ пріемлющихъ пищею“ [1]), „глаголы жизни вѣчной“, источающіеся изъ божественнаго источника, который „есть Господь, изрекшій: *аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ и піетъ* (Іоан. 7, 37)“ [2]) и вообще многообразныя дѣйствія Божества на нашу духовную природу. Чрезъ него же мы ощущаемъ въ себѣ присутствіе при насъ Божества и входимъ съ нимъ во внутреннее общеніе.

Еще немного далѣе, въ третьей бесѣдѣ того же толкованія на книгу Пѣснь Пѣсней [3]), мы находимъ еще большее выясненіе взгляда Григорія Нисскаго на „божественное“ чувство. Здѣсь св. Григорій высказываетъ ту мысль, что „благоуханіе“ божественныхъ благъ въ полной мѣрѣ недоступно для нашей ограниченной природы: мы можемъ познавать лишь отчасти всесовершеннѣйшую красоту своего Первообраза, по мѣрѣ познанія нами лучей Божественнаго блага *въ себѣ самихъ*, въ благахъ, у насъ имѣющихся—если мы ихъ пріобрѣтемъ,—*въ добродѣтеляхъ* нашихъ. Какъ ни несовершенна наша человѣческая добродѣтель, все же и изъ нашихъ добродѣтелей, какъ изъ ароматовъ какихъ, слагается для насъ какъ-бы нѣкое благоуханіе, подобно благоуханію божественной добродѣтели, „о которой говоритъ пророкъ Аввакумъ, что она занимаетъ всѣ небеса (Авв. 3, 3)“ [4]). И это благое въ насъ самихъ, чрезъ которое „мы пріобрѣтаемъ вѣдѣніе о благѣ, превосходящемъ всякій умъ“ [5]) —мы тоже воспринимаемъ и ощущаемъ въ себѣ тѣмъ же духовнымъ чувствомъ, какимъ воспринимаемъ мы и „благія за насъ дѣйствованія Божественной силы“, поддерживающей чрезъ

---

[1]) Ibid. col. 780C. Твор. III, 29.
[2]) Ibid. col. 780A. Твор. III, 28.
[3]) Ibid. col. 821. 824. Твор. III, 77—80.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid.

то жизнь каждаго изъ насъ [1]), какимъ воспринимаемъ мы и „глаголы жизни вѣчной“, источающіеся изъ устъ Господа, изрекшаго: *аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ и піетъ* (Іоан. 7, 37) [2]). Здѣсь, такимъ образомъ, мы видимъ, что мысль св. Григорія отъ блага божественнаго, абсолютнаго, обращается уже къ благу человѣческому, ограниченному, къ нашимъ несовершеннымъ добродѣтелямъ, служащимъ лишь слабымъ подобіемъ добродѣтели божественной. Но тѣмъ не менѣе органомъ для воспріятія и этого несовершеннаго блага св. Григорій признаетъ тоже чувство—αἴσθησις [3]), какъ призналъ онъ въ отношеніи къ благу абсолютному, къ Божеству, и Его воздѣйствіямъ на нашу духовную природу. Замѣчательно только, что Григорій Нисскій, говоря о чувствѣ, какъ органѣ для воспріятія нравственнаго въ *сферѣ человѣческой* жизни, *не называетъ* уже его здѣсь „божественнымъ“ чувствомъ, а просто говоритъ: „чувство“—αἴσθησις, или „достигшее чистоты чувство“—ἡ κεκαθαρμένη αἴσθησις. Случайность ли это, или сознанію св. Григорія предносилось различіе между религіознымъ чувствомъ и чувствомъ нравственнымъ? Не потому ли св. Григорій въ первомъ случаѣ назвалъ чувство „божественнымъ“, что имѣлъ въ виду именно воспріятія, получаемыя нами отъ воздѣйствія *Божества* на нашу духовную природу? А здѣсь не потому ли онъ не употребляетъ такого термина, что имѣетъ въ виду воспріятія нами, чрезъ чувство же, изъ несовершенной, ограниченной сферы *человѣческой* нравственности? Словомъ, не есть ли это на языкѣ св. Григорія терминологія, соотвѣтствующая нашему различенію религіознаго и нравственнаго чувства? Не будемъ утверждать этого, но не станемъ и отрицать, объясняя все случайностію: св. отцы такъ хорошо знали движенія души человѣческой, что

[1]) Ibid. col. 780C. Твор. III, 29.
[2]) Ibid. col. 780A. Твор. III, 28.
[3]) Ibid.

могли и полторы тысячи лѣтъ тому назадъ сказать почти то же, а въ иномъ даже и лучше, чѣмъ что говоритъ намъ этика и психологія въ настоящее время.

Въ этомъ убѣждаетъ насъ и то обстоятельство, что въ другихъ сочиненіяхъ, гдѣ несомнѣнно имѣется въ виду нравственное чувство, эпитетъ „божественное“ уже не прилагается къ слову чувство — αἴσθησις. Такъ, въ толкованіи „на псалмы“ св. Григорій прямо говоритъ, что „критеріемъ“ для оцѣнки „прекраснаго“, т. е. добра, служитъ „чувство“ (αἴσθησις) души[1]), при чемъ Григорій, также какъ и въ приведенномъ уже нами мѣстѣ изъ толкованія на Пѣснь Пѣсней, отличаетъ это чувство отъ чувства внѣшняго, или, какъ онъ выражается здѣсь, отъ „чувствилищъ плоти“ (τὰ τῆς σαρκὸς αἰσθητήρια)[2]). Въ этомъ же самомъ смыслѣ въ твореніяхъ Григорія Нисскаго нерѣдко упоминается о „чувствахъ души“ (τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια)[3]), при посредствѣ которыхъ мы *различаемъ добро отъ зла* и *степенью чистоты* которыхъ обусловливается *степень правильности и точности* въ отличеніи добраго отъ злаго. „Если кто захочетъ внимательно изслѣдовать причину превратныхъ и ложныхъ представленій“ объ истинно прекрасномъ, говоритъ напр.

---

[1]) Τοῦ καλοῦ κριτήριον ἡ αἴσθησις εἶναι δοκεῖ. In psalm. c. 2. t. XLIV. col. 437A.

[2]) Ibid.

[3]) Между греческими словами αἴσθησις и αἰσθητήριον, строго говоря, есть нѣкоторая разница: αἰσθητήριον собственно означаетъ *силу*, дѣйствующую въ αἴσθησις или, такъ сказать, *вмѣстилище* для αἴσθησις, — и потому на русскій языкъ точнѣе переводить его слѣдуетъ словомъ „чувствилище“; между тѣмъ αἴσθησις въ строгомъ смыслѣ означаетъ *дѣйствіе, энергію* указанной силы. Однакожъ это первоначальное значеніе двухъ названныхъ выраженій въ греческомъ словоупотребленіи не всегда строго выдерживалось, и αἴσθησις и αἰσθητήριον часто употреблялись одно вмѣсто другаго. Также точно поступаетъ и Григорій Нисскій: онъ не полагаетъ никакого различія между αἴσθησις и αἰσθητήριον и въ своихъ твореніяхъ безразлично употребляетъ эти выраженія и притомъ не въ отношеніи только къ „тѣлесному“ или внѣшнему чувству, но и въ отношеніи къ тому чувству души, которому принадлежитъ оцѣнка нашихъ свободныхъ намѣреній и дѣйствій.

въ одномъ мѣстѣ св. Григорій,—„то, мнѣ кажется, не найдетъ никакой другой, кромѣ той, что чувства души (τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια) нашей не обучены тщательно различать, что̀ добро и что̀ не таково“ [1]). Подобнымъ же образомъ въ другомъ мѣстѣ св. Григорій, ссылаясь на слова ап. Павла (Евр. 5, 14), замѣчаетъ, что „отличать добро отъ зла съ знаніемъ дѣла принадлежитъ совершеннѣйшей способности и чувствамъ (αἰσθητήρια) обученнымъ“ [2]). Кого слѣдуетъ разумѣть подъ имѣющими обученныя чувства,—категорическій отвѣтъ на это мы находимъ у самаго же Григорія: въ трактатѣ „о младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію“, онъ прямо говоритъ по поводу вышеуказаннаго мѣста изъ посланія къ Евреямъ, что „обучившіе духовныя чувства (τὰ νοητὰ αἰσθητήρια) свои“ суть „воспитавшіе души свои *добродѣтелію*“ [3]). Что же касается порочныхъ людей, своею безнравственною жизнію загрязнившихъ свою нравственную природу и чрезъ это притупившихъ способность нравственнаго чувства различать добро и зло,—то ихъ св. Григорій въ сочиненіи „о дѣвствѣ“ называетъ οἱ ἀναισθήτως ἔχοντες [4]). А такъ какъ истинное благо есть Богъ, то и общеніе съ Нимъ обусловливается чистотою нравственнаго чувства: „блаженная жизнь“ въ единеніи съ Богомъ „сродна и свойственна“ только „имѣющимъ чистыя чувства души (τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια), а у кого болѣзнь невѣдѣнія“ въ отношеніи къ различенію добра и зла, „подобно какому-то гною, служитъ препятствіемъ къ пріобщенію истиннаго свѣта, для того необходимымъ послѣдствіемъ бываетъ—не имѣть части въ томъ, пріобщеніе чего называемъ жизнію для пріобщающагося“ [5]).

---

[1]) De virgin. Patr. t. XLVI. col. 364C. (Твор. VII, 366); ср. in psal. c. 3. Patr. t. XLIV. col. 440A (Твор. II, 9).

[2]) De hom. op. c. 20. Patr. t. XLIV. col. 197C. Твор. I, 157.

[3]) De infant. Patr. t. XLVI. col. 180. Твор. IV, 347.

[4]) De virg. c. 10. Patr. t. XLVI. col. 360.

[5]) De infant. Patr. t. XLVI. col. 176D—177A. Твор. IV, 343.

Все это вмѣстѣ взятое даетъ намъ право заключить, что Григорій Нисскій не только признавалъ существованіе въ глубинѣ духа человѣческаго потребности блага, но и различалъ въ ней двѣ стороны: потребность въ свободною волею совершаемомъ стремленіи духа нашего къ благу и нравственному совершенствованію, и потребность въ общеніи и единеніи съ Высочайшимъ Благомъ или Божествомъ, — поставляя при этомъ вторую форму потребности блага въ зависимость отъ первой; иначе говоря, Григорій Нисскій различалъ въ духѣ человѣческомъ присутствіе религіозно-нравственной потребности и при этомъ потребность религіозную объяснялъ изъ потребности нравственной. Вмѣстѣ съ тѣмъ Григорій Нисскій признавалъ въ человѣкѣ и особую форму проявленія религіозно-нравственной потребности — высшее духовное чувство, отличное отъ чувства тѣлеснаго, физическаго,—и какъ это послѣднее служитъ органомъ для воспріятій изъ міра физическаго, такъ первое есть органъ для воспріятій изъ сферы религіозно-нравственнаго, при чемъ, соотвѣтственно двумъ сторонамъ присущей человѣку потребности блага, и чувство духовное имѣетъ два отправленія: съ одной стороны, оно есть органъ для воспріятія воздѣйствій на насъ Высочайшаго Блага и воспріятія нашихъ душевныхъ состояній, этимъ отношеніемъ къ Высочайшему Благу обусловливаемыхъ; съ другой — оно же служитъ органомъ для воспріятія нашего, человѣческаго, несовершеннаго блага и слѣдовательно органомъ, „критеріемъ“ для оцѣнки нашего свободнаго стремленія къ благу и для различенія благаго, добраго и злаго. Въ первомъ случаѣ оно, какъ относящееся къ сферѣ нашихъ отношеній къ Божеству, называется у Григорія Нисскаго именемъ „божественнаго“ чувства, во второмъ—просто чувства духовнаго, чувства души, въ отличіе отъ чувствъ тѣла.

Разсмотрѣнными нами до сихъ поръ воззрѣніями Григорія ясно уже преднамѣчается и взглядъ его на отношеніе—скажемъ

современнымъ языкомъ—религіозно-нравственной потребности къ „владычественному началу“ души, къ духовно-разумной ея сущности, къ νοῦς'у. Мы уже видѣли, что потребность блага коренится, по представленію Григорія, въ самой *сущности* души человѣческой; отсюда явствуетъ само собою уже, что она, по воззрѣнію Григорія, неотдѣлима отъ νοῦς'а и въ немъ мыслится, какъ одна изъ его сторонъ. Вотъ почему св. Григорій безразлично обозначаетъ τὸ ἡγεμονικὸν или иначе τὸ κυριώτατον души человѣческой то выраженіемъ νοῦς[1]), то выраженіемъ καρδία—сердце. Такъ въ сочиненіи „о жизни Моисея“[2]) св. Григорій усвояетъ это выраженіе *скрижалямъ сердца*, о которыхъ упоминаетъ ап. Павелъ во второмъ посланіи къ Коринѳянамъ (3, 3); а въ трактатѣ „о дѣвствѣ“, восхваляя послѣднее, Григорій говоритъ, между прочимъ, что въ дѣвственной жизни душа „уже не подвергается опасности, по привычкѣ мало по малу снисходя къ удовольствіямъ, кажущимся дозволенными закономъ природы, отвратиться и не познать того божественнаго и нетлѣннаго удовольствія, котораго въ состояніи достигнуть лишь одно чистое *сердце—это господственное въ насъ начало* (τὸ ἐν ἡμῖν ἡγεμονικὸν“[3]). Вообще Григорій не полагаетъ никакого особеннаго различія въ названіи сущности души человѣческой умомъ или сердцемъ. „Пусть какими кто хочетъ именами называетъ части человѣка“, говоритъ св. Григорій, — „умомъ ли (νοῦς), духомъ ли (πνεῦμα), или сердцемъ (καρδία); ибо въ Писаніи приводятся три наименованія владычественной части (τὸ ἡγεμονικὸν) человѣка, а именно: *сердце чисто созижди во мнѣ Боже* (Пс. 50, 12); и еще: *разумный* (ὁ νοήμων) *строитель-*

[1]) De hom. op. c. 12. Patr. t. XLIV. col. 156C. 160D. Adv. Apoll. Patr. t. XLV. n. 23. col. 1172C.

[2]) Patr. t. XLIV. col. 1397A.

[3]) Patr. t. XLVI. col. 349A. Русскій переводъ этого мѣста въ твореніяхъ св. Григорія (т. VII, стр. 318—319) не точенъ, и потому мы, придерживаясь подлинника, сдѣлали въ немъ нѣкоторыя измѣненія.

ство стяжетъ (Притч. 1, 5), и еще: *никтоже вѣсть, яже въ человѣцѣ, точію духъ, живущій въ немъ* (1 Кор. 2, 11)“[1]). Все это ясно показываетъ, что присущую человѣку потребность стремленія къ благу св. Григорій не отдѣляетъ отъ ума, составляющаго, по Григорію, сущность разумной природы человѣка. Какъ сущность души человѣческой, умъ, по представленію св. Григорія, соединяетъ въ себѣ все высшее въ человѣкѣ: онъ есть и умъ въ современномъ значеніи этого слова, и волевая способность человѣка, насколько она находится въ связи съ нравственною жизнію человѣка, и, наконецъ—чувство въ высшемъ смыслѣ слова, какъ влеченіе къ благу, любовь къ нему. И если теперь, въ условіяхъ земной жизни человѣка и при нравственномъ несовершенствѣ послѣдняго, въ умѣ замѣчаются разныя формы дѣятельности, то въ будущей жизни, когда человѣкъ освободится отъ тѣла и достигнетъ извѣстной степени нравственнаго совершенства, эти разныя формы дѣятельности ума сольются въ одну форму—въ общее, всю природу человѣка обнимающее, влеченіе къ благу, въ любовь къ нему и его созерцаніе[2]).

При такомъ взглядѣ св. Григорія на умъ становится понятнымъ и то странное, повидимому, противорѣчіе, какое мы встрѣчаемъ въ твореніяхъ св. Григорія по вопросу о силѣ, различающей въ насъ добро и зло, или точнѣе—о психологической формѣ, въ которой наше *я* различаетъ добро и зло. Мы уже знаемъ, что это отправленіе св. Григорій относитъ къ „чувству души“. Но если много въ его твореніяхъ мѣстъ, говорящихъ въ пользу оцѣнки добра и зла именно чувствомъ, то, съ другой стороны, нѣтъ недостатка и въ такихъ мѣстахъ, въ которыхъ различеніе добра и зла прямо приписывается уму[3]). Такая неопре-

---

[1]) Adv. Apoll. Patr. t. XLV col. 1181B. Твор. VII, 115.

[2]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 92—97. Твор. IV, 268—272.

[3]) Orat. cat. c. 21. Patr. t. XLV. col. 60B. (Твор. IV, 58), ibid. c. 7. col. 32B. (Твор. IV, 26).

дѣленность во взглядѣ св. Григорія на то, что̀ собственно различаетъ въ насъ добро отъ зла—умъ или извѣстное чувство [1]), можетъ быть объяснена только своеобразнымъ взглядомъ Григорія на умъ человѣческій. Если мы при этомъ еще обратимъ вниманіе на время, когда жилъ св. Григорій и когда господствующимъ въ философіи было мнѣніе, что только этотъ νοῦς можно считать достойнымъ высокаго имени человѣка,—то вполнѣ поймемъ положеніе св. Григорія, который не могъ, конечно, не подчиниться до извѣстной степени духу своего времени: отсюда — неопредѣленность, спутанность во взглядѣ Григорія вообще на все то, въ чемъ самонаблюденіе подсказывало ему участіе не ума или воли, а именно чувства, которое такъ игнорировалось въ то время и даже почти презиралось, по крайней мѣрѣ, въ теоріи.

Ту же неопредѣленность встрѣчаемъ мы и во взглядѣ св. Григорія на другое психическое явленіе, тѣсно связанное съ нравственнымъ чувствомъ,—на совѣсть. Выраженіе „совѣсть“ (συνείδησις, τὸ συνειδός), правда, часто встрѣчается въ твореніяхъ Григорія Нисскаго; но тѣмъ не менѣе въ словахъ св. Григорія не видно опредѣленнаго, сформировавшагося уже и точнаго представленія его объ этомъ важномъ въ моральномъ отношеніи психическомъ явленіи. Мы ограничимся поэтому лишь отрывочными, недостаточно систематизированными, замѣчаніями о данномъ явленіи, на какія уполномочиваютъ насъ творенія св. Григорія.

---

[1]) Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Григорій Нисскій въ отношеніи къ органу, различающему въ насъ доброе и злое, употребляетъ выраженія—око душевное (ὁ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμός, τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) или око внутреннее, сердечное (τὸ τῆς καρδίας ὄμμα). Но это—не болѣе какъ метафорическіе термины, одинаково прилагавшіеся Григоріемъ и къ уму (ср. Patr. t. XLVI. col. 28A. 120B. 120D. Твор. IV, 211. 292. 293) и къ чувству (Patr. t. XLVI col. 360C—D. 364C—D. Твор. VII, 331—332. 335—336. Patr. t. XLIV. col. 1269C. Твор. II, 443). Въ метафорическомъ смыслѣ подобныя этимъ выраженія, какъ извѣстно, употребляются даже и теперь, какъ употреблялись они и ранѣе.

Изъ встрѣчающихся въ твореніяхъ Григорія Нисскаго указаній на то психическое явленіе, которое называемъ мы совѣстію, съ несомнѣнностію явствуетъ прежде всего та общая мысль, что совѣсть — συνείδησις, имѣющая столь существенное значеніе въ нравственной жизни человѣка[1]), относится не къ низшимъ сторонамъ душевной жизни человѣка, обнимаемымъ въ понятіи τὸ ἄλογον, а къ самымъ высшимъ и сокровеннѣйшимъ[2]) проявленіямъ самой сущности духовной природы нашей—νοῦς'а. Но чѣмъ именно она характеризуется и въ какомъ отношеніи стоитъ къ другимъ сторонамъ духовноразумной нашей сущности, — это въ твореніяхъ св. Григорія не раскрывается съ достаточною ясностію. Можно найти въ нихъ лишь только самыя общія указанія въ этомъ отношеніи.

Обращаетъ прежде всего на себя вниманіе одно мѣсто въ началѣ 10-й главы книги „о дѣвствѣ“. Говоря здѣсь объ истинно-вожделѣнномъ благѣ, которое состоитъ въ добродѣтеляхъ нашей души, стремящейся къ высочайшему благу—Богу, и въ состояніяхъ духовной радости, вызываемыхъ въ насъ добродѣтельною жизнію, Григорій Нисскій замѣчаетъ, что кто узрѣлъ въ себѣ это духовное благо, тотъ потомъ „хранитъ неизъяснимое изумленіе ἐν τῷ ἀπορρήτῳ τῆς συνειδήσεως[3])“ Въ русскомъ переводѣ эти послѣднія слова передаются: „въ тайнѣ *сознанія*“. Такой переводъ обращаетъ на себя вниманіе тѣмъ, что дѣйствительно, повидимому, именно такъ удобнѣе было бы передать слова греческаго подлинника. Но греческій текстъ ясно показываетъ, что по болѣе точному переводу слѣдовало бы употребить здѣсь, вмѣсто выраженія: „сознаніе“,—выраженіе: „совѣсть“, сказавъ: „въ тайнѣ *совѣсти*“, вмѣсто: „въ тайнѣ сознанія“. Эта до из-

---

[1]) „Добродѣтель преуспѣваетъ вѣрою и благою въ сей жизни совѣстію“. Твор. т. I. стр. 332.

[2]) Ἐν τῷ ἀπορρήτῳ τῆς συνειδήσεως. Patr. t. XLVI. col. 360D.

[3]) Migne, Patr. t. XLVI. col. 360D. Твор. VII, 332.

вѣстной степени двусмысленность выраженія συνείδησις, такъ ясно здѣсь обнаружившаяся, свидѣтельствуетъ, что συνείδησις имѣетъ существенное сродство съ сознаніемъ. Григорій Нисскій не говоритъ, что совѣсть, съ интеллектуальной своей стороны, есть то же самое сознаніе, только въ сферѣ нравственнаго, какъ говоритъ этика [1]), но онъ съ этимъ, видимо, согласенъ и это даже нѣкоторымъ образомъ высказываетъ, судя по крайней мѣрѣ по приведенному мѣсту [2]). Во всякомъ случаѣ мы должны признать, что συνείδησις имѣетъ, по Григорію, связь съ интеллектуальною стороною духовно-разумной нашей природы или νοῦς'а и служитъ одною изъ существеннѣйшихъ формъ ея проявленія.

Но здѣсь же мы находимъ и другую черту, еще яснѣе опредѣляющую взглядъ Григорія Нисскаго на συνείδησις. Тутъ же, нѣсколькими строками только выше, мы видимъ, выраженіе, нами уже приводившееся: св. Григорій называетъ помрачившихъ свое душевное зрѣніе и не могущихъ вѣрно различать добро отъ зла—„не имѣющими чувствъ“: οἱ ἀναισθήτως ἔχοντες [3]), или, какъ мы уже объяснили раньше,—помрачившими въ себѣ нравственное чувство и извратившими въ себѣ его движенія. Это сближеніе такимъ образомъ совѣсти—συνείδησις—съ тѣмъ духовнымъ чувствомъ (αἴσθησις, τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια), которому принадлежитъ оцѣнка добраго и различеніе его отъ злаго, а съ тѣмъ вмѣстѣ сближеніе съ прирожденнымъ нашей душѣ стремленіемъ къ благу—показываетъ, что συνείδησις, относясь къ сокровеннѣйшимъ движеніямъ νοῦς'а, принадлежитъ

---

[1]) Сущность христіанства съ нравственной точки зрѣнія, протопресвитера І. Л. Янышева. С.-Петербургъ. 1871. стр. 17.

[2]) Думать, что слово συνείδησις употреблено здѣсь прямо въ смыслѣ сознанія,—нельзя. съ такимъ значеніемъ слово это у Григорія Нисскаго не употребляется Да онъ и вообще нигдѣ не прибѣгаетъ къ термину „сознаніе“, тогда еще не выработавшемуся, и употребляетъ вмѣсто него, смотря по удобству, другія какія-либо выраженія: διάνοια, γνῶσις, διάκρισις, θεωρία и т. п.

[3]) De virgin. c. 10. Patr. t. XLVI. col. 360D. Твор. VII, 332.

къ такой сторонѣ духовно-разумной природы нашей, которой мы на современномъ языкѣ усвояемъ названіе нравственной потребности. Въ этомъ смыслѣ св. Григорій называетъ ее „совѣстію сердца“[1]), „этого господственнаго въ насъ начала“ (τὸ ἐν

[1]) De orat. Dom. or. 2. Patr. t. XLIV. col. 1137B Твор. I, 401.—Въ этомъ же сочиненіи, нѣсколько ниже (col. 1152B. Твор. I, 418), Григорій Нисскій употребляетъ выраженіе τὸ διορατικὸν τῆς καρδίας, видимо параллельное тамъ же ранѣе имъ употребленному и сейчасъ нами указанному выраженію ἡ—τῆς καρδίας συνείδησις, „совѣсть сердца“,—говоря, что эту „зрительную сторону сердца“ (τὸ διορατικὸν τῆς καρδίας въ латинскомъ переводѣ передано словами: perspicax pars cordis, по-русски же стоитъ недостаточно точное выраженіе. „зоркость сердца)“ могутъ помрачить „любостяжательность, кичливость, гордыня, ненависть“ и другіе пороки, между тѣмъ какъ назначеніе совѣсти—производить нравственную оцѣнку нашихъ поступковъ (ibid. col. 1185A. 1188B. Твор. I, 460. 463). Здѣсь, такимъ образомъ, въ συνείδησις Григорій сближаетъ и интеллектуальную дѣятельность человѣка (въ терминѣ τὸ διορατικὸν), чѣмъ еще болѣе подтверждается высказанное нами предположеніе о допускавшейся Григоріемъ тѣсной связи между совѣстію и сознаніемъ,—и дѣятельность чувства (въ терминѣ καρδία). Косвенное подтвержденіе того же находимъ мы и въ цитованномъ уже нами мѣстѣ изъ 10-й главы книги „о дѣвствѣ“, гдѣ встрѣчаемъ мы подобный же терминъ τὸ διορατικὸν τῆς ψυχῆς и притомъ въ связи *какъ* съ чувствомъ души. различающимъ въ насъ доброе и злое, *такъ* и съ совѣстію (col. 360. Твор. VII, 332,—τὸ διορατικὸν τῆς ψυχῆς по-русски переведено здѣсь: „душевное зрѣніе“, въ лат. текстѣ. mentis acies; точнѣе же было бы сказать: perspicax pars animae, какъ выше: perspicax pars cordis,—или еще лучше—perspectiva animae facultas, perspectiva vis animae, какъ переведено это выраженіе въ сочиненіи „о младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію“—Patr. t. XLVI. col. 175A. et col. 178D.). Какъ видно изъ указанныхъ сейчасъ мѣстъ, терминъ τὸ διορατικὸν τῆς ψυχῆς означаетъ у Григорія Нисскаго интеллектуальную способность нашей души, *насколько* способность эта *связана* съ *этическою* въ насъ *потребностію* (ср. Patr. t. XLVI. col. 176A. и 177C. Твор. IV, 341 и 343 съ col. 288A. Твор. VII, 263), или иначе—этическую, нравственную потребность, разсматриваемую съ интеллектуальной ея стороны. Съ этой точки зрѣнія на чувство души (αἴσθησις души, τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια), различающее въ насъ доброе и злое, равно какъ на „божественное“ чувство (ἡ θειοτέρα αἴσθησις), чрезъ которое мы воспринимаемъ религіозныя движенія души нашей и воздѣйствія Божества на насъ, и наконецъ на совѣсть—συνείδησις—слѣдуетъ смотрѣть уже какъ на *проявленія* τὸ διορατικὸν τῆς ψυχῆς. Такимъ образомъ и приведенное выше выраженіе τὸ διορατικὸν τῆς καρδίας, какъ употребленное въ смыслѣ ἡ—τῆς καρδίας συνείδησις, есть выраженіе съ частнымъ значеніемъ по сравненію съ τὸ διορατικὸν τῆς ψυχῆς вообще.

ἡμῖν ἡγεμονικὸν)[1]), какъ выражается онъ въ томъ же трактатѣ о дѣвствѣ.

Но, поставляя συνείδησις въ связь съ нравственнымъ чувствомъ, св. Григорій даетъ нѣкоторое указаніе и къ различенію одного отъ другаго. Прямаго разграниченія между совѣстію и чувствомъ души, различающимъ доброе отъ злаго, Григорій Нисскій не дѣлаетъ, правда, нигдѣ. Но замѣчательно во всякомъ случаѣ то, что когда онъ говоритъ о нравственной оцѣнкѣ, какъ о различеніи только между *понятіями* добра и зла, въ этомъ случаѣ у него встрѣчается нерѣдко выраженіе „*чувство* души“, и нигдѣ мы не нашли при этомъ термина συνείδησις. Этотъ терминъ употребляется у него или въ самомъ общемъ смыслѣ, не дающемъ твердаго основанія для строго опредѣленныхъ выводовъ[2]), или же тогда, когда говорится о нравственныхъ или ненравственныхъ *дѣйствіяхъ* человѣка: „совѣсть“, а не „чувство“, по представленію Григорія, свидѣтельствуетъ такимъ образомъ о нравственномъ достоинствѣ или недостоинствѣ *уже совершенныхъ* нами поступковъ[3]); она же является для насъ или источникомъ внутренняго мира и покоя, если совершенныя нами дѣйствія были нравственно-добры[4]), или же источникомъ внутреннихъ мученій въ случаѣ безнравственности нашихъ дѣйствій[5]). Отсюда можно сдѣлать такой выводъ о различіи между нравственнымъ чувствомъ и совѣстію: первое, по представленію Григорія, различаетъ между добромъ и зломъ, влечетъ насъ къ первому и отвращаетъ отъ послѣдняго, *прежде*

---

[1]) De virgin. c. 5. Patr. t. XLVI. col. 349A.

[2]) Напр. de vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 392B. Твор. I, 332.

[3]) De orat. Dom. or. 5. Patr. t. XLIV. col. 1185A. (Твор. I, 460); epist. ad Flav. Patr. t. XLVI. col. 1005D. (Твор. VIII, 445.)

[4]) De orat. Domin. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1173A. (Твор. I, 445); epist. ad Flav. Patr. t. XLVI. col. 1005D. (Твор. VIII, 445); ср. de an. et res. Patr. t. XLVI. col. 92A—B. (Твор. IV, 268).

[5]) De orat. Dom. or. 5. Patr. t. XLIV. col. 1180A. (Твор. I, 453); ср. de an. et res. Patr. t. XLIV. col. 92A. (Твор. IV, 268.)

чтмъ мы совершили то или другое нравственное или безнравственное дѣйствіе,—все равно будетъ ли это дѣйствіе внутреннее только или вмѣстѣ съ тѣмъ и внѣшнее; но коль скоро наша свободная воля *уже* совершила актъ добра или зла, тогда оцѣнка нравственнаго достоинства нашего поступка принадлежитъ уже не нравственному чувству, а совѣсти, которая такимъ образомъ является для насъ источникомъ или внутренняго мира и радости, или же—внутреннихъ мученій, смотря по достоинству нашихъ дѣйствій.

Въ твореніяхъ Григорія Нисскаго мы находимъ даже болѣе или менѣе подробный анализъ того психическаго состоянія, которое мы называемъ совѣстію, а въ связи съ этимъ и нѣкоторый дополнительный къ предъидущему анализу нравственнаго чувства. Такой анализъ св. Григорій дѣлаетъ въ двухъ мѣстахъ—въ толкованіи на книгу Екклезіаста[1]) и въ сочиненіи „о душѣ и воскресеніи[2])“. Правда, онъ не говоритъ тамъ, что анализируетъ частнѣе то, что онъ въ другихъ мѣстахъ называетъ „чувствомъ души“ и совѣстію; но это само собою ясно. Въ указанныхъ мѣстахъ Григорій Нисскій различаетъ два психическія явленія: αἰδὼς и αἰσχύνη. Оба эти психическія состоянія онъ называетъ врожденными намъ, а о первомъ выражается даже, что оно Богомъ вложено въ природу нашу; говоритъ далѣе, что эти состоянія душевныя—„сродны и близки между собою“, что „тѣмъ и другимъ воспящается грѣхъ, если только кто для сего пожелаетъ воспользоваться таковымъ расположеніемъ (διάθεσις) души“[3]). Но между ними есть однакоже разница: αἰδὼς является въ душѣ нашей тогда, когда мы еще *не* совершили грѣховнаго дѣйствія, но готовы его совершить, а αἰσχύνη возникаетъ въ нашей душѣ уже въ томъ случаѣ, когда грѣховный актъ *совер-*

[1]) Patr. t. XLIV col. 649—652 Твор. II, 241—242.
[2]) Patr. t. XLVI. col. 92. Твор. IV, 268.
[3]) In Eccles. col. 649D. Твор. II, 241.

шенъ нами. Григорій Нисскій указываетъ при этомъ и тѣ черты, которыми характеризуются поименованныя психическія состоянія. Опредѣляя ближе различіе между этими душевными состояніями, Григорій говоритъ, что αἰσχύνη, являясь по совершеніи уже нами грѣховнаго дѣйствія, возникаетъ изъ воспоминанія (μνήμη) о совершенномъ нами грѣховномъ актѣ воли: подъ вліяніемъ этого воспоминанія, душа „угрызается (δάκνυται) послѣдствіемъ дѣла, какъ-бы нѣкіимъ бичемъ мучимая раскаяніемъ за неразумное дѣйствіе“ воли[1]). Какъ характеристическую черту этого чувства внутренняго стыда и мученія (αἰσχύνη), Григорій указываетъ здѣсь еще элементъ „страха“ (φόβος)[2]) предъ послѣдствіями за допущенное волею уклоненіе отъ добра. Если соединимъ мы все это вмѣстѣ, то получится, что αἰσχύνη характеризуется, по Григорію, слѣдующими чертами: это—болѣзненное чувство внутренняго *мученія*, возникающее по совершеніи нами грѣховнаго дѣйствія, и соединенное съ чувствомъ внутренняго *стыда* предъ самимъ же собою за совершенное противонравственное дѣйствіе и съ чувствомъ *страха* за вытекающія отсюда для насъ послѣдствія.—Другое, родственное съ αἰσχύνη чувство — αἰδὼς — Григорій не характеризуетъ здѣсь съ такою же опредѣленностію: онъ только говоритъ, что „αἰδὼς есть низшая степень чувства αἰσχύνη“[3]). Но недосказанное Григоріемъ легко восполняется соображеніями, которыя сами собою вытекаютъ изъ его же словъ. Если αἰδὼς есть низшая степень чувства αἰσχύνη, то слѣдовательно и въ αἰδὼς должны заключаться въ общемъ тѣ же элементы, какіе входятъ въ чувство αἰσχύνη. Въ чувствѣ αἰδὼς есть поэтому и элементъ стыда, и элементъ страха, и элементъ болѣзненности. Чувства мученія за совершенныя грѣховныя дѣйствія, конечно, въ немъ нѣтъ еще, такъ

---

[1]) De an. et res. col. 92B. Твор. IV, 268.
[2]) In Eccles. col. 652A. 649D. Твор. II, 242. 241.
[3]) Ibid. col. 652A. Твор. II, 241.

какъ оно предшествуетъ совершенію грѣховнаго акта воли. Но зато есть въ немъ черта, на которую указываетъ самое названіе αἰδὼς и которую не отмѣчаетъ св. Григорій, вѣроятно, только потому, что для него, какъ грека, черта эта само собою мыслилась въ самомъ терминѣ αἰδὼς. Какъ извѣстно, αἰδὼς по-гречески означаетъ не только стыдъ, но также и *уваженіе*. Итакъ чувство αἰδὼς имѣетъ для себя, какъ отличительную черту, чувство внутренняго уваженія къ добру, долженствующему служить руководительнымъ началомъ нашей дѣятельности. Этого элемента нѣтъ въ чувствѣ αἰσχύνη, возникающемъ уже по совершеніи грѣховнаго акта воли: чувство внутренняго мученія и чувство стыда за допущенное уклоненіе воли ко злу, со страхомъ за послѣдствія этого, составляютъ все содержаніе этого душевнаго состоянія.

Если различаемыя такимъ образомъ Григоріемъ чувствованія—αἰδὼς и αἰσχύνη поставить въ связь съ довольно яснымъ различеніемъ у него „чувства души“ и совѣсти въ томъ смыслѣ, что первое въ оцѣнкѣ нравственнаго достоинства нашихъ дѣйствій предшествуетъ имъ, а второе слѣдуетъ за ними,—то станетъ очевиднымъ, что движенія чувства, называемыя у св. Григорія неудобопереводимыми на русскій языкъ (въ настоящемъ по крайней мѣрѣ случаѣ), терминами αἰδὼς и αἰσχύνη, соотвѣтствуютъ—первое „чувству души“ или нравственному чувству, второе — совѣсти, и составляютъ, слѣдовательно, дальнѣйшее выясненіе этихъ психическихъ состояній. При такомъ предположеніи, συνείδησις, какъ психическое состояніе, характеризуется, по Григорію, съ интеллектуальной стороны связію (недостаточно ясною, впрочемъ) съ дѣятельностію ума, а съ эмоціональной—тѣми же составными элементами, которые входятъ и въ нравственное чувство, съ замѣною только чувства уваженія къ добру, что́ есть въ нравственномъ чувствѣ,—чувствомъ внутренняго мученія за совершенныя грѣховныя дѣйствія.

Такимъ образомъ νοῦς, обозначающій собою самую сущность души человѣческой, τὸ λογικὸν ея, обнаруживаетъ себя, по Григорію, въ трехъ формахъ разумной дѣятельности—въ дѣятельности интеллектуальной, затѣмъ—свободно-волевой и, наконецъ, въ дѣятельности чувства, но чувства святаго, ограничиваемаго религіозно-нравственною областію. Иначе говоря, νοῦς, по представленію св. Григорія, соединяетъ въ себѣ высшую интеллектуальную способность, способность волевую и вмѣстѣ съ тѣмъ религіозно-нравственную потребность человѣка со всѣми ея обнаруженіями. Эти три формы проявленія ума, или лучше—высшаго духовно-разумнаго въ насъ начала, Григорій поставлялъ въ самую тѣсную, въ самую неразрывную связь и всегда разсматривалъ ихъ, какъ обнаруженіе одной той же высшей духовной сущности человѣческой природы.

Еще Платонъ и Аристотель довольно опредѣленно учили, что различаемыя въ душѣ такія или иныя части или способности не слѣдуетъ раздѣлять одна отъ другой и понимать ихъ какъ отдѣльныя одна отъ другой души [1]). Тѣмъ болѣе не могъ смотрѣть такъ на разныя стороны душевной жизни св. Григорій Нисскій и не могъ дробить присущее человѣку духовное начало на отдѣльныя одна отъ другой части. Мысль о единствѣ души, при разнообразіи ея способностей, не проводится у него, конечно, въ тѣхъ точныхъ выраженіяхъ, какія мы встрѣчаемъ въ современной психологической наукѣ. Тѣмъ не менѣе св. Григорій высказываетъ ее съ опредѣленностію и ясностію, не оставляющими никакого сомнѣнія въ смыслѣ взглядовъ его на этотъ предметъ.

Мы уже видѣли, что разныя формы проявленія дѣятельности высшей духовно-разумной сущности человѣческой природы св. Григорій соединяетъ въ одно неразрывное цѣлое и пони-

[1]) См. объ этомъ у Bouedron'a въ его Doctrines psychologiques de saint Gregoire de Nysse. Nantes. 1861. p. 72—73. 74. 76—77.

маетъ ихъ именно какъ проявленія *одного* духовно-разумнаго начала—τὸ λογικὸν. Но это духовно-разумное начало не слѣдуетъ въ свою очередь понимать какъ нѣчто отдѣльное отъ низшей стороны нашей духовной природы, отъ „неразумной души“ человѣка, отъ τὸ ἄλογον его. Напротивъ, „разумная“ и „неразумная“ душа человѣка, подобно разнымъ формамъ обнаруженія ума, находятся въ неразрывной взаимной связи между собою и составляетъ собою одно нераздѣльное цѣлое, одно духовное начало въ человѣкѣ. Григорій Нисскій съ особенною силою настаиваетъ на этомъ единствѣ духовнаго начала въ человѣкѣ. „Одна у насъ сила“, говоритъ напр. онъ въ одномъ мѣстѣ,—„это—вложенный въ насъ умъ, обнаруживающійся въ каждомъ изъ чуствилищъ и объемлющій существа. Онъ посредствомъ глаза видитъ явленіе, посредствомъ слуха уразумѣваетъ сказанное, любитъ пріятное и отвращается отъ того, что не доставляетъ удовольствія; дѣйствуетъ рукою, какъ ему угодно, беретъ или отталкиваетъ ею, какъ признаетъ что для себя полезнымъ, пользуясь для этого содѣйствіемъ сего орудія“[1]). Хотя въ жизненной и душевной силѣ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Григорій,—различаются три вида: τὸ θρεπτικὸν, τὸ αἰσθητικὸν (обнимающее собою αἴσθησις, а также τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς)[2]) и τὸ λογικὸν,—но „никто да не предполагаетъ, что въ человѣческомъ составѣ существуютъ три души, усматриваемыя въ особыхъ своихъ очертаніяхъ; почему можно было бы думать, что человѣческое естество есть нѣкое сложеніе многихъ душъ. Напротивъ того истинная и совершенная душа по естеству одна, духовная и невещественная, посредствомъ чувствъ соединенная съ естествомъ вещественнымъ“[3]). Если же мы, по-

[1]) De hom. op. c. 6. Patr. t. XLIV. col. 140A. Твор. I, 91.

[2]) Ср. de an. et res. Patr. t. XLVI. col. 53A—B. et col. 60D—61A Твор. IV, 234—235 и 241.

[3]) De hom. op. c. 14. Patr. t. XLIV. col. 176A—B. Твор. I, 132.

ясняетъ далѣе Григорій, различаемъ въ душѣ человѣческой какъ бы нѣсколько душъ, то дѣлаемъ это единственно по привычкѣ къ неточному словоупотребленію[1]).

Этимъ мы можемъ окончить свое ознакомленіе съ психологическими воззрѣніями св. Григорія Нисскаго. Что же касается того значенія, какое они имѣли для нравственнаго міровоззрѣнія св. Григорія, то это значеніе выяснится для насъ впослѣдствіи, когда мы будемъ излагать ученіе Григорія о нравственной природѣ человѣка въ ея различныхъ состояніяхъ.

ГЛАВА II.

Нравственная природа человѣка въ его невинномъ состояніи.

Вопросъ о невинномъ состояніи человѣка занимаетъ весьма важное мѣсто въ нравственномъ міровоззрѣніи Григорія Нисскаго: первосозданная природа человѣческая, какъ фактическій образецъ ея нормальнаго состоянія, служитъ для Григорія исходнымъ пунктомъ, открывающимъ собою его нравственное міросозерцаніе; она же является для св. Григорія предъизображеніемъ того состоянія, къ которому нѣкогда обратится человѣкъ въ будущей жизни; ею же, наконецъ, во многихъ отношеніяхъ опредѣляются и посредствующія звенья между этими двумя конечными пунктами нравственнаго міровоззрѣнія Григорія Нисскаго.

Поэтому, слѣдуя мысли св. Григорія, мы обращаемся прежде всего къ тому моменту въ исторіи человѣчества, когда человѣческая природа была еще чужда всякихъ недостатковъ, была

---

[1]) De hom. op. c. 15 Patr. t. XLIV. col. 176C—D. (Твор. I, 133—134.); ibid. c. 30. col. 256B. (Твор. I, 221).

чиста отъ всякой скверны. Этотъ свѣтлый, хотя и непродолжительный, періодъ жизни человѣка открывается творческимъ актомъ Божіимъ, положившимъ начало бытію человѣческаго рода, въ лицѣ нашихъ прародителей—Адама и Евы.

Творческій актъ, воззвавшій человѣка къ бытію, учитъ св. Григорій, не былъ слѣдствіемъ какой-нибудь необходимости, вынуждавшей Бога сотворить человѣка [1]). Напротивъ, если Богъ сотворилъ человѣка, то сдѣлалъ это совершенно свободно, руководимый въ этомъ случаѣ единственно только Своею любовію [2]). „Богъ, по естеству Своему, говоритъ св. Григорій, — есть всякое то благо, какое только можно обнять мыслію, или лучше сказать, будучи выше всякаго блага и мыслимаго и постигаемаго, Онъ творитъ человѣка не по чему-либо иному, а только потому, что благъ“ [3]). „Ибо, поясняетъ въ другомъ мѣстѣ Григорій,—не должно было оставаться и свѣту Его незримымъ, и славѣ незасвидѣтельствованною, и благости неизвѣданною, и всему прочему, что усматривается въ естествѣ Божіемъ, не должно было оставаться праздным“, какъ это произошло бы въ томъ случаѣ, „если бы не было наслаждающагося этимъ причастника“ [4]).

Если, такимъ образомъ, Божественная любовь является причиною сотворенія человѣка, то и цѣль этого творческаго акта была вполнѣ достойна Бога, была слѣдствіемъ той же полноты Божественной любви: Богъ сотворилъ человѣка единственно для того, чтобы сдѣлать его участникомъ Своего высочайшаго блаженства [5]).

Сообразно съ этою цѣлію премудрый Богъ устроилъ и самое

---

[1]) Orat. cat. c. 5. Patr. t. XLV. col. 21B. Твор IV, 15.
[2]) Ibid.
[3]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184A. Твор. I, 140.
[4]) Orat. cat. c. 5. Patr. t. XLV. col. 21B. Твор. IV, 15.
[5]) Ibid. col. 21C. Твор. IV, 15.

естество человѣческое, поставивши его вмѣстѣ съ тѣмъ въ такія условія, которыя вполнѣ благопріятствовали высокому назначенію человѣка. Если цѣлью сотворенія человѣка было то, чтобы человѣкъ жилъ въ общеніи съ Богомъ, то естественно нужно было ожидать, что Богъ устроитъ человѣка такимъ, что онъ будетъ *способенъ* къ участію въ Божественныхъ благахъ, къ жизни въ единеніи съ Богомъ [1]). „Какъ глазъ, говоритъ св. Григорій,—по причинѣ естественно сокрытаго въ немъ луча (такъ объяснялся актъ зрѣнія древними по общему принципу: „подобное познается подобнымъ“), бываетъ въ общеніи съ свѣтомъ, врожденною силою привлекая ему сродное, такъ необходимо было въ естествѣ человѣческомъ сратвориться чему-либо *сродному* съ Божествомъ, чтобы сообразно съ симъ вожделѣвать ему свойственнаго. Ибо и въ естествѣ безсловесныхъ—что получило въ удѣлъ жить въ водѣ и въ воздухѣ, то и устроено сообразно съ каждымъ родомъ жизни, такъ что, по извѣстному сложенію тѣла въ томъ или другомъ изъ безсловесныхъ, свойственны и сродны одному воздухъ, другому вода. Такъ и человѣку, заключаетъ св. Григорій,—приведенному въ бытіе для наслажденія Божественными благами, должно было имѣть въ своемъ естествѣ что-либо *сродное* (συγγενὲς) съ тѣмъ, чего онъ причастенъ. Посему-то, говоритъ далѣе Григорій Нисскій,—украшенъ онъ и жизнію, и словомъ, и мудростію и всѣми боголѣпными благами, чтобы по причинѣ каждаго изъ сихъ даровъ имѣть ему вожделѣніе свойственнаго“ [2]).

Эти Божественныя блага, вложенныя Творцемъ въ природу человѣка, слишкомъ многочислены, потому что всеблагой Богъ, при созданіи человѣческаго естества, „не въ половину показалъ могущество Своей благости, давъ нѣчто изъ того, что у Него

---

[1]) Ibid. col. 21C—D. Твор. IV, 15—16.

[2]) Ibid. Ср. de infant. Patr. t. XLVI. col. 173D—176A. Твор. IV, 341

есть, и поскупившись въ семъ общеніи“ [1]); напротивъ Божественныя блага въ изобиліи излиты въ человѣческое естество. Поэтому, въ виду того, что „подробный списокъ благъ великъ“ и перечислить ихъ всѣ неудобно,—св. Писаніе, повѣствуя о сотвореніи человѣка, употребило относительно этого одно общее выраженіе, „сказавъ, что человѣкъ созданъ *по образу Божію*“ [2]) (Быт. 1, 27). Въ этомъ краткомъ изреченіи, говоритъ св. Григорій, объединены всѣ Божественныя блага, вложенныя Творцемъ въ природу человѣка. „Ибо это значитъ то же, что и сказать: (Богъ) содѣлалъ естество человѣческое причастнымъ всякаго блага; потому что, если Божество есть полнота благъ, а человѣкъ—Его образъ, то, значитъ, образъ въ томъ и имѣетъ подобіе Первообразу, что исполненъ всякаго блага“ [3]).

Такимъ образомъ, слѣдуя за мыслію Григорія Нисскаго, мы приходимъ къ общему святоотеческому и церковно-религіозному воззрѣнію, по которому вложенный въ природу человѣка образъ Божій является понятіемъ, обнимающимъ собою всю совокупность характеристическихъ особенностей человѣческой природы въ невинномъ состояніи. И особенности эти не суть черты невинной природы человѣческой просто лишь антропологическія: это именно черты нравственныя, этическія, такъ какъ онѣ служатъ выраженіемъ нравственнаго состоянія человѣческой природы въ то время,—свидѣтельствуютъ о томъ, въ чемъ же именно состоитъ нравственная здравость нашей природы. Въ этомъ смыслѣ черты невинной природы суть этическія совершенства ея и потому въ святоотеческой литературѣ онѣ называются благами,—терминомъ, имѣющимъ уже этическій смыслъ, употребляемымъ обыкновенно, какъ мы уже видѣли, и у св. Григорія Нисскаго, вмѣстѣ съ другими отцами Церкви.

---

[1]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184A. Твор. I, 141.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. col. 184B.

Съ этой точки зрѣнія и понятіе образа Божія есть понятіе этическое, служащее общимъ обозначеніемъ чертъ нравственной здравости человѣческой природы. Для выясненія поэтому воззрѣнія Григорія Нисскаго на нравственную природу человѣка въ его невинномъ состояніи намъ слѣдуетъ опредѣлить: въ чемъ же именно, по Григорію, состоитъ образъ Божій въ человѣкѣ?[1]).

Чтобы правильно понять св. Григорія, мы должны прежде всего еще разъ напомнить себѣ характерныя особенности той эпохи, въ которую жилъ и дѣйствовалъ Григорій Нисскій, и тѣхъ обстоятельствъ, которыми онъ былъ окруженъ и которыя давали направленіе его мыслямъ. То было время горячихъ аріанскихъ споровъ, занимавшихъ и волновавшихъ весь христіанскій міръ, особенно на востокѣ. Начавшіеся и развившіеся съ Аріемъ въ Александріи, захватившіе вмѣстѣ съ тѣмъ и Константинополь, какъ столицу государства, споры эти, уже въ самомъ началѣ широкою волною разлившіеся по малоазійскимъ городамъ, съ осужденіемъ Арія на первомъ вселенскомъ соборѣ 325 года, едва ли не болѣе всего сосредоточились въ городахъ Малой Азіи, гдѣ одна за одною возникали и развивались раз-

[1]) Въ святоотеческой литературѣ нерѣдко различается между образомъ, по которому сотворенъ человѣкъ, и подобіемъ,—въ томъ смыслѣ, что образомъ называются блага, вложенныя Самимъ Богомъ въ природу нашу, а подобіемъ—свободное употребленіе этихъ благъ и постепенное возвышеніе человѣкомъ своей природы до богоподобнаго совершенства. Григорій Нисскій обыкновенно не дѣлаетъ такого разграниченія между образомъ и подобіемъ. Съ опредѣленнымъ и яснымъ различеніемъ этихъ понятій мы встрѣчаемся, правда, въ одной изъ бесѣдъ (Patr. t. XLIV. col 272—273) на слова св. Писанія: *Сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію* (Быт. I, 26). Но относительно принадлежности этихъ бесѣдъ св. Григорію высказывались нѣкоторыми изслѣдователями небезъосновательныя сомнѣнія (Fessler, Instit. patrol. t. I. p. 604. Tillemont, Mémoires. t. IX. p. 681 et sqq. Stigler, Die Psychologie des heil. Greg. v. Nyssa. S. 19. Прибавл. къ Твор. св. отцевъ. 1861. ч. 20. стр. 21); а потому мы, слѣдуя правилу не обращаться къ сочиненіямъ, въ подлинности которыхъ можетъ быть возбуждено какое-либо сомнѣніе, опускаемъ въ своемъ изложеніи это различеніе между образомъ и подобіемъ.

наго рода ереси подъ вліяніемъ аріанскихъ смутъ. Каппадокія, вмѣстѣ съ Антіохіей, бывшая однимъ изъ главныхъ центровъ свѣтскаго и богословскаго просвѣщенія въ Малой Азіи, въ ходѣ этихъ споровъ принимала тоже самое живое участіе. Здѣсь въ частности жилъ и дѣйствовалъ св. Василій Великій, знаменитый борецъ за православіе, бывшій грозою аріанства. Здѣсь же на томъ же поприщѣ доблестно подвизался и другъ его св. Григорій Богословъ. Григорій Нисскій, сначала, какъ мы знаемъ, увлекавшійся свѣтскимъ образованіемъ и мало интересовавшійся богословскими вопросами, когда совершился въ его жизни, во второй половинѣ семидесятыхъ годовъ, крутой переворотъ,— весь отдался потомъ богословскимъ вопросамъ, и первое, разумѣется, что обратило на себя его вниманіе, это—занимавшіе въ то время все христіанское богословское сознаніе споры о Божествѣ Сына Божія и его единосущіи съ Отцемъ, въ связи съ такими же вопросами и о Третьемъ Лицѣ Пресвятой Троицы. А въ этихъ спорахъ самое существенное значеніе имѣли понятія οὐσία и ὑπόστασις, въ ихъ отличительныхъ особенностяхъ и взаимномъ отношеніи. Обладавшій многостороннимъ общимъ философскимъ образованіемъ, знакомый въ частности хорошо съ философіей Платона, съ метафизическимъ и логическимъ анализомъ Аристотеля, Григорій Нисскій имѣлъ уже большую въ этомъ подготовку и къ рѣшенію отвлеченныхъ чисто богословскихъ вопросовъ объ отношеніи Лицъ Св. Троицы. Тѣмъ не менѣе онъ, какъ оказывается, все же нуждался еще на первыхъ порахъ въ этомъ отношеніи въ нѣкоторомъ указаніи и въ примѣненіи общефилософскаго анализа понятій οὐσία, γένος, εἶδος и т. п. къ спеціально богословскому ученію о сущности Божества и Его трiипостасности. Такое указаніе, какъ мы знаемъ, и было дѣйствительно ему сдѣлано еще ранѣе уже вошедшимъ въ самую глубь богословской мысли братомъ его Василіемъ, написавшимъ ему письмо о различіи между οὐσία и ὑπόστασις.

„Поелику многіе—такъ писалъ Василій Великій брату Григорію—въ таинственныхъ догматахъ, не дѣлая различія между сущностію вообще и понятіемъ ѵпостасей, сбиваются на то же значеніе, и думаютъ, что нѣтъ различія сказать: „сущность“ или „ѵпостась“ (почему нѣкоторымъ изъ употребляющихъ слова сіи безъ разбора вздумалось утверждать, что какъ сущность одна, такъ и ѵпостась одна, и наоборотъ, признающіе три ѵпостаси думаютъ, что по сему исповѣданію должно допустить и раздѣленіе сущностей на равное сему числу): то по сей причинѣ, чтобы и тебѣ не впасть во что-либо подобное, на память тебѣ вкратцѣ составилъ я о семъ слово“ [1]). Разъясняя далѣе различіе между οὐσία и ὑπόστασις, Василій Великій обращается къ анализу понятій „человѣкъ“ и „отдѣльное лицо“ и къ различенію такимъ образомъ въ предметахъ общаго и частнаго. „Одни наименованія, употребляемыя о предметахъ многихъ и численно различныхъ, говоритъ св. Василій, имѣютъ нѣкое общее значеніе; таково напр. имя „человѣкъ“. Ибо произнесшій слово сіе, означивъ этимъ именованіемъ общую природу, не опредѣлилъ симъ реченіемъ одного какого-нибудь человѣка, собственно означаемаго симъ именованіемъ, потому что Петръ не больше есть человѣкъ, какъ и Андрей, и Іоаннъ, и Іаковъ“ [2]). „Другія же именованія имѣютъ значеніе частное, подъ которымъ разумѣется не общность природы въ означаемомъ, но очертаніе какого-либо предмета по отличительному его свойству, не имѣющее ни малой общности съ однороднымъ ему предметомъ; таково, напримѣръ, имя Павелъ или Тимоѳей“ [3]). Развивая далѣе ту же самую мысль объ общемъ и частномъ въ предметѣ и дѣлая примѣненіе къ главному предмету, Василій Великій продолжаетъ: „Посему утверждаемъ такъ: обозначаемое, какъ осо-

[1]) Твор. Вас. Вел. т. VI. стр. 92.
[2]) Ibid. стр. 93.
[3]) Ibid.

бенность, выражается реченіемъ „ѵпостась“. Ибо выговорившій слово „человѣкъ“ неопредѣленностію значенія (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας) передалъ слуху какую-то обширную мысль, такъ что, хотя изъ сего наименованія видно естество, но не означается имъ подлежащій и собственно именуемый предметъ. А выговорившій слово „Павелъ“—въ означенномъ этимъ наименованіемъ предметѣ указалъ подлежащее естество“ [1]). „Такъ и Писанію обычно сіе дѣлать и во многихъ другихъ мѣстахъ и въ исторіи Іова. Ибо, приступая къ повѣствованію о немъ, сперва помянуло оно общее и изрекло: *человѣкъ*, а потомъ отдѣляетъ тѣмъ, что составляетъ его особенность, въ присовокупленіи слова: *нѣкій*“ [2]). Догматическіе выводы изъ этого анализа понятій οὐσία и ὑπόστασις явствуютъ сами собою: сущностію, οὐσία, называется общее въ Божествѣ и въ этомъ отношеніи всѣ Три Лица Св. Троицы единосущны и равночестны, а ѵпостасію называется то, чѣмъ каждое Лице Св. Троицы разнствуетъ, при единствѣ сущности.

Григорій Нисскій близко принялъ и усвоилъ сдѣланное ему братомъ Василіемъ указаніе, и очевидные слѣды только что приведеннаго, въ отрывкахъ, объясненія, съ одинаковостію общаго пріема и съ сходствомъ даже въ частностяхъ, мы находимъ во многихъ сочиненіяхъ Григорія: въ книгахъ противъ Евномія, въ письмѣ къ Авлавію о томъ, что не три Бога, въ трактатѣ подъ заглавіемъ: „къ эллинамъ на основаніи общихъ понятій“, а также частію и въ сочиненіи противъ Аполлинарія. Нужно различать, многократно говоритъ св. Григорій, между сущностію и ѵпостасію, такъ какъ первымъ именемъ называется общее въ предметахъ, а вторымъ частное и отличительное. Такъ „Петръ, Іаковъ, Іоаннъ по понятію сущности одно и то же

---

[1]) Ibid. стр. 94.
[2]) Ibid.

другъ съ другомъ, потому что каждый изъ нихъ человѣкъ; но по отличительнымъ свойствамъ ѵпостаси каждаго изъ нихъ не сходятся между собою“ [1]). „Лука и Стефанъ—человѣкъ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Григорій о томъ же предметѣ,—но если кто человѣкъ, то онъ не есть уже непремѣнно Лука и Стефанъ“ [2]). „Человѣкъ есть названіе не въ отдѣльности каждаго, но общаго естества“ человѣческаго [3]). Естество же человѣческое, само въ себѣ взятое, есть единое цѣлое, есть „сама съ собою соединенная и въ строгомъ смыслѣ недѣлимая единица (μονὰς), не увеличиваемая приложеніемъ, не умаляемая отъятіемъ; но, какъ есть она единое (ἕν), такъ и остается она—хотя и во множествѣ является—нераздѣльною, нераздробляемою, всецѣлою и участвующимъ въ ней не удѣляется по особой части каждому“ [4]). Оттого „Петръ, Павелъ, Варнава, говоритъ Григорій Нисскій, по имени „человѣкъ“ суть одинъ человѣкъ, и по этому же самому, по имени „человѣкъ“, не могутъ быть многими; называются же многими по неточному словоупотребленію и въ несобственномъ смыслѣ“ [5]). „Какъ словами: народъ, толпа, войско, собраніе, поясняетъ то же св. Григорій въ другомъ мѣстѣ, все называется въ единственномъ числѣ, хотя въ каждомъ изъ именованій подразумѣвается множество, такъ и человѣкомъ въ точнѣйшемъ понятіи можетъ быть названъ собственно одинъ, хотя принадлежащихъ къ тому же естеству много“ [6]). Такимъ образомъ человѣкъ въ существѣ дѣла *одинъ*, какъ общечеловѣческая сущность, обнимающая собою все человѣчество, и вошедшее въ обычай употребленіе этого слова во множественномъ числѣ составляетъ неточность языка.

---

[1]) Contr. Eun. lib. I. Patr. t. XLV. col. 320B. Твор. V, 95
[2]) Ad Ablab. Patr. t. XLV. col. 120A. Твор. IV, 115.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid. col. 120B. Ср. contr. Eun. l. II. col. 493—496. Твор. V, 295—296.
[5]) De commun notion. Patr. t. XLV. col. 180D. Твор. IV, 184.
[6]) Ad Ablab. col. 120B. Твор. IV, 115.

Развивая эти мысли, Григорій Нисскій въ книгахъ противъ Евномія не разъ останавливается своимъ вниманіемъ и на первомъ человѣкѣ, примѣняя и къ нему тѣ выводы, какіе сами собою слѣдуютъ изъ прежде указаннаго. Общечеловѣческая сущность, находящаяся безъ раздѣленія въ каждомъ индивидуумѣ, прежде всего, — учитъ Григорій въ сочиненіи противъ Евномія, — заключалась полностію въ первосозданномъ человѣкѣ, имѣвшемъ „въ себѣ всецѣлую мѣру человѣческой сущности“ [1]). Отъ Адама родился Авель и въ немъ было „рождено вмѣстѣ все то, что было въ сущности родившаго“ [2]). Отъ первыхъ людей общечеловѣческая сущность эта, не раздробляясь и не умаляясь [3]), чрезъ рожденіе передается также точно и всѣмъ „неисчетнымъ тысячамъ происшедшихъ отъ Адама“ [4]) и въ каждомъ индивидуумѣ заключается такимъ образомъ все общечеловѣческое и существенное, что было и въ его родителяхъ. Въ этомъ смыслѣ о каждомъ человѣкѣ можно сказать, что онъ по своей сущности предсуществовалъ въ родившемъ его [5]).

Сочиненіе противъ Евномія, гдѣ съ особеннымъ вниманіемъ останавливается Григорій на человѣкѣ для разъясненія и доказательства защищавшихся имъ догматическихъ положеній и гдѣ въ частности многократно касается онъ и первосозданнаго человѣка, прилагая и къ нему тѣ же выводы и находя къ тому же въ данномъ случаѣ, въ сопоставленіи нерожденнаго Адама съ рожденнымъ Авелемъ, наглядное разъясненіе, какимъ образомъ нерожденность Бога Отца не только не препятствуетъ Ему быть одной сущности съ рожденнымъ Сыномъ, но даже предполагаетъ это [6]), — сочиненіе это Григорій Нисскій пи-

[1]) Contr. Eun. lib. III. Patr. t. XLV. col. 592C. Твор. V, 404.
[2]) Ibid. col. 592D. Твор. V, 405.
[3]) Ibid. lib. II. col. 496A—B. Твор. V, 296
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. lib. I. col. 445D. Твор. V, 239.
[6]) Ibid. col. 404. (Твор. V, 188—189). col. 440. (Твор. V, 230—231).

салъ въ годъ смерти Василія Великаго, т. е. въ 379 году. Вслѣдъ же за этимъ сочиненіемъ, послѣ смерти Василія, Григорій Нисскій предпринялъ и написалъ другое капитальное сочиненіе—„объ устроеніи человѣка“. Предметъ этого новаго труда св. Григорія былъ, правда, другой, по сравненію съ книгами противъ Евномія; но были тутъ также и такія стороны, которыя связывали новое произведеніе Григорія Нисскаго съ прежнимъ его произведеніемъ, надъ которымъ онъ только что трудился. Этимъ связующимъ оба данныя произведенія звеномъ и было именно вышеуказанное ученіе о человѣкѣ и его природѣ, основы котораго лежали въ цитованномъ уже нами письмѣ Василія Великаго къ св. Григорію, а частію и въ сочиненіи Василія противъ Евномія, гдѣ также въ одномъ мѣстѣ Василій высказываетъ тѣ же самыя мысли объ общихъ и индивидуальныхъ свойствахъ человѣка [1]). Обработывая новый трудъ свой, Григорій Нисскій долженъ былъ точнѣе остановиться на предметѣ, имъ затронутомъ, и частнѣе выяснить уже въ книгахъ противъ Евномія [2]) приводившіяся имъ мѣста изъ книги Бытія о твореніи перваго человѣка. На этомъ частнѣйшемъ раскрытіи намѣченныхъ положеній мы и видимъ въ сочиненіи „объ устроеніи человѣка“ ясные слѣды той работы мысли, которая предшествовала этому литературному труду. Мы съ наглядностію видимъ даже, какъ авторъ еще не успѣлъ отрѣшиться отъ ассоціацій мысли, связанныхъ съ только что писавшимся имъ сочиненіемъ противъ Евномія, и какъ подъ вліяніемъ этихъ ассоціацій дѣлаетъ отступленія въ сторону отъ предмета разсужденія, сводя свою рѣчь опять къ такъ занимавшему его вопросу объ единосущіи Сына Божія съ Отцемъ. Такъ въ главѣ 6-й, сказавъ о сотвореніи человѣка по образу Божію и подобію, Григорій Нисскій не можетъ удержаться, чтобы не

[1]) Твор. Вас. Вел. т. III. стр. 65—66.

[2]) Lib. II. col. 536B. (Твор. V, 340); lib. III. col. 592C. (Твор. V, 404).

сдѣлать тотчасъ же отступленія въ сторону. „Но гдѣ же у насъ ересь аномеевъ?“—спрашиваетъ онъ, имѣя въ виду приверженцевъ евноміанской ереси. Что скажутъ они на изреченія Писанія: *сотворимъ человѣка по образу Нашему* (Быт. 1, 26)? „Какъ послѣ сказаннаго спасутъ пустоту своего ученія? Скажутъ ли, что возможно одному образу уподобляться различнымъ Лицамъ? Если Сынъ не подобенъ Отцу по естеству, то какъ устроятъ одинъ образъ различныхъ естествъ? Сказавшій: *сотворимъ человѣка по образу Нашему*, и множественнымъ числомъ обозначившій Святую Троицу, не упомянулъ бы объ образѣ въ числѣ единственномъ, если бы Первообразы были не подобны одинъ другому; потому что тѣмъ, которые несходны другъ съ другомъ, невозможно показать себя въ одномъ подобіи. Напротивъ того, если различны были естества, то безъ сомнѣнія составили бы и различные образы, создавъ соотвѣтственный каждому естеству образъ. Но поелику, хотя образъ одинъ, Первообразъ же образа не одинъ; кто будетъ столько неразуменъ, чтобы не признать Первообразовъ одного другому подобными и непремѣнно между собою сходными? Посему, можетъ быть, Слово при самомъ устроеніи человѣческой жизни, отсѣкая эту злую мысль, говоритъ: *сотворимъ человѣка по образу и по подобію Нашему*“[1]). Послѣ этого длиннаго отступленія въ сторону, ниже, въ 16-й главѣ, коснувшись снова того же текста Писанія, съ непосредственно слѣдующими затѣмъ словами: *и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его, мужа и жену сотвори ихъ*,—Григорій снова видимо увлекается сроднившеюся ему ассоціаціею мыслей и снова замѣчаетъ, что „таковое слово провозглашено въ низложеніе еретическаго нечестія“, и что „мы, научившись, что Единородный Богъ сотворилъ человѣка по образу Божію, никоимъ образомъ

[1]) Patr. t. XLIV. col. 141. Твор. I, 92—93.

не должны различать Божества въ Отцѣ и Сынѣ, когда Святое Писаніе Того и Другаго равно именуетъ Богомъ“[1]). А вслѣдъ же за этимъ, какъ бы замѣчая уклоненіе своей мысли отъ главнаго предмета, Григорій прибавляетъ: „но рѣчь о семъ пусть будетъ оставлена, вопросъ же долженъ обратиться къ изслѣдованію предлежащаго“[2]), т. е. вопроса собственно объ устроеніи человѣка.

Обращаясь вслѣдъ за этимъ къ точнѣйшему изъясненію вопросовъ объ образованіи человѣка, Григорій останавливаетъ свое вниманіе на только что приведенныхъ нами словахъ Бытописателя: *сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его; мужа и жену сотвори ихъ*. Мысль св. Григорія останавливается прежде всего здѣсь на томъ, что въ словахъ Писанія различаются и сопоставляются наименованія „человѣка“, съ одной стороны,—„мужа и жены“, съ другой. Первое изъ этихъ наименованій уже многократно подвергалось у Григорія анализу, и Григорій привыкъ совершенно справедливо соединять съ нимъ представленіе о человѣческой сущности вообще, объ общечеловѣческомъ въ противоположность частному, индивидуальному. Вторые термины, очевидно, обозначали уже частныя свойства, присущія человѣческому естеству, относились къ „различію рода“ (γένος), обозначаемаго первымъ именемъ[3]). Такимъ образомъ Писаніе, говоря о сотвореніи человѣка, повидимому, ясно различаетъ общее въ человѣкѣ и частное и явственно противопоставляетъ одно другому, не безъ намѣренія, какъ можно думать, употребляя въ первомъ случаѣ не имя „Адамъ“, какъ имя индивидуальное, а имя, служащее названіемъ „общаго естества“ человѣческаго[4]). Св.

[1]) Ibid. col. 180D. Твор. I, 138.
[2]) Ibid. col. 181A. Твор. I, 138.
[3]) Ibid. col. 185D. Твор. I, 145.
[4]) Ibid. col. 185B. (Твор. I, 143); ср. ad Ablab. Patr. t. XLV. col. 120A. Твор. IV, 115.

Григорій уже зналъ, что такое различеніе общаго и частнаго въ человѣкѣ „Писанію обычно“, и что примѣры тому можно найти „и во многихъ другихъ мѣстахъ“ св. Писанія [1]), — что также точно напр. поступаетъ Писаніе въ исторіи Іова, гдѣ сначала употребляется относительно Іова общее выраженіе „человѣкъ“, обозначающее общечеловѣческую сущность нашу, а потомъ прибавляется и то, что „составляетъ его особенность, въ присовокупленіи слова: „нѣкій“ [2]). Тѣмъ естественнѣе и понятнѣе становится для Григорія и настоящее мѣсто. И онъ на основаніи этого, хотя и предположительно, въ видѣ личнаго мнѣнія и „упражненія“, но думаетъ все же, что „слово Божіе, сказавъ: *сотвори Богъ человѣка,* неопредѣленностію выраженія (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας)—слова, буквально взятыя изъ цитируемаго письма Василія Великаго къ Григорію [3])—указуетъ на все человѣческое; ибо твари не придано теперь сіе имя: „Адамъ“, какъ говоритъ исторія въ послѣдующемъ; напротивъ того имя сотворенному человѣку дается не какъ какому-либо одному, но какъ вообще роду“ [4]). Разъясняя эту мысль, Григорій Нисскій совершенно естественно находитъ уже, что, судя по словамъ Бытописателя, въ творческомъ актѣ, воззвавшемъ человѣка къ бытію, какъ ему кажется [5]), слѣдуетъ различать два момента: сначала творческая мысль обнимаетъ и приводитъ въ бытіе общечеловѣческую сущность, а затѣмъ уже — и индивидуальное существо—Адама, съ индивидуальными его особенностями и съ половымъ различіемъ, также не входящимъ въ общечеловѣче-

---

[1]) См. письмо Вас. Вел. къ Григ. Нисскому. Твор. Вас. Вел т. VI. стр. 94.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.

[4]) De hom. op. c. 16. col. 185B. Твор. I, 143.

[5]) Григорій Нисскій съ особенною силою указываетъ здѣсь, и неоднократно, что все это лишь его личныя предположенія, достовѣрность которыхъ онъ не утверждаетъ съ рѣшительностію. Твор. I, 143. 137.

скую сущность и составляющимъ въ отношеніи къ ней частную особенность (τοῦ γένους διαφορὰ) [1]). Два момента эти нельзя представлять однакоже какъ два раздѣльные акта,—такого раздѣленія не могло быть въ нераздѣльной Божественной мысли: такъ понимаетъ ихъ лишь наше ограниченное сознаніе; въ дѣйствительности же это были какъ-бы два мановенія творческой мысли, тѣсно между собою связанныя и имѣвшія своимъ результатомъ происхожденіе одного реальнаго индивидуума—Адама, въ которомъ въ одно неразрывное цѣлое соединена была общечеловѣческая сущность и частныя его черты.

Мы не безъ намѣренія подробно остановились на этомъ мнѣніи Григорія Нисскаго и выяснили генетически его происхожденіе: мѣсто это—весьма важное какъ вообще въ міровоззрѣніи Григорія Нисскаго, потому что имъ въ значительной степени опредѣляется характеръ и направленіе дальнѣйшихъ воззрѣній Григорія, такъ и въ частности въ вопросѣ о такъ называемомъ оригенизмѣ Григорія Нисскаго и другихъ противо-церковныхъ на него вліяніяхъ. Въ отношеніи къ домірному бытію Оригенъ держался, какъ извѣстно, полуязыческихъ, полухристіанскихъ мнѣній. Онъ признавалъ, правда, абсолютное всемогущество Божіе и отрицалъ [2]) между прочимъ принимавшееся и Платономъ ученіе о существованіи совѣчной Богу матеріи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ допускалъ все-таки твореніе міровъ отъ вѣка [3]), ихъ множество и послѣдовательную между ними преемственность [4]), предсуществованіе душъ, ихъ паденіе и заключеніе за то въ грубыя наши тѣла [5]). Мнимые слѣды этого ученія хотятъ видѣть (Даллэй, Удинъ, отчасти Меллеръ [6]) и др.) и въ вышеуказанномъ ученіи Гри-

[1]) Ibid. c. 16. col. 185D.
[2]) De princip. lib. I. c. 3. n. 3. lib. II. c. 1. n. 4. 5.
[3]) De princip. lib. I. c. 2. n. 10.
[4]) De princip. lib. III. c. V. n. 3. cp. lib. II. c. 3. n. 4. 5.
[5]) De princip. lib. III. c. 5. n. 4.
[6]) Möller Ern., Gregorii Nysseni doctr. de hom. natur. p. 45 et sqq.

горія Нисскаго, гдѣ св. Григорій, какъ мы видѣли, различаетъ общее и частное въ человѣкѣ и твореніе общечеловѣческой сущности относитъ къ одному моменту творческаго акта, а произведеніе частнаго—къ другому,—и только полагаютъ, какъ Шрекъ[1]), что Григорій не былъ въ этомъ случаѣ слѣпымъ послѣдователемъ Оригена, отвергши многія смѣлыя гипотезы послѣдняго[2]). Другіе же (Штокль) находятъ здѣсь даже близкое сходство съ Филономъ въ его ученіи объ идеальномъ и эмпирическомъ человѣкѣ и объясняютъ вышеозначенное ученіе Григорія вліяніемъ Филона[3]). Третьи наконецъ (Бергадесъ) усматриваютъ тутъ вліяніе ученія неоплатониковъ о происхожденіи индивидуальныхъ душъ, чрезъ эманацію, изъ первоединаго начала[4]). Но мы не видимъ никакого основанія, да и никакой *нужды*, къ такому сближенію Григорія Нисскаго въ данномъ пунктѣ то съ Оригеномъ, то съ Филономъ, то съ неоплатониками: мысль Григорія развивалась здѣсь—и мы это показали—сама собою, самостоятельно, безъ всякаго посторонняго вліянія, изъ тѣхъ положеній, которыя были уже имъ приняты и выработаны раньше. Начало же этой нити мыслей положено въ упоминавшемся нами не разъ письмѣ Василія Великаго. Поданную Василіемъ Великимъ мысль о различеніи въ человѣкѣ общаго и частнаго, общечеловѣческой сущности и индивидуальныхъ особенностей, Григорій Нисскій близко усвоилъ и не переставалъ дѣлать изъ нея дальнѣйшіе выводы въ связи главнымъ образомъ съ имѣвшимъ тогда особенную важность вопросомъ о различеніи въ Божествѣ сущности и ипостасности. Въ одномъ мѣстѣ письма Григорія къ Авлавію[5]) можно видѣть даже самый процессъ

---

[1]) Schrock, Christliche Kirchengeschichte. t. XIV. S. 140 u. flg.

[2]) Ср. Migne, Patr. t XLIV. Praefat. p. 10.

[3]) Stöckl, Die Speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. Wurzburg. 1859. 2 B. S. 302 u. flg.

[4]) Bergades, De universo et de anima hominis doctrina Gregorii Nysseni. Graece. Thessalonicae. 1876. p. 35—36.

[5]) Ad Ablab. Patr. t. XLV. col. 120D. Твор. IV, 116.

осложненія выводовъ изъ главной мысли. Развивая мысль о единствѣ Божества, при Его тріипостасности, и обращаясь къ обычному способу разъясненія этой мысли на примѣрѣ человѣка,— Григорій замѣчаетъ: „говорю же это на основаніи *преданнаго намъ* о человѣческомъ естествѣ“,—указывая этимъ, очевидно, на Василія Великаго; „изъ чего *дознали мы*, вслѣдъ затѣмъ продолжаетъ Григорій,—что названіе естества не должно разширять отличительнымъ свойствомъ множественности“, употребляя слово „человѣкъ“ во множественномъ числѣ[1]). Здѣсь, такимъ образомъ, Григорій точно отличаетъ, какая мысль принадлежитъ собственно Василію, и какая—ему, какъ его личный отсюда выводъ. Дѣйствительно въ письмѣ Василія, хотя и высказывается общая мысль объ отличеніи въ человѣкѣ общаго и частнаго, но не дѣлается отсюда вывода, что поэтому и употребленіе слова „человѣкъ“ во множественномъ числѣ нельзя назвать точнымъ; не находимъ мы такого вывода и въ книгахъ Василія противъ Евномія, гдѣ Василій тоже въ цитованномъ уже нами мѣстѣ[2]) обращается разъ къ примѣру человѣка для разъясненія защищавшагося имъ догматическаго положенія: выводъ этотъ на самомъ дѣлѣ принадлежитъ, такимъ образомъ, Григорію Нисскому. Тѣ же слова Василія Великаго лежали и въ основаніи разсужденій св. Григорія Нисскаго объ устроеніи человѣка, гдѣ онъ дѣлаетъ изъ нихъ новое, намъ уже извѣстное, примѣненіе, „пришедше ему на мысль“[3]) при разъясненіи словъ Бытописателя.

Различая въ творческомъ актѣ, чрезъ который дано бытіе человѣку, два момента, Григорій вмѣстѣ съ тѣмъ, на основаніи словъ Бытописателя, полагаетъ, что твореніе по образу Божію относится собственно къ первому моменту и слѣдовательно—къ

---

[1]) Ibid.
[2]) Твор. Вас. Велик. т. III. стр. 65—66.
[3]) De hom op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 185A. Твор. I, 143.

общечеловѣческой сущности. Не въ частномъ и индивидуальномъ Богъ отпечатлѣлъ Свой образъ, при созданіи человѣка, а—въ общемъ, въ общечеловѣческомъ. Отпечатлѣвая въ этомъ общемъ черты Своего образа, мысль Божественная, для которой нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, для которой и будущее является, какъ настоящее, сообъяла при этомъ все количество времени и все множество индивидуумовъ, которые будутъ носителями этого общечеловѣческаго, и въ этомъ смыслѣ какъ-бы возвала къ бытію все человѣчество, отпечатлѣвъ въ немъ Божественный образъ, поскольку оно имѣетъ въ себѣ одну и ту же общечеловѣческую сущность.

Итакъ образъ Божій, по представленію Григорія, имѣетъ общечеловѣческій характеръ, и черты его мы должны искать въ общечеловѣческихъ свойствахъ нашей природы. Но, указывая эти черты въ свойствахъ общечеловѣческой сущности, Григорій вмѣстѣ съ тѣмъ обращается и къ исключительному состоянію первыхъ двухъ человѣческихъ индивидуумовъ—Адама и Евы—до ихъ грѣхопаденія. Человѣческая природа—и духовная и тѣлесная—теперь, вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, извращена, и черты образа Божія въ ней, хотя и не изглаждены, но все же затемнены и превращены; многаго, поэтому, мы теперь не находимъ изъ того, что должно было бы быть, и что дѣйствительно было до прародительскаго грѣха. Вслѣдствіе этого черты образа Божія, насколько мы видимъ ихъ въ человѣческомъ естествѣ въ настоящее время, должно провѣрять и дополнять исключительными особенностями невиннаго состоянія человѣка, когда образъ Божій сіялъ въ человѣческой природѣ во всемъ своемъ величіи.

Слѣдуя мысли св. Григорія, мы обращаемся прежде всего къ общимъ свойствамъ человѣческой природы, чтобы выяснить, что̀ въ ней принадлежитъ къ образу Божію, въ насъ напечатлѣнному, и что̀ не принадлежитъ.

Мы уже знаемъ, что человѣческая природа состоитъ, съ одной стороны, изъ τὸ αἰσθητὸν, куда относятся какъ чисто матеріальное начало или вещество, ὕλη, такъ и низшія формы психической жизни, общія у человѣка съ животными, а съ другой—изъ τὸ λογικὸν, которое одно только составляетъ особенность человѣческаго естества. Спрашивается: въ которой же части человѣка—въ τὸ αἰσθητὸν или въ τὸ λογικὸν заключается образъ Божій, отпечатлѣнный Творцомъ въ нашей природѣ? На этотъ вопросъ св. Григорій категорически отвѣчаетъ, что черты богоподобія нашего должно искать не въ τὸ αἰσθητὸν человѣка, а именно въ τὸ λογικὸν его, въ разумной сущности нашей природы [1]). Въ этомъ отношеніи, говоритъ св. Григорій,—„какъ низко и недостойно естественнаго величія человѣка представляли о немъ иные изъ язычниковъ, величая, какъ они думали, естество человѣческое сравненіемъ его съ этимъ міромъ! Ибо говорили: человѣкъ есть малый міръ, состоящій изъ однихъ и тѣхъ же со вселенною стихій. Но, громкимъ симъ именованіемъ воздавая такую похвалу человѣческой природѣ, сами того не замѣтили, что почтили человѣка свойствами комара и мыши, потому что и въ нихъ раствореніе четырехъ стихій [2]). Почему какая-либо большая или меньшая часть каждой изъ нихъ непремѣнно усматривается въ одушевленномъ, а не изъ нихъ неестественно и составиться чему-либо одаренному чувствомъ. Посему что̀ важнаго въ этомъ—почитать человѣка образомъ и подобіемъ міра, когда и небо преходитъ, и земля измѣняется и все, что въ нихъ содержится, преходитъ прехожденіемъ содержащаго?“ [3]) Григорій Нисскій, правда, съ своей стороны не отри-

---

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 49 et sqq. Твор. IV, 230 и слѣд.

[2]) Въ древне-греческой философіи за первоэлементы міра обыкновенно признавались четыре элемента: земля, вода, воздухъ и огонь. Очевидно, Григорій Нисскій имѣетъ въ виду здѣсь это мнѣніе древнихъ.

[3]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 177D—180A. Твор. I, 136—137.

цаетъ, что „человѣкъ есть нѣкій малый міръ, содержащій въ себѣ тѣ же стихіи, которыми наполнена вселенная“ [1]). Но онъ убѣжденъ, что не въ этомъ заключается достоинство человѣка и потому не въ чувственной сторонѣ его природы, не исключая даже и низшихъ формъ психической жизни человѣка — его τὸ θρεπτικὸν и τὸ αἰσθητικὸν, состоитъ наше богоподобіе: если можно въ чемъ видѣть достоинство человѣка, такъ именно только въ разумной сторонѣ его существа, потому что только тамъ—въ τὸ λογικὸν—свѣтятся черты образа Божія и притомъ во всей возможной для человѣка полнотѣ [2]).

Но здѣсь является вопросъ: какимъ образомъ человѣкъ, существо ограниченное, можетъ быть образомъ Существа абсолютнаго и притомъ образомъ полнымъ, совершеннымъ? На этотъ вопросъ Григорій Нисскій даетъ такой отвѣтъ. Правда, человѣкъ во *всемъ* носитъ въ духовно-разумной своей природѣ черты первообразной красоты [3]). Но отсюда не слѣдуетъ, что между образомъ и его Первообразомъ нѣтъ никакого различія, потому что въ такомъ случаѣ образъ уже не былъ бы образомъ, но былъ бы *одно и то же* съ своимъ Первообразомъ [4]). По своей сущности, естество Божеское, какъ самобытное, несозданное и неизмѣнное [5]), а вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютно совершенное [6]), существенно отличается отъ человѣческой природы, какъ тварной, измѣнчивой и ограниченной. Но тѣ свойства, которыми опредѣляется несозданное естество Божеское, имѣютъ уже себѣ подобіе и въ свойствахъ нашей тварной духовно-разумной природы, которая въ отношеніи къ этимъ свойствамъ, въ доступныхъ для нашей ограниченности предѣлахъ, является полнымъ и совер-

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 28B. Твор. IV, 212.
[2]) Ibid. col. 41C Твор. IV, 224.
[3]) Ibid. и de hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184C. Твор. I, 149.
[4]) Ibid.
[5]) De hom. opif. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184C—D. Твор. I, 142.
[6]) In Cant. cant. hom. I. Patr. t. XLIV. col. 781B. Твор. III, 31.

шеннымъ образомъ Божіимъ[1]). „Какъ часто въ маломъ осколкѣ стекла, говоритъ св. Григорій,—когда случится лежать ему подъ лучемъ, бываетъ видимъ цѣлый кругъ солнца, показываясь въ немъ не въ собственной своей величинѣ, но въ какомъ объемѣ круга вмѣщаетъ въ себѣ его малость осколка, такъ и въ малости нашей природы сіяютъ образы невыразимыхъ оныхъ свойствъ[2]) Божества“[3]), вслѣдствіе чего человѣкъ по справедливости можетъ быть названъ „отображеніемъ (ἀπεικόνισμα) Божественнаго естества“[4]).

Этотъ образъ Божій, какъ мы уже замѣчали, напечатлѣнъ Творцомъ, по ученію Григорія, во всей разумной природѣ человѣка, или въ τὸ λογικὸν. Въ частности одну изъ чертъ образа Божія составляетъ умъ человѣческій, который у св. Григорія называется подобіемъ ума Божественнаго[5]). Впрочемъ, о νοῦς св. Григорій весьма часто говоритъ не только какъ объ

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 41C—D. Твор. IV, 225.

[2]) Свойства—въ греч. текстѣ: ἰδιώματα; а ранѣе, нѣсколькими строками выше, Григорій замѣчаетъ, что Первообразъ въ отношеніи къ Своему образу есть ἄλλο—τι—κατὰ τὴν τῆς φύσεως ἰδιότητα. Здѣсь такимъ образомъ мы видимъ, рядомъ съ различеніемъ мысли, различіе и въ самыхъ терминахъ, на которое обратилъ вниманіе еще Меллеръ въ своемъ сочиненіи о Григоріѣ Нисскомъ (Greg. Nyss. doctr de hom. nat. p. 25—26). Отсюда однакоже нельзя выводить, что, различая въ Богѣ двоякаго рода свойства—одни, составляющія особенность только Божескаго естества, и другія, въ которыхъ человѣческая духовно-разумная природа подобна своему Первообразу,—Григорій Нисскій *строго* различаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и самые *термины,* тѣмъ свойствамъ соотвѣтствующіе,—усвоя свойствамъ перваго рода названіе ἰδιότητες, а свойствамъ втораго рода названіе ἰδιώματα: въ параллельномъ этому мѣстѣ изъ сочиненія „объ устроеніи человѣка“ (c. 16. col. 184C) названіе ἴδίωμα Григорій усвояетъ *неизмѣнности* Божескаго естества—такому свойству, которое, какъ самъ же онъ тамъ поясняетъ, составляетъ *исключительную особенность* одного лишь Божескаго естества и о которомъ, слѣдовательно, нельзя сказать, чтобы образъ его „сіялъ“ въ нашей духовно-разумной природѣ. Да и вообще эти выраженія не имѣютъ въ твореніяхъ Григорія Нисскаго строго опредѣленнаго какого-либо соотношенія.

[3]) Ibid.

[4]) De hom. op. c. 20. Patr. t. XLIV. col. 201A. Твор. I, 159.

[5]) Ibid. c. 5. col. 137C. Твор. I, 90.

одной изъ чертъ образа Божія, но и какъ объ *общей совокупности* всѣхъ чертъ этого образа, насколько онъ отраженъ въ τὸ λογικὸν человѣка,—какъ о носителѣ въ себѣ общаго образа всѣхъ благъ—ἡ τῶν ἀγαθῶν ἰδέα [1]). Это объясняется тѣмъ, что выраженіе νοῦς въ сочиненіяхъ Григорія очень часто употребляется, какъ терминъ, обозначающій собою всю вообще духовно-разумную природу человѣка. Оттого же между прочимъ Григорій Нисскій особенно часто такъ и говоритъ объ умѣ, какъ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ.

Однако св. Григорій весьма опредѣленно говоритъ и о другихъ сторонахъ духовно-разумной природы человѣка—о свободной волѣ и этической въ насъ потребности, также составляющихъ, по ученію Григорія, неотъемлемую принадлежность образа Божія въ человѣкѣ. Къ числу чертъ образа Божія въ человѣкѣ, говоритъ напр. Григорій Нисскій въ одномъ мѣстѣ, принадлежитъ также „и это—быть свободнымъ, не подчиняясь какому-либо естественному владычеству, но имѣть полновластную по своему усмотрѣнію рѣшимость“ [2]). Подобнымъ же образомъ говоритъ св. Григорій и въ другомъ мѣстѣ: „Кто сотворилъ человѣка быть причастникомъ собственныхъ Своихъ благъ и въ естествѣ человѣческомъ уготовалъ поводъ ко всѣмъ для него совершенствамъ, чтобы при каждомъ вожделѣніе стремилось къ подобному, Тотъ не могъ лишить его наилучшаго и драгоцѣннѣйшаго изъ благъ,—разумѣю даръ непорабощенія и свободы. Ибо если бы какая-либо необходимость воспреобладала человѣческою жизнію; то съ этой стороны сталъ бы невѣренъ образъ, по сему несходству сдѣлавшись далекимъ отъ Первообраза. Ибо естество, подчиненное и порабощенное какимъ-либо необходимостямъ, могло ли бы именоваться образомъ естества царственнаго? Посему уподобленное во всемъ Богу (естество че-

[1]) Ibid. c. 12. col. 164A.
[2]) Ibid. c. 16. col. 184B. Твор. I, 141.

ловѣческое) должно было безъ сомнѣнія имѣть въ себѣ самовластіе и непорабощенность, чтобы причастіе благъ было наградою добродѣтели“ [1]).

Такую же коренную черту образа Божія составляетъ, по Григорію, и влеченіе къ благу, любовь къ нему, или, примѣняясь къ современному словоупотребленію,—то, что составляетъ этическую сторону духовной природы человѣка. Эта сторона нашей духовной природы имѣетъ даже главенствующее значеніе въ опредѣленіи образа Божія, такъ какъ и всѣ другія блага лишь постольку имѣютъ значеніе, поскольку они имѣютъ этическій характеръ и содѣйствуютъ религіозно-этическимъ цѣлямъ развитія человѣческой природы. Все въ природѣ человѣческой устроено такъ, чтобы содѣйствовать стремленію человѣка къ благу, къ усовершенствованію его природы сообразно требованіямъ высшаго блага и къ уготовленію тѣснаго взаимнаго общенія его съ высочайшимъ Благомъ—Богомъ. для этого данъ ему умъ, образъ ума Божественнаго, и свободная воля, долженствующая вести человѣка къ предъуказанной ему Творцемъ и въ самое естество наше внѣдренной цѣли нашего существованія. Въ этомъ смыслѣ религіозно-этическая сторона нашей природы составляетъ самую существенную часть отпечатлѣннаго въ насъ Божія образа, и Григорій Нисскій всюду это необходимо предполагаетъ и утверждаетъ, говоря, что „съ самою сущностію и природою человѣка соединено“ неизгладимое стремленіе нашего духа къ добру и нравственному совершенству и что „съ самымъ естествомъ“ нашимъ „сопряжено“ подобное же стремленіе къ внутреннему духовному общенію съ „умопостигаемымъ и блаженнымъ Образомъ, котораго человѣкъ есть подобіе“ [2]). Признавая всѣ наши добродѣтели, не исключая и стремленія нашего ума къ истинѣ,—хотя и слабыми, но все же подобіями всесовершенной добродѣтели Боже-

[1]) Orat. cat. cap. 5. Patr. t. XLV. col. 24C. Твор. IV, 18.
[2]) De instit. christiano. Patr. t. XLVI. col. 288A. Твор. VII, 263.

ственной [1]), св. Григорій въ частности учитъ, что любовь, обнимающая и выражающая надлежащія наши отношенія къ другимъ существамъ, составляетъ коренную черту образа Божія въ насъ. „Богъ, говоритъ Григорій Нисскій,—есть любовь и источникъ любви; сіе говоритъ великій Іоаннъ· *любы отъ Бога есть* и *Богъ любы есть* (1 Іоан. 4, 7. 8). Это Зиждитель и нашего естества содѣлалъ отличительною чертою. Ибо говоритъ: *о семъ разумѣютъ вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Іоан. 13, 35). Слѣдовательно, гдѣ нѣтъ сей любви, тамъ претворены всѣ черты образа“ [2]).

Всѣ эти черты образа Божія, напечатлѣнныя Самимъ Создателемъ въ нашей разумной природѣ—умъ, свободная воля и этическая потребность—суть *блага* уже сами по себѣ,—потому, что все это—отраженіе единаго всецѣлаго блага—Божества. А такъ какъ эти блага напечатлѣны въ самомъ *естествѣ* человѣческомъ, то ихъ можно было бы назвать, по мысли св. Григорія, *естественными* благами, хотя такого термина мы и не встрѣчаемъ въ твореніяхъ Григорія; впрочемъ, св. Григорій весьма часто замѣчаетъ о нихъ, что блага эти вложены Творцемъ въ самое *естество* наше.

Но если, такимъ образомъ, естественныя блага человѣка или, что то же, образъ Божій заключается въ разумной природѣ нашей—τὸ λογικὸν, то, спрашивается, какъ же въ такомъ случаѣ слѣдуетъ смотрѣть на τὸ αἰσθητὸν въ человѣкѣ? Для чего духовная природа наша соединена съ природой чувственной и въ какомъ она отношеніи находится къ послѣдней?

Для чего τὸ λογικὸν или, что то же, τὸ νοητὸν соединено въ человѣкѣ съ τὸ αἰσθητὸν,—на этотъ вопросъ св. Григорій

---

[1]) In Cant. cant. hom. I. Patr. t. XLIV. col 781B. Твор. III, 31. Ср. de hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184B. Твор. I, 141.

[2]) De hom. op. c. 5. Patr. t. XLIV. col. 137C. Твор. I, 90.

не рѣшается отвѣчать прямо категорически [1]). Однакожъ онъ съ своей стороны полагаетъ, что эти два разнородныя и не имѣющія между собою ничего общаго [2]) начала Богу благоугодно было срастворить въ человѣческой природѣ для того, чтобы человѣкъ могъ служить какъ-бы связію между небомъ и землею и, соединяя въ себѣ небесное съ земнымъ, могъ одухотворять послѣднее и такимъ образомъ возводить его къ общенію съ Источникомъ всѣхъ благъ — Богомъ. Причиною устроенія человѣка, срастворенная изъ двухъ инородныхъ началъ, говоритъ св. Григорій,—было, какъ ему кажется, слѣдующее: „вся тварь дѣлится на двѣ части, какъ говоритъ Апостолъ, на *видимая и невидимая* (Кол. 1, 16); невидимымъ означается умопостигаемое и безплотное, а видимымъ — подлежащее чувствамъ и тѣлесное. Итакъ, поелику всѣ существа дѣлятся на двѣ сіи части, то есть—на чувственное и на умопредставляемое, и поелику естество ангельское и безплотное, которое принадлежитъ къ невидимому, обитаетъ въ мѣстахъ премірныхъ и пренебесныхъ, такъ какъ мѣсто обитанія сообразно естеству (естество духовное есть нѣкое тонкое, чистое, не тяжелое и удобоподвижное, и тѣло небесное тонко, легко, приснодвижно), а земля, которая составляетъ нѣчто крайнее въ чувственномъ, несвойственна и неприлична къ пребыванію на ней существъ умопредставляемыхъ (ибо какое будетъ общеніе несущагося выспрь и легкаго съ тяжелымъ и гнетущимъ внизъ?);—то, чтобы земля не осталась совершенно неимѣющею части и доли въ пребываніи естествъ духовныхъ и безплотныхъ, для сего наилучшимъ промышленіемъ приведено въ бытіе естество человѣческое, когда духовная и божественная сущность души облечена землянистою частію, чтобы сообразно этой части, сродной съ гнетущимъ внизъ и тѣлеснымъ, душа жила въ земной сти-

[1]) De orat. Dom. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1165C—D. Твор. I, 437.
[2]) Orat. cat. c. 6. Patr. t. XLV. col. 25B. Твор. IV, 20.

хіи, имѣющей нѣчто близкое и однородное съ сущностію плоти. Цѣль же сотвореннаго та, чтобы во всей твари духовнымъ естествомъ прославляема была всего превысшая Сила, когда небесное и земное однимъ и тѣмъ же дѣйствованіемъ, разумѣю обращеніе взора къ Богу, соединяется между собою къ одной и той же цѣли“[1]). Подобнымъ же образомъ и въ другомъ мѣстѣ, указавъ на существенное различіе между τὰ νοητὰ и τὰ αἰσθητὰ, Григорій Нисскій говоритъ: „но какъ въ самомъ чувственномъ мірѣ, при великомъ взаимномъ противленіи стихій, примѣтна нѣкая стройность, установляемая изъ противоположнаго тою Премудростію, которая правитъ вселенною, и такимъ образомъ во всей твари происходитъ согласіе съ самой собою, и союзъ единодушія нимало не расторгается естественнымъ противленіемъ: такъ, подобно сему, по Божіей премудрости происходитъ нѣкое смѣшеніе и срастворе́ніе чувственнаго (τὸ αἰσθητὸν) съ умственнымъ (τὸ νοητὸν), такъ что все въ равной мѣрѣ бываетъ причастно прекраснаго, и ни одно изъ существъ не остается безъ удѣла въ наилучшемъ естествѣ. Посему соотвѣтственная умственному естеству область есть тонкая, разумная и удобоподвижная сущность, по премірному жребію въ собственномъ естествѣ имѣющая великое сродство съ умственнымъ. Но, по наилучшему промышленію, и съ естествомъ чувственнымъ бываетъ нѣкое срастворе́ніе умственнаго, чтобы въ твари, какъ говоритъ Апостолъ, *ничтоже* было *отметно* (1 Тим. 4, 4) и лишено Божественнаго общенія. Посему-то смѣсь умственнаго и чувственнаго указуется естествомъ Божіимъ въ человѣкѣ, какъ научаетъ книга міробытія. Ибо сказано: *взем персть отъ земли, созда Богъ человѣка* (Быт. 2, 7) и собственнымъ Своимъ вдуновеніемъ сообщилъ созданію жизнь, чтобы земное превознеслось съ божественнымъ, и единая нѣкая благодать равночестно проходи-

---

[1]) De infant. Patr. t. XLVI. col. 173A—C. Твор. IV, 339—340.

ла по всей твари, при растворенiи дольняго естества съ естествомъ премiрнымъ“[1]).

Если изъ приведенныхъ сейчасъ мѣстъ и ясно виденъ взглядъ св. Григорiя Нисскаго на причину и цѣль соединенiя въ человѣкѣ τὸ λογικὸν съ τὸ αἰσθητὸν, то все же остается неразъясненнымъ вопросъ: въ какомъ отношенiи находится τὸ αἰσθητὸν къ образу Божiю, отпечатлѣнному въ разумной сущности нашей духовной природы? У Григорiя Нисскаго мы, впрочемъ, находимъ довольно опредѣленный отвѣтъ и на этотъ вопросъ. Правда, образъ Божiй, учитъ св. Григорiй, заключается въ τὸ λογικὸν человѣка, а не въ τὸ αἰσθητὸν. Но отсюда однакожъ не слѣдуетъ, будто τὸ αἰσθητὸν стоитъ въ противорѣчiи съ образомъ Божiимъ. Съ чертами Божественнаго блага, отраженнаго въ нашей духовной природѣ, можетъ быть въ противорѣчiи, говоритъ Григорiй Нисскiй, только одно, и именно—зло, порокъ, какъ актъ свободной воли, когда она дѣйствуетъ въ направленiи, противоположномъ благу, добру. „Одно только гнусно по естеству своему—зло, и ежели еще что̀ состоитъ въ свойствѣ съ порокомъ, говоритъ Григорiй; а порядокъ естества, установленный Божiимъ изволенiемъ и закономъ, далекъ отъ укоризны въ порокѣ. Иначе обвиненiе падетъ на Создателя естества, если и естество укорено будетъ въ чемъ-либо гнусномъ и неприличномъ“[2]). Но къ этому Богомъ установленному порядку естества относится и то, что τὸ αἰσθητὸν отъ начала созданiя соединено Богомъ съ τὸ λογικὸν въ одно стройное цѣлое и, слѣдовательно, отъ начала созданiя Самимъ Творцемъ образъ Божiй поставленъ въ самую тѣсную связь съ τὸ αἰσθητὸν человѣка. Отсюда τὸ αἰσθητὸν, хотя и не заключаетъ въ себѣ образа Божiя, однакожъ оно не стоитъ и въ противорѣчiи съ нимъ: оно, по мысли Григорiя Нисскаго, просто *сосуществуетъ* съ обра-

[1]) Orat. cat. c. 6. Patr. t. XLV. col. 25C—D. Твор. IV, 20—21.
[2]) Ibid. c. 28. col. 73A. Твор. IV, 74.

зомъ Божіимъ, не вмѣщая его въ себѣ самомъ. Поэтому ни матерія, входящая въ составъ человѣческой природы, ни все то, что св. Григорій относитъ къ „неразумной душѣ“ человѣка, не составляетъ какого-нибудь зла въ человѣкѣ. Правда, матерія и неразумная душа не заключаютъ сами въ себѣ образа Божія; но отношеніе между ними и чертами образа Божія есть отношеніе не противорѣчія, а *сосуществованія*. Даже болѣе: τὸ αἰσθητὸν человѣка, при посредствѣ разумной природы его, само входитъ въ нѣкоторое общеніе съ Божественнымъ благомъ, если между τὸ αἰσθητὸν и τὸ λογικὸν соблюдается извѣстное, Самимъ Богомъ установленное, взаимоотношеніе. Но объ этомъ, впрочемъ, мы скажемъ впослѣдствіи; а теперь остановимся на другой чертѣ, тоже относящейся къ τὸ αἰσθητὸν нашей природы. Разумѣемъ раздѣленіе человѣческаго рода на полы.

Половое различіе человѣческой природы, какъ мы уже знаемъ, также не относится, по Григорію, къ образу Божію въ человѣкѣ. Положеніе это составляло для Григорія Нисскаго лишь дальнѣйшій, само собою слѣдующій, по ходу его мыслей, выводъ изъ сдѣланнаго имъ разграниченія въ человѣкѣ общаго и частнаго и изъ принятаго имъ мнѣнія, что твореніе по образу Божію, на основаніи словъ Бытописателя (Быт. 1, 27), слѣдуетъ относить лишь къ общечеловѣческой сущности, обозначаемой въ словахъ Бытописателя именемъ человѣка [1]), служащимъ какъ извѣстно, названіемъ „общаго естества“ [2]) человѣческаго, куда половое различіе, какъ относящееся къ „различію рода“ [3]), не входитъ; равно какъ это было выводомъ и изъ утверждавшейся Григоріемъ общей мысли, что образъ Божій напечатлѣнъ въ *духовно-разумной* природѣ человѣка, а *не* въ чувственной его части, куда относится и половое его различіе. Въ этомъ

[1]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 181A. 185B. Твор. I, 139. 143.
[2]) Ad Ablab. Patr. t. XLV. col. 120A. Твор. IV, 115.
[3]) De hom. op. c. 16. col. 185D. Твор. I, 145.

предположеніи укрѣпляли его и другія соображенія. Такъ во-первыхъ, „въ Божественномъ и блаженномъ естествѣ, говоритъ св. Григорій, нѣтъ различія мужескаго и женскаго пола“[1]); между тѣмъ человѣкъ есть образъ Божій; естественно поэтому думать, что и въ человѣкѣ, *поскольку* онъ есть образъ Божій, не должно, мыслить различія его въ половомъ отношеніи. На это же указываетъ и Апостолъ, говоря, что о *Христѣ Іисусѣ нѣстъ мужескій полъ, ни женскій* (Гал. 3, 28)[2]). Да и Самъ Спаситель, „открывая тайну жизни по воскресеніи“, говоритъ, что *въ воскресеніе ни женятся, ни посягаютъ* (Матѳ. 22, 30), *ни умрети бо кпюму могутъ: равни бо суть Ангеломъ, и сынове суть Божіи, воскресенія сынове суще* (Лук. 20, 36)[3]). Но „даръ воскресенія, продолжаетъ св. Григорій, не иное что обѣщаетъ намъ, какъ возстановленіе падшихъ въ первобытное состояніе“, въ которомъ были наши прародители до грѣхопаденія[4]). Не свидѣтельствуетъ ли все это въ пользу того, что половое раздѣленіе человѣчества не относится къ образу Божію? Затѣмъ, къ тому же приводили св. Григорія и другія, какъ мы увидимъ ниже, соображенія, вытекавшія изъ общаго взгляда на физическую жизнь прародителей до грѣхопаденія; съ этимъ, наконецъ, согласовались и аскетически-строгія воззрѣнія его на жизнь человѣческую, которыми характеризовалась жизнь св. Григорія особенно въ началѣ втораго ея періода. Такимъ образомъ все—и чисто разсудочныя соображенія, и нравственно-практическія побужденія, и повидимому само слово Божіе—приводило Григорія къ тому выводу, что раздѣленіе человѣческаго рода на полы слѣдуетъ разсматривать, какъ не относящееся къ образу Божію. Это половое различіе, по мнѣнію Григорія,

---

[1]) De hom. op. c. 22. col. 205A. Твор. I, 165.
[2]) Ibid. col. 181A. Твор. I, 139.
[3]) Ibid. c. 17. col. 188C. Твор. I, 146.
[4]) Ibid.

относится собственно къ естеству безсловесныхъ, на что̀ указываетъ и самъ Бытописатель, который говоритъ, что данное человѣку благословеніе: *растителся, множителся и наполните землю* (Быт. 1, 28)—предварительно дано было безсловеснымъ животнымъ (Быт. 1, 22)[1]). Если это свойство безсловесной природы, не имѣющее „никакого отношенія къ Божественному Первообразу“[2]), Творцу благоугодно было перенести въ природу человѣческую, то всевѣдущій Богъ сдѣлалъ это именно вслѣдствіе предвѣдѣнія грѣхопаденія человѣка[3]). Не будь этого грѣхопаденія,—Творецъ не раздѣлилъ бы человѣческаго естества и на полы: человѣчество, по мнѣнію Григорія, достигло бы тогда предъуказанной ему Богомъ полноты такъ же точно, какъ „ангелы возросли до множества“[4]). „Какой способъ умноженія у естества ангельскаго—это неизреченно и недомыслимо по гаданіямъ человѣческимъ“; однакоже—такъ думалось св. Григорію—„несомнѣнно то, что онъ есть. И оный могъ бы дѣйствовать и у людей, *малымъ чимъ отъ ангелъ умаленныхъ* (Псал. 8, 6), пріумножая человѣческій родъ до мѣры, опредѣленной совѣтомъ Сотворшаго“[5]),—если бы только человѣкъ не палъ.

Совершенно иной взглядъ на брачную жизнь человѣка высказалъ впослѣдствіи, вскорѣ послѣ Григорія Нисскаго, блаж. Августинъ († 430 г.). Вопреки Григорію Нисскому, онъ напротивъ полагаетъ, что брачная чета не въ предвѣдѣніи Богомъ грѣхопаденія прародителей сотворена такою, какова она есть, но изначала входила въ планъ Божественной мысли о человѣкѣ и что брачныя отношенія между людьми и размноженіе чрезъ нихъ рода человѣческаго долженствовали бы быть даже

---

[1]) Ibid. c. 22. col. 205A—B. Твор. I, 166.
[2]) Ibid. c. 16. col. 185A. Твор. I, 143.
[3]) Ibid., а также c. 17. c. 22. etc.
[4]) Ibid. c. 17. col. 189D. Твор. I, 148.
[5]) Ibid. c. 17. col. 189A. Твор. I, 147.

и въ томъ случаѣ, если бы человѣкъ не согрѣшилъ,—съ тою лишь разностію, что брачныя отношенія были бы тогда безстрастными и чистыми и рожденіе дѣтей чуждо было бы всякой болѣзненности[1]).

Но вмѣстѣ съ тѣмъ встрѣчаемся мы въ святоотеческой литературѣ и съ такими воззрѣніями, которыя такъ или иначе согласны были съ мнѣніемъ Григорія Нисскаго объ этомъ предметѣ и прямо или косвенно его подтверждали. Такъ напр. весьма близкіе къ воззрѣніямъ Григорія Нисскаго взгляды высказываетъ св. Іоаннъ Златоустъ въ толкованіи на книгу Бытія, гдѣ онъ, на основаніи указанія Бытописателя (Быт. 4, 1), говоритъ, что прародители наши, свободные первоначально вообще отъ тѣлесныхъ потребностей, жили въ раю до грѣхопаденія, „какъ ангелы“, и не было между ними тогда брачныхъ отношеній, что „такимъ образомъ въ началѣ жизнь была дѣвственная; когда же по безпечности первыхъ людей явилось преслушаніе и вошелъ въ міръ грѣхъ, дѣвство отлетѣло отъ нихъ, такъ какъ они сдѣлались недостойны столь великаго блага, а вмѣсто того вступилъ въ силу законъ супружества“[2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ св. отецъ довольно ясно высказывается, что и вообще половое различіе между людьми внесено въ природу человѣческую только въ виду предвѣдѣнія Богомъ имѣющаго послѣдовать грѣхопаденія прародителей, когда чрезъ грѣхъ природа человѣка сдѣлается смертною. „Такъ какъ чрезъ преслушаніе вошелъ грѣхъ, говоритъ по этому поводу св. Іоаннъ Златоустъ, и приговоръ Судіи сдѣлалъ первыхъ людей смертными, то всемогущій Богъ, устрояя, по Своей премудрости, средства къ продолженію человѣческаго рода, соизволилъ уже

---

[1]) August., De civit. Dei. l. 14 c. 22—26. Migne, Patr. curs. compl. t. XLI. col. 429—435. De peccat. origin. c. 35—38. Migne, t. XLIV. col. 405—407.

[2]) І. Злат., Бесѣд. на кн. Бытія. С.-Петербургъ. 1851. ч. I. стр. 314.

ему умножаться чрезъ супружество“ [1]). Іоаннъ Златоустъ не ставитъ, правда, затрогиваемыхъ имъ вопросовъ прямо, какъ сдѣлалъ Григорій Нисскій, и умалчиваетъ о многомъ, но ясно, что и по его мнѣнію половое различіе не относилось къ образу Божію въ человѣкѣ и что въ размноженіи рода человѣческаго чрезъ брачное сожитіе не было бы нужды, если бы человѣкъ не палъ. Еще яснѣе, хотя тоже отрывочно, высказываетъ эту мысль блаж. Ѳеодоритъ Кирскій († 457 г.) въ своемъ толкованіи на книгу Бытія. „Предвидя, что прародители, послѣ преступленія заповѣди, сдѣлаются смертными, говоритъ Ѳеодоритъ,—Господь сообразно съ тѣмъ устроилъ и ихъ природу: иное устройство даровалъ тѣлу мужчины, иное тѣлу женщины, какъ требовало того состояніе смертныхъ, кои для продолженія рода будутъ имѣть нужду въ дѣторожденіи. Естество безсмертное не имѣетъ нужды въ женскомъ полѣ; посему Творецъ число безплотныхъ произвелъ вдругъ, а животныхъ смертныхъ создалъ по два въ каждомъ родѣ—мужескій полъ и женскій, и даровалъ ему благословеніе размноженія, сказавъ: *растите и множитеся* (Быт. 1, 22). И въ человѣческомъ родѣ Господь сотворилъ мужа и жену, и изрекъ имъ то же благословеніе: *растите и множитеся, и наполните землю, и господствуйте ею* (Быт. 1, 28)“ [2]). Такимъ образомъ и блаж. Ѳеодоритъ высказывается о данномъ предметѣ въ смыслѣ св. Григорія Нисскаго, хотя, подобно Іоанну Златоусту, и не разсматриваетъ подробно вопросовъ, поставленныхъ Григоріемъ Нисскимъ.

Хотя, такимъ образомъ, половое раздѣленіе человѣческаго рода, по мнѣнію св. Григорія, и не относится къ образу Божію въ человѣкѣ, однакожъ отсюда вовсе не слѣдуетъ, что оно несовмѣстимо въ человѣческой природѣ съ образомъ Божіимъ, безъ

[1]) Ibid. стр. 315.

[2]) Ѳеодорита Кир., Толков. на кн. Быт. Христ. Чт. 1843. ч. 3. стр. 368.

искаженія послѣдняго. Напротивъ, раздѣленіе людей на полы, какъ дѣло Самого Творца, само по себѣ вовсе не есть зло и потому можетъ существовать въ одномъ и томъ же естествѣ человѣческомъ, при полномъ сохраненіи въ немъ образа Божія. „Всякое устройство тѣла, говоритъ св. Григорій,—само по себѣ имѣетъ равную цѣну и ничто содѣйствующее въ ней поддержанію жизни не заслуживаетъ охужденія, какъ что-либо безчестное или дурное. Ибо все устройство органическихъ членовъ направлено къ одной цѣли; цѣль же сія—человѣку пребывать въ жизни. Посему, какъ прочіе органы поддерживаютъ въ человѣкѣ настоящую жизнь, будучи раздѣлены каждый для особаго дѣйствованія, и ими въ порядкѣ содержится чувствующая и дѣятельная силы; такъ родотворные органы имѣютъ промышленіе о будущемъ, вводя собою преемство естеству. Посему, если будешь смотрѣть на пользу, то послѣ котораго изъ признаваемыхъ благородными будутъ они вторыми и котораго по справедливости не могутъ быть признаны предпочтительнѣйшими? Ибо не глазомъ, не слухомъ, не языкомъ, не другимъ какимъ-либо чувственнымъ органомъ непрерывно продолжается родъ нашъ; все это, какъ сказано, служитъ для настоящаго употребленія; а въ тѣхъ органахъ соблюдается человѣчеству безсмертіе, такъ что смерть, всегда противъ насъ дѣйствующая, нѣкоторымъ образомъ бездѣйственна и безуспѣшна, потому что природа возобновляетъ себя, вознаграждая недостатокъ раждающимся“[1]). Вотъ почему и на половое раздѣленіе людей нужно смотрѣть такъ же точно, какъ и на τὸ αἰσθητὸν человѣческой природы вообще: подобно ὕλῃ и неразумной душѣ, половое различіе нисколько не противорѣчитъ чертамъ Божественнаго Первообраза, отраженнымъ въ нашей разумной духовной сущности; напротивъ оно вполнѣ гармонично сосуществуетъ съ ними и даже само въ извѣстной степени проникается ими.

[1]) Orat. cat. c. 28. Patr. t. XLV. col. 73. Твор. IV, 74—75.

Обращаемся теперь къ тому взаимоотношенію, которое установлено Самимъ Творцемъ между τὸ λογικὸν, *носящимъ въ себѣ* образъ Божій, и между τὸ αἰσθητὸν, *сосуществующимъ только* съ Божественнымъ образомъ въ человѣкѣ. Вопросъ этотъ для насъ особенно важенъ потому, что соблюденіемъ этого взаимоотношенія обусловливается сохраненіе въ нашей природѣ чертъ богоподобія въ ихъ чистомъ видѣ, обусловливается, слѣдовательно, здравое состояніе и правильное развитіе нашей нравственной природы.

Прежде всего мы должны здѣсь замѣтить, что изъ относящагося къ τὸ αἰσθητὸν человѣческаго естества мы въ настоящемъ случаѣ будемъ имѣть въ виду только ὕλη, τὸ θρεπτικὸν и τὸ αἰσθητικὸν, съ подраздѣленіемъ послѣдняго на τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς[1]). Что же касается раздѣленія на полы, тоже относящагося къ τὸ αἰσθητὸν и тоже только лишь сосуществующаго съ образомъ Божіимъ, то о немъ мы здѣсь не будемъ ничего говорить, такъ какъ половое различіе, хотя и существовало между первыми людьми во время ихъ невиннаго состоянія, но оно было бездѣйственно: брачныя отношенія между Адамомъ и Евою, по мнѣнію Григорія Нисскаго[2]), начались уже послѣ грѣхопаденія.

Итакъ, въ какомъ же отношеніи должны находиться въ человѣкѣ различныя стороны его природы? Если отвѣчать на

---

[1]) Τὸ αἰσθητικὸν въ твореніяхъ Григорія Нисскаго имѣетъ, правда, какъ мы знаемъ, болѣе широкій смыслъ, обнимая собою, кромѣ вожделѣвательной силы и раздражительной, еще и дѣятельность внѣшнихъ чувствъ. Но эта сторона τὸ αἰσθητικὸν не имѣетъ особеннаго значенія въ нравственной жизни человѣка; поэтому Григорій обыкновенно мало касается ея, подраздѣляя τὸ αἰσθητικὸν вездѣ, гдѣ говорится объ этической именно жизни человѣка, обыкновенно лишь только на силы вожделѣвательную и раздражительную. Тому же будемъ слѣдовать и мы при дальнѣйшемъ изложеніи нравственнаго міросозерцанія св. Григорія.

[2]) De hom. op. c. 17. Patr. t. XLIV. col. 188A—B (Твор. I, 145); de virgin. c. 12. Patr. t. XLVI. col. 373D. (Твор. VII, 347).

этотъ вопросъ, въ *общихъ* чертахъ, то мы должны были бы съ точки зрѣнія св. Григорія дать такой отвѣтъ: отношеніе между разными сторонами человѣческой природы должно быть *правомѣрное,* т. е. каждая изъ этихъ сторонъ должна занимать въ нравственномъ организмѣ человѣка такое положеніе, которое строго соотвѣтствовало бы ея достоинству и назначенію. Такое правильное, Самимъ Творцемъ установленное, взаимоотношеніе между разными сторонами нравственной природы человѣческой дѣйствительно и существовало во время невиннаго состоянія нашихъ прародителей. Какъ въ здоровомъ физическомъ организмѣ, говоритъ св. Григорій, всѣ составные элементы физической природы распредѣлены между собою равномѣрно и каждый органъ неуклонно совершаетъ только ему свойственныя отправленія, такъ точно было и въ богосозданной нравственной природѣ человѣка: она была здрава, потому что всѣ „душевныя движенія“ распредѣлены и соединены „въ насъ были равномѣрно (ἰσοκρατῶς)“[1]). Это правомѣрное распредѣленіе „душевныхъ движеній“ вмѣстѣ съ тѣмъ было вполнѣ согласно и съ „закономъ добродѣтели“ (κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον)[2]), т. е. вполнѣ соотвѣтствовало правильному нравственному развитію человѣка.

Но какъ именно понималъ св. Григорій „равномѣрное“ распредѣленіе разныхъ сторонъ человѣческой природы? Для рѣшенія этого вопроса мы должны здѣсь прежде всего напомнить ранѣе развитую нами мысль св. Григорія о томъ, что человѣкъ представляетъ собою соединеніе трехъ видовъ жизни—жизни разумной, жизни животной и жизни растительной. Этотъ чисто антропологическій взглядъ на трехсоставность человѣческой природы св. Григорій полагаетъ въ основу своихъ сужденій и о нравственной природѣ человѣка, удерживая въ послѣдней ту же градацію и то же взаимоотношеніе, какое мы замѣчаемъ въ

[1]) De orat. Dom. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1161. Твор. I, 431—432.
[2]) Ibid.

органическомъ мірѣ вообще. Какъ растенія представляютъ собою самый низшій видъ органической жизни, такъ точно и въ нравственной природѣ человѣка самую низшую ступень занимаетъ жизнь растительная, по которой человѣкъ имѣетъ сродство съ царствомъ растеній. Жизнь растеній, какъ мы уже знаемъ, есть, по Григорію, ничто иное, какъ соединеніе неорганическаго элемента—вещества, ὕλη—съ переработывающей его жизненной силой—τὸ θρεπτικὸν. Этому виду жизни въ человѣческой природѣ соотвѣтствуетъ просто физическій организмъ человѣка, который называется у Григорія или обычнымъ выраженіемъ σῶμα—тѣло, или еще словомъ τὸ ὑλικὸν — „вещественное“ въ человѣкѣ[1]). Означая собою одинъ лишь физическій организмъ человѣка, τὸ ὑλικὸν[2]) нашей природы стоитъ дальше всего отъ добродѣтели человѣка и соотвѣтствующее его достоинству мѣсто есть самое низшее въ нравственной природѣ нашей. Непосредственно высшее мѣсто послѣ τὸ ὑλικὸν въ нравственной природѣ человѣка занимаетъ та сторона человѣческаго естества, которая сама по себѣ составляетъ характеристическую особенность жизни животныхъ и по которой человѣкъ имѣетъ сродство съ послѣдними. Мы уже знаемъ, что эту сторону человѣческой природы Григорій Нисскій называетъ обыкновенно выраженіемъ τὸ αἰσθητικὸν, подраздѣляя τὸ αἰσθητικὸν на силу вожделѣвательную и силу раздражительную. Правда, въ настоящемъ своемъ видѣ силы вожделѣвательная и раздражительная дѣйствуютъ въ зависимости отъ чувственной природы человѣка и

[1]) De hom. op. c. 12. Patr. t. XLIV. col. 161C—D. 164B. Твор. I, 117. 118.—Встрѣчаемое нами здѣсь выраженіе τὸ ὑλικὸν, какъ видно отсюда же, слѣдуетъ отличать отъ ὕλη: тогда какъ ὕλη употребляется въ твореніяхъ Григорія Нисскаго въ смыслѣ просто вещества, матеріи,—τὸ ὑλικὸν означаетъ вещество, *живущее* органическою жизнію, т. е. иначе ὕλη въ соединеніи съ τὸ θρεπτικὸν.

[2]) Мы предпочитаемъ употреблять это выраженіе, а не σῶμα,—потому, что оно ближе указываетъ на ὕλη, имѣющее весьма важное значеніе въ нравственномъ міровоззрѣніи Григорія Нисскаго.

потому служатъ источникомъ противонравственныхъ влеченій человѣческой природы. Но отсюда не слѣдуетъ, будто онѣ и въ началѣ были сотворены такими же: напротивъ въ своемъ первоначальномъ видѣ онѣ были чужды всего противонравственнаго и, если не заключали въ себѣ чертъ образа Божія, то во всякомъ случаѣ служили прямымъ дополненіемъ къ богоподобной разумной природѣ человѣка, которая въ условіяхъ земной жизни можетъ дѣйствовать не иначе, какъ въ связи съ τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς. По мысли Творца, сила вожделѣвательная должна возбуждать и усиливать въ глубинѣ души нашей лежащее влеченіе человѣка къ благу, должна возбуждать и поддерживать въ насъ любовь къ благу, добру и быть источникомъ однихъ только чистыхъ чувствованій. Что же касается силы раздражительной, то она должна была бы дѣйствовать въ насъ, какъ энергія, еще сильнѣе восторгающая нашу любовь къ благу и поддерживающая въ насъ неуклонное и твердое шествованіе по пути къ добродѣтели [1]). И если теперь τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς уклонились отъ своего назначенія и сдѣлались источникомъ противонравственныхъ влеченій человѣка, то это произошло вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей. Однакожъ и теперь еще эти двѣ силы, какъ мы увидимъ ниже, могутъ быть для свободной воли нашей не только орудіями порока, но также точно и орудіями добродѣтели [2]). Вслѣдствіе такого взгляда на τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς, Григорій Нисскій ставитъ ихъ въ нравственномъ отношеніи на срединѣ между самою низшею стороною человѣческой природы—τὸ ὑλικὸν и самою высшею—τὸ λογικὸν. Этому, такъ сказать, посредствующему звену нашей нравственной природы св. Григорій,

---

[1]) De an. et res Patr. t. XLV. col. 65A. (Твор. IV, 245); de vit. Moys. Patr. t XLIV. col. 353C. (Твор. I, 290).

[2]) Epist. canon. ad Letoium. Patr. t. XLV. col. 224—225. (Твор. VIII, 421—424); de an. et res. Patr. t. XLV, col. 61A. 65C. (Твор. IV, 221. 246.

слѣдуя указанію ап. Павла (1 Сол. 5, 23; 1 Кор. 2, 14. 15) и другихъ мѣстъ св. Писанія, усвояетъ названіе ψυχή—душа[1]), или еще φύσις—естество[2]),—терминъ, встрѣчающійся въ этомъ смыслѣ у Плотина, называвшаго такъ тоже чувственную сторону жизни души[3]). Высшую же сторону духовной природы человѣка—τὸ λογικὸν, или иначе—νοῦς, въ общемъ значеніи этого слова, св. Григорій, примѣнительно къ этой терминологіи, называетъ духомъ—πνεῦμα[4]). Какъ богоподобная сущность, какъ непосредственный носитель образа Божія, духъ человѣческій занимаетъ самое высшее мѣсто въ человѣческой природѣ, которая имъ только однимъ и отличается отъ всѣхъ прочихъ органическихъ существъ видимаго міра—какъ отъ растеній, такъ точно и отъ животныхъ[5]).

Уже изъ сказаннаго нами сейчасъ нетрудно усмотрѣть, какое взаимоотношеніе съ точки зрѣнія Григорія Нисскаго должно существовать и когда-то дѣйствительно существовало между разными сторонами человѣческой природы. Главенствующее положеніе въ нашей природѣ долженъ занимать νοῦς въ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ τὸ λογικὸν человѣка или πνεῦμα[6]):

---

[1]) De hom. op. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 145C. Твор. I, 100.

[2]) Ibid. c. 12. col. 161 et sq. (Твор. I, 117 и слѣд.).

[3]) Новицкій, Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій. Кіевъ. 1860. Ч. IV. стр. 180.

[4]) De hom op. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 145C. Твор. I, 100.

[5]) Слѣдуетъ замѣтить, что различіе между φύσις и σῶμα, равно какъ между ψυχή и πνεῦμα, у Григорія Нисскаго указывается только *въ нравственномъ отношеніи*, для обозначенія неодинаковаго нравственнаго значенія тѣхъ или другихъ сторонъ человѣческой природы; въ другихъ же случаяхъ Григорій обыкновенно употребляетъ φύσις въ смыслѣ человѣческаго естества *вообще*, а ψυχή—въ смыслѣ души человѣческой *вообще*. Особеннаго все-таки значенія Григорій Нисскій не придаетъ этимъ терминамъ и съ этической точки зрѣнія, предпочитая и въ вопросахъ нравственности пользоваться обычной своей платоно-аристотелевской терминологіей для обозначенія разныхъ сторонъ психо-физической жизни человѣка.

[6]) De hom. op. c. 12. Patr. t. XLIV. col. 161C—164C. (Твор. I, 117—119); ср. de vit. Moys. Patr. t. XLIV. col 353C—D. (Твор. I, 290).

онъ долженъ быть какъ-бы „кормчимъ“ нашей природы, ведущимъ ее по пути правильнаго нравственнаго развитія [1]), и, руководя низшими сторонами человѣческаго естества, самъ долженъ подчиняться лишь одному руководству своего Первообраза [2]), на котораго ему слѣдовало бы постоянно взирать, какъ на правило и норму для своей дѣятельности. Хотя, такимъ образомъ, νοῦς, по Григорію, управляетъ всѣмъ существомъ человѣческимъ, однакожъ въ непосредственномъ подчиненіи ему должна находиться средняя часть человѣческой природы—τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς или, что то же, ψυχή, φύσις. И если эта часть дѣйствительно подчиняется духовно-разумной нашей сущности—νοῦς, то и она, при посредствѣ послѣдняго, становится причастною Божественныхъ благъ: какъ νοῦς человѣка, созданный по образу Божію, украшается чертами первообразной красоты, отражая ихъ въ себѣ подобно зеркалу, такъ точно и „управляемое умомъ естество (φύσις)“ украшается стоящею предъ нимъ, въ νοῦς, Божественною красотою и, отражая въ себѣ эту красоту, становится какъ-бы „зеркаломъ зеркала“ [3]), или „образомъ образа“ [4]). Но „управляемое умомъ естество“ и само въ свою очередь господствуетъ надъ слѣдующею за нею стороною человѣческой природы—надъ τὸ ὑλικὸν и такимъ образомъ передаетъ ему черты своей красоты, заимствованной отъ νοῦς'а, такъ что даже и вещество (ὕλη), которое само въ себѣ „безобразно и неустроенно“,—даже и оно становится въ извѣстной степени причастнымъ Божественной красоты [5]). Слѣдовательно, съ точки зрѣнія Григорія Нисскаго, хотя образъ Божій, строго говоря, заключается въ νοῦς'ѣ, однакожъ и вся природа

---

[1]) Adv. Apol. n. 41. Patr. t. XLV. col. 1217B. Твор. VII, 151.
[2]) De hom. op. c. 12. Patr. t. XLIV. col. 161C—164C. Твор. I, 117—119.
[3]) Ibid. col. 161C. Твор. I, 117.
[4]) Ibid. col. 164A. Твор. I, 118.
[5]) Ibid. col. 161C—164C. Твор. I, 117—118.

человѣческая причастна этого Божественнаго образа, напечатлѣннаго въ ней при ея созданіи. Но черты Божественной красоты могутъ сохраняться въ естествѣ человѣческомъ неповрежденно только въ такомъ случаѣ, когда между разными сторонами человѣческой природы существуетъ правомѣрное, богоучрежденное взаимоотношеніе: „пока одно держится другаго, говоритъ св. Григорій,—во всемъ соразмѣрно происходитъ общеніе истинной красоты и посредствомъ высшаго украшается непосредственно затѣмъ слѣдующее. А когда произойдетъ нѣкое расторженіе этого добраго единенія, или, наоборотъ, высшее будетъ слѣдовать низшему, тогда, какъ скоро само вещество отступитъ отъ природы (φύσις), обнаруживается его безобразіе (потому что вещество само въ себѣ безобразно и неустроенно), и безобразіемъ его портится красота естества (φύσις), украшаемаго умомъ. И такимъ образомъ совершается естествомъ передача гнусности вещества самому уму, такъ что въ чертахъ твари не усматривается уже Божія образа“ [1]). Но объ этомъ искаженіи человѣческой природы, происшедшемъ вслѣдствіе грѣха, мы будемъ имѣть случай сказать въ слѣдующей главѣ; а теперь обращаемся къ тѣмъ благамъ невиннаго состоянія человѣка, которыя происходили тогда вслѣдствіе правильнаго взаимоотношенія между разными сторонами богосозданной природы человѣческой.

Первое и самое общее изъ этихъ благъ, по Григорію, есть „безстрастіе“—ἀπάθεια. Но какъ понималъ Григорій Нисскій это „безстрастіе“? Безстрастіе, по прямому смыслу, есть отсутствіе страстей—τῶν παθῶν. Поэтому мы должны прежде всего опредѣлить: что разумѣлъ св. Григорій подъ словомъ πάθος?

Для уясненія мысли св. Григорія и опредѣленія понятія о πάθος мы должны перенестись своимъ вниманіемъ изъ чистаго

---

[1]) Ibid.

невиннаго состоянія нашихъ прародителей до паденія въ состояніе человѣка падшаго—въ настоящую бѣдственную жизнь человѣка; потому что πάθος есть принадлежность не первосозданной природы человѣческой, а падшаго и извращеннаго грѣхомъ естества человѣческаго, вслѣдствіе чего и ἀπάθεια, собственно говоря, есть только отрицаніе въ невинномъ человѣкѣ того, что мы видимъ въ человѣкѣ падшемъ. Πάθος, происходящее отъ глагола πάσχειν—страдать, означаетъ собою, по мысли св. Григорія, вообще такое состояніе человѣка, когда онъ находится подъ какимъ-либо внѣшнимъ или внутреннимъ, но во всякомъ случаѣ *не соотвѣтствующимъ* его природѣ вліяніемъ, когда онъ испытываетъ въ себѣ это вліяніе, *страдаетъ* отъ него и вслѣдствіе этого находится въ ненормальномъ состояніи. А такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, то и πάθος въ частности можетъ быть разсматриваемо или какъ ненормальное психическое явленіе, или же какъ ненормальное состояніе тѣла. Какъ явленіе психическое, πάθος означаетъ собою ненормальную дѣятельность силы вожделѣвательной—τὸ ἐπιθυμητικὸν и силы раздражительной—τὸ θυμοειδὲς. Силы эти, по богоустановленному порядку, должны были бы, какъ мы уже знаемъ, безусловно подчиняться требованіемъ высшей стороны человѣческой природы,—требованіямъ νοῦς'а. Но вслѣдствіе грѣха этотъ богоустановленный порядокъ извратился: вмѣсто νοῦς'а, въ человѣкѣ занялъ господственное положеніе самый низшій элементъ его природы—вещество, матерія, ὕλη. Поэтому и силы вожделѣвательная и раздражительная, вмѣсто того, чтобы быть въ подчиненіи у духовно-разумной нашей сущности, у духа или νοῦς'а, сдѣлались слугами плоти—τὸ ὑλικὸν, гдѣ первое мѣсто занимаетъ ὕλη. Это противоестественное и противонравственное *обращеніе* τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς къ ὕλη и произвело въ нихъ тѣ ненормальныя явленія или движенія (κινήματα), которымъ Григорій Нисскій усвояетъ названіе

πάθη[1]). Однако было бы несправедливо съ точки зрѣнія св. Григорія смотрѣть на πάθη, какъ на психическія явленія, имѣющія отношеніе только къ τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς: зародившись въ вожделѣвательной и раздражительной силѣ души, они, подобно заразѣ, распространились на всю душу, на всѣ ея силы и такимъ образомъ извратили весь душевный строй человѣка. Ихъ тлетворное вліяніе простерлось даже на тѣло человѣка, на то самое τὸ ὑλικὸν, которое присвоило себѣ въ человѣческой природѣ главенствующее положеніе, предназначенное Творцемъ только для τὸ ἡγεμονικὸν нашей души: и тѣло вслѣдствіе этого подверглось разнымъ ненормальнымъ противоестественнымъ состояніямъ, каковы: болѣзни, смерть, разныя ненормальныя отправленія и т. п. Однакожъ πάθος въ собственномъ смыслѣ можетъ быть усвояемо только ненормальному, свободной волей человѣка созданному, состоянію души, потому что только оно можетъ быть названо зломъ. Что же касается тѣлесныхъ страданій человѣка, то они сами по себѣ не зло, а только слѣдствіе зла и потому называются πάθη лишь не въ собственномъ смыслѣ. „Словомъ πάθος, говоритъ св. Григорій, иное называется въ собственномъ смыслѣ, а иное по неточному словоупотребленію. Что̀ относится къ свободному произволенію человѣка и что̀ отъ добродѣтели обращаетъ къ пороку, то поистинѣ есть πάθος. Все же, что въ естествѣ усматривается переходнымъ, идущимъ особою послѣдовательностію, то въ болѣе собственномъ смыслѣ можно назвать скорѣе ἔργον, чѣмъ πάθος. Таковы, напримѣръ, рожденіе, возрастаніе, поддержаніе подлежащаго посредствомъ притекающей и извергаемой пищи, стеченіе въ тѣлѣ стихій и опять разложеніе сложившагося и переходъ въ сродное“[2]).

[1]) Ср. de hom. op. c. 12. Patr. t. XLIV. col. 161C—164C. (Твор I, 117—118) и de an. et res. Patr. t. XLVI. col. 61. (Твор. IV, 241—242) и многія другія мѣста.

[2]) Orat. cat. c. 16. Patr. t. XLV. col. 49B — C. (Твор. IV, 47). Ср. у Мёллера въ Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura, p. 42—43.

Опредѣливъ, что̀ разумѣлъ Григорій Нисскій подъ πάθος,— намъ не трудно понять, какое представленіе соединялъ онъ и съ ἀπάθεια. Если πάθος имѣетъ двоякій смыслъ, означая собою прежде всего ненормальныя, порочныя состоянія души, а затѣмъ—и ненормальныя состоянія тѣла, то и ἀπάθεια, какъ отрицаніе въ человѣкѣ τῶν παθῶν, означаетъ, съ одной стороны и главнымъ образомъ, свободу отъ порочныхъ душевныхъ состояній, имѣющихъ свою причину въ свободной волѣ человѣка, а съ другой—и отъ такъ называемаго зла физическаго, отъ ненормальныхъ физическихъ состояній человѣческой природы. Въ отношеніи къ состоянію возрожденія ἀπάθεια означаетъ свободу человѣка только отъ того, что называется πάθος въ собственномъ смыслѣ: возрожденный послѣ паденія человѣкъ можетъ, при содѣйствіи благодати Божіей, достигнуть освобожденія себя отъ порочныхъ состояній души, но не въ его власти сдѣлать вмѣстѣ и свое тѣло свободнымъ отъ тѣхъ или другихъ физическихъ недостатковъ и болѣзней, происшедшихъ какъ слѣдствіе первороднаго грѣха. Въ отношеніи же къ невинной природѣ человѣка—ἀπάθεια, по Григорію, имѣетъ самый широкій смыслъ: безстрастіе первосозданнаго человѣка было безстрастіемъ и *по душѣ, и по тѣлу*,—безстрастіемъ полнымъ, совершеннымъ; до грѣхопаденія человѣкъ былъ чуждъ всякихъ ненормальностей и въ духовной и въ тѣлесной своей природѣ, былъ чистъ, безстрастенъ вообще по *всему своему естеству*, „потому что былъ подобіемъ (μίμημα) Безстрастнаго“[1]).

Григорій Нисскій едва ли не болѣе всего указываетъ на ἀπάθεια, какъ на отличительную черту невиннаго состоянія человѣческой природы и, повидимому, даже смотритъ на это выраженіе, какъ на самый мѣткій терминъ, характеризующій собою первосозданную природу человѣка. Однакожъ нельзя не

---

[1]) Orat. cat. c. 6. Patr. t. XLV. col. 29B. Твор. IV, 24.

видѣть, что „безстрастіе“ опредѣляетъ нравственное состояніе невиннаго человѣка съ одной только *отрицательной* стороны: понимаемое въ томъ широкомъ смыслѣ, какой придаетъ ему св. Григорій, „безстрастіе“ или ἀπάθεια означаетъ только то, чего *не* было въ невинномъ человѣкѣ сравнительно съ человѣкомъ падшимъ, и нисколько не охарактеризовываетъ первосозданной природы человѣческой съ *положительной* стороны. Не охарактеризовываетъ ее въ положительномъ смыслѣ и другая черта, весьма часто приписываемая св. Григоріемъ невинной природѣ человѣка: это—нравственная „чистота“ (καθαρότης). Καθαρότης, очевидно, выражаетъ въ существѣ дѣла совершенно ту же мысль, какъ и ἀπάθεια; вся разница между этими выраженіями состоитъ лишь въ томъ, что въ первомъ мысль высказывается въ положительной формѣ, а во второмъ—въ отрицательной, т. е. если первое показываетъ, что первосозданная природа человѣка *была въ нормальномъ* состояніи, то второе свидѣтельствуетъ, что она была *чужда* тѣхъ *ненормальностей*, какія составляютъ принадлежность извращенной грѣхомъ природы человѣческой. Конечно, и эти двѣ черты, указываемыя Григоріемъ Нисскимъ, имѣютъ для насъ важное значеніе, потому что онѣ обрисовываютъ невинное состояніе человѣка *въ отношеніи* къ состоянію человѣка падшаго. Однакожъ онѣ все-таки еще далеко недостаточно характеризуютъ первосозданную природу человѣка, потому что оставляютъ совершенно открытымъ вопросъ: *въ чемъ же именно* состояло это нормальное нравственное состояніе невинной природы человѣческой? Хотя ни ἀπάθεια, ни καθαρότης не даютъ надлежащаго отвѣта на данный вопросъ, тѣмъ не менѣе въ твореніяхъ Григорія Нисскаго мы находимъ довольно опредѣленное рѣшеніе и этого вопроса: не ограничиваясь отрицательной характеристикой невинной природы первосозданнаго человѣка, св. Григорій опредѣляетъ ее и съ положительной стороны, ука-

зывая, какими положительными благами обладалъ человѣкъ до своего паденія.

Первое и самое важное изъ этихъ благъ есть мудрость—σοφία. Но мы очень ошиблись бы, если бы поняли эту мудрость примѣнительно къ современному словоупотребленію: взглядъ св. Григорія, равно какъ и вообще древности, на мудрость существенно отличается отъ нашихъ обычныхъ представленій относительно значенія этого понятія. Такое различіе обусловливается неодинаковымъ пониманіемъ той силы, продуктомъ которой является мудрость. Умъ, продуктомъ котораго служитъ мудрость, понимается въ настоящее время, какъ извѣстно, въ смыслѣ познавательной способности въ собственномъ значеніи; между тѣмъ древнее понятіе объ умѣ было гораздо шире,—въ него часто входила и волевая способность; у Григорія же Нисскаго умъ, νοῦς, какъ мы знаемъ, понимается еще полнѣе: означая всю вообще духовно-разумную сущность души, онъ обнимаетъ собою не только интеллектуальную сторону души и волевую, а также и этическую, совмѣстно съ относящимися сюда высшими духовными чувствованіями. Поэтому, если съ точки зрѣнія современнаго словоупотребленія, мудрость могла бы означать только или мудрость теоретическую, какъ извѣстное развитіе и содержаніе интеллектуальныхъ силъ человѣка, или мудрость практическую, житейскую, какъ приложеніе результатовъ познавательной дѣятельности къ суммѣ условій практической жизни, и если представленіе древности о мудрецѣ (особенно въ школахъ послѣ-сократовскихъ и послѣ-аристотелевскихъ), хотя и было шире этого, восполняя вышеуказанныя черты мудрости предположеніемъ еще и принциповъ *нравственно*-практической дѣятельности человѣка, съ навыкомъ прилагать ихъ къ дѣлу, но все же не возвышалось до гармоническаго соединенія мудрости человѣческой съ требованіями мудрости божественной; то понятіе св. Григорія о мудрости, какъ благѣ, которымъ владѣлъ

человѣкъ до паденія, обнимаетъ это представленіе уже со всѣхъ сторонъ, возводя вмѣстѣ съ тѣмъ его до полнаго согласія съ требованіями нравственнаго закона христіанскаго: мудрость у Григорія Нисскаго означаетъ собою нормальное развитіе и состояніе *всей* вообще духовно-разумной природы человѣка и притомъ въ согласіи съ вложенными въ нашу природу *этическими* требованіями, — и слѣдовательно обнимаетъ какъ интеллектуальную и волевую сторону нашей психической жизни, такъ и сторону чувства, насколько оно имѣетъ высшій религіозно-этическій характеръ,—въ связи съ внѣдреннымъ во всѣ стороны нашей духовной природы стремленіемъ къ благу. Понимаемая въ такомъ смыслѣ, мудрость имѣетъ, очевидно, уже строго-нравственный характеръ; мало того,—нравственный элементъ занимаетъ въ ней, по представленію Григорія, даже самое главное мѣсто, такъ что даже малѣйшая рознь между познавательной способностію и свободной волей съ одной стороны, и требованіями этическими съ другой,—неизбѣжно лишаетъ мудрость ея истиннаго вида. Но это нормальное развитіе духа человѣческаго или духовно-разумной нашей сущности—νοῦς, возможно лишь въ такомъ случаѣ, когда разумная сущность души, τὸ λογικὸν ея или нусъ, занимаетъ господственное положеніе въ отношеніи къ низшимъ сторонамъ человѣческой природы, когда духъ нашъ, назначенный быть „владычественнымъ“ началомъ во всей нашей природѣ, на самомъ дѣлѣ будетъ пользоваться этою царственною властію, которая дѣлаетъ его подобіемъ Царя царствующихъ. Безъ этой царственной власти нуса становится рѣшительно невозможнымъ и правильное развитіе самого νοῦς'а, потому что въ такомъ случаѣ его внутренняя жизнь была бы подвержена чуждымъ его богоподобной природѣ вліяніямъ со стороны силъ вожделѣвательной, раздражительной и питательной и, наконецъ, со стороны даже самой матеріи (ὕλη), соединяющей человѣка съ самыми низшими ступенями міровой

жизни; а такого рода вліянія, которыя, какъ исходящія отъ *не*разумнаго начала, *сами по себѣ* не имѣютъ ничего общаго съ божественнымъ элементомъ человѣческой природы,—эти вліянія естественно, не могли бы самымъ разрушительнымъ, самымъ гибельнымъ образомъ не отразиться и на высшей духовной жизни нуса и не внести въ эту жизнь противоестественное, противобожественное и потому противонравственнное направленіе. Вслѣдствіе этого св. Григорій въ понятіе „мудрости“ вноситъ также и царственную власть нуса надъ всѣми низшими сторонами человѣческой природы[1]). Такимъ образомъ мудрость, которою обладалъ первосозданный человѣкъ,—по представленію Григорія, состоитъ изъ двухъ элементовъ и именно—а) господства нуса надъ неразумною стороною человѣческой природы и b) нормальнаго состоянія и правильнаго развитія самого нуса. Но первый изъ этихъ двухъ элементовъ есть самый важный, потому что онъ есть необходимое условіе возможности существованія втораго элемента: безъ царственной власти нуса невозможно и правильное развитіе его.

Слѣдствіемъ этого нормальнаго состоянія νοῦς'а и господственнаго отношенія его къ низшимъ сторонамъ человѣческой природы было то, что лучи Божественной красоты, непосредственно отраженной Творцемъ въ духовно-разумной нашей сущности при посредствѣ послѣдней проникали и въ низшія „части“ природы первосозданнаго человѣка, такъ что *все* естество человѣческое становилось причастнымъ первообразной красоты, заключающейся въ Божествѣ. Но это общеніе съ красотою Первообраза было вмѣстѣ съ тѣмъ и общеніемъ съ единственно-истиннымъ *Источникомъ* всякой *жизни,* которая, исходя отъ Божества и оживотворяя прежде всего νοῦς, какъ высшую бо-

---

[1]) In Eccles. hom. 5. Patr. t. XLIV. col. 681—684. Твор. II, 277—278. Ср. orat. cat. c. 5. Patr. XLV. col. 21D. (Твор. IV, 16); de vit. Moys. Patr t. XLIV. col. 353C. (Твор. I, 290); de hom. op. c. 12. col. 161C—164C. (Твор. I, 117—118).

гоподобную сущность человѣка, разливалась, затѣмъ, при посредствѣ нуса, по *всей* безъ исключенія природѣ невиннаго человѣка, такъ что не только низшія психическія силы оживотворялись и поддерживались въ своемъ существованіи этимъ Божественнымъ источникомъ жизни, но даже и самый низшій элементъ человѣческой природы—вещество, ὕλη—находило для себя постоянную поддержку въ Источникѣ жизни. Отсюда происходило новое благо, которымъ обладалъ человѣкъ до своего паденія: это—*нетлѣніе* (ἀφθαρσία), и вслѣдствіе того способность къ безсмертію. Чтобы вполнѣ понять мысль Григорія Нисскаго, мы должны здѣсь замѣтить, что, по его представленію, источникъ тлѣнія, которому подверженъ въ настоящее время человѣкъ, заключается въ матеріальномъ началѣ человѣческой природы—въ ὕλη, въ противоположность началу духовному, которое уже въ человѣческомъ естествѣ само по себѣ чуждо всякой способности къ тлѣнію, а въ естествѣ Божественномъ является даже источникомъ нетлѣнія и вѣчной жизни для существъ тварныхъ. Причина, почему матеріальное начало служитъ для человѣка источникомъ тлѣнія, заключается въ самой природѣ вещества, которое, какъ сложное и состоящее изъ частей, необходимо само по себѣ подлежитъ измѣненію и потому тлѣнно. Но это свойство вещества въ первосозданной природѣ человѣка было парализовано высшею силою и вслѣдствіе того фактически было недѣйствительно: находя для себя постоянную поддержку въ общеніи съ Источникомъ всякой жизни, вещество ограждалось въ невинной природѣ человѣка отъ *всѣхъ* тѣхъ измѣненій, которыя составляютъ въ настоящее время необходимую принадлежность физической природы нашей и которыя послѣдовательно, путемъ постепенныхъ переходовъ, измѣняютъ нашъ организмъ, переводятъ его изъ возраста въ возрастъ и, наконецъ, разрѣшаются окончательнымъ разложеніемъ организма или смертію. Ничего этого, по мнѣнію св. Григорія, не было въ первосозданной природѣ человѣка: человѣкъ былъ

не только безсмертенъ и чуждъ физическихъ болѣзней,—но онъ свободенъ былъ даже и отъ самыхъ обыкновенныхъ, повидимому, въ настоящее время измѣненій физическаго организма, происходящихъ вслѣдствіе питанія[1]). Словомъ, „нетлѣніе“, которымъ обладалъ невинный человѣкъ, означало, по Григорію, свободу вообще отъ всѣхъ физическихъ измѣненій первосозданнаго организма.

Вотъ почему, между прочимъ, и раздѣленіе на полы св. Григорій отрицаетъ въ человѣкѣ, насколько онъ есть въ строгомъ смыслѣ образъ Божій. Если допустить, что родъ человѣческій долженъ былъ бы размножаться путемъ естественнаго рожденія даже и тогда, если бы человѣкъ не палъ, то въ такомъ случаѣ пришлось бы вмѣстѣ съ тѣмъ существенно измѣнить и вообще весь взглядъ на состояніе невиннаго человѣка; потому что оказалось бы тогда необходимымъ допустить переходъ человѣка изъ одного возраста въ другой, а въ связи съ этимъ—и всѣ вообще физіологическія отправленія организма, и такимъ образомъ нельзя было бы уже приписать первосозданной человѣческой природѣ нетлѣнія въ томъ смыслѣ, въ какомъ понималъ его св. Григорій.

Этотъ же самый взглядъ Григорія Нисскаго на нетлѣнность первосозданной природы человѣческой самъ собою приводилъ Григорія и къ другому выводу—къ отрицанію физическаго способа питанія невиннаго человѣка и къ признанію той мысли, что человѣкъ до своего паденія питался не физическою пищею, но духовною. Такъ, въ своемъ сочиненіи „объ устроеніи человѣка“, говоря о будущей загробной жизни, подобной жизни ангеловъ и служащей возстановленіемъ въ „первоначальное состояніе“, св. Григорій замѣчаетъ: „но можетъ быть, скажетъ иный, что человѣкъ придетъ не въ тотъ же опять образъ жизни, если первоначально нужно было намъ вкушать пищу, а послѣ настоящей жизни освободимся отъ сего служенія. А я, слушая

[1]) De an. et. res. Patr. t. XLVI. col. 148A — 149 A. Твор. IV, 314. 315. 316.

святое Писаніе, не только тѣлесное разумѣю вкушеніе и плотское веселіе, но знаю и другую нѣкую, имѣющую нѣкоторое сходство съ тѣлесною, пищу, наслажденіе которою простирается на одну душу. *Ядите мой хлѣбъ,* повелѣваетъ алчущимъ премудрость (Притч. 9, 4), и Господь ублажаетъ алчущихъ таковой снѣди (Матѳ. 5, 6), и говоритъ: *аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ и піетъ* (Іоан. 7, 37). И великій Исаія способнымъ понятъ высоту его повелѣваетъ: пиѣте *радость* (Ис. 25, 6). Есть и нѣкая пророческая угроза достойнымъ наказанія, что наказаны будутъ гладомъ; и гладъ этотъ будетъ не отъ какого-либо недостатка въ хлѣбѣ и въ водѣ, но отъ лишенія слова; ибо сказано: *не гладъ хлѣба, не жажду воды, но гладъ слышанія слова Господня* (Амос. 8, 11). Посему надлежитъ представлять себѣ нѣкій плодъ, достойный Божія насажденія въ Эдемѣ (а Эдемъ толкуется: услажденіе), и не сомнѣваться, что питался имъ человѣкъ, и для пребыванія въ раю не воображать себѣ непремѣнно эту преходящую и истекающую пищу“ [1]). Понимая сообразно съ этимъ древо жизни, плодами котораго питался человѣкъ въ раю, въ духовномъ смыслѣ,—св. Григорій въ такомъ же духовномъ смыслѣ истолковываетъ и слова Господа, обращенныя Имъ къ Адаму: *отъ всякаго древа, еже въ раи, снѣдію снѣси* (Быт. 2, 16). По мнѣнію Григорія, здѣсь подъ *всякимъ древомъ*—πᾶν ξύλον, какъ показываетъ названіе *всяко,* πᾶν, и то, что вкушеніе отъ этого *всяко* даетъ человѣку жизнь, нужно разумѣть не частные какіе-либо предметы, а родовое и высшее, именно *всю* вообще *совокупность* духовныхъ благъ (πᾶσα τῶν ἀγαθῶν ἰδέα), которыми первоначально наслаждался человѣкъ и которыми онъ пользовался бы вѣчно, если бы добровольно не отказался отъ нихъ [2]).

Такой взглядъ Григорія Нисскаго на пищу первыхъ людей въ раю и вообще на ихъ физическую жизнь до грѣхопаденія

---

[1]) Patr. t. XLIV. col. 196. Твор. I, 154—155.
[2]) Ibid. col. 196D—197B. Твор. I, 155—156.

не былъ какою-либо исключительностію особенностію въ то время: съ подобными же мнѣніями мы встрѣчаемся и у другихъ отцевъ и учителей Церкви первыхъ вѣковъ христіанства. Такъ, по вопросу о раѣ, наряду съ мнѣніемъ, принимавшимъ рай въ смыслѣ обычнаго, хотя и особо устроеннаго для первыхъ людей, сада, съ обычными деревьями, какъ думали напр. изъ отцевъ IV вѣка Василій Великій [1]) и Іоаннъ Златоустъ [2]),—мы встрѣчаемъ въ святоотеческихъ твореніяхъ и такое предположеніе, что рай этотъ можно понимать, въ нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ отношеніяхъ, въ смыслѣ духовномъ. Къ такому взгляду склоняется напр. и Григорій Богословъ, не смотря на свои близкія отношенія къ Василію Великому, державшемуся, какъ мы сказали, совершенно иного взгляда. Не отрицая, повидимому, пониманія рая и въ смыслѣ обычнаго сада [3]), Григорій Богословъ все-таки склоняется больше къ тому мнѣнію, что рай нужно понимать въ духовномъ смыслѣ [4]) и что подъ растеніями, которыя Богъ велѣлъ воздѣлывать первому человѣку въ раю, слѣдуетъ понимать духовныя упражненія, предписанныя первымъ людямъ. Данъ былъ при этомъ первымъ людямъ, говоритъ Григорій Богословъ, и „законъ для упражненія свободы. Закономъ же была заповѣдь: какими растеніями ему пользоваться, и какого растенія не касаться“ [5]). Однимъ изъ такихъ растеній, т. е. духовныхъ упражненій, было, по мнѣнію Григорія Богослова, древо познанія, а это древо, какъ онъ думаетъ, „было созерцаніе, къ которому безопасно приступить могутъ только опытно усовершившіеся“; оно было насаждено въ самомъ началѣ, но пользованіе имъ было на нѣкоторое время запрещено, такъ какъ оно

---

[1]) Твор. Вас. Вел. т. IV. стр. 159. Ср. т. I. стр. 158.
[2]) Бес. на кн. Быт. т. I. стр. 206—211. 218—223.
[3]) Твор. Григ. Богосл. т. IV. стр. 158. т. V. стр. 53.
[4]) Ibid. т. IV. стр. 244.
[5]) Ibid. стр. 158.

можетъ быть хорошо только „для употребляющихъ благовременно“, „но не хорошо для простыхъ“ и „для неумѣренныхъ“ [1]). Къ такому же духовному пониманію рая склоняется и св. Ефремъ Сиринъ († 372 г.), похвальное слово которому мы находимъ въ твореніяхъ Григорія Нисскаго [2]). „По наименованіямъ рая можно подумать, говоритъ св. Ефремъ, — что онъ земной; по силѣ своей онъ духовенъ и чистъ“ [3]). „Если бы самъ Творецъ эдемскаго сада не облекъ величія его именами, продолжаетъ затѣмъ св. отецъ, — то какъ изобразили бы его наши уподобленія“ [4])? Объясняя далѣе рай, какъ совокупность духовныхъ благъ, которыми окруженъ былъ человѣкъ, св. Ефремъ говоритъ: „Поелику слабыя глаза“ наши „не въ силахъ видѣть лучи небесныхъ красотъ, то Богъ облекъ древа его именами нашихъ деревъ, смоковницы его нарекъ именемъ нашихъ смоковницъ, листья его изображены, подобными листьямъ, какіе видимъ у насъ, чтобы все это сдѣлать удободоступнымъ разумѣнію облеченныхъ плотію“ [5]). „Сказавъ о раѣ и о рѣкахъ, изъ него исходящихъ, Моисей обращается, — въ другомъ мѣстѣ говоритъ св. Ефремъ, — къ повѣствовашію о введеніи въ рай Адама и о данномъ ему законѣ, и говоритъ: *и взя Господь Богъ человыка,* повелъ и оставилъ *его въ раи сладости, дѣлати его и хранити* (Быт. 2, 15). Но чѣмъ могъ онъ дѣлать, когда не было у него орудій для дѣланія? И для чего нужно ему было дѣлать, когда въ раю не было терній и волчцевъ? Какъ могъ охранять рай, когда не могъ оградить его? Отъ кого было охранять, когда не было татя, который бы могъ войти въ него? Охраненіе рая по преступленіи заповѣди свидѣтельствуетъ, что при сохра-

---

[1]) Ibid. стр. 158. 159.
[2]) Твор. Григ. Нисск. т. VIII. стр. 257 и слѣд.
[3]) Твор. Ефр. Сир. Москва. 1852. ч. 7. стр. 99.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. стр. 100.

неніи заповѣди не было нужды въ стрегущемъ. Посему на Адама возложено было не иное храненіе, какъ храненіе даннаго ему закона, возложено было не иное дѣланіе, какъ исполненіе данной ему заповѣди“ [1]). А заповѣдь, данную Адаму, и св. Ефремъ склоняется, повидимому, понимать такъ же, какъ Григорій Богословъ, т. е. въ смыслѣ интеллектуальнаго созерцанія, небезопаснаго въ началѣ[2]). Въ переносномъ же смыслѣ понималъ рай и св. Аѳанасій Александрійскій († 373 г.)[3]) и особенно Оригенъ, согласно общимъ началамъ своего міровоззрѣнія, приводившій пониманіе рая къ полной аллегоріи и сказаніе Библіи напр. о введеніи Богомъ прародителей въ рай (Быт. 2, 8) объяснявшій какъ указаніе на благодатное возрожденіе и обновленіе вѣрующихъ въ таинствѣ крещенія [4]),—противъ каковой аллегоріи такъ сильно возставалъ въ свое время Епифаній Кипрскій [5]).

Нѣтъ сомнѣнія, что Оригенъ своимъ научно-богословскимъ авторитетомъ много содѣйствовалъ въ святоотеческой литературѣ упроченію такихъ взглядовъ на жизнь первыхъ людей въ раю, какъ и вообще утвержденію иносказательнаго пониманія многихъ мѣстъ св. Писанія. Но все же не онъ первый сталъ примѣнять аллегорію къ толкованію св. Писанія и въ частности къ пониманію тѣхъ мѣстъ книги Бытія, гдѣ описывается жизнь первыхъ людей въ раю: въ этомъ отношеніи самъ Оригенъ слѣдовалъ Филону († ок. 50 по Р. Хр.), которому рай земной, въ смыслѣ вещественнаго мѣста, казался невозможнымъ и который полагалъ, что Библія говоритъ въ данномъ мѣстѣ объ утвержденіи человѣка въ добродѣтели чрезъ господство разума

[1]) Твор. Ефр. Сир. ч. 8. стр. 275.
[2]) Твор Ефр. Сир. ч. 7. стр. 101. 102.
[3]) Твор. Аѳан. Александр. Москва. 1851. ч. I. стр. 8.
[4]) Orig., Selecta in Genes Migne, Patr. t. XII, col. 100.
[5]) Твор. Епиф. Кипр. Противъ ересей. ч. III. стр. 158—159. Слово якорное. ч. VI. стр. 95.

надъ чувственностію и что упоминаемыя въ Библіи четыре рѣки, оросившія рай, означали собою четыре главныя добродѣтели: благоразуміе, умѣренность, мужество и справедливость[1]). Подъ вліяніемъ греческаго образованія и борьбы съ полуязыческимъ, полухристіанскимъ гносисомъ, идеалистическія начала аллегоризма стали рано проникать въ религіозное сознаніе христіанъ, пока въ александрійской школѣ не развились до значительной уже степени.

Изъ ранней литературы христіанской по разсматриваемому нами пункту мы встрѣчаемъ слѣды аллегоріи напр. еще въ посланіи неизвѣстнаго автора къ Діогнету, относящемся, какъ полагаютъ, ко времени царствованія императора Траяна (98—117 г.)[2]). „Въ раю, говорится въ посланіи, было насаждено древо познанія и древо жизни. Но не древо познанія губитъ, а преслушаніе. Ибо ясно то, что написано, то есть, что Богъ изначала насадилъ посреди рая древо жизни, указывая на познаніе, какъ на путь къ жизни; но первые люди не чисто воспользовались имъ, и обнажились его коварствомъ змія. Ибо ни жизнь безъ познанія, ни познаніе безъ истинной жизни, не прочно. Поэтому-то и другое дерево было насаждено другъ подлѣ друга. Апостолъ усмотрѣлъ силу этого соединенія и потому укоряетъ вѣдѣніе, обращаемое въ жизнь безъ истинной заповѣди, говоря: „разумъ кичитъ, любовь созидаетъ“ (1 Кор. 8, 1). Кто думаетъ знать что-либо безъ истиннаго вѣдѣнія, не засвидѣтельствованнаго жизнію, тотъ ничего не знаетъ, тотъ обольщается зміемъ, потому что не возлюбилъ жизни. Но кто получилъ вѣдѣніе со страхомъ и ищетъ жизни, тотъ съ надеждою насаждаетъ, ожидая плода. Да будетъ вѣдѣніе сердцемъ твоимъ, жизнію же истинное слово, тобою пріемлемое“[3]). Такимъ образомъ здѣсь

---

[1]) Philo, De mun. opif. p. 26. 27.

[2]) Mohler. J. A., Patrologie. Regensburg. 1840. t. I. S. 166.

[3]) Памят. древ. христ. письмен. Москва. 1863. т. IV. стр. 26.

древо познанія добра и зла понимается въ смыслѣ указанія на знаніе, пріобрѣтаемое нашимъ собственнымъ разумомъ; древо же жизни толкуется, какъ указаніе на истинное ученіе слова Божія и проведеніе его въ жизнь. Соединеніе этихъ деревъ въ раю означаетъ, что человѣку указана была тѣсная связь между собственною дѣятельностію его разума и руководствомъ откровеннаго ученія. Самая заповѣдь, данная прародителямъ, состояла въ требованіи, чтобы дѣятельность разума находилась въ должномъ подчиненіи началамъ откровеннаго ученія и вела къ нимъ. Первые люди согрѣшили, потому что „не чисто“, не такъ, какъ должно, воспользовались знаніемъ разума, преступая указанныя ему Творцемъ скромныя границы.

Если же признать, что послѣднія двѣ главы (11 и 12) изъ посланія къ Діогнету, гдѣ (12 гл.) находится приведенное выше мѣсто, какъ полагаютъ нѣкоторые патрологи (Земишъ, Бёль, Голленбергъ), составляетъ позднѣйшую прибавку, относящуюся уже къ третьему вѣку; то, не вдаваясь въ разсмотрѣніе этого спорнаго вопроса, мы можемъ указать на несомнѣнно подлинное, ко второму вѣку относящееся, сочиненіе св. Ѳеофила, епископа Антіохійскаго († ок. 181), „къ Автолику“, гдѣ, рядомъ съ пониманіемъ рая въ смыслѣ обыкновеннаго сада, съ обыкновенными матеріальными деревьями, мы встрѣчаемъ также и слѣды аллегорически-духовнаго пониманія нѣкоторыхъ предметовъ. Такъ повелѣніе Божіе о храненіи и воздѣлываніи рая (Быт. 2, 15) понимается здѣсь въ смыслѣ повелѣнія о храненіи прародителями данной имъ Богомъ заповѣди. „Выраженіе: „чтобы воздѣлывалъ“ (Быт. 2, 15),—говоритъ св. Ѳеофилъ—означаетъ не другое какое-либо дѣло, а соблюденіе заповѣди Божіей, чтобы преступленіемъ (человѣкъ) не погубилъ самого себя, чему и подвергся онъ чрезъ грѣхъ“ [1]). О древѣ же познанія добра и зла гово-

[1]) Ad Autol. l. II. c. 24.

рится, что вкушеніе отъ его плодовъ запрещено было Богомъ между прочимъ потому, что оно сообщало человѣку „познаніе“, которое для духовныхъ силъ прародителей было тогда еще преждевременно. „Познаніе прекрасно, если кто имъ хорошо пользуется“, говоритъ св. Ѳеофилъ; но Адамъ по возрасту своему „былъ еще младенцемъ (νήπιος)[1]), почему и не могъ принять надлежащимъ образомъ познанія. Ибо и теперь дитя, тотчасъ по рожденіи, не можетъ ѣсть хлѣбъ, но прежде питается молокомъ, потомъ, съ увеличеніемъ возраста, переходитъ къ твердой пищѣ. То же было и съ Адамомъ. Посему Богъ не по зависти, какъ думаютъ нѣкоторые, запретилъ ему ѣсть отъ древа познанія“[2]). Къ тому же „даже и несообразно, чтобы дѣти мыслили болѣе, нежели сколько потребуетъ ихъ возрастъ. Ибо каждый постепенно возрастаетъ какъ лѣтами, такъ и мудростію“[3]). Такимъ образомъ очевидно, что начала аллегорическаго пониманія предметовъ, относящихся къ жизни первыхъ людей въ раю, весьма рано проникли въ христіанское сознаніе, подъ вліяніемъ главнымъ образомъ борьбы съ полуязыческимъ гносисомъ. Къ четвертому же вѣку, послѣ Оригена, такого рѣшительнаго сторонника аллегоризма въ толкованіи св. Писанія, воззрѣнія, подобныя только что указаннымъ, сдѣлались уже обычными среди учителей Церкви,—

---

[1]) Нѣтъ надобности думать, будто св. Ѳеофилъ, говоря, что Адамъ созданъ былъ младенцемъ по возрасту,—понималъ слова эти въ буквальномъ смыслѣ и полагалъ, что Адамъ дѣйствительно, даже въ физическомъ своемъ строеніи, былъ младенцемъ по возрасту: св. Ѳеофилъ хотѣлъ сказать этимъ только то, что Адамъ по своей нравственной невинности и неопытности былъ какъ-бы еще младенецъ,—имѣя къ тому же сходство съ младенческимъ возрастомъ до нѣкоторой степени и въ физическомъ смыслѣ, какъ организмъ, только еще *начавшій* свое существованіе и еще не окачествованный подъ вліяніемъ условій своего бытія (ср. Ирин. Ліон., Противъ ересей. кн. IV. гл. 38. отд. 1. Москва. 1868. стр. 562. а также Ѳеод. Кир., Толков. на кн Быт. Христ Чт. 1843 г. ч. III. стр. 358).

[2]) Ad Autol. l. II c. 25.

[3]) Ibid.

ихъ не сомнѣвались принимать, какъ мы знаемъ, даже и такіе охранители православія, какъ Аѳанасій Александрійскій.

Въ связи съ аллегорическимъ пониманіемъ характера райской жизни прародителей стоялъ и другой вопросъ: какъ слѣдуетъ смотрѣть на тѣло первосозданнаго человѣка, до грѣхопаденія? было ли это тѣло обычное, или же оно отличалось отъ обыкновеннаго, эмпирически нами наблюдаемаго тѣла? Не трудно усмотрѣть, что, при примѣненіи аллегоріи къ тѣмъ или другимъ предметамъ райской жизни, при пониманіи деревъ райскихъ въ смыслѣ духовныхъ благъ, которыми окружены были первые люди, а данной имъ заповѣди—въ смыслѣ воспрещенія высшихъ спекулятивныхъ пріемовъ мысли, — и на тѣлесную жизнь первыхъ людей естественнѣе всего было имѣть отличный отъ обычнаго взглядъ. Слѣды такого воззрѣнія мы тоже дѣйствительно и находимъ въ святоотеческой литературѣ также древняго времени. Сохранился напр. отрывокъ изъ одного утраченнаго сочиненія св. Иринея Ліонскаго († 202 г.), гдѣ авторъ ставитъ нѣсколько проблематическихъ для него вопросовъ о первыхъ людяхъ. Когда Ева „была одна, змѣй нашелъ ее, чтобы бесѣдовать съ нею отдѣльно, говоритъ авторъ отрывка. Видѣлъ ли ее ядущею отъ деревъ или не ядущею,— онъ предложилъ ей вкушеніе (запрещеннаго) дерева. Если онъ видѣлъ ее ядущею,—ясно, что она существуетъ въ тѣлѣ, подверженномъ тлѣнію; ибо „все, входящее въ уста, проходитъ въ чрево“ (Матѳ. 15, 17). Если же она подвержена тлѣнію, то ясно, что и смертна. Если же смертна, то не было проклятія, того приговора Божія надъ человѣкомъ: „ты земля и въ землю возвратишься“ (Быт. 3, 19),—что совершается на самомъ дѣлѣ. А если змѣй видѣлъ жену не ядущею, то какимъ образомъ склонилъ ко вкушенію ее, которая никогда не ѣла?“[1]) Авторъ ви-

[1]) Св. Ирин. Ліон. Противъ ересей. Приложеніе: отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Москва. 1868. стр. 699—700.

димо затрудняется высказать опредѣленное сужденіе по возникшимъ въ его сознаніи вопросамъ; но онъ все же болѣе склоняется къ тому мнѣнію, что тѣло перваго человѣка, хотя оно было и обыкновенное, матеріальное[1]), тѣмъ не менѣе чуждо было обычнаго процесса питанія и другихъ нами переживаемыхъ физіологическихъ отправленій, такъ какъ признаніе такихъ отправленій у первыхъ людей неизбѣжно влечетъ за собою, какъ онъ думаетъ, признаніе тлѣнности человѣческой природы до грѣхопаденія даже, и вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдовательно—невозможности Божественнаго проклятія, изреченнаго въ приговорѣ Божіемъ, послѣ грѣхопаденія, надъ человѣкомъ: *земля еси, и въ землю отъидеши* (Быт. 3, 19)[2]). Впослѣдствіи Августинъ другой отвѣтъ далъ на этотъ вопросъ; по его мнѣнію, тѣло первосозданнаго человѣка и до грѣхопаденія было обычное, съ обычными жизненными процессами: но это грубое, животное (animale) тѣло, какимъ оно было сотворено, преобразилось бы потомъ, если бы человѣкъ не согрѣшилъ, въ тѣло духовное (spirituale) и перешло бы въ то состояніе чистоты и нетлѣнія, которое обѣщается праведникамъ въ будущей жизни[3]). Но среди греческихъ отцевъ Церкви того времени многіе держались мнѣнія, близкаго къ тому, какое

---

[1]) Ibid. Противъ ересей. кн. V. гл. 15. отд. 4. стр. 621.

[2]) Высказываютъ сомнѣніе въ принадлежности этого отрывка именно св. Иринею на томъ основаніи, что св. Ириней обыкновенно не допускаетъ въ своихъ сочиненіяхъ аллегоризма и гипотетическихъ по разнымъ вопросамъ предположеній, держась больше положительнаго смысла св. Писанія. Но, во-первыхъ, изъ сочиненій св. Иринея сохранилось до нашего времени слишкомъ мало, чтобы имѣть точно опредѣленное сужденіе о литературныхъ пріемахъ автора и его воззрѣніяхъ. А во-вторыхъ, и въ единственно сохранившемся до насъ полностію сочиненіи св. Иринея—пяти книгахъ противъ ересей, не смотря на полемическій характеръ этого сочиненія и его поэтому неудобство для допущенія аллегоріи въ толкованіи св. Писанія, есть значительные слѣды аллегоризма. такъ что нѣкоторые даже обвиняли его въ этомъ отношеніи за крайность (См. Историч. ученіе объ отц. ц. т. I. стр. 102).

[3]) August., De peccat. merit. lib. I. c. 2. Migne, Patr t. XLIV. col. 110.

мы находимъ въ вышеуказанномъ отрывкѣ изъ сочиненій св. Иринея Ліонскаго. Даже св. Іоаннъ Златоустъ, рѣзко порицавшій примѣненіе аллегоріи къ библейскому повѣствованію о жизни первыхъ людей въ раю [1]), признавалъ, что прародители, до грѣхопаденія, „не обременялись нуждами тѣлесными“ [2]), вообще „свободны были отъ тѣлесныхъ потребностей“ [3]), и такимъ образомъ, чуждые „всѣхъ заботъ о тѣлѣ“ [4]), не имѣя никакой физической потребности [5]) и будучи чрезъ то „вполнѣ нетлѣнны и безсмертны“ [6]), жили въ раю, какъ земные ангелы [7]). Подобнымъ же образомъ блаж. Ѳеодоритъ Кирскій, понимавшій и рай въ обыкновенномъ смыслѣ, и древо жизни съ древомъ познанія добра и зла, какъ обыкновенныя деревья, хотя и съ особенною силою (подобно тому какъ древо крестное, будучи обыкновеннымъ деревомъ, имѣетъ однакоже особую спасительную для человѣка силу) [8]),—также склонялся, повидимому, къ мысли объ отсутствіи у первосозданнаго человѣка, до грѣхопаденія, обычнаго способа питанія [9]).

Подобное же мнѣніе о данномъ предметѣ, только въ должной мѣрѣ оформленное и систематизированное находимъ мы и у Григорія Нисскаго. Св. Григорій, вмѣстѣ съ Василіемъ Великимъ и другими отцами Церкви, не отрицаетъ и существованія рая, какъ обычнаго сада, и древа познанія добра и зла, какъ обыкновенныхъ матеріальныхъ деревьевъ, съ обыкновенными плодами; онъ утверждаетъ также и обычную матеріальность тѣла, съ устройствомъ, нами теперь наблюдаемымъ. Но жизнь этого

[1]) Іоан. Злат., Бесѣд на кн. Быт. ч. I. стр. 210. 211.
[2]) Ibid. стр. 243.
[3]) Ibid. стр. 314.
[4]) Ibid. стр. 244.
[5]) Ibid.
[6]) Ibid. стр. 243.
[7]) Ibid. стр. 244.
[8]) Ѳеод. Кир., Толков. на кн. Бытія. Христ. Чт. 1843. ч. III. стр. 356—357.
[9]) Ibid. стр. 368—369.

тѣла поддерживалась, по его мнѣнію, не физическою пищею, какъ теперь, а благодатною силою свыше, да и самое тѣло, вслѣдствіе такого тѣснаго, при посредствѣ богоподобнаго въ немъ духовно-разумнаго начала, общенія съ Источникомъ благъ, не запятнанное къ тому же никакимъ порокомъ, только что вышедшее изъ рукъ Творца и чуждое всякихъ недостатковъ, было гораздо выше, чище и духовнѣе настоящаго нашего грубаго тѣла, оплотянѣвшаго уже послѣ грѣха.

Такимъ образомъ, допустивъ, что первосозданная природа человѣческая была нетлѣнна, т. е. чужда всякихъ измѣненій,— св. Григорій послѣдовательно провелъ это свое мнѣніе до конца: онъ представлялъ себѣ идеально-чистую природу невиннаго человѣка внѣ всѣхъ тѣхъ физическихъ условій, которыя могли бы вызвать въ организмѣ первосозданнаго человѣка какія бы то ни было матеріальныя измѣненія, долженствовавшія, по представленію Григорія, неминуемо разрѣшиться въ концѣ концевъ окончательнымъ разложеніемъ физическаго организма, т. е. смертію. Но эта „равноангельная“, чуждая физической измѣнчивости, жизнь первыхъ людей до ихъ паденія была исключительною принадлежностію лишь одного человѣка: только онъ одинъ свободенъ былъ отъ матеріальныхъ измѣненій организма; все же окружающее его отъ начала подвержено было общему теперь закону измѣненія, хотя и не имѣло при этомъ ничего болѣзненнаго, ненормальнаго. Въ виду этого, Григорій Нисскій не исключалъ изъ общей міровой жизни ни размноженія отдѣльныхъ особей путемъ естественнаго рожденія, связаннаго съ раздѣленіемъ на полы, ни естественнаго процесса питанія, ни естественнаго перехожденія изъ возраста въ возрастъ, ни, наконецъ, заключительнаго звена всего этого ряда послѣдовательныхъ измѣненій — смерти. Такимъ образомъ только одинъ человѣкъ составлялъ исключеніе изъ общаго для всѣхъ прочихъ земныхъ тварей закона измѣненія: онъ былъ нетлѣненъ въ широкомъ смы-

слѣ слова, и причина этого заключалась въ *тѣснѣйшемъ общеніи* идеально-чистой природы человѣка съ Самимъ *Источникомъ вѣчной жизни*—Богомъ.

Слѣдствіемъ этого нормальнаго состоянія первосозданной природы человѣческой было то, что невинный человѣкъ наслаждался въ своей душѣ внутреннимъ миромъ или *блаженствомъ* (μακαριότης), которое, такимъ образомъ, составляло новое благо невиннаго состоянія первыхъ людей. Это блаженство, коренящееся прежде всего въ самой идеально-чистой природѣ человѣка до его паденія, усиливалось еще болѣе вслѣдствіе, съ одной стороны, тѣснаго *общенія съ Богомъ*, единеніе съ которымъ наполняло сердце невиннаго человѣка невыразимою радостію, а съ другой—правильнаго, Самимъ Творцемъ установленнаго, взаимоотношенія между внѣшней природой и человѣкомъ, который поставленъ былъ царемъ земли и которому вся природа до грѣхопаденія дѣйствительно вполнѣ подчинялась, какъ своему непосредственному владыкѣ.

Всѣ вышеуказанныя блага невиннаго состоянія человѣка, обусловливаемыя правильнымъ взаимоотношеніемъ разныхъ сторонъ первосозданной природы человѣческой, также составляютъ по Григорію, *необходимую* принадлежность образа Божія, по которому сотворенъ былъ человѣкъ. Такимъ образомъ Григорій Нисскій различаетъ двоякаго рода блага, общею совокупностію составляющія образъ Божій въ человѣкѣ: одни изъ такихъ благъ вложены въ самую организацію нашей духовной природы, другія обусловливаются правильнымъ взаимоотношеніемъ между разными сторонами нашей психо-физической природы. Св. Григорій не разграничиваетъ точно этихъ благъ и не разсматриваетъ подробно ихъ взаимнаго между собою отношенія. Но тѣмъ не менѣе очевидно, что съ его точки зрѣнія первыя изъ этихъ благъ представляется какъ основныя, первичныя, а вторыя—какъ производныя, вторичныя. Относитель-

но первыхъ св. Григорій съ особенною рѣшительностію настаиваетъ, что они присущи именно только духовно-разумной нашей сущности и что чувственная природа наша, а равно и низшія стороны нашей душевной природы, именно τὸ θρεπτικὸν и τὸ αἰσθητικὸν,—*сами по себѣ* чужды ихъ. Причина, почему Григорій Нисскій съ особенною силою настаиваетъ на этой мысли, заключается, нужно думать, въ томъ, что если бы допустить присутствіе чертъ образа Божія въ *самомъ естествѣ, въ организаціи* низшихъ сторонъ нашей психической природы или иначе—души неразумной, то отсюда сдѣлался бы неизбѣжнымъ выводъ, что и животныя, какъ имѣющія въ себѣ τὸ αἰσθητικὸν и τὸ θρεπτικὸν нашей природы, а также и растенія, въ которыхъ тоже есть τὸ θρεπτικὸν,—въ такой или иной степени имѣютъ въ себѣ черты образа Божія. Не допуская существованія чертъ образа Божія въ „неразумной душѣ“ человѣка, Григорій Нисскій тѣмъ болѣе не могъ, конечно, допустить этого въ отношеніи къ матеріальному началу нашей природы, къ веществу. Но совершенно иначе смотритъ на это св. Григорій, когда имѣетъ въ виду не самую природу человѣческую, не ея составъ, силы и способности, а—то, что служитъ результатомъ правильнаго между ними взаимоотношенія, или иначе—когда говоритъ онъ не о первичныхъ, не объ основныхъ благахъ человѣческой природы, а о благахъ вторичныхъ, производныхъ, обусловливаемыхъ правильнымъ, богоустановленнымъ соотношеніемъ между разными сторонами человѣческой природы: эти послѣднія блага простираются уже, какъ мы видѣли, и на *всю* природу нашу, дѣлая чрезъ то *всю* ее причастною Божія образа, такъ что все вообще „естество человѣческое въ началѣ“, до грѣхопаденія, „было какое-то златое и сіяющее подобіемъ пречистому благу“ [1]).

Всѣ эти блага, которыми наслаждался невинный человѣкъ,

---

[1]) In Cant. cant. hom. IV. Patr. t. XLIV. col. 832A. Твор. III, 88.

не были чѣмъ-нибудь заслуженнымъ со стороны человѣка: они, по благости Божіей, дарованы были человѣку Самимъ Творцемъ еще при созданіи нашего отечества, и въ этомъ смыслѣ не только первичныя блага, заключавшіяся въ самомъ естествѣ человѣческомъ, а даже и вторичныя, только основывавшіяся на богосозданной природѣ нашей, могутъ быть разсматриваемы, какъ блага *естественныя*, а потому и ничѣмъ не заслуженныя со стороны человѣка. Но если благость Божія была причиною того, что человѣческая природа украшена была Творцемъ столь великими благами, то, съ другой стороны, правда Божія требовала, чтобы человѣкъ *самъ* заслужилъ эти блага. Отсюда вытекала нравственная *задача* для человѣка—своею *свободною* дѣятельностію, по крайней мѣрѣ, усвоить себѣ ничѣмъ не заслуженныя богодарованныя блага и чрезъ то сдѣлать ихъ своимъ *собственнымъ* достояніемъ, чтобы такимъ образомъ пользованіе ими „было наградою добродѣтели“[1]).

На эту именно нравственную обязанность человѣка, по мнѣнію Григорія, указывалъ Самъ Господь, заповѣдавъ сотворенному имъ человѣку—господствовать надъ землею и владычествовать надъ рыбами морскими, надъ птицами небесными и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ (Быт. 1, 28). Св. Григорій не отрицаетъ, что въ данномъ мѣстѣ книги Бытія имѣется въ виду царственная власть человѣка надъ неразумными тварями земли и надъ природою вообще[2]). Но онъ съ своей стороны полагаетъ, что эта Божественная заповѣдь имѣетъ гораздо болѣе широкій смыслъ, что ею повелѣвается человѣку соблюдать и развивать свое господство *вообще надъ „безсловеснымъ“* (τὰ ἄλογα), и въ частности этою заповѣдію повелѣвается, чтобы разумная сущность нашей природы, νοῦς, господствовала надъ не-

---

[1]) Orat. cat. mag c. 5. Patr. t. XLV. col. 24D. Твор. IV, 18.

[2]) Cp. de hom. op. c. 3. Patr. t. XLIV. col. 133—136. Твор. I, 86. 87.

разумною, психическою и физическую, стороною нашей природы, надъ τὸ αἰσθητὸν, въ которомъ мы имѣемъ сродство съ „безсловесными“[1]). Такимъ образомъ данная первымъ людямъ заповѣдь Божія касалась, по Григорію, не первичныхъ естественныхъ благъ, на которыя, въ отношеніи къ обладанію или необладанію ими, не можетъ простираться свободная дѣятельность человѣка, а—благъ вторичныхъ, гдѣ такая дѣятельность имѣетъ и должна имѣть для себя мѣсто; она касалась, далѣе, самаго основнаго изъ этихъ вторичныхъ благъ—мудрости и, наконецъ, изъ самой мудрости самаго существеннаго элемента ея—*господства нуса надъ всѣми низшими сторонами человѣческой природы.*

Этою царственною властію нуса обусловливалось нормальное состояніе и правильное развитіе не только самаго нуса, но и всего вообще естества человѣческаго; отъ нея, то есть, зависѣло сохраненіе и постепенное, свободною волею создаваемое, пріумноженіе всѣхъ вообще вторичныхъ благъ, которыми одаренъ былъ человѣкъ при его созданіи Творцемъ; отъ нея, слѣдовательно, зависѣло постепенное приближеніе человѣка къ его Первообразу, постепенное его богоуподобленіе, которое, начавшись съ той высоты, на какой находился первосозданный человѣкъ, все больше и больше увеличивалось бы, хотя, конечно, и никогда не достигло бы полнаго совершенства, свойственнаго одному только Богу. А такъ какъ человѣкъ въ своемъ естествѣ соединяетъ всѣ основные элементы видимаго міра, начиная съ неорганической природы, то это постепенное приближеніе человѣка къ Богу все болѣе и болѣе, въ лицѣ человѣка, приближало бы къ Творцу и весь вообще міръ, такъ что въ твари, по выраженію Апостола, дѣйствительно *ничтоже* было бы тогда *отметно* (1 Тим. 4, 4) и „лишено Божественнаго общенія“[2]).

---

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 61B. Твор. IV, 242.
[2]) Orat. cat. mag. c. 6. Patr. t. XLV. col. 25D. Твор. IV, 20. 21.

Но, къ несчастію, человѣкъ не сохранилъ въ себѣ этой царственной власти нуса, хотя и имѣлъ всѣ средства къ тому, такъ какъ, съ одной стороны, обладалъ, въ своей духовно-разумной сущности—въ νοῦς, свободною волею, а съ другой—и всѣ вообще дарованныя ему Богомъ блага, вслѣдствіе своего сродства съ Божественнымъ Первообразомъ, тяготѣли къ одному только своему Первоисточнику. Человѣкъ палъ,—и вмѣстѣ съ этимъ царственная власть νοῦς'а была утрачена, а съ нею утрачено было и все то, что отъ нея зависѣло. Но какъ совершилось это паденіе и къ какимъ послѣдствіямъ оно повело,—это мы увидимъ въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА III.

Извращенная грѣхомъ, нравственная природа человѣка.

Мы видѣли, что богосозданная природа человѣческая была чиста, свободна отъ всякаго зла, чужда всякихъ недостатковъ. Но далеко не то показываетъ намъ настоящая дѣйствительность: человѣкъ является теперь предъ нами не въ томъ чистомъ видѣ, какой описанъ выше, „но повидимому почти въ противоположномъ состояніи. Ибо гдѣ богоподобіе души?—спрашиваетъ Григорій Нисскій. Гдѣ не подлежащее страданію тѣло? Гдѣ вѣчность жизни? Человѣкъ смертенъ, страстенъ, скорогибнущъ, по душѣ и по тѣлу расположенъ ко всякому роду страстей“[1]). Григорій признаетъ эту фактическую дѣйствительность, стоящую въ прямомъ противорѣчіи съ изображенною имъ первосозданною природой человѣка. Однакожъ онъ рѣшительно утверждаетъ, что это обстоятельство еще не даетъ никакого права

[1]) Orat. cat. c. 5. Patr. t. XLV. col. 24B. Твор. IV, 17.

думать, будто и въ началѣ было то же самое: „настоящее превратное состояніе человѣческой жизни, говоритъ св. Григорій,— не служитъ достаточнымъ изобличеніемъ, будто человѣкъ никогда не былъ въ добромъ состояніи“[1]).

Если допустить, что зло существуетъ въ мірѣ отъ начала, въ такомъ случаѣ необходимо признать Самого Бога творцемъ и виновникомъ зла. Но Григорій съ особенною силою возстаетъ противъ такого богохульнаго предположенія: „никогда, говоритъ онъ,—не соглашусь на такую беззаконную мысль, чтобы злобу представлять себѣ Божіимъ созданіемъ, когда Божіе слово вкратцѣ изрекло ясно: *и видѣ Богъ вся, елика сотвори: и се вся добра зѣло* (Быт. 1, 31)“[2]). Подобнымъ же образомъ, замѣчаетъ св. Григорій, слово Божіе свидѣтельствуетъ и въ другомъ мѣстѣ: *всякое созданіе Божіе добро, и ничтоже отметно*, говоритъ ап. Павелъ въ одномъ изъ своихъ посланій (1 Тим. 4, 4)[3]).

Однакожъ Григорій Нисскій не ограничивается этими и подобными имъ ясными свидѣтельствами св. Писанія, и для подтвержденія защищаемой имъ истины обращается еще къ своимъ собственнымъ соображеніямъ. Что Богъ не есть виновникъ зла и не могъ быть такимъ, доказательствомъ этого, по мнѣнію Григорія, служитъ самое понятіе о Богѣ. „Богъ, по естеству Своему, есть всякое то благо, какое только можно обнять мыслію, или лучше сказать“—Онъ „выше всякаго блага и мыслимаго и постигаемаго“[4]). Какъ абсолютное благо, какъ „полнота благъ“[5]), Онъ могъ и сотворить только то, что согласно съ его природою,—т. е. одно только доброе, чуждое всякаго зла[6]). И если

---

[1]) Ibid.
[2]) In hexaem. Patr. t. XLIV. col. 81D. Твор. I, 25. 26.
[3]) De virgin. c. 12. Patr. t. XLVI. col. 372A. Твор. VII, 342.
[4]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184A. Твор. I, 140.
[5]) Ibid. col. 184B. Твор. I, 141.
[6]) Orat. cat. c. 7. Patr. t. XLV. col. 32A. Твор. IV, 25.

мы допустимъ, что зло получило свое начало отъ Бога, то этимъ самымъ отвергнемъ понятіе благости въ Богѣ [1]).

Эту самую мысль Григорій Нисскій весьма часто развиваетъ и въ другой формѣ. Богъ есть истинно сущее и, какъ такое, Онъ могъ быть творцемъ только сущаго, но зло есть не сущее и потому не могло получить своего начала отъ Истинно-Сущаго [2]).

Оба эти доказательства Григорій Нисскій употребляетъ, какъ совершенно одинаковыя въ отношеніи къ ихъ содержанію и различающіяся между собою только внѣшней формой—способомъ формулированія ихъ. Это потому, что понятіе сущаго—τὸ ὄν—для Григорія совершенно тождественно съ понятіемъ блага, добра (такъ что Богъ, какъ абсолютное благо, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и истинно сущее—τὸ ὄντως ὄν, τὸ ἀληθῶς ὄν) и понятіе не сущаго—τὸ μὴ ὄν—тождественно съ понятіемъ зла. Однакожъ отсюда не слѣдуетъ, будто Григорій Нисскій признавалъ реальность за однимъ только благомъ и отрицалъ ее въ отношеніи къ злу, какъ склоненъ думать Бёрингеръ [3]). Напротивъ Григорій прямо и рѣшительно приписываетъ злу реальное бытіе: „хотя это и странно“, говоритъ онъ,—однакожъ я долженъ сказать, что зло въ самомъ „небытіи имѣетъ свое бытіе“ (ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει) [4]). И если онъ называлъ зло не сущимъ, то называлъ его такимъ по сравненію съ благомъ, но не потому, чтобы представлялъ существованіе зла въ мірѣ чѣмъ-то призрачнымъ, не имѣющимъ дѣйствительнаго бытія. Зло есть не сущее въ томъ смыслѣ, что

---

[1]) Ibid.

[2]) Orat. cat. c 7. Patr. t. XLV. col. 32C—D. (Твор. IV, 27); in Eccles. hom. VII. Patr. t XLIV. col. 725 (Твор. II, 325—326); in psalm. l. II. c. 14. Patr. t. XLIV. col. 585A—B. (Твор. II, 167—168).

[3]) Die Kirche Christi und ihre Zeugen. 1B. 2Abth. 1-e Aufl. 1842. S. 317.

[4]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 93B. Твор. IV, 269.

оно не имѣетъ самостоятельнаго, самобытнаго бытія, какое присуще добру, имѣющему свое бытіе въ Истинно-Сущемъ — въ Самомъ Божествѣ. Зло, говоритъ св. Григорій, — „не существуетъ само по себѣ, но получаетъ свое существованіе чрезъ лишеніе (στέρησις) добра. А доброе всегда одинаково, твердо, незыблемо и имѣетъ свое бытіе безъ всякаго предварительнаго лишенія чего-нибудь“ [1]). Отсюда видно, что зло, по представленію Григорія, въ самомъ происхожденіи своего бытія существенно отличается отъ добра: тогда какъ послѣднее существуетъ отъ вѣка, само по себѣ и „безъ всякаго предварительнаго лишенія чего-нибудь“, — зло получаетъ свое существованіе уже послѣ добра и притомъ только „чрезъ лишеніе добра“, т. е. путемъ нѣкотораго устраненія, отрицанія его; а какъ *отрицаніе* сущаго — τὸ ὄν, — оно въ этомъ смыслѣ дѣйствительно и могло быть названо со стороны Григорія *не* сущимъ — τὸ μὴ ὄν. Получивъ свое бытіе чрезъ отрицаніе добра, зло въ этомъ самомъ отрицаніи имѣетъ и свое бытіе, т. е. существуетъ, какъ отсутствіе добра, какъ свойство, противоположное добру. „Быть въ Сущемъ, замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ Григорій, — значитъ быть дѣйствительно; но если что отпало отъ Сущаго, то оно уже и не въ бытіи; потому что быть въ порокѣ не значитъ въ собственномъ смыслѣ быть. Посему-то порокъ *самъ по себѣ* не существуетъ; дѣлается же порокомъ несуществованіе (ἀνυπαρξία) добраго“ [2]). Поэтому, хотя зло и имѣетъ за собою реальность, однакожъ „различіе добродѣтели и порока, говоритъ св. Григорій, — представляется не какъ различіе какихъ-либо двухъ ѵпостасныхъ (καθ' ὑπόστασιν) явленій. Напротивъ того, какъ несуществующему (τὸ μὴ ὄν) противополагается существующее

---

[1]) In Eccles. hom. V. Patr. t. XLIV. col. 681B—C. Твор. II, 277. Въ данномъ мѣстѣ, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ, мы отступили нѣсколько отъ русскаго перевода, въ которомъ мысль подлинника выражена не совсѣмъ ясно.

[2]) In psalm. 1. I. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 480A. Твор. II, 52—53.

(τὸ ὄν), и нельзя сказать, будто-бы несуществующее υποστασно отличается отъ существующаго, а мы между тѣмъ говоримъ, что небытіе противоположно бытію, — такимъ же образомъ и порокъ противоположенъ понятію добродѣтели не какъ что-либо *само по себѣ* существующее, но какъ нѣчто разумѣемое подъ отсутствіемъ лучшаго. И подобно тому, какъ говоримъ, что зрѣнію противоположна слѣпота, подъ слѣпотою разумѣя не что-либо само по себѣ въ естествѣ существующее, но лишеніе прежде бывшей способности: такъ же точно утверждаемъ, что и порокъ усматривается въ лишеніи добра, какъ бы нѣкая тѣнь, появляющаяся по удаленіи луча“[1]). Изъ этого сравненія добра съ зрѣніемъ, а зла съ слѣпотою видно, между прочимъ, и то, что Григорій Нисскій, называя зло „небытіемъ“ добра, понималъ это небытіе *не какъ что-либо безкачественное*, но какъ бытіе, *имѣющее* извѣстныя *свойства*, только свойства, діаметрально противоположныя добру, какъ подтверждаетъ то же и указанная выше мысль св. Григорія, что зло въ самомъ „небытіи имѣетъ свое бытіе“. Съ этой точки зрѣнія зло могло бы быть названо не только небытіемъ добра, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *ино*бытіемъ въ отношеніи къ добру. Это послѣднее выраженіе, хотя и не встрѣчается въ твореніяхъ Григорія Нисскаго, но вполнѣ соотвѣтствуетъ воззрѣніямъ св. Григорія на природу зла: зло есть небытіе добра, какъ происшедшее чрезъ отрицаніе добра, и есть инобытіе въ отношеніи къ добру, какъ все же имѣющее опредѣленныя реальныя качества, противоположныя добру. Не смотря на свою реальность, зло однакоже, какъ происшедшее чрезъ отрицаніе добра, несамостоятельное такимъ образомъ по своему началу и не имѣющее самобытнаго бытія, не имѣетъ въ себѣ—полагаетъ св. Григорій—устойчивости и въ отношеніи къ продолженію своего

[1] Orat. cat. c. 6. Patr. t. XLV. col. 28C. Твор. IV, 22.

существованія, вслѣдствіе чего, по истеченіи длинныхъ вѣковыхъ періодовъ, оно, какъ казалось Григорію Нисскому, должно будетъ и совершенно уничтожиться [3]).

Это ученіе Григорія Нисскаго о сущемъ и не сущемъ, очевидно, стоитъ въ близкой связи съ ученіемъ нѣкоторыхъ греческихъ философовъ и особенно съ философіей Платона. По ученію Платона, всѣ вещи, которыя мы видимъ и ощущаемъ или воспринимаемъ чувственными органами, нельзя назвать истинно существующими, потому что онѣ нигдѣ и никогда не существуютъ одинаковымъ образомъ; онѣ измѣнчивы и преходящи. Однакожъ тѣмъ же самымъ вещамъ присуще нѣчто неизмѣнное, постоянное: это—идеи, которыя однѣ только, вслѣдствіе своей устойчивости, и могутъ быть названы истинно сущимъ—τὸ ὄν. Но если идеи, присущія вещамъ, всегда неизмѣнны, то отчего, спрашивается, происходитъ измѣнчивость чувственныхъ предметовъ и явленій? Причина этого, говоритъ Платонъ, заключается не въ идеяхъ, а въ началѣ совершенно противоположномъ имъ — въ матеріи. Въ противоположность идеѣ, матерія есть нѣчто измѣнчивое, неустойчивое, постоянно находящееся внѣ себя; оно, поэтому, есть не сущее—τὸ μὴ ὄν. Аналогія между ученіемъ Григорія Нисскаго о сущемъ и не сущемъ, съ одной стороны, и ученіемъ Платона о томъ же предметѣ, съ другой,—очевидна сама собою. Однакожъ между ними есть и существенное различіе. У Платона ученіе о сущемъ и не сущемъ имѣетъ чисто *метафизическій* характеръ: онъ здѣсь имѣетъ въ виду только одно понятіе бытія и въ сужденіи о

---

[3]) Къ этой мысли, служащей главнымъ философскимъ основаніемъ для ученія Григорія Нисскаго о „возстановленіи (ἀποκατάστασις) всего въ первобытное состояніе“ и о совершенномъ уничтоженіи зла, — мы имѣемъ возвратиться впослѣдствіи—въ шестой главѣ своего изслѣдованія, и потому не считаемъ удобнымъ останавливаться на ней въ настоящее время, тѣмъ болѣе, что это вопросъ довольно сложный и къ тому же спорный.

немъ руководится принципомъ устойчивости и неустойчивости. Что же касается Григорія Нисскаго, то у него это ученіе является, какъ чисто *этическое:* если св. Григорій и различаетъ между сущимъ и не сущимъ, то собственно только въ нравственномъ отношеніи. Правда, и у Григорія понятіе устойчивости и неустойчивости соединяется съ понятіемъ сущаго и не сущаго. Но у него это понятіе далеко не играетъ той роли, какую оно имѣетъ въ ученіи Платона: если для Платона оно служитъ исходной точкой, то въ ученіе Григорія оно привходитъ уже послѣ, какъ нѣкоторое пополненіе и поясненіе его воззрѣній на сущее и не сущее. Исходнымъ же пунктомъ въ ученіи Григорія Нисскаго является чисто нравственный принципъ — понятіе *добра* и вслѣдъ за нимъ — *зла*, отчего и все ученіе Григорія о сущемъ и не сущемъ принимаетъ строго этическій характеръ.

Говоря это, мы вовсе не хотимъ сказать, что ученіе Платона о сущемъ и не сущемъ внѣ *всякой* связи съ нравственною стороною бытія. Самъ Платонъ, правда, не провелъ строго этой связи между сущимъ и не сущимъ, съ одной стороны, и добромъ и зломъ, съ другой. Но его философія тѣмъ не менѣе давала много поводовъ къ отождествленію сущаго съ понятіемъ добра и не сущаго съ понятіемъ зла. Это отождествленіе дѣйствительно и сдѣлано было впослѣдствіи основателемъ неоплатоновской школы Плотиномъ. Плотинъ не только отождествилъ понятіе сущаго съ понятіемъ блага, но поступилъ точно также и въ отношеніи къ не сущему: не сущее, т. е. матерія, по Плотину, одно и то же со зломъ, и если зло есть недостатокъ добра, ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις, то и матерія, этотъ всеобщій субстратъ тѣлеснаго, какъ отпаденіе отъ сущаго, какъ первоначальное и безусловное лишеніе, чистый недостатокъ, πενία παντελής, есть даже первозло, πρῶτον κακόν, въ сравненіи съ которымъ все другое можетъ быть разсматриваемо лишь какъ зло

производное—вторичное или даже третичное [1]). Не такъ поступилъ въ этомъ случаѣ Григорій Нисскій. Онъ готовъ былъ допустить, что истинно сущее есть ничто иное, какъ истинное благо, — и на самомъ дѣлѣ принималъ такое отождествленіе, не привнося, впрочемъ, въ свое ученіе чисто метафизическихъ разсужденій о бытіи. Но, просвѣщенный христіанскою вѣрою, онъ никакъ не могъ согласиться съ тѣмъ довольно распространеннымъ въ его время мнѣніемъ, что зло заключается въ матеріи. Правда, говоритъ св. Григорій, матерія сама по себѣ нѣчто безобразное, неустроенное и потому имѣющее нужду въ украшающемъ его началѣ [2]). Однакожъ она не есть зло, такъ какъ она получила свое начало отъ Бога, который не могъ создать ничего худаго, не могъ сдѣлаться Творцемъ и первопричиной всякаго зла. Въ началѣ, по ясному свидѣтельству слова Божія, *все* было добро зѣло (Быт. 1, 31); слѣдовательно, такова же была и матерія.

Такой способъ раскрытія ученія о природѣ зла, ставившій послѣднее въ связь съ понятіемъ сущаго и не сущаго, помимо философскихъ—прямыхъ или косвенныхъ—вліяній, обусловливался для Григорія Нисскаго въ значительной степени еще необходимостью защищать христіанское ученіе объ этомъ противъ нѣкоторыхъ еретическихъ заблужденій и въ особенности заблужденій манихеевъ, учившихъ о самостоятельномъ существованіи злаго начала вмѣстѣ съ началомъ добрымъ. Григорій Нисскій строго порицаетъ это довольно распространенное въ то время манихейское воззрѣніе на отношеніе зла къ добру, и вмѣстѣ съ тѣмъ, при раскрытіи ученія объ отношеніи между добромъ и зломъ, пользуется сближеніемъ этихъ понятій съ метафизическими, еще

---

[1]) Новицкій Ор., Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій. ч. IV. стр. 162—164.

[2]) De hom. op. c. 12. Patr. t. XLIV. col. 161D et 164B. Твор. I, 118. 119.

у Платона развитыми, понятіями сущаго и не сущаго, признавая самостоятельность бытія только за первымъ — сущимъ, добромъ, и отрицая такую самобытность въ отношеніи къ второму — не сущему, злу.

Подобную же постановку ученія о природѣ добра и зла, съ такимъ же сближеніемъ ихъ съ понятіями сущаго и не сущаго и съ такимъ же, какъ и у Григорія Нисскаго, удареніемъ на мысли о несамостоятельности зла, мы встрѣчаемъ, по тѣмъ же причинамъ, и въ другихъ святоотеческихъ твореніяхъ. „Вѣруй, говоритъ напр. св. Григорій Богословъ въ словѣ о св. крещеніи, — что зло не имѣетъ ни особой сущности, ни царства, что оно ни безначально, ни самобытно, ниже сотворено Богомъ“[1]). „Не представляй себѣ, учитъ и Василій Великій, — будто бы зло имѣетъ особенную свою самостоятельность. Ибо лукавство не самостоятельно, подобно какому-нибудь животному, и сущности его не должны мы представлять себѣ чѣмъ-то получившимъ самостоятельность. Зло есть лишеніе добра. Сотворенъ глазъ, а слѣпота произошла отъ потери глазъ. Поэтому, если бы глазъ по природѣ своей не подлежалъ порчѣ, не имѣла бы мѣста слѣпота. Такъ и зло не само по себѣ осуществляется, но слѣдуетъ за поврежденіями души. Оно не есть нерожденно, какъ говорятъ нечестивые, которые благому естеству дѣлаютъ равночестнымъ естество лукавое, признавая то и другое безначальнымъ и высшимъ рожденія; оно не есть и рожденно; потому что, если все отъ Бога, то какъ злу быть отъ благаго? Безобразное не отъ прекраснаго, порокъ не отъ добродѣтели. Прочти исторію мірозданія, и найдешь, что тамъ *вся добра*, и *добра зѣло* (Быт. 1, 31)“[2]). „Зло есть не сущее, а доброе есть сущее, какъ происшедшее отъ сущаго Бога,“ говоритъ св. Аѳанасій Александрійскій[3]), и зло поэтому

[1]) Твор. Григ. Богосл. т. III. стр. 320.
[2]) Твор. Вас. Велик. т. IV. стр. 153. Ср. т. I. стр. 30. т. V. стр. 402.
[3]) Твор. Аѳан. Александр. Москва. 1851. т. I. стр. 85.

не отъ Бога получило свое начало [1]). Блаженный Августинъ, послѣ Григорія, опровергая заблужденія минихеевъ и выясняя свои собственныя воззрѣнія на природу зла, также училъ, что зло не есть какая-либо субстанція [2]) или какая-либо самостоятельная природа (natura) [3]), но что оно есть недостатокъ, лишеніе (privatio, amissio) добра [4]). Въ этомъ же смыслѣ высказывался о природѣ зла Оригенъ [5]); съ подобными же мыслями встрѣчаемся мы и въ другихъ твореніяхъ отцевъ и учителей Церкви.

Но если такимъ образомъ, не говоря уже о возможности самобытнаго существованія зла, причину его нельзя полагать ни въ Богѣ, ни въ матеріи, то въ чемъ же заключается она? Причина зла, существующаго теперь въ человѣческомъ родѣ, учитъ св. Григорій вмѣстѣ съ другими отцами Церкви,—заключается въ *самомъ же человѣкѣ — въ его свободной волѣ* и „внѣ свободнаго произволенія“ человѣка „нѣтъ никакого самобытнаго зла“ [6]), такъ что „творцемъ и создателемъ зла“ должно считать самого же человѣка [7]), который самъ, свободно, еще будучи въ раю, отвернулся отъ истиннаго Блага и тѣмъ внесъ зло во все человѣчество и весь видимый міръ. „Всякое происхожденіе зла, говоритъ св. Григорій, — имѣло начало не въ Божіемъ изволеніи, потому что порокъ не подлежалъ бы порицанію, Творцемъ и Отцемъ приписывая себѣ Бога. Напротивъ того зло зарождается какъ-то внутри (насъ), составляемое свободнымъ произволеніемъ тогда, когда происходитъ какое-то удаленіе души отъ прекраснаго. Ибо какъ зрѣніе есть дѣятельность естества, а слѣпота—лишеніе естественной дѣятельности:

---

[1]) Ibid. стр. 10.

[2]) August., Contra epist. manichaei, c. 27. Migne, t. XLII. col. 193.

[3]) De civit. Dei, l. XI. c. 9. Migne, t. XLI. col. 325.

[4]) Confess. l. III. c. 7. Migne, t. XXXII. col. 688. De civit. Dei, l. XI. c. 9. Migne, t. XLI. col. 325.

[5]) Orig., de princip. l. II. c. 9. n. 2.

[6]) Orat. cat. c. 7. Patr. t. XLV. col. 32C. Твор. IV, 27.

[7]) De virgin. c. 12. Patr. t. XLVI. col. 369C. Твор. VII, 342.

такъ и добродѣтель противоположна пороку. Невозможно представить инаго происхожденія порока, кромѣ отсутствія добродѣтели. Какъ за отъятіемъ свѣта послѣдуетъ мракъ, а при свѣтѣ его нѣтъ: такъ, пока въ естествѣ добро, порокъ самъ по себѣ неосуществимъ; удаленіе же лучшаго дѣлается происхожденіемъ противоположнаго. Итакъ, поелику въ этомъ и состоитъ отличительное свойство свободы, чтобы желаемое избирать свободно, то виновникомъ для тебя настоящихъ золъ не Богъ, устроившій естество нерабственное и независимое, но неразуміе, вмѣсто хорошаго избравшее худое“[1]).

Но скажутъ: зачѣмъ же въ такомъ случаѣ Богъ далъ человѣку свободную волю, когда Онъ, какъ всевѣдущій, зналъ, что свобода воли сдѣлается для человѣка источникомъ зла? И коль скоро, не смотря на это, Онъ Самъ вложилъ ее въ человѣческую природу, то не явился ли Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ, если не прямою, то косвенною причиною зла? Въ отвѣтъ на это возраженіе св. Григорій указываетъ на ту благую цѣль, которую Творецъ имѣлъ въ виду, даруя человѣку свободную волю, эту преимущественнѣйшую черту Своего царственнаго естества: свобода воли дана намъ для того, чтобы мы имѣли возможность *сами* стремиться къ своему Первообразу и чтобы такимъ образомъ мы могли сдѣлаться достойными высокихъ благъ, какія уготованы намъ не столько въ этой, сколько въ будущей жизни. Если же человѣкъ, въ обиліи одаренный всѣми Божественными благами, по своему „безразсудству“ добровольно отвращается отъ нихъ, если онъ свою свободную дѣятельность обращаетъ, вмѣсто добра, къ злу, то въ такомъ случаѣ уже не Богъ является виновникомъ злой дѣятельности человѣка и всѣхъ ея неизбѣжныхъ послѣдствій. Если кто, говоритъ св. Григорій,— при ясномъ дневномъ свѣтѣ добровольно закроетъ глаза и вслѣд-

---

[1]) Orat. cat. c. 5. Patr. t. XLV. col. 24D—25A. Твор. IV, 18—19.

ствіе того упадетъ въ ровъ, то, конечно, было бы странно винить здѣсь солнце, сіяющее полнымъ своимъ свѣтомъ, и считать его причиною паденія въ ровъ. Такъ же точно нельзя возлагать вину на Бога, коль скоро человѣкъ самъ добровольно отвращаетъ отъ Него свой взоръ и обращается ко злу[1]). „Солнечный свѣтъ, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ св. Григорій,— хотя доступенъ для всѣхъ, кто имѣетъ способность видѣть: однакожъ, если кто захочетъ, можетъ, закрывъ глаза, не ощущать его, не потому, чтобы солнце куда-нибудь удалялось и такимъ образомъ наводило тьму, но потому, что человѣкъ, закрывъ свои вѣки, заградилъ глазу доступъ лучей; ибо такъ какъ зрительная сила, по закрытіи глазъ, не можетъ быть бездѣйственною, то необходимо, что дѣйствіе зрѣнія будетъ дѣйствіемъ, производящимъ тьму въ человѣкѣ, вслѣдствіе его добровольнаго ослѣпленія. Какъ тотъ, кто, строя себѣ домъ, не сдѣлалъ окна для входа въ оный свѣта отвнѣ, по необходимости будетъ жить во тьмѣ, заградивъ добровольно доступъ лучамъ свѣта; такъ и первый человѣкъ на землѣ, или лучше — тотъ, кто породилъ зло въ человѣкѣ, имѣлъ во власти повсюду окружающее его доброе и благое по природѣ; но самъ по себѣ добровольно измыслилъ противное природѣ, положивъ первый опытъ зла самопроизвольнымъ удаленіемъ отъ добродѣтели“[2]). Притомъ же, если Богъ еще до сотворенія человѣка зналъ, что послѣдній „уклонится отъ добра“, то, съ другой стороны, Онъ предвидѣлъ и предъустроилъ также и „воззваніе человѣка снова къ добру“[3]). „Посему что̀ было лучше? спрашиваетъ св. Григорій,— вовсе ли не приводить въ бытіе нашего естества, такъ какъ предвидѣлъ (Богъ), что въ будущемъ (человѣкъ) погрѣшитъ

---

[1]) Orat. cat. mag. c. 7. Patr. t. XLV. col. 32D. (Твор. IV, 27); de vita Moys. Patr. t. XLIV. col. 348B—C. (Твор. I, 282).

[2]) De virginit. c. 12. Patr. t. XLV. col. 369D—372A. Твор. VII, 342—343.

[3]) Orat. cat. c. 8. t. XLV. col. 37C. Твор. IV, 33.

противъ прекраснаго, или привести его въ бытіе и (затѣмъ) заболѣвшее наше естество снова воззвать въ первоначальную благодать?“[1]) Эта дилемма получаетъ въ устахъ Григорія Нисскаго тѣмъ большую силу, что, по его мнѣнію, зло, по истеченіи длинныхъ вѣковыхъ періодовъ, будетъ всюду уничтожено и вся тварь дѣйствительно возвратится „въ первоначальную благодать“.

Обращаемся теперь къ вопросу о томъ, какимъ образомъ совершилось грѣхопаденіе перваго человѣка и какимъ образомъ свободная воля человѣка уклонилась отъ добра на путь зла?

Прежде всего мы должны замѣтить, что, по воззрѣнію св. Григорія, нравственная и вообще психо-физическая природа человѣка никоимъ образомъ не могла оставаться въ томъ именно видѣ, въ какомъ она вышла изъ рукъ Творца: она *необходимо* должна была подлежать такому или иному измѣненію, необходимо должна была такъ или иначе *развиваться*. Этого требуетъ уже самая тварность человѣческой природы. Если Богъ, „естество несозданное, не допускаетъ до себя движенія, сопровождаемаго превращеніемъ, преложеніемъ, измѣненіемъ“, говоритъ Григорій Нисскій, то, въ противоположность Ему, „все осуществленное твореніемъ находится въ сродствѣ съ измѣненіемъ; потому что и самая ѵпостась твари начата измѣненіемъ, тѣмъ, что несуществующее Божественною силою преложено въ существующее“[2]). „Кто начало бытія имѣетъ чрезъ измѣненіе, говоритъ въ другомъ мѣстѣ св. Григорій,—тому невозможно, конечно, не быть измѣнчивымъ; потому что самый переходъ изъ небытія въ бытіе есть нѣкое измѣненіе, при которомъ неосуществленное Божіею силою преложено въ сущность“[3]). Кромѣ того, продолжаетъ далѣе св. отецъ, „и по другой причинѣ въ человѣкѣ

---

[1]) Ibid.

[2]) Orat. cat. mag. c. 6. Patr. t. XLV. col. 28C—D. (Твор. IV, 22); ср. de hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184C. (Твор. I, 142).

[3]) Orat. cat. c. 21. col. 57D. Твор. IV, 57.

необходимо оказывается измѣнчивость,—по тому самому, что человѣкъ былъ подобіемъ естества Божія; а уподобляемое, если бы не имѣло какой-либо инаковости, конечно, было бы тождественно съ тѣмъ, чему уподобляется“[1]). „Инаковость“ же „съ Первообразомъ созданнаго по образу состоитъ въ томъ, что Первообразъ по естеству неизмѣненъ, а образъ не таковъ,—напротивъ же того, по изложенной причинѣ, и осуществился чрезъ измѣненіе, и измѣняется, конечно, по тому самому, что есть подобіе, а измѣненіе есть движеніе, непрестанно простирающееся изъ одного состоянія, въ какомъ вещь находится, въ другое“[2]).

Это движеніе возможно для человѣка по двумъ, такъ сказать, дорогамъ, совершенно различнымъ и даже противоположнымъ. Одинъ изъ этихъ путей есть путь постепеннаго, правильнаго и всесторонняго развитія всѣхъ духовныхъ силъ человѣка,—постоянное стремленіе къ добру и нравственному совершенству. Другой путь, по которому можетъ направиться развитіе человѣка, совершенно противоположенъ первому: это—путь зла[3]).

Предъ первосозданною, еще не окачествованною путемъ свободной нравственной дѣятельности, природою невиннаго человѣка лежалъ тотъ и другой путь нравственнаго развитія совершенно открытымъ, и свободной волѣ человѣка предстояло избрать для себя такой или иной способъ своего развитія.

Однакожъ нельзя сказать, чтобы первосозданный человѣкъ былъ поставленъ Творцемъ въ такое положеніе, въ которомъ онъ могъ бы безразлично относиться къ каждой изъ двухъ формъ предлежащаго ему развитія: самая природа человѣка, въ обиліи одаренная Божественными благами, была такова, что за-

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. col. 60A. Твор. IV, 57—58.
[3]) Ibid. Ср. также с. 8. col. 40B. Твор. IV, 35.

ключала въ себѣ задатки къ одному лишь прогрессивному движенію по пути добра и не имѣла въ себѣ никакихъ данныхъ, чтобы побудить человѣка къ противонравственному обращенію на путь зла. Съ этой точки зрѣнія только первый изъ указанныхъ путей можетъ быть названъ естественнымъ, согласнымъ съ нашею природою, между тѣмъ какъ второй путь есть путь *противо*естественный [1]). Въ виду этого натуральнѣе всего было бы, повидимому, ожидать, что развитіе перваго человѣка пойдетъ по пути, который указанъ ему самой природой. Однакожъ случилось совершенно наоборотъ: его свободная воля избрала предметомъ своей дѣятельности не добро, а именно зло.

Такимъ образомъ фактъ грѣхопаденія прародителей представляется на первый взглядъ не только непонятнымъ, а даже страннымъ. И въ самомъ дѣлѣ, какъ могъ человѣкъ уклониться отъ того пути, на который вызывала его самая природа, и какъ онъ могъ избрать для себя такую форму развитія, въ пользу которой въ его природѣ не было рѣшительно *ничего*, но противъ которой было *все?* Григорій Нисскій даетъ на этотъ вопросъ такой отвѣтъ. Въ нашу природу, говоритъ онъ, вложено Творцемъ только *стремленіе* къ добру; но самое *понятіе* о томъ, что̀ такое добро, вовсе не прирождено намъ, подобно тому, какъ не прирождено намъ и понятіе о Богѣ, хотя основы такого понятія и лежатъ въ человѣческой природѣ [2]). Составить себѣ такое понятіе долженъ уже самъ человѣкъ при помощи тѣхъ средствъ, какія дарованы ему Богомъ. Въ этомъ-то прежде всего и кроется для человѣка возможность паденія: первый человѣкъ могъ ошибиться въ опредѣленіи истиннаго добра и принять за добро то̀, что̀ вовсе не есть добро, такъ же точно, какъ его потомки впослѣдствіи по-

[1]) Ср. ibid. c. 8. col. 40B. Твор. IV, 35.

[2]) De beatitud. or. 5. Patr. t. XLIV. col. 1249C—D. (Твор. II, 420. 421); de mort. Patr. t. XLVI. col. 497B—C. (Твор. VII, 486).

грѣшили въ составленіи понятія о Богѣ и приняли тварь за Божество[1]). Погрѣшность въ нравственной оцѣнкѣ была тѣмъ болѣе возможна для перваго человѣка, что зло не является предъ нами въ чистомъ обнаженномъ видѣ, не является предъ нами тѣмъ, что̀ оно есть „само въ себѣ по собственной своей природѣ“[2]),—въ такомъ видѣ оно никого не могло бы прельстить собою; сила и привлекательность зла заключается именно въ томъ, что оно всегда предстаетъ предъ нами въ формѣ *добра,* прикрашенное „какимъ-то призракомъ хорошаго“[3]). Такимъ образомъ въ злѣ мы замѣчаемъ нѣкотораго рода двойственность· разсматриваемое въ самомъ себѣ, оно есть зло; но, поколику оно представляется намъ въ видѣ добра, оно есть добро, хотя и кажущееся только. Что же касается истиннаго добра, то оно, въ противоположность злу, „по природѣ своей просто и однородно (ἁπλοῦν καὶ μονοειδὲς), чуждо всякой двойственности и сочетанія съ противоположнымъ“[4]): оно не только является, какъ добро,—оно добро и „по естеству“ (κατὰ τὴν φύσιν) своему[5]).

Въ чемъ же состоитъ это однородное, простое по естеству добро, въ отличіе отъ двойственно проявляющагося для насъ зла,—и въ чемъ заключается призракъ добраго, прикрывающій собою зло?

Добромъ „по естеству“, учитъ св. Григорій, въ строгомъ смыслѣ можетъ быть названа только всегда себѣ равная полнота всякаго блага: это—Само Божество, которое и по естеству Своему и по всѣмъ обнаруженіямъ Своимъ есть высочайшее благо[6]). Но, вмѣстѣ съ Божествомъ, добромъ же „по естеству“ должно

---

[1]) Ibid.

[2]) De hom. op. c. 20. Patr. t. XLIV. col. 200A. Твор. I, 157.

[3]) Orat. cat. c. 21. Patr. t. XLV. col. 60B. (Твор. IV, 58); de hom. op. c. 20. Patr. t. XLIV. col. 200A. (Твор. I, 157).

[4]) De hom. op. c. 20. col. 200C. Твор. I, 158.

[5]) Orat. cat. c. 21. col. 60B. Твор. IV, 58.

[6]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 301A. Твор. I, 226.

быть названо и все то, что находится въ свойствѣ съ Божествомъ. А такъ какъ Богъ, по своей природѣ, есть существо *умопостигаемое* (νοητὸν), хотя и стоитъ неизмѣримо выше всѣхъ прочихъ умопостигаемыхъ тварныхъ существъ; то и къ добру или лучше — къ лучамъ высочайшаго добра относиться можетъ лишь принадлежащее къ сферѣ τὸ νοητὸν. Поэтому въ отношеніи собственно къ человѣку добро заключается, съ одной стороны, въ его разумной природѣ (τὸ λογικὸν), потому что только она одна принадлежитъ къ области τὸ νοητὸν и, слѣдовательно, только она одна отображаетъ *сама въ себѣ* черты Божественнаго естества,—а съ другой—во всемъ томъ, что составляетъ результатъ ея правильнаго развитія и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ для нея какъ-бы пищею. Что же касается зла, то оно, въ противоположность добру, находится въ свойствѣ не съ τὸ νοητὸν (τὸ λογικὸν) человѣческой природы, а именно съ τὸ αἰσθητὸν ея. Τὸ αἰσθητὸν человѣка, *само по себѣ*, правда, какъ мы уже знаемъ, не есть зло, потому что оно—τὸ αἰσθητὸν—есть также созданіе Божіе; но оно является для свободной воли человѣка основаніемъ зла, когда, вопреки богоустановленному взаимоотношенію между разными сторонами нашей природы, разрываетъ правильную связь съ τὸ λογικὸν и становится въ противорѣчіе съ требованіями νοῦς'а. Такимъ образомъ, по ученію Григорія Нисскаго, инціатива возникновенія и продолженія, а слѣдовательно—и источникъ злой дѣятельности заключается въ свободной волѣ человѣка, внѣ которой нѣтъ никакого зла[1]), а основу, по крайней мѣрѣ первичную, для такой дѣятельности даетъ именно τὸ αἰσθητὸν нашей природы. Въ чувственной же природѣ нашей кроется и причина привлекательности зла: тотъ призракъ добра, который прикрываетъ собою зло, заключается, по Григорію, именно *въ чувствѣ физическаго удоволь-*

---

[1]) Orat. cat. c. 7. Patr. t. XLV. col. 32C. Твор. IV, 27.

ствія, получаемаго чрезъ удовлетвореніе стремленіямъ чувственности, и зло потолику и кажется намъ добромъ, поколику услаждаетъ чувства[1]).

Опредѣлить, въ чемъ состоитъ истинное добро, чтобы затѣмъ свободно избрать его и уклониться отъ зла,—и составляло ближайшую нравственную задачу для первыхъ людей, которымъ, какъ уже сказано, прирождено было только стремленіе къ добру, а не понятіе о добрѣ. Для выполненія этой задачи даны были Богомъ человѣку всѣ нужныя средства: человѣкъ не только чувствовалъ въ себѣ влеченіе къ истинно доброму, но онъ имѣлъ также въ своей природѣ силу, вполнѣ способную производить нравственную оцѣнку движеній воли. Это—умъ, νοῦς, понимаемый въ широкомъ смыслѣ слова и обнимающій собою также и то, что мы называемъ теперь нравственнымъ чувствомъ. Νοῦς, по воззрѣнію св. Григорія, долженъ былъ отвлечь себя отъ стремленій чувственности, поставить себя „внѣ тѣлесныхъ явленій“ и такимъ образомъ „естество хорошаго и противоположнаго тому обсуживать само въ себѣ“[2]). И если бы человѣкъ при нравственной оцѣнкѣ допустилъ вмѣшательство чувственности, если бы онъ сталъ оцѣнивать доброе или злое не по указаніямъ духовно-разумной нашей сущности, а по указаніямъ чувства удовольствія или неудовольствія, то онъ непремѣнно впалъ бы въ заблужденіе и принялъ бы за добро то, что только *кажется* добромъ. Съ нимъ въ этомъ случаѣ произошло бы нѣчто подобное тому, что, „по сказанію народной басни, случилось со псомъ, который, увидѣвъ въ водѣ тѣнь того, что несъ онъ во рту, бросилъ настоящую пищу, разинувъ же пасть, чтобы схватить подобіе пищи, остался голоднымъ“[3]). Поэтому нрав-

---

[1]) De hom. op. c. 20. Patr. t. XLIV. col. 200. (Твор. I, 158. 159); orat. cat. c. 7. t. XLV. col. 32B. (Твор. IV, 26) etc.

[2]) Orat. cat. c. 7. col. 32B. Твор. IV, 26.

[3]) Orat. cat. c. 21. col. 60B. Твор. IV, 58—59.

ственную оцѣнку, совершаемую не нусомъ, а чувствомъ, Григорій Нисскій называетъ „безразсудною“ (ἡ περὶ τὸ καλὸν ἀκρισία) [1]). Съ первымъ человѣкомъ, къ несчастію, и случился именно такого рода самообманъ. Въ глубинѣ нашей природы коренится ничѣмъ не уничтожимое стремленіе къ доброму, прекрасному. Но какъ теперь „многіе признаютъ прекраснымъ (т. е. добрымъ) то, что веселитъ чувства“ [2]), также точно случилось и съ первымъ человѣкомъ: онъ тоже стремился къ доброму, прекрасному, но „по безразсудству“ принялъ за добро то, что только *кажется* добромъ, но не таково на самомъ дѣлѣ. И въ такое заблужденіе онъ впалъ именно вслѣдствіе того, что критеріемъ при нравственной оцѣнкѣ принялъ не указанія духовно-разумной нашей сущности—νοῦς, а указанія чувственности.

Какъ же именно впалъ первосозданный человѣкъ въ столь гибельное для него заблужденіе? Внѣшнимъ поводомъ къ этому послужило искушеніе со стороны діавола. По мнѣнію св. Григорія, принятому имъ „отъ отцевъ“ [3]), „каждая изъ ангельскихъ силъ“, сотворенныхъ еще до созданія видимаго міра, „правящею всѣмъ Властію снабжена была нѣкою дѣятельностію къ составленію вселенной“. Между прочимъ „была нѣкая сила, поставленная содержать земную и окружающую землю страну (τὸν περίγειον τόπον) и обладать ею, на сіе самое укрѣпленная тою Силою, Которая домостроительствуетъ во всей вселенной“ [4]). Когда же среди земныхъ тварей, по Божіему изволенію, явился человѣкъ, украшенный всѣми Божественными благами и предназначенный къ блаженной жизни въ единеніи съ Богомъ; то ангелъ, которому дано было въ удѣлъ смотрѣніе надъ всѣмъ земнымъ, про-

---

[1]) In psalm. l. I. c. 6. t. XLIV. col. 453C. Твор. II, 25.

[2]) De hom. op. c. 20. t. XLIV. col. 200B. Твор. I, 158.

[3]) Ср. Ирин. Ліон., Противъ ересей, кн. IV. гл. 40, 3. Кипр., Карѳ. О ревн. и зав. Твор. т. II. стр. 300.

[4]) Orat. cat. c. 6. Patr. t. XLV. col. 28A. Твор. IV, 21.

никся завистію къ этому новому созданію: онъ счелъ „для себя опаснымъ и несноснымъ, если изъ подчиненнаго ему естества окажется какая сущность, уподобляющаяся превышему достоинству“[1]). Но разъ этотъ первоначально свѣтлый ангелъ дозволилъ возникнуть въ себѣ чувству зависти, разъ онъ смежилъ свое „разумѣніе для добраго и чуждаго зависти“,—онъ открылъ въ себя доступъ всякаго рода порокамъ. „Ибо кто однажды, говоритъ св. Григорій,—возъимѣлъ склонность къ злу, отвращеніемъ отъ благодати породивъ въ себѣ зависть, тотъ, подобно камню, который, отторгаясь отъ вершины горы, собственною тяжестію гонится по скату, и самъ разорвавъ естественныя связи съ добромъ, отяготѣвъ и преклонившись къ пороку, добровольно, какъ-бы бременемъ какимъ увлеченный, доходитъ до крайняго предѣла лукавства“[2]). Погрязши, такимъ образомъ, въ бездну порока[3]), діаволъ рѣшился во что бы то ни стало лишить человѣка всѣхъ благъ, какими онъ обладалъ уже и какими онъ имѣлъ наслаждаться еще въ будущемъ. А такъ какъ ему невозможно было „какимъ-либо усиліемъ и по принужденію произвести то, что хотѣлось, потому что сила Божія благословенія“, почивавшаго на первосозданномъ человѣкѣ, „превозмогала его принужденіе“; то онъ „ухищряется“ заставить *самого* человѣка сдѣлаться „отступникомъ отъ укрѣпляющей его силы, чтобы сталъ онъ удоболовимымъ для его злокозненности. И какъ въ свѣтильникѣ, говоритъ св. Григорій,—когда

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. col. 29A. Твор. IV, 23.

[3]) Нужно имѣть въ виду, что въ вопросѣ о происхожденіи зла Григорій Нисскій видимо различаетъ зло, появившееся въ мірѣ ангельскомъ, и зло, возникшее въ родѣ человѣческомъ: начало, корень перваго, вмѣстѣ съ нѣкоторыми отцами и учителями Церкви (Ириней Лионскій, Кипріанъ Карѳагенскій и др.), онъ видитъ въ *зависти*, которую возъимѣлъ діаволъ къ человѣку; но говоря о злѣ, насколько оно существуетъ въ человѣкѣ и человѣчествѣ, Григорій уже не упоминаетъ о зависти: вмѣсто нея онъ указываетъ здѣсь на *наклонность къ чувственности*.

свѣтильня объята огнемъ, если кто, не имѣя силъ погасить пламень дуновеніемъ, примѣшаетъ къ маслу воду, то этимъ способомъ ослабитъ пламень: такъ и сопротивникъ, обманомъ примѣшавъ къ человѣческому произволенію порокъ, сдѣлалъ, что стало угасать и ослабѣвать благословеніе, съ оскудѣніемъ котораго по необходимости входитъ противоположное“[1]). Такимъ образомъ коварный планъ діавола состоялъ въ томъ, чтобы ввести невиннаго человѣка въ заблужденіе, самообманъ при оцѣнкѣ добраго, заставить его самого принять за добро то, что только *кажется* добромъ, не будучи таковымъ на самомъ дѣлѣ, и затѣмъ добровольно послѣдовать за этимъ призракомъ добра. Мы уже знаемъ, что этотъ призракъ добраго заключается, по Григорію, въ пріятности удовлетворенія стремленіямъ чувственности. Поэтому и искушеніе прародителей діаволомъ направлено было, какъ думаетъ св. Григорій, къ тому, чтобы убѣдить ихъ, что чувственно пріятное и есть именно истинно доброе. Коварная цѣль эта дѣйствительно была достигнута діаволомъ при помощи извѣстнаго райскаго древа, которое называлось древомъ познанія добра и зла и вкушать отъ котораго Богъ запретилъ прародителямъ, подъ угрозою смерти (Быт. 2, 17).

Чтобы понять положеніе первыхъ людей предъ актомъ грѣхопаденія, по воззрѣнію св. Григорія, и вмѣстѣ съ тѣмъ смыслъ этого акта,—мы должны воспроизвести здѣсь въ общей совокупности условія ихъ жизни въ раю. Мы уже знаемъ, что прародители наши, хотя и облечены были въ матеріальныя тѣла, однакожъ не имѣли, по Григорію, нужды въ матеріальной пищѣ: ихъ жизнь поддерживалась общеніемъ съ Источникомъ жизни—Богомъ, и пищею для нихъ были духовныя блага, коими они въ изобиліи были окружены. Знаемъ также и то, что,

---

[1]) Orat. cat. c. 6. Patr. t. XLV. col. 29B—С. Твор. IV, 24.

сообразно съ этимъ, какъ древо жизни (Быт. 2, 9; 3, 22. 24), такъ и дозволеніе Божіе о вкушеніи отъ *всякаго* древа въ раю (Быт. 2, 16) св. Григорій истолковываетъ въ смыслѣ духовномъ, въ смыслѣ духовныхъ благъ, которыми наслаждался человѣкъ въ раю. Тѣмъ не менѣе Григорій Нисскій, какъ мы уже говорили, не подвергаетъ сомнѣнію ни существованія земнаго рая, какъ матеріальнаго сада, предназначеннаго для обитанія первыхъ людей, ни древа познанія добра и зла, какъ обычнаго матеріальнаго дерева, съ обычными плодами, вкушеніе отъ которыхъ воспрещено было первымъ людямъ прямою заповѣдію, данною Богомъ Адаму. Какъ примирить эти разныя, повидимому, точки зрѣнія на жизнь первыхъ людей въ раю? Объясненіе, видимо, можетъ быть только одно: первымъ людямъ, хотя и облеченнымъ плотію, но, по исключительности своего положенія, не питавшимся физическою пищею, и воспрещено было Богомъ вкушать именно отъ этой *матеріальной пищи*, какую представляли собою плоды древа познанія добра и зла: таковъ смыслъ заповѣди, данной Богомъ прародителямъ въ раю. Почему сдѣлано было это воспрещеніе вкушать отъ матеріальной пищи? „По нѣкоему, конечно, закону и по промыслительности“ (λόγῳ τινὶ πάντως καὶ προμηθείᾳ) Божіей о человѣкѣ[1]), отвѣчаетъ св. Григорій. Если сопоставить эту мысль Григорія Нисскаго съ мнѣніемъ напр. Григорія Богослова или Ѳеофила Антіохійскаго и другихъ, что вкушеніе отъ древа познанія добра и зла—какъ бы древо это ни понималось—запрещено было Богомъ въ виду его *преждевременности* и что въ свое время вкушеніе это было бы дозволено,— то становится вполнѣ естественнымъ принять, что и по мнѣнію Григорія Нисскаго вкушеніе отъ матеріальной пищи было воспрещено первымъ людямъ лишь *на время* и что впослѣдствіи

---

[1]) De hom. op. c. 19. Patr. t. XLIV. col. 197A. Твор. I, 155.

это было бы разрѣшено имъ. Почему было дано такое запрещеніе и въ чемъ состоялъ лежавшій въ основаніи этого „законъ“,—Григорій Нисскій не разъясняетъ. Но изъ общихъ основныхъ положеній его религіозно-философскаго міровоззрѣнія и изъ общаго его взгляда на отношеніе между матеріальнымъ и духовнымъ видно, что такая заповѣдь дана была человѣку съ тою цѣлію, чтобы въ человѣкѣ, а чрезъ него и въ бытіи вообще, установить правильныя отношенія между духовнымъ началомъ и матеріальнымъ. Духовное должно первенствовать надъ матеріальнымъ и матеріальное должно чрезъ духовное возводиться къ Творцу и Виновнику всего бытія—Богу, Духу: вотъ одно изъ основныхъ положеній міровоззрѣнія Григорія Нисскаго. Посредникомъ въ возведеніи твари къ Творцу въ этомъ мірѣ служитъ человѣкъ, въ которомъ и соединены оба вышеуказанныя начала въ одно цѣлое; въ человѣкѣ, поэтому, прежде всего должно было быть установлено это правильное соотношеніе между матеріальнымъ и духовнымъ,—нужно было матеріальное подчинить духовному. Къ этой цѣли все и направляется отъ начала бытія человѣка: духовно-разумное начало въ немъ, по Божію устроенію, первенствуетъ надъ матеріальнымъ; онъ не имѣетъ даже нужды въ матеріальной пищѣ и питается лишь пищею духовною—Божественными благами въ общеніи съ Богомъ, въ то время какъ все окружающее его поддерживаетъ свое существованіе матеріальною пищею и подвержено неизбѣжной вслѣдствіе этого матеріальной измѣнчивости. Долженъ былъ и человѣкъ впослѣдствіи перейти къ матеріальной пищѣ, чтобы имѣть возможность исполнить свое назначеніе—возведеніе всей твари, чрезъ себя, къ ея Творцу. Но этому слѣдовало быть тогда уже, когда духовное чрезъ свободное соизволеніе человѣка упрочитъ свое господство надъ матеріальнымъ. Нужно было такимъ образомъ, чтобы человѣкъ до времени воздерживался отъ матеріальной пищи и воздерживался къ тому же *самъ, свободною со-*

лею, чтобы *самому* свободно усвоить себѣ и упрочить богоустановленное при твореніи соотношеніе между матеріальнымъ и духовнымъ и чтобы причастіе благъ, коими онъ былъ окруженъ, было не только даромъ Божіимъ, но вмѣстѣ и заслуженною *наградою* добродѣтели. Съ этою цѣлію дана была ему заповѣдь не вкушать отъ древа познанія добра и зла и не прикасаться къ нему, иначе говоря—не вкушать матеріальной пищи и не прикасаться къ матеріальнымъ плодамъ запрещеннаго дерева. Исполненіемъ этой заповѣди прародители наши упрочили бы, и притомъ свободно, первенство духовнаго надъ матеріальнымъ, укрѣпили бы царственную власть нуса надъ неразумною душою и матеріальною природою. Когда же духовная природа достигла бы въ нихъ извѣстной степени крѣпости, имъ позволено бы было вкушать и отъ физической пищи, принятіе которой уже не могло бы лишить одухотворенную природу ихъ нетлѣнія: матеріальные элементы въ человѣкѣ тогда вполнѣ подчинялись бы духовно-разумному въ насъ началу и, соединенные чрезъ него съ Источникомъ жизни, не могли бы вести къ физическому разложенію организма или смерти. Угроза смертію, присоединенная къ заповѣди Божіей о невкушеніи отъ древа познанія добра и зла, была такимъ образомъ не болѣе какъ указаніе на естественное слѣдствіе, долженствующее произойти въ случаѣ *преждевременнаго* вкушенія отъ матеріальнаго плода.

Таковъ единственный, думаемъ мы, смыслъ, въ какомъ можетъ быть понято съ точки зрѣнія Григорія Нисскаго положеніе невиннаго человѣка предъ грѣхопаденіемъ и какой можетъ быть, по мысли св. Григорія, соединенъ съ Божественною заповѣдію о невкушеніи отъ запрещеннаго дерева.

Григорій Нисскій не разъясняетъ также, было ли дерево познанія добра и зла, по его мнѣнію, тождественно съ другими матеріальными деревьями, нужно думать, также находивши-

мися въ саду райскомъ, или нѣтъ. Но естественнѣе всего, повидимому, было бы съ его точки зрѣнія принять такое предположеніе, что запрещенное дерево было одно изъ многихъ въ саду райскихъ деревьевъ и по существу своему тождественно съ ними; отличалось же оно отъ другихъ деревьевъ, кромѣ быть можетъ внѣшняго вида, только тѣмъ, что съ нимъ соединена была Божественная заповѣдь о невкушеніи отъ матеріальной пищи и что на него такимъ образомъ обращена была мысль прародителей, не чувствовавшихъ въ себѣ никакой надобности въ пищѣ физической и потому не обращавшихъ съ этой точки зрѣнія и вниманія на другія райскія деревья. Григорій Нисскій обходитъ молчаніемъ и эти вопросы, не лишенные однакоже значенія въ интересѣ полноты и цѣльности міровоззрѣнія, и останавливается только на названіи запрещеннаго дерева.

Обращаясь къ названію древа познанія добра и зла, Григорій въ самомъ этомъ названіи находитъ мѣткую характеристику запрещеннаго дерева. Древо это, говоритъ Григорій Нисскій, названо древомъ *познанія* добра и зла. Соотвѣтствующее русскому слову „познаніе“—греческое выраженіе γνῶσις, по мнѣнію Григорія нужно отличать, въ отношеніи къ словоупотребленію св. Писанія, отъ подобныхъ ему выраженій: ἐπιστήμη, εἴδησις и въ связи съ ними—διάκρισις. Эти послѣднія выраженія, какъ полагаетъ Григорій, означаютъ собою въ св. Писаніи болѣе объективные акты умственной дѣятельности, и потому ближе соотвѣтствующіе природѣ того, что является предметомъ дѣятельности для ума. Между тѣмъ γνῶσις имѣетъ болѣе субъективный характеръ: оно означаетъ не одно только знаніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *субъективное отношеніе* души къ предмету познанія, такое или иное *расположеніе* къ нему и общеніе съ нимъ[1]). Γνῶσις, го-

[1]) De hom. op. c. 20. Patr. t. XLIV. col. 197 (Твор. I, 157); de infant. Patr. t. XLVI. col. 176B. (Твор. IV, 342).

воритъ св. отецъ, не всегда въ св. Писаніи употребляется въ смыслѣ „познанія“ и „уразумѣнія“ — ἐπιστήμη, εἴδησις, совершающихся въ связи съ дѣятельностію различенія и сужденія — διάκρισις: иногда оно означаетъ и „расположеніе — διάθεσις — къ пріятному“. Такъ напр. сказано: *позна* (ἔγνω) *Господь сущія Своя* (2 Тим. 2, 19). „И Моисею говоритъ Богъ: познахъ (ἔγνων) Я тебя паче всѣхъ (Исх. 33, 17; Втор. 34, 10). Объ осужденныхъ же за порочность говоритъ Всевѣдущій: *яко никогиже знахъ* (ἔγνων) *васъ* (Матѳ. 7, 23)“ [1]). Установивъ, такимъ образомъ, свой взглядъ на первую половину названія запрещеннаго древа, св. Григорій обращается къ анализу второй половины этого названія. Означенное древо наименовано древомъ познанія *добра и зла*. Этими послѣдними словами, по мнѣнію Григорія, указывается на *двойственный* характеръ зла. Зло, какъ мы знаемъ, по своей природѣ есть въ собственномъ смыслѣ зло; но оно при этомъ носитъ на себѣ нѣкоторый видъ добра, поколику пріятно нашей чувственности, вслѣдствіе чего оно можетъ быть уподоблено яду, смѣшанному съ медомъ. На эту двойственность зла и указываетъ вторая половина наименованія запрещеннаго древа. Соотвѣтственно такой двойственности, и слово γνῶσις (γνῶσις καλοῦ καὶ κακοῦ) означаетъ здѣсь не просто расположеніе — διάθεσις, какъ это бываетъ въ другихъ случаяхъ, а — *со*расположеніе, συνδιάθεσις, или что то же — расположеніе къ злу подъ видомъ расположенія къ добру. „Поелику многіе, говоритъ св. Григорій, — признаютъ прекраснымъ (τὸ καλὸν) то, что веселитъ чувства, и поелику какъ дѣйствительно прекрасное, такъ и кажущееся прекраснымъ подобоименны; то вслѣдствіе этого и вожделѣніе зла, какъ добра, въ Писаніи наименовано вѣдѣніемъ добра и зла, и подъ вѣдѣніемъ (γνῶσις) разумѣется какое-то сорасположеніе (συνδιάθεσις) и примѣшеніе, то есть, не

[1]) De hom. op. c. 20. col. 197. Твор. 1, 157.

отрѣшенное зло (такъ какъ цвѣлъ красотою), да и не чистое добро (потому что сокрывалъ въ себѣ зло), но смѣсь того и другаго—этотъ плодъ запрещеннаго древа, вкушеніе котораго, по сказанному, ведетъ къ смерти прикасающихся“ [1]). Запрещенное древо, „вкушеніе отъ котораго есть вѣдѣніе добра и зла“, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ св. Григорій,—„противополагается“ древу жизни „не въ томъ смыслѣ, что оно особо по частямъ приносило въ плодъ каждую изъ означенныхъ противоположностей, но въ томъ, что оно произращало нѣкій слитный и смѣшанный плодъ, сраствореннный изъ противоположныхъ качествъ“ [2]); „потому что подобно зловредности яда, вложеннаго въ медъ, поколику услаждаетъ чувство, кажется добромъ, а поколику губитъ прикасающагося, дѣлается самымъ крайнимъ зломъ“ [3]).

Діаволъ зналъ истинную природу древа познанія добра и зла; зналъ также и то, къ какимъ послѣдствіямъ поведетъ преступное вкушеніе отъ запрещеннаго плода. Поэтому, явившись предъ Евою въ образѣ змія, онъ сталъ убѣждать нашу прародительницу къ нарушенію Божественной заповѣди. Всѣ усилія его были направлены къ тому, чтобы ввести Еву въ обманъ при оцѣнкѣ „подлиннаго добра“. Съ этою цѣлію діаволъ сталъ указывать Евѣ на пріятныя и потому кажущіяся добрыми стороны вкушенія отъ плодовъ древа познанія добра и зла. А такъ какъ „призракъ добра“ въ отношеніи къ злу заключается въ чувствѣ физическаго удовольствія, то и діаволъ вступилъ съ Евою въ „бесѣду о томъ, что прекрасно для взора и пріятно для вкуса“ [4]), указывая вмѣстѣ съ тѣмъ также и на новизну того внутренняго состоянія, которое испытаетъ прародительница, по собственному опыту узнавши не только добро,

---

[1]) Ibid. col. 200B. Твор. I, 158.
[2]) De hom. op. c. 19. col. 197B. Твор. I, 156.
[3]) Ibid. c. 20. col. 200D. Твор. I, 159.
[4]) De orat. Domin. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1172C. Твор. I, 444.

но кромѣ того и зло[1]). Слова змія, который, скрывъ истинную природу „зловреднаго плода грѣха“, вмѣсто того „облисталъ какою-то красотою видимость“ и „очаровалъ какимъ-то чувственнымъ удовольствіемъ“, имѣющимъ произойти „при вкушеніи“, — эти коварныя слова змія показались Евѣ, какъ говоритъ Писаніе, „достойными вѣроятія“. „Ибо сказано: *и видѣ жена, яко добро древо въ снѣдь, и яко угодно очима видѣти, и красно есть еже разумѣти: и вземши отъ плода его, яде* (Быт. 3, 6)“[2]). Такимъ образомъ грѣховный актъ былъ совершенъ Евою; а вслѣдъ за нею сдѣлалъ то же самое и Адамъ.

Чтобы видѣть, что̀ произошло вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, мы должны здѣсь обратиться къ внутреннему состоянію ихъ, — прослѣдить вмѣстѣ съ Григоріемъ Нисскимъ, гдѣ и какъ зародился грѣхъ въ человѣкѣ и что̀ произвелъ онъ собою въ нашей природѣ. Влеченіе къ чувственному удовольствію, бывшее, по Григорію, столь привлекательнымъ для прародителей

---

[1]) Ср. de virginit. c. 12. Patr. t. XLVI. col. 376B—C. — Русскій переводъ этого мѣста (т. VII. стр. 348) даетъ не вѣрную и не соотвѣтствующую тексту подлинника мысль, будто прародителямъ запрещено было имѣть познаніе не только о злѣ, но даже и *о добрѣ* и что, слѣдовательно, имъ повелѣно было наслаждаться добромъ *безотчетно*, тогда какъ Григорій Нисскій говоритъ здѣсь то, что прародители наши, по заповѣди Божіей, не должны были *присоединять* къ познанію добра, которымъ они пользовались, *еще и познанія зла* и, оставаясь такимъ образомъ „въ невѣдѣніи зла“, наслаждались однимъ чистымъ, несмѣшаннымъ добромъ (слова подлинника: ἀπερρήθη τοῖς πρωτοπλάστοις τὸ μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ καὶ τὴν τῶν ἐναντίων γνῶσιν λαβεῖν· ἀλλ' ἀποσχέσθαι μὲν τοῦ γνωστοῦ καλοῦ τε καὶ πονηροῦ, καθαρὸν δὲ καὶ ἀμιγὲς καὶ ἀμέτοχον τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθὸν καρποῦσθαι — переданы по-русски, подъ вліяніемъ латинскаго перевода, такъ: „повелѣно было прародителямъ не пріобрѣтать познанія *ни о добрѣ, ни о томъ, что противоположно ему*, но удаляясь отъ познанія *какъ добра, такъ и зла*, наслаждаться чистымъ несмѣшаннымъ и не причастнымъ злу благомъ“; между тѣмъ какъ слѣдовало бы перевести это мѣсто такимъ образомъ: „повелѣно было прародителямъ, *вмѣстѣ съ познаніемъ добра*, не пріобрѣтать познанія и о томъ, что противоположно ему, но, удаляясь отъ *являющагося вмѣстѣ и добрымъ и злымъ*, наслаждаться чистымъ, несмѣшаннымъ и не причастнымъ злу благомъ“).

[2]) De hom. op. c. 20. Patr. t. XLIV. col. 200C—D. Твор. I, 159.

внутреннимъ мотивомъ къ первородному грѣху, — это влеченіе впервые зародилось не въ высшей разумной сторонѣ нашей природы, а въ низшей сферѣ нашего естества—въ τὸ αἰσθητὸν и именно въ τὸ ἐπιθυμητικὸν[1]). Τὸ ἐπιθυμητικὸν, по богоустановленному порядку, должно было находиться въ полномъ подчиненіи духовно-разумному въ насъ началу—νοῦς, которое должно было господствовать надъ всѣми низшими сторонами нашей природы и все развитіе естества нашего направлять согласно съ вложенными въ его природу потребностями. Теперь же, предъ совершеніемъ прародителями перваго грѣха, вожделѣвательная сила — τὸ ἐπιθυμητικὸν какъ-бы отвернулась отъ νοῦς'а и обратилась, вмѣсто того, къ матеріальному началу нашей природы — къ ὕλη. Но чтобы совершился грѣховный актъ, для этого требовалось еще, чтобы, вмѣстѣ съ вожделѣвательной силой, въ ту же бездну, къ тому же матеріальному началу, добровольно склонилась и свободная воля человѣка, безъ которой не можетъ состояться никакой порокъ, равно какъ и никакая добродѣтель. Свободная воля, подъ вліяніемъ чувственнаго влеченія, возникшаго въ τὸ ἐπιθυμητικὸν, дѣйствительно и склонилась къ ὕλη. Это грѣховное дѣйствіе нашей воли св. Григорій представляетъ себѣ такимъ образомъ. Мы уже знаемъ, что свободную волю, какъ одну изъ важнѣйшихъ первичныхъ чертъ нашего богоподобія, Григорій Нисскій относитъ къ νοῦς'у, этому первоносителю образа Божія, напечатлѣннаго Творцемъ въ нашей природѣ. Но въ связи съ нею св. Григорій различаетъ въ нашей природѣ двухъ родовъ *стремленія* (ὁρμὴ), изъ которыхъ одно заключается въ богоподобной природѣ нуса или въ τὸ λογικὸν, а другое коренится въ τὸ αἰσθητὸν. „Поелику естество въ насъ двояко, одно—тонко, духовно и легко, а другое—дебело, вещественно и тяжело, говоритъ

---

[1]) De orat. Dom. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1161D. Твор. I, 432.

св. отецъ,—то по всей необходимости въ каждомъ изъ нихъ есть стремленіе (ὁρμὴ) съ другимъ несогласимое и особенное; потому что духовное и легкое имѣетъ свое паренiе къ горнему, а тяжелое и вещественное всегда клонится и несется къ дольнему“[1]). Движенія каждаго изъ этихъ стремленій, взятыхъ въ самихъ себѣ (или какъ выражается Григорій—по собственной ихъ природѣ, по естеству—φυσικῶς), такимъ образомъ, діаметрально противоположны[2]). Не можетъ подлежать сомнѣнію, что подъ стремленіемъ, свойственнымъ нусу, св. Григорій разумѣлъ здѣсь прирожденное намъ и лежащее въ самомъ нусѣ стремленіе къ благу, добру, или иначе религіозно-нравственную потребность, присущую природѣ нуса[3]). Неоспоримо также и то, что подъ втораго рода стремленіемъ здѣсь разумѣется именно τὸ ἐπιθυμητικὸν, этотъ вожделѣвательный элементъ чувственной природы нашей—τὸ αἰσθητὸν. Каждое изъ этихъ влеченій не дѣйствуетъ на нашу свободную волю принудительно: воля, въ отношеніи къ своей самостоятельности, занимаетъ между ними, какъ выражается св. Григорій, „средину“, и „на которой сторонѣ“ она будетъ, „той и доставитъ побѣду надъ другою стороною“[4]). Въ прародительскомъ же грѣхѣ она предпочла склониться на сторону вожделѣвательной силы... Уже самое обращеніе τὸ ἐπιθυμητικὸν къ тому, „къ чему не должно“ (ἐπι τὰ μὴ δέοντα)[5]), т. е. къ ὕλη, было со стороны прародителей поползновеніемъ къ грѣху, потому что τὸ ἐπιθυμητικὸν должно было находиться, такъ сказать, въ услуженіи у одного только нуса и стремиться лишь къ согласному съ

---

[1]) In. Cant. cant. hom. XII. Patr. t. XLIV. col. 1017C. Твор. III, 298.

[2]) Ibid.

[3]) De inst. christ. Patr. t. XLVI. col. 288A. Твор. VII, 263. Не приводимъ другихъ цитатъ, потому что этотъ вопросъ подробно разбирался нами въ первой главѣ.

[4]) In Cant. cant. hom. XII. Patr. t. XLIV. col. 1017C. Твор. III, 298.

[5]) De orat. Dom. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1161D. Твор. I, 432.

его требованіями. Но когда къ той же матеріи, къ ὕλη, вслѣдъ за τὸ ἐπιθυμητικόν, склонилась и свободная воля, когда она влеченіе вожделѣвательной силы восприняла такимъ образомъ въ духовно-разумную сущность нашу и сдѣлала своимъ собственнымъ влеченіемъ, — грѣховный актъ былъ уже окончательно совершенъ, грѣхъ сдѣлался фактомъ духовной жизни человѣка.

Такое противоестественное и противобожественное преклоненіе не только вожделѣвательной силы, но даже и самой духовно-разумной нашей сущности — νοῦς'а, предъ самой низшей стороной человѣческаго естества неизбѣжно повлекло за собою коренное извращеніе богоустановленнаго взаимоотношенія между разными сторонами психо-физической природы. По мысли Творца, νοῦς, какъ мы уже видѣли, долженъ быть владычественнымъ началомъ (τὸ ἡγεμονικόν) всего существа человѣческаго: ему, какъ „кормчему", должны подчиняться рѣшительно всѣ низшія стороны нашего естества. Эту царственную власть нуса, которою, какъ мы знаемъ, обусловливается наше правильное развитіе по пути добра, еще сряду по созданіи человѣка Творцу благоугодно было сдѣлать для насъ предметомъ нравственной обязанности, когда Онъ, въ лицѣ прародителей, повелѣлъ человѣку „начальствовать надъ всѣми безсловесными (τὰ ἄλογα)"[1]), т. е. надъ всѣмъ тѣмъ, что въ нашей природѣ имѣетъ сродство съ природою неразумныхъ животныхъ. Въ актѣ грѣха эта Божественная заповѣдь была нарушена и нарушена, такъ сказать, вдвойнѣ, по тому что это нарушеніе достигнуто было путемъ неповиновенія другой, уже ясно данной, Божественной заповѣди, — заповѣди не вкушать отъ древа познанія добра и зла. Въ томъ же самомъ актѣ грѣха фактически попрана была и прежняя царственная власть нуса, который, подъ вліяніемъ вожделѣвательной силы, прекло-

---

[1]) De an. et. res. Patr. t. XLVI. col. 61B. (Твор. IV, 242); ср. adv. Apol. c. 40. Patr. t. XLV. col. 1213D. (Твор. VII, 148).

нился предъ влеченіями физическаго организма нашего, предъ стремленіями τὸ ὑλικὸν. Теперь, вмѣсто нуса, господственное значеніе въ нравственномъ организмѣ нашемъ получила *матерія*—ὕλη, занимающая первое мѣсто въ τὸ ὑλικὸν или σῶμα. Вмѣстѣ съ утратою царственной власти, νοῦς *лишился* также *возможности* постепенно *развиваться въ направленіи, согласномъ съ его природою,* потому что онъ подвергся теперь чуждымъ его богоподобной природѣ вліяніямъ со стороны чувственности. А такъ какъ царственная власть нуса и его правильное развитіе образуютъ собою, по Григорію, составные элементы мудрости, какою обладалъ первосозданный человѣкъ, то, слѣдовательно, чрезъ грѣхъ наши прародители лишились самого существеннаго изъ вторичныхъ богодарованныхъ имъ благъ,— лишились *мудрости.*

Вмѣстѣ съ мудростію утрачено было прародителями и другое изъ вторичныхъ благъ, именно — *безстрастіе,* ἀπάθεια. Прародители наши до грѣхопаденія чужды были всякихъ ненормальностей и въ душевной и въ физической жизни своей, чужды были, слѣдовательно, какъ того, что называется πάθος въ собственномъ смыслѣ, такъ и того, что называется этимъ именемъ въ переносномъ значеніи. Послѣ же грѣхопаденія они лишились этой здравости своей психо-физической природы, этого безстрастія душевнаго и тѣлеснаго: первородный грѣхъ, хотя и былъ чисто духовнымъ явленіемъ, однакожъ, вслѣдствіе тѣсной связи между душею и тѣломъ, извратилъ собою не одну только духовную природу человѣка, но вмѣстѣ съ тѣмъ и природу физическую, такъ что если прежде все естество человѣческое „было какое-то златое и сіяющее подобіемъ пречистому благу", то теперь „отъ примѣси порока оно содѣлалось худоцвѣтнымъ и чернымъ"[1]).

---

[1]) In Cant. cant. hom. IV. Patr. t. XLIV. col. 832A. Твор. III, 88.

И во-первыхъ, человѣкъ вслѣдствіе грѣха лишился безстрастія своей души. Грѣхъ, какъ мы видѣли, зародился прежде всего въ вожделѣвательной силѣ, которая, вмѣсто того, чтобы быть въ услуженіи нуса, преклонилась предъ стремленіями плоти. Но это чувственное влеченіе τὸ ἐπιθυμητικόν, поддержанное и усиленное находящейся въ тѣсной взаимной связи съ τὸ ἐπιθυμητικὸν силы раздражительной—τὸ θυμοειδὲς,—это чувственное влеченіе было вмѣстѣ съ тѣмъ и *первою основною страстію,* нераздѣльно съ актомъ грѣха вкравшеюся въ нравственный организмъ человѣка[1]). Какъ основной зародышъ, какъ начало (ἀρχὴ) всякаго порока[2]), страсть сластолюбія или, что то же, чувственнаго удовольствія вообще (τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν πάθος)[3]) не осталась одиночною въ человѣкѣ: она послѣдовательно повлекла за собою всѣ виды страстей, которымъ теперь широко открытъ былъ доступъ въ нравственную жизнь человѣка[4]). На эту взаимную связь страстей, по мнѣнію св. Григорія, символически указываетъ даже самое сказаніе Бытописателя объ искушеніи Евы зміемъ. „Сказываютъ, замѣчаетъ св. отецъ,—что это животное—змій, если вставитъ голову въ пазъ стѣны, куда онъ вползаетъ, то нелегко вытащить его изъ паза тому, кто потянетъ за хвостъ, потому что ушпрающаяся чешуя естественно противится усилію тянущаго назадъ; и кому проходъ впередъ безпрепятственъ, потому что чешуя по гладкому скользитъ, для того обратный путь назадъ, задерживаемый упорствомъ чешуи, затруднителенъ. А слово сіе, думаю, показываетъ, что надлежитъ беречься удовольствія (ἡδονὴ), когда оно входитъ и вползаетъ въ скважины души, и, сколько можно, тщательнѣе загораждать пазы жиз-

---

[1]) De virgin. c. 12. Patr. t. XLVI. col. 373D. (Твор. VII, 347); in Eccles. hom. IV. Patr. t. XLIV. col. 676 (Твор. II, 270. 271).

[2]) In Eccles. hom. IV. col. 676D. Твор. II, 270. 271.

[3]) Ibid. col. 676B.

[4]) Ibid.; cp. orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV. col. 40B. Твор. IV, 35.

ни. Ибо въ такомъ случаѣ жизнь человѣческая блюдется чистою отъ смѣшенія съ жизнію скотскою. Если же, по разстройству въ насъ связей жизни, найдетъ себѣ какой-либо входъ змій сластолюбія; то поэтому укроется въ насъ, такъ какъ по причинѣ чешуй труднымъ сдѣлается извлеченіе его назадъ изъ вмѣстилищъ разумѣнія. А слыша о чешуѣ, разумѣй подъ этою загадкою разнообразные поводы къ удовольствіямъ, ибо страсть къ сластолюбію по родовому понятію—одинъ звѣрь; но разные и многообразные виды удовольствій, примѣшиваемые чувствами къ человѣческой жизни, это—чешуи на зміѣ, испещренныя разнообразіемъ страстей“[1]). Правда, всѣ эти многоразличныя формы страстей не вдругъ вошли въ человѣка сряду послѣ его паденія: страсти развивались въ человѣкѣ постепенно и вполнѣ омрачили его собою не въ лицѣ нашихъ прародителей, а въ лицѣ ихъ потомковъ. Однакожъ еще въ самихъ же прародителяхъ, лишь только, вслѣдствіе грѣха, они приняли въ себя основу, зародышъ всѣхъ страстей,—еще въ нихъ тотчасъ же послѣ грѣховнаго акта совершилось общее омраченіе, огрязненіе всей нашей природы.

Какъ именно это случилось, св. Григорій объясняетъ въ связи съ извѣстною уже его мыслію объ извращеніи правильнаго взаимоотношенія между разными сторонами человѣческой природы, т. е. въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что послѣ грѣхопаденія фактически господственнымъ началомъ нашей природы сдѣлалось, вмѣсто нуса, вещество—ὕλη, которое, если можно такъ выразиться, стало теперь давать собою тонъ и сообщать извѣстную окраску всѣмъ формамъ внутренней жизни и дѣятельности человѣка. Первосозданная природа человѣческая, какъ мы уже знаемъ, *вся,* хотя и не въ равной мѣрѣ, была проникнута лучами Божественной красоты. Мы видѣли также, что

---

[1]) De orat. Dom. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1172A—B. Твор. I, 442—443.

непосредственнымъ носителемъ этой Божественной красоты, по ученію св. Григорія, былъ νοῦς, созданный по образу Божію и постоянно находившійся въ тѣсномъ нравственномъ общеніи съ Источникомъ всякаго блага, откуда лучи Божественнаго блага разсѣевались уже по всему естеству человѣческому, дѣлая всѣ стороны его, соотвѣтственно (ἀναλόγως)[1]) внутреннему достоинству каждой, причастными истинной красоты, и что поэтому для соблюденія въ нашей природѣ внутренней чистоты и положительныхъ качествъ, свойственныхъ существу богоподобному, необходимо было, по воззрѣнію св. Григорія, господство духовно-разумнаго начала въ насъ—νοῦς надъ всей природой нашей,—необходимо было, иначе говоря,—чтобы всѣ стороны естества человѣческаго были какъ-бы обращены своимъ лицомъ къ этому началу, къ нусу. Но это-то „доброе единеніе“ и богоустановленное отношеніе между нусомъ и прочими частями нашей природы и было теперь расторгнуто, извращено актомъ первороднаго грѣха, когда, вмѣсто νοῦς'а, первенствующее положеніе заняла въ насъ ὕλη. Уже въ самомъ актѣ грѣха къ ὕλη, а не къ Верховному Источнику благъ обратилось все существо человѣческое: предъ ὕλη преклонился нусъ или πνεῦμα, эта богоподобная сущность нашей природы; предъ ὕλη же преклонилась и средняя часть человѣческаго естества — ψυχή, φύσις; о τὸ θρεπτικὸν нечего и говорить,—оно и ранѣе находилось въ наиболѣе тѣсной связи съ ὕλη, какъ жизненная сила, оживлявшая матерію. Обратившись, такимъ образомъ, къ ὕλη, естество человѣческое, по представленію Григорія, тѣмъ самымъ уже положило какъ-бы преграду лучамъ Божественнаго блага, первоначально освѣщавшимъ собою всю нашу природу. Но чѣмъ же въ такомъ случаѣ наполнилась человѣческая природа? Что̀ заняло въ ней мѣсто, нѣкогда принадлежавшее чертамъ

[1]) De hom. op. c. 12. Patr. t. XLIV. col. 161D. Твор. I, 117.

истинной красоты? Наша природа, отвѣчаетъ св. Григорій, наполнилась теперь тѣмъ, что свойственно веществу, предъ которымъ оно преклонилось при грѣхопаденіи прародителей. Но такъ какъ „вещество само въ себѣ безобразно и неустроенно“)[1], т. е., взятое въ его *собственной природѣ,* представляетъ собою нѣчто совершенно чуждое свойствъ Божественной красоты, то эти противоположныя добру черты, чрезъ посредство низшихъ душевныхъ силъ—вожделѣвательной и раздражительной, передаются теперь и самой духовно-разумной нашей сущности—νοῦς. При нормальномъ состояніи человѣческой природы, νοῦς, обращенный къ Источнику благъ—Богу, подобно зеркалу, отражаетъ въ себѣ черты Божественной красоты; теперь же, свободно склонившись къ ὕλη, онъ, подобно зеркалу, обращенному въ противоположную сторону (οἷον—τι κάτοπτρον κατὰ νώτου), оставляетъ уже „неизображенными свѣтлыя черты добра, отражаетъ же въ себѣ безобразіе (ἀμορφία) вещества“[2]). Слова эти нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что въ духовно-разумной сущности нашей и низшихъ психическихъ силахъ чрезъ актъ грѣха отпечатлѣлись какія-либо свойства, присущія матеріи, и что въ нихъ-то именно и слѣдуетъ видѣть самую сущность зла, въ насъ заключающагося: этому противорѣчитъ всюду ясно и рѣшительно утверждаемое св. Григоріемъ положеніе, что зло заключается только въ злоупотребленіи свободною волею человѣка и что внѣ свободной воли нѣтъ никакого зла. Смыслъ вышеприведенныхъ словъ можетъ быть лишь слѣдующій. Наши душевныя силы въ дѣятельности своей вообще пріобрѣтаютъ тѣ или иныя качества соотвѣтственно достоинству и характеру предметовъ своей дѣятельности. Поэтому, когда предметомъ душевныхъ влеченій нашихъ служитъ только одно истинное, пре-

---

[1]) Ibid. col. 161D. Твор. I, 118.
[2]) Ibid.

красное и благое, когда свободная воля наша стремится лишь къ одному доброму,—и духовная природа наша качественно опредѣляется только лишь въ этомъ направленіи. Въ актѣ же грѣха наши прародители, отвратившись отъ Высочайшаго Блага, склонились къ тому, что само въ себѣ совершенно чуждо Божественной красоты—къ началу матеріальному. Вслѣдствіе этого какъ въ низшихъ душевныхъ силахъ—τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θειμοειδὲς, посредствующихъ между высшею духовно-разумною и между матеріальною природою человѣка,—которыя, особенно τὸ ἐπιθυμητικὸν, прежде всего и склонились къ матеріальному,—такъ и въ высшей духовно-разумной сущности нашей, въ нашемъ духѣ, тогда же возникли такія качественныя опредѣленія, которыя были прямо противоположны свойствамъ Высочайшаго Блага, находясь въ то же время *въ соотвѣтствіи* съ противоположнымъ прекрасному началомъ матеріальнымъ.—Такъ совершилось общее омраченіе психо-физической природы нашей: вмѣсто прежняго стремленія ея къ одному лишь истинному, благому и прекрасному, къ одному чистому духовному и умопостигаемому, единственно находящемуся въ свойствѣ съ умопостигаемымъ естествомъ Божественнымъ,—теперь явилась во всей природѣ нашей наклонность къ чувственности, или иначе—къ „вещественному и страстному расположенію“ (ἡ—ὑλική τε καὶ ἐμπαθεσθέρα διάθεσις[1]).

Нужно замѣтить, что, вмѣсто выраженій: „наклонность къ грѣху“, „наклонность къ вещественному“ или „къ страстному расположенію“, — Григорій Нисскій постоянно употребляетъ, какъ совершенно тождественное имъ, другое выраженіе, именно: „расположеніе“ или „наклонность къ *безсловесному*“[2]). Это, съ одной стороны, потому, что чрезъ грѣхъ въ человѣкѣ возвыси-

[1]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 328A. Твор. I, 259.

[2]) Ср. напр. de hom. op. c. 17. Patr. t. XLIV. col. 192A. Ibid. c. 18. col. 192D. 193C. Твор. I, 149. 150. 152.

лось не одно только чисто матеріальное начало —ὕλη, но вмѣстѣ съ нимъ и вообще—чувственность (τὸ αἰσθητὸν), занявшая собою въ нравственномъ отношеніи первое мѣсто, составлявшее и долженствовавшее составлять исключительную принадлежность одного только нуса или τὸ λογικὸν; а съ другой—потому, что все относящееся къ τὸ αἰσθητὸν всецѣло находится въ природѣ безсловесныхъ животныхъ, которыя, вмѣстѣ съ отличительными своими особенностями (τὸ αἰσθητικὸν), заключаютъ въ себѣ также характеристическія свойства царства растительнаго (τὸ θρεπτικὸν) и неорганической природы (ὕλη). Такимъ образомъ вслѣдствіе грѣха человѣкъ сдѣлался рабомъ „безсловеснаго“, т. е. именно того, надъ чѣмъ онъ, по сотвореніи, фактически сдѣланъ былъ господиномъ и господствовать надъ чѣмъ ему даже вмѣнено было въ нравственную обязанность.

Лишивъ первосозданную природу нашу ея первоначальной нравственной чистоты, первородный грѣхъ вмѣстѣ съ тѣмъ внесъ порчу и въ физическій организмъ человѣка: въ началѣ „нетлѣнная“ и чуждая всякихъ ненормальныхъ состояній, природа человѣческая сдѣлалась теперь тлѣнною и подверглась разнаго рода физическимъ болѣзнямъ. Утрата „нетлѣнія“ была неизбѣжнымъ слѣдствіемъ грѣха потому, что богоустановленная связь между веществомъ и другими сторонами нашей природы тотчасъ порвалась, лишь только совершенъ былъ прародителями актъ грѣха. Вслѣдствіе своей сложности, само по себѣ измѣнчивое и тлѣнное вещество было въ первосозданной природѣ нашей нетлѣнно единственно только отъ того, что оно находилось въ общеніи съ Источникомъ жизни. Но теперь, когда въ наше естество вкралась страсть, „отчуждившая“ насъ отъ Безстрастнаго [1]), когда извращеніе правильнаго взаимоотношенія между разными сторонами нашей природы извратило и наши отноше-

---

[1]) De orat. Dom. or. 1. Patr. t. XLIV. col. 1132D. Твор. I, 395.

нія къ Божеству,—теперь уже и вещество—ὕλη—лишилось общенія съ Источнымъ Началомъ всякой жизни. И если прежде тлѣнность матеріи была парализована тѣснѣйшимъ единеніемъ идеально-чистой природы человѣка съ Самимъ Источникомъ вѣчной жизни—Богомъ, то, послѣ грѣхопаденія прародителей, присущія матеріи свойства вступили въ свои права, и человѣкъ лишился первоначальнаго своего нетлѣнія: онъ сталъ подлежать всѣмъ физическимъ измѣненіямъ, равно какъ и заключительному акту всѣхъ этихъ измѣненій—смерти. Онъ, такимъ образомъ, подпалъ теперь общей участи прочихъ существъ видимаго міра; и это потому, что въ актѣ грѣха онъ свободно преклонился предъ чувственностію, предъ „безсловеснымъ“ и, слѣдовательно, предъ тѣмъ, что составляетъ характеристическую принадлежность только низшихъ формъ бытія, а не самаго человѣка, — всѣхъ остальныхъ существъ этого міра, но не царя ихъ. Этого мало: человѣкъ подвергся теперь не только общей участи съ неразумными тварями, но даже еще худшей, сравнительно съ тѣмъ состояніемъ неразумныхъ тварей, каково оно было до грѣхопаденія прародителей. Прежде существовало въ мірѣ одно лишь физическое измѣненіе и разрушеніе; но при этомъ совершенно не имѣла мѣста болѣзненность подобнаго рода физическихъ явленій. Между тѣмъ грѣхъ, самъ будучи ненормальнымъ и противоестественнымъ явленіемъ, внесъ такую же ненормальность, противоестественность или, что то же, болѣзненность и въ міръ чисто физическихъ явленій: рожденіе, питаніе, возрастаніе и т. д., прежде не имѣвшія болѣзненнаго характера, теперь стали соединяться съ болью и даже муками. Все это послѣ преступанго вкушенія отъ запрещеннаго дерева сдѣлалось удѣломъ падшаго человѣка, который, какъ „малый міръ“, какъ царь и представитель всего существующаго на землѣ, передалъ то же самое и всѣмъ тварямъ видимаго міра, подвергшимся теперь разнаго рода

болѣзнямъ при своихъ физическихъ и физіологическихъ отправленіяхъ.

Такимъ образомъ, первородный грѣхъ привнесъ въ природу человѣка не одну только страсть (πάθος) въ строгомъ смыслѣ слова, извратилъ не одну только духовную природу человѣка: онъ неизбѣжно повлекъ за собою и то, что мы называемъ страстію по неточному словоупотребленію,—онъ извратилъ и физическій организмъ человѣка. Словомъ, вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, человѣкъ сдѣлался „страстнымъ, скоропогибнущимъ, *по душѣ и по тѣлу* расположеннымъ ко всякому роду страстей“ [1]).

Но, лишившись безстрастія, а съ нимъ—и нравственной чистоты, человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ лишился и блаженства, потому что блаженство, по Григорію, въ томъ и состоитъ, чтобы не имѣть страстей [2]), или, иначе говоря, блаженство, какъ внутренній миръ и духовная радость, возможно лишь тогда, когда и душа и тѣло, когда, то есть, *весь* человѣкъ находится въ нормальномъ состояніи и когда онъ, поэтому, чистъ какъ предъ собою, такъ и предъ очами всевидящаго Бога. Кромѣ этого чисто психологическаго условія возможности для человѣка наслаждаться блаженствомъ, Григорій Нисскій постоянно указываетъ въ своихъ твореніяхъ и на другое весьма существенное условіе: это—общеніе съ Богомъ, источникомъ всякой радости. Но единеніе съ Богомъ было прервано чрезъ грѣхъ прародителей. Извращены были также правильныя отношенія и ко всему вообще видимому, что̀, въ свою очередь, тоже не могло не содѣйствовать утратѣ человѣкомъ своего внутренняго блаженства, которымъ онъ наслаждался до паденія.

Такимъ образомъ наши прародители чрезъ свое грѣхопаденіе лишились всѣхъ вторичныхъ благъ, которыми одарена была

---

[1]) Orat. cat. c. 5. Patr. t. XLV. col. 24B. Твор. IV, 17.
[2]) Ibid. c. 8. col. 33B.

ихъ первосозданная природа,—лишились мудрости, безстрастія и нравственной чистоты, нетлѣнія и блаженства. Всѣ эти горькія слѣдствія прародительскаго грѣха Григорій Нисскій весьма часто объединяетъ въ понятіи *смерти,* подъ угрозою которой Господь запретилъ прародителямъ вкушать отъ древа познанія добра и зла. При этомъ св. Григорій различаетъ два вида смерти: смерть духовную и смерть тѣлесную. Подъ первою онъ разумѣетъ „отлученіе“ души „отъ истинной жизни“[1]), т. е. утрату человѣкомъ нормальнаго состоянія его духовной природы и отлученіе его вмѣстѣ съ тѣмъ отъ жизни въ Богѣ и съ Богомъ[2]). Что же касается послѣдней, то хотя она и означаетъ собою собственно „удаленіе“ изъ человѣка „жизни чувственной“[3]), или „угашеніе чувствилищъ и разложеніе стихій на сродное имъ“[4]), но къ ней же относятся и всѣ прившедшія послѣ грѣхопаденія въ организмъ нашъ свойства и отправленія[5]), какъ предвѣстники долженствующей послѣдовать въ концѣ концевъ смерти[6]).

Въ тѣсной связи съ этимъ объединеніемъ слѣдствій грѣхопаденія въ одномъ понятіи смерти стоитъ у Григорія Нисскаго и символическое объясненіе тѣхъ *ризъ кожаныхъ,* въ которыя, по сказанію Библіи, Господь облекъ нашихъ прародителей по ихъ паденіи (Быт. 3, 21). Вопросъ о смыслѣ библейскаго сказанія объ облеченіи прародителей *въ ризы кожаны* часто затрогивался въ святоотеческой литературѣ съ половины третьяго вѣка. Поводомъ къ этому послужила связь его съ оригинальными воззрѣніями Оригена на первоначальную жизнь лю-

---

[1]) Orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV. col. 36B. Твор. IV, 31.

[2]) Contr. Eunom. lib. II. Patr. t. XLV. col. 545B—C. Твор. V, 351. 352.

[3]) Orat. cat. c. 8. col. 36B. Твор. IV, 31.

[4]) Contr. Eunom. l. II. col. 545B. Твор. V, 351.

[5]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 148A—149B. Твор. IV, 314. 315. 316.

[6]) De mort. Patr. t. XLVI. col. 521. Твор. V, 514.

дей. Слѣдуя больше аллегорическому пріему толкованія св. Писанія, Оригенъ находилъ, что понимать это мѣсто Библіи буквально нельзя. „Было бы очень неразумно, старымъ женщинамъ развѣ прилично и Бога недостойно, говоритъ онъ, думать, будто Богъ, снявъ съ убитыхъ или другимъ какимъ образомъ умершихъ животныхъ кожи, сдѣлалъ изъ нихъ одежды (прародителямъ), сшивъ кожи, какъ дѣлаетъ это кожевникъ“[1]). Болѣе вѣроятнымъ, повидимому, представляется, продолжаетъ Оригенъ, допустить, что кожаныя одежды суть не иное что, какъ тѣла, въ которыя облечены прародители по паденіи. Но и это нельзя признать какъ несомнѣнно истинное; „ибо если кожаныя одежды суть плоть и кости, то какъ прежде этого Адамъ говоритъ: *се нынѣ костъ отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моея* (Быт. 2, 23)“?[2]) „Избѣгая этихъ затрудненій, говоритъ далѣе Оригенъ, нѣкоторые принимали, что кожаныя одежды означаютъ смертность, въ которую облечены были Адамъ и Ева, чрезъ грѣхъ подвергшіеся смерти. Но и эти не легко могутъ объяснить, какимъ образомъ Богъ, а не грѣхъ, подвергаетъ смертности согрѣшившаго. Къ тому же необходимо имъ еще при этомъ допустить, что плоть и кости сами по себѣ не суть тлѣнны, если прародители наши послѣ чрезъ грѣхъ подверглись смертности. И если рай есть нѣкое божественное мѣсто, то должны они сказать, какимъ образомъ каждый изъ членовъ, не напрасно конечно устроенный, производилъ тамъ соотвѣтствующую ему дѣятельность“[3]). Оригенъ не рѣшается принять то или другое окончательное мнѣніе по данному вопросу; но для него видимо представляется менѣе затруднительнымъ допустить, что кожаныя одежды означаютъ тѣла, въ которыя облечены были прародители по паденіи, тѣмъ болѣе, что это подтверждало бы

---

[1]) Origen., Sel. in Genes. Migne t. XII. col. 101.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.

и его предположеніе о предсуществованіи душъ[1]). Послѣдователи же Оригена уже прямо приняли это гипотетическое мнѣніе своего учителя и прямо стали истолковывать облеченіе первыхъ людей въ кожаныя ризы въ смыслѣ облеченія ихъ въ тѣла, — что̀ вызвало тогда же еще болѣе рѣшительное опроверженіе со стороны церковныхъ писателей, критически разсматривавшихъ и опровергавшихъ смѣлыя мнѣнія Оригена, какъ это мы видимъ напр. у Меѳодія Патарскаго[2]), а позже него— у Епифанія Кипрскаго[3]), Ѳеодорита Кирскаго[4]) и др.

Выдвинутый такимъ образомъ Оригеномъ вопросъ о значеніи кожаныхъ одеждъ сталъ обращать на себя вниманіе и тѣхъ отцевъ и учителей Церкви, которые строго держались православнаго ученія. Чуждые заблужденій Оригена, они, конечно, не находили ни нужнымъ, ни возможнымъ истолковывать сказаніе Библіи объ облеченіи падшихъ прародителей въ кожаныя одежды—въ смыслѣ заключенія предсуществовавшихъ творенію міра душъ въ матеріальныя тѣла. Но въ пониманіи этихъ одеждъ они все же были неодинаковаго мнѣнія. Одни изъ отцевъ церкви предпочитали при этомъ держаться буквальнаго смысла и понимать кожаныя одежды, какъ обычныя одежды изъ кожъ животныхъ. Такъ Василій Великій, вообще старавшійся „избѣгать всякаго реченія и понятія чуждаго ученію Господню“[5]), строго держась библейскаго повѣствованія, не допускаетъ никакого иносказательнаго смысла въ отношеніи къ кожанымъ одеждамъ и понимаетъ ихъ буквально; до грѣхопаденія же, говоритъ Василій Великій, прародители не имѣли на себѣ никакихъ одеждъ, да

---

[1]) Ср. Contr. Cels. lib. IV. c. 40.

[2]) Мее. Патар., О воскресеніи, гл. 10. 19. Собр. твор. Петербургъ. 1877. стр. 178. 191—192.

[3]) Епиф. Кипр., Объ ересяхъ, 64. гл. 21. 30. 65.

[4]) Ѳеод. Кир., Толк. на кн. Быт. Христ. Чт. 1843. ч. III. стр. 371. 372.

[5]) Твор. Вас. Велик., О вѣрѣ, т. V. стр. 28.

и не надлежало имъ имѣть ихъ, „чтобы умъ человѣка, придумывая себѣ одежды и защиту отъ наготы, не развлекался заботою о восполненіи недостающаго, и чтобъ вообще попеченіемъ о плоти не былъ онъ отвлекаемъ отъ внимательнаго устремленія къ Богу“[1]); вмѣсто всякихъ матеріальныхъ покрововъ, естественныхъ или искусственныхъ, для человѣка, „если бы онъ показалъ свою доблесть, пріуготовлены были иные покровы, которые бы по благодати Божіей процвѣли на человѣкѣ и стали осіявать его какими-то свѣтлыми оболочками, подобными ангельскимъ, превосходящими пестроту цвѣтовъ, свѣтлость и лучезарность звѣздъ“[2]). По мнѣнію же Іоанна Златоуста, тоже понимавшаго кожаныя одежды въ буквальномъ смыслѣ, такое „блестящее одѣяніе“ уже и облекало прародителей до паденія; послѣ же паденія, они оказались недостойны этого „славнаго и блестящаго одѣянія“, и обнаженные отъ него, почувствовали стыдъ и наготу. Тогда Господь, говоритъ св. Златоустъ,—„чтобы не оставить ихъ въ совершенной наготѣ и посрамленіи, дѣлаетъ для нихъ кожаныя ризы и одѣваетъ ихъ“[3]). Въ подобномъ же буквальномъ смыслѣ понимали кожаныя одежды и другіе отцы Церкви, какъ напр. Ефремъ Сиринъ[4]) и блаж. Θеодоритъ[5]), одинаково осуждавшій какъ пониманіе кожаныхъ одеждъ въ смыслѣ тѣлъ, такъ и допускавшееся нѣкоторыми предположеніе, что одежды сдѣланы были не изъ кожъ животныхъ, а изъ древесной коры[6]). Что же касается того затрудненія, какое удерживало Оригена отъ буквальнаго пониманія даннаго мѣста Библіи, то ему справедливо не придавалось особеннаго значенія: одни (Θеодоритъ) находили совершенно излишнимъ „разыскивать, откуда взялись

[1]) Твор. Вас. Вел. Бес. 9. т. IV. стр. 159.
[2]) Ibid. стр. 160.
[3]) Іоан. Злат., Бес. на кн. Быт. ч. I. стр. 305. 306.
[4]) Ефр. Сир., Толк. на кн. Быт. Твор. т. VIII. стр. 295—296,
[5]) Θеод. Кир., Толк. на кн. Быт. Христ. Чт. 1843. ч. III. стр. 372.
[6]) Ibid.

у Бога кожи“ [1]); другіе (Златоустъ) полагали только, что все сказанное здѣсь должно понимать „богоприлично“ — такъ, что Господь не Самъ устроилъ прародителямъ кожаныя ризы, а только „*повелѣлъ* имъ облечься въ кожаныя одежды для непрестаннаго памятованія о преслушаніи“ [2]); иные же, какъ Ефремъ Сиринъ, не находили ничего неестественнаго и въ допущеніи, что животныя такъ или иначе умерщвлены были даже предъ глазами, быть можетъ, самихъ прародителей нашихъ, „чтобы питались они мясомъ ихъ, прикрывали наготу свою кожами, и въ самой ихъ смерти увидѣли смерть своего собственнаго тѣла“ [3]).

Но рядомъ съ буквальнымъ пониманіемъ кожаныхъ одеждъ встрѣчаемся мы въ святоотеческой литературѣ и съ аллегорическимъ ихъ толкованіемъ, совершенно чуждымъ однакоже соприкосновенности съ заблужденіями Оригена. Такъ еще Меѳодій Патарскій, опровергая мнѣніе Оригена или точнѣе — оригенистовъ, что кожаныя одежды означаютъ тѣла людей, съ своей стороны полагалъ, что подъ кожаными ризами слѣдуетъ разумѣть мертвенность человѣческаго тѣла по грѣхопаденіи [4]), — допуская такимъ образомъ второе изъ приведенныхъ Оригеномъ толкованій этого мѣста. Тому же слѣдовалъ и Епифаній Кипрскій, вполнѣ принимавшій все сказанное въ сохранившемся чрезъ его сочиненіе объ ересяхъ отрывкѣ изъ сочиненія Меѳодія „о воскресеніи“. Но Григорій Богословъ находилъ вмѣстѣ съ тѣмъ естественнымъ допустить, что подъ кожаными ризами слѣдуетъ также разумѣть *огрубѣніе, одебелѣніе* у прародителей ихъ тѣлъ, сдѣлавшихся въ то же время и *смертными* [5]). Такимъ обра-

---

[1]) Ibid.
[2]) Іоан. Злат., Толк. на кн Быт. ч. I. стр. 306.
[3]) Ефр. Сир., Толк. на кн. Быт. Твор. т. VIII. стр. 296.
[4]) Меѳ. Патар., О воскресеніи, гл. 19. Твор. стр. 191.
[5]) Твор. Григ. Бог. т. IV. стр. 160. 245.

зомъ здѣсь уже допускается мысль, болѣе близкая къ тому мнѣнію Оригена, которое казалось ему наиболѣе вѣрнымъ; однакоже совершенно исключается изъ нея тоть полуязыческій ея оттѣнокъ, съ какимъ она является у Оригена съ его теоріей предсуществованія душъ: не тѣла означаются, по Григорію Богослову, кожаными одеждами, а огрубѣніе, оплотяненіе тѣла прародителей; слѣдовательно, прародители и до паденія своего имѣли тѣла, но только болѣе чистыя, свѣтлыя, болѣе тонкія и одухотворенныя, чѣмъ какими стали они у нихъ по грѣхопаденіи.

Эту, уже совершенно православную точку зрѣнія въ толкованіи кожаныхъ ризъ, принимаетъ и Григорій Нисскій. Согласно обычному тогда мнѣнію, библейское повѣствованіе объ облеченіи прародителей по грѣхопаденіи въ кожаныя одежды Григорій Нисскій не находитъ удобнымъ понимать буквально, потому что въ то время, къ которому относится это повѣствованіе, еще не было „закланныхъ животныхъ“, съ которыхъ можно было бы снять кожи, чтобы сдѣлать изъ нихъ „одѣяніе людямъ“[1]). Опредѣляя ближе свой взглядъ на кожаныя ризы, Григорій Нисскій принимаетъ тѣ же мысли относительно этого предмета, какія мы встрѣчаемъ и у Григорія Богослова, съ несущественнымъ лишь различіемъ въ частностяхъ. Подобно Григорію Богослову, и св. Григорій Нисскій принимаетъ, что кожаныя ризы, въ которыя облечены были по грѣхопаденіи прародители, означаютъ собою съ одной стороны огрубѣніе, оплотяненіе тѣлесной природы ихъ, принявшей всѣ свойства и отправленія, принадлежащія естеству безсловесному[2]), съ другой — мертвенность и тлѣнность, ею пріобрѣтенныя[3]). Но при этомъ

[1]) Orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV. col. 33C. Твор. IV, 29.

[2]) De mort. Patr. t. XLV. col. 525B. (Твор. VII, 518); de an. et resurr. Patr. t. XLVI. col. 148C—149A. (Твор. IV, 316); ср. contr. Eun. lib. II. Patr. t. XLV. col. 545C. (Твор. V, 352).

[3]) Orat. cat. c. 8. col. 33C. Твор. IV, 29.

Григорій Нисскій ставитъ это свое ученіе въ связь съ общими своими взглядами на грѣхопаденіе человѣка и, подъ вліяніемъ ихъ, придаетъ своимъ воззрѣніямъ нѣсколько иной оттѣнокъ. Мы уже знаемъ, что падшій человѣкъ своимъ преклоненіемъ въ актѣ грѣха предъ чувственностію и предъ матеріею уподобился безсловеснымъ животнымъ, живущимъ такою же лишь чувственною жизнію, и вслѣдствіе того принялъ въ свое естество такія свойства, которыя прежде составляли принадлежность одного естества безсловеснаго, каковы: мертвенность, тлѣнность, физическія измѣненія организма и всѣ его отправленія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и разнаго рода душевныя страсти, основывающіяся на преклоненіи духа предъ чувственностію. Это-то уподобленіе естеству безсловесныхъ, прившедшее въ нашу природу лишь послѣ грѣхопаденія, по мнѣнію св. Григорія, и означается символически облеченіемъ прародителей въ кожаныя ризы. Такимъ образомъ общій отвѣтъ на вопросъ: что слѣдуетъ разумѣть подъ кожаными ризами?—съ точки зрѣнія Григорія Нисскаго можетъ быть данъ такой: кожаныя ризы, упоминаемыя въ библейскомъ повѣствованіи о грѣхопаденіи прародителей, означаютъ собою вообще свойства безсловесныхъ животныхъ, которыя привзошли въ природу человѣческую послѣ грѣха и вслѣдствіе его[1]), и отъ одѣянія которыхъ прародители наши были наги до грѣхопаденія[2]). Свойства эти не составляютъ однакоже для природы нашей, даже и по грѣхопаденіи, внутренней и существенной ея принадлежности: они составляютъ въ этомъ смыслѣ сравнительно лишь только внѣшнюю для насъ оболочку (σχῆμα)[3]), которой мы, освободившись отъ похотей плоти, и совлечемся по воскресеніи, когда не будетъ у насъ ни этого плотянаго тѣла,

---

[1]) De mort. Patr. t. XLVI. col. 524D. Твор. VII, 518.
[2]) De virginit. c. 12. Patr. t. XLVI. col. 373C. Твор. VII, 346.
[3]) De an. et resurr. Patr. t. XLVI. col. 148C. Твор. IV, 316.

ни физическихъ отправленій, какія мы имѣемъ теперь, ни тлѣнности и физической измѣнчивости, намъ присущей.

Сопоставляя, съ одной стороны, взглядъ Григорія на *ризы кожаны*, которыя *сотвори Господь Богъ Адаму и Евѣ*, по ихъ грѣхопаденіи, и въ которыя Онъ тогда же *облече ихъ* (Быт. 3, 21), а съ другой—то обстоятельство, что всѣ слѣдствія первороднаго грѣха св. Григорій весьма часто объединяетъ въ общемъ понятіи „смерти“,—мы находимъ, что въ обоихъ случаяхъ Григорій Нисскій высказываетъ одну и ту же общую мысль: то и другое служитъ у него обозначеніемъ общей совокупности слѣдствій первороднаго грѣха. Но есть между этими формами обобщенія слѣдствій прародительскаго грѣха и нѣкоторая разница. Различіе здѣсь заключается прежде всего въ томъ, что понятіе смерти (духовной и тѣлесной) обозначаетъ собою сумму слѣдствій первороднаго грѣха *болѣе въ отрицательной* формѣ, между тѣмъ какъ облеченіе падшаго человѣка въ кожаныя одежды или иначе—въ свойства безсловеснаго естества выражаетъ ту же мысль въ *болѣе положительной* формѣ: то есть, если постигшая падшаго человѣка смерть указываетъ на *утрату* имъ нормальнаго состоянія какъ души, такъ и тѣла, съ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ всего этого—разложеніемъ, наконецъ, и всего организма, то облеченіе его въ свойства неразумнаго естества опредѣляетъ собою *положительное содержаніе*, какимъ наполнилось существо человѣческое, утратившее первоначальное свое нормальное состояніе. Вмѣстѣ съ этимъ формальнымъ различіемъ есть и другое, касающееся уже самаго содержанія данныхъ мыслей: понятіе духовной и тѣлесной смерти, которой подверглись наши прародители по паденіи, есть понятіе болѣе глубоко и всесторонне обнимающее сумму слѣдствій грѣхопаденія, не исключая и самыхъ сокровеннѣйшихъ поврежденій въ глубинѣ духовной природы человѣка, равно какъ не исключая и прекращенія прежняго тѣснаго духовнаго единенія съ Бо-

томъ, отчужденія отъ него; между тѣмъ подъ кожаными ризами разумѣются слѣдствія грѣхопаденія, сравнительно болѣе внѣшнія въ отношеніи къ духовно-разумной нашей сущности, при чемъ мысль о разстройствѣ отношеній человѣка къ Богу прямо и непосредственно здѣсь даже и совершенно не затрогивается. Тѣмъ не менѣе та и другая форма обобщенія слѣдствій первороднаго грѣха лишь пополняетъ одна другую.

Хотя первородный грѣхъ извратилъ собою такимъ образомъ все естество наше, однакожъ образъ Божій не былъ совершенно изглаженъ изъ существа человѣческаго. Человѣкъ утратилъ только то, на что могла простираться дѣятельность его свободной воли, именно утратилъ вторичныя блага, которыми награждена была его богоподобная природа. Что же касается первичныхъ естественныхъ благъ, т. е. *самой* духовной природы своей или νοῦς'а, состоящаго, если можно такъ выразиться, изъ трехъ составныхъ элементовъ — ума, свободной воли и религіозно-этической потребности, то эти блага и послѣ первороднаго грѣха все-таки остались въ человѣкѣ, хотя, впрочемъ, остались не въ первоначальномъ чистомъ видѣ, но въ состояніи крайне ненормальномъ, извращенномъ тлетворностію грѣховнаго яда[1]).

Это общее извращеніе всей природы, достигнутое путемъ преслушанія прямой Божественной заповѣди и даже путемъ нарушенія вложенныхъ Творцемъ въ наше естество законовъ, тотчасъ же по грѣхопаденіи было въ извѣстной мѣрѣ сознано и самими прародителями. Правда, въ самый моментъ грѣха наши прародители, увлеченные грѣховнымъ пожеланіемъ, могли еще не чувствовать и не сознавать всей преступности своего дѣйствія[2]). Но, когда свободно-созданная ими первородная страсть

---

[1]) De virgin. c. 12. Patr. t. XLVI. col. 372C—D. (Твор. VII, 344. 345); de hom. op. c. 18. Patr. t. XLIV. col. 192C—D. (Твор. I, 150); orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV. col. 33D. (Твор. IV, 29).

[2]) Ср. in. psalm. l. I. c. 4. Patr. t. XLIV. col. 448A—B. Твор. II, 17. 18.

чувственнаго удовольствія (τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν πάθος) окончательно сформировалась, когда прошелъ ея первый пылъ,— прародители тотчасъ же почувствовали преступность совершеннаго ими дѣйствія; потому что „за страстію удовольствія послѣдовали стыдъ (αἰσχύνη) и страхъ (φόβος) и то, что они уже не смѣютъ явиться предъ взоры Создателя, но скрываются въ листьяхъ и тѣни“ [1]). Такимъ образомъ прародители теперь впервые испытали въ себѣ то психическое состояніе, которое мы называемъ мученіями совѣсти.

Такъ совершилось паденіе человѣка и омраченіе всей его природы. До своего паденія человѣкъ въ обиліи пользовался „благословеніемъ Божіимъ“,—„великъ былъ по достоинству, потому что поставленъ былъ царствовать надъ землей и надъ всѣмъ, что на ней; имѣлъ прекрасный видъ, потому что содѣлался образомъ лѣпоты первообразной; безстрастенъ былъ по естеству, потому что былъ подобіемъ Безстрастнаго; исполненъ дерзновенія, лицемъ къ лицу наслаждаясь самымъ богоявленіемъ“ [2]). Но, какъ только онъ палъ, „стало угасать и ослабѣвать благословеніе, съ оскудѣніемъ котораго по необходимости входитъ противоположное. Противополагается же какъ жизни—смерть, силѣ—немощь, такъ благословенію—проклятіе, дерзновенію—стыдъ и всякому благу—разумѣемое противоположно“ [3]). Человѣкъ, такимъ образомъ, изъ чада благоволенія Божія сдѣлался теперь чадомъ проклятія. И это было вполнѣ заслужено имъ. Онъ „сталъ подлежать наказанію отъ Бога, во-первыхъ, за то, что отступилъ отъ Сотворшаго, и передался противнику, содѣлавшись бѣглецомъ и отступникомъ отъ Того, Кто его Владыка по естеству, во-вторыхъ, за то, что самовластную свободу промѣнялъ на лукавое рабство грѣху, и быть подъ самоуправствомъ тлетворной силы предпочелъ со-

[1]) De virg. c. 12. Patr. t. XLVI. col. 373D—376A. Твор. VII, 347.
[2]) Orat. cat. c. 6. Patr. t. XLV. col. 29B. Твор. IV, 24.
[3]) Ibid. col. 29C. Твор. IV, 24—25.

пребыванію съ Богомъ. „Да и это—не взирать на красоту Создавшаго, а обратить лицо къ гнусности грѣха—можно ли признать какимъ-либо вторымъ изъ золъ?—спрашиваетъ св. Григорій. И какой родъ наказаній заслуживающими признать должно презрѣніе Божественныхъ благъ, предпочтеніе же приманокъ лукаваго? Заглажденіе образа, поврежденіе Божественныхъ чертъ, отпечатлѣнныхъ въ насъ при началѣ творенія, потеря драхмы [1]), удаленіе отъ отчей трапезы [2]), освоеніе съ зловонною жизнію свиней [3]), расточеніе драгоцѣннаго богатства, и всѣ подобныя прегрѣшенія, какія можно видѣть при помощи Писанія и разсудка, исчислитъ ли какое слово?“ [4]) Такъ тяжко виновные предъ Богомъ, наши прародители лишены были тѣхъ благъ, какими они наслаждались въ раю, и изгнаны изъ рая.

По изгнаніи изъ рая, между Адамомъ и Евою, по свидѣтельству Бытописателя (Быт. 4, 1), начались брачныя отношенія [5]), предъустановленныя Творцемъ въ организмѣ человѣческомъ именно въ виду имѣющаго послѣдовать паденія человѣка и сближенія его чрезъ то съ свойствами естества „безсловесныхъ“, и такимъ образомъ „положено было начало чадородію“ [6]), а съ тѣмъ вмѣстѣ—и размноженію рода человѣческаго. Съ размноженіемъ же рода человѣческаго стало все болѣе и болѣе увеличиваться и нравственное паденіе человѣчества.

Намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ подробный анализъ мнѣній св. Григорія Нисскаго о происхожденіи рода человѣческаго отъ

---

[1]) т. е. того, что мы называли выше вторичными естественными благами.

[2]) т. е. отъ общенія съ Богомъ.

[3]) т. е. освоеніе съ жизнію безсловесныхъ животныхъ, или перенесеніе въ существо человѣческое свойствъ естества безсловеснаго. Григорій Нисскій выражаетъ здѣсь основныя мысли своей этологіи подъ очевиднымъ вліяніемъ Евангельской притчи о блудномъ сынѣ (Лук. 15, 11 и слѣд.)

[4]) De orat. Dom. or 5. Patr. t. XLIV. col. 1181B—C. Твор. I, 455—456.

[5]) De hom op. c. 17. Patr. t. XLIV. col. 188A. Твор. I. 145.

[6]) Ibid.

прародителей Адама и Евы. Достаточно указать, что въ его ученіи о данномъ предметѣ господствуетъ идея *единства и одновременности* происхожденія *всего* существа человѣческаго въ моментъ зачатія его въ материей утробѣ. Св. Григорій отвергаетъ мнѣніе платониковъ и Оригена о существованіи душъ прежде тѣла; не принимаетъ онъ также и того, чтобъ души творились Богомъ послѣ образованія тѣла; несправедливо, наконецъ, по его мнѣнію, думать, будто души дѣтей раждаются только отъ душъ родителей. Онъ полагаетъ, что душа и тѣло образуются, въ моментъ зачатія человѣка, вмѣстѣ, въ одно время, непостижимымъ совокупнымъ дѣйствіемъ родителей и Божественной творческой силы, и послѣ созданія міра продолжающей проявляться въ поддержаніи и охраненіи всѣхъ тварей, особенно же человѣка[1]).

Съ такимъ ученіемъ своимъ о происхожденіи рода человѣческаго Григорій Нисскій поставляетъ въ связь извѣстное догматическое ученіе Церкви о переходѣ первороднаго грѣха со всѣми его слѣдствіями отъ прародителей на все происшедшее отъ нихъ человѣчество. Въ лицѣ Адама и Евы, учитъ св. Григорій, согрѣшило все человѣчество, потому что наши прародители были не только первыми людьми, а вмѣстѣ съ тѣмъ также, по общечеловѣческой своей сущности, и носителями въ самомъ *естествѣ своемъ* всего человѣчества, которое поэтому, какъ мы видѣли, въ лицѣ перваго человѣка было уже одновременно въ указанномъ смыслѣ какъ-бы и воззвано Творцемъ къ бытію. Если, такимъ образомъ, въ Адамѣ и Евѣ весь человѣческій родъ согрѣшилъ до нѣкоторой степени, такъ сказать, въ потенціальной формѣ, то путемъ естественнаго рожденія каждый отдѣльный индивидуумъ становится уже фактически и лично при-

---

[1]) De hom. op. c. 28. 29 De an. et res. col. 108—128 (Твор. IV, 281—299) Orat. cat. c. 33.

частнымъ общей всѣмъ грѣховности, со всѣми ея неизбѣжными слѣдствіями. Законъ природы, говоритъ св. Григорій,— таковъ, „что рожденное есть то же съ родившимъ“ [1]). Поэтому и мы, происходя отъ Адама, вмѣстѣ съ самымъ зачатіемъ своимъ во чревѣ матери становимся причастными первороднаго грѣха, со всѣми его слѣдствіями [2]). И эта грѣховная зараза, проникшая собою все естество нашихъ прародителей, переходить на насъ во всей ея цѣлости; потому что мы получаемъ отъ родителей и, слѣдовательно, отъ Адама и Евы не одно только физическое свое существо, но вмѣстѣ съ тѣмъ и духовную природу свою.

Находясь въ связи съ фактомъ наслѣдственности первороднаго грѣха, „скотской и безсловесный“ способъ размноженія человѣческаго рода имѣетъ весьма важное значеніе и для самаго развитія духовной природы человѣка. Если бы человѣкъ не палъ и если бы человѣческій родъ размножался такъ же, какъ умножились въ своемъ числѣ ангелы, въ такомъ случаѣ наше развитіе, ничиналось бы прямо съ высоты того невиннаго богоподобнаго состоянія, въ какомъ находился человѣкъ сряду по созданіи. Далеко не то видимъ мы теперь. Сроднившись съ естествомъ безсловесныхъ животныхъ, человѣкъ и въ самомъ порядкѣ своего развитія уподобился неразумнымъ тварямъ: „общеніе съ рожденіемъ страстнымъ и скотскимъ, говоритъ св. отецъ, — сдѣлало то, что не вдругъ въ твари просіяваетъ Божій образъ, но извѣстнымъ путемъ и въ извѣстной послѣдовательности, по вещественнымъ и животнымъ болѣе свойствамъ души, приходится идти человѣку къ совершенству“ [3]). Это послѣдовательное развитіе человѣка состоитъ въ томъ, что хотя уже въ

---

[1]) De beatit. Patr. t. XLIV. col. 1273A. Твор. II, 446.

[2]) Ibid.; ср. de orat. Dom. or. 5. Patr. t. XLIV. col. 1184A—B. 1184D. Твор. I, 458. 460.

[3]) De hom. op. c. 30. Patr. t. XLIV. col. 253D—256A. Твор. I, 220.

самомъ сѣмени находится потенціально сокрытая вся душа, однакожъ она обнаруживаетъ себя лишь постепенно: сначала развивается въ насъ самая низшая ступень душевной жизни—τὸ θρεπτικὸν, затѣмъ обнаруживается средняя сторона нашей психической жизни—τὸ αἰσθητικὸν и, наконецъ, уже мало по малу расцвѣтаетъ наша разумная духовная природа—τὸ λογικὸν. Параллельно такому постепенному развитію души человѣческой идетъ и послѣдовательное развитіе физическаго организма нашего, постепенно восходящаго отъ младенческаго состоянія до состоянія старости. „Какъ въ растительныхъ сѣменахъ, говоритъ св. Григорій,—возрастаніе по-немногу приходитъ въ совершенство; такъ и въ человѣческомъ составѣ, соразмѣрно тѣлесной величинѣ, выказывается и душевная сила, сперва дѣлаясь питательною и растительною въ образуемыхъ внутренностяхъ, послѣ сего сообщая даръ ощущенія происходящимъ на свѣтъ и тогда уже, какъ нѣкій плодъ на выросшемъ растеніи, слегка проявляя разумную силу, не всю вдругъ, но по мѣрѣ того, какъ растеніе идетъ вверхъ, послѣдовательно увеличивая преспѣяніе“[1]). „Какъ тѣло изъ самаго малаго приходитъ въ совершенный возрастъ, говоритъ св. отецъ въ другомъ мѣстѣ,—такъ и душевная дѣятельность, возрастая въ человѣкѣ соотвѣтственно тѣлу, развивается и увеличивается. При первоначальномъ устроеніи тѣла, подобно нѣкоему корню, сокрытому въ землѣ, предшествуетъ въ душѣ одна растительная и питательная сила; потому что малость пріемлющаго тѣла не можетъ вмѣстить бо́льшаго. Потомъ, когда это растеніе выйдетъ на свѣтъ и ростокъ свой покажетъ солнцу, расцвѣтаетъ даръ чувствительности. Когда же созрѣетъ и достигнетъ уже соразмѣрной высоты, тогда, подобно нѣкоему плоду, начинаетъ просвѣчивать разумная сила, впрочемъ не вся вдругъ обнаруживаясь, но возрастая именно

---

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 125D—128A. Твор. IV, 298.

вмѣстѣ съ усовершеніемъ орудія и столько принося всегда плода, сколько вмѣщаютъ силы человѣка“ [1]).

Эта форма постепеннаго раскрытія душевныхъ силъ человѣка, по мнѣнію Григорія Нисскаго, имѣетъ весьма важное значеніе для нравственнаго развитія каждаго лица. Мы уже знаемъ, что, съ точки зрѣнія св. Григорія, „по естеству добро только то, чего не касается чувство“ [2]), и что „хорошее или худое надлежитъ оцѣнивать не чувствомъ“, а духомъ—πνεῦμα, νοῦς, который для этого долженъ быть поставленъ „внѣ тѣлесныхъ явленій“ [3]). Между тѣмъ при послѣдовательномъ раскрытіи нашихъ душевныхъ силъ сначала развивается не духовная разумная природа, не νοῦς, а природа чувственная—τὸ αἰσθητόν, вслѣдствіе чего и нравственную оцѣнку добраго и злаго на первыхъ порахъ производить въ насъ, вмѣсто νοῦς'а, чувство. Правда, и духовно-разумная сущность наша мало по малу начинаетъ развиваться съ первыхъ же дней младенчества. Но такъ какъ „чувство раждается вмѣстѣ съ началомъ нашего бытія, а νοῦς, который можетъ раскрываться въ человѣкѣ только постепенно, ожидаетъ, когда (человѣкъ) придетъ въ соразмѣрный возрастъ: то по немногу раскрывающійся νοῦς находится по сей причинѣ подъ владычествомъ чувства“ и мало по малу „привыкаетъ повиноваться“ тому, что во времена младенчества и дѣтства „всѣми силами непрестанно беретъ верхъ“ [4]). Эта еще въ дѣтствѣ создающаяся привычка руководиться въ своей нравственной жизни требованіями чувства самымъ вреднымъ образомъ сказывается на человѣкѣ и тогда, когда онъ придетъ въ зрѣлый возрастъ и когда его духовныя силы раскроются въ возможной для него степени совершенства. И въ это время „затруднительнымъ и нелегко

[1]) De hom. op. c. 29. Patr. t. XLIV. col. 237C. Твор. I, 201.
[2]) Orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV. col. 37C. Твор. IV, 34.
[3]) Ibid. c. 7. col. 32B. Твор. IV, 26.
[4]) In Eccles. hom. VIII. Patr. t. XLIV. col. 736B—C. Твор. II, 337. 338.

достижимымъ (δυσκατώρθοτος)[1]) для насъ дѣлается уразумѣніе истинно добраго; потому что бываемъ предубѣждены рѣшеніемъ чувствъ, ограничивая хорошее только тѣмъ, что веселитъ и услаждаетъ. Ибо, поясняетъ далѣе св. Григорій, какъ невозможно видѣть небесныя красоты, когда воздухъ надъ главою наполненъ туманомъ; такъ и душевное око не можетъ усматривать добродѣтели, когда при зрѣніи, какъ-бы туманомъ какимъ, объято сластолюбіемъ. Посему, такъ какъ чувство имѣетъ въ виду удовольствіе, а удовольствіе препятствуетъ уму усматривать добродѣтель; то дѣлается оно началомъ порока, потому что и умъ—νοῦς, преобладаемый чувствомъ, подтверждаетъ неразумное сужденіе о хорошемъ; и если глазъ скажетъ, что красота состоитъ въ доброцвѣтности видимаго, соглашается съ тѣмъ и разумѣніе. А также и въ прочемъ то и признается хорошимъ, что веселитъ чувства. Но если бы возможно намъ было какъ-либо въ началѣ имѣть истинное сужденіе о хорошемъ и если бы νοῦς самъ собою оцѣнивалъ доброе, то не рабствовали бы мы, поработившись неразумному чувству и ставъ скотоподобными“[2]).

Это господство чувственности, вмѣшивавшейся въ неподлежащую ей оцѣнку нравственно-добраго и нравственно-злаго, еще болѣе закрѣпощало человѣка въ той безднѣ, въ какую ввергъ его первородный грѣхъ, и происшедшее отъ Адама и Евы потомство не только не улучшалось съ теченіемъ времени въ нравственномъ отношеніи, но все больше и больше погрязало въ порокѣ. Такое постепенное паденіе человѣческаго рода, по мнѣнію Григорія Нисскаго, было ничѣмъ инымъ, какъ послѣ-

---

[1]) Въ русскомъ переводѣ (т. II, 338) это выраженіе δυσκατώρθοτος не точно передано словомъ „безуспѣшный“, что можетъ дать поводъ къ предположенію, что Григорій Нисскій считалъ для человѣка *даже и рѣшительно невозможнымъ* правильное сужденіе о добромъ и зломъ.

[2]) In Eccles. hom. VIII. col. 736C—D. Твор. II, 338—339.

довательнымъ „скотоуподобленіемъ“ человѣка, которое состояло въ постепенномъ развитіи разнаго рода страстей, одна за другою входившихъ въ нравственный организмъ человѣка и группировавшихся около основной страсти чувственнаго удовольствія. Григорій Нисскій не признаетъ разныхъ для духовныхъ и чувственныхъ пороковъ первоисточниковъ, откуда берутъ свое начало человѣческія страсти или пороки. По его мнѣнію, всѣ страсти, вмѣстѣ съ своею основой—τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν πάθος, происходятъ изъ одного общаго начала — изъ перенесенія въ естество человѣческое, вслѣдствіе преклоненія человѣка предъ чувственностію, свойствъ безсловесныхъ животныхъ. Не одаренныя разумною духовною природой, чуждыя всего, что стоитъ выше требованій чувственности, безсловесныя животныя живутъ только для одного тѣла, для удовлетворенія потребностей своего физическаго организма. Отсюда характеристическимъ и самымъ общимъ свойствомъ ихъ внутренней и внѣшней жизни является стремленіе къ удовлетворенію влеченій чувственности. Эта самая черта, перенесенная въ разумное человѣческое естество, становится основною изъ всѣхъ страстей — страстью сластолюбія или угожденія плоти. Около нея, какъ около центра, группируются затѣмъ и всѣ прочіе виды страстей, потому что каждая страсть, по мнѣнію Григорія, съ одной стороны, непремѣнно сопровождается чувствомъ удовольствія, а съ другой — въ концѣ концевъ возводится къ общему началу—къ преклоненію человѣка предъ чувственностію.

Что всѣ страсти имѣютъ въ своей основѣ страсть чувственнаго удовольствія, которая есть ничто иное, какъ общая форма проявленія въ насъ свойствъ безсловеснаго естества, — эту мысль св. Григорій постоянно и настойчиво проводитъ въ своихъ твореніяхъ. Однакожъ не представляется возможнымъ ясно и раздѣльно указать здѣсь, какъ именно изъ этого общаго начала развиваются въ насъ рѣшительно всѣ страсти, потому что въ

твореніяхъ Григорія Нисскаго тѣ или другіе виды страстей представляются въ самыхъ разнообразныхъ сочетаніяхъ, которыя имѣютъ между собою только одну общую черту: это—возведеніе всѣхъ пороковъ сначала къ принципу чувственнаго удовольствія, а потомъ къ еще болѣе общему принципу—къ „скотоуподобленію“ человѣка. Что же касается самаго *порядка* распредѣленія страстей, то въ этомъ отношеніи нельзя указать ничего опредѣленнаго. Повидимому, самъ Григорій очень хорошо сознавалъ, что страсти могутъ находиться между собою въ разнообразнѣйшей генетической связи, которая поставляетъ моралиста въ невозможность прослѣдить самый *генезисъ* всѣхъ страстей или пороковъ и представить общую ихъ таблицу не на основаніи логическаго ихъ взаимоотношенія, а именно на основаніи законовъ, управляющихъ ихъ послѣдовательнымъ развитіемъ. „Какъ въ цѣпи, говоритъ св. Григорій,—когда потянутъ первое звено, прочія не могутъ оставаться въ покоѣ внѣ круговаго сцѣпленія, но звено, находящееся на другомъ концѣ цѣпи, движется вмѣстѣ съ первымъ, потому что движеніе по порядку и связи отъ перваго звена проходитъ чрезъ лежащія близъ него: такъ переплетены и соединены между собою и страсти человѣческія; когда одна изъ нихъ возъимѣетъ силу, и все прочее скопище пороковъ входитъ въ душу“ [1]). Имѣя въ виду такую тѣсную связь страстей, св. отецъ, по всей вѣроятности, полагалъ, что нѣтъ возможности съ полною опредѣленностію говорить о порядкѣ развитія пороковъ въ душѣ человѣческой, такъ какъ каждая страсть, смотря по обстоятельствамъ, можетъ стоять и въ началѣ, и въ срединѣ, и въ концѣ общей генетической таблицы страстей человѣческихъ, и только одна ихъ общая окраска, состоящая въ стремленіи къ удовольствію, можетъ быть принята за исходную, основную точку зрѣнія при описаніи генезиса пороковъ. Тѣмъ не менѣе св. Гри-

[1]) De virgin. c. 4. Patr. t. XLVI. col. 344B. Твор. VII, 313.

горій представилъ въ своихъ твореніяхъ довольно много образчиковъ тѣхъ сочетаній, въ какихъ иногда могутъ находиться страсти человѣческія. Приведемъ нѣкоторыя изъ нихъ. „Животныя плотоядныя, говоритъ св. отецъ,—охраняются раздражительностію“, которая, вытекая изъ инстинкта самосохраненія, вполнѣ согласна съ требованіями чувственной природы животныхъ и которая по этому самому, въ отношеніи къ животнымъ, не можетъ быть названо страстію—πάθος, потому что характеристическимъ признакомъ послѣдней служитъ *противо*естественность. Падшему человѣку тоже свойственна раздражительность; но въ отношеніи къ нашему разумному существу она становится уже явленіемъ противоестественнымъ и, слѣдовательно, страстію. При содѣйствіи ума и воли, эта раздражительность переходитъ, затѣмъ, въ другія, болѣе сложныя формы страстей, каковы: мстительность, зависть, лживость, злоумышленность, лицемѣріе[1]). Если въ приведенномъ сейчасъ примѣрѣ исходнымъ пунктомъ является раздражительность, то въ другихъ случаяхъ такое мѣсто можетъ принадлежать какой-нибудь другой страсти, напримѣръ, страсти невоздержанія. Животнымъ, „преизбыточествующимъ плотію“, говоритъ св. Григорій,—свойственна „прожорливость“[2]). Съ прожорливостію животныхъ можетъ быть сопоставлена, въ отношеніи къ человѣку, страсть невоздержанія. Изъ этой послѣдней могутъ развиться любостяжательность и тщеславіе. „Далѣе, желаніе пріобрѣсть больше и имѣть преимущество предъ другими влечетъ за собою или гнѣвъ къ равнымъ, или гордость въ отношеніи къ низшимъ, или зависть къ высшимъ; за завистью слѣдуетъ лицемѣріе, за нимъ—озлобленіе; а за послѣднимъ—ненависть къ людямъ“[3]). Но воз-

---

[1]) De hom. op. c. 18. Patr. t. XLIV. col. 192C. 193A. Твор. I, 150. 151.

[2]) Ibid. col. 192C. Твор. I, 150.

[3]) De virgin. c. 4. Patr. t. XLVI. col. 344C. (Твор. VII, 313); ср. de hom. op. c. 18. col. 193B. (Твор. I, 151).

можны и другія сочетанія страстей. Если мы возьмемъ напр. за точку исхода гордость, то соотвѣтствующее ей явленіе въ мірѣ животныхъ можно было бы видѣть также въ „величавости“ нѣкоторыхъ изъ нихъ. Не говоря уже о сродныхъ съ гордостію страстяхъ „славолюбія и честолюбія“, отъ гордости, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, происходятъ: любостяжаніе, зависть, злопамятство, ненависть и другіе подобные имъ пороки[1]).

И все это „скопище“ взаимно связанныхъ между собою пороковъ стало постепенно наполнять собою человѣческую жизнь, по мѣрѣ того, какъ размножался человѣческій родъ. Велико было извращеніе нашей природы въ моментъ паденія прародителей. Но оно сдѣлалось еще глубже, когда съ размноженіемъ человѣчества стали увеличиваться и порочныя наклонности падшаго человѣка. Наконецъ, человѣкъ опустился въ такую бездну нравственной грязи, что трудно было узнать въ немъ черты образа Божія, извращенныя примѣсью чертъ скотоподобія.

ГЛАВА IV.

Возстановленіе человѣка, совершенное Спасителемъ міра.

Первородный грѣхъ лишилъ человѣка возможности наслаждаться блаженною жизнію въ тѣсномъ нравственномъ общеніи съ Богомъ, этимъ высочайшимъ Источникомъ всякаго блага. Преступное нарушеніе Божественной заповѣди, повлекшее за собою глубокое растлѣніе всей нашей природы, создало между Богомъ и человѣкомъ цѣлую бездну, которая все болѣе и болѣе увеличивалась по мѣрѣ того, какъ умножался родъ человѣ-

[1]) De hom. op. c. 18. col. 193B. (Твор. I, 151); ср. de virgin. c. 4. col. 337D—340A. (Твор. VII, 308).

ческій, сильнѣе и сильнѣе погрязавшій въ тинѣ порочныхъ страстей. Правда, падшій человѣкъ не совершенно утратилъ въ себѣ образъ Божій: въ немъ еще остались нѣкоторыя черты богоподобія, насколько онѣ были отражены Творцемъ въ самой духовной природѣ нашей, въ нашемъ нусѣ, который мы своею противонравственною свободною дѣятельностію можемъ только извратить, но уничтожить который, вырвать изъ своей природы мы не въ силахъ. Однакожъ эти остатки Божественнаго образа, напечатлѣннаго въ человѣкѣ, были слишкомъ недостаточны, чтобы, при ихъ помощи, падшій человѣкъ могъ *самъ* возвратить себѣ первоначальное, чистое состояніе своей духовно-тѣлесной природы: прившедшая въ него „какая-то тяжелая и внизъ стремящаяся наклонность грѣха“ [1]), постоянное тяготѣніе не къ горнему, а къ дольнему, не къ Божественному, а къ скотоподобному, производили то, что природа человѣческая не могла „сама собою возвратиться къ доброму состоянію“ [2]), въ какомъ она находилась до грѣхопаденія прародителей. Такимъ образомъ, если бы падшій человѣкъ представленъ былъ самому себѣ, ему угрожала бы неминуемая гибель; и вмѣстѣ съ тѣмъ оказалась бы совершенно невыполненною та высокая цѣль, для которой Творецъ воззвалъ его къ бытію. Но этого никакъ не могло случиться, потому что намѣренія и обѣтованія Божіи непреложны; и коль скоро человѣкъ созданъ былъ для блаженной жизни въ единеніи съ Богомъ, эта цѣль должна быть такъ или иначе достигнута. Если же такъ, то „кому“ же, спрашиваетъ Григорій Нисскій,—„должно было снова воззвать“ человѣка „къ первоначальной благодати? Кому приличествовало исправленіе падшаго, или воззваніе погибшаго, или руководство заблудшаго? Кому другому, конечно, какъ не Господу естества? Ибо одному только давшему жизнь въ началѣ воз-

[1]) De hom. op. c. 18. Patr. t. XLIV. col. 193C. Твор. I, 152.
[2]) Adv. Apol. c. 51. Patr. t. XLV. col. 1245B.

можно и вмѣстѣ прилично было также и воззвать жизнь погибающую“[1]). И дѣйствительно, „воззрѣлъ окомъ человѣколюбія на поврежденіе естества человѣческаго Владыка твари“[2]), которому еще до созданія человѣка небезъизвѣстно было, что „человѣчество уклонится отъ добра“, но который вмѣстѣ съ тѣмъ „какъ видѣлъ уклоненіе, такъ разумѣлъ и воззваніе человѣка снова къ добру“[3]). „Сіе-то и слышимъ, въ таинствѣ истины научаемые, что Богъ сотворилъ человѣка въ началѣ и спасъ его, когда онъ палъ“[4]).

Какъ же поступилъ Владыка твари, чтобы исцѣлить человѣка отъ той „смертельной болѣзни“[5]), которою, вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, прониклась вся наша природа? „Для неразсудительныхъ, говоритъ св. Григорій, могло бы показаться полезнымъ“, чтобы всемогущій Богъ тотчасъ же послѣ первороднаго грѣха и возстановилъ человѣка въ первоначальное чистое состояніе, хотя бы и „помимо его воли“, даже хотя бы и „насильно“[6]). „Но Зиждителю естества,—такъ отвѣчаетъ на это св. отецъ, — казалось безполезнымъ и несправедливымъ— подобнаго рода дѣйствіемъ нанести естеству (нашему) ущербъ въ величайшемъ изъ его благъ. Такъ какъ человѣкъ былъ богоподобенъ и блаженъ, потому что удостоенъ свободной воли (ибо самодержавіе и независимость есть свойство Божескаго блаженства), то насильственно и по-неволѣ вести его къ чему-нибудь значило бы отнять у него это достоинство. Если бы человѣческое естество, добровольно, по движенію свободной воли устремившееся къ чему-либо не должному, насильственно и принудительно отдалить отъ того, что ему понравилось, то

[1]) Orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV. col. 40C. Твор. IV, 35.
[2]) Orat. de Spiritu Sancto. Patr. t. XLVI. col. 696B. Твор. VIII, 99.
[3]) Orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV. col. 37B—C. Твор. IV, 33.
[4]) Ibid. col. 40C. Твор. IV, 36.
[5]) De orat. Dom. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1161D. Твор. I, 432.
[6]) De mort. Patr. t. XLVI. col. 521D. 524A. Твор. VII, 515. 516.

это было бы отъятіемъ блага, которое оно имѣло прежде, и лишеніемъ богоподобной чести, ибо свобода воли есть подобіе Богу. Итакъ, чтобы и свобода осталась у нашего естества, и зло было уничтожено, мудрость Божія примыслила такое средство: попустить человѣку остаться съ тѣмъ, чего пожелалъ, чтобы, вкусивъ зла, котораго вожделѣлъ, и узнавъ опытомъ, что̀ на что̀ промѣнялъ, снова добровольно сильнымъ желаніемъ востекъ къ прежнему блаженству, какъ-бы какое бремя, отринувъ отъ своего естества все страстное и неразумное“[1]). Въ этомъ случаѣ Владыка твари поступилъ, какъ мудрый педагогъ. „Какъ человѣкъ, знакомый съ врачебнымъ искусствомъ, поясняетъ св. Григорій,—и, при помощи науки, вполнѣ свѣдущій въ томъ, что полезно и что вредно для здоровья, если, совѣтуя мальчику поступать, какъ должно,—не въ состояніи предупредить, чтобы онъ, несовершенный по возрасту и разумѣнію, не увлекся какимъ-либо вредоноснымъ плодомъ и зеленью, то, имѣя въ готовности всякаго рода противоядія, попускаетъ дитяти вкусить того, что ему вредно, съ тою цѣлію, чтобы, испытавъ боль, онъ узналъ пользу отеческаго совѣта и чтобы, возбудивъ въ отрокѣ сильное желаніе выздоровленія, опять при помощи лѣкарствъ возстановить его здоровье, котораго онъ лишился отъ неумѣстнаго влеченія къ вредоносному; такъ нѣжный и добрый Отецъ нашего естества, зная, что̀ для насъ спасительно, зналъ и то, что̀ вредоносно человѣку, и не совѣтовалъ ему касаться послѣдняго; когда же возобладало вожделѣніе худшаго, у Него не оказалось недостатка въ хорошихъ противоядіяхъ, при помощи которыхъ можно было опять возвратить человѣка къ прежнему здравію“[2]). Но не эту только педагогическую цѣль имѣлъ въ виду Господь, давая человѣку возможность самому личнымъ опытомъ испытать всю бездну зла и отсюда убѣдиться въ при-

[1]) Ibid. col. 524A—B. Твор. VII, 516.
[2]) Ibid. col. 524B—C. Твор. VII, 517.

зрачности доставляемыхъ имъ удовольствій: Онъ хотѣлъ совершенно излѣчить человѣка отъ его грѣховной болѣзни; а для этого нужно было, чтобы она, такъ сказать, вполнѣ созрѣла и изъ внутренности естества человѣческаго вышла наружу. „Ибо и въ тѣлесныхъ болѣзняхъ, когда какой-нибудь испорченный сокъ проникнетъ въ скважины тѣла,—пока не обнаружится на поверхности все, что противоестественно вошло внутрь, искусно слѣдящіе за ходомъ болѣзней не даютъ врачествъ, сжимающихъ тѣло, но ждутъ, чтобы все кроющееся внутри вышло наружу, и тогда уже противъ обнаруженной болѣзни употребляютъ врачевство. Итакъ, послѣ того, какъ болѣзнь грѣховная однажды уязвила естество человѣчества, общій всѣхъ Врачъ ожидалъ, чтобы никакого вида лукавства не осталось сокрытымъ въ естествѣ. Поэтому не тотчасъ послѣ Каиновой зависти и братоубійства начинаетъ врачеваніе человѣка; потому что не сталъ еще видимъ порокъ растлѣвшихся при Ноѣ, и не обнаружились и жестокая болѣзнь Содомскаго беззаконія, и богоборство египтянъ, и гордыня ассиріянъ, и беззаконное Иродово дѣтоубійство, и все другое упоминаемое исторіею, и что внѣ исторіи сдѣлано въ послѣдующихъ родахъ, когда корень зла многообразно прозябъ въ человѣческихъ произволеніяхъ“. И только тогда уже, когда „порокъ достигъ самой высшей мѣры“, когда „не было уже ни одного вида лукавства, на которое бы не отважились люди“,— только тогда уже Господь приступилъ къ коренному врачеванію смертельной болѣзни человѣческаго рода, врачуя „не начинающуюся, но въ полную силу пришедшую болѣзнь“, чтобы, такимъ образомъ, „врачеваніе дѣйствовало на *всякій* недугъ“ [1]).

Это спасеніе человѣческаго рода милосердый Богъ совершилъ чрезъ Единороднаго Сына Своего, который „для истребленія

---

[1]) Orat. cat. c. 29. Patr. t. XLV. col. 76. Твор. IV, 76—77.

грѣха“ [1]) „въ послѣдніе дни“ [2]), когда человѣчество дошло до высшей степени нравственнаго растлѣнія, чрезъ наитіе св. Духа родился отъ Пресвятой Дѣвы Маріи въ іудейскомъ городѣ Виѳлеемѣ. Но Христосъ „родился отъ жены не какъ есть Богъ Самъ по себѣ. Сущій прежде творенія, чрезъ рожденіе по плоти, не воспріемлетъ самаго бытія; но, Святымъ Духомъ предуготовивъ входъ Своей силѣ [3]) и нисколько не имѣя нужды въ вещественной помощи для устроенія собственнаго жилища, по сказанному о премудрости, Онъ Самъ Себѣ *созда* домъ (Притч. 9, 1), образовавъ въ человѣка персть отъ Дѣвы, персть, чрезъ которую Онъ соединился съ человѣчествомъ“ [4]).

Мы не считаемъ умѣстнымъ подробно останавливаться здѣсь на догматическомъ ученіи Григорія Нисскаго о воплощеніи Бога—Слова и совершенномъ Имъ искупленіи человѣческаго рода: анализъ этого ученія, раскрываемаго въ твореніяхъ св. Григорія, въ связи съ еретическими лжеученіями того времени, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ съ особенною полнотою,—не входитъ въ задачу нашего изслѣдованія. Имѣя въ виду изложить только нравственное міросозерцаніе св. отца, мы коснемся его догматическаго ученія объ Искупителѣ и искупленіи лишь въ той мѣрѣ, насколько это необходимо для болѣе или менѣе яснаго и цѣлостнаго представленія воззрѣній Григорія Нисскаго о состояніи нравственной природы человѣка въ фазисѣ ея возстановленія, совершеннаго Спасителемъ міра.

И прежде всего, что касается Лица Искупителя, то Григорій Нисскій исповѣдывалъ въ немъ соединеніе двухъ полныхъ естествъ — Божескаго и человѣческаго, такъ что І. Христосъ,

---

[1]) Adv. Apol. c 26. Patr. t. XLV. col. 1180C. Твор. VII, 113. 114.

[2]) Ibid. c. 15. col. 1152C. Твор. VII, 86.

[3]) Слово „сила“ Григорій Нисскій употребляетъ здѣсь, какъ равнозначущее выраженіямъ: „сущность“, „существо“. Ср. adv. Apol. c. 5.

[4]) Adv. Apol. c. 9. col. 1141C. Твор. VII, 76—77.

по ученію св. Григорія и всей православной Церкви, есть истинный Богъ и вмѣстѣ истинный человѣкъ. „Кто слышитъ слово: Богъ, говоритъ св. отецъ о Лицѣ Христа,—тотъ вмѣстѣ съ симъ наименованіемъ принимаетъ все, что прилично мыслить о Богѣ, а кто слышитъ названіе: человѣкъ, вмѣстѣ съ симъ словомъ представляетъ все естество его, и значеніе сихъ именъ не допускаетъ никакого смѣшенія, такъ чтобы въ одномъ изъ нихъ понимать другое; ибо ни тѣмъ это, ни этимъ то не означается, но каждое изъ именъ сохраняетъ свой естественный смыслъ и по значенію они никакимъ образомъ не могутъ быть взаимно замѣняемы“[1]). Что І. Христосъ есть истинный Богъ, что въ Немъ, по Апостолу, *живетъ всяко исполненіе Божества тѣлесно* (Кол. 2, 9),—эту мысль св. Григорій съ особенною подробностію развиваетъ и аргументируетъ въ своемъ полемическомъ сочиненіи, направленномъ противъ заблужденій аріанина-Евномія, отрицавшаго, какъ извѣстно, единосущіе Сына Божія съ Отцемъ и, слѣдовательно, Божественное достоинство Христа Спасителя. Если, такимъ образомъ, двѣнадцать книгъ „противъ Евномія“ посвящены главнымъ образомъ раскрытію и обоснованію христіанскаго ученія о Божественной природѣ воплотившагося для нашего спасенія Сына Божія, то въ другомъ своемъ полемическомъ трактатѣ, именно въ „опроверженіи мнѣній Аполлинарія“, Григорій Нисскій обращаетъ преимущественное вниманіе на истинность и цѣлостность человѣческаго естества Искупителя міра. Въ еретическомъ своемъ сочиненіи: „доказательство Божественнаго воплощенія по подобію человѣка“ — Аполлинарій, желая объяснить единство Лица въ Христѣ и принявъ за основаніе, что два полныя естества въ Немъ должны составить не одно, а два лица, усиливался, какъ извѣстно, доказать, что Богъ—Слово воспринялъ плоть человѣче-

[1]) Adv. Apol. c. 50. Patr. t. XLV. col. 1244D—1245A Твор. VII, 177—178.

скую, хотя съ душею, но безъ высшихъ способностей духа или ума и что умъ человѣческій или духъ въ Іисусѣ Христѣ замѣнялся Божествомъ. Григорій Нисскій со всею силою возставалъ противъ такого лжеученія Лаодикійскаго епископа. „Никто изъ христіанъ, писалъ св. Григорій,—не говоритъ, что соединившійся съ Богомъ человѣкъ былъ половинный, но *во всей цѣлости* вступилъ въ соединеніе съ Божескою силою“[1]). И въ Іисусѣ Христѣ были не одна только неразумная душа человѣческая и тѣло, но—всѣ душевныя и тѣлесныя силы человѣка, не исключая и самой разумной сущности нашей природы—духа или νοῦς: „ибо нельзя назвать человѣкомъ того, у кого недостаетъ чего-либо такого, безъ чего была бы не полна его природа“[2]). Какъ душа Христа Спасителя была обыкновенная человѣческая душа, такъ точно и плоть Его была одинакова „съ остальнымъ человѣчествомъ“[3]). Что тѣло Его, говоритъ Григорій Нисскій, также „состояло изъ плоти, костей и крови, какъ и у другихъ людей, заключаемъ изъ знаковъ гвоздей, изъ крови, пролившейся отъ ударовъ копья, и изъ того, что не вѣровавшимъ, когда Онъ явился по воскресеніи, Господь сказалъ: *осяжите Мя и видите: яко духъ плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща* (Лук. 24, 39“[4]). Принявъ на себя полное естество человѣческое и „ставъ едино съ нимъ“, воплотившійся Богъ—Слово „усвоилъ“ Себѣ также всѣ немощи человѣческой природы. „И какъ бываетъ у насъ по связи между членами, поясняетъ св. Григорій,—если что случится съ оконечностію ногтя, то все тѣло раздѣляетъ боль съ страждущимъ членомъ, такъ какъ сочувствіе проходитъ по всему тѣлу: такъ Соединившійся съ нашимъ естествомъ усвояетъ и наши немощи, какъ

---

[1]) Adv. Apol. c. 27. col. 1181B. Твор. VII, 115.
[2]) Ibid. c 47. col. 1240B. Твор. VII, 172—173.
[3]) In psalm. l. II. c. 9. Patr. t. XLIV. col. 533A. Твор. II, 107.
[4]) Adv. Apol. c. 15. col. 1152A—B. Твор. VII, 85.

говоритъ Исаія: *Той недуги наши пріятъ и болѣзни понесе* (Мат. 8, 17), подвергшись язвамъ за насъ, чтобы язвою Его мы исцѣлѣли (Ис. 53, 4. 5); не Божество потерпѣло язвы, но соединенный съ Божествомъ чрезъ единеніе человѣкъ, естество котораго можетъ быть доступно уязвленію“ [1]). Одного только не принялъ на Себя Господь съ нашимъ естествомъ: это—въ собственномъ смыслѣ грѣховной немощи нашей или иначе—страсти—πάθος въ строгомъ значеніи этого слова, въ смыслѣ какого-либо порочнаго состоянія души; Онъ и родился безъ грѣха и всю жизнь Свою пробылъ безгрѣшнымъ или безстрастнымъ; „ибо *грѣха*, говоритъ Писаніе, *не сотвори, ниже обрѣтеся лесть во устѣхъ Его* (1 Петр. 2, 22)“ [2]). „Что же касается до свойствъ нашего естества, которыя, по нѣкоторому обычаю и неправильному словоупотребленію, обыкновенно называются тѣмъ же именемъ страсти (πάθος), то мы, говоритъ св. Григорій, — исповѣдуемъ, что Господь пріобщился ихъ, именно: рожденія и питанія и возрастанія, сна и утомленія, и всего, что душа естественно чувствуетъ при тѣлесныхъ страданіяхъ,—желанія нужнаго, которое, исходя отъ тѣла, возбуждаетъ потребность въ душѣ, и чувства скорби, и страха смерти и прочаго подобнаго, кромѣ того только, что имѣетъ послѣдствіемъ грѣхъ“ [3]). И это всецѣлое естество человѣческое съ самаго момента зачатія Христа во чревѣ Пресвятой Дѣвы [4]) было нераздѣльно соединено съ Божественной природой Спасителя и притомъ такъ, что, соединяясь въ единомъ Лицѣ Богочеловѣка [5]), каждое изъ этихъ естествъ сохраняло свои характеристическія свойства и не сливалось одно съ дру-

---

[1]) Adv. Apol. c. 21. col. 1165A—B. Твор. VII, 98—99.
[2]) De perf. christ. for. Patr. t. XLVI. col. 277C. Твор. VII, 253.
[3]) Contr. Eunom. lib. VI. Patr. t. XLV. col. 721B. Твор. VI, 49.
[4]) Adv. Apol. c. 54. Patr. t. XLV. col. 1256. Твор. VII, 187—188.
[5]) Ibid. c. 53. col. 1252A—B. Твор. VII, 184.

гимъ[1]). „Если же спрашиваешь: какъ Божество соединяется съ человѣчествомъ?—то смотри, говоритъ св. отецъ,—прежде слѣдуетъ тебя спросить: какое сродство у души съ плотію? Если же неизвѣстенъ способъ соединенія души твоей съ тѣломъ, то, конечно, не должно тебѣ думать, чтобы и то стало доступно твоему постиженію. Но какъ здѣсь и увѣрены мы, что душа есть нѣчто иное съ тѣломъ, потому что плоть, разъединенная съ душею, дѣлается мертвою и бездѣйственною, и не знаемъ способа соединенія: такъ и тамъ, хотя признаемъ, что естество Божеское велелѣпно отличается отъ естества смертнаго и скоротечнаго, однакоже невмѣстимо для насъ уразумѣніе способа, какимъ Божество соединяется съ человѣчествомъ“[2]).

Но если непостижимъ для нашего разума самый способъ соединенія Божескаго естества съ человѣческимъ въ единомъ Лицѣ Богочеловѣка, то, по крайней мѣрѣ, не непонятна для насъ причина, почему въ Лицѣ Христа Спасителя Божество соединено было съ человѣчествомъ. И прежде всего, Искупителемъ человѣка долженъ быть непремѣнно Самъ Богъ, потому что только одному „Господу естества“, „давшему намъ жизнь въ началѣ“, „возможно и вмѣстѣ прилично“ было спасти погибающаго человѣка и снова воззвать его къ прежнему благодатному его состоянію[3]). Для совершенія же этого дѣла искупленія рода человѣческаго Сынъ Божій долженъ былъ принять на Себя полное естество человѣческое и, оставаясь истиннымъ Богомъ, сдѣлаться вмѣстѣ съ тѣмъ и истиннымъ человѣкомъ; потому что Господь имѣлъ *взыскати и спасти погибшаго* (Лук. 19, 10), а чрезъ первородный грѣхъ гибло не одно только тѣло наше или душа, но „гибъ всецѣлый человѣкъ, сраство-

---

[1]) Ibid. c. 49. col. 1241—1244 (Твор. VII, 175—176); ibid. c. 50. col. 1244D—1245A. (Твор. VII, 177—178) etc.

[2]) Orat. cat. c. 11. Patr. t. XLV. col. 44. Твор. IV, 39.

[3]) Ibid. c. 8. col. 40C. Твор. IV, 35.

ренный душею". Сначала грѣхъ растлѣлъ естество души нашей; „потому что преслушаніе есть грѣхъ произволенія, а не тѣла; но произволеніе есть собственность души, — произволеніе, отъ котораго возъимѣло начало все бѣдствіе естества, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ неложная угроза Божія, что, въ *оньже аще день* коснутся запрещеннаго, за вкушеніемъ безъ замедленія послѣдуетъ смерть (Быт. 2, 17). Поелику же составъ человѣческій двоякъ, то смерть, соотвѣтственно тому и другому, производитъ лишеніе двоякой жизни, дѣйствующей въ умерщвляемомъ. И какъ есть смерть тѣлесная, угашеніе чувствилищъ и разложеніе стихій на сродное имъ; такъ, по сказанному, *душа согрѣшающая, та умретъ* (Іезек. 18, 20). А грѣхъ есть отчужденіе отъ Бога, сей истинной и единственной жизни. Посему многія сотни лѣтъ по преслушаніи жилъ первозданный; но не солгаль Богъ, сказавъ: *во оньже аще день снѣсте, смертію умрете* (Быт. 2, 17); ибо, по причинѣ отчужденія его отъ дѣйствительной жизни, въ тотъ же самый день утвержденъ надъ нимъ смертный приговоръ, а послѣ сего впослѣдствіи времени послѣдовала съ Адамомъ и тѣлесная смерть. Посему Пришедшій для того, чтобы взыскано и спасено было погибшее—что̀ Пастырь въ притчѣ именуетъ овцею,—и находитъ погибшее, и воспріемлетъ на собственныя рамена цѣлую овцу[1]), а не одну только кожу овцы[2]) (Лук. 15, 4. 5), да *совершеннымъ* содѣлаетъ *Божія человѣка* (2 Тим. 3, 17), и по душѣ и по тѣлу введеннымъ въ единеніе съ Божествомъ. И такимъ образомъ ничего въ естествѣ нашемъ не оставилъ не воспринятымъ *Искушенный по всяческимъ по подобію, развѣ грѣха* (Евр. 4, 15)"[3]).

---

[1]) т. е всецѣлое естество человѣческое, потому что, „овая овца есть мы люди, отторгнутые грѣхомъ отъ разумной сотни овецъ" (adv. Apol. c. 16. col. 1153A. Твор. VII, 87), подъ которою Григорій Нисскій, очевидно, разумѣетъ сонмъ чистыхъ отъ грѣха духовъ небесныхъ.

[2]) т. е. не одно только тѣло человѣческое.

[3]) Contr. Eunom. lib. II. Patr. t. XLV. col. 545A—C. Твор. V, 351—352.

Принявъ на Себя полное естество человѣческое для нашего спасенія, Единородный Сынъ Божій дѣйствительно совершилъ великое дѣло искупленія и возстановленія падшаго человѣчества. Это спасительное дѣло Христа Григорій Нисскій разсматриваетъ съ трехъ сторонъ, именно: а) въ отношеніи къ Богу, б) въ отношеніи къ діаволу и в) въ отношеніи къ самому человѣку.

Первородный грѣхъ, совершенный нашими прародителями въ раю, не былъ дѣломъ, касавшимся отдѣльно одного лишь человѣка; напротивъ, онъ представлялъ собою величайшее преступленіе сколько противъ самого человѣка, столько же и противъ Бога: онъ былъ со стороны человѣка, по мысли св. Григорія, не только дѣломъ противоестественнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и противобожественнымъ, во-первыхъ потому, что законы нашего естества суть законы его Творца, и во-вторыхъ потому, что прародители въ актѣ грѣха, подчинившись чувственнымъ влеченіямъ, пренебрегли какъ повелѣніемъ Божіимъ, „начальствовать“, при помощи духовно-разумной нашей сущности, „надъ всѣми безсловесными“, или надъ нашею неразумною природою съ ея животными влеченіями, такъ наконецъ и прямою, тотъ же смыслъ имѣвшею, Божественною заповѣдію о невкушеніи отъ древа познанія добра и зла. Это преступное нарушеніе Божіей воли было, конечно, величайшимъ оскорбленіемъ совершеннѣйшей правды любвеобильнаго Бога, въ обиліи украсившаго насъ богоподобными благами. И нужна была такая же великая умилостивительная жертва, для того, чтобы удовлетворить требованіямъ неподкупной правды Божіей и примирить тварь съ Творцемъ. Эта жертва и была дѣйствительно принесена Богу Его Единороднымъ Сыномъ, который „ради насъ содѣлался грѣхомъ (2 Кор. 5, 21), воспріявъ на Себя грѣховное наше естество“ [1]) и который „способомъ священ-

[1]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 336B. Твор. I, 268.

нодѣйствія неизреченнымъ и людьми невиданнымъ Самого Себя принесъ въ приношеніе и жертву за насъ, будучи вмѣстѣ священникомъ и агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхъ міра“ [1]). Не кого-нибудь другаго, но Себя Самого, то есть, „Свою плоть, за мірскій грѣхъ“ [2]) Онъ, какъ *Іерей великій* (Зах. 3, 1), какъ Первосвященникъ по чину Мелхиседекову, принесъ въ жертву за падшее человѣчество и „Своею кровію за грѣхи наши священически“ [3]) умилостивилъ прогнѣванное нами правосудіе Божіе. Нисшествіе Сына Божія до уничиженности нашего немощнаго естества, рядъ болѣзней и страданій Его въ теченіе всей Его земной жизни, всецѣлое послушаніе волѣ Божіей и, наконецъ, Его крестная смерть— вотъ что оправдало падшаго человѣка предъ очами правоуднаго Бога и снова сдѣлало каждаго изъ насъ чадомъ благоволенія Божія!

Если для умилостивленія правосуднаго Бога необходима была такая великая жертва, то съ другой стороны, та же правда Божія, по мнѣнію Григорія Нисскаго, требовала справедливости и въ отношеніи къ діаволу. Послушавшись козней змія, наши прародители и чрезъ нихъ всѣ люди этимъ самымъ отдали себя въ рабство діаволу, „подобно тому, какъ отдавшіе свободу свою за деньги становятся рабами купившихъ, сдѣлавшись продавцами самихъ себя“ [4]). Разъ добровольно отдавшись въ рабство діаволу, падшій человѣкъ вмѣстѣ съ этимъ уже лишилъ себя права насильственнымъ образомъ освободиться изъ-подъ власти „имѣющаго державу смерти“, какъ не имѣютъ такого права и тѣ, которые отдаютъ „свободу свою за деньги“ и дѣлаются „рабами купившихъ“. Съ другой стороны было бы

---

[1]) In Christi resur. or. 1. Patr. t. XLVI col. 612C. Твор. VIII, 38.
[2]) Contr. Eunom. l. VI. Patr. t. XLV. col. 717B. Твор. VI, 43.
[3]) Ibid.
[4]) Orat. cat. c. 22. Patr. t. XLV. col. 60D. Твор. IV, 60.

нарушеніемъ требованій справедливости, если бы кто-нибудь иной насильственно освободилъ человѣка изъ добровольно созданнаго имъ рабства. Не говоря уже о законахъ Божественной правды, подобнаго рода насильственный образъ дѣйствій запрещаютъ даже человѣческіе законы, по которымъ „если кто, радѣя о проданномъ, употребитъ насиліе противъ купившаго, то таковой, какъ самовластно отнимающій пріобрѣтенное въ собственность законно, считается несправедливымъ“[1]). Воспрещая подобнаго рода насилія, нашъ человѣческій законъ однакожъ позволяетъ, если угодно, снова, по добровольному соглашенію, купить проданное. Такъ же точно приличествовало поступить и Богу, вознамѣрившемуся спасти падшее человѣчество. „Поелику мы добровольно себя продали, говоритъ св. Григорій, — то изъемлющему насъ по благости снова на свободу должно было примыслить не насильственный, но справедливый способъ возвращенія. А сей способъ таковъ: войти въ сдѣлку съ владѣющимъ, чтобы взялъ, какую пожелаетъ, цѣну за обладаемаго“[2]). Но какую же плату готовъ бы былъ взять діаволъ за освобожденіе рабствующаго ему человѣка? — спрашиваетъ Григорій Нисскій. Судя по тому, что̀ побудило діавола ввести человѣка въ грѣхъ, „можно, полагаетъ Григорій,—составить нѣкоторую догадку о его пожеланіи“[3]). Въ самомъ дѣлѣ, кто „завистію къ благоденствующему закрылъ глаза для добра и въ себѣ породилъ мракъ порока и заболѣлъ началомъ и основаніемъ наклонности къ худому и какъ-бы матерью прочихъ пороковъ — любоначаліемъ, тотъ обмѣнилъ ли бы обладаемаго на что-нибудь иное, кромѣ чего-либо очевидно высшаго и большаго, чтобы еще больше удовлетворить своей страсти кичливости, за меньшее получая большее вознагражде-

---

[1]) Ibib. col. 60D—61A. Твор. IV, 60.
[2]) Ibid. c. 23. col. 61A. Твор. IV, 60.
[3]) Ibid.

ніе?“[1]). Страсть горделиваго любоначалія такова, что можетъ отказаться отъ обладаемаго лишь въ томъ случаѣ, если за меньшее дается большее. Поэтому и діаволъ могъ добровольно отказаться отъ своей жертвы не иначе, какъ при условіи замѣна ея, хотя бы и другою, но непремѣнно высшею жертвою его завистливаго любоначалія. Такою искупительною жертвою дѣйствительно и явился воплотившійся Богъ—Слово, который „въ искупленіе за одержимыхъ смертію Себя Самого далъ имѣющему державу смерти“[2]). Что эта жертва неизмѣримо выше той, какую представлялъ собою падшій человѣкъ,—для діавола очевидно было изъ всей жизни Спасителя. И дѣйствительно, онъ „отъ вѣка ни въ чемъ не зналъ ничего подобнаго тому, что усматривалъ въ видимомъ тогда, какъ-то: въ безмужнемъ чревоношеніи и нерастлѣнномъ рожденіи, въ дѣвственныхъ сосцахъ, въ гласахъ невидимыхъ существъ, свыше свидѣтельствующихъ о сверхъестественномъ достоинствѣ, въ исцѣленіи естественныхъ недуговъ, совершаемомъ Имъ (Христомъ) безъ какихъ-либо средствъ, а однимъ только словомъ и устремленіемъ воли, въ возвращеніи умершихъ къ жизни, въ устрашеніи демоновъ, во власти надъ воздушными волненіями, въ хожденіи по морю, между тѣмъ какъ пучина не дѣлится на двѣ части и не обнажаетъ дна проходящимъ, подобно тому, что было въ чудотвореніи Моисеевомъ, но поверхность воды сверху обращается въ сушу подъ стопою и съ надлежащимъ упорствомъ удерживаетъ слѣдъ; въ раздаяніи пищи, какого угодно количества; въ обильныхъ угощеніяхъ среди пустыни, для многихъ тысячъ учреждаемыхъ, которымъ не небо дождитъ манну, не земля, изъ собственнаго своего естества уготовляя пищу, доставляетъ удовлетворяющее потребности, но изъ таинственныхъ сокровищницъ Божіей силы исходитъ щедрость—готовый хлѣбъ, воздѣлываемый руками прислу-

[1]) Ibid. col. 61B. Твор. IV, 60—61.
[2]) In psal. I. I. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 468C. Твор. II, 41.

живающихъ и умножаемый насыщеніемъ ядущихъ, и услажденіе рыбами, не моремъ принесенными на ихъ потребу, но Тѣмъ, Кто и самый родъ рыбъ посѣялъ въ морѣ. Впрочемъ, кто опишетъ по порядку одно за другимъ евангельскія чудеса? Сію-то силу усматривая въ Немъ, врагъ видѣлъ, что предлагаемое ему въ обмѣнъ больше того, чѣмъ обладаетъ. Посему Его избираетъ стать цѣною за содержимыхъ подъ стражею смерти. Но врагу невозможно было воззрѣть на непокрытый ничѣмъ образъ Божій, не увидѣвъ въ немъ какой-либо части той плоти, которую уже покорилъ себѣ грѣхомъ. Поэтому Божество прикрываетъ Себя плотію[1]), чтобы врагъ, взирая на знакомое и сродное ему, не ужасался приближенія преизбыточествующей силы, и примѣтивъ, что сила постепенно болѣе и болѣе просіяваетъ въ чудесахъ, призналъ явившееся болѣе вожделѣннымъ, нежели страшнымъ для себя“[2]). И какъ только діаволъ „увидѣлъ богоносное тѣло, а вмѣстѣ увидѣлъ и содѣваемыя Божествомъ въ немъ чудеса, то возъимѣлъ надежду, что если онъ чрезъ смерть овладѣетъ плотію, то овладѣетъ и всею въ ней находящеюся силою“[3]). Но его разсчеты на этотъ разъ не оправдались: Христосъ принялъ смерть, но не былъ побѣжденъ ею, а напротивъ Самъ побѣдилъ ее, воскресши изъ мертвыхъ, и *упразднилъ смертію* Своею *имущаго державу смерти, сирѣчь*

---

[1]) Это мѣсто, отдѣльно взятое, даетъ поводъ думать, будто Сынъ Божій, по мнѣнію Григорія, принялъ на Себя плоть только для того, чтобы „прикрыть“ Свое Божество отъ глазъ діавола и тѣмъ дать ему возможность попытаться овладѣть новою жертвою для удовлетворенія своей страсти любоначалія. Однакожъ было бы весьма ошибочно приписывать Григорію Нисскому подобную мысль. Какъ мы уже видѣли, Богъ—Слово, по ученію Григорія, принялъ на Себя естество человѣческое потому, что Онъ долженъ былъ уврачевать именно *человѣка*, растлѣннаго грѣхомъ. Если же воплощеніемъ Сына Божія достигалась вмѣстѣ съ тѣмъ и другая цѣль—изъятіе человѣка изъ-подъ власти діавола, то это свидѣтельствуетъ только о *совершенствѣ* избраннаго Богомъ способа спасенія человѣческаго рода.

[2]) Orat. cat. c. 23. Patr. t. XLV. col. 61B—64A. Твор. IV, 61—62.

[3]) In Christi resurr. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 608A. Твор. VIII, 33.

діавола (Евр. 2, 14), который, „проглотивъ приманку плоти“, былъ, такимъ образомъ, пронженъ „удою Божества“ [1]).

Нѣкоторымъ, быть можетъ, покажется, замѣчаетъ при этомъ Григорій Нисскій,—что „въ таковомъ способѣ“ освобожденія падшаго человѣка отъ власти діавола „примышленъ за насъ Богомъ нѣкій обманъ. Ибо, что Богъ, не узнанный врагомъ, не откровеннымъ Божествомъ, но сокрытымъ подъ естествомъ человѣческимъ, входитъ къ обладающему, сіе нѣкоторымъ образомъ есть нѣкій обманъ и обольщеніе; такъ какъ обманывающимъ свойственно—надежды тѣхъ, противъ кого злоумышляютъ, обращать на одно, а дѣлать не то, чего они надѣялись“ [2]). Соглашаясь, что Богомъ дѣйствительно былъ допущенъ нѣкотораго рода обманъ въ отношеніи къ діаволу, Григорій Нисскій однакожъ утверждаетъ, что употребленный Спасителемъ способъ освобожденія человѣка отъ рабства діаволу вполнѣ согласенъ и съ правдою, и съ благостію, и съ премудростію Божіею. И прежде всего онъ согласенъ съ правдою Божіею: „ибо дѣло справедливости—воздавать каждому по достоинству“ [3]), и если поэтому „вводится въ обманъ обманщикъ“ [4]), если „обманувшій человѣка приманкою удовольствія и самъ обманывается человѣческимъ видомъ“ [5]), то это свидѣтельствуетъ только о правдѣ Божіей, воздающей каждому должное. Съ другой стороны, и благость Божія нисколько не была оскорблена введеніемъ діавола въ обманъ, цѣль котораго была далеко не та, какую имѣлъ въ виду діаволъ, искушая нашихъ прародителей: если діаволъ „употребилъ обманъ къ растлѣнію естества“ человѣческаго; то „справедливый и вмѣстѣ благій и премудрый (Богъ)

---

[1]) Ibid.
[2]) Orat. cat. c. 26. Patr. t. XLV. col. 68A—B. Твор. IV, 67.
[3]) Ibid. col. 68B. Твор. IV, 67.
[4]) Ibid. col. 68B. Твор. IV, 68.
[5]) Ibid. col. 68D. Твор. IV, 68.

измышленіемъ обмана воспользовался къ спасенію растлѣннаго, благодѣтельствуя тѣмъ не только погибшему (т. е. человѣку), но и самому причинившему нашу погибель“[1]), т. е. діаволу, которому, какъ увидимъ впослѣдствіи, тоже дана теперь возможность очищенія себя отъ грѣховной скверны. Вполнѣ соотвѣтствуя требованіямъ правды и благости Божіей, вышеуказанный способъ освобожденія насъ изъ рабства діаволу совершенно согласенъ и съ премудростію Божіею; потому что „дѣло премудрости — и не нарушать справедливости и доброй цѣли человѣколюбія не разлучать съ правдивымъ судомъ, но—то и другое благоискусно сопрягать между собою, по справедливости воздавая, что̀ чего достойно, а по благости не отступая отъ цѣли человѣколюбія“[2]).

Только что изложенное мнѣніе Григорія Нисскаго, не представляющееся достаточно удобопріемлемымъ съ точки зрѣнія общецерковнаго догматическаго ученія, объясняется, конечно, невыясненностію еще въ то время нѣкоторыхъ догматическихъ вопросовъ. Нужно однакоже имѣть въ виду, что не одинъ лишь Григорій Нисскій изъ отцевъ Церкви держался вышеуказанныхъ воззрѣній на отношеніе дѣла искупленія къ освобожденію человѣка изъ-подъ власти діавола: съ ними мы встрѣчаемся еще въ святоотеческой литературѣ первыхъ вѣковъ христіанства — у св. Иринея Ліонскаго[3]); находимъ ихъ и въ позднѣйшее время. Такъ Василій Великій въ бесѣдѣ на 48-й псаломъ, обращаясь къ людямъ, надѣющимся на свои собственныя силы, говоритъ: не на себя самихъ должны вы надѣяться, — иная „вамъ нужна искупительная цѣна для изведенія вашего на свободу, которую вы утратили, будучи побѣждены насиліемъ діа-

[1]) Ibid. col. 68D. Твор. IV, 68—69.

[2]) Ibid. col. 68B. Твор. IV, 67—68.

[3]) Adv. haeres. V. 1. 1. См. Hagenbach, Dogmengeschichte. Leipzig. Th. I. S. 199—200.

вола; потому что діаволъ, взявъ васъ въ рабство, не освободитъ отъ своего мучительства, пока не пожелаетъ обмѣнить васъ, побужденный къ тому какимъ-нибудь достоцѣннымъ выкупомъ. Посему предлагаемое въ выкупѣ должно быть неоднородно съ порабощенными, но въ большей мѣрѣ превышать ихъ цѣну, чтобы діаволъ добровольно освободилъ отъ рабства плѣнниковъ. Поэтому братъ не можетъ васъ искупить. Ибо никакой человѣкъ не въ силахъ убѣдить діавола, чтобы освободилъ отъ своей власти однажды ему подпадшаго“[1]),—равно какъ и дать діаволу за освобожденіе плѣнника соотвѣтственную „цѣну искупленія“, „потому что искупающій собою другаго долженъ быть гораздо превосходнѣе содержимаго во власти и уже рабствующаго“[2]). „Итакъ, не брата ищи для своего искупленія, заключаетъ Василій Великій, соединяя вопросъ объ освобожденіи человѣка изъ-подъ власти діавола съ искупленіемъ его вмѣстѣ съ тѣмъ и предъ правосудіемъ Божественнымъ,—но того, кто превосходитъ тебя естествомъ, не простого человѣка, но Богочеловѣка Іисуса Христа“, который одинъ только и можетъ спасти насъ отъ рабства діаволу и грѣху и который одинъ можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и предъ Богомъ принести за насъ умилостивительную жертву[3]). Хотя здѣсь и не развивается мысль о выкупѣ человѣка предъ діаволомъ съ тою полнотою, въ какой раскрывается она у Григорія Нисскаго; все же нельзя не видѣть, что и въ словахъ Василія Великаго указаны уже всѣ основныя мысли даннаго мнѣнія. Въ такой или иной формѣ эти же самыя воззрѣнія встрѣчаемъ мы и у нѣкоторыхъ другихъ отцевъ Церкви, напр. Ефрема Сирина[4]) и др. Неудивительно поэтому, что мы находимъ ихъ также у св. Григорія Нисскаго, имѣвшаго достаточ-

---

[1]) Твор. Вас. Велик. т. I. стр. 357—358.
[2]) Ibid. стр. 359.
[3]) Ibid.
[4]) Ефр. Сир., О раѣ. Твор. т. VII. стр. 102.

ныя основанія слѣдовать имъ, какъ уже высказывавшимся въ твореніяхъ отцевъ и учителей Церкви.

Обращаясь затѣмъ къ третьей сторонѣ совершеннаго Христомъ дѣла спасенія человѣческаго рода, мы должны прежде всего сказать, что если въ отношеніи къ Богу спасеніе человѣка имѣетъ, по Григорію, характеръ *искупленія,* а въ отношеніи къ діаволу — характеръ *освобожденія,* то по отношенію къ самому человѣку оно есть ничто иное, какъ *возстановленіе* его природы *въ первоначальное состояніе,* въ какомъ находился первосозданный человѣкъ до своего паденія. Собственно говоря, эта послѣдняя сторона домостроительства нашего спасенія была самою главною цѣлію воплощенія Бога—Слова. Конечно, можно сказать, что Сынъ Божій воплотился для того, чтобы оправдать человѣка предъ Богомъ и изъять его изъ-подъ власти діавола, — и Григорій Нисскій по временамъ, какъ-бы между прочимъ, дѣйствительно употребляетъ такія выраженія. Однакожъ не въ этомъ, по мысли св. Григорія, заключается сущность спасенія человѣка: Сынъ Божій, по Своему человѣколюбію, снисшелъ на землю и принялъ на Себя естество человѣческое, именно *ради человѣка;* Онъ „сталъ, говоритъ св. Григорій, такимъ, какъ мы, дабы чрезъ то, что содѣлался какъ мы, содѣлать насъ какъ Онъ“[1]), т. е. возстановить въ насъ прежнее богоподобіе, которымъ обладалъ человѣкъ въ невинномъ состояніи. Но это возстановленіе падшаго человѣка могло быть достигнуто не иначе, какъ вмѣстѣ съ искупленіемъ его предъ Богомъ и съ освобожденіемъ его отъ діавола. Вотъ почему и все дѣло спасенія человѣческаго рода, выражаясь современнымъ языкомъ, можетъ быть разсматриваемо, съ точки зрѣнія Григорія Нисскаго, какъ соединеніе трехъ неразрывныхъ по существу, но мыслимыхъ раздѣльно актовъ Божественной благости,

---

[1]) Adv. Apol. c. 11. Patr. t. XLV. col. 1145A. Твор. VII, 79.

проявившейся чрезъ Единороднаго Сына Божія,—какъ соединеніе искупленія и освобожденія человѣка съ его возстановленіемъ.

Мы уже видѣли, что искупленіе и освобожденіе падшаго человѣчества дѣйствительно совершено было Спасителемъ міра. Но Имъ дѣйствительно совершено было также и возстановленіе въ человѣкѣ прежняго богоподобія. „Мы говоримъ, такъ выражается въ одномъ мѣстѣ Григорій Нисскій,—что Единородный Богъ, чрезъ Себя изведшій все въ бытіе, одно изъ того, что произошло чрезъ Него, именно—человѣческое естество, павшее въ грѣхъ и чрезъ то подвергшееся истлѣнію смерти, опять чрезъ Себя же привлекъ къ безсмертной жизни чрезъ человѣка, въ которомъ вселился, воспріявъ на Себя цѣлую человѣческую природу, и Свою животворную силу примѣшалъ къ смертному и тлѣнному естеству и нашу мертвенность чрезъ срастореніе съ Собою претворилъ въ жизненную благодать и силу. Мы называемъ тайною Господа по плоти то, что неизмѣняемый является въ измѣняемомъ, дабы, измѣнивъ и превративъ на лучшее изъ худшаго—зло, вторгшееся въ измѣняемую природу, истребить грѣхъ отъ естества, уничтоживъ оный въ Себѣ Самомъ; ибо *Богъ нашъ огнь поядаяй есть* (Евр. 12, 29), которымъ истребляется все вещество зла“[1]).

Какъ же именно истреблено было въ нашей природѣ „вещество зла“ или иначе,—какъ именно возстановлено было наше естество „въ первоначальное состояніе“[2])? Для рѣшенія этого вопроса мы должны обратиться здѣсь къ Лицу Богочеловѣка, въ которомъ *прежде всего* совершилось преобразованіе и естества человѣческаго.

Въ Іисусѣ Христѣ, какъ мы знаемъ, въ единое цѣлое были соединены двѣ различныя природы — Божественная и человѣческая. А такъ какъ Божество вообще не подлежитъ никакимъ

[1]) Contr. Eunom. l. V. Patr. t. XLV. col. 700C—D. Твор. VI, 24—25.
[2]) Orat. cat. c. 15. Patr. t. XLV. col. 48C. Твор. IV, 44.

измѣненіямъ[1]), то и Божеское естество въ Лицѣ Христа Спасителя, даже при общеніи съ естествомъ человѣческимъ, осталось совершенно неизмѣннымъ: Богъ—Слово, чѣмъ Онъ былъ до воплощенія, тѣмъ же остался и по совершеніи дѣла спасенія рода человѣческаго[2]). Между тѣмъ существо человѣческое, какъ тварное и получившее свое начало чрезъ измѣненіе, по самой природѣ своей подлежитъ закону развитія. Эта способность къ измѣненію осталась характеристическимъ свойствомъ и человѣческой природы Христа Спасителя, такъ какъ Сынъ Божій, при воплощеніи, принялъ на Себя *всецѣлое* естество наше. Но измѣненіе или иначе—движеніе[3]) возможно для человѣка, какъ мы уже видѣли, по двумъ совершенно различнымъ и даже противоположнымъ направленіямъ—или по пути добра или по пути зла. Первый человѣкъ, къ несчастію, предпочелъ послѣдній путь развитія первому и тѣмъ растлилъ всю нашу природу, которая покрылась теперь какими-то болѣзненными „наростами“ (περιττώματα)[4]). Зато во Второмъ Человѣкѣ наша природа стала развиваться не по пути зла, а напротивъ всецѣло по пути добра и, слѣдовательно, вполнѣ согласно какъ съ законами естества человѣческаго, такъ точно и съ законами воли Божіей.

Это нормальное развитіе человѣческой природы въ Лицѣ Спасителя міра, отъ самаго зачатія во чревѣ Богоматери воспринятой въ единую Ипостась Богочеловѣка, совершалось въ теченіе земной жизни Іисуса Христа до воскресенія Его изъ мертвыхъ и вознесенія на небо. По своему же характеру, оно было ничѣмъ инымъ, какъ постепеннымъ возвышеніемъ ипостасно,—отъ начала *вполнѣ*, нераздѣльно и несліянно,—соединеннаго съ Богомъ—Словомъ человѣческаго естества до высочайшей степени совершенства и вмѣстѣ

---

[1]) Orat. cat. c. 6. col. 28C. Твор. IV, 22

[2]) Эта мысль составляетъ одно изъ главныхъ положеній, доказываемыхъ Григоріемъ въ его сочиненіяхъ противъ Аполлинарія и Евномія.

[3]) Ibid. col. 60A. Твор. IV, 58.

[4]) Ibid. c. 8. col. 37A.

съ тѣмъ до высочайшаго соотвѣтствія съ Божественной природой воплотившагося Сына Божія, который, говоритъ св. Григорій, для того и „принялъ въ Себя все наше естество, дабы чрезъ срастворѐніе съ Божескимъ (естествомъ) обожествилось человѣческое, и начаткомъ онымъ освятился вмѣстѣ весь составъ нашего естества“ [1]), и который дѣйствительно „измѣнилъ [2]) всего (воспріятаго имъ) человѣка въ Божественное естество чрезъ соединеніе съ нимъ“ [3]). Само собою понятно, что постепенное возвышеніе или, выражаясь ближе къ языку Григорія, обожествленіе или обоженіе человѣческой природы въ Лицѣ Спасителя, безъ всякаго однакоже преложенія или уничтоженія присущихъ естеству, человѣческому свойствъ,—было вмѣстѣ съ тѣмъ и постепеннымъ очищеніемъ ея отъ всѣхъ ея немощи. Соединившись съ нашимъ естествомъ, Богъ—Слово, „подобно солнцу, проникающему въ мрачную пещеру и появленіемъ свѣта уничтожающему тьму“ [4]),—изгналъ изъ этого естества все прившедшее въ насъ чрезъ грѣхъ Адама. Хотя Онъ и вос-

[1]) Adv. Apol. c. 15. Patr. t. XLV. col. 1152C. Твор. VII, 86.

[2]) Григорій Нисскій, при невыработанности въ то время богословской терминологіи, употребляетъ это и подобныя ему выраженія не въ томъ смыслѣ, что человѣческое естество въ Іисусѣ Христѣ преложилось въ самое Божество, что оно *претворилось и слилось* съ Божественной природой Спасителя: св. отецъ хочетъ сказать здѣсь лишь то, что человѣчество въ Лицѣ Христа возвысилось, обожилось или обожествилось и, находясь въ тѣсномъ единеніи и полномъ согласіи съ Божественной природой Его, не является въ воскресшемъ и вознесшемся Христѣ „въ своихъ естественныхъ,—т. е. въ эмпирически взятомъ естествѣ человѣческомъ наблюдаемыхъ,—свойствахъ“ (adv. Apol. ad Theophil. Patr. t. XLV. col. 1277B. Твор. VII, 210), присущихъ нашей немощности и нашему несовершенству. Иначе говоря, здѣсь имѣется въ виду градальное возвышеніе естества человѣческаго въ Христѣ, но не измѣненіе или преложеніе его какое-либо въ самой его сущности. Этотъ же смыслъ имѣетъ и употребляемый ниже, примѣнительно къ способу выраженія самого Григорія, терминъ—„обожествленіе“ человѣческаго естества въ І. Христѣ. и здѣсь имѣется въ виду лишь градальное возвышеніе человѣческаго естества въ І. Христѣ до наивысшей степени богоподобія, съ осіяніемъ его славою Божественною, по упостасному единенію обоихъ естествъ въ Лицѣ Богочеловѣка

[3]) In Christi resurr. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 617A. Твор. VIII, 44.

[4]) Adv. Apol. c. 26. col. 1180C. Твор VII, 114.

принялъ „въ Себя нашу нечистоту“, однакожъ Самъ нисколько не осквернился отъ нея, но, какъ Богъ, „въ Себѣ Самомъ“ очистилъ „сію нечистоту; ибо *свѣтъ* сказано, *во тьмѣ свѣтится, и тьма его не объятъ* (Іоан. 1, 5)“[1]). „Мы, говоритъ св. Григорій въ другомъ мѣстѣ,—научились и вѣруемъ, что естество человѣческое спасено чрезъ единеніе съ Словомъ... Ибо Содѣлавшійся по насъ грѣхомъ (2 Кор. 5, 21) и клятвою (Гал. 3, 13), какъ говоритъ Апостолъ, и Подъявшій немощи наши, по слову Исаіи (53, 4), не оставилъ при Себѣ безъ исцѣленія и грѣха, и клятвы, и немощи; но *мертвенное пожерто животомъ* (2 Кор. 5, 4); распятый *отъ немощи живъ есть отъ силы Божія* (2 Кор. 13, 4); клятва измѣнилась въ благословеніе и все вообще, что ни есть въ естествѣ нашемъ немощнаго и тлѣннаго, срастворившись съ Божествомъ, содѣлалось тѣмъ, чѣмъ есть Божество“[2]).

Эту немощность человѣческой природы, происшедшую вслѣдствіе грѣха, Григорій Нисскій, какъ намъ уже извѣстно, обнимаетъ въ понятіи смерти, которая постигла какъ душу падшаго человѣка, такъ точно и тѣло его; при чемъ „для души омертвѣніе состояло въ удаленіи ея отъ дѣйствительной жизни, для тѣла же—въ тлѣніи и разрушеніи“[3]), происшедшемъ вслѣдствіе удаленія души „отъ дѣйствительной жизни“. „И такъ какъ обѣ сіи части, говоритъ св. Григорій,—поражены были смертію чрезъ преслушаніе“ прародителями воли Божіей; „то“ Спасителю міра „нужно было изъ обѣихъ ихъ изгнать смерть примѣшеніемъ жизни“[4]),—и Онъ дѣйствительно сдѣлалъ это, привнесши животворное начало въ каждую изъ составныхъ частей человѣческой природы и тѣмъ уничтоживши противоположное жизни начало смерти.

Но Григорій Нисскій не ограничивается здѣсь простымъ утвержденіемъ той несомнѣнной истины, что человѣческое естество въ Лицѣ Іисуса Христа освободилось отъ всѣхъ присущихъ

---

[1]) Ibid.

[2]) Adv Apol. ad Theophil. Patr. t. XLV. col. 1276B—С. Твор. VII, 207. 20ъ.

[3]) In Christi resurr. or. 1. Patr t. XLVI. col. 616C. Твор. VIII, 42.

[4]) Ibid.

ему немощи и, воспринятое въ единую Ипостась Бога—Слова, достигло высшей степени совершенства, какое только возможно для него. Напрягивъ пытливый умъ Григорія, старается, по мѣрѣ силъ, уяснить себѣ самый процесъ этого постепеннаго возвышенія или обожествленія человѣческой природы въ Лицѣ Христа Спасителя. Правда, въ твореніяхъ Григорія нѣтъ спеціальнаго трактата или отдѣла, который былъ бы посвященъ исключительно только данному вопросу. Но тѣмъ не менѣе въ разныхъ мѣстахъ его сочиненій и по разнымъ случаямъ разсѣяно весьма много отдѣльныхъ замѣчаній, которыя, находясь въ полномъ согласіи между собою, общей своей совокупностію съ достаточною ясностію обрисовываютъ его, *личный* однакоже—особенно въ отношеніи къ нѣкоторымъ частностямъ, взглядъ на процессъ постепеннаго возвышенія нашей немощной природы въ Лицѣ Богочеловѣка.

Судя по этимъ даннымъ, Григорій Нисскій различалъ два главные фазиса въ развитіи воспринятаго Сыномъ Божіимъ человѣческаго естества. Первый фазисъ обнимаетъ собою всю земную жизнь Христа до того момента, когда Онъ, среди крестныхъ страданій, *преклонь главу, предаде духъ* Отцу Своему (Іоан. 19, 30). Ко второму же фазису относятся тѣ три дня, которые Господь пробылъ во гробѣ, до момента Его славнаго воскресенія включительно. Характеристическою чертою перваго изъ указанныхъ фазисовъ было то, что естество человѣческое въ это время только *уврачевывалось*[1]) или постепенно освобождалось отъ присущихъ ему немощей. Ослабленныя въ теченіе земной жизни Спасителя, немощи человѣческой природы Христа были совершенно *уничтожены*[2]), когда Христосъ Своею смертію и воскресеніемъ окончательно упразднилъ владычество смерти: это составляетъ характеристическую черту втораго фазиса возвышенія или обожествленія человѣческой природы Спасителя міра.

---

[1]) Cp. adv. Apol. c. 21. Patr. t. XLV. col. 1165B. Твор. VII, 99.
[2]) Ibid. Cp. in Christi resurr. or. 1. col. 609A. Твор. VIII, 35.

Уже въ первомъ фазисѣ обожествленіе обнимало собою все человѣческое естество воплотившагося Сына Божія, т. е. не одну только душу Его, но вмѣстѣ съ тѣмъ и Его тѣло. Что же касается самаго способа такого обожествленія, то, имѣя въ виду прежде всего освобожденіе человѣческаго естества отъ присущихъ ему немощей, св. Григорій говоритъ, что зло должно быть изгнано изъ нашего естества „тѣмъ же путемъ, какимъ оно вошло“ въ міръ[1]), а слѣдовательно этимъ же путемъ должно быть положено начало и возвышенію его въ Лицѣ Богочеловѣка. Но зло или иначе — смерть, духовная и тѣлесная, вошла въ міръ чрезъ преслушаніе первымъ человѣкомъ воли Божіей. Вотъ почему она и изгоняется „послушаніемъ втораго Человѣка (Рим. 5, 12—19)“[2]), т. е. Христа Спасителя, который въ теченіе всей Своей земной жизни пребывалъ въ полномъ послушаніи волѣ Божіей, хотя Его человѣческая душа и была сама по себѣ способна къ грѣху[3]), т. е. именно къ непослушанію въ отношеніи къ Богу. Въ этомъ случаѣ Господь поступилъ, какъ врачъ, „по закону врачебнаго искусства исцѣляющій зло противоположнымъ ему“[4]): болѣзнь, происшедшую чрезъ непослушаніе къ Богу, Онъ врачуетъ Своимъ всецѣлымъ послушаніемъ Отцу Небесному; потому что „здравіемъ для души служитъ исполненіе Божественной воли, и наоборотъ — отпаденіе отъ благой воли есть болѣзнь души, оканчивающаяся смертію“ физическою[5]). И какъ непослушаніе нашихъ прародителей волѣ Божіей разорвало связь между Богомъ и человѣкомъ, такъ напротивъ всецѣлое повиновеніе этой волѣ со стороны Спасителя снова возвратило человѣческое естество къ единенію съ Богомъ и для него чрезъ

---

[1]) Adv. Apol. c. 21. Patr. Patr. t. XLV. col. 1165B. Твор. VII, 99.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. c. 23. col. 1172A. Твор. VII, 105.
[4]) De orat. Dom. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1164A. Твор. I, 433.
[5]) Ibid. col. 1161D. Твор. I, 433.

Богочеловѣка, какъ сказалъ Спаситель на крестѣ (Лук. 23, 43), снова отверстъ былъ рай, который, „надобно вѣровать, находится не въ другомъ какомъ мѣстѣ, какъ въ многообъемлющей длани Отца, какъ говоритъ и пророкъ, вѣщающій къ горнему Іерусалиму слова отъ лица Господа: *на рукахъ Моихъ написахъ стѣны твоя, предо Мною еси присно* (Ис. 49, 16)“ [1]).

Указывая на послушаніе Христа Спасителя, какъ на средство къ уврачеванію естества человѣческаго, Григорій Нисскій видитъ вмѣстѣ съ тѣмъ такое же средство и вообще въ присутствіи Божества въ человѣческой природѣ Искупителя; „ибо *Богъ нашъ огнь поядаяй есть* (Евр. 12, 29), которымъ истребляется все вещество зла“ [2]). Какъ источникъ всякой жизни, Божество, соединившись „съ обѣими составными частями человѣческой природы, то есть, съ душою и тѣломъ“ [3]), „чрезъ ту и другую сообщило животворную силу каждой сродной части, чрезъ плоть—тѣлу, а чрезъ душу—душѣ“ [4]) и „Своимъ пребываніемъ въ той и другой части, имѣющей свои особыя свойства, уврачевало чрезъ тѣло—тѣлесное естество, а чрезъ душу—духовное“ [5]). Это пребываніе Божественной силы во всемъ естествѣ человѣческомъ ясно обнаруживалось въ Христѣ при всѣхъ чудесныхъ дѣйствіяхъ, какія совершалъ Спаситель во время Своей земной жизни; потому что Божество въ этомъ случаѣ дѣйствовало не иначе, какъ при участіи всего естества человѣческаго: въ душѣ Оно обнаруживало Себя въ формѣ движенія Своей всемогущей воли, дѣйствовавшей чрезъ волю человѣческую; а тѣло, соотвѣтственно своей природѣ, участвовало въ чудотвореніяхъ отправленіями присущихъ ему органовъ и

---

[1]) Adv. Apol. c. 17. Patr. t. XLV. col. 1156B. Твор. VII, 89.
[2]) Contr. Eunom. l. V. Patr. t. XLV. col. 700D. Твор. VI, 25.
[3]) In Christi resurr. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 616B. Твор. VIII, 42.
[4]) Adv. Apol. c. 55. Patr. t. XLV. col. 1257A. Твор. VII, 190.
[5]) Ibid. col. 1257C. Твор. VII, 191.

о проникающей его Божественной силѣ ясно свидѣтельствовало тѣмъ, что исцѣленія иногда совершались чрезъ одно прикосновеніе къ тѣлу Спасителя. Вотъ напримѣръ, говоритъ св. Григорій, — „приходитъ прокаженный, уже разлагающійся и не владѣющій тѣломъ: какъ исцѣляется онъ Господомъ? Душа *желаетъ*, тѣло *касается*. И болѣзнь тѣмъ и другимъ образомъ изгоняется. Ибо тотчасъ, какъ написано, оставила его проказа (Матѳ. 8, 3). Опять—Онъ *не желаетъ* отпустить голодными многія тысячи, бывшія при Немъ въ пустынѣ, а *руками преломляетъ* хлѣбы. Видишь ли, заключаетъ св. Григорій,—какъ Божество, соприсутствующее обѣимъ (частямъ), обнаруживается въ каждой — въ тѣлѣ дѣйствіемъ, въ душѣ стремленіемъ ея воли?“ [1]).

Такимъ образомъ, по ученію св. Григорія, человѣческое естество въ Лицѣ Спасителя уврачевывалось взаимнымъ единеніемъ послушанія Христова и Божественнаго присутствія во всей человѣческой природѣ Спасителя, воспринятой Сыномъ Божіимъ въ Свою Ипостась.

Однакожъ въ первомъ фазисѣ обожествленія человѣческаго естества врачеваніе послѣдняго не было еще, такъ сказать, доведено до конца: въ немъ (естествѣ человѣческомъ) все еще оставалась извѣстная часть тѣхъ немощей нашихъ, которыя, вмѣстѣ съ нашимъ естествомъ, воспринялъ на Себя Сынъ Божій. Такъ, уже въ самомъ концѣ Своей земной жизни, предъ началомъ Своихъ крестныхъ страданій, въ саду Геѳсиманскомъ Спаситель испытывалъ въ Своей душѣ тяжкія мученія. Та чаша, которую ему предстояло испить за наши грѣхи, превышала силы Его немощнаго еще человѣческаго естества, — и, какъ человѣкъ, Онъ даже молилъ Своего Отца о томъ, чтобы, если возможно, миновала Его чаша сія: *Отче Мой*, говорилъ

[1]) In Christi resurr. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 616C—D. Твор. VIII, 43.

Спаситель, *аще возможно есть, да мимойдетъ отъ Мене чаша сія* (Матѳ. 26, 39). Правда, Господь и въ это время остался въ полномъ послушаніи у Своего Отца: *обаче не Моя воля, но Твоя да будетъ* (Лук. 22, 42), прибавлялъ Спаситель, пребождая „страхъ страданій", составляющій „принадлежность человѣческой немощи"[1]). Но уже одно то, что Онъ испытывалъ въ Своей душѣ страданія и даже какъ-бы колебался въ Своей человѣческой волѣ,—уже это одно свидѣтельствовало объ остаткахъ немощности души Его. Ту же немощность видимъ мы и въ крестныхъ страданіяхъ Спасителя, потому что всякое болѣзненное чувствованіе души есть слѣдствіе первороднаго грѣха. Если, такимъ образомъ, даже душа Спасителя не уврачевалась совершенно отъ своихъ немощей, то тѣмъ болѣе это нужно сказать о тѣлѣ Его: оно до самой смерти Христа было подвержено тѣмъ физическимъ явленіемъ, которыя въ несобственномъ смыслѣ и по неточному словоупотребленію называются страстію — πάθος, каковы напримѣръ: питаніе, возрастаніе, сонъ, утомленіе, жажда и всѣ вообще физическія страданія.

Но если и въ душѣ и въ тѣлѣ Христа до Его крестной смерти оставалась еще нѣкоторая немощность, то во второмъ фазисѣ обожествленія человѣческой природы Спасителя немощность эта, учитъ св. Григорій, была окончательно уничтожена. Это совершилось чрезъ смерть и воскресеніе Христа изъ мертвыхъ.

Вотъ какъ описываетъ Григорій Нисскій второй фазисъ обожествленія человѣчества въ Лицѣ Спасителя міра.

Такъ какъ смерть физическая, говоритъ онъ, есть отдѣленіе души отъ тѣла, то въ человѣческой природѣ Христа, когда Онъ предалъ духъ Свой Богу, душа и тѣло раздѣлились. Но они раздѣлились лишь настолько, насколько были связаны между

---

[1]) Adv. Apol. c. 32. col. 1193C. Твор. VII, 127.

собою по законамъ человѣческаго естества. Что же касается Божества, то Оно и въ это время пребывало какъ въ душѣ Христа, такъ и въ тѣлѣ; потому что только сложное, каковъ и есть двойственный „составъ человѣческій", дѣлится, несложное же,—а „Божественное естество просто и одновидно",—„не допускаетъ разрушенія", и „не раздѣляется вмѣстѣ съ сложнымъ, но напротивъ пребываетъ тѣмъ же" и отого, „по отдѣленіи души отъ тѣла, не отдѣляется ни отъ той, ни отъ другаго"[1]). Три дня душа и тѣло Христово оставались въ раздѣленіи между собою, проникнутыя Божествомъ Спасителя. Но послѣ этого духовная природа и тѣлесная были снова соединены никогда не оставлявшею ихъ Божественною силою. „На сіе-то и указываетъ сказавшій, что Богъ воскресилъ Его изъ мертвыхъ (Колос. 2, 12). Ибо относительно воскресенія Господа нельзя думать, что Онъ, какъ Лазарь или другой кто-либо изъ оживленныхъ, возвращается къ жизни чуждою силою; но Единородный Богъ Самъ воскрешаетъ соединеннаго съ Нимъ человѣка, сперва отдѣливъ душу отъ тѣла, потомъ опять соединивъ оба"[2]).

Въ „тридневный срокъ", какъ выражается св. Григорій, отъ момента смерти Спасителя до момента Его славнаго воскресенія включительно, уничтожено было „все скопленіе зла, собиравшееся отъ устроенія міра до совершенія нашего спасенія чрезъ смерть Господа"[3]). Что же касается самаго способа этого уничтоженія зла, то Григорій опредѣляетъ его сообразно съ общимъ своимъ положеніемъ, что зло чрезъ Христа изъято изъ міра тѣмъ же путемъ, какимъ оно вошло въ міръ. Не выдавая своего мнѣнія за достовѣрную истину и называя его не рѣшеніемъ даннаго вопроса, а только своимъ личнымъ „упражненіемъ и изысканіемъ", Григо-

---

[1]) Adv. Apol. c. 17. Patr. t. XLV. col. 1156B (Твор. VII, 89) и in Christi resurr. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 617B (Твор VIII, 44).

[2]) Adv. Apol. c. 17. col. 1156C. Твор. VII, 90.

[3]) In Christi resurr. or. 1. col. 608D. 609A. Твор. VIII, 34. 35.

рій Нисскій дѣлаетъ здѣсь такое примѣненіе своего общаго положенія. „Зло, говоритъ онъ,—зародилось въ змѣѣ; искушеніемъ змія побѣждена жена; затѣмъ женою побѣжденъ мужъ; зло получило бытіе чрезъ троихъ.... Изъ порядка въ злѣ, продолжаетъ далѣе св. отецъ, — можно уразумѣть нѣкоторый порядокъ добра. Замѣчаю сіи три сосуда зла: первый, въ которомъ (зло) сначала образовалось; второй, въ который перешло; третій, въ которомъ послѣ возросло. Итакъ, поелику зло распространилось въ сихъ трехъ (сосудахъ), то есть, въ діавольскомъ естествѣ, въ женскомъ полѣ и въ совокупности мужей; то посему и болѣзнь уничтожается соотвѣтственно съ симъ въ три дня; каждому роду заболѣвшихъ зломъ на врачеваніе отдѣляется одинъ день: въ одинъ день освобождаются отъ болѣзни мужи; въ другой—врачуется женскій полъ; въ послѣдній—упраздняется послѣдній врагъ—смерть, и вмѣстѣ съ нимъ уничтожаются его спутники: начала, власти и силы враждебныхъ и первенствующихъ силъ (зла). Не удивляйся, поясняетъ далѣе Григорій,—что созданіе добра раздѣляется временными промежутками. Ибо и при первомъ произведеніи міра Божественная сила не слаба была, чтобы въ мгновеніе совершить все сущее; но, не смотря на то, при созиданіи сущаго опредѣлила быть и временнымъ промежуткамъ. И какъ тамъ въ первый день совершена часть творенія, а во второй—другая и затѣмъ по порядку такимъ же образомъ совершено все сущее, такъ что Богъ въ опредѣленные дни благоустроилъ все твореніе; такъ и здѣсь, по неизглаголанной мысли Его премудрости, въ три дня изгоняется зло изъ существующаго,—изъ мужей, изъ женъ и изъ рода змій, въ которыхъ первыхъ получило бытіе естество зла“[1]). Такимъ образомъ тридневный срокъ смерти Спасителя соотвѣтствовалъ, по мнѣнію Григорія, тремъ ступенямъ въ образованіи зла, и какъ зло

[1]) Ibid. col. 609C—612A. Твор. VIII, 36—37.

постепенно образовалось въ трехъ „сосудахъ", такъ точно и добро, примѣнительно къ этому, созидалось въ три дня. Въ два первые дня освобождены были Спасителемъ отъ „болѣзни" мужескій и женскій полъ, или иначе—*все естество человѣческое;* а въ третій день упраздненъ былъ послѣдній врагъ—смерть и вмѣстѣ съ тѣмъ разрушено было царство имѣющаго *державу смерти, сирѣчь діавола* (Евр. 2, 14).

Врачеваніе естества человѣческаго въ этомъ фазисѣ существенно отличалось отъ врачеванія его во время земной жизни Христа. Это различіе касалось не характера только врачеванія, которое теперь было окончательнымъ, а не подготовительнымъ, какъ прежде,—но вмѣстѣ съ тѣмъ и самаго способа врачеванія. Мы уже видѣли, что, по мысли Григорія Нисскаго, человѣческое естество обожествлялось въ Христѣ, во время его жизни, чрезъ содѣйствіе двухъ факторовъ, именно — при помощи, съ одной стороны, послушанія Христова, а съ другой—пребыванія Божества въ человѣческой природѣ Спасителя. Но, говоря о разбираемомъ нами фазисѣ обожествленія человѣчества Христова, св. Григорій нигдѣ въ своихъ твореніяхъ не упоминаетъ о первомъ изъ указанныхъ факторовъ, и выставляетъ на видъ лишь второй факторъ — пребываніе Божества въ человѣческой природѣ Іисуса Христа, и этимъ послѣднимъ объясняетъ окончательное уврачеваіе нашей немощной природы[1]). Отсюда мы заключаемъ, что, по мнѣнію Григорія, послушаніе могло уврачевывать человѣческое естество Христа не далѣе, какъ только до момента смерти Его. Рѣшимость на смерть была тѣмъ высшимъ актомъ человѣческой воли Христа, когда послушаніе Богу достигло полнаго своего совершенства[2]). Со смертію же Христа прекратилось дѣйствіе человѣческой воли Спасителя,

---

[1]) Adv. Apol. c. 17. Patr. t. XLV. col. 1153D—1156A. Твор. VII, 88; ibid. col. 1156B—C. Твор. VII, 89. 90.

[2]) Ср. adv. Apol. c. 21. col. 1165B. Твор. VII, 99.

прекратилось, поэтому, и ея значеніе въ дѣлѣ обожествленія человѣчества Христова. Это обожествленіе доведено было до конца уже однимъ только вторымъ изъ поименованныхъ факторовъ, т. е. посредствомъ присутствія Божества въ человѣческомъ естествѣ Іисуса Христа.

Но человѣческая природа Христа состояла изъ души и тѣла; поэтому и врачеваніе относилось какъ къ той, такъ и къ другому.

Что произвело въ душѣ Спасителя присутствіе въ ней Божества, можно видѣть изъ предсмертныхъ словъ Божественнаго Страдальца: *Отче,* произнесъ тогда Спаситель, *въ руцѣ Твои предаю духъ Мой* (Лук. 23, 46). Эти слова показываютъ, что, лишь только душа Христова отдѣлилась отъ тѣла, она тотчасъ же присутствующимъ въ ней Божествомъ вознесена была къ Отцу Небесному или иначе въ рай, находящійся, какъ уже видѣли, „не въ другомъ какомъ мѣстѣ, какъ въ многообъемлющей длани Отца“ [1]). Такимъ образомъ только теперь совершилось то, что было цѣлію Христова послушанія въ отношеніи къ уврачеванію воспринятаго на Себя Сыномъ Божіимъ человѣчества,—только теперь, въ лицѣ Спасителя, возстановлено прерванное грѣхомъ единеніе между Богомъ и человѣкомъ. И этотъ союзъ, въ послѣднемъ по крайней мѣрѣ моментѣ, возстановленъ уже не чрезъ человѣческое въ Христѣ, не чрезъ послушаніе Христа волѣ Божіей, а чрезъ присутствіе Божества въ человѣческомъ естествѣ Спасителя: лишь Божество одно могло настолько очистить душу Христа, что она въ состояніи была „совершенно“ вселиться „въ дланяхъ Отчихъ“ [2]). Что же касается послушанія Христова, то оно, по мысли св. Григорія, имѣло въ данномъ отношеніи сравнительно только подготовительное значеніе.

Если присутствіе Божества въ душѣ Христа имѣло своимъ слѣдствіемъ вселеніе ея въ рай или въ длани Отчи, то въ тѣлѣ

[1]) Ibid. c. 17. col. 1156B. Твор. VII, 89.

[2]) In Christi resurr. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 617C. Твор. VIII, 45.

Божественная сила обнаружилась въ сохраненіи его отъ тлѣнія. Въ этомъ отношеніи находимъ мы въ воззрѣніяхъ Григорія Нисскаго полное соотвѣтствіе съ тѣмъ, что высказывалъ онъ о состояніи человѣка до паденія и послѣ паденія: какъ до паденія нетлѣнность человѣческой природы, чуждой даже и физическихъ отправленій, происходила только вслѣдствіе тѣснаго общенія тлѣннаго въ самомъ себѣ, съ физической стороны, человѣческаго естества съ Источникомъ всякой жизни, а по грѣхопаденіи природа наша сдѣлалась тлѣнною вслѣдствіе прекращенія такого общенія съ Богомъ, такъ и теперь, при возстановленіи человѣческаго естества въ Лицѣ Спасителя міра, тлѣнность эта препобѣждается тоже присутствіемъ Божества въ человѣческой природѣ Божественнаго Искупителя. Однакожъ не отъ начала соединенія Божества съ человѣчествомъ въ Лицѣ Христа препобѣждается и устраняется эта тлѣнность нашего естества; потому что человѣческое естество Христа не было въ теченіе земной жизни Спасителя настолько возвышено и обожествлено, чтобы могло вполнѣ находиться „въ дланяхъ Отчихъ“. Но, лишь только Божественный Страдалецъ предалъ духъ Свой Отцу Небесному, душа Его силою обитающаго въ ней Божества была освобождена отъ всѣхъ немощей и вознесена въ длани Отчи. Въ этотъ же самый моментъ[1]), когда снова возстановлено было полное общеніе между Богомъ и человѣкомъ, прекратилось и „дѣйствіе истлѣнія“[2]): Источникъ жизни Своимъ пребываніемъ въ тѣлѣ оживотворялъ его и предохранялъ отъ разрушенія.

Уже это возстановленіе общенія между Богомъ и человѣкомъ и прекращеніе дѣйствія истлѣнія было фактическимъ уничтоженіемъ смерти, не только тѣлесной, а также и духовной. Но какъ-бы въ дополненіе къ этому Господь въ третій день послѣ Своей смерти низшелъ во адъ и, какъ Богъ, разрушилъ цар-

[1]) Ср. ibid. col 617A. Твор. VIII, 44.
[2]) Adv. Apol. c. 17. Patr. t. XLV. col. 1156A. Твор. VII, 88.

ство діавола. За этимъ ниспроверженіемъ власти діавола послѣдовала окончательная торжественная побѣда надъ смертію: чрезъ три дня[1]) послѣ Своей смерти Господь воскресъ изъ мертвыхъ,

[1]) Григорій Нисскій полагаетъ, что Господь воскресъ не *въ третій день* послѣ Своей смерти, а *чрезъ три полныхъ дня*. При этомъ счетъ времени онъ ведетъ отъ тайной вечери Спасителя, а не съ момента смерти Спасителя на крестѣ. Вотъ какія основанія представляетъ св. Григорій въ пользу своего мнѣнія. За точку исхода въ своихъ разсужденіяхъ онъ беретъ слова Господа. *никтоже возметъ* душу Мою *отъ Мене, но Азъ полагаю ю о Себѣ. Область имамъ положити ю и область имамъ паки пріяти ю* (Іоан. 10, 18) „Какъ скоро это мнѣ твердо, продолжаетъ затѣмъ Григорій,—то и искомое уясняется. Ибо всѣмъ Правящій со владычнимъ самовластіемъ не ждетъ принужденія (къ страданію) отъ предательства, не ожидаетъ для того разбойническаго нападенія іудеевъ, ни беззаконнаго суда Пилатова, чтобы ихъ злоба была началомъ и причиною общаго спасенія людей; но Своимъ домостроительствомъ Самъ предупреждаетъ ихъ наступленіе способомъ священнодѣйствія непзреченнымъ и людьми невиданнымъ и Самого Себя приноситъ въ приношеніе и жертву за насъ, будучи вмѣстѣ священникомъ и агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхъ міра Когда же это? Когда, предложивъ ядомое тѣло Свое въ пищу, ясно показалъ, что жертвоприношеніе агнца уже совершилось. Ибо жертвенное тѣло не было бы пригодно къ ядѣнію, если бы было еще одушевлено“. „Итакъ считающій время отъ того часа, когда Богу принесена была жертва великимъ Архіереемъ, неизглаголанно и невидимо священнодѣйствовавшимъ Себя Самого, какъ агнца, за общій грѣхъ, не погрѣшитъ противъ истины. Ибо былъ вечеръ, когда снѣдено было сіе священное и святое тѣло. За симъ вечеромъ послѣдовала ночь предъ пятницею. Далѣе—день пятницы, разсѣченный вводною ночью, раздѣляется на одну ночь и два дня. Ибо если Богъ *тму нарече нощь* (Быт. 1, 5), а въ продолженіе трехъ часовъ была тьма по всей вселенной, то эта тьма и есть ночь, новораздѣлившая день по срединѣ, разграничившая собою двѣ отдѣла дня, — одинъ отъ разсвѣта до шестаго часа, другой — отъ девятаго (часа) до вечера. Такимъ образомъ досель было два дня и двѣ ночи. Далѣе, — ночь предъ субботою и съ нею день субботы, — ты имѣешь три ночи“. Обращаясь затѣмъ къ опредѣленію времени воскресенія Христова, Григорій Нисскій точный отвѣтъ на это находитъ у евангелиста Матѳея (28, 1: въ вечеръ же субботный...), который, по мнѣнію Григорія, „одинъ изъ всѣхъ евангелистовъ точно обозначилъ время, говоря, что вечеръ субботный былъ часомъ воскресенія“. Но до вечера субботы со времени тайной вечери прошло три дня и три ночи, если тьму, происшедшую во время смерти Христа считать за отдѣльную ночь и остатокъ дня, слѣдовавшій въ пятницу за этою тьмой—за особый день. Слѣдовательно, и Христосъ воскресъ по истеченіи трехъ полныхъ дней или точнѣе—сутокъ (in Christi resurr. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 612B—613C. Твор. VIII, 38—41).

силою Своего Божества, никогда не оставлявшаго ни души Его, ни тѣла, соединивъ три дня находившіяся въ раздѣленіи двѣ составныя части человѣческой природы. Этимъ актомъ Божественнаго всемогущества закончено было врачеваніе естества человѣческаго: отъ начала ипостасно соединенное съ воплотившимся Сыномъ Божіимъ, оно освободилось теперь отъ всѣхъ присущихъ ему немощей, какія только привзошли въ него вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, и, оставаясь въ своихъ свойствахъ безъ преложенія, возвысилось въ Лицѣ Богочеловѣка до высочайшаго совершенства и высшей степени соотвѣтствія съ Божественной природой Христа Спасителя „Явившая въ себѣ Бога плоть[1]), говоритъ объ этомъ Григорій Нисскій,—послѣ того, какъ чрезъ нее исполнилось великое таинство смерти, чрезъ раствореніе претворяется въ высшее и божественное, содѣлавшись Христомъ и Господомъ, преложившись и измѣнившись въ то, чѣмъ былъ Явившійся въ сей плоти“[2]), и „если можно употребить сравненіе, какъ-бы нѣкая капля оцта“, сраствoрившись „съ безпредѣльнымъ моремъ“ высочайшихъ свойствъ Божескаго естества, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не уничтожившись въ нихъ, а напротивъ сохранившись, какъ „начатокъ естества человѣческаго“, въ нераздѣльномъ единеніи съ Божествомъ въ единомъ Лицѣ Богочеловѣка[3]). Такъ „Божество, превознесло уничиженное и наименованному человѣческимъ именемъ даровало имя, *еже паче всякаго имене* (Филип. 2, 9); находящееся въ подчиненіи и рабствѣ содѣлало Господомъ и Царемъ, какъ говоритъ Петръ: *Господа Его* (т. е. распятаго Іисуса) *и Христа Бога сотворилъ есть* (Дѣян. 2, 36)“[4]). Въ этихъ словахъ Писанія, „по причинѣ совершеннаго

[1]) Плотію здѣсь св. Григорій называетъ все вообще естество человѣческое—и душу и тѣло. См. Contr. Eunom. lib. II. Patr. t. LXV. col. 548D—549A. Твор. V, 355.

[2]) Contr. Eunom. lib. VI. Patr. t XLV. col. 728D. Твор. VI, 55.

[3]) Adv. Apol. ad Theoph. Patr. t. XLV. col. 1276C—D. Твор. VII, 208. 209.

[4]) Ibid. col. 1277A. Твор. VII, 209.

единенія воспріятой плоти и воспріемлющаго Божества, имена", относящіяся къ Божеской и человѣческой природѣ Спасителя, „взаимно замѣняются, такъ что и человѣческое называется Божескимъ и Божеское человѣческимъ именемъ". Поэтому и у ап. Павла, съ одной стороны, распятый „называется Господомъ славы" (1 Кор. 2, 8), а съ другой—„покланяемый отъ всей твари небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ именуется Іисусомъ (Филип. 2, 10)" [1].

Возведенное на такую высоту совершенства, естество человѣческое, въ сороковой день, по воскресеніи Своемъ, Спаситель вознесъ, наконецъ, къ Отцу Своему, чтобы чрезъ начатокъ этотъ освятить весь составъ нашего естества и вмѣстѣ съ тѣмъ привлечь къ Отцу „все сродное и родственное ему по естеству", чтобы, такимъ образомъ, „отверженныхъ пріять въ усыновленіе и враговъ Божіихъ въ общеніе съ Его Божествомъ" [2]. Такимъ образомъ прерванный было союзъ между Богомъ и человѣкомъ возстановленъ теперь во всей полнотѣ: если прежде, именно въ моментъ смерти Спасителя, въ нѣдра Отца вознесена была Христомъ только душа Его, тѣло же пребывало сначала на крестѣ, а потомъ во гробѣ,—то теперь къ Отцу всяческихъ возносится *все* естество человѣческое—не одна душа, а также вмѣстѣ съ нею и тѣло. Но вознесшись на небо со всѣмъ естествомъ человѣческимъ, Господь не прервалъ этимъ Своей связи съ людьми, живущими на землѣ: Онъ всегда присутствуетъ среди насъ, пребывая, какъ Богъ, на небѣ и на землѣ. „Мы, пишетъ св. Григорій въ сочиненіи противъ Аполлинарія, говоримъ, что Господь *сія рекъ взятся* (Дѣян. 1, 9) и по вознесеніи Своемъ съ нами пребываетъ и никакого раздѣленія въ Немъ нѣтъ; но какъ въ насъ находится, присутствуя въ каждомъ отдѣльно и пребывая

[1] Ibid.

[2] De perf. christ. for. Patr. t. XLVI. col. 280A—B. Твор. VII, 254.

среди насъ, такъ проницаетъ и всѣ концы творенія, равно являясь во всѣхъ частяхъ міра“[1]).

Такъ возстановлено было, по воззрѣніямъ Григорія, естество человѣческое въ Лицѣ Христа Спасителя. Возстановленіе это было полное, обнимавшее и душу и тѣло человѣка; это была торжественная побѣда не надъ одною только физическою смертію, но надъ смертію вообще, т. е. какъ надъ тѣлесною, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ и надъ духовною: въ ту и другую часть человѣческой природы внесено было чрезъ Христа и Его воскресеніе то начало истинной жизни, которое утрачено было человѣкомъ чрезъ грѣхъ прародителей, когда, вмѣсто начала жизни, во все естество наше вошло противоположное ему начало—смерти.

Это новое жизненное начало, хотя и получило свое бытіе въ Лицѣ Богочеловѣка, однакожъ—учитъ св. Григорій—не ограничилось Его человѣческимъ естествомъ: напротивъ, исходя отъ Христа, оно проникло собою *все вообще* естество падшаго человѣчества, распространилось на весь человѣческій родъ. „Какъ начало смерти, говоритъ св. отецъ,—происшедши въ одномъ, перешло на весь человѣческій родъ, такимъ же образомъ и начало воскресенія чрезъ единаго распространяется на все человѣчество“[2]). „Ибо отъ чего взошла въ міръ смерть, тѣмъ опять и изгнана,—взошла человѣкомъ, Человѣкомъ и изгоняется. Первый человѣкъ открылъ входъ смерти; вторымъ Человѣкомъ вводится напротивъ жизнь, вшествіе которой производитъ уничтоженіе смерти. Для сего, когда въ безднѣ смерти содержимъ былъ плѣненный смертію, вторый Человѣкъ страданіемъ снизшелъ въ бездну смерти, чтобы погрязшаго въ ней снова возвести съ Собою въ горнее. Ибо сіе въ точности объяснило великое слово Апостола; сказавъ о семъ многое другое, говоритъ онъ слѣдующее: *яко-*

[1]) Adv. Apol. c. 59. Patr. t. XLV. col. 1268C. Твор. VII, 200—201.
[2]) Orat. cat. c. 16. Patr. t. XLV. col. 52C. Твор. IV, 49—50.

же о Адамѣ вси умираемъ, *такожде и о Христѣ вси* оживемъ (1 Кор. 15, 22)“ [1]).

Впрочемъ, — поясняетъ затѣмъ св. Григорій, — хотя жизненное начало, внесенное Христомъ въ человѣческое естество, и распространяется на всѣхъ людей безъ исключенія, однакожъ распространяется не въ томъ смыслѣ, что каждый человѣкъ *необходимо* оживотворяется имъ: оно отъ Христа „переходитъ на весь человѣческій родъ“ только „*въ возможности* (τῇ δυνάμει)“ [2]), т. е. иначе говоря, лишь въ потенціальной формѣ. На самомъ же дѣлѣ оно проникаетъ въ естество *того или другаго* отдѣльнаго человѣка только тогда, когда человѣкъ самъ, при помощи Св. Духа, *усвояетъ себѣ* совершенное Господомъ дѣло спасенія падшаго человѣчества; только при этомъ условіи мы дѣйствительно очищаемся отъ грѣховъ, отъ которыхъ искупилъ насъ Христосъ, и становимся причастными внесеннаго Имъ въ человѣческій родъ новаго жизненнаго начала.

Какъ именно совершается усвоеніе человѣкомъ дарованнаго ему спасенія, на этотъ вопросъ въ твореніяхъ Григорія Нисскаго нѣтъ *вполнѣ* обстоятельнаго отвѣта, — что, впрочемъ, весьма естественно: въ ту эпоху, когда жилъ Григорій Нисскій, богословская мысль еще только начинала обращаться отъ теологической стороны христіанскаго ученія къ сторонѣ антропологической, и вопросы о благодати и усвоеніи человѣкомъ совершеннаго Христомъ спасенія были поставлены, въ лицѣ Августина и Пелагія, только уже послѣ смерти св. Григорія. Однакожъ нельзя сказать, чтобы Григорій Нисскій совершенно не касался этихъ пунктовъ христіанскаго ученія: въ сочиненіяхъ его, напротивъ, довольно ясно намѣчены и эти вопросы вѣроученія христіанскаго, по крайней мѣрѣ въ общихъ ихъ чертахъ,

---

[1]) In psalm. l. II. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 521A — B. Твор. II, 96. Ср. adv. Apol. c. 55. Patr. t. XLV. col. 1260A. Твор. VII, 192.

[2]) Orat. cat. c. 16. Patr. t. XLV. col. 52D. Твор. IV, 50.

безъ тѣхъ, конечно, частностей, какія возможны были бы въ святоотеческомъ твореніи лишь только уже послѣ пелагіанскихъ споровъ. Особенной полноты и точности ученіе Григорія Нисскаго о данномъ предметѣ поэтому не имѣетъ; но все же оно заслуживаетъ вниманія, какъ выраженіе святоотеческихъ воззрѣній на эти вопросы въ эпоху, непосредственно предшествовавшую подробному анализу ихъ въ святоотеческихъ писаніяхъ.

Обращаемся къ самому ученію св. Григорія объ усвоеніи человѣкомъ содѣланнаго чрезъ Христа спасенія падшаго рода человѣческаго.

Какъ искупленіе человѣка и возстановленіе нашей природы въ Лицѣ Іисуса Христа совершено было Самимъ Богомъ, такъ точно не безъ Божіей же помощи, учитъ Григорій Нисскій, совершается и усвоеніе этого спасенія каждымъ изъ насъ. И эта помощь подается намъ не тѣмъ или другимъ въ отдѣльности Лицомъ Св. Троицы: помогаетъ намъ въ этомъ, строго говоря, тріединый Богъ, а не то или иное Лицо Св. Троицы, отдѣльно взятое. О Божескомъ естествѣ, пишетъ св. Григорій, дознали мы „не то, что Отецъ Самъ по Себѣ творитъ что-либо, къ чему не прикасается Сынъ, или Сынъ опять производитъ что-либо особо безъ Духа; но—что всякое дѣйствованіе, отъ Божества простирающееся на тварь и именуемое по многоразличнымъ о немъ понятіямъ, отъ Отца исходитъ, чрезъ Сына простирается и совершается Духомъ Святымъ“ [1]). И если можно поэтому говорить о раздѣленіи дѣйствій Лицъ Св. Троицы, то не иначе, какъ только въ смыслѣ извѣстныхъ особенностей той формы, въ которой проявляется участіе каждаго Лица Св. Троицы въ общемъ дѣйствіи тріединаго Бога. Въ частности относительно спасенія человѣка Григорій Нисскій говоритъ, что „спасителемъ всѣхъ бываетъ Богъ всяческихъ, между тѣмъ какъ совершаетъ спасе-

[1]) Ad Ablab. Patr. t. XLV. col. 125C. Твор. IV, 122.

ніе Сынъ благодатію Духа"[1]), или точнѣе: „грѣхи оставляетъ Отецъ, вземлетъ же на Себя грѣхъ міра Сынъ (Іоан. 1, 29), а отъ грѣховной скверны очищаетъ Духъ Святой тѣхъ, въ комъ пребываетъ Онъ"[2]). Такимъ образомъ въ усвоеніи человѣкомъ совершеннаго чрезъ Христа спасенія нашего дѣйствуетъ Духъ Святой, хотя впрочемъ и не отдѣльно отъ другихъ Лицъ Св. Троицы.

Этому дѣйствію Св. Духа Григорій Нисскій обыкновенно усвояетъ названіе *благодати*, χάρις. Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы у Григорія существовала въ данномъ отношеніи установившаяся терминологія: кромѣ того спеціальнаго значенія, какое придано было выраженію „благодать" въ послѣдующее время и какое имѣетъ оно на современномъ богословскомъ языкѣ,—этому выраженію въ твореніяхъ Григорія постоянно усвояются и многія другія значенія; иногда случается, что даже на одной и той же страницѣ слово „благодать" употребляется далеко не въ одинаковомъ смыслѣ[3]). Такъ, подъ именемъ благодати Григорій Нисскій разумѣетъ то богоподобныя свойства, вложенныя Творцемъ въ природу первосозданнаго человѣка, имѣющіяся и въ каждомъ человѣкѣ, хотя, вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, и не въ первоначальной чистотѣ своей[4]), то вообще состояніе первыхъ людей до ихъ грѣхопаденія[5]), равно какъ и имѣющее послѣдовать въ будущей жизни возстановленіе человѣческаго рода въ первоначальное состояніе[6]); далѣе, названіе благодати усвояется также Григоріемъ или всему вообще домо-

---

[1]) Ibid. col. 129B. Твор. IV, 126.

[2]) In orat. Dom. or. 3. Patr. t. XLIV. col. 1160D. Твор. I, 430.

[3]) In Psalm. l. I c. 7. Patr. t. XLIV. col. 464D. Твор. II, 37.

[4]) См. напр. de hom. op. c. 9. col. 149B. et c. 16. col. 185C. Твор. I, 103. 144.

[5]) См. напр. orat. cat. c. 8. col. 36D. Твор. IV, 32.

[6]) De hom. op. c. 17. col. 188C.; ibid. c. 22. col. 208B 209A. (Твор. I, 146. 168. 170); in psalm. l. I. c. 7. col. 464D. (Твор. II, 37) etc.

строительству нашего спасенія чрезъ воплощеніе Сына Божія и самому этому воплощенію[1]), а также воскресенію Христа изъ мертвыхъ, когда окончательно была побѣждена смерть и уврачевано человѣческое естество[2]), или, наконецъ, усвоенію человѣкомъ совершеннаго чрезъ Христа спасенія человѣческаго рода, безъ указанія однакоже при этомъ на дѣйствія Св. Духа[3]). Вотъ тѣ особенныя значенія, какія въ устахъ Григорія имѣетъ выраженіе „благодать". Совмѣстно съ этими значеніями, выраженіе „благодать", конечно, употребляется у Григорія Нисскаго и въ томъ спеціализированномъ смыслѣ, въ какомъ употребляется этотъ терминъ въ богословской наукѣ теперь. Слѣдуетъ только еще замѣтить, что въ твореніяхъ св. Григорія нѣтъ при этомъ разграниченія всеобщей или промыслительной благодати отъ благодати особенной или христіанской хотя и нельзя не видѣть, что промыслительную дѣятельность онъ приписываетъ вообще тріединному Богу, безъ особеннаго выдѣленія при этомъ того или другаго Лица Св. Троицы, между тѣмъ какъ благодатное содѣйствіе усвоенію человѣкомъ совершеннаго чрезъ Христа спасенія и благодатное возрожденіе человѣка и очищеніе его отъ „грѣховной скверны"[4]), какъ мы уже и видѣли, ясно относитъ къ преимущественнымъ дѣйствіямъ именно Св. Духа.

Вотъ какъ описываетъ Григорій общую сферу дѣйствія благодати Св. Духа при духовномъ возрожденіи и освященіи человѣка. „Пришло царство жизни, и разрушилась держава

---

[1]) In psalm. l. I. c. 8. col. 468A. (Твор. II, 40); de Spiritu Sancto. Patr. t. XLVI. col. 696A. (Твор. VIII, 98); in laud. fratr. Basilii. t. XLVI col. 789A (Твор. VIII, 294).

[2]) In Christi resurr. or. 1. col. 605A. 605C. (Твор. VIII, 31. 32); orat cat. c. 35 col. 88D. (Твор. IV, 91).

[3]) In psalm. l. I. c. 7. col 464D. (Твор. II, 37); de baptis. t. XLVI col. 429D. (Твор. VII, 449).

[4]) In orat. Dom. or. 3. col. 1160D. Твор. I, 430.

смерти, говоритъ онъ въ словѣ на св. Пасху,—явилось иное рожденіе, другая жизнь, иной образъ жизни, претвореніе самой природы. Сіе рожденіе *не отъ крове, ни отъ похоти мужескія, ни отъ похоти плотскія, но отъ Бога* произошло (Іоан. 1. 13). Какъ же это? Ясно выскажу и представлю тебѣ сію благодать. Сей плодъ вѣрою чревоносится, возрожденіемъ крещенія изводится на свѣтъ; кормилица его есть церковь; сосцы—наставленія; пища—хлѣбъ свыше; совершеніе возраста—высокая жизнь; бракъ—сожитіе съ мудростію; чада—надежды; домы—царство; наслѣдіе и богатство—наслажденіе въ раю; конецъ же—вмѣсто смерти вѣчная жизнь въ блаженствѣ, предстоящемъ святымъ“ [1]). Эти слова св. Григорія—если не считать вступленія, оканчивающагося обѣщаніемъ автора описать „благодать“ новаго рожденія—могутъ быть раздѣлены на двѣ части. „Сей плодъ вѣрою чревоносится, возрожденіемъ крещенія изводится на свѣтъ“—вотъ первая часть, гдѣ св. Григорій имѣетъ въ виду усвоеніе человѣкомъ искупительныхъ заслугъ Спасителя міра, или спасеніе *того или другаго* человѣка, какъ его оправданіе предъ Богомъ и освященіе. Что же касается дальнѣйшихъ затѣмъ словъ, то они относятся уже къ процессу внутренняго духовнаго развитія возрожденнаго христіанина, обусловливающему собою спасеніе человѣка въ будущей жизни. А такъ какъ процессомъ нравственнаго развитія христіанина мы имѣемъ заняться въ слѣдующей главѣ, то въ настоящемъ мѣстѣ мы остановимся на разъясненіи только первой половины приведенныхъ сейчасъ словъ св. Григорія.

Двѣ ступени различаетъ здѣсь Григорій Нисскій въ актѣ оправданія и освященія каждаго человѣка: первая ступень подготовительная, это—*вѣра* во Христа, которою только „*чревоносится*“ плодъ новой жизни; вторая—совершительная, это—*возрожденіе*

---

[1]) In Christi resurr. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 604C—D. Твор. VIII, 30.

крещенія, которымъ чревоносимый вѣрою плодъ уже „*изводится на свѣтъ*“.

Какимъ же образомъ возникаетъ въ насъ вѣра въ Искупителя? Она возникаетъ въ насъ не иначе, какъ при содѣйствіи благодати Св. Духа, потому что „безъ Духа нельзя даже *рещи Господа Іисуса* (1 Кор. 12, 3), какъ говоритъ Апостолъ“ [1]). Человѣкъ можетъ узрѣть Единородный Свѣтъ, увѣровать въ Единороднаго Сына Божія, только при томъ условіи, когда „Единородный Свѣтъ созерцается въ Свѣтѣ Отца, то есть, во Святомъ Духѣ, отъ Него исходящемъ“ [2]), когда благодать Св. Духа касается нашей немощной души и отверзаетъ ея внутреннее око, чтобы она могла увидѣть возсіявшій съ неба Свѣтъ. Но хотя благодать Св. Духа и руководитъ человѣка къ вѣрѣ во Христа, тѣмъ не менѣе она въ этомъ случаѣ не насилуетъ свободной воли нашей, не дѣйствуетъ на нее принудительно: она касается души человѣческой лишь въ той мѣрѣ, насколько это возможно при сохраненіи полной неприкосновенности свободы нашей воли. Этимъ участіемъ свободной воли въ актѣ усвоенія человѣкомъ объективнаго спасенія и объясняется то обстоятельство, что „не всѣхъ людей проницаетъ вѣра“ и не всѣ принимаютъ ее, хотя бы она и всѣмъ одинаково предлагалась чрезъ провозвѣстниковъ Евангелія или другимъ какимъ образомъ [3]). Тѣмъ не менѣе, хотя благодать, какъ показываетъ дѣйствительность, и не всѣхъ обращаетъ къ вѣрѣ во Христа, все-таки было бы несправедливо порицать за это Бога и говорить, что Онъ, „если бы хотѣлъ, могъ и упорно противящихся принужденно привлечь къ принятію проповѣди“ о Распятомъ [4]): подобнаго рода дѣйствіе со стороны Бога было бы равносильно

[1]) In s. Steph. Patr. t. XLVI. col. 717C. Твор. VIII, 122.
[2]) Ibid. col. 717A. Твор. VIII, 121.
[3]) Orat. cat. c. 30. Patr. t. XLV. col. 76D. Твор. IV, 77. 78.
[4]) Ibid. c. 31. col. 77. Твор. IV, 79.

уничтоженію дарованной Имъ человѣку свободной воли, безъ которой человѣкъ не могъ бы совершить ни одной добродѣтели и поэтому не имѣлъ бы права на наслажденіе обѣщанными ему въ будущей жизни благами[1]). Поэтому-то Богъ въ благодати Св. Духа и дѣйствуетъ на человѣка такъ, что свободная воля наша можетъ откликнуться и не откликнуться на Божественный зовъ ко спасенію.

Этотъ Божественный зовъ предлагается человѣку чрезъ возвѣщаемое ему слово о Христѣ или чрезъ проповѣдь евангельскую[2]), которая такимъ образомъ, по мысли Григорія, есть ничто иное, какъ *орудіе благодати* Св. Духа, призывающаго людей къ вѣрѣ во Христа: терминъ, хотя и не встрѣчающійся въ твореніяхъ св. отца, но вполнѣ соотвѣтствующій мысли св. Григорія[3]). Но неразрывно съ этимъ орудіемъ дѣйствуетъ на человѣка и самая благодать, безъ которой проповѣдь о Христѣ никогда не могла бы произвести должнаго вліянія на тѣхъ, кому она преподается. На такую неразрывную, по мысли св. Григорія, связь между благодатію Св. Духа и ея орудіемъ указываетъ уже то обстоятельство, что „Единородный Свѣтъ“ мы можемъ, по выраженію Григорія, созерцать не иначе, какъ только „въ Свѣтѣ Отца, то есть, во Святомъ Духѣ, отъ Него исходящемъ“[4]), и „безъ Духа“ мы не въ состояніи „даже *вещи*

---

[1]) Ibid.; ср. с. 5. col. 24D. Твор. IV, 18.

[2]) Orat. cat. c. 30 et 31 Твор. IV, 77- 80.

[3]) На такое отношеніе между вѣрою и благодатію указываетъ также и то сравненіе, какое употребилъ св. Григорій въ отношеніи къ возрожденному чрезъ крещеніе христианину, сказавъ, что для него „кормилица есть Церковь, *сосцы—наставленія* (τὰ διδάγματα), *пища—хлѣбъ свыше*, совершеніе возраста—высокая жизнь“ и т. д. (In Christi resurr. or. 1. col. 604D. Твор. VIII, 30). Мысль Григорія Нисскаго здѣсь, очевидно, такая: какъ сосцы служатъ *орудіемъ* физическаго отъ матери питанія для дитяти, такъ наставленія, слово проповѣди, обученія и убѣжденія, служатъ для нашей матери—Церкви *орудіемъ* привлеченія на насъ благодатной помощи свыше и благодатнаго содѣйствія отъ Духа Святаго нашему духовному возрастанію.

[4]) In s. Steph. Patr. t. XLVI. col. 717A. Твор. VIII, 121.

Господа Іисуса (1 Кор. 12, 3)“ [1]). Имѣя это въ виду, св. Григорій въ своихъ твореніяхъ иногда даже отождествляетъ дѣйствіе проповѣди съ дѣйствіемъ благодати, насколько она проявляется на первой подготовительной ступени усвоенія человѣкомъ дарованнаго ему спасенія. Такъ въ своемъ сочиненіи „о жизни Моисея законодателя“, объясняя въ аллегорическомъ смыслѣ одинъ изъ становъ еврейскаго народа въ пустынѣ, именно станъ евреевъ въ Елимѣ, гдѣ было двѣнадцать источниковъ воды и семьдесятъ финиковыхъ деревъ (Исх. 15, 27),—онъ между прочимъ замѣчаетъ: таинство крестной смерти Христа „приводитъ насъ къ двѣнадцати источникамъ и семидесяти финиковымъ деревамъ, то есть, къ *евангельскому ученію*, въ которомъ двѣнадцатью источниками служатъ Апостолы. Такое число на сію потребность избралъ Господь и содѣлалъ, что *чрезъ нихъ источается слово*, какъ и одинъ изъ Пророковъ предвозвѣстилъ *объ источающейся отъ Апостоловъ благодати*, когда говоритъ: въ церквахъ благословите Бога, Господа отъ источникъ Израилевыхъ (Псал. 67, 27). А семидесятью финиковыми деревами пусть будутъ, кромѣ двѣнадцати учениковъ, для цѣлой вселенной поставленные Апостолы, которыхъ столько же было числомъ, сколько, по сказанію исторіи, и финиковыхъ деревъ“ [2]). Въ приведенномъ сейчасъ мѣстѣ выраженія: „источается *слово*“ и „источается *благодать*“—Григорій Нисскій прямо употребляетъ, какъ выраженія параллельныя одно другому, и этимъ видимо свидѣтельствуетъ, что, по его мнѣнію, благодать Св. Духа дѣйствуетъ въ самой неразрывной связи съ проповѣдію о Распятомъ [3]).

Но благодать, дѣйствующая вмѣстѣ съ проповѣдью евангельскою, еще не очищаетъ человѣка отъ грѣховъ и не воз-

---

[1]) Ibid. col. 717C. Твор. VIII, 122.

[2]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 365C. Твор. I, 303—304.

[3]) Ср. de perf. christ. form. Patr. t. XLVI. col. 268B. Твор. VII, 241.

рождаетъ его въ новую жизнь: она только возбуждаетъ въ человѣкѣ вѣру во Христа, и, подобно облаку, руководившему евреями въ пустынѣ, только путеводитъ человѣка къ купели крещенія[1]), когда „чревоносимый“ вѣрою плодъ новой жизни, по выраженію Григорія, дѣйствительно уже „изводится на свѣтъ“. Таинствомъ возрожденія, совершающимся въ крещеніи, на самомъ дѣлѣ начинается для увѣровавшаго во Христа новая жизнь. Какъ физическое рожденіе вводитъ человѣка въ жизнь смертную, „растлѣніемъ начинающуюся“ и „истлѣніемъ оканчивающуюся“[2]), такъ, подобно этому, рожденіе чрезъ крещеніе открываетъ для насъ входъ въ жизнь въ общеніи съ Богомъ, въ жизнь духовную и безсмертную. „Возрожденіе же разумѣй мыслію созерцаемое, очами невидимое. Ибо подлинно,“—такъ выражался архипастырь церкви Нисской, обращаясь въ праздникъ богоявленія къ своей паствѣ и къ оглашеннымъ предъ совершеніемъ надъ ними въ тотъ день таинства крещенія,—ибо подлинно „мы не измѣнимъ старца въ отроча, по слову еврея Никодима и его грубому разумѣнію, и не превратимъ покрытаго морщинами и убѣленнаго сѣдинами въ нѣжное и новорожденное дитя и не возвратимъ человѣка опять въ утробу матери; но запятнаннаго грѣхомъ и состарѣвшагося въ злыхъ навыкахъ царскою благодатію возвратимъ къ невинности младенца“[3]); потому что „крещеніе есть очищеніе грѣховъ, прощеніе прегрѣшеній, причина обновленія и возрожденія“[4]) отъ грѣховной жизни въ жизнь святую; оно смываетъ „неудобосмываемый грѣхъ съ души и тѣла“ и возводитъ человѣка „къ первоначальной красотѣ, которую напечатлѣлъ въ насъ, при созданіи, Богъ, этотъ величайшій художникъ“[5]).

---

[1]) De vit. Moys. col. 361B. Твор. I, 298.
[2]) Orat. cat. c. 33. Patr. t. XLV. col. 84A. Твор. IV, 85.
[3]) In baptis. Christi. Patr. t. XLVI. col. 580D. Твор. VIII, 4.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. col. 577C—580A. Твор. VIII, 2.

Но какимъ образомъ въ крещеніи совершается возрожденіе человѣка въ новую жизнь? Для уясненія этого вопроса Григорій Нисскій обращается прежде всего къ словамъ Писанія: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити во царствіе Божіе* (Іоан. 3, 5), сказалъ Спаситель Никодиму. Имѣя въ виду, что здѣсь говорится о рожденіи *водою и Духомъ*, Григорій спрашиваетъ: „для чего два предмета, а не одинъ Духъ почитается достаточнымъ для полнаго совершенія крещенія?“ И затѣмъ самъ же даетъ такой отвѣтъ на поставленный имъ вопросъ: „человѣкъ не простъ, а сложенъ, какъ точно знаемъ; посему (существу) двойственному и сопряженному (изъ двухъ частей) удѣлены для исцѣленія его сродныя и подобныя врачевства: видимому тѣлу—чувственная вода, а невидимой душѣ—Духъ незримый, призываемый вѣрою, неизреченно приходящій. Ибо *Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ, и гласъ Его слышиши, но не вѣси, откуду приходитъ, и камо идетъ* (Іоан. 3, 8); Онъ благословляетъ тѣло крещаемое и воду омывающую“[1]). Поэтому, хотя въ крещеніи и употребляется вода, но не она собственно возрождаетъ и очищаетъ человѣка, „она была бы тогда совершеннѣе всего сотвореннаго“: въ крещеніи напротивъ дѣйствуетъ „изволеніе (προσταγμα) Божіе и наитіе Духа, таинственно нисходящаго для нашего освобожденія“[2]); и только нисходящая свыше благодать Св. Духа дѣлаетъ естество обыкновенной воды способнымъ обновить „человѣка въ мысленное возрожденіе“[3]). Но самый актъ этого возрожденія, совершающагося въ водѣ при наитіи Св. Духа, рѣшительно непостижимъ для нашего разума. Если кто-либо, говоритъ Григорій Нисскій,— „недоумѣвая и сомнѣваясь, станетъ утруждать меня постоянными вопросами и допытываться, какъ вода и совершаемое

[1]) In bapt. Christi. Patr. t. XLVI. col. 581B. Твор. VIII, 5—6.
[2]) Ibid. col. 581A. Твор. VIII, 5.
[3]) Ibid. col. 584B. Твор. VIII, 8.

надъ нею тайнодѣйствіе возрождаетъ, то я могу сказать ему по всей справедливости: представь мнѣ образъ рожденія по плоти, и я разскажу тебѣ силу пакибытія по душѣ. Скажешь можетъ быть, какъ будто давая какое объясненіе: сѣмя есть причина, производящая человѣка. Итакъ, выслушай взаимно и отъ насъ, что благословляемая вода очищаетъ и просвѣщаетъ человѣка. Если же опять возразишь мнѣ: какъ?—я еще сильнѣе воскликну тебѣ въ отвѣтъ: какъ влажная и безформенная сущность дѣлается человѣкомъ? Если пройдемъ нашимъ словомъ по всему творенію, то и относительно каждой вещи также затруднимся (отвѣчать). Какъ произошло небо? Какъ—земля? Какъ—море? Какъ—каждая вещь порознь? Ибо повсюду человѣческая мысль, безсильная открыть истину, прибѣгаетъ къ этой частицѣ „какъ“, подобно тому какъ не могущіе ходить—къ сѣдалищу. И коротко сказать: повсюду сила Божія и дѣйствіе непостижимы и неизслѣдимы; она легко дала бытіе всему, чему ни захотѣла, но сокрыла отъ насъ подробное знаніе своего дѣйствованія“[1]).

Считая совершенно необъяснимымъ самый способъ дѣйствія благодати Св. Духа, возрождающей человѣка въ таинствѣ крещенія, Григорій Нисскій находитъ все-таки возможнымъ „уразумѣть хотя отчасти“ два другіе тѣсно связанные между собою вопроса, именно: „почему очищеніе (совершается) водою“, а не инымъ какимъ-нибудь элементомъ? „и для какой потребности принимаются три погруженія“, а не болѣе или менѣе?[2]) Отвѣтъ на оба эти вопроса, Григорій выводитъ изъ слѣдующаго общаго положенія: усвоеніе человѣкомъ объективнаго спасенія или, выражаясь языкомъ Григорія, возстановленіе того или другаго человѣка въ первоначальную красоту должно совершаться тѣмъ же путемъ, какимъ возстановлено или уврачевано было естество человѣческое въ Лицѣ Христа Спасителя. Если,

[1]) Ibid. col. 584B—D. Твор. VIII, 8—9.
[2]) Ibid. col. 585A. Твор. VIII, 9.

говоритъ св. Григорій, человѣкъ хочетъ достигнуть спасенія,— онъ необходимо долженъ „подражать Началовождю нашего спасенія, приводя въ дѣйствіе то, что Имъ прежде было показано. Ибо невозможно направить къ равному предѣлу идущихъ неодинаковыми путями. Какъ затрудняющіеся проходить по извилинамъ лабиринтовъ, если встрѣтятъ кого опытнаго въ этомъ, слѣдуя позади его, проходятъ по разнообразнымъ и обманчивымъ изворотамъ зданій, гдѣ не пройти бы, если бы шли не по слѣдамъ ведущаго: такъ разумѣй, что и лабиринтъ этой жизни неисходенъ для естества человѣческаго, если не будетъ кто держаться того же пути, которымъ Бывшій въ семъ лабиринтѣ поставилъ Себя внѣ его ограды. Лабиринтомъ же, поясняетъ св. отецъ, называю иносказательно неисходное тлѣніе смерти, въ которомъ заключенъ жалкій родъ человѣческій“ [1]). Установивъ, такимъ образомъ, общее положеніе, что „способъ“ возстановленія каждаго отдѣльно взятаго человѣка къ первоначальной красотѣ долженъ имѣть „нѣкое сродство и подобіе“ способу уврачеванія человѣческой природы въ Лицѣ Христа, Григорій Нисскій спрашиваетъ: „что же видѣли мы въ Начальникѣ спасенія? Тридневную мертвость и снова жизнь. Слѣдовательно—заключаетъ Григорій—надлежало, чтобы и въ насъ примышлено было нѣкое такое же подобіе. Посему какое же это примышленіе, которымъ и въ насъ исполняется подражаніе совершенному Имъ? Все умершее имѣетъ для себя свое собственное и естественное мѣсто—землю, на которую склоняется и въ которой бываетъ сокрыто. Но великое между собою сродство имѣютъ земля и вода, единственныя изъ стихій, которыя тяжелы, стремятся внизъ, одна въ другой пребываютъ и одна другою удерживаются. Посему такъ какъ смерть Началовождя нашей жизни сопровождалась подземнымъ погребеніемъ и произошла по об-

---

[1]) Orat. cat. c. 35. Patr. t. XLV. col. 88B. Твор. IV, 90.

щему закону естества; то подражаніе смерти, совершаемое нами, изображается въ ближайшей къ землѣ стихіи. И какъ оный Человѣкъ, свыше воспріявъ на Себя мертвость вмѣстѣ съ подземнымъ положеніемъ, тридневнымъ возшелъ опять къ жизни: такъ и всякій, кто въ единеніи съ Нимъ по естеству тѣла, имѣя въ виду преуспѣть въ томъ же, то есть, достигнуть этого предѣла жизни,—вмѣсто земли наливая воду и погружаясь въ этой стихіи, троекратнымъ повтореніемъ подражаетъ тридневной благодати воскресенія“ [1]).

Совмѣстно съ этою болѣе внѣшнею стороною подражанія „тридневной благодати воскресенія“, подражаніе Началовождю нашего спасенія должно касаться и внутренней стороны того, что совершилось въ Христѣ при обожествленіи Его человѣческаго естества. Это послѣднее, какъ мы знаемъ, во время тридневной смерти Христа, включительно съ Его воскресеніемъ изъ мертвыхъ, было окончательно уврачевано рѣшительно отъ всѣхъ немощей какъ душевныхъ, такъ и тѣлесныхъ; не только душа, но и тѣло Спасителя достигло тогда высшей степени совершенства, какое только возможно для человѣческаго естества. „Точное подражаніе во всемъ“ Началовождю нашему, говоритъ св. Григорій, здѣсь, конечно, невозможно для нашего естества [2]), тѣмъ болѣе, что „если бы подражающему возможно было принять на себя совершенную смерть, то сдѣланное имъ было бы не подражаніемъ, а отождествленіемъ, и зло уничтожилось бы (тогда) въ цѣлости естества нашего, такъ что, какъ говоритъ Апостолъ, человѣкъ однажды навсегда умеръ бы грѣху (Рим. 6, 2)“ [3]). Поэтому мы только „въ такой мѣрѣ подражаемъ высочайшей силѣ, въ какой вмѣщаетъ сіе нищета нашего естества“ [4]),

---

[1]) Ibid. col. 88C—D. Твор. IV, 90—91.
[2]) Ibid. col. 89A. Твор. IV, 92.
[3]) Ibid. col. 89B. Твор. IV, 92—93.
[4]) Ibid. col. 89D. Твор. VI, 93.

и притомъ въ настоящее время, при условіяхъ настоящей жизни, „предоставляя прочее послѣдующему за симъ времени“ [1]). Подражаніе это состоитъ въ томъ, что „въ образѣ умерщвленія, представляемомъ посредствомъ воды, (все же таки) производится уничтоженіе примѣшавшагося порока, правда, не совершенное уничтоженіе, но нѣкогорое пресѣченіе непрерывности зла, при стеченіи двухъ пособій къ истребленію зла, именно — покаянія согрѣшившаго[2]) и подражанія смерти, которыми человѣкъ отрѣшается нѣсколько отъ союза со зломъ, покаяніемъ будучи приведенъ въ ненавидѣніе порока и въ отчужденіе отъ него, а смертію производя уничтоженіе зла“[3]). А такъ какъ въ таинствѣ духовнаго возрожденія наше естество не окончательно возстановляется въ „первоначальную благодать“, то вслѣдствіе этого и происходитъ, что „и по употребленіи врачеванія жизнь человѣческяя оскверняется еще грѣхами“[4]), хотя впрочемъ было бы несправедливо видѣть въ этомъ свидѣтельство о несовершенствѣ употребленнаго Господомъ способа врачеванія насъ. „Какъ у змѣи, если она получитъ смертельный ударъ въ голову, не тотчасъ вмѣстѣ съ головою умираетъ влачимая сзади часть тѣла, но хотя голова мертва, однакоже хвостъ одушевленъ еще собственною своею раздражительностію, и не лишается жизненной силы; такъ можно видѣть, что и по-

---

[1]) Ibid. 89A. Твор. IV, 92.

[2]) Мѣсто и значеніе покаянія въ начальномъ процессѣ усвоенія человѣкомъ совершеннаго чрезъ Христа спасенія нашего недостаточно ясно опредѣляется въ твореніяхъ Григорія Нисскаго. Нельзя однакоже не видѣть, что оно, и по Григорію, имѣетъ значеніе, какъ и должно думать, не только при самомъ актѣ возрожденія человѣка—что явствуетъ изъ настоящаго мѣста.—но и въ предшествующій тому періодъ обращенія нехристіанина ко Христу, неразрывно соединяясь съ вѣрою во Христа, какъ „познаніемъ Распятаго“ (ср. de vit. Moys. col. 349B. Твор. I, 284), и даже, можно думать, предполагаясь, по Григорію, уже при самомъ понятіи *искренней* вѣры, какъ необходимое ея предварительное условіе.

[3]) Orat. cat. c. 35. Patr. t. XLV. col. 89B. Твор. IV, 92.

[4]) Ibid. c. 30. col. 76C. Твор. IV, 77.

рокъ, пораженный смертельнымъ ударомъ, тревожитъ еще жизнь своими остатками“[1]). Достаточно того, что злу, уничтоженному для всего человѣчества „въ возможности“, нанесенъ смертельный ударъ и *въ дѣйствительности,* насколько она касается *именно извѣстнаго* человѣка, увѣровавшаго во Христа и возрожденнаго въ таинствѣ крещенія. Дальнѣйшее искорененіе зла Богу благоугодно было предоставить свободной волѣ каждаго христіанина, который поставленъ теперь въ возможность, при помощи благодати Св. Духа, окончательно изъять зло изъ своего естества и достигнуть „той боговидной благодати, съ которой въ началѣ сотворилъ Богъ человѣка, сказавъ: *сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію* (Быт. 1, 26)“[2]).

Этимъ мы можемъ и закончить изложеніе ученія Григорія Нисскаго объ усвоеніи человѣкомъ искупительныхъ заслугъ Христа Спасителя; потому что въ таинствѣ крещенія человѣкъ, по Григорію, уже совершенно возрождается въ новую жизнь, дѣлаясь затѣмъ полноправнымъ членомъ „кормилицы“ нашей Церкви.

Что же касается таинства муропомазанія, которое въ практикѣ православной Церкви непосредственно слѣдуетъ за крещеніемъ и въ которомъ новокрещенному преподаются отъ Св. Духа благодатныя силы, необходимыя для укрѣпленія и возрастанія его въ жизни духовной; то о немъ ничего нельзя сказать на основаніи твореній Григорія Нисскаго. Св. Григорій, правда, дѣлаетъ въ сочиненіи противъ Евномія ясное указаніе на существованіе въ его время таинства муропомазаніе, когда, полемизируя съ Евноміемъ, къ числу „таинственныхъ знаковъ и обычаевъ“ Церкви, необходимыхъ для спасенія, относитъ между прочимъ и „печать“ (σφραγὶς)[3]). Но кромѣ такого указанія,

---

[1]) Ibid.

[2]) De hom. op. c. 30. Patr. t. XLIV. col. 256C. Твор. I, 222.

[3]) Contr. Eunom. lib. XI. Patr. t. XLV. col. 880C. Твор. VI, 232.

другихъ какихъ-либо разъясненій относительно значенія таинства муропомазанія въ духовной жизни христіанина въ твореніяхъ св. Григорія нѣтъ.

Изъ другихъ таинствъ, кромѣ покаянія, дающаго человѣку возможность очищенія грѣховъ, совершенныхъ послѣ крещенія [1]), — Григорій Нисскій указываетъ на особенное значеніе для христіанина таинства причащенія. Послѣднее, правда, не относится, по Григорію, къ самому возрожденію человѣка въ новую духовную жизнь; тѣмъ не менѣе оно имѣетъ весьма важное значеніе для христіанина, служа какъ бы дополненіемъ къ таинству крещенія. Хотя человѣкъ, учитъ св. отецъ, въ крещеніи и очищается отъ грѣховныхъ скверны, по душѣ и по тѣлу освящаясь благодатію Св. Духа, однакожъ въ общеніе съ Богомъ при крещеніи входитъ главнымъ образомъ наша душа, соединяющаяся съ Христомъ своею вѣрою. Между тѣмъ „существо человѣческое есть нѣчто двойное, сраствореннное изъ души и тѣла“; поэтому и „спасаемымъ необходимо тѣмъ и другимъ слѣдовать за Руководящимъ къ жизни“ [2]). Это общеніе нашего тѣла съ Богомъ и совершается въ таинствѣ причащенія, когда вѣрующій, подъ видомъ хлѣба и вина, принимаетъ въ себя истинное Тѣло и Кровь своего Искупителя. Тѣло и Кровь Христова, входя такимъ образомъ въ наше тѣлесное естество, служатъ для него противодѣйствіемъ тому смертельному яду, который чрезъ грѣхъ проникъ собою не только въ душу нашу, но вмѣстѣ съ нею также и въ тѣло наше, которое теперь, соединяясь съ Христомъ, имѣетъ для себя въ этомъ единеніи залогъ нетлѣнія и вѣчной жизни [3]).

---

[1]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 413B. Твор. I, 358. 359.
[2]) Orat. cat. c. 37. Patr. t. XLV. col. 93A. Твор. IV, 96.
[3]) Ibid. c. 37. col. 93—97. Твор. IV, 96—101.

ГЛАВА V.

Процессъ нравственнаго развитія христіанина.

Въ таинствѣ крещенія человѣкъ получаетъ прощеніе совершенныхъ имъ прегрѣшеній, очищается также отъ грѣховныхъ скверны, прившедшихъ въ нашу природу вслѣдствіе прародительскаго грѣха, и снова возводится къ той „первоначальной красотѣ“, съ какою сотворено было человѣческое естество въ началѣ. Онъ становится теперь членомъ Церкви Христовой и, въ ея нѣдрахъ, съ этого времени начинается для него новая духовная жизнь въ нравственномъ общеніи съ Богомъ. Однакожъ, не смотря на всю великую важность таинства крещенія, его одного все-таки никакъ недостаточно для спасенія человѣка. Правда, силою благодати Св. Духа „спасеніе *дѣйствительно* совершается очищеніемъ въ водѣ“ [1]). Но это спасеніе можетъ быть также и утрачено, если христіанинъ послѣ крещенія забываетъ свое „собственное обѣщаніе, которое онъ далъ Богу при сообщеніи ему таинства, — обѣщаніе пренебрегать всякимъ и мученіемъ и удовольствіемъ ради любви къ Нему“ [2]), если онъ, назвавшись въ крещеніи чадомъ Божіимъ, оказывается затѣмъ не истиннымъ чадомъ Отца Небеснаго, а „незаконнорожденнымъ“, или лучше—„подкидышемъ“ [3]). Тогда и самое крещеніе становится недѣйствительнымъ для спасенія человѣка,—для того, чтобы освободить его отъ загробныхъ мученій. Если баня пакибытія, говоритъ св. Григорій, „послужила тѣлу, а душа не свергла съ себя страстныхъ нечистотъ, напротивъ того — жизнь по тайнодѣйствіи сходна съ жизнію до тайнодѣйствія, то, хотя смѣло будетъ сказать, однакоже скажу и не откажусь, что для такихъ вода остается водой, потому

---

[1]) Orat. cat. c. 36. col. 92D. Твор. IV, 96.
[2]) In bapt. Christi Patr. t. XLVI. col. 597D. Твор. VIII, 24.
[3]) In bapt. Christi. col. 597A. Твор. VIII, 22.

что въ раждаемомъ нимало не оказывается дара Святаго Духа, когда не только гнусная раздражительность, страсть любостяжательности, распутныя и непристойныя мысли, надменность, зависть, гордыня служатъ поруганіемъ Божія образа, но у него и прибытки неправды остаются, и прелюбодѣяніемъ пріобрѣтенная жена даже послѣ сего продолжаетъ служить его сладострастію“[1]). Къ сожалѣнію, многіе христіане не обращаютъ должнаго вниманія на свою жизнь послѣ крещенія, полагая, что, коль скоро совершено надъ ними таинство крещенія, то, значитъ, они уже окончательно спасены чрезъ Христа благодатію Св. Духа. Но они, учитъ Григорій Нисскій, въ этомъ отношеніи горько ошибаются, „себя самихъ вводя въ обманъ и почитаясь только возрожденными, а не дѣйствительно таковыми дѣлаясь“[2]). Если кто и послѣ крещенія „остается такимъ же, какимъ былъ (ранѣе), и потомъ разглашаетъ о перемѣнѣ въ немъ на лучшее, произведенной крещеніемъ, тотъ да слышитъ Павлово слово: *аще кто мнитъ себе быти что, ничтоже сый, умомъ лститъ себе* (Гал. 6, 3); ибо, чтобы тебѣ *быти что,* надобно содѣлаться этимъ“, а не воображать только[3]). Вотъ что говоритъ Евангеліе относительно увѣровавшихъ во Христа: *елицы пріяша Его, даде имъ область чадомъ Божіимъ быти* (Іоан. 1, 12). „Посему, если пріялъ ты Бога, содѣлался чадомъ Божіимъ, покажи произволеніемъ, что и въ тебѣ Богъ, покажи въ себѣ Родившаго“, своею собственною жизнію, непрестаннымъ повиновеніемъ волѣ Всевышняго засвидѣтельствуй, что ты не по имени только, а „*дѣйствительно* (ἀληθῶς) содѣлался чадомъ Божіимъ“[4]). Вы, говорилъ св. Григорій въ словѣ къ своимъ пасомымъ въ день крещенія Господня,—„вы, которые кра-

---

[1]) Orat. cat. c. 40. col. 101D—104A. Твор. IV, 107.
[2]) Ibid. col. 101B. Твор. IV. 106.
[3]) Ibid. col. 104B. Твор. IV, 108.
[4]) Orat. cat. c. 40. col. 104B—C. Твор. IV, 108. 109

суетесь даромъ пакибытія и хвалитесь спасительнымъ обновленіемъ, покажите мнѣ, послѣ (полученія) таинственной благодати, перемѣну нравовъ и чистотою образа жизни дайте знать о различіи измѣненія къ лучшему. Ибо въ томъ, что видимо для глазъ, ничто не перемѣнилось; черты тѣла остаются тѣми же самыми и наружный видъ видимаго естества не измѣняется. Но необходимо, конечно, какое-нибудь ясное указаніе, по которому мы признали бы новорожденнаго человѣка, по какимъ-нибудь яснымъ признакамъ различая новаго (человѣка) отъ ветхаго. Такіе признаки, думаю я, состоятъ въ свободныхъ движеніяхъ души, по которымъ она, отдаляясь отъ древняго привычнаго образа жизни и вступая на новый путь ея, ясно покажетъ знающимъ ее, что она содѣлалась другою, не оставивъ на себѣ никакой ветхой примѣты“[1]). И если христіанинъ до самой своей смерти станетъ неуклонно обнаруживать эти признаки совлеченія съ себя ветхаго человѣка, тогда будетъ не носить только названіе чада Божія, но и на самомъ дѣлѣ быть таковымъ. Истинно-христіанская нравственная жизнь — вотъ что требуется отъ человѣка, увѣровавшаго во Христа и по вѣрѣ возрожденнаго въ таинствѣ крещенія, и вотъ чѣмъ обусловливается такое или иное состояніе христіанина въ будущей загробной жизни.

Какъ же совершается нравственное развитіе христіанина и въ чемъ оно должно состоять?

Обращаясь къ самому человѣку, Григорій Нисскій находитъ въ немъ два фактора, или, какъ выражается самъ св. Григорій, „два рода дѣятельности (ἐπιτήδευμα), которыми собирается богатство добродѣтели“: это—*вѣра* въ Бога и чистая *совѣсть*[2]).

---

[1]) In bapt. Christi. Patr. t. XLVI. col. 596A—B. Твор. VIII, 20—21.

[2]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 389A. (Твор. I, 329) et col. 392B. (Твор. I, 332); ср. in Cant. cantic. hom. XIII. Patr. t. XLIV. col. 1041C—D. Твор. III, 324—325).

На этихъ двухъ факторовъ нравственной жизни христіанина указываетъ, по мнѣнію Григорія, и ап. Павелъ, когда, завѣщевая Тимоѳею воинствовать, какъ доброму воину, говоритъ, что при этомъ „должно ему имѣть *вѣру и благую совѣсть* (1 Тим. 1, 19)“[1]).

Но что разумѣлъ Григорій Нисскій подъ вѣрою? Съ теоретической стороны вѣра, по мысли св. Григорія, есть ничто иное, какъ истинное познаніе о „дѣйствительно-сущемъ“, т. е. о Божествѣ,—познаніе, чуждое всѣхъ ложныхъ о Немъ мнѣній, какія присущи языческимъ религіямъ и разнаго рода ересямъ, образовавшимся на христіанской почвѣ[2]). Хотя, такимъ образомъ, вѣра имѣетъ своимъ предметомъ все вообще религіозное ученіе о Богѣ, однакожъ центральный пунктъ ея, ея глава (κεφαλή), есть вѣра въ Искупителя, въ распятаго за насъ Богочеловѣка[3]). Эта вѣра въ Основателя христіанства необходимо предполагаетъ собою также вѣру и во все совершенное Имъ дѣло спасенія человѣческаго рода, равно какъ и во всѣ тѣ учрежденія, какія, согласно ученію Спасителя и Его Апостоловъ, имѣютъ мѣсто въ христіанской Церкви[4]). Григорій Нисскій особенно часто останавливается въ своихъ сочиненіяхъ на вѣрѣ, какъ истинномъ богопознаніи, и придаетъ ей, какъ „руководительницѣ—ἡγεμών—жизни“[5]) христіанской, особенное путеводительное значеніе въ нравственномъ развитіи христіанина. И это весьма естественно. То было время религіозныхъ смутъ въ христіанской Церкви, время искаженій христіанскаго вѣроученія въ самыхъ существенныхъ его пунктахъ, и поэтому для пастырей Церкви представлялась особенная надобность указывать на правую вѣру въ

---

[1]) De vit. Moys col. 389A. Твор. I, 329.

[2]) In Cant. cantic. hom. XIII. col. 1041D. Твор. III, 325.

[3]) De perf. christ. form. Patr. t. XLVI. col. 256D. (Твор. VII, 230); in psalm. l. II. c 5. Patr. t. XLIV. col. 504B. (Твор. II, 78).

[4]) Contr. Eunom. l. XI. Patr. t. XLV. col. 877 sqq. Твор. VI, 230 и слѣд.

[5]) De instit. christ. Patr. t. XLVI col. 288B. Твор. VII, 264

Бога, какъ основу и руководительницу всей христіанской жизни, и видѣть въ ней существенный факторъ, дѣятельное путеводительное начало нравственной жизни христіанина. Такимъ образомъ, разсматриваемая и прямо съ теоретической стороны, вѣра имѣетъ, по Григорію,—что и справедливо,—важное руководительное значеніе въ нравственной жизни человѣка, какъ сила, богооткровеннымъ ученіемъ просвѣщающая духовный взоръ христіанина, опредѣляющая цѣль нашей жизни и правила дѣятельности и такимъ образомъ служащая, по выраженію св. Григорія, „началомъ“ (ἀρχὴ) и „основаніемъ“ (θεμέλιον)[1]) нравственной жизни христіанина. Но слѣдуетъ имѣть въ виду еще то существенно важное обстоятельство, что въ представленіи Григорія вѣра не была просто лишь разсудочно-теоретическою силою. Вѣра, по Григорію, есть познаніе—γνῶσις—религіозной истины и познаніе Распятаго. Но γνῶσις (см. стр. 179—180) у Григорія Нисскаго понимается въ духѣ Сократа—какъ не просто лишь разсудочное познаніе, а какъ и субъективное отношеніе души къ предмету познанія, какъ расположеніе—διάθεσις—къ нему[2]) и даже какъ духовное общеніе—μετουσία—съ нимъ[3]). Вслѣдствіе этого-то именно „познаніе истины“ не есть только просто познаніе, имѣющее разсудочно-просвѣтительный характеръ, но проникаетъ всю душу человѣка и для искренно пріемлющихъ его служитъ „спасительнымъ врачевствомъ душамъ“,—„имъ разрушается обольщеніе, чарующее человѣка, угашается безчестное мудрованіе плоти“, чрезъ него и съ нимъ душа входитъ въ единеніе (ἕνωσις) съ Богомъ и „свѣтомъ истины путеводится къ Божеству и собственному спасенію“[4]). Понимая такимъ образомъ познаніе истины, а слѣдовательно—и вѣру,

---

[1]) De perf. christ. form. col. 269A. Твор. VII, 243.
[2]) De hom. op. c. 20. col. 197D. Твор. I, 157.
[3]) De infant. t. XLVI. col. 176B. Твор. IV, 342.
[4]) De inst. christ. col. 288B. Твор. VII, 264.

о которой тутъ именно и говорится, Григорій Нисскій совершенно справедливо видитъ въ вѣрѣ, при ея теоретически-просвѣтительномъ значеніи, вмѣстѣ съ тѣмъ и *нравственную* силу, двигательницу и руководительницу нравственной жизни христіанина. Оттого св. Григорій не считаетъ вѣру за что-либо отдѣльное отъ любви къ Богу: въ толкованіи на книгу Пѣснь Пѣсней онъ даже употребляетъ выраженіе „вѣра“ вмѣсто выраженія „любовь къ Богу“ и тѣмъ показываетъ, что, по его представленію, искренняя вѣра въ Бога и чистосердечная любовь къ Нему, имѣютъ весьма близкое сродство между собою[1]). Григорій Нисскій не анализируетъ взаимнаго отношенія между этими понятіями. Но было бы вполнѣ согласнымъ съ его воззрѣніями допустить, что разница между понятіемъ вѣры въ Бога и понятіемъ любви къ Нему, по представленію Григорія, состоитъ собственно въ томъ, что вѣра указываетъ *преимущественно* на разсудочно-объективную сторону нашего отношенія къ Богу, а любовь означаетъ собственно наше субъективное отношеніе къ предмету религіозной вѣры. Если стать на эту точку зрѣнія, то будетъ справедливо признать, что въ выраженіи „*искренняя*“ или „*сердечная вѣра* въ Бога“, которую, конечно, всегда и имѣлъ въ виду Григорій Нисскій, обнимаются до извѣстной степени оба вышеуказанныя понятія, такъ какъ эпитеты: „искренняя“, „сердечная“—обозначаетъ собою ничто иное, какъ соединяемую съ вѣрою любовь. Въ этой-то именно связи съ любовію и заключается больше всего великая сила вѣры, дѣлающая ее весьма важнымъ факторомъ въ процессѣ нравственнаго развитія христіанина[2]).

Другой факторъ, которымъ „собирается богатство добродѣтели“ и которымъ „совершается должнымъ образомъ“ (κατορθοῦ-

[1]) Patr. t. XLIV. col. 1080A. (Твор. III, 364); ср. de instit. christ. Patr. t. XLVI. col. 301B. (Твор. VII, 278).

[2]) Ср. in Cant. cant. col. 1044C—D. Твор. III, 327.

ται)[1] добродѣтель, есть, какъ мы видѣли, совѣсть, συνείδησις. Для правильнаго пониманія этихъ словъ св. Григорія нужно имѣть въ виду слѣдующее. Во-первыхъ, Григорій Нисскій ясно и рѣшительно говоритъ въ другихъ мѣстахъ своихъ твореній, что сила, совершающая въ насъ добродѣтельныя дѣйствія, есть *свободная воля* наша, что ἀρετὴ προαιρέσεώς ἐστι κατόρθωμα[2] и что безъ свободной воли человѣка невозможна никакая добродѣтель[3]. Въ виду этого совѣсть можетъ имѣть съ точки зрѣнія св. Григорія значеніе нравственнаго фактора лишь въ томъ смыслѣ, что она своими движеніями только *руководствуетъ* волею въ нравственныхъ ея дѣйствіяхъ, направляя ее сообразно требованіямъ нравственнаго закона. Во-вторыхъ, слѣдуетъ имѣть въ виду и то еще обстоятельство, что συνείδησις для Григорія Нисскаго есть терминъ, недостаточно ясно опредѣленный въ его отношеніи къ высшему духовно-разумному въ насъ началу и его различнымъ сторонамъ и что онъ не имѣетъ для Григорія того опредѣленнаго и точнаго значенія, какое можетъ быть дано ему съ точки зрѣнія современной психологіи и этики: въ твореніяхъ Григорія Нисскаго вмѣсто συνείδησις часто употребляются въ родственномъ съ нимъ значеніи и другія выраженія, именно: νοῦς, διάνοια и λογισμὸς,—выраженія, которыми обозначается у Григорія вообще высшая духовно-разумная сущность наша. А это даетъ намъ право допустить, что и здѣсь, говоря о факторахъ нравственной жизни человѣка и называя, вмѣстѣ съ вѣрою, такимъ факторомъ συνείδησις, Григорій Нисскій не принималъ этого термина въ смыслѣ *именно* совѣсти, какъ *мы* понимаемъ это явленіе, но, взявъ данный терминъ изъ посланія ап. Павла къ Тимоѳею, употребилъ его скорѣе въ значеніи вообще высшей духовно-разумной нашей сущности, обыкновенно называемой у

[1] De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 392B.
[2] Adv. Apol. c. 41. Part. t. XLV. col. 1217C.
[3] Orat. cat. c. 31. Patr. t. XLV. col. 77C. Твор. IV, 79.

него терминомъ νοῦς и заключающей въ себѣ какъ волю, которая именно и совершаетъ добродѣтельныя дѣйствія, такъ и совѣсть, производящую, вмѣстѣ съ „божественнымъ чувствомъ“, нравственную оцѣнку нашихъ дѣйствій, и своими движеніями — положительными или отрицательными—содѣйствующую волѣ въ созданіи нравственнаго совершенства. Такое пониманіе συνείδησις въ смыслѣ фактора нравственной жизни человѣка подтверждается и тѣмъ, что въ толкованіи на книгу Пѣснь Пѣсней, говоря о тѣхъ же самыхъ двухъ факторахъ въ дѣлѣ нравственнаго развитія христіанина, Григорій Нисскій вмѣсто выраженія συνείδησις прямо употребляетъ слово λογισμός, понимая его къ тому же, повидимому, не только какъ силу теоретическую, строго интеллектуальную, но и какъ силу вмѣстѣ съ тѣмъ дѣятельную [1]), какъ-бы волевую (что получаетъ свою долю значенія въ виду извѣстнаго взгляда Григорія на волю, какъ на одну изъ формъ дѣятельности *ума*), — а въ другомъ, тоже сюда относящемся, мѣстѣ, наряду съ λογισμός, стоятъ уже выраженія—τὸ λογιστικὸν и τὸ διανοητικὸν [2]), — термины, по своему значенію тождественные съ τὸ ἡγεμονικὸν нашей души или νοῦς. Съ этой точки зрѣнія слова св. Григорія, что добродѣтель собирается вѣрою и благою совѣстію, значили бы: нравственное развитіе человѣка совершается вѣрою и духовными силами человѣка, при руководствѣ совѣсти. Во всякомъ случаѣ — если поставить этотъ вопросъ *общье* и не связывать его строго съ разбираемымъ именно мѣстомъ — не можетъ подлежать сомнѣнію, что факторомъ, создающимъ добродѣтель, вмѣстѣ съ вѣрою, служитъ, по воззрѣніямъ св. Григорія, *не* совѣсть *только* въ современномъ значеніи слова, а *еще того болье* — свободная воля человѣка, или *точнье—вообще* νοῦς, къ

---

[1]) Patr. t. XLIV. col. 1041D. Твор. III, 325.
[2]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 353C. Твор. I, 290.

отправленіямъ котораго, по Григорію, одинаково принадлежатъ какъ совѣсть, такъ и воля.

Изъ предъидущаго уже само собою явствуетъ и то отношеніе, какое, по Григорію, существуетъ между двумя вышеуказанными факторами нравственной жизни человѣка — вѣрою и высшею духовно-разумною нашею сущностію: производится, совершается нравственное дѣйствіе высшими духовными силами человѣка и въ частности свободною волею при участіи и другихъ сторонъ νοῦς'а, въ особенности же — совѣсти, а слѣдовательно — и „божественнаго" чувства души или чувства нравственнаго, но при этомъ, кромѣ духовныхъ силъ человѣка, одинаково присущихъ какъ христіанину, такъ и нехристіанину, особенно важное руководственное для христіанина значеніе имѣетъ вѣра во Христа, просвѣтляющая духовный взоръ человѣка, обращая его „на дѣйствительно-сущее"[1]), и споспѣшествующая человѣку въ его стремленіи къ нравственному совершенству.

Довольно ясно обрисовывая общій характеръ дѣятельности высшихъ духовныхъ силъ человѣка или νοῦς'а по отношенію къ нравственной жизни христіанина, въ отличіе отъ подобной же дѣятельности вѣры, — творенія Григорія Нисскаго представляютъ затѣмъ нѣсколько данныхъ, которыя еще частнѣе опредѣляютъ значеніе νοῦς'а для нравственнаго развитія христіанина. Эти данныя, по своему свойству, распадаются на двѣ группы: одни изъ нихъ относятся къ общему ходу процесса нравственнаго самоусовершенствованія вѣрующихъ въ Христа, а другія характеризуютъ дѣятельность νοῦς'а въ отдѣльныхъ пунктахъ этого процесса.

Данныя перваго рода стоятъ въ тѣсной связи съ общимъ взглядомъ св. Григорія на значеніе духа или нуса во всей природѣ

---

[1]) In Cant cantic. col. 1041D. Твор. III, 325.

человѣка. По мысли Творца, какъ ее понимаетъ св. Григорій, νοῦς—знаемъ мы—долженъ господствовать надъ всѣми низшими сторонами нашей природы и всѣмъ формамъ ихъ жизни давать направленіе, вполнѣ согласное съ требованіями, начертанными въ самой природѣ нуса и служащими отображеніемъ Божественной воли. Такое именно положеніе онъ и занималъ въ первосозданномъ человѣкѣ, пока этотъ послѣдній не преступилъ заповѣди Творца. Но такимъ же точно онъ долженъ и можетъ быть и въ возстановленной Искупителемъ природѣ человѣка. Царственная власть нуса, правда, была утрачена человѣкомъ чрезъ грѣхопаденіе прародителей. Но Богъ—Слово, принявшій на Себя естество человѣческое, въ Себѣ Самомъ уврачевалъ всѣ наши немощи. Онъ вторично „истесалъ“ „сокрушенную скрижаль нашего естества“ и снова „возвелъ“ ее „въ древнюю лѣпоту“ [1]). Христіанинъ, чрезъ вѣру и таинство крещенія усвоившій себѣ совершенное Богочеловѣкомъ спасеніе падшаго человѣчества, вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлался общникомъ возстановленной Искупителемъ „скрижали нашего естества“. Поэтому и νοῦς истиннаго христіанина уже не находится въ рабствѣ у низшихъ сторонъ нашей природы: онъ, напротивъ, самъ руководитъ этими низшими сторонами. Такъ бываетъ въ истинномъ христіанинѣ; такъ должно быть и въ каждомъ человѣкѣ, принявшемъ высокое имя христіанина. Нусъ постоянно долженъ стоять на стражѣ и уничтожать зло при самомъ его зарожденіи. Но этого мало: мы должны заботиться, чтобы „*не проникло* въ насъ и самое начало“ зла, „первое устремленіе“ его,—должны устранять *самую возможность* „перваго къ намъ входа порока“ [2]). А это можетъ быть достигнуто лишь въ томъ случаѣ, если νοῦς разъ навсегда возвысится до своего царственнаго величія и станетъ господствовать надъ *самыми* низшими нашими душевными силами. Изъ та-

[1]) De vita Moys. col. 397B. 397C. Твор. I, 339. 340.
[2]) Ibid. 353B. Твор. I, 289.

кихъ силъ существенное значеніе въ нравственной жизни человѣка имѣютъ, какъ мы знаемъ, двѣ силы — вожделѣвательная — τὸ ἐπιθυμητικὸν и раздражительная — τὸ θυμοειδὲς, занимающія среднее положеніе между нусомъ и физическимъ организмомъ (τὸ ὑλικὸν, σῶμα) человѣка. Силы эти, по мысли св. Григорія, сами по себѣ безсодержательны и вслѣдствіе того безразличны въ нравственномъ отношеніи. Онѣ получаютъ нравственное значеніе лишь тогда, когда наполняются такимъ или инымъ содержаніемъ. А содержаніе это можетъ быть двоякое: оно почерпается или чрезъ обращеніе поименованныхъ силъ къ нусу и подчиненіе ему, или же чрезъ преклоненіе ихъ предъ противоположнымъ ему полюсомъ — предъ τὸ ὑλικὸν. Послѣ этого не трудно понять, что̀ значитъ, по Григорію, уничтожать „первое устремленіе зла“, съ одной стороны, и заграждать даже самый „входъ порока“ къ намъ, съ другой. „Первое устремленіе зла“ предполагаетъ собою уже *наполненіе* вожделѣвательной и раздражительной силы противонравственнымъ содержаніемъ; это значитъ, что поименованныя силы уже склонились къ τὸ ὑλικὸν. Даже болѣе: отсюда видно, что не только τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς преклонились предъ τὸ ὑλικὸν или σῶμα, но что за ними и самый νοῦς совершилъ то же самое, такъ какъ безъ акта свободной воли человѣка, безъ самоопредѣляющей энергіи нуса, по ученію Григорія, не можетъ состояться никакое зло. Однимъ словомъ, зло является въ данномъ случаѣ уже какъ фактъ духовной жизни христіанина; и требовать, чтобы нусъ уничтожалъ зло въ самомъ началѣ, при первомъ его появленіи или „устремленіи“, значитъ ничто иное, какъ поставлять нусу въ обязанность — тотчасъ же, какъ только онъ падетъ, возстановлять утраченную имъ власть и чрезъ то полагать конецъ дальнѣйшему расширенію нравственной порчи. Совсѣмъ другой смыслъ имѣетъ обращенное къ христіанину требованіе, чтобъ νοῦς своею энергіею заграждалъ даже самый

„входъ къ намъ порока“. Это требованіе ставитъ нусу въ обязанность постоянно держать у себя въ подчиненіи даже самыя силы вожделѣвательную и раздражительную и позволять имъ наполняться лишь такого рода содержаніемъ, которое вполнѣ согласно съ требованіями самого же νοῦς'а, высшей духовно-разумной природы нашей. И только при этомъ условіи, когда „душа ограждена такимъ соотношеніемъ своихъ силъ“, когда, то есть, нусъ, „будучи сопряженъ съ обѣими силами, править ими“, и пользуется отъ нихъ „всякимъ взаимнымъ ихъ содѣйствіемъ къ произведенію прекраснаго“, раздражительностію укрѣпляясь въ мужествѣ, а вожделѣніемъ возвышаясь до причастія добра [1]), — только тогда, учитъ св. отецъ, и возможно истинное, неуклонное нравственное развитіе христіанина. „Если же это соотношеніе силъ будетъ извращено, и высшее сдѣлается низшимъ, такъ что разсудокъ (нусъ), ниспавъ до попираемаго, вожделѣвательное и раздражительное расположеніе поставитъ вверху себя; то всегубитель (порокъ) проникаетъ тогда во внутренность“ [2]), и нравственное усовершенствованіе христіанина или совсѣмъ останавливается, направляясь въ противоположную сторону, или по крайней мѣрѣ на нѣкоторое время задерживается.

Указывая вообще на значеніе νοῦς'а для нравственной жизни христіанина, творенія св. Григорія Нисскаго вмѣстѣ съ тѣмъ проливаютъ нѣкоторый свѣтъ и на болѣе частную дѣятельность нуса—на его отношеніе къ отдѣльнымъ нравственнымъ дѣйствіямъ христіанина. Каждая добродѣтель, учитъ св. Григорій, есть непремѣнно актъ свободной воли человѣка или въ болѣе широкомъ смыслѣ—свободное произведеніе нуса. Однакожъ не всякое свободное дѣйствіе воли можетъ быть названо добродѣтелію. Послѣдняя есть не просто только дѣйствіе

[1]) De vita Moys. col. 353C—D. Твор. I, 290.
[2]) Ibid.

свободной воли, а именно „дѣйствіе правильное," не ἔργον, а κατόρθωμα[1]). И если свободное дѣйствіе воли не удовлетворяетъ этому условію, если оно, по своему свойству, неправильно, ненормально, въ такомъ случаѣ оно есть уже не добродѣтель, а порокъ[2]). Но чтобы совершить нравственно-доброе дѣйствіе, нужно знать, какія дѣйствія воли правильны и какія, наоборотъ, не имѣютъ такого характера. Эта нравственная оцѣнка, состоящая въ различеніи добраго отъ злаго до совершенія, какъ и по совершеніи нравственнаго дѣйствія, производится уже не волею. Она, правда, также совершается нусомъ. Но νοῦς дѣйствуетъ здѣсь не волевою своею стороной, а именно *теоретическою и чувствовательною*. Онъ проявляется въ данномъ случаѣ то какъ „божественное чувство" или „чувство души", которое, существенно отличаясь отъ „тѣлеснаго чувства", коренится въ природѣ самаго нуса и дѣйствуетъ совмѣстно съ теоретической его функціей, то какъ совѣсть. Но чтобы судить, что̀—добро и что̀—зло, для этого надобно имѣть какую-нибудь норму, съ которою всякій разъ соображались бы въ своихъ дѣйствіяхъ „божественное чувство" и совѣсть, или иначе—νοῦς, проявляющійся въ этихъ формахъ своей дѣятельности. Гдѣ заключается эта норма? Она опять-таки кроется въ природѣ того же нуса. Въ немъ, въ этихъ *скрижаляхъ сердца* человѣческаго (2 Кор. 3, 3), въ этомъ „владычественномъ началѣ" души, еще при созданіи человѣка Творецъ начерталъ неписанный законъ, служащій для насъ естественнымъ руководствомъ въ дѣлѣ нравственнаго развитія[3]). Но кромѣ руководительнаго начала, заключающагося въ самой природѣ нашей, христіанинъ имѣетъ для себя еще другое подобное же начало: это—писанный нравственный законъ христіанскій, въ которомъ ясно выражена

[1]) Adv. Apol. c. 41. Patr. t. XLV. col. 1217C.
[2]) Cp. ibid. c. 23. col. 1172A. Твор. VII, 104.
[3]) De vita Moys. Patr. t. XLIV. col. 397A—B. Твор. I, 339.

„воля Господствующаго“[1]). Писанный законъ не есть что-нибудь чуждое для духовной природы человѣка и не имѣющее тѣсной связи съ требованіями нашего нуса: напротивъ, этотъ законъ предписываетъ намъ то же самое, чего требуетъ отъ насъ и высшая духовная природа наша. Имъ, по выраженію Григорія, только „истолковывается благодать во владычественномъ души[2]), и поэтому онъ служитъ для человѣка ни болѣе, ни менѣе, какъ дополнительнымъ руководствомъ въ его нравственной жизни. Такое изъясненіе нравственныхъ требованій нуса необходимо даже и для обновленнаго чрезъ крещеніе христіанина, потому что и христіанинъ своею противонравственною жизнію можетъ извращать и дѣйствительно извращаетъ богоподобную природу нуса, который одинъ, вслѣдствіе этого, становится уже далеко недостаточнымъ руководствомъ въ дѣлѣ правильнаго нравственнаго развитія послѣдователя Христова[3]). И вотъ съ этимъ-то нравственнымъ закономъ, лежащимъ въ самой духовной природѣ нашей и „истолковываемымъ“ при помощи богооткровеннаго ученія христіанскаго, всякій разъ долженъ, по мысли св. Григорія, сообразоваться νοῦς, производя нравственную оцѣнку, долженствующую предварять свободное его нравственное дѣйствіе въ формѣ такого или иного, т. е. добраго и злаго, акта свободной воли. По мѣрѣ того, какъ свободная дѣятельность нуса постепенно разширяется въ направленіи, согласномъ съ требованіями нравственнаго закона, — „божественное чувство“, какъ и совѣсть, все больше и больше изощряются въ различеніи добраго отъ злаго, и наоборотъ—безнравственная жизнь заглушаетъ ихъ. Такимъ образомъ не только каждая христіанская добродѣтель есть свободное созданіе нуса, но даже и степень впечатлительности „божественнаго чувства“ и совѣсти

---

[1]) Ср. de perf. christ. for. Patr. t. XLVI. col. 261D—264A. Твор. VII, 236.
[2]) In Cant. cant. hom. II. Patr. t. XLIV. col. 788D. Твор. III, 39.
[3]) Ср. de instit. christ. Patr. t. XLVI. col. 288. Твор. VII, 263—264.

при различеніи добраго и злаго зависитъ отъ характера дѣятельности того же нуса.

Мы разсмотрѣли до сихъ поръ два фактора, которые, по ученію св. Григорія, участвуютъ въ образованіи христіанскихъ добродѣтелей и созданіи нравственнаго совершенства христіанина. Оба они суть факторы *человѣческіе,* потому что какъ тотъ, такъ и другой коренится въ *самомъ* человѣкѣ, въ высшей духовной природѣ нашей. Но кромѣ ихъ у Григорія Нисскаго указывается третій еще нравственный факторъ—*божественный,* который, хотя и дѣйствуетъ въ тѣсной связи съ духовными силами человѣка, однакожъ лежитъ не въ человѣкѣ, а внѣ его: это—благодать Св. Духа.

„Сила человѣческой добродѣтели, говоритъ св. Григорій, сама по себѣ недостаточна, чтобы души непричастныя благодати возвести къ (совершенному) виду жизни: *аще не Господь созиждетъ домъ* и *сохранитъ градъ, всуе* (Псал. 126, 1) трудятся (заботящіеся) о томъ“ [1]). Необходима такимъ образомъ благодать Св. Духа, для того, чтобы человѣкъ могъ достигнуть нравственнаго совершенства, — необходима благодатная свыше помощь въ пособіе естественнымъ силамъ человѣка при созиданіи добродѣтели.

Что же человѣкъ, по Григорію, можетъ сдѣлать самъ при содѣйствіи факторовъ, которые мы назвали выше человѣческими, и чего онъ не въ состояніи сдѣлать?

Григорій Нисскій различаетъ двѣ стороны въ нравственныхъ дѣйствіяхъ христіанина—внѣшнюю и внутреннюю. Что касается первой, то она, по ученію св. Григорія, достижима и для естественныхъ силъ человѣка: человѣкъ можетъ и самъ совершить добродѣтельныя по внѣшности дѣйствія, называемыя у св. Григорія, въ ихъ общей совокупности, „правдою дѣлъ“ [2]). Но „прав-

[1]) Ibid. col. 289C. Твор. VII, 266.
[2]) Ibid. col. 289C. Твор. VII, 265.

ды дѣлъ“ для истиннаго нравственнаго совершенства недостаточно: для этого требуется, чтобы всѣ наши по внѣшности добродѣтельныя дѣйствія соединялись съ соотвѣтствующими имъ чистыми движеніями души и чтобы „правда дѣлъ“ или правда внѣшняя соединялась такимъ образомъ—если выразиться соотвѣтственно этому выраженію—съ правдою *внутреннею*, съ правдою душевною[1]). А этой внутренней чистоты, этого душевнаго безстрастія, можно достигнуть не иначе, какъ при содѣйствіи благодати Св. Духа. „Сокрытые въ душѣ пороки столь злы и неудобоисцѣлимы, пишетъ св. Григорій,—что однимъ человѣческимъ стараніемъ и добродѣтелью, безъ пріятія на помощь силы Духа, уничтожить и изгнать ихъ невозможно. Посему и Давидъ говоритъ: *отъ тайныхъ моихъ очисти мя, и отъ чуждихъ пощади раба Твоего* (Псал. 18, 13. 14)“ [2]). Поэтому „освобожденіе души отъ страстей должно относить къ Богу“, а не къ себѣ[3]), говоритъ св. отецъ,—понимая подъ страстями всю вообще внутреннюю грѣховность души. По крайней мѣрѣ совершенно, вполнѣ (καθαρῶς) освободиться „отъ внутреннихъ удручающихъ его страстей“ человѣкъ можетъ не иначе, какъ „помощію Духа“[4]). Вмѣстѣ съ внутреннею нравственною чистотою нашей души, отъ благодати же Св. Духа зависитъ далѣе и тотъ внутренній миръ, та духовная радость, какъ „залогъ вѣчной радости“ на небесахъ[5]), то царствіе Божіе внутри насъ (Лук. 17,

---

[1]) Ср. ibid. col. 293B. Твор. VII, 269—70.

[2]) Ibid. col. 293A—B. Твор. VII, 269.

[3]) Ibid. col. 305A. Твор. VII, 282.

[4]) Ibid. col. 296B. Твор. VII, 271.

[5]) Ibid. col. 304A. Слова эти, слѣдуетъ замѣтить, читаются только въ греческомъ текстѣ,—въ русскомъ же переводѣ (VII, 279) они пропущены. Мѣсто это въ греческомъ подлинникѣ читается такъ: βασιλείαν δὲ τὴν ἄνωθεν ταῖς ψυχαῖς διὰ τοῦ Πνεύματος ἐγγινομένην εὐφροσύνην ἐκάλεσεν, ἥτις ἐστὶν ἀρραβὼν τῆς αἰωνίου χαρᾶς, ἧς ἀπολαύσουσι τοτε αἱ τῶν ἁγίων ψυχαί. А русскій переводъ этого мѣста слѣдующій: „царствіемъ же назвалъ (разумѣется: Господь) раждаемую въ душахъ Духомъ радость, коею будутъ наслаждаться

21) и то искреннее, полное и безраздѣльное влеченіе къ благу и къ Богу, которыя наполняютъ душу истинно добродѣтельнаго человѣка [1]). А съ тѣмъ вмѣстѣ, съ этими „цвѣтами и плодами трудовъ“ [2]) нашихъ,—„и вѣчную жизнь и неизреченную радость на небесахъ“, какъ естественное продолженіе уже полученныхъ на землѣ духовныхъ благъ, также „даетъ благодать Духа“ [3]).

Что же касается взаимнаго отношенія трехъ вышеуказанныхъ факторовъ христіанской добродѣтели, то Григорій Нисскій ставитъ ихъ въ самую тѣсную связь,—не занимаясь, впрочемъ, разработкою этого вопроса въ подробностяхъ. И прежде всего, „вѣра во Христа“ „споборает“ только тѣмъ, у кого высшая духовно-разумная сущность—νοῦς, какъ „мудрый кормчій“, соблюдаетъ царственную власть надъ низшими душевными силами, особенно же — вожделѣвательною и раздражительною и „править ими“, „указывая прямой путь къ горней пристани“ [4]). Когда же утрачивается такое соотношеніе психическихъ силъ человѣка, когда не νοῦς господствуетъ надъ τὸ ἐπιθυμητικὸν и τὸ θυμοειδὲς, а напротивъ эти послѣднія правятъ нашею духовно-разумною сущностію; то „пребывающимъ въ такомъ расположеніи не споборает (уже) вѣра во Христа“ [5]). Обусловливаясь сама правильнымъ соотношеніемъ душевныхъ силъ человѣка и здравымъ состояніемъ νοῦς'а, вѣра служитъ съ своей стороны условіемъ дѣйствія на насъ благодати Св. Духа, такъ какъ благодать эта дается христіанамъ лишь „по

тогда души святыхъ“,—т. е слова: ἥτις ἐστὶν ἀρραβὼν τῆς αἰωνίου χαρᾶς—пропущены. Слова эти читаются и въ имѣющемся у насъ подъ руками Парижскомъ—1615 года—изданіи твореній Григорія Нисскаго (t. II. p. 740D).

[1]) Cp. ibid. col. 304A. 304D. 305A. Твор. VII, 279. 281. 282.

[2]) Ibid. col 304D. Твор. VII, 281.

[3]) Ibid. col. 289B. Твор. VII, 265.

[4]) De vit. Moys Patr. t. XLIV. col. 353C—D. (Твор. I, 290. 291); de instit. christ. Patr. t. XLVI. col. 304C. (Твор. VII, 280).

[5]) De vit. Moys. ibid.

мѣрѣ вѣры каждаго изъ пріемлющихъ“ [1]). Привлекаемая вѣрою благодать Св. Духа въ своемъ дѣйствіи соразмѣряется также съ силою нашего свободнаго желанія и старанія и съ степенью здравости состоянія духовныхъ силъ нашихъ или νοῦς'а, царственное положеніе котораго въ отношеніи къ низшимъ душевнымъ силамъ составляетъ необходимое условіе нашего нравственнаго развитія. Поэтому мѣра и красота души, хотя и даруются благодатію Духа, но даруются по мѣрѣ заботы о томъ воспріемлющихъ ее. Нравственное возрастаніе души такимъ образомъ совершенно противоположно въ данномъ отношеніи физическому возрастанію напр. организма нашего. „Приращеніе тѣла въ его возрастаніи, говоритъ св. Григорій, нисколько не зависитъ отъ насъ; ибо природа не соразмѣряетъ величины (тѣла) съ мыслію и желаніемъ человѣка, но съ своими стремленіями и необходимыми законами. А въ обновленномъ рожденіи мѣра и красота души, даруемыя благодатію Духа по мѣрѣ заботы о томъ воспріемлющихъ оную, зависятъ отъ нашего желанія; ибо до какой мѣры простираемъ подвиги благочестивой жизни, до такой мѣры вмѣстѣ съ нами простирается и величіе души“ [2]). Такимъ образомъ, хотя и справедливо, что благодать Св. Духа „создаетъ въ каждомъ все благое“ [3]), однакоже это не то значитъ, чтобы благодать Божія дѣйствовала, подавляя нашу свободную волю: *всякая* „добродѣтель, категорически утверждаетъ Григорій Нисскій,—есть нѣчто неподвластное и добровольное“ [4]), есть именно актъ свободной воли нашей. Поэтому благодатную помощь Св. Духа, оказываемую христіанину въ его нравственной жизни, нужно понимать, по мысли св. Григорія, въ томъ смыслѣ, что Духъ Свя-

---

[1]) De instit. christ. col. 289A. Твор. VII, 264—265.
[2]) Ibid col. 289B. Твор. VII, 265.
[3]) Ibid. col. 289A. Твор. VII, 265.
[4]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLIV. col. 184B. Твор. I, 141.

тый, не нарушая нашего свободнаго самоопредѣленія, лишь помогаетъ нашей волѣ совершить нравственно-добродѣтельное дѣйствіе во всей его чистотѣ, безъ примѣсей внутренней нечистоты, лишающей наши дѣйствія должной высоты нравственнаго совершенства,—чего одними своими силами мы совершить не въ состояніи.

Совмѣстнымъ дѣйствіемъ этихъ трехъ факторовъ—вѣры, высшихъ духовныхъ силъ (νοῦς) человѣка и благодати Св. Духа совершается весь процессъ нравственнаго развитія христіанина, или, по выраженію Григорія, собирается все богатство добродѣтели. Христіанскихъ добродѣтелей, неоднократно замѣчаетъ св. отецъ, слишкомъ много и не представляется ни удобнымъ, ни возможнымъ сдѣлать ихъ полный перечень,—возможно только общее обозначеніе ихъ по группамъ. У Григорія Нисскаго мы часто встрѣчаемся съ такимъ обобщеніемъ христіанскихъ добродѣтелей, раздѣляемыхъ у него обыкновенно на двѣ части. Но раздѣляя всю совокупность христіанскихъ добродѣтелей на двѣ группы, Григорій Нисскій однакоже не одинаково называетъ каждую изъ этихъ группъ: въ однихъ мѣстахъ онъ усвояетъ имъ названіе „благочестивой вѣры“ и „непорочной жизни“, или „вѣры“ и „жизни Божіей“[1]), въ другихъ—„богопочтенія“ и „добродѣтели“[2]). Въ толкованіи же на книгу Пѣснь Пѣсней, слѣдуя словамъ Спасителя о двухъ главныхъ заповѣдяхъ нравственнаго закона христіанскаго (Матѳ. 22, 37—40), Григорій Нисскій раздѣляетъ всѣ добродѣтели христіанскія на двѣ категоріи подъ наименованіемъ любви къ Богу и любви къ ближнему, при чемъ съ этимъ раздѣленіемъ сближаетъ и поименованные выше факторы нравственной жизни христіанина—вѣру и совѣсть, видя въ первой соотвѣтствіе заповѣди о любви къ

---

[1]) De instit. christ. Patr. t. XLVI. col. 288C. Твор. VII, 264.
[2]) De profess. christ. Patr. t. XLVI. col. 237B. Твор. VII, 211.

Богу, во второй—заповѣди о любви къ ближнему[1]). Но всего опредѣленнѣе выражается объ этомъ св. Григорій въ своемъ сочиненіи о жизни Моисея, говоря, что „добродѣтель по благочестію дѣлится на два вида, относясь частію къ Божеству, частію къ преспѣянію нравовъ“ [2]), при чемъ подъ „преспѣяніемъ нравовъ“, какъ видно изъ сопоставленія съ вышеприведеннымъ мѣстомъ, разумѣется нравственная дѣятельность христіанина въ отношеніи къ себѣ самому и въ отношеніи къ другимъ людямъ. Такимъ образомъ въ основу классификаціи христіанскихъ добродѣтелей Григорій Нисскій полагаетъ различіе объектовъ, къ которымъ могутъ относиться нравственныя дѣйствія христіанина. Этихъ объектовъ два: Богъ и человѣкъ. Отсюда и двѣ общія группы добродѣтелей: одна характеризуется тѣмъ, что нравственно-доброе дѣйствіе христіанина относится къ Богу; характеристическою же чертою второй группы служитъ то, что добродѣтель человѣка обращена не къ Богу, а къ человѣку же, т. е. или къ самому дѣйствующему субъекту или къ другимъ подобнымъ ему людямъ.

Въ разъясненіе вопроса о взаимномъ отношеніи этихъ двухъ сферъ нравственной дѣятельности христіанина мы находимъ въ твореніяхъ Григорія Нисскаго слѣдующія данныя. Въ сочиненіи о жизни Моисея, говоря о Синайскомъ законодательствѣ, Григорій Нисскій замѣчаетъ, что Моисею сообщено было на Синаѣ Богомъ „ученіе о добродѣтели, сущность котораго есть благочестіе и усвоеніе подобающихъ представленій объ естествѣ Божіемъ“ (... ἀρετῆς διδασκαλία, ἧς τὸ κεφάλαιον ἄρα ἐστὶν ἡ εὐσέβεια, καὶ τὸ τὰς πρεπούσας ὑπολήψεις περὶ τῆς θείας φύσεως ἔχειν)[3]). Изъ другихъ же мѣстъ твореній Григорія Нисскаго, гдѣ употребляется слово благочестіе—εὐσέβεια, вид-

[1]) In Cant. cantic. Patr. t. XLIV. col. 1077C—1080A. Твор. III, 363—364.
[2]) De vit. Moys. Patr. t. XLIV. col. 377C. Твор. I, 317.
[3]) De vit. Moys. col. 317. Твор. I, 246—247.

но, что подъ благочестіемъ св. Григорій разумѣлъ какъ религію христіанскую вообще, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ и религіозно-нравственныя отношенія человѣка къ Богу[1]), или иначе—εὐσέβεια на языкѣ св. Григорія означало духовный союзъ, духовное единеніе человѣка съ Богомъ и налагаемыя на человѣка этимъ отношеніемъ къ Богу нравственныя обязанности. Слѣдовательно, самое существенное, самое главное въ ученіи о добродѣтели, по Григорію, это—благоговѣйное и искреннее, на основаніяхъ христіанской религіи, отношеніе человѣка къ Богу, при правильныхъ воззрѣніяхъ на Божество. Столь тѣсно связанная съ религіознымъ отношеніемъ человѣка къ Богу и съ христіанской религіей, добродѣтель поэтому называется у Григорія „добродѣтелію *по благочестію*“ (ἡ κατ᾽ εὐσέβειαν ἀρετὴ)[2]), т. е. добродѣтелію именно *религіозною* и притомъ *христіанскою,* въ отличіе отъ добродѣтели, основанной на религіи не-христіанской, языческой, называемой въ противоположность этому „нечестіемъ“—ἀσέβεια. Съ этой точки зрѣнія, изъ двухъ группъ христіанскихъ добродѣтелей, первая группа—нравственныя дѣйствія человѣка по отношенію къ Богу—является главенствующею и прямо, непосредственно входитъ въ понятіе благочестія. Но и вторая группа не можетъ быть отдѣляема отъ первой: чистота нрава — совершенно опредѣленно выражается относительно этого Григорій — есть также *часть благочестія* (μέρος γὰρ εὐσεβείας καὶ ἡ τοῦ ἤθους καθαρότης ἐστί)[3]), т. е. должныя отношенія человѣка къ Богу и благоговѣйное Его чествованіе само собою предполагаютъ, какъ необходимое, и вообще чистоту нравственной жизни человѣка въ его отношеніяхъ къ

---

[1]) In laud. fratr. Basil. Patr. t. XLVI. col. 796B. (Твор. VIII, 301); in baptis. Christi. Patr. t. XLVI. col. 580A (Твор. VIII, 3); de orat. Dom. or. 2. t. XLIV. col. 1137C. (Твор. I, 402); de vit. Moys. t. XLIV. col. 377C. (Твор. I, 317).

[2]) De vit. Moys. col. 377C. Твор. I, 317.

[3]) Ibid.

себѣ самому и другимъ,—безъ этого невозможно истинное чествованіе Божества, невозможно „благочестіе“. Такимъ образомъ всѣ христіанскія добродѣтели, по мысли св. Григорія,—имѣя исходный пунктъ для себя и основу въ религіи и въ Богѣ,—къ тому же началу возводятся и какъ къ конечной цѣли своей,—возводятся къ славѣ имени Божія и къ благоговѣйному чествованію Божества.

Обращаемся къ разсмотрѣнію каждой изъ вышеуказанныхъ двухъ категорій добродѣтелей христіанскихъ.

Въ основаніи воззрѣній Григорія Нисскаго на отношенія христіанина къ Богу лежатъ извѣстныя евангельскія слова Спасителя, когда Онъ на вопросъ законника: какая наибольшая заповѣдь въ законѣ Божіемъ?—отвѣчалъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ“ (Матѳ. 22, 36. 37). Въ этихъ словахъ Іисуса Христа нравственныя отношенія христіанина къ Богу, очевидно, обнимаются въ понятіи *любви къ Богу*. Согласно съ этимъ всѣ вообще отцы и учители Церкви опредѣляли нравственныя отношенія христіанина къ Богу любовію къ Нему. Также точно училъ объ этомъ и Григорій Нисскій [1]).

Но, обнимая нравственныя отношенія христіанина къ Богу въ понятіи любви къ Нему, Григорій Нисскій склоняется вмѣстѣ съ тѣмъ, повидимому, и къ обозначенію ихъ терминомъ „вѣра“. Эту двойственность видимъ мы уже и въ только что процитованномъ мѣстѣ, гдѣ, обобщая христіанскія добродѣтели въ двѣ общія группы подъ именемъ любви къ Богу и любви къ ближнему, Григорій дѣлаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ сближеніе словъ Спасителя о двухъ главныхъ заповѣдяхъ нравственнаго закона христіанскаго съ вышеозначенными двумя факторами нравственной жизни христіанина—вѣрою и совѣстію, видя при этомъ въ первой

[1]) In Cant. cantic. Patr. t. XLIV. col. 1077C—1080A. Твор. III, 363—364.

соотвѣтствіе съ тѣмъ, что называется любовію къ Богу, во второй—съ тѣмъ, что въ заповѣди Спасителя говорится о любви къ ближнему [1]). Подобное этому встрѣчаемъ мы и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ. Такъ мы видѣли, что напр. въ сочиненіи о цѣли жизни христіанской, говоря о качествахъ истинно-христіанской жизни, Григорій Нисскій одной сторонѣ ея усвояетъ названіе „благочестивой вѣры", — πίστις εὐσεβείας, а другой— „непорочной жизни" —βίος ἄμεμπτος [2]). Такъ какъ изъ сопоставленія съ другими мѣстами изъ твореній Григорія [3]) видно, что подъ вторымъ терминомъ правильнѣе всего разумѣть здѣсь то, что называется у Григорія иначе „преспѣяніемъ нравовъ", т. е. нравственную жизнь человѣка въ отношеніи къ себѣ самому и ближнимъ,— то весьма естественнымъ является, что „благочестивою вѣрою" въ данномъ мѣстѣ названы вообще нравственныя отношенія христіанина къ Богу, именуемыя также—какъ видѣли мы—и терминомъ „богопочтенія" —θεοσεβεία. Это колебаніе Григорія Нисскаго въ отношеніи къ термину, который обнималъ бы собою первую группу христіанскихъ добродѣтелей, становится для насъ, впрочемъ, вполнѣ понятнымъ и естественнымъ, если обратимъ вниманіе на выясненный уже нами взглядъ Григорія Нисскаго на вѣру: понимая познаніе религіозной истины не просто только какъ *познаніе,* а вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ душевное *расположеніе* къ ней и даже какъ *общеніе* съ нею, включая такимъ образомъ въ понятіе вѣры то, что входитъ въ понятіе любви,—Григорій Нисскій не видѣлъ поэтому неправильности, если называлъ иногда „первый видъ христіанской добродѣтели" именемъ „вѣры". Нельзя однакоже не видѣть,

---

[1]) Ibid. col. 1080A. Твор. III, 364.

[2]) De inst. christ. col. 288C Твор. VII, 264.

[3]) Ср. напр. in Cant. cantic. col. 1041D 1044A. (Твор. III, 325) и 1080A. (Твор. III, 364), а также de perf. christ form. col. 256D—257A. (Твор. VII, 230) и др.

что Григорій сознавалъ до нѣкоторой степени и неудобства этого термина для выраженія даннаго понятія и, какъ кажется, даже избѣгалъ его употребленія. Если же и употреблялъ его, то употреблялъ въ такихъ случаяхъ, когда по контексту рѣчи съ терминомъ πίστις соединялась до нѣкоторой степени и мысль о вѣрѣ въ смыслѣ фактора нравственной жизни человѣка. Это видно изъ обоихъ вышеприведенныхъ мѣстъ—толкованія на книгу Пѣснь Пѣсней—col. 1080A и трактата о цѣли жизни христіанина—col. 288C. Такъ въ первомъ изъ нихъ выраженіе πίστις употреблено въ соотвѣтствіи съ терминомъ συνείδησις, и если этотъ послѣдній, очевидно, не можетъ быть принятъ какъ терминъ, вполнѣ однозначущій съ понятіемъ любви къ ближнему, но по своему существу во всякомъ случаѣ обозначаетъ именно фактора нравственной жизни, то отсюда слѣдуетъ, что по аналогіи съ этимъ болѣе или менѣе также же точно должно судить и о терминѣ πίστις. Что же касается втораго случая, то тамъ употребленію термина πίστις въ соотвѣтствіи съ βίος ἀμεμπτος предпосылаются такія разъясненія, въ которыхъ вѣра прямо называется свѣтомъ истины, *путеводящимъ* насъ къ Божеству, и *руководительницею* нашей нравственной жизни, и гдѣ, слѣдовательно, вѣра является не какъ обозначеніе тѣхъ или другихъ добродѣтелей христіанскихъ, но какъ именно нравственная сила, участвующая въ созиданіи добродѣтелей христіанина.

Подробнаго и систематическаго анализа нравственныхъ отношеній христіанина къ Богу мы не находимъ въ твореніяхъ Григорія Нисскаго. Изъ сочиненій св. Григорія болѣе всего оказывается имѣющимъ сюда отношеніе его толкованіе на книгу Пѣснь Пѣсней. Въ этой священной книгѣ, какъ мы уже упоминали, по мнѣнію Григорія Нисскаго, согласному въ данномъ случаѣ и вообще съ мнѣніемъ св. отцевъ и толкователей св. Писанія, подъ образомъ отношеній невѣсты къ жениху изображаются нравственныя отношенія искренне-настроенной христіанской души, а слѣ-

довательно—и христіанскаго общества къ Богу. Какъ въ отношеніяхъ невѣсты къ жениху общее внутреннее настроеніе первой есть состояніе любви, такъ подобно этому любовію же опредѣляется и то внутреннее состояніе, въ которомъ находится христіански-настроенная душа, когда она всѣмъ существомъ своимъ стремится къ своему Создателю и Отцу Небесному. Эта аналогія и даетъ Григорію Нисскому возможность въ означенномъ его сочиненіи при разъясненіяхъ библейскаго текста дѣлать въ своемъ толкованіи разъясненіе и выражающихся въ любви отношеній христіанина къ Богу. Однакоже нельзя сказать, чтобы представлено было здѣсь Григоріемъ Нисскимъ достаточно полное и систематическое разъясненіе даннаго предмета: причина тому—постановка самого толкованія, ведшагося аллегорическимъ способомъ и ставившаго въ затрудненіе собственную мысль экзегета. Въ виду этого намъ остается сдѣлать, въ дополненіе къ сказанному, только еще нѣсколько отрывочныхъ замѣчаній для разъясненія перваго вида добродѣтелей христіанина—его отношеній къ Богу, основываясь на вышеупомянутомъ толкованіи, а частію и на другихъ твореніяхъ св. Григорія.

а) Любовь къ Богу должна быть выше и больше всего. „Надлежитъ знать чинъ любви, предписываемый закономъ, говоритъ Григорій Нисскій,—какъ надобно любить Бога, какъ ближняго, и жену, и врага, чтобы исполненіе любви не содѣлалось какимъ-то безпорядочнымъ и превратнымъ. Ибо Бога, поясняетъ св. отецъ, должно любить всѣмъ сердцемъ, всею душею и силою и всѣмъ чувствомъ, а ближняго, какъ себя самого, и жену—тому, у кого чистая душа, какъ Христосъ любитъ Церковь, а тому, кто болѣе страстенъ, какъ свое тѣло; такъ повелѣваетъ установитель порядка во всемъ подобномъ—Павелъ (Ефес. 5, 25. 28); и врага любить должно такъ, чтобы не воздавать зломъ за зло, но благодѣяніемъ вознаграждать за обиду. Нынѣ же можно видѣть, что любовь у многихъ

смѣшана, безпорядочна, по причинѣ ничѣмъ нисогласимой нестройности дѣйствуетъ погрѣшительно. Нѣкоторые и деньги, и почести, и женъ, если расположены къ нимъ съ особенною горячностію, любятъ отъ всей души и всѣми силами, такъ что желали бы положить за нихъ и жизнь, а Бога—только для вида; ближнему же едва оказываютъ и такую любовь, какую предписано имѣть ко врагамъ; а къ ненавидящимъ имѣютъ такое расположеніе, чтобы огорчившимъ отмстить бо́льшимъ зломъ“[1]).

b) Эта, выше всего долженствующая стоять, невещественная, духовная любовь къ Богу основывается, учитъ Григорій Нисскій, на природныхъ свойствахъ, лежащихъ въ глубинѣ нашей души,—на „врожденномъ движеніи души нашей къ красотѣ невидимой“[2]). Въ природу души нашей, созданной по образу Божію и подобію, вложены Творцемъ зачатки высшихъ Божественныхъ благъ, въ ней отражено, напечатлѣно, въ возможной для насъ степени, самое это высочайшее благо. Оттого-то душа наша, отвлекаясь отъ чувственнаго страстнаго бытія, даже противоборствуя ему, и стремится къ этому духовному „превышающему всякій умъ благу“[3]).

c) И стремленіе это таково, что чѣмъ болѣе удовлетворяемъ мы его, тѣмъ сильнѣе возгорается въ насъ любовь, усиливаясь „причастіемъ благъ“[4]), и „душа, вступившая въ единеніе съ Богомъ, не имѣетъ сытости въ наслажденіи, но чѣмъ обильнѣе наполняется услаждающимъ, тѣмъ сильнѣе дѣйствуютъ въ ней пожеланія“[5]). „Такъ Моисей бывшею у него устами ко устамъ бесѣдою съ Богомъ, какъ свидѣтельствуетъ Писаніе, приведенъ еще въ большее вожделѣніе“ этого „и послѣ столькихъ бого-

---

[1]) In Cant cantic. hom IV. col 845D—848A. Твор. III, 105—106.
[2]) Ibid. hom. I. col. 769D. Твор. III, 18.
[3]) Ibid. col. 777B. Твор. III, 26.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. col. 777D. Твор. III, 27.

явленій, какъ будто не видѣвшій еще Бога, проситъ увидѣть Желаемаго. Такъ всѣ прочіе, въ комъ глубоко укоренена была божественная любовь, никогда не останавливались въ вожделѣніи, все даруемое имъ свыше къ наслажденію желаемымъ обращая въ пищу и въ поддержаніе сильнѣйшаго вожделѣнія“[1]).

d) Выраженіемъ искренней любви къ Богу служитъ молитва, чрезъ которую душа христіанина входитъ въ общеніе съ Богомъ. И „кто пламенѣетъ любовію, пишетъ св. Григорій,—тотъ никогда не находитъ насыщенія въ молитвѣ, но всегда сгараетъ желаніемъ блага“, въ общеніи съ Богомъ обрѣтаемаго[2]). Хотя и нельзя опредѣлить, которая изъ частныхъ христіанскихъ добродѣтелей выше, однако же молитва, какъ вводящая насъ въ единеніе съ Богомъ, и какъ средство привлеченія на насъ благодатнаго свыше воздѣйствія, въ этомъ смыслѣ „есть какъ-бы нѣкій предводитель лика добродѣтелей“ и къ ней поэтому—увѣщеваетъ св. Григорій—„болѣе всего должно намъ прилежать“[3]).

e) Если кто можетъ стремиться къ нравственному совершенству, руководствуясь именно только любовію къ Богу, то это будетъ „самымъ совершеннымъ и блаженнымъ способомъ спасенія“. „Ибо инымъ—поясняетъ св. Григорій—бываетъ спасеніе и посредствомъ страха, когда удаляемся отъ зла, взирая на угрозы наказаніемъ въ гееннѣ; а иные преспѣваютъ въ добродѣтели по упованію награды, предоставленному жившимъ благочестиво, пріобрѣтая доброе не по любви, но по ожиданію воздаянія. Но кто стремится душею къ совершенству, тотъ гонитъ отъ себя страхъ: потому что такое расположеніе—не по любви оставаться при господинѣ, но не бѣжать отъ него по страху бичей,—свойственно рабу; онъ же презираетъ и самыя награды,

---

[1]) Ibid. col. 777C. Твор. ibid.
[2]) De inst. christ. Patr. t. XLVI. col. 301D. Твор. VII, 279.
[3]) Ibid.

чтобы не показалось, будто-бы наградѣ отдаетъ предпочтеніе предъ Самимъ Дарующимъ пользу; напротивъ того отъ всего сердца, отъ всей души и силы любитъ не другое что изъ подаваемаго Имъ, а Его Самого, то есть, самый источникъ благъ“ [1]).

Разсмотримъ ученіе Григорія Нисскаго о другомъ видѣ христіанской добродѣтели—о преспѣяніи нравовъ.

Общій принципъ, который проходитъ чрезъ все „преспѣяніе нравовъ“ христіанина, состоитъ, по Григорію, въ постоянномъ *богоуподобленіи* человѣка или иначе—въ неуклонномъ и искреннемъ *подражаніи* его *Божескому естеству*, т. е. тому совершеннѣйшему благу, какое воплощается въ Богѣ. *Будите совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Матѳ. 5, 48), сказалъ Спаситель, показывая этимъ, что мы, христіане, должны имѣть въ себѣ „подобіе съ созерцаемымъ“ въ Отцѣ Небесномъ „совершенствомъ благъ“ [2]). Поэтому мы должны „непрестанно имѣть въ виду Отеческую лѣпоту и сообразно съ оною украшать собственную душу“ [3]).

Такого подражанія Божескому естеству требуетъ отъ насъ уже то самое имя, которое мы носимъ теперь, какъ члены Церкви Христовой. Коль скоро мы называемся послѣдователями Христа, коль скоро мы именуемся „христіанами“, въ такомъ случаѣ на насъ лежитъ священная обязанность и на *самомъ дѣлѣ* быть христіанами, быть, по возможности, тѣмъ, чѣмъ былъ и есть Христосъ. Если же наша жизнь представляетъ собою прямую противоположность жизни Христа, тогда и мы уже—не христіане, а люди, лицемѣрно принявшіе только видъ христіанства. Къ намъ тогда можетъ быть вполнѣ „примѣненъ извѣстный у язычниковъ разсказъ объ обезьянѣ. Говорятъ, что

---

[1]) In Cant. cantic. col. 765B—C. Твор. III, 12—13.
[2]) De profess. christ. Patr. t. XLVI. col. 245C Твор. VII, 219.
[3]) De orat. Dom. or. 2. Patr. t. XLIV. col. 1148B. Твор. I, 413.

въ городѣ Александріи, пишетъ Григорій Нисскій, одинъ искусникъ выучилъ обезьяну съ извѣстною ловкостію принимать видъ танцовщицы, надѣвалъ на нее личину танцовщицы и одежду, приличную сему занятію. Посѣтители театра хвалили обезьяну, плясавшую подъ тактъ музыки и во всемъ, что ни дѣлала и представляла, скрывавшую свою природу. Когда же зрители были заняты новостію зрѣлища, одинъ находившійся тамъ остроумникъ подстроенною имъ шуткою показалъ увлеченнымъ зрѣлищемъ, что обезьяна есть не болѣе, какъ обезьяна. Когда всѣ восклицали и рукоплескали ловкости обезьяны, стройно плясавшей подъ тактъ пѣнія и музыки, онъ, говорятъ, бросилъ на сцену тѣ лакомства, которыя привлекаютъ жадность этихъ животныхъ. Обезьяна, какъ скоро увидѣла разбросанный впереди сцены миндаль, ни на что не обращая вниманія, забывъ и пляску и рукоплесканія и нарядную одежду, подбѣжала къ нему и горстями начала собирать то, что находила; а чтобы личина не мѣшала рту, старалась сбросить ее, разрывая своими когтями искусственно принятый образъ, такъ что, вмѣсто похвалъ и удивленія, внезапно возбудила между зрителями смѣхъ, когда изъ-за обрывковъ личины показалась ея безобразная и смѣшная наружность. Итакъ, какъ обезьянѣ недостаточно было ложно принятаго вида, чтобы сочли ее за человѣка, какъ скоро жадность къ лакомствамъ изобличила ея природу: такъ и тѣ, кои не истинно образовали свое естество вѣрою, посредствомъ лакомствъ, предлагаемыхъ отъ діавола, легко изобличаются въ томъ, что они нѣчто иное, отличное отъ того, за что выдаютъ себя. Ибо, вмѣсто смоквъ и миндаля и тому подобнаго, тщеславіе, честолюбіе, любостяжаніе, страсть къ удовольствіямъ и другіе такого же рода злые припасы діавольскіе, будучи вмѣсто лакомствъ предложены жадности людей, легко изобличаютъ подобныя обезьянамъ души, которыя посредствомъ подражанія принимаютъ на себя лицемѣрный видъ

христіанства, а въ пору страстей свергаютъ съ себя личину цѣломудрія, кротости или другой какой добродѣтели“ [1]). И такъ, если мы не хотимъ лицемѣрно носить имя христіанина, только для того, чтобъ этимъ высокимъ именемъ, точно маской, прикрывать свое нравственное безобразіе, въ такомъ случаѣ мы должны въ теченіе всей своей жизни неуклонно подражать Божескимъ совершенствамъ; съ этой точки зрѣнія и самое христіанство есть ничто иное, какъ „подражаніе Божескому естеству“ [2]).

„Скажешь мнѣ, — развиваетъ далѣе свою мысль Григорій Нисскій: но какъ для человѣческаго смиренія возможно простирать стремленіе къ блаженству, усматриваемому въ Богѣ, когда въ семъ самомъ повелѣніи какъ будто выказывается неудобоисполнимость его? Въ самомъ дѣлѣ, какъ возможно земному уподобиться Тому, Кто на небесахъ, когда самое различіе по естеству показываетъ недостижимость подражанія? Ибо какъ невозможно лицомъ достать до величія небесъ и содержащихся въ нихъ красотъ, такъ и земному человѣку равно невозможно уподобиться небесному Богу. Но слово Писанія, говоритъ св. отецъ въ разъясненіе этого неудоумѣнія,—о семъ ясно: *не приравнивать* естество человѣческое естеству Божескому повелѣваетъ оно, но благимъ дѣйствіямъ Божіимъ, *сколько возможно*, *подражать* въ жизни“ [3]). И притомъ не всѣмъ Божескимъ свойствамъ и дѣйствіямъ должны мы подражать, а лишь тѣмъ изъ нихъ, которыя доступны для нашего естества. Что же касается Божественныхъ свойствъ и дѣйствій, превы-

---

[1]) De profess. christ. col. 240C—241B. Твор. VII, 213—214.

[2]) Ibid col. 244C. Твор. VII, 217. Опредѣляя христіанство, какъ „подражаніе Божескому естеству“,—Григорій Нисскій имѣетъ здѣсь въ виду только отношеніе *человѣка* къ Богу, т. е. опредѣляетъ христіанскую религію лишь съ одной нравственной стороны.

[3]) Ibid. col. 245C—D. Твор. VII, 219—220.

шающихъ ограниченность нашего естества, то ихъ мы должны благоговѣйно чтить и покланяться [1]).

Равнымъ образомъ, говоритъ св. отецъ, „никто пусть не порицаетъ“ и того опредѣленія, которое мы сдѣлали, сказавши, что „христіанство есть подражаніе Божескому естеству“. Пусть никто не думаетъ, будто такое опредѣленіе „чрезмѣрно“ и превышаетъ „смиреніе нашего естества“. Напротивъ оно нисколько „не выходитъ за предѣлы естества. Если кто размыслитъ о первомъ состояніи человѣка, тотъ изъ ученія Писаній найдетъ, что опредѣленіе не вышло изъ мѣры нашего естества. Ибо первое устроеніе человѣка было по подражанію подобію Божіему (такъ любомудрствуетъ о человѣкѣ Моисей, когда говоритъ, что *сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его*. Быт. 1, 27), а названіе: „христіанство“—выражаетъ возведеніе человѣка въ древнее благополучіе“ [2]).

Итакъ, общій принципъ нравственной жизни христіанина есть подражаніе совершенствамъ Божескаго естества. На этомъ принципѣ, какъ мы замѣтили уже, основывается у Григорія все „преспѣяніе нравовъ“ христіанина, т. е. имъ проникаются нравственныя обязанности христіанина и въ отношеніи къ нему самому и въ отношеніи къ другимъ людямъ.

Разсмотримъ сначала перваго рода нравственныя обязанности христіанъ.

Въ твореніяхъ св. Григорія указывается два пути нравственной жизни христіанина, при чемъ одинъ представляется болѣе идеальнымъ и болѣе совершеннымъ, а другой—менѣе совершеннымъ, хотя и болѣе обыкновеннымъ. Первый путь есть путь нравственнаго развитія, соединяющагося съ *тѣлеснымъ дѣвствомъ;* второй же предполагаетъ собою *брачное состояніе* христіанина.

---

[1]) De perf. christ. form. col. 256C. Твор. VII, 229.
[2]) Ibid. col. 244C—D. Твор. VII, 217.

Такое воззрѣніе на значеніе дѣвства и брака въ нравственной жизни не составляетъ, разумѣется, какой-либо особенности въ нравственномъ ученіи Григорія Нисскаго: о томъ же учили и другіе отцы Церкви до и послѣ Григорія Нисскаго, указывая на слова Спасителя объ этомъ и ученіе апостольское (Матѳ. 19, 11. 12; 1 Корин. 7, 38). Но оно важно и заслуживаетъ вниманія по совокупности тѣхъ основаній, на которыхъ оно покоится, и по той связи, какую оно имѣетъ съ коренными положеніями общей системы воззрѣній Григорія Нисскаго.

Значеніе дѣвства въ нравственной жизни человѣка предъуказывалось уже самымъ взглядомъ Григорія на твореніе человѣка. Повѣствуя о твореніи человѣка, Св. Писаніе, какъ понимаетъ его св. Григорій, показываетъ, что по образу Божію сотворена только общечеловѣческая сущность наша и что половое различіе человѣчества не относится къ чертамъ образа Божія, внесено же оно въ природу человѣческую лишь въ предвѣдѣніи Богомъ грѣхопаденія прародителей, которое должно будетъ лишить человѣчество возможности умножиться до предназначеннаго предѣла—по образу умноженія ангеловъ. Такой взглядъ на половую сторону человѣческаго естества само собою приводилъ Григорія къ тому заключенію, что въ жизни истиннаго христіанина приличнѣе не имѣть мѣста браку и что состояніе дѣвства болѣе соотвѣтствуетъ истинному назначенію человѣка.

Далѣе, такого же предпочтенія дѣвства браку требуетъ отъ насъ, по ученію Григорія, и общій принципъ нравственности христіанской,—принципъ *богоуподобленія*. Богъ есть существо безстрастное (ἀπαθής), чуждое всякихъ влеченій къ чувственному. Поэтому и христіанинъ, стремящійся къ богоуподобленію, долженъ всѣми силами отстраняться отъ всякаго пристрастія къ земному: онъ не иначе можетъ „возвыситься до Бога, какъ только всегда взирая на горнее и имѣя не прекращающееся

вожделѣніе высшаго“[1]). И если въ преклоненіи предъ чувственностію заключалась, какъ мы уже знаемъ, главная причина грѣхопаденія прародителей, если всѣ пороки проистекаютъ именно изъ этого источника и концентрируются въ немъ, какъ въ фокусѣ, то наоборотъ въ господствѣ надъ чувственною природою заключается основаніе правильнаго нравственнаго развитія христіанина: „безстрастіе“, т. е. подчиненіе чувственной природы требованіямъ духовной природы человѣка, какъ выражается св. отецъ,—„служитъ началомъ и основаніемъ жизни добродѣтельной“[2]). Между тѣмъ вступленіе христіанина въ бракъ есть уже нѣкотораго рода преклоненіе предъ влеченіями чувственной стороны нашего естества, есть уже *нѣкотораго рода уклоненіе* отъ *полнаго безстрастія,* созерцаемаго въ Богѣ. Отсюда слѣдуетъ, что христіанинъ, стремящійся къ возможно совершенному богоуподобленію, долженъ быть дѣвственникомъ.

Разсматривая затѣмъ тотъ же самый принципъ богоподражанія еще частнѣе, Григорій Нисскій находитъ, что дѣвство есть даже *прямая* форма подражанія истиннаго христіанина Богу. Христіанинъ не потому только долженъ предпочитать дѣвство браку, что бракъ составляетъ уже нѣкоторое уклоненіе отъ безстрастія, которое созерцается въ Богѣ и къ которому должны стремиться христіане, а еще и потому, что *именно дѣвство* мы прямо усматриваемъ въ Богѣ. „То удивительно, говоритъ св. отецъ,—что дѣвство обрѣтается и въ Отцѣ, который и Сына имѣетъ и родилъ Его безстрастно; усматривается оно также и въ Единородномъ Богѣ, Подателѣ нетлѣнія, какъ возсіявшее вмѣстѣ съ чистотою и безстрастіемъ Его рожденія; и опять равно удивительно,—мыслить о Сынѣ отъ дѣвства. Равнымъ образомъ усматривается дѣвство и въ естественной нетлѣнной чистотѣ Святаго Духа; ибо, сказавъ: чистое и нетлѣн-

[1]) De beatitud. or. 5. Patr. t. XLIV. col. 1248D. Твор. II, 419.
[2]) Orat. cat. c. 6. Patr. t. XLV. col. 29A. Твор. IV, 23.

ное, ты иными словами обозначилъ дѣвство. Оно сожительствуетъ со всякимъ премірнымъ естествомъ, какъ безстрастіе, составляя принадлежность горнихъ силъ, не отдѣляясь ни отъ чего божественнаго и не сближаясь ни съ чѣмъ противнымъ“ [1]). Дѣвство, говоритъ св. отецъ далѣе, „особенно и преимущественно принадлежитъ безтѣлесному естеству, но, по человѣколюбію Божію, даровано и тѣмъ, которые получили жизнь отъ плоти и крови, дабы павшее отъ страстнаго расположенія естество человѣческое опять возставить и возвести къ горнему созерцанію, простерши оному причастіе чистоты, какъ-бы нѣкую руку. Ибо потому, я думаю, и источникъ нетлѣнія—Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ не чрезъ бракъ вошелъ въ сей міръ, чтобы образомъ Своего вочеловѣченія открыть ту великую тайну, что входъ и пришествіе Божіе можетъ и способна явить одна только чистота, которой не иначе можно кому-либо совершеннѣйшимъ образомъ достигнуть, какъ отрѣшившись всецѣло отъ плотскихъ страстей. И что было съ непорочною Маріею тѣлеснымъ образомъ, когда полнота Божества во Христѣ возсіяла чрезъ Дѣву, то же бываетъ и со всякою душею, ведущею дѣвственную жизнь по разуму; такъ какъ Господъ не приходитъ болѣе въ тѣлесномъ видѣ (ибо *не разумѣемъ ктому по плоти Христа*, говоритъ Писаніе,—2 Кор. 5, 16), но духовно вселяется и вводитъ съ Собою Отца, какъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ Евангеліе (Іоан. 14, 23)“ [2]).

Будучи подражаніемъ Божескому естеству, дѣвственная жизнь имѣетъ предъ брачнымъ состояніемъ еще то преимущество, что именно она, по мнѣнію Григорія Нисскаго, лучше всего содѣйствуетъ правильному нравственному развитію христіанина. „Какъ въ прочихъ занятіяхъ придуманы нѣкоторыя искусства для того,

---

[1]) De virgin. c. 2. Patr. t. XLVI. col. 321C. Твор. VII, 289. Ср. то же у Григ. Богосл. Слово о богословіи 5-е. т. III. стр. 108. 109.

[2]) Ibid. col. 324A—B. Твор. VII, 290—391.

чтобы совершеннѣе выполнить то дѣло, о которомъ заботимся; такъ, мнѣ кажется, пишетъ св. Григорій,—и подвигъ дѣвства составляетъ нѣкоторое искусство и способность къ достиженію болѣе божественной жизни, содѣйствуя живущимъ во плоти уподобляться естеству безплотному. Ибо вся забота настоящей жизни состоитъ въ томъ, чтобы высота душа не унизилась напоромъ удовольствій и чтобы разумъ нашъ, вмѣсто того, чтобы воспарять къ небу и созерцать горняя, не палъ, низвергшись къ страстямъ плоти и крови. Ибо какъ можетъ свободнымъ окомъ взирать на сродный себѣ и умный свѣтъ душа, прилѣпившаяся къ дольнимъ плотскимъ удовольствіямъ и устремившая все желаніе къ человѣческимъ страстямъ, когда по какому-то худому и невѣжественному представленію склоняется къ предметамъ вещественнымъ? Какъ глаза свиней, по природѣ обращенные внизъ, не могутъ видѣть чудныхъ красотъ небесныхъ; такъ душа, привязавшись къ тѣлу, не можетъ созерцать горнихъ красотъ, потому что преклонилась къ грубому и скотоподобному по природѣ. Итакъ, чтобы душа наша могла свободно и безпрепятственно взирать на оное божественное и блаженное удовольствіе, она не должна обращаться ни къ чему земному и принимать участіе въ тѣхъ мнимыхъ удовольствіяхъ, которыя дозволяются брачною жизнію, но всю силу любви отъ плотскихъ предметовъ должна обратить къ созерцанію умственной и невещественной красоты. Къ такому расположенію души содѣйствуетъ намъ тѣлесное дѣвство: оно производитъ то, что душа совершенно забываетъ о естественныхъ страстныхъ движеніяхъ и не помнитъ ихъ, не имѣя никакой необходимости заниматься удовлетвореніемъ низкихъ потребностей плоти. Ибо, освободившись однажды отъ сихъ нуждъ, она уже не подвергается опасности—по привычкѣ мало по малу снисходя къ удовольствіямъ, кажущимся дозволенными закономъ природы, отвратиться и не познать того божественнаго и нетлѣннаго удовольствія, котораго въ состояніи достигнуть только

одно чистое сердце—это господственное въ насъ начало“[1]). Указавъ затѣмъ на двухъ великихъ пророковъ—Илію и Іоанна Предтечу, которые, „не отвлекаясь ни любовію къ дѣтямъ, ни заботою о женѣ, ни другими какими-либо человѣческими дѣлами“, всю свою жизнь посвятили на служеніе Богу и чрезъ то достигли величайшей нравственной высоты,—Григорій Нисскій замѣчаетъ: „такого величія, думаю, не достигли бы они, если бы допустили разслабить себя страстными плотскими удовольствіями брака“[2]). И не безъ причины исторія сохранила намъ свѣдѣнія объ этихъ великихъ дѣвственникахъ: объ этомъ, „какъ говоритъ Апостолъ, *въ наше наказаніе преднаписашася* (Римл. 15, 4), дабы мы по ихъ образу жизни направляли и свою жизнь. Итакъ чему же научаемся отъ нихъ“[3])? „Тому, чтобы мы не привязывались ни къ чему, что составляетъ предметъ заботы въ семъ мірѣ; а въ числѣ таковыхъ предметовъ находится бракъ; лучше сказать, онъ есть начало и корень суетныхъ попеченій“[4]).

Эту послѣднюю мысль, что бракъ есть начало и корень суетныхъ попеченій, такъ часто влекущихъ насъ къ грѣховнымъ расположеніямъ и поступкамъ, Григорій Нисскій подробно развиваетъ въ своемъ трактатѣ „о дѣвствѣ“, имѣя, впрочемъ, при этомъ сопоставленіи въ виду не одно только физическое дѣвство, а дѣвство и духовное, т. е. сопровождающееся нравственно-совершенною жизнію и дѣйствительною непривязанностію къ мірскимъ удовольствіямъ и суетнымъ, во всѣхъ формахъ, влеченіямъ. Вотъ что, напримѣръ, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ. „Желаніе быть выше другихъ, гордость—эта тяжкая страсть, которую если кто назоветъ корнемъ всякаго грѣховнаго терна,

---

[1]) Ibid. c. 5 col. 348B—349A. Твор. VII, 317—319.
[2]) De virginit. c. 6. col. 349. Твор. VII, 320.
[3]) Ibid. Твор. VII, 320—321.
[4]) De virgin. c. 7. col. 352D. Твор. VII, 323.

не погрѣшитъ въ истинѣ,—получаетъ начало болѣе всего отъ брака". Гордость часто развивается въ человѣкѣ или подъ вліяніемъ страсти къ любостяжанію или же вслѣдствіе славолюбія и честолюбія. Но тотъ и другой видъ страсти всего больше развивается именно въ брачномъ состояніи человѣка: къ скопленію богатствъ его побуждаетъ семейное положеніе, а причина славолюбія и честолюбія заключается въ породѣ, „когда честолюбецъ хочетъ показаться не ниже своихъ предковъ и считаться великимъ у потомковъ, желая, чтобы о немъ говорило его потомство дѣтямъ своимъ. Точно также и прочіе, какіе ни есть, недуги душевные: зависть, злопамятство, ненависть и другіе того же рода—зависятъ отъ той же причины. Всѣ таковые пороки неразлучны съ тѣми, которые привязаны къ брачной жизни"[1]). Напротивъ того „кто чистымъ окомъ душевнымъ уразумѣлъ обманчивость сей жизни и возвысился надъ тѣмъ, къ чему здѣсь стремятся,—кто, какъ говоритъ Апостолъ, все презрѣлъ, какъ зловонный соръ (Филип. 3, 8), и чрезъ удаленіе отъ брака отрѣшился нѣкоторымъ образомъ отъ всей жизни; тотъ не имѣетъ никакого общенія съ пороками человѣческими,—разумѣю любостяжаніе и зависть, гнѣвъ и ненависть, желаніе суетной славы и все другое подобнаго рода. Кто всего такого чуждъ и совершенно свободенъ и проводитъ жизнь мирную, тотъ не имѣетъ ничего, за что бы могъ спорить съ ближними по зависти, потому что онъ ничего такого не касается, отъ чего раждается въ жизни зависть. Возвысившись своею жизнію надъ всѣмъ міромъ и почитая одну только добродѣтель безцѣннымъ для себя стяжаніемъ, онъ проводитъ жизнь мирную, безъ печалей и борьбы"[2]). При этомъ онъ, „какъ бы съ нѣкотораго возвышеннаго мѣста, издали взирая на человѣческія страсти, оплакиваетъ слѣпоту тѣхъ, которые поработили себя такой суетѣ

[1]) Ibid. c. 4. col. 337D—340A. Твор. VII, 308.
[2]) Ibid. col. 337B. Твор. VII, 306

и за великое почитаютъ благополучіе тѣлесное; ибо когда видитъ какого-нибудь человѣка знаменитаго чѣмъ-либо въ жизни, славящагося почестями, или богатствомъ, или властью, посмѣвается безумію гордящихся этимъ и исчисляетъ кратковременность человѣческой жизни, опредѣляя срокъ ея согласно съ словами Псалмопѣвца (Пс. 89, 10); потомъ, сравнивая малое сіе продолженіе (жизни) съ безконечными вѣками, сожалѣетъ о глупости того, кто предается своею душею такимъ презрѣннымъ, низкимъ и скоропреходящимъ предметамъ“[1]).

Восхваляя дѣвственную жизнь, Григорій Нисскій, подобно и другимъ отцамъ Церкви, вообще державшимся такихъ же воззрѣній на дѣвство, однакоже далекъ отъ того, чтобы съ пренебреженіемъ относиться къ браку. Если онъ въ своихъ твореніяхъ такъ много удѣляетъ мѣста разсужденіямъ въ пользу дѣвственной жизни и почти ничего не представляетъ въ защиту брака, то это единственно, какъ онъ замѣчаетъ, потому, что въ защиту послѣдняго „достаточно говоритъ общая природа человѣческая, вложившая самопроизвольное стремленіе къ нему во всѣхъ, рождающихся путемъ брака, а дѣвство какъ-бы противорѣчитъ природѣ“. Поэтому „излишенъ былъ бы трудъ писать совѣты и увѣщанія относительно брака, когда само удовольствіе служитъ непреодолимымъ его защитникомъ“[2]). Въ виду этого Григорій Нисскій съ рѣшительностію предупреждаетъ, что изъ его похвалъ дѣвству никто не долженъ заключать, будто у него отвергается даже „установленіе брака: ибо не безъизвѣстно намъ, говоритъ св. отецъ,—что и онъ (бракъ) не лишенъ благословенія Божія“[3]). Вмѣстѣ съ тѣмъ св. Григорій рѣзко осуждаетъ тѣхъ, которые, какъ монтанисты, энкратиты, манихеи и другіе заблуждающіеся, осуждая и даже отвергая бракъ, „искажаютъ

[1]) Ibid. col. 340B. Твор. VII, 308—309.
[2]) De virginit. c. 8. col. 353A. Твор. VII, 323—324.
[3]) Ibid.

догматы Церкви“ и которыхъ „Апостолъ именуетъ *сожженными своею совѣстію* (1 Тим. 4, 2)“. Такого названія они вполнѣ заслуживаютъ, „потому что, оставивъ водительство Святаго Духа, они, наученные демонами, на сердцахъ своихъ выжигаютъ нѣкотораго рода язвы и знаки, гнушаясь твореніями Божіими, какъ-бы нечистыми, называя ихъ и влекущими ко злу и причиною зла и другими подобными именами“ [1]). „Мы же относительно брака думаемъ такъ, что должно предпочитать оному заботу и попеченіе о божественномъ, но и не презирать того, кто можетъ воздержно и умѣренно пользоваться учрежденіемъ брака“; вообще „ни на какомъ основаніи нельзя отвергать требованія природы и осуждать почетное, какъ безчестное“ [2]). Если кто чувствуетъ себя способнымъ къ дѣвственной жизни, пусть лучше предпочтетъ дѣвство браку. „Если же кто такъ немощенъ, что не можетъ мужественно устоять противъ влеченія природы, тому гораздо лучше далѣе держать себя отъ таковыхъ предметовъ (т. е. отъ дѣвственной жизни), нежели рѣшаться на подвигъ, превышающій его силы; ибо угрожаетъ немалая опасность, что, испытавъ какое-либо чувственное удовольствіе и увлекшись имъ, онъ не будетъ ничего инаго почитать благомъ, кромѣ того, которое съ нѣкоторымъ наслажденіемъ получаетъ чрезъ тѣло,—и, отвративъ совершенно умъ свой отъ стремленія къ благамъ безтѣлеснымъ, весь сдѣлается плотскимъ, гоняясь постоянно за плотскими лишь наслажденіями, такъ что будетъ болѣе любить удовольствіе, нежели Бога“ [3]).

Изъ приведенныхъ сейчасъ словъ св. Григорія ясно конечно, что онъ нисколько не относился съ пренебреженіемъ къ брачной жизни. Но, уважая брачную жизнь, какъ „не лишенную благосло-

---

[1]) Ibid. col. 353B Твор. VII, 324.
[2]) Ibid. col. 356A—B. Твор. VII, 326.
[3]) Ibid. col. 356D—357A. Твор. VII, 327—328.

венія Божія", св. Григорій все-таки не ставитъ ее на такую же нравственную высоту, какую онъ приписываетъ жизни дѣвственной: онъ не выражается въ смыслѣ Климента Александрійскаго, что какъ бракъ, такъ точно и безбрачная жизнь одинаково достопочтенны и при извѣстныхъ условіяхъ жизни, сообразно указаніямъ Божественнаго Промысла, одинаково обязательны [1]), а напротивъ полагаетъ, что только дѣвство представляетъ собою „нѣкую дверь и входъ къ *болье* святому роду жизни" [2]), тогда какъ брачное состояніе рекомендуется имъ для людей немощныхъ и не могущихъ „мужественно устоять противъ влеченій природы" [3]).

Въ виду такого взгляда Григорія Нисскаго на бракъ и дѣвство слѣдуетъ признать не только то, что у св. Григорія различаются два пути нравственной жизни христіанина, но и то, что первый путь, соединяющійся съ физическимъ дѣвствомъ, сравнительно выше и совершеннѣе въ нравственномъ отношеніи, чѣмъ второй путь, путь нравственнаго развитія христіанина, вступившаго въ бракъ.

Впрочемъ, существенное различіе между этими двумя путями, по которымъ совершается процессъ нравственнаго совершенствованія христіанъ, св. Григорій Нисскій находитъ только въ ихъ *исходномъ* пунктѣ. Въ дальнѣйшемъ же движеніи нравственнаго развитія христіанъ по каждому изъ поименованныхъ путей у св. Григорія не отмѣчается никакихъ *существенныхъ* особенностей, относящихся спеціально къ дѣвству или брачному состоянію, потому что „благочестивый образъ жизни обязателенъ для *всѣхъ*" [4]), а не для однихъ только дѣвственниковъ; и, если

[1]) Strom. l. VII. c. 12. См. статью А. Ѳ. Гусева: Евангельскіе совѣты и ихъ отношеніе къ положительнымъ требованіямъ Евангелія. Христ. Чтеніе. 1873. т. III. стр. 409—410.

[2]) De virgint. Patr. t. XLVI. col. 317A. Твор. VII, 284.

[3]) Ibid. c. 8. col. 356D. Твор. VII, 327.

[4]) Epist. 2. Patr. t. XLVI. col. 1012A. Твор. VIII, 450.

бы дѣвственники съ нерадѣніемъ стали относиться „къ благочестивому образу жизни“, полагая все свое благочестіе въ физическомъ дѣвствѣ, въ такомъ случаѣ и самое дѣвство было бы для нихъ точно „серьгою въ носу свиньи или жемчужиною, попираемою ногами свиней“ [1]).

Впрочемъ, совпадая въ самыхъ существенныхъ сторонахъ христіанской нравственности, эти два пути имѣютъ также и свои нѣкоторыя особенности, естественно вытекающія изъ неодинаковости ихъ исходныхъ пунктовъ. Конечно, было бы весьма интересно прослѣдить, въ чемъ именно св. Григорій видѣлъ сходство и отличіе нравственной жизни христіанъ, съ одной стороны, въ дѣвствѣ, а съ другой—въ брачномъ состояніи. Но творенія св. Григорія не представляютъ достаточныхъ данныхъ для анализа этого вопроса въ частностяхъ. Единственное сочиненіе, гдѣ Григорій Нисскій съ особенною подробностію останавливается на характеристикѣ дѣвственной жизни,—это трактатъ его „о дѣвствѣ“. Но и въ этомъ трактатѣ мы не находимъ болѣе или менѣе полнаго изложенія воззрѣній св. Григорія на частныя стороны дѣвственной жизни, въ отличіе отъ жизни брачной. Какъ видно изъ предисловія къ этому трактату, много напоминающему аналогичное ему сочиненіе Меѳодія Патарскаго—„Пиръ (Συμπόσιον) десяти дѣвъ“ [2]), Григорій Нисскій даже и не поставлялъ себѣ цѣлію подробно описывать черты дѣвственной и отшельнически-монашеской жизни, какъ видимъ мы то въ твореніяхъ Василія Великаго и другихъ христіанскихъ подвижниковъ: Григорій имѣлъ въ виду высказать здѣсь, какъ и Меѳодій въ своемъ „Симпосіонѣ“, только *общій* взглядъ на дѣвство,—„въ избѣжаніе длинноты слова“ опуская при этомъ всѣ частности, относящіяся къ христіанамъ, „тщательно подвизающимся въ сей благочестивой (т. е. дѣвственной)

[1]) De virginit. c. 17. col. 389A. Твор. VII, 364.
[2]) Меѳ. Патар. Собраніе твор. СПБ. 1877.

жизни“ [1]) Тѣмъ болѣе не встрѣчаемъ мы такихъ данныхъ въ другихъ его твореніяхъ, гдѣ вопросъ о дѣвствѣ затрогивается лишь изрѣдка и притомъ въ самыхъ общихъ чертахъ. Поэтому мы можемъ привести здѣсь изъ твореній Григорія только болѣе или менѣе отрывочныя указанія на особенныя и сходныя черты нравственной жизни христіанина въ дѣвствѣ и брачномъ состояніи, по воззрѣніямъ св. Григорія.

Первою и самою существенною особенностію наиболѣе удовлетворяющаго идеальнымъ требованіямъ образа жизни христіанина служитъ самое дѣвство[2]).

Второю отличительною чертою дѣвственной, или, какъ часто, подобно другимъ отцамъ Церкви, выражается св. Григорій,— любомудренной жизни является уединеніе. Уединенная жизнь, по мнѣнію св. Григорія, лучше всего содѣйствуетъ правильному нравственному развитію христіанина, а потому и лица, избравшія себѣ болѣе идеальный путь нравственнаго совершенствованія, должны предпочитать уединеніе и слѣдовательно отшельническую жизнь жизни въ мірѣ. Но при этомъ Григорій Нисскій однакоже не указываетъ на уединеніе, какъ на необходимое и непремѣнное условіе дѣвственной жизни, показывая этимъ, что, слѣдовательно, дѣвственникъ можетъ и, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, даже долженъ стремиться къ своей высокой цѣли, именно живя въ обществѣ, чтобы примѣромъ своей жизни и своею дѣятельностію содѣйствовать религіозно-нравственному совершенствованію лицъ, живущихъ въ мірѣ. Впрочемъ, въ то время, хотя Василій Великій и организовалъ уже болѣе или менѣе правильно въ Каппадокіи, по примѣру другихъ странъ, особенно Египта, Сиріи и Месопотаміи, институтъ иноческой жизни, составивъ даже и правила жизни для иноковъ, однакоже, какъ свидѣтельствуетъ древній историкъ Созоменъ, большая часть под-

[1]) De virginit. col. 317C—320A. Твор. VII, 285.

[2]) Ср. Epist. 2. Patr. t. XLVI. col. 1012A. Твор. VIII, 450.

вижниковъ въ Каппадокіи, гдѣ святительствовалъ епископъ Нисскій, и смежныхъ съ нею областяхъ жили не въ пустыняхъ и уединенныхъ мѣстахъ, но по городамъ и селеніямъ, „во-первыхъ отъ того, поясняетъ Созоменъ, что еще не освоились съ преданіемъ предковъ, во-вторыхъ отъ того, что въ случаѣ холодной зимы, которая, по свойству тамошней мѣстности, бываетъ не рѣдко, жить въ пустынѣ казалось имъ дѣломъ невозможнымъ“ [1]). Тѣмъ болѣе такимъ образомъ не имѣлъ повода Григорій Нисскій особенно тѣсно соединять дѣвственную жизнь съ жизнію строго-иноческою, отшельническою, — хотя и видѣлъ примѣры такой жизни даже въ своемъ семействѣ— въ братьяхъ своихъ Василіѣ, Навкратіѣ, Петрѣ и въ сестрѣ Макринѣ.

Что касается, далѣе, отношеній дѣвственника и не-дѣвственника къ благамъ и условіямъ жизни человѣческой, то въ этомъ случаѣ св. Григорій, разсматривая вопросъ съ общей точки зрѣнія, не указывалъ принципіальнаго какого-либо различія. Правда, онъ часто высказываетъ ту мысль, что дѣвственникъ долженъ вполнѣ отречься отъ всего мірскаго и жить только для Бога. Но наряду съ этимъ онъ не менѣе часто утверждаетъ, что все существующее сотворено Богомъ для добра и, если какая-нибудь вещь обращается человѣкомъ въ зло, то это происходитъ единственно отъ неправильнаго пользованія ею [2]). Все, что существуетъ, само по себѣ не имѣетъ никакого нравственнаго значенія. „Богатство и роскошь, бѣдность и нужда и всѣ несоотвѣтствія жизни людямъ неопытнымъ, которые измѣряютъ предметы чувствомъ удовольствія, представляются имѣющими великое различіе; но для человѣка съ умомъ возвышеннымъ все представляется *совершенно равнымъ и ничто не предпочтительнѣе другаго;* потому что цѣль жизни *одинаково достигается* при про-

[1]) Созом. Ист. VI, 34.

[2]) Ср. in Eccles. hom. VIII. Patr. t. XLVI, col. 752. Твор. II, 353—356.

тивоположныхъ состояніяхъ, и каждый изъ удѣловъ жизни имѣетъ одинаковую силу и къ добродѣтельной и къ порочной жизни: *оружіи десныма и шуима, славою и безчестіема*, какъ говоритъ Апостоль (2 Кор. 6, 7. 8). Посредствомъ ихъ человѣкъ съ очищеннымъ умомъ и понимающій истину вещей правильно совершаетъ путь, проходя отъ рожденія до конца жизни опредѣленное ему время, и по обычаю путешественниковъ, простираясь все далѣе, мало обращаетъ вниманія на представляющіеся ему предметы. Ибо у путешественниковъ обычай: одинаково спѣшить къ цѣли путешествія,—проходятъ ли они лугами и обработанными полями, или пустынными и дикими мѣстами; ни пріятное ихъ не задерживаетъ, ни непріятное не останавливаетъ. Такъ и онъ неуклонно будетъ стремиться къ предположенной имъ цѣли, не развлекаясь ничѣмъ встрѣчающимся на пути, но, взирая только на небо, пройдетъ теченіе жизни, подобно какому-нибудь искусному кормчему направляя корабль къ высшей цѣли“[1]). Общее правило, котораго онъ держится при своемъ слѣдованіи къ достиженію предположенной имъ цѣли, т. е. возможно высшаго нравственнаго совершенства, состоитъ въ слѣдующемъ: „ни къ чему изъ того, что подвержено перемѣнѣ, не прилѣпляться душею, но сколько возможно удаляться отъ общенія со всею страстною и плотскою жизнію, особенно же отрѣшаться отъ пристрастія къ своему тѣлу, чтобъ, живя во плоти, не быть повиннымъ и бѣдствіямъ, происходящимъ отъ плоти; то есть — жить одною душею и по возможности подражать жизни безплотныхъ силъ, въ которой они ни женятся, ни посягаютъ (Марк. 12, 25), но занимаются и упражняются созерцаніемъ нетлѣннаго Отца и украшеніемъ своего образа по подобію первобытной красоты чрезъ возможное подражаніе ей“[2]). Въ только что приведенныхъ словахъ св. Гри-

[1]) De virginit. c. 4. Patr. t. XLVI. col. 341B—344A. Твор. VII, 311—312.
[2]) Ibid. col. 348A. Твор. VII, 316—317.

горія Нисскаго имѣются, правда, въ виду именно лица, посвятившія себя дѣвственной жизни. Но такими же точно въ существѣ своемъ чертами изображаетъ св. Григорій и истинно-нравственныя отношенія *каждаго* христіанина къ благамъ жизни человѣческой: не одни только дѣвственники, а также и лица, ведущія брачную жизнь, должны пользоваться благами этого міра не иначе, какъ „по закону безстрастія“[1]), т. е. должны нисколько не привязываться своимъ сердцемъ ко всему мірскому, а напротивъ постоянно обращать свой взоръ къ небесному отечеству и къ нему одному стремиться всѣмъ своимъ существомъ. Такимъ образомъ „законъ безстрастія“, которымъ должны опредѣляться отношенія христіанина ко всему насъ окружающему, какъ и „благочестивый образъ жизни“ вообще, — обязателенъ для всѣхъ христіанъ, будутъ ли то мужчины или женщины, дѣвственники или лица брачнаго состоянія, и слѣдовательно въ этомъ отношеніи между христіанами различія какого-либо быть не должно. Оставаясь при этомъ общемъ положеніи, безъ сомнѣнія впрочемъ Григорій Нисскій указалъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ и особенныя нѣкоторыя формы отшельнически-уединенной жизни, если бы сталъ разсматривать общія положенія христіанской нравственности въ ихъ частнѣйшемъ примѣненіи къ тѣмъ или другимъ условіямъ человѣческой жизни.

Если отношенія христіанина къ благамъ этого міра въ сущности одинаковы, касается ли дѣло дѣвственниковъ или ведущихъ брачную жизнь, — то тѣмъ болѣе это нужно сказать о прочихъ сторонахъ нравственной жизни: здѣсь св. Григорій не отмѣчаетъ уже совершенно никакого различія. И прежде всего положительно одинаковы должны быть нравственныя отношенія всѣхъ христіанъ къ Богу и ближнему. Но мы не будемъ останавливаться здѣсь на перваго рода обязанностяхъ христіа-

[1]) De orat. Dom. or. 4. Patr. t. XLIV. col. 1168D. Твор. I, 440.

нина, такъ какъ онѣ были изложены нами выше. Оставимъ пока безъ разсмотрѣнія и христіанскія обязанности въ отношеніи къ ближнему, потому что, по предположенному нами плану, мы скажемъ о нихъ ниже. Мы остановимся здѣсь только на тѣхъ сторонахъ отношеній христіанина къ самому себѣ, которыя до сихъ поръ не были разсмотрѣны нами. Разумѣемъ обязанности христіанина, обусловливаемыя его отношеніями къ тѣлу. Этого вопроса мы отчасти уже касались, когда устанавливали взглядъ св. Григорія на исходные пункты двухъ путей нравственнаго развитія христіанъ — на дѣвство и бракъ, — но касались лишь настолько, насколько это необходимо было для уясненія разности между нравственною жизнію въ дѣвствѣ и въ брачномъ состояніи. Теперь же разсмотримъ этотъ вопросъ въ той формѣ, въ какой нравственныя отношенія къ чувственной природѣ нашей представляются у св. Григорія *общеобязательными для всѣхъ христіанъ безъ исключенія,* все равно — будетъ ли нравственное развитіе ихъ совершаться путемъ дѣвственной или брачной жизни.

Нравственныя обязанности христіанина, обусловливаемыя его отношеніями къ тѣлу, вытекаютъ изъ общаго принципа христіанской нравственности, — изъ принципа богоуподобленія. Богъ, какъ говорилось уже выше, есть существо безстрастное, совершенно чуждое всякаго влеченія къ чувственному; какъ безстрастный, Богъ живетъ одною только жизнію духовною и потому вполнѣ согласною съ заключающимися въ Немъ Самомъ требованіями совершеннѣйшаго блага. Въ этомъ же самомъ безстрастіи долженъ подражать Богу и каждый христіанинъ. Какъ состоящій изъ двухъ природъ — духовной и матеріальной, христіанинъ долженъ всячески заботиться о томъ, чтобы тѣлесная природа вполнѣ подчинялась духовной, чтобы разумно-духовная сущность нашей природы господствовала надъ соединенною съ нею чувственною стороною нашего естества и, подчиняя ее своимъ (а слѣдовательно — и

Божественнымъ) требованіямъ, сама жила богоподобною духовною жизнію. Однакожь въ этой царственной власти нуса должна быть соблюдаема строгая *умѣренность*. Есть люди, которые всецѣло отдаются влеченіямъ чувственности и нисколько не заботятся о богоподобномъ развитіи души. „А бываютъ и такіе, которые, сильно враждуя противъ удовольствій, удобно одолѣваются противоположною страстію и, при строгомъ и правильномъ образѣ жизни, печалями, вспышками гнѣва, злопамятствомъ и всѣмъ прочимъ, что противоположно страсти удовольствія, легко уловляются и съ трудомъ освобождаются“ [1]). Григорій Нисскій осуждаетъ какъ то, такъ и другое отношеніе къ тѣлесной природѣ. И это потому, что въ обоихъ указанныхъ случаяхъ невозможно правильное развитіе духовной природы. Тѣ, которые живутъ только для чувственности, своимъ сладострастіемъ подавляютъ духовную дѣятельность νοῦς'а, обращая ее не къ небесному, а къ земному. Съ другой стороны, и удручающіе слишкомъ свою плоть низводятъ свою душу „въ кругъ мелочныхъ заботъ и попеченій“ и обращаютъ умъ свой „къ наблюденію за тѣломъ“, вслѣдствіе чего эти люди уже „не въ состояніи возноситься умомъ и созерцать горнее, будучи погружены въ заботу о томъ, чтобы удручать и сокрушать свою плоть“ [2]). Между тѣмъ „совершеннѣйшая цѣль воздержанія состоитъ въ томъ, чтобы имѣть въ виду не удрученіе тѣла, но удобнѣйшее служеніе душевнымъ потребностямъ“ [3]). Поэтому христіанинъ долженъ заботиться, какъ о томъ, чтобы утучненіемъ плоти не подавить духа (νοῦς), такъ и о томъ, чтобы „излишнимъ истощеніемъ оной не сдѣлать его слабымъ и низменнымъ и занимающимся только тѣлесными трудами“ [4]). Вообще мы „всегда

---

[1]) De virginit. c. 16. col. 385C. Твор. VII, 360.
[2]) Ibid. c. 22. col. 404A. Твор. VII, 380.
[3]) Ibid. col. 405A. Твор. VII, 382.
[4]) Ibid. col. 404A. Твор. VII, 380.

должны помнить мудрое правило, которое равно воспрещаетъ уклоненіе какъ въ правую, такъ и въ лѣвую сторону“ [1]).

Подъ этимъ „мудрымъ правиломъ“ св. Григорій разумѣетъ извѣстное ученіе Аристотеля [2]), что добродѣтель есть средина между двумя крайностями. „Всякая добродѣтель, говоритъ св. отецъ,—есть средина между двухъ золъ,—между недостаткомъ добра и чрезмѣрностію въ немъ“ [3]). „Подобно тому, какъ человѣку, идущему по единственной тропинкѣ, образуемой крайними утесами двухъ сосѣднихъ береговыхъ скалъ, небезопасно туда или сюда уклоняться отъ средины тропинки, потому что съ обѣихъ сторонъ ему угрожаетъ паденіе въ пропасть: такъ и законъ требуетъ отъ идущаго по его слѣдамъ, чтобъ онъ не оставлялъ *пути,* какъ говоритъ Господь, *узкаго и тѣснаго* (Матѳ. 7, 14),—и при этомъ никакого уклоненія въ право или въ лѣво законъ не признаетъ благоуспѣшнымъ. А этимъ опредѣляется то ученіе, что срединность (μεσότης) есть свойство добродѣтелей. Вслѣдствіе сего всякій порокъ обыкновенно происходитъ или отъ недостатка или отъ чрезмѣрности добродѣтели. Напримѣръ въ отношеніи къ мужеству робость есть нѣкоторый недостатокъ сей добродѣтели, а дерзость—превышеніе ея; свободное же отъ того и другаго изъ сихъ пороковъ усматривается въ срединѣ между ними и есть добродѣтель. Точно также и все прочее, что заботится о совершеннѣйшемъ, держится какъ-то средины между худымъ сосѣдствомъ. Мудрость занимаетъ средину между хитростію и простотою: ни мудрость змія, ни простота голубя, если каждое изъ сихъ свойствъ взять только одно, само по себѣ,—не похвальны; но поведеніе, держащееся средины между тѣмъ и другимъ, является, какъ добродѣтель. У кого недостаетъ цѣломудрія, тотъ развратенъ; а кто имъ избыточествуетъ, тотъ *сожженъ совѣстію*, какъ опре-

---

[1]) Ibid. col. 404B. Твор. VII, 380.
[2]) Aristot. Ethic. Nicom. l. II. c. V. VI.
[3]) In Cant. cant. hom. IX. Patr. t. XLIV. col. 972A. Твор. III, 245.

дѣляетъ Апостолъ (1 Тим. 4, 2): потому что одинъ неудержимо утопаетъ въ удовольствіяхъ, а другой и бракомъ гнушается наравнѣ съ прелюбодѣяніемъ; поведеніе же, усматриваемое въ срединѣ между ними, есть цѣломудріе" и, слѣдовательно, добродѣтель [1]). „Еще: человѣкъ благочестивый не есть ни безбожникъ, ни суевѣръ, потому что равно нечестиво и то и другое— и не признавать никакого Бога и признавать многихъ боговъ. Хочешь ли и изъ другихъ примѣровъ узнать истину сего ученія? Избѣгнувшій скупости и расточительности чрезъ удаленіе отъ сихъ противоположныхъ страстей достигъ бережливости; ибо бережливость состоитъ въ томъ, чтобы безъ разсчета не тратиться на неумѣренныя и безполезныя издержки и не быть скупымъ на предметы необходимые. Такимъ образомъ и во всемъ прочемъ (дабы намъ не изслѣдовать все порознь) разумъ поставляетъ добродѣтель въ срединѣ между двумя крайностями" [2]).

Основываясь на такомъ свойствѣ добродѣтели, полнѣе и правильнѣе[3]), чѣмъ у Аристотеля, обнимаемомъ христіанскою этикою въ началѣ *разумности,* долженствующемъ проникать христіанскую добродѣтель и исключающемъ собою всякія безразсудныя крайности въ дѣлѣ нравственнаго развитія христіанина [4]),

---

[1]) De vita Moys. Patr. t. XLIV. col 420A—B. Твор I. 365—366.

[2]) De virginit. c. 8. Patr. t. XLVI. col. 353C—D. Твор. VII, 324—325.

[3]) Принципъ срединности въ отношеніи къ нѣкоторымъ добродѣтелямъ не представляется удобоприменимымъ. Такъ напр. если бы любовь къ Богу опредѣлить, какъ средину между двумя крайностями, то соотвѣтствующее этому нравственное состояніе христіанина было бы то, когда онъ, по выраженію Іоанна Богослова, „ни холоденъ, ни горячъ", а только немного „теплъ" (Апок. 3, 15. 16). Судъ надъ такою любовію произнесъ Самъ же Господь, сказавъ: „поелику ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ: то извергну тебя изъ устъ Моихъ" (Апок. 3, 16).

[4]) Близко къ этому, особенно въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, формулируетъ свою мысль и Григорій Нисскій, указывая на мудрость и благоразуміе (σοφία καὶ φρόνησις, — de virgin c. 18. col. 392A.), какъ на соучаствующихъ христіанину въ его нравственной жизни „совѣтниковъ" (συμβούλους,—ibid.) при опредѣленіи правильнаго способа пользованія указаніями нравственнаго закона христіанскаго. Но еще яснѣе высказываетъ эту мысль Василій

Григорій Нисскій и утверждаетъ, что господство духа надъ плотію должно быть умѣреннымъ и чуждымъ всякихъ крайностей. Какъ струна, слишкомъ натянутая или сверхъ мѣры ослабленная, не можетъ издавать хорошаго, стройнаго звука; такъ точно и душа лишена возможности развиваться правильно, когда ея отношенія къ тѣлу или чрезмѣрно суровы или проникнуты стрем-

Великій: „всѣми поступками, говоритъ онъ, должно руководить благоразуміе. Ибо безъ благоразумія и все то, что, повидимому, прекрасно, отъ неблаговременности и несоблюденія мѣры обращаются въ порокъ. А когда разумъ и благоразуміе опредѣляютъ мѣру благъ, тогда отъ употребленія ихъ получаютъ удивительную выгоду и дающіе и пріемлющіе сіи блага". (Подвиж. уст гл. 14. Твор. V, 422). Нужно еще замѣтить, что и Григорій Нисскій, говоря о началѣ срединности, какъ общемъ свойствѣ добродѣтели, придаваль ему другое еще, болѣе полное, опредѣленіе: „два, говоритъ Григорій Нисскій, указывая на Екклезіаста (Екклез. 3, 1), отличительные признака (κριτήρια) прекраснаго (τοῦ καλοῦ) въ отношеніи къ тому, что бываетъ предметомъ стремленій въ настоящей жизни: это — соразмѣрность и благовременность" (τὸ σύμμετρον καὶ τὸ εὔκαιρον),—и то, что есть благо, опредѣляется непремѣнно обоими этими признаками (Eccles. hom. VI. col. 697B. 700B.). Здѣсь такимъ образомъ вмѣсто принципа срединности указывается уже принципъ *правомѣрности* вмѣстѣ съ благовременностію, что̀ не ведетъ уже къ тѣмъ ошибкамъ въ опредѣленіи нравственныхъ дѣйствій христіанина, какія сами собою вытекаютъ изъ Аристотельскаго принципа срединности: если дѣйствія христіанина должны быть правомѣрны, или иначе— соотвѣтственны съ нравственнымъ значеніемъ и достоинствомъ тѣхъ объектовъ, къ которымъ они относятся, и въ этой правомѣрности своей благовременны, то съ этой точки зрѣнія не будутъ уже являться, какъ противонравственная крайность, безграничная напр. преданность волѣ Божіей и безграничная любовь къ Творцу нашему и Промыслителю до готовности пожертвовать за это самою жизнію, или напр., съ опасностію жизни, а быть можетъ и съ потерею ея, самопожертвованіе христіанина ради спасенія ближняго отъ угрожавшей напр. ему смерти во время пожара, на войнѣ, при паденіи въ воду и т. п.,—такъ какъ и въ томъ и въ другомъ случаѣ христіанинъ только становится въ правомѣрныя отношенія къ Богу и ближнему, воздавая должное. Вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ же принципъ правомѣрности опредѣляетъ, по мысли св. Григорія, и взаимное отношеніе между нравственными нашими обязанностями, какъ видно то изъ извѣстнаго уже намъ уже его ученія о „чинѣ (τάξις) любви" (in Cant. cant. hom. VI. col. 845D—848A. Твор. III, 105—106). по которому любовь къ Богу должна быть выше всего, любовь къ близкимъ намъ людямъ больше, чѣмъ къ дальнимъ и т. д., соотвѣтственно нравственному значенію объектовъ нашихъ дѣйствій.

леніемъ угождать чувственнымъ влеченіямъ [1]). Вотъ почему христіанинъ, „заботящійся о жизни и здравіи души“, долженъ „держать себя въ срединѣ истины, не склоняясь и не пріобщаясь ни къ одной изъ противоположныхъ крайностей, лежащихъ по ту и по другую сторону добродѣтели“ [2])

Намъ остается теперь сказать нѣсколько словъ объ отношеніяхъ христіанина къ другимъ людямъ. Мы говоримъ: нѣсколько словъ; потому что творенія св. Григорія Нисскаго не представляютъ достаточнаго матеріала для болѣе или менѣе подробнаго анализа христіанскихъ обязанностей въ отношеніи къ ближнему. Этимъ мы не хотимъ сказать, что будто св. Григорій совершенно игнорируетъ данную сторону нравственной жизни христіанина: напротивъ онъ весьма часто останавливается на ней и часто говоритъ о нашихъ обязанностяхъ въ отношеніи къ ближнему. Но эти мысли св. Григорія слишкомъ общи и отрывочны и вмѣстѣ съ тѣмъ слишкомъ обыкновенны: ихъ общность и отрывочность устраняетъ здѣсь возможность болѣе или менѣе подробнаго анализа нравственныхъ отношеній христіанина къ другимъ людямъ, а обыкновенный характеръ этихъ общихъ и отрывочныхъ мыслей побуждаетъ насъ не прибѣгать здѣсь къ излишней, быть можетъ, иллюстраціи ихъ выдержками изъ твореній св. Григорія.

Нравственныя обязанности христіанина въ отношеніи къ ближнему, какъ и обязанности его къ самому себѣ, вытекаютъ изъ одного общаго принципа христіанской нравственности,—изъ принципа богоуподобленія. *Богъ любы есть* (1 Іоан. 4, 8), и эта величайшая любовь самымъ осязательнымъ образомъ обнаружилась какъ въ сотвореніи человѣка, такъ особенно въ домостроительствѣ нашего спасенія. Подражая „Божію человѣколюбію“, и христіанинъ во всѣхъ своихъ отношеніяхъ къ ближ-

[1]) In psalm. l. I. c. 3. Patr. t. XLIV. col. 444A—B. Твор. II, 13—14.
[2]) De virgint. c. 16. col. 388A. Твор. VII, 361.

нему долженъ быть проникнутъ искреннею любовію къ нему [1]), тѣмъ болѣе, что всѣ мы — дѣти одного Отца Небеснаго, имѣемъ одинаковое естество, всѣ одинаково созданы по образу Божію и всѣ равны предъ Богомъ [2]). Эта любовь къ ближнимъ даже узаконена для насъ Самимъ Спасителемъ, когда Онъ къ числу двухъ общихъ христіанскихъ заповѣдей отнесъ слѣдующую: *возлюбиши искренняго твоего, яко самъ себе* (Матѳ. 22, 39), и когда, обращаясь къ ученикамъ Своимъ, сказалъ: *о семъ разумѣютъ вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Іоан. 13, 35) [3]). Христіанская любовь къ ближнему всегда должна соединяться съ уваженіемъ къ нему, какъ образу Божію. А въ виду несчастій ближняго она кромѣ того соединяется еще съ сострадательностію и такимъ образомъ становится уже милостію (милосердіемъ), потому что „милость (ἔλεος) есть исполненное любви расположеніе къ претерпѣвающимъ со скорбію что-либо для нихъ обременительное“, или иначе—это та же любовь, но только въ соединеніи съ чувствомъ печали въ виду тѣхъ или иныхъ несчастій ближняго [4]). Естественнымъ слѣдствіемъ такого расположенія души является благотворительность и вообще стремленіе такъ или иначе улучшить бѣдственную жизнь ближняго. А такъ какъ важнѣйшимъ несчастіемъ для человѣка служитъ то, когда онъ проводитъ безнравственную жизнь,—отсюда слѣдуетъ, что и высшею формою благодѣянія ближнему будетъ—сдѣлаться препятствіемъ къ пороку для кого-нибудь [5]). Повелѣвая Своимъ послѣдователямъ любить ближняго, Господь тѣмъ самымъ за-

---

[1]) De beatitud. orat. 7. Patr. t. XLIV. col. 1289B. (Твор. II, 465); de hom. opif c. 5 col. 137C (Твор. I, 90)

[2]) De pauper. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 460C. 465B. orat. 2. col. 473D. 476D. Твор. VII, 401. 407. 416. 418.

[3]) In Cant. cant. hom. 14. Patr. t XLIV. col. 1077D—1080A. (Твор. III, 363—364); de hom. opif. c. 5. Patr. t. XLIV. col. 137C. (Твор. I, 90).

[4]) De beatit. or. 5. col. 1252C. Твор. II, 422. 423.

[5]) Ср. de infant. Patr. t. XLVI. col. 188C. Твор. IV, 355.

прещаетъ намъ всѣ дѣйствія, противорѣчащія искренней любви къ ближнему, какъ-то: необщительность, гнѣвъ, зависть, ненависть, раздражительность, злонамѣренность, злопамятство, мстительность и т. п.[1]).

---

[1]) Излагая ученіе Григорія Нисскаго о нравственной жизни христіанина, мы держались распредѣленія нравственныхъ обязанностей христіанскихъ на двѣ общія группы—на „богопочтеніе“ и „преспѣяніе нравовъ“, съ подраздѣленіемъ послѣдней группы на два частныхъ отдѣла—на обязанности христіанина, съ одной стороны, къ себѣ самому, а съ другой — къ ближнему. Классификація эта имѣетъ для себя, какъ мы видѣли, твердыя основанія въ твореніяхъ Григорія Нисскаго, хотя и не проводится тамъ послѣдовательно, особенно въ раздѣленіи того, что называется у Григорія „преспѣяніемъ нравовъ“, на обязанности христіанина въ отношеніи къ себѣ самому и другимъ людямъ. Однакоже мы слѣдовали этой именно группировкѣ добродѣтелей христіанина, какъ наиболѣе удобной при изложеніи нравственнаго ученія Григорія Нисскаго, а также основанной и на собственныхъ словахъ св. Григорія. Но слѣдуетъ замѣтить, что кромѣ этой классификаціи въ твореніяхъ св. Григорія есть и другая или точнѣе — попытка другой классификаціи. Эта другая классификація имѣетъ ту особенность, что основывается она на психологическихъ данныхъ, а не на раздѣленіи нравственныхъ дѣйствій христіанина по тѣмъ объектамъ, къ которымъ они относятся. Указанія на основанія этой классификаціи находимъ мы прежде всего въ толкованіи на книгу Екклезіастъ, въ бесѣдѣ 8-й, гдѣ Григорій различаетъ двоякаго рода расположеніе (διάθεσις) душевное, изъ которыхъ одно онъ называетъ именемъ любви (φίλτρον), другое — ненависти (μῖσος), или лучше—влеченія и сочувствія къ чему-либо и отвращенія отъ чего-либо. „То и другое изъ сихъ расположеній, говоритъ св. Григорій, можно употреблять и съ пользою, и вопреки тому, и всякая добродѣтельная жизнь *какъ-бы отсюда ведетъ свое начало.* Ибо къ чему приклонились съ любовію, съ тѣмъ освоиваемся душами, а къ чему расположены съ ненавистію, того чуждаемся“ (t. XLIV. col. 733B. Твор. II, 335). Такимъ образомъ Григорій, различая въ душѣ двоякаго рода движенія—какъбы положительныя и отрицательныя, влеченіе къ чему и отвращеніе отъ чего, полагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что всякая добродѣтельная жизнь отсюда ведетъ свое начало, т. е. эти движенія души служатъ *психологической основой всей нравственной жизни* человѣка. Двоякое примѣненіе этихъ мыслей находимъ мы въ твореніяхъ Григорія Нисскаго. Во-первыхъ, говоря объ общемъ характерѣ нравственныхъ требованій христіанскихъ и ихъ цѣли, св. Григорій находитъ, что нравственный законъ христіанскій имѣетъ въ виду двоякую цѣль: „одну—возбранить запрещенное, другую—возбудить къ совершенію того, что хорошо“ (contr. usurar. Patr. t. XLVI. col. 433A. Твор. VII, 457), и что слѣдовательно и нравственныя требованія христіанскія,

Искренно исполняя во всѣхъ отношеніяхъ требованіе воли Божіей, христіанинъ мало по малу очищаетъ себя отъ грѣховныхъ нечистотъ и постепенно достигаетъ возможной для него

сообразно съ этимъ, имѣютъ двоякій характеръ—требованій отрицательныхъ и требованій положительныхъ; „ибо не иначе можно кому-либо преуспѣть въ жизни благоустроенной и цѣломудренной, какъ убѣгая, сколько есть силы, отъ зла и стремясь за добродѣтелію, какъ сынъ бѣжитъ за матерью“ (Ibid). Тѣмъ не менѣе классификаціи нравственныхъ дѣйствій христіанина съ этой именно точки зрѣнія—въ твореніяхъ св. Григорія все же не представляется. Мы находимъ такую классификацію уже при иномъ нѣсколько примѣненіи вышеуказанныхъ основаній. Еще Буедронъ, авторъ лучшаго психологическаго изслѣдованія о Григоріѣ Нисскомъ, замѣтилъ (Doctrines psychologiques de S. Greg. de Nysse. p. 88. 91—92. 96), что два поименованныя душевныя расположенія — положительное и отрицательное, любовь и ненависть—стоятъ у Григорія Нисскаго прежде всего въ связи съ двумя психическими силами—вожделѣвательною и раздражительною, хотя эти силы въ поименованномъ мѣстѣ толкованія на книгу Екклезіастъ и не указываются,—а затѣмъ и съ силою разумною, которая тоже можетъ имѣть, какъ и силы тѣ, двѣ формы дѣятельности—положительную и отрицательную, стремленія къ чему и противодѣйствія. Съ такимъ мнѣніемъ дѣйствительно нельзя не согласиться и нельзя не признать, что, говоря о лежащихъ въ основаніи (въ формально-психологическомъ смыслѣ) всей нравственной жизни человѣка душевныхъ расположеніяхъ—φίλτρον и μῖσος, Григорій Нисскій имѣлъ въ виду не однѣ только силы τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμοειδές, которыя описываются въ твореніяхъ Григорія подобными же чертами и которыя, какъ и расположенія тѣ, тоже могутъ быть для христіанина орудіями и добродѣтели и порока (De resurrect. col. 61A. Твор. IV, 241),—но всю вообще душу человѣка, не исключая и высшей духовно-разумной его сущности, какъ подтверждается то и общею совокупностію воззрѣній св. Григорія. Такой взглядъ даетъ Григорію Нисскому возможность, не отступая отъ общей своей мысли о значеніи вышеуказанныхъ душевныхъ расположеній, перейти къ обычной тоже въ святоотеческой литературѣ классификаціи нравственныхъ дѣйствій христіанина по душевнымъ способностямъ, въ проявленіяхъ которыхъ также можетъ быть различаема двоякаго рода дѣятельность—положительная и отрицательная, стремленіе къ добру и отвращеніе отъ зла. Такую классификацію мы и находимъ въ каноническомъ посланіи Григорія къ Литою, епископу Мелетинскому. Различая въ душѣ троякаго рода силы—разумную, вожделѣвательную и раздражительную, и имѣя въ виду, что вообще „этими силами совершаются и правыя дѣла людей, живущихъ добродѣтельно, и паденія людей, склоняющихся къ пороку“ (t. XLV. col. 224B. Твор VIII, 421), Григорій Нисскій группируетъ по этимъ тремъ силамъ всѣ добродѣтели и пороки людей. И именно къ доб-

степени нравственнаго совершенства. А такъ какъ нравственное развитіе христіанина совершается чрезъ подражаніе Божескому естеству, то и высота нравственная, какой достигаетъ онъ этимъ

рымъ дѣйствіямъ разумной части души Григорій Нисскій относитъ здѣсь „благочестивый образъ мыслей о божественномъ и искусство отличать добро отъ зла, соединенное съ яснымъ и отчетливымъ сужденіемъ о природѣ предметовъ—о томъ, какіе изъ нихъ достойны избранія и какіе—отвращенія и отверженія“. Что же касается пороковъ этой части души, то они, по Григорію, суть: „нечестіе относительно Божества, неразсудительность о томъ, что истинно прекрасно, превратное и ошибочное мнѣніе о природѣ вещей, такъ что свѣтъ „считается тьмою, а тьма свѣтомъ“, какъ говоритъ Писаніе (Ис. 5, 20)“. „Добродѣтельное же направленіе вожделѣвательной части души, продолжаетъ св. Григорій, состоитъ въ устремленіи горячей любви къ подлинно вожделѣнному и истинно прекрасному, чтобы здѣсь находили предметъ для своей дѣятельности вся, какая ни есть въ насъ, сила и расположеніе любви, въ томъ убѣжденіи, что ничто иное не вожделѣнно по своей природѣ, кромѣ добродѣтели и Существа, служащаго источникомъ добродѣтели. Уклоненіе же съ прямаго пути и грѣхъ этой части души бываетъ, когда кто свое вожделѣніе направляетъ къ призрачному тщеславію или къ цвѣтущей красотѣ тѣлесной. Отсюда происходитъ сребролюбіе, славолюбіе и всѣ подобные имъ пороки, которые имѣютъ своимъ началомъ этотъ родъ зла. Наконецъ, правыя дѣйствія силы раздражительной суть: ненависть ко злу, борьба противъ страстей и укрѣпленіе въ душѣ мужества, чтобы, сражаясь за вѣру и добродѣтель, не страшиться того, что многимъ кажется страшнымъ, но противостоять грѣху даже до крови, презирать угрозу смертію, тяжкія мученія и лишенія того, что всего пріятнѣе и, словомъ,—быть выше всего, что многихъ держитъ въ плѣну удовольствій силою привычки и предубѣжденія. Паденія же этой силы души всѣмъ извѣстны. зависть, ненависть, вражда, злословіе, ссоры, сварливость и мстительное настроеніе души, надолго удерживающее злопамятство и доводящее многихъ до убійства и кровопролитія. Ибо умъ, не обученный, какъ съ пользою употреблять оружіе, остріе желѣза обращаетъ противъ самого себя и оружіе, данное намъ отъ Бога на защиту, бываетъ на погибель тому, кто злоупотребляетъ имъ“ (col. 224C—225B. Твор. VIII, 423—424). Эта психологическая классификація добродѣтелей и пороковъ мотивирована у Григорія Нисскаго въ его посланіи тою пользою, какую можетъ принести намъ знаніе, въ какой именно части души произошло то или другое духовное заболѣваніе. Знаніе такое въ особенности необходимо пастырямъ Церкви при врачеваніи ихъ духовныхъ чадъ отъ нравственныхъ недуговъ, подобно тому какъ для врачей необходимо „изученіе особенностей составныхъ частей тѣла“, въ видахъ успѣшнаго лѣченія и примѣненія соотвѣтствующихъ случаю средствъ врачеванія. „Намѣревающійся употребить лѣченіе,

путемъ, есть высота богоподобнаго, до извѣстной мѣры, совершенства, дѣлающая христіанина какъ-бы „вторымъ богомъ“ [1]),— сравненіе, встрѣчающееся въ томъ же смыслѣ и у другихъ отцевъ Церкви [2]).

Св. Григорій Нисскій пытается даже прослѣдить тотъ внутренній психическій процессъ, которымъ христіанинъ постепенно восходитъ до богоподобнаго совершенства. Три общія ступени отмѣчаетъ въ этомъ случаѣ св. Григорій. Первую, низшую ступень представляетъ состояніе человѣка *плотскаго,* т. е. преданнаго чувственности. Удаляясь постепенно отъ пристрастія

соотвѣтствующее заболѣвшей части души, прежде всего—говоритъ Григорій Нисскій — долженъ обратить вниманіе на то, въ какой части произошла болѣзнь; потомъ уже соотвѣтственно этому производить лѣченіе страждущей, чтобы, вслѣдствіе неопытности въ способѣ врачеванія, не случилось того, что лѣченіе получитъ не та часть души. которая подверглась болѣзни, какъ напр. и видимъ, что многіе врачи, будучи не въ состояніи узнать той части тѣла, въ которой главное начало недуга, лѣкарствами своими только усиливаютъ болѣзнь“ (col. 224B. Твор. VIII, 421—422). Вмѣстѣ съ тѣмъ знаніе, въ какой части души произошло заболѣваніе и какое именно,— даетъ пастырямъ Церкви возможность опредѣлять и степень нравственной виновности своихъ духовныхъ чадъ, соображая съ этимъ и употребляемыя Церковію духовныя наказанія согрѣшившихъ или эпитиміи. Грѣхи, относящіеся къ разумной части души, св. Григорій считаетъ тягчайшими (сюда относится отреченіе отъ вѣры во Христа, совращеніе въ какую-либо ересь и т. п.) и заслуживающими болѣе строгихъ эпитимій; грѣхи же, имѣющіе свое основаніе въ неправильной дѣятельности низшихъ психическихъ силъ—вожделѣвательной и раздражительной,—сравнительно менѣе тяжкіе грѣхи и меньшихъ духовныхъ взысканій заслуживающіе (см прав. 2 и слѣд.). Классификація эта, такъ опредѣленно формулированная въ разсматриваемомъ посланіи, стоитъ однакоже одиноко въ твореніяхъ Григорія и не находитъ для себя примѣненія въ другихъ случаяхъ. Болѣе согласною съ духомъ твореній Григорія является принятая и нами при изложеніи воззрѣній св. Григорія классификація нравственныхъ дѣйствій христіанина по тѣмъ объектамъ, къ которымъ они относятся,—хотя, повторяемъ, и она не проводится въ твореніяхъ Григорія съ послѣдовательностію до конца: иногда св. Григорій говоритъ, видимо не слѣдуя никакой опредѣленной классификаціи.

[1]) Ср. de orat. Dom. or. 5. Patr. t. XLIV. col. 1177B. ср. col. 1180A. Твор. I, 450. ср. 453.

[2]) См. напр. Григ. Богосл. Слово 3-е. Твор. т. I. стр. 31.

къ земному, христіанинъ восходитъ на вторую ступень нравственнаго совершенства: это—состояніе человѣка *душевнаго,* который, хотя и стремится къ достиженію нравственной чистоты, однакожъ еще не поборолъ въ себѣ всякое пристрастіе къ чувственности и находится, такъ сказать, только на полудорогѣ къ богоподобному совершенству. Наконецъ, третью, высшую ступень въ процессѣ восхожденія души отъ земли къ небу св. Григорій видитъ въ состояніи человѣка *духовнаго,* который, находясь тѣломъ на землѣ, душею своею постоянно пребываетъ на небѣ и всѣ дѣйствія котораго вполнѣ согласны съ требованіями воли Божіей (ср. 1 Кор. 2, 14. 15; 3, 1)[1]).

Не ограничиваясь этими общими мыслями, св. Григорій пытается еще подробнѣе и точнѣе прослѣдить процессъ внутренняго нравственнаго развитія христіанина. Это дѣлаетъ онъ между прочимъ въ толкованіи на книгу Пѣснь Пѣсней и на псалмы. Но принятый имъ аллегорическій способъ толкованія, вынуждавшій его часто прибѣгать къ натяжкамъ въ изъясненіи священнаго текста и къ отступленіямъ, препятствовалъ логическому развитію собственной его мысли, и вслѣдствіе этого сужденія его о ходѣ нравственнаго развитія христіанина не отличаются опредѣленностію. Въ обоихъ указанныхъ толкованіяхъ, и особенно въ первомъ, видно только то, что нравственное развитіе христіанина св. Григорій представлялъ себѣ въ формѣ послѣдовательно возвышающихся степеней совершенства, которыя могутъ быть раздѣлены на три категоріи соотвѣтственно тремъ поименованнымъ выше нравственнымъ состояніямъ души, такъ что самыя низшія степени соотвѣтствуютъ состоянію плотскому, самыя высшія—духовному, а находящіяся между ними въ срединѣ—душевному. Но вмѣстѣ съ этимъ, въ толкованіи на псалмы,

[1]) Adv. Apol. c. 46. Patr. t. XLV. col. 1236A. (Твор. VII, 168); de hom. opif. c. 8. Patr. t. XLIV. col. 148A. (Твор. I, 100); in Cant. cant. hom. IV. Patr. t. XLIV. col. 841B. (Твор III, 100).

видно также стремленіе автора группировать ступени нравственнаго развитія христіанина на двѣ категоріи, соотвѣтственно мысли его о двухъ формахъ нравственнаго развитія—отрицательной, отвращенія отъ зла, и положительной—постепеннаго пріобрѣтенія нравственныхъ совершенствъ и чрезъ то уподобленія благу и Богу. „Какой порядокъ въ обработкѣ душъ?—спрашиваетъ въ одномъ мѣстѣ Григорій Нисскій. Въ первомъ отдѣлѣ псалмопѣнія, продолжаетъ св. отецъ, отлучены мы отъ порочной жизни, а въ слѣдующихъ отдѣлахъ непрерывною послѣдовательностію уподобленіе доведено до совершенства. Посему порядокъ псалмовъ строенъ, потому что, какъ сказано—ссылается св. Григорій на предъидущія свои объясненія въ разсматриваемомъ толкованіи—Духу желательно научить насъ не простой исторіи, но души наши образовать добродѣтелію по Богу, какъ требуетъ сего послѣдовательное уразумѣніе написаннаго въ псалмахъ, а не какъ сіе нужно въ исторической послѣдовательности“ [1]). Не смотря на эти общія указанія, точно опредѣлить каждую изъ ступеней нравственнаго развитія христіанина, по воззрѣніямъ св. Григорія, высказаннымъ въ названныхъ сочиненіяхъ, не представляется однакоже возможнымъ.

Нужно сказать, что по самому существу дѣла едва ли и возможно въ точности прослѣдить внутренній процессъ нравственнаго развитія, совершающагося въ каждомъ вообще человѣкѣ: индивидуальныя особенности людей такъ разнообразны, что процессъ нравственнаго совершенствованія одного лица никогда не совпадаетъ съ такимъ же процессомъ въ другой личности. И св. Григорій Нисскій сознавалъ это, какъ видно изъ указаній, встрѣчающихся въ его твореніяхъ. Такъ напр. въ томъ же толкованіи на псалмы св. Григорій говоритъ, что ни то, ни другое нравственное средство нельзя назвать первымъ или вто-

[1]) In psalm. l. II. c. 11. Patr. t. XLIV, col. 544B—C. Твор. II, 120.

рымъ: которое изъ нихъ слѣдуетъ считать предшествующимъ по времени или послѣдующимъ,—это обусловливается личными особенностями извѣстнаго христіанина. Какъ скульпторъ, обрабатывая неотесанный камень въ статую, смотря по обстоятельствамъ, употребляетъ то тотъ, то другой инструментъ, такъ точно долженъ поступать и христіанинъ: онъ долженъ имѣть въ виду свои нравственные недуги и сообразно съ ними избирать нравственныя средства для ихъ излѣченія. И какъ „художнику не для чего любопытствовать, какое (изъ употребляемыхъ имъ) орудій выковано прежде другаго, чтобы приготовленное прежде и въ дѣлѣ тесанія употребить первымъ“,—такъ же долженъ поступать и христіанинъ при выборѣ необходимыхъ для него нравственныхъ средствъ, обращая въ этомъ случаѣ вниманіе только на свои личныя особенности и потребности и первымъ или вторымъ дѣлая „то орудіе, которое присовѣтуетъ потребность“. „Посему, идетъ ли рѣчь въ первыхъ псалмахъ о Голіафѣ и Саулѣ, а въ послѣднихъ объ Авессаломѣ, объ Уріи, о *словесныхъ Хусіевыхъ* (Псал. 7, 1), о встрѣчѣ съ Вирсавіею, нѣтъ до сего дѣла тому, кто образуетъ ими сердца наши, но только бы отъ каждаго псалма было какое содѣйствіе нашему благу; сіе одно имѣетъ въ виду и послѣдовательность въ дѣлѣ спасенія“[1]).

Это сознаніе невозможности сдѣлать точное опредѣленіе порядка нравственнаго развитія христіанина не препятствовало однакоже св. Григорію представить попытки къ выясненію нѣкотораго общаго соотношенія въ различныхъ формахъ внутренняго совершенствованія послѣдователя Христова. И если въ толкованіи на псалмы и книгу Пѣснь Пѣсней попытки эти не оказываются достаточно опредѣленными, то въ другомъ его сочиненіи—въ бесѣдахъ на Евангельскія блаженства—мы ви-

[1]) Ibid. col. 544C—545A. Твор. II, 120. 121.

димъ довольно ясное разграниченіе послѣдовательныхъ ступеней въ нравственномъ развитіи христіанина. Причина этого понятна сама собою: тогда какъ въ толкованіи на псалмы и книгу Пѣснь Пѣсней Григорій Нисскій встрѣчался съ массою библейскихъ изреченій, требовавшихъ иносказательнаго смысла и тѣмъ препятствовавшихъ свободному теченію собственной мысли автора,— здѣсь, въ Евангельскихъ блаженствахъ, были краткія и ясныя Евангельскія положенія, не требовавшія особеннаго символическаго толкованія,—оттого мысль св. Григорія развивается здѣсь съ бо́льшею отчетливостію и послѣдовательностію.

Восемь ступеней въ процессѣ нравственнаго развитія христіанина находитъ здѣсь Григорій Нисскій, при чемъ каждая изъ этихъ ступеней, и по своему смыслу и по своему мѣсту, прямо соотвѣтствуетъ у него Евангельскимъ блаженствамъ, въ ихъ послѣдовательномъ порядкѣ.

Первая ступень въ процессѣ нравственнаго развитія христіанина, указываемая въ первомъ изъ Евангельскихъ блаженствъ (Мат. 5, 3), заключается въ нищетѣ духовной или смиренномудріи. Гордость, говоритъ св. Григорій, есть основаніе множества пороковъ; чрезъ гордость, развившуюся первоначально изъ зависти къ первосозданному человѣку, свергнутъ былъ діаволъ съ неба; зло это, какъ главное изъ противоположнаго добру сѣянія, проникло отъ діавола и въ человѣческій родъ, вовлеченный въ общее паденіе. „Съ сего поэтому и Господь начинаетъ ублаженія, какъ-бы первородное какое зло, исторгая изъ нашего навыка гордость тѣмъ, что совѣтуетъ уподобляться добровольно Обнищавшему, Который истинно блаженъ, чтобы мы, въ чемъ можемъ, сколько есть въ насъ силъ, уподобившись Ему добровольною нищетою, привлекли себѣ и общеніе въ блаженствѣ“[1]). Возвышенію смиренномудрія и другихъ христіанскихъ добродѣтелей можетъ содѣйствовать отреченіе отъ земныхъ богатствъ; поэтому и об-

[1]) De beatit. or. 1 Patr. t XLIV. col. 1201A – В. Твор. II, 367.

нищаніе тѣлесное указывается также Евангельскимъ блаженствомъ, какъ одно изъ средствъ къ пріобрѣтенію небеснаго богатства[1]).

Другой урокъ, преподаваемый Спасителемъ въ ученіи о блаженствахъ и означающій вторую степень въ нравственномъ развитіи христіанина, представляетъ ублаженіе Господомъ кротких: *блажени кротціи: яко тіи наслѣдятъ землю* (Мат. 5, 5).[2]) т. е. землю живыхъ (Псал. 26, 13), обители небесныя. Подъ кротостью же здѣсь разумѣется, учитъ св. Григорій, медлительность, тихость въ порочныхъ порывахъ естества нашего, противоборство стремительности страстей. Такимъ образомъ послѣ смиренномудрія, обращающаго взоръ грѣшника на грѣховность нашей природы и чрезъ это признаніе грѣховности открывающаго для насъ доступъ къ общенію съ Богомъ, христіанину предстоитъ, по мысли св. Григорія, долгій подвигъ борьбы съ чувственностію, въ которой лежитъ источникъ нравственныхъ паденій человѣка,—постоянное обуздываніе, усмиреніе, какъ-бы укорачиваніе, плоти и страстей и противодѣйствіе имъ[3]).

Эта борьба со страстями не можетъ не быть иногда и безъ паденій; какъ врачевство противъ этого, является покаянный плачъ о грѣхахъ, очищающій душу нашу отъ прегрѣшеній[4]). Однакоже, говоритъ Григорій Нисскій, не этотъ собственно плачъ имѣетъ въ виду Евангельское слово, ублажающее плачущихъ и обѣщающее утѣшеніе имъ (Мат. 5, 4), и не въ этомъ, слѣдовательно, заключается третья ступень въ процессѣ нравственнаго совершенствованія человѣка[5]). Слово Божіе напоминаетъ намъ здѣсь о тѣхъ благахъ, которыми когда-то человѣкъ наслаждался

[1]) Ibid. col. 1208. Твор. II, 373.

[2]) Встрѣчаемое нами здѣсь отступленіе отъ принятой послѣдовательности Евангельскихъ блаженствъ (ср. Мат. 5 4. 5) объясняется неодинаковымъ размѣщеніемъ 2-го и 3-го блаженствъ въ древнихъ спискахъ Евангелія (см. Nov. Test. gr., изд. по древ. списк. Тишендорфомъ. Lipsiae. 1869. v. I. p. 16 прим.)

[3]) De beatit. or. 2. col. 1213C. 1216A—B. Твор. II, 381. 383.

[4]) Ibid. or. 3 col. 1220D—1221A. Твор. II, 388—390

[5]) Ibid col. 1221B—C. Твор. II, 390.

и которыхъ онъ лишился чрезъ паденіе свое. И новый, еще высшій фазисъ нравственнаго развитія человѣка составляетъ то, когда христіанинъ настолько глубоко чувствуетъ потребность въ единеніи съ благомъ и Богомъ и настолько живо сознаетъ отчужденіе свое отъ утраченныхъ человѣкомъ Божественныхъ благъ, что постоянно оплакиваетъ эту утрату, вседневно обращая взоръ свой къ истинному, единственно вожделѣнному благу [1]). Таковые плачущіе блаженны, ибо они утѣшатся, и этимъ утѣшеніемъ имъ послужитъ „причастіе Утѣшителя“ [2]).

Слѣдующую, четвертую, ступень въ нравственномъ развитіи христіанина, согласно ученію четвертаго Евангельскаго блаженства, составляетъ уже *общее* стремленіе христіанина ко *всѣмъ* видамъ христіанскихъ добродѣтелей—къ правдѣ, подъ которою и съ которою разумѣются всѣ вообще добродѣтели христіанскія [3]). По мысли св. Григорія, этотъ фазисъ нравственнаго состоянія христіанина означаетъ собою какъ-бы уже *положительное* пріобрѣтеніе христіаниномъ нравственныхъ совершенствъ, тогда какъ ранѣе этого нравственные подвиги его имѣли отрицательный характеръ, были подвигами *борьбы* противъ грѣха и порока.

За этимъ четвертымъ фазисомъ нравственнаго развитія христіанина слѣдуетъ пятый, еще высшій, указываемый въ Евангельскомъ блаженствѣ: *блажени милостивіи: яко тіи помиловани будутъ* (Мат. 5, 7). Этимъ блаженствомъ Евангельскимъ узаконяется христіанину имѣть любвеобильное расположеніе къ ближнему. Но отличительная черта этой ступени нравственнаго развитія христіанина, возвышающая ее надъ другими и отличающая отъ предъидущей степени, заключается въ томъ, что въ Евангельскомъ словѣ ублажается не просто только лю-

---

[1]) Ibid. col. 1225. 1228. 1229. Твор. II, 394—399.
[2]) Ibid. col. 1232B. Твор. II, 400.
[3]) Ibid. or. 4. col. 1241. Твор. II, 411. 412. 413.

бовь къ ближнему и правомѣрныя къ нему отношенія, но главное—состраданіе и сочувствіе къ нему въ его скорбяхъ и бѣдствіяхъ. „Имѣть общеніе въ хорошемъ заботятся всѣ одинаково, и враги, и друзья,—говоритъ Григорій Нисскій; но желать участвовать въ прискорбномъ свойственно только обладаемымъ любовію“ [1]) и притомъ высшею. „Милость, какъ уже мы и видѣли, есть *усиленіе* (ἐπίτασις) любви“ и совершенствомъ этимъ обладаютъ только уже достигшіе высокаго нравственнаго развитія [2]). Стяжанію такой добродѣтели въ нашихъ отношеніяхъ къ ближнему не можетъ не содѣйствовать воспоминаніе нами о нашихъ собственныхъ бѣдствіяхъ—объ утратѣ нами Божественныхъ благъ, какими обладали наши прародители до паденія,—воспоминаніе, располагающее насъ къ сострадательности и милости и къ другимъ нашимъ ближнимъ. „Если кто узнаетъ себя, каковъ онъ былъ прежде, и каковъ въ настоящее время (говоритъ же гдѣ-то и Соломонъ: *себе знающіи премудри*, — Притч. 13, 10), то никогда таковый, говоритъ св. Григорій,—не перестанетъ быть милостивымъ“ [3]).

За этою стадіею въ процессѣ постепеннаго нравственнаго совершенствованія человѣка слѣдуетъ еще высшая—такая общая нравственная *чистота души*, которая даетъ христіанину возможность высшаго нравственнаго блаженства—лицезрѣнія Божія, какъ учитъ Спаситель, говоря: *блажени чистіи сердцемъ, яко тіи Бога узрятъ* (Мат. 5, 8).

Еще высшее нравственное развитіе предъуказываетъ Евангельское блаженство, ублажающее миротворцевъ (Матѳ. 5. 9). Но подъ миротворцами здѣсь разумѣются не тѣ собственно, которые умиротворяютъ ближнихъ, содѣйствуя уничтоженію между ними вражды и несогласій,—хотя и это великая добро-

---

[1]) De beatitud. or. 5. col. 1252C—D. Твор. II, 423.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. col. 1260B. Твор. II, 431.

дѣтель, достойная высокой награды на небѣ: „въ собственномъ смыслѣ миротворцемъ называется, какъ думаю, говоритъ св. Григорій, — тотъ, кто мятежъ плоти и духа и междоусобную брань естества въ себѣ самомъ приводитъ въ мирное согласіе, когда въ бездѣйствіе уже приходитъ законъ тѣлесный, *противующъ закону ума* (Римл. 7, 23), и, подчинившись лучшему царству, дѣлается служителемъ Божественныхъ заповѣдей“[1]). Эта стадія нравственнаго совершенства предполагаетъ такимъ образомъ не только высокую чистоту души отъ грѣховныхъ сквернъ, какъ то указывалось ранѣе, но и *полное* вмѣстѣ съ тѣмъ *умиротвореніе духа и плоти,* съ подчиненіемъ послѣдней первому. Уничтоживъ совершенно эту рознь между духомъ и плотію, христіанинъ становится въ своемъ естествѣ, говоритъ св. Григорій, какъ-бы нравственно простымъ и единымъ, въ немъ становится одно и то же видимое съ тайнымъ и сокровенное съ видимымъ; человѣкъ какъ-бы уже вполнѣ уподобляется, въ доступной ему степени, Божескому естеству— простому, несложному и неописуемому, и за это удостоивается не просто только лицезрѣнія Божія, но усыновленія Богу, становится сыномъ Божіимъ[2]).

Наконецъ, восьмая и самая высшая ступень нравственнаго совершенства, доступнаго для человѣка на землѣ, указывается Евангельскимъ блаженствомъ, ублажающимъ гонимыхъ *правды ради* (Мат. 5, 10); это—*такая* высота нравственнаго развитія и *такая* преданность волѣ Божіей, что христіанинъ *все готовъ претерпѣть* за имя Христово, хотя бы даже и самую смерть среди тяжкихъ мученій.

Вотъ тѣ общія стадіи, по которымъ совершается нравственное развитіе христіанина. На послѣдней изъ нихъ нравственное совершенство христіанина достигаетъ наивысшей степени,

---

[1]) De beatit. or. 7. col. 1289C—D. Твор. II, 466.
[2]) Ibid. ср. col. 1277B. Твор. II, 451.

какая только возможна для человѣка въ условіяхъ настоящей жизни. Этотъ моментъ наивысшаго нравственнаго совершенства есть вмѣстѣ съ тѣмъ и моментъ самаго тѣснаго общенія христіанской души съ Богомъ. Но этимъ нравственное развитіе христіанина не оканчивается: оно пойдетъ еще дальше и дальше въ загробной жизни, гдѣ будутъ иныя условія существованія человѣка, а съ тѣмъ вмѣстѣ все тѣснѣе и тѣснѣе будетъ становиться тамъ и общеніе духа человѣческаго съ Богомъ.

ГЛАВА VI.

Нравственное состояніе и участь человѣка въ загробной жизни.

Мы переходимъ теперь къ послѣднему и притомъ довольно спорному пункту религіозно-нравственнаго міровоззрѣнія св. Григорія Нисскаго, къ его ученію о состояніи христіанина въ будущей загробной жизни. Спорнымъ здѣсь является, впрочемъ, не все ученіе св. Григорія о данномъ предметѣ, а лишь одна сторона его, и именно мнѣніе св. отца о томъ состояніи, въ какомъ будутъ находиться грѣшники въ загробной жизни. Что же касается праведниковъ, то относительно ихъ ученіе Григорія Нисскаго весьма опредѣленно и не возбуждаетъ никакихъ недоумѣній.

Предполагая охарактеризовать воззрѣнія св. Григорія на загробную жизнь человѣка, мы будемъ держаться такого порядка: сначала изложимъ ученіе св. отца о загробной жизни праведниковъ, а затѣмъ перейдемъ къ опредѣленію его мнѣнія и о состояніи грѣшниковъ послѣ смерти.

Въ предъидущей главѣ мы видѣли, что истинный христіанинъ, въ теченіе всей своей жизни неуклонно подражая своему Божественному Первообразу, все болѣе и болѣе развиваетъ свою

духовную природу и такимъ образомъ все больше и больше приближаетъ ее къ высотѣ богоподобнаго совершенства. Но для такого поступательнаго развитія христіанина въ настоящей жизни есть все-таки опредѣленный предѣлъ, далѣе котораго оно уже не можетъ идти. Причина этого послѣдняго обстоятельства заключается, по мнѣнію св. Григорія, въ особыхъ условіяхъ нашей земной жизни и именно въ томъ, что стремящаяся къ Богу душа человѣческая соединена здѣсь съ слабымъ и тлѣннымъ тѣломъ, носящимъ на себѣ слѣды первороднаго грѣха и, вслѣдствіе своей поврежденности, препятствующимъ тѣснѣйшему общенію души христіанина съ Богомъ. Вотъ почему и на физическую смерть человѣка св. отецъ смотритъ не просто только какъ на наказаніе Божіе за преслушаніе Божественной заповѣди и не только какъ на естественное слѣдствіе первороднаго грѣха: напротивъ онъ видитъ въ смерти, вмѣстѣ съ другими отцами Церкви[1]), также и мудрое средство, которымъ Богъ врачуетъ естество человѣческое отъ примѣшавшагося къ нему порочнаго яда.

И прежде всего, смерть, состоящая въ отдѣленіи души отъ тѣла, благотворна для человѣка въ томъ отношеніи, что она, освобождая душу отъ тѣла, тѣмъ самымъ даетъ ей возможность сряду же послѣ смерти вновь продолжать свое развитіе и все больше уподобляться Божественному Первообразу. Далѣе, смерть имѣетъ для человѣка еще и другую хорошую сторону,—именно: при ея содѣйствіи „Врачующій нашу порочность“ изгоняетъ изъ физическаго организма человѣческаго примѣшавшееся къ нему вслѣдствіе грѣха зло или точнѣе—слѣдствія зла. Свою мысль св. Григорій поясняетъ при помощи нагляднаго, и у другихъ отцевъ Церкви, напр. у Ѳеофила Антіохійскаго[2]),

[1]) См. напр. Мее. Патар. О воскресеніи, гл. 20. 22. 49. Твор. стр 192. 194. 225. Тоже у Епиф. Кипр. Противъ ересей, 64. Григ. Богосл. Слово 45 Твор. IV, 160.

[2]) Theoph. Ad Autol. l. II. n. 26.

встрѣчающагося примѣра, уподобляя отравленное зломъ тѣло человѣческое глиняному сосуду, который противъ воли горшечника, и даже злоумышленно, наполненъ былъ растопленнымъ свинцомъ. „Допустимъ, говоритъ онъ,—что составленъ изъ бренія нѣкій сосудъ и по какому-то злоумышленію наполненъ растопленнымъ свинцомъ; влитый же въ него свинецъ отвердѣлъ и остается такимъ, что не можетъ быть вылитъ; но хозяинъ сосуда хочетъ сдѣлать его годнымъ для себя; зная же скудельное искусство, онъ околачиваетъ съ свинца черепки, а потомъ опять для собственнаго употребленія дѣлаетъ сосудъ въ прежнемъ видѣ, не наполненный примѣшаннымъ веществомъ. Такъ и Создатель нашего сосуда, заключаетъ св. отецъ,—поелику къ чувственной части, разумѣю тѣло, примѣшался порокъ,—разложивъ все вещество, принявшее въ себя зло, и снова возсоздавъ въ воскресеніи безъ примѣси противнаго, возстановляетъ сосудъ въ первобытную доброту“ [1]). Въ виду этого Григорій Нисскій учитъ, что въ имѣющемъ быть при концѣ видимаго міра воскресеніи мертвыхъ тѣло человѣческое возстанетъ уже безъ всякой примѣси того, что произошло вслѣдствіе первороднаго грѣха: какъ въ невинномъ состояніи человѣка не было „ни старости, ни дѣтства, ни страданій отъ многоразличныхъ недуговъ, ни другаго какого-либо бѣдственнаго тѣлеснаго состоянія“ [2]), такъ точно и по воскресеніи изъ мертвыхъ тѣло человѣческое будетъ свободно отъ всѣхъ подобнаго рода ненормальностей,—оно будетъ духовно и нетлѣнно. А такъ какъ съ этимъ тѣломъ, возстановленнымъ по подобію его первоначальнаго состоянія, соединится еще и душа человѣка, то и самое воскресеніе есть ничто иное, какъ вообще „возстановленіе нашего естества въ первобытное состояніе“ [3]). И вотъ, когда душа истиннаго христіанина,

---

[1]) Orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV col. 36A—B. Твор. IV, 30—31.
[2]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 148A. Твор. IV, 314—315.
[3]) Ibid.

достигшая въ теченіе земной жизни возможнаго для нея нравственнаго совершенства, при концѣ видимаго міра снова соединится съ своимъ тѣломъ, но только уже обновленнымъ, — съ этого именно момента начнется для христіанина самая высшая форма его всесторонняго духовнаго развитія [1]). Теперь уже ни въ чемъ не будетъ препятствія въ стремленіи его къ богоподобному совершенству; никакой разладъ между духомъ и тѣломъ не станетъ тогда задерживать его нравственнаго развитія, и христіанинъ всецѣло, всѣмъ своимъ существомъ, будетъ стремиться только къ одному—къ достиженію высшаго богоподобнаго совершенства.

Однакожъ въ будущей жизни человѣкъ никогда не достигнетъ такого совершенства, выше котораго его развитіе уже не могло бы простираться. И это потому, что то благо, къ которому стремится человѣкъ, есть само Божество, не ограничиваемое никакими предѣлами и безмѣрно превышающее силы тварной природы человѣка [2]). Все-таки, не смотря на то, что полное богоподобіе недостижимо для человѣческаго естества, человѣкъ вѣчно будетъ стремиться къ большему и большему богоуподобленію, при чемъ каждая достигнутая имъ степень богоподобнаго совершенства будетъ служить для него новымъ побужденіемъ и новой поддержкой въ его дальнѣйшемъ „полетѣ“ [3]). „Ибо таково причастіе Божественнаго блага, что, въ комъ оно пребываетъ, того

---

[1]) То же самое нужно сказать и о тѣхъ христіанахъ, которые останутся въ живыхъ до самаго конца настоящей формы существованія видимаго міра: они, правда, не умрутъ, а потому и не воскреснутъ; но тѣмъ не менѣе ихъ тѣлесный организмъ все-таки измѣнится, „подобно измѣняемымъ чрезъ воскресеніе“,—измѣнится въ мгновеніе она, когда „прозвучитъ труба воскресенія“ (de hom. op. c. 22. Patr. t. XLIV. col. 208A. Твор. I, 167). Слѣдовательно, не только воскресшіе, но и живые будутъ возстановлены тогда въ „первоначальное состояніе“, въ какомъ былъ человѣкъ до своего грѣхопаденія.

[2]) De vita Moys. Patr. t. XLIV. col. 300—301. Твор. I, 225—227.

[3]) Ср. ibid. col. 401A. Твор. I, 343.

дѣлаетъ бо́льшимъ и болѣе воспріимчивымъ, будучи имъ воспріемлемо въ приращеніе силы и великости, такъ что питаемый всегда растетъ и никогда не прекращаетъ роста. Поелику Источникъ благъ источаетъ ихъ непрерывно, то естество причащающагося, такъ какъ въ пріемлемомъ нѣтъ ничего излишняго и безполезнаго, все втекающее обращаетъ въ прибытокъ собственной своей величины,—дѣлается и сильнѣе привлекающимъ лучшее и въ большей мѣрѣ вмѣщающимъ, при взаимномъ приращеніи того и другаго—и питаемой силы, при изобиліи благъ, больше и больше возрастающей, и снабженія питательнымъ, увеличивающагося вслѣдствіе прибавленія силъ въ возращаемыхъ“ [1]).

Это вѣчное, постоянно возвышающееся уподобленіе человѣка Божественному его Первообразу, это непрестанное общеніе съ Богомъ будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ служить[2]) для праведниковъ и неизсякаемымъ источникомъ внутренняго блаженства, какимъ они имѣютъ вѣчно наслаждаться въ загробной жизни и каковое будетъ все болѣе и болѣе возвышаться по мѣрѣ усовершенствованія и возвышенія духовной природы чрезъ уподобленіе ея совершенствамъ Божественнымъ.

Не такова будетъ загробная участь грѣшниковъ, проводившихъ настоящую жизнь въ противонравственномъ пристрастіи къ чувственности: въ то время, какъ праведники, послѣ всеобщаго воскресенія и страшнаго суда, будутъ наслаждаться въ раю блаженною жизнію въ общеніи съ Богомъ,—грѣшники, напротивъ, подвергнутся страшнымъ, невыразимымъ мученіямъ ада.

Хотя мученія грѣшниковъ и являются прямымъ результатомъ нелицепріятнаго правосудія Божія, тѣмъ не менѣе все-

---

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 105B—C. Твор. IV, 280.

[2]) Ср. in psalm. l. I. c. 1. col. 433 C. (Твор. II, 4) и de beatitud. or. 1. col. 1196D. 1197A. (Твор. II, 362. 363).

таки на нихъ нельзя смотрѣть, какъ на *наказанія* въ собственномъ смыслѣ: это—не наказаніе грѣшниковъ, а напротивъ естественное *слѣдствіе* ихъ земной жизни, подобно тому, какъ и блаженная жизнь праведниковъ въ общеніи съ Богомъ есть не награда, не воздаяніе за добрыя дѣла, а скорѣе прямое слѣдствіе нравственно-добраго поведенія христіанина на землѣ. „Мы не говоримъ, что какою-либо наградою и отличіемъ имѣющему чистое зрѣніе служитъ пониманіе видимаго, или наоборотъ больному глазами—наказаніемъ или карательнымъ послѣдствіемъ то, что лишенъ онъ зрительной дѣятельности. Напротивъ того, какъ тому, у кого все расположено согласно съ требованіями естества, необходимо слѣдуетъ видѣть, и кто болѣзнію выведенъ изъ естественнаго положенія, у того зрѣнію оставаться бездѣйственнымъ; такъ, подобно сему, и блаженная жизнь сродна и свойственна имѣющимъ чистыя чувствилища души, а у кого болѣзнь невѣдѣнія, подобно какому-то гною, служитъ препятствіемъ къ пріобщенію истиннаго свѣта, для того необходимымъ послѣдствіемъ бываетъ—не имѣть части въ томъ, пріобщеніе чего называемъ жизнію для пріобщающагося“[1]). Отсюда само собою слѣдуетъ, что мученія грѣшниковъ, стоя въ полной гармоніи съ правосудіемъ Божіимъ, нисколько не противорѣчатъ и благости Божіей.

Но этого мало: св. Григорій видитъ въ загробныхъ мученіяхъ даже прямое свидѣтельство величайшей благости Творца. Мученія эти, по мнѣнію св. отца, суть не только естественныя слѣдствія нравственно-злой жизни грѣшниковъ на землѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *врачеваніе* нравственно-испорченной природы грѣшныхъ людей. Мы уже видѣли, что, хотя въ Лицѣ Іисуса Христа человѣческая природа и была возстановлена въ первоначальное богоподобное свое состояніе, однакожъ это возстанов-

[1]) De infant. Patr. t. XLVI. col. 176D—177A. Твор. IV, 343.

леніе само собою, чрезъ одни только таинства, безъ свободнаго участія человѣка, не переходитъ въ природу того или другаго отдѣльнаго лица: чтобы сдѣлаться дѣйствительнымъ участникомъ совершеннаго Искупителемъ спасенія человѣческаго рода, каждый человѣкъ долженъ не только увѣровать во Христа, но вмѣстѣ съ тѣмъ и самъ свободною своею волею, при благодатной помощи свыше, преобразить свою природу въ богоподобную тварь,— преобразить путемъ искренняго подражанія свойствамъ Божескаго естества или, что то же, путемъ нравственно-доброй жизни, путемъ добродѣтели. Истинные послѣдователи Христа дѣйствительно и пользуются этимъ средствомъ врачеванія своей поврежденной грѣхомъ природы: постоянно подавляя свои чувственныя влеченія, неуклонно стремясь къ исполненію требованій духовной природы и нравственнаго закона и въ этомъ стремленіи къ горнему подражая свойствамъ своего Первообраза, они постепенно преобразовываютъ свою природу и мало по малу приближаютъ ея состояніе къ богоподобному совершенству, — что̀, въ свою очередь, даетъ имъ возможность и въ будущей жизни наслаждаться блаженствомъ въ общеніи съ Богомъ. Но далеко не такъ поступаютъ тѣ, которые только носятъ имя христіанъ, не будучи таковыми на самомъ дѣлѣ: вмѣсто того, чтобы, господствуя надъ своею чувственностію, стремиться къ Богу, они преклоняются предъ этою чувственностію и такимъ образомъ не богоуподобляютъ, а только извращаютъ или скотоуподобляютъ свою духовную природу; ихъ душа не очищается, а напротивъ плотянѣетъ отъ противонравственнаго преклоненія предъ чувственностію и какъ-бы покрывается „вещественными наростами“ (ὑλώδη περιττώματα), образовывающимися на ней „отъ общенія со страстями“[1]). Само собою понятно, что человѣкъ съ такою извращенною природою какъ при жизни, такъ и послѣ смерти не можетъ

[1]) Orat. cat. c. 8. col. 36D—37A. Твор. IV, 33.

находиться въ общеніи съ Богомъ. И, что всего важнѣе, въ загробной жизни человѣкъ уже не будетъ располагать тѣми средствами, при помощи которыхъ только и возможно для него нравственное очищеніе его духовной природы. Такимъ врачующимъ средствомъ могутъ служить для насъ лишь одни добрыя дѣла. Но тамъ—за гробомъ—уже не будетъ мѣста ни совершенію добрыхъ (равно какъ и злыхъ) дѣлъ, ни покаянію [1]). Вотъ почему грѣшникъ вмѣстѣ съ смертію лишается всякой возможности—своею свободною нравственно-доброю дѣятельностію возстановить свою извращенную природу. Не смотря на это, всеблагой Богъ все-таки сдѣлалъ для человѣка возможнымъ нравственное очищеніе и въ будущей жизни. Что же касается того врачебнаго средства, которымъ совершается это врачеваніе, то оно, по мнѣнію Григорія Нисскаго, заключается именно въ самыхъ мученіяхъ, какимъ имѣютъ подвергнуться грѣшники въ загробной жизни. Въ чемъ будутъ состоять адскія мученія,—на этотъ вопросъ св. Григорій не рѣшается отвѣчать съ опредѣленностію; онъ не сомнѣвается только въ томъ, что геенскій огонь, какъ невещественный, въ смыслѣ обычной матеріальности, не можетъ быть сравниваемъ съ обыкновеннымъ огнемъ, который мы знаемъ,—не можетъ быть сравниваемъ какъ по качеству, такъ и по силѣ [2]). Какъ бы то ни было, но этотъ геенскій огонь будетъ, по мнѣнію св. Григорія, „врачеваніемъ и цѣльбою отъ Бога, возводящаго тварь Свою въ первоначальную благодать. Какъ тѣ, которые рѣзаніемъ или прижиганіемъ сводятъ съ тѣла неестественно наросшія мозоли и бородавки, не безъ мученія оказываютъ уврачеваніе благодѣтельствуемому, однакоже не ко вреду терпящаго производятъ рѣзаніе: такъ и всѣ вещественные наросты, какіе ожестѣваютъ на душахъ нашихъ, оплотянѣвшихъ отъ общенія со страстями, во время суда обрѣзы-

[1]) In psalm. l. II. c. 11. Patr. t. XLIV. col. 548C—D. Твор. II, 125.
[2]) Orat. cat. c. 40. Patr. t. XLV. col. 104D—105A. Твор. IV, 109—110.

ваются и изглаждаются непзреченною оною мудростію и силою Врачующаго болящихъ, какъ говоритъ Евангеліе по сказанному: *не требуютъ здравіи врача, но болящіи* (Мат. 9, 12). Поелику же въ душѣ произошло великое сродство со зломъ, то, какъ срѣзываніе зудящей бородавки колетъ поверхность тѣла (ибо сверхъ естества съ естествомъ сросшееся какимъ-то сочувствіемъ связуется съ подлежащимъ и происходитъ странное нѣкое сраствореніе чуждаго съ нашимъ, такъ что чувство, разлучаясь съ неестественнымъ, уязвляется и болитъ),—такъ точно, когда душа изможда̀ется и, какъ говоритъ нѣгдѣ пророчество, *истаяваетъ въ обличеніихъ* (Пс. 38, 12) о грѣхѣ, тогда, по причинѣ глубоко проникшаго свойства̀ со зломъ, необходимо послѣдуютъ за симъ нѣкія несказанныя и невыразимыя болѣзни, описаніе которыхъ неизобразимо словомъ, въ той же мѣрѣ, какъ и естество чаемыхъ благъ, ибо и тѣ и другія не подчиняются силѣ словъ и недоступны гаданію разума“ [1]). Хотя мученія грѣшниковъ вообще будутъ невыразимо страшны, тѣмъ не менѣе не для всѣхъ они будутъ одинаково велики: по своей степени они будутъ соотвѣтствовать мѣрѣ нравственной испорченности того или другаго грѣшника. Поэтому неодинаково скоро станетъ совершаться и самое врачеваніе грѣшниковъ. „Какъ въ тѣлесныхъ страданіяхъ есть нѣкоторыя разности: одни изъ нихъ удобно, а другія съ трудомъ принимаютъ врачеваніе, и къ прекращенію укоренившагося въ тѣлѣ страданія употребляются рѣзанія, прижиганія и горькія лѣкарства, такъ подобное нѣчто къ уврачеванію душевныхъ недуговъ обѣщаетъ и будущій судъ“ [2]), по которому грѣшники подвергнутся болѣе продолжительнымъ или менѣе продолжительнымъ мученіямъ, соотвѣтственно ихъ нравственному состоянію; потому что „мѣрѣ привзошедшей въ каждаго порочности“ должна „будетъ, конечно,

[1]) Orat. cat. c. 8. col. 36D—37B. Твор. IV, 32—33.
[2]) Ibid. col. 36C—D. Твор. IV, 31.

соотвѣтствовать и продолжительность врачеванія“ [1]). И вотъ путемъ этихъ очистительныхъ мученій достигнута будетъ, наконецъ, и та цѣль, которая имѣлась въ виду всѣмъ домостроительствомъ нашего спасенія. „А цѣль у Бога одна: когда людьми, однимъ послѣ другаго, совершится уже вся полнота естества нашего и когда одни тотчасъ послѣ сей жизни окажутся уже чистыми отъ порока, другіе въ надлежащія послѣ сего времена испытаютъ врачевство огня, иные же найдутся не познавшими на опытѣ въ сей жизни равно ни добра, ни зла[2]),— всѣмъ предоставитъ причащеніе благъ, въ Немъ сущихъ, которыхъ, говоритъ Писаніе, ни око не видитъ, ни слухъ не слышитъ и которыя помысламъ не бываютъ доступны (1 Кор. 2, 9). А это, по моему[3]) понятію, не иное что значитъ, какъ пребываніе въ Самомъ Богѣ; ибо благо, превосходящее слухъ, око, сердце, само будетъ превышимъ всего“, а высочайшее благо есть Богъ[4]).

Уже изъ приведенныхъ сейчасъ словъ св. Григорія видно, что онъ имѣетъ здѣсь въ виду возвращеніе къ общенію съ Богомъ не однихъ только христіанъ-грѣшниковъ, а также и всего человѣческаго рода. Но во многихъ другихъ мѣстахъ онъ весьма опредѣленно выражается, что, по его мнѣнію, послѣ длинныхъ вѣковыхъ періодовъ, въ теченіе которыхъ будутъ подвергнуты огненному врачеванію за гробомъ лица, не уврачевавшія себя во время земной жизни,—настанетъ, наконецъ, такой моментъ, когда *все* человѣчество возстановлено будетъ въ „перво-

---

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 152B. Твор. IV, 318.

[2]) Подъ „не познавшими на опытѣ въ сей жизни равно ни добра, ни зла“ св. Григорій разумѣетъ здѣсь людей, умершихъ въ младенческомъ возрастѣ, какъ видно это изъ его сочиненія „о младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію“.

[3]) Св. Григорій говоритъ здѣсь устами своей сестры Макрины.

[4]) De an. et res. col. 152A. Твор. IV, 318.

начальное состояніе“ и вступить въ общеніе съ Богомъ [1]). Этого мало: св. Григорію представляется даже не невѣроятнымъ, что

---

[1]) Мысль о совершенномъ уничтоженіи зла и возстановленіи (ἀποκατάστασις) человѣческаго рода въ первобытное совершенство проводится у св. Григорія, между прочимъ, и въ его „словѣ къ скорбящимъ о преставившихся отъ настоящей жизни въ жизнь вѣчную“. Но въ концѣ этого сочиненія св. Григорій дѣлаетъ одно замѣчаніе, которое, *повидимому*, даетъ совершенно иную окраску его предшествовавшимъ разсужденіямъ. Именно, увѣщевая христіанъ не скорбѣть объ умершихъ въ виду лучшей участи, ожидающей человѣка за гробомъ, св. отецъ говоритъ: „итакъ, *не хощу васъ не вѣдѣти, братіе, о умершихъ* того, что мы узнали, и если кромѣ сего какое другое ученіе откроетъ болѣе совершеннымъ Духъ Святый, *да не скорбите, якоже и прочіи не имущіи упованія* (1 Сол. 4, 13). Ибо однимъ невѣрнымъ свойственно ограничивать надежды жизни одною настоящею жизнію; потому они и считаютъ достоплачевною смерть, что для нихъ нѣтъ надежды на то, чему вѣруемъ мы. Мы же, вѣруя великому Споручнику воскресенія изъ мертвыхъ, Самому Владыкѣ всей твари, который и умеръ и воскресъ для того, чтобы дѣломъ удостовѣрить слово о воскресеніи, возъимѣемъ несомнѣнную надежду благъ, при существованіи которой не будетъ имѣть мѣста печаль объ усопшихъ“ (Твор. VII, 533—534). На основаніи этихъ словъ русскій переводчикъ твореній Григорія Нисскаго, въ особомъ примѣчаніи, старается доказать, что св. Григорій отнюдь не проводитъ въ данномъ сочиненіи мысли о *всеобщемъ* возстановленіи человѣчества въ первоначальное состояніе. „Необходимо имѣть въ виду, говоритъ переводчикъ,—что св. Григорій, предлагая въ семъ словѣ утѣшенія скорбящимъ объ отшедшихъ изъ сей жизни и указывая на превосходство жизни будущей предъ настоящею, говоритъ только объ усопшихъ христіанахъ, скончавшихся въ упованіи жизни вѣчной и чаяніи ея благъ, слѣдовательно о тѣхъ, кои уже здѣсь, на землѣ, по благодати, которой сподобились, и по своей вѣрѣ и дѣламъ, содѣлались достойными сего чаянія. Отъ нихъ онъ отличаетъ невѣрныхъ, ограничивающихъ надежды жизни однимъ настоящимъ, которые „потому и считаютъ достоплачевною смерть, что для нихъ нѣтъ надежды на то, чему вѣруемъ мы“. Что какъ симъ невѣрнымъ, такъ и нераскаяннымъ грѣшникамъ предлежитъ *вѣчное* мученіе, о семъ св. Григорій учитъ ясно (Приб. къ Тв. св. отцевъ. Часть XX, стр. 77—81). Отсюда видно, что ученіе св. Григорія о конечномъ изглажденіи зла и возстановленіи всего въ первобытное совершенство относится только до части спасаемыхъ, до вѣрующихъ во Христа, изъ коихъ одни (какъ патріархи, апостолы, пророки, мученики) и на землѣ достигли возможнаго совершенства, а *прочіе* (т. е. вѣрующіе же во Христа), хотя и положили въ сей жизни начало нравственному преуспѣянію, но по немощи воли еще не совершенно очистили себя отъ грѣховности. Эти остатки грѣховности, эти слѣды нравственнаго несовершенства, въ жизни будущей „путемъ исправительнаго воспитанія“, какъ говоритъ св. Григорій,

и злые духи, путемъ тѣхъ же очистительныхъ адскихъ мученій, приведены будутъ нѣкогда въ такое состояніе, когда для нихъ

постепенно отпадутъ и исчезнутъ, какъ отпадаетъ изгарь отъ плавимаго металла" (Твор. VII, 535—536). Хотя буквально выписанныя нами до сихъ поръ соображенія русскаго переводчика и представляются на первый взглядъ правдоподобными, однакожъ справедливость требуетъ сознаться, что эти доводы, во имя исторической правды, не могутъ быть признаны состоятельными. И во-первыхъ, во всѣхъ другихъ твореніяхъ Григорія Нисскаго, гдѣ проводится мысль о всеобщемъ возстановленіи человѣческаго рода въ первоначальное неповрежденное состояніе (а она проводится почти въ каждомъ его твореніи), *нигдѣ* не дѣлается *никакого различія между христіанами и не-христіанами* и говорится вообще о *всемъ человѣческомъ родѣ*. Далѣе, обращаясь къ данному сочиненію св. отца, мы видимъ, что и въ немъ также точно до самой послѣдней страницы *ни однимъ словомъ, ни однимъ намекомъ* не давалось почувствовать, что здѣсь рѣчь идетъ собственно только о *христіанахъ* и притомъ еще не всѣхъ, а о *тѣхъ только*, которые уже въ настоящей жизни положили начало нравственному преуспѣянію, хотя по немощи воли и не совершенно очистили себя отъ грѣховности: напротивъ, св. Григорій ясно говоритъ о *всемъ* человѣчествѣ и о *„совершеномъ* устраненіи зла изъ *всѣхъ* существъ" (стр. 530). Наконецъ, и приведенныя нами выше заключительныя слова разсматриваемаго сочиненія не даютъ права на такое ихъ пониманіе, какого держится русскій переводчикъ. Прежде всего мы должны исправить здѣсь, повидимому, незначительную, но въ существѣ дѣла весьма важную неточность русскаго перевода, по которому мы выше привели данное мѣсто. Въ этомъ переводѣ говорится, что невѣрные потому и „считаютъ достоплачевною смерть, что *для* нихъ нѣтъ надежды на то, чему вѣруемъ мы", христіане. Между тѣмъ греческій подлинникъ заключаетъ въ себѣ совершенно иную мысль. Дѣло въ томъ, что словамъ: „для нихъ (невѣрующихъ) нѣтъ надежды"—въ подлинникѣ (t. XLVI. col. 537C) соотвѣтствуютъ такія выраженія: αὐτοῖς... οὐκ ἐλπίζεται,—что на русскій языкъ точнѣе должно быть переведено такъ: „у нихъ нѣтъ надежды". Разница въ нашей поправкѣ, сравнительно съ русскимъ переводомъ, на первый взглядъ, повторяемъ, небольшая и состоитъ въ замѣнѣ одного предлога другимъ, но тѣмъ не менѣе существенно важная; потому что въ русскомъ переводѣ данному мѣсту придано *объективное* значеніе, а мы переносимъ смыслъ приведеннаго выраженія съ объективной почвы на почву *субъективную*. Иначе говоря, въ русскомъ переводѣ проводится та мысль, что невѣрующіе *не въ правѣ* разсчитывать или надѣяться на лучшую участь за гробомъ, на каковую надѣятся христіане, такъ какъ ихъ, невѣрующихъ, ожидаютъ тамъ одни только мученія ада; а мы, буквально придерживаясь подлинника, полагаемъ, что св. Григорій хотѣлъ сказать здѣсь лишь то, что язычники, какъ невѣрующіе, не имѣютъ *теперь въ себѣ чувства надежды* на лучшую загробную участь и *поэтому-то именно* „считаютъ достоплачевною смерть", которая лишаетъ ихъ возможности наслаждаться земною жизнію. Что же касается

сдѣлается возможнымъ обратиться къ Источнику всякаго блага[1]). Однимъ словомъ, св. Григорій Нисскій полагаетъ, что „наконецъ, послѣ длинныхъ вѣковыхъ періодовъ, порокъ исчезнетъ и ничего не останется внѣ добра“ [2]), что, „по совершенномъ устраненіи зла изъ всѣхъ существъ, во всѣхъ снова возсіяетъ

того, какая участь въ *дѣйствительности* ожидаетъ ихъ за гробомъ, объ этомъ св. отецъ въ данномъ выраженіи ничего не говоритъ. Наше пониманіе разсматриваемыхъ словъ св. Григорія подтверждается и самымъ контекстомъ рѣчи. Немного нужно проницательности, чтобы видѣть, что св. Григорій въ заключительныхъ словахъ своего сочиненія совершенно не имѣлъ въ виду описывать загробную участь человѣчества: свое личное и, быть можетъ, не во всемъ вѣрное мнѣніе объ этомъ (субъективность своихъ взглядовъ св. Григорій всегда старается отмѣчать) онъ уже высказалъ выше. Не повторять прежде сказанное думалъ св. отецъ въ заключительномъ обращеніи къ своимъ слушателямъ и читателямъ: онъ хотѣлъ только предложить имъ *утѣшеніе*—не скорбѣть объ усопшихъ въ виду христіанской надежды на полученіе чаемыхъ въ загробной жизни благъ. Но, предлагая такое утѣшеніе, онъ, по ассоціаціи мысли, вспомнилъ при этомъ слова ап. Павла, который, говоря о томъ же предметѣ, писалъ Оессалоникійскимъ христіанамъ: *не хощу... васъ, братіе, не вѣдѣти о умершихъ, да не скорбите, якоже и прочіи не имущіи упованія* И вотъ эти-то слова св. Апостола дали ему поводъ сопоставить положеніе христіанина съ положеніемъ людей невѣрующихъ. „Христіанамъ, какъ-бы такъ говорилъ св. отецъ, неприлично скорбѣть объ умершихъ, потому что они, какъ христіане, имѣютъ или, по крайней мѣрѣ, должны имѣть надежду на лучшую участь за гробомъ. Совсѣмъ другое дѣло язычники: они не вѣруютъ въ Бога истиннаго и не имѣютъ правильнаго понятія о загробной жизни; при потерѣ родственниковъ и друзей, ихъ не поддерживаетъ и не утѣшаетъ ни одинъ лучъ свѣтлой надежды и потому въ ихъ положеніи дѣйствительно можно предаваться скорби объ умершихъ. Но христіанамъ неприлично такое отношеніе къ смерти людей, близкихъ ихъ сердцу“. Такъ понимаемъ мы ходъ рѣчи св. Григорія и не видимъ въ ней достаточныхъ данныхъ для иного пониманія. Въ виду всего этого мы и не можемъ согласиться съ вышеуказаннымъ мнѣніемъ русскаго переводчика, какъ заключающимъ въ себѣ *болѣе* того, что говорится въ подлинникѣ. Чтобы всесторонне разсмотрѣть это мнѣніе, намъ слѣдовало бы остановиться здѣсь еще на одной мысли, которою нашъ переводчикъ пользуется для доказательства своего взгляда: разумѣемъ встрѣчающіяся въ твореніяхъ св. Григорія указанія на *вѣчность* адскихъ мученій. Но объ этомъ мы будемъ имѣть случай сказать ниже.

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 69C—72C. (Твор. IV, 249—250); orat. cat. c. 26. Patr. t. XLV. col. 68D—69C. (Твор. IV, 69—70).

[2]) De an. et res. col. 72B. Твор. IV, 250.

боговидная красота, по образу которой мы были созданы въ началѣ“ [1]), что „въ вѣкѣ томъ *всякое дыханіе* восхвалитъ *Господа* (Пс. 150, 6)“ и будетъ находиться въ общеніи съ Богомъ, такъ какъ „грѣшника тогда не будетъ, потому что не будетъ и грѣха“ [2]).

Что зло въ концѣ концовъ должно быть уничтожено, къ этому заключенію св. Григорій приходитъ на основаніи разныхъ соображеній, основанныхъ на коренныхъ началахъ его религіозно-философскаго міросозерцанія.

Исходнымъ пунктомъ для такого заключенія служитъ для св. Григорія его философскій взглядъ на природу добра и зла и на взаимоотношеніе послѣднихъ между собою. Мы видѣли, что, по ученію св. отца, только одно добро имѣетъ абсолютное, т. е. самостоятельное и ни отъ чего независимое бытіе, что оно ни отъ чего не произошло и самобытно существуетъ отъ вѣчности въ Самомъ Богѣ, который, по самой природѣ Своей, есть превысшее всѣхъ благъ, и что напротивъ зло, какъ происшедшее чрезъ отрицаніе добра, не имѣетъ такой самобытности, что слѣдовательно истинно сущимъ можетъ быть названо только добро, въ противоположность которому зло есть не сущее, μὴ ὄν. Изъ такого воззрѣнія Григорія Нисскаго на добро и и зло, взятыя отдѣльно и въ ихъ взаимномъ отношеніи, вытекаетъ прежде всего, по мысли св. Григорія, слѣдующій выводъ. Добро, какъ въ самомъ себѣ и отъ вѣка имѣющее свое бытіе, должно не имѣть и конца своему существованію,—должно существовать вѣчно. Что же касается зла, то оно не можетъ имѣть вѣчнаго бытія. Все, происшедшее какимъ бы то ни было образомъ во времени, необходимо должно подлежать измѣненію или превращенію изъ одного состоянія въ другое. Отсюда слѣдуетъ, что и зло, по самой природѣ своей, превратно и измѣняемо. Правда, взятая

[1]) De mort. Patr. t. XLVI. col. 536B. Твор. VII, 530.
[2]) In psalm. l. I. c. 9. Patr. t. XLIV. col. 484D. Твор. II, 59.

сама по себѣ, эта измѣнчивость еще не можетъ вести къ уничтоженію измѣняющагося: ангелы, напримѣръ, и люди, какъ существа тварныя, тоже подлежатъ измѣненію въ отношеніи къ свойствамъ ихъ природы; однакожъ они могутъ существовать безконечные вѣки. Но естество зла нельзя сравнивать съ естествомъ тварей. Тварь, поколику она—добро (а такою должна быть признана всякая тварь въ ея первоначальномъ, богосозданномъ видѣ), въ Истинно-Сущемъ, въ Богѣ, имѣетъ *поддержку* своего существованія, вслѣдствіе чего она и можетъ существовать безконечно. Между тѣмъ зло *не имѣетъ* для себя такой поддержки, потому что всякое зло чуждо естеству Божества. И вотъ именно вслѣдствіе этого-то измѣнчивость, превратность зла должна будетъ въ концѣ концовъ привести зло, выражаясь словами Григорія, къ „уничтоженію и превращенію въ ничто“ [1]).

Далѣе, сосредоточивая свое вниманіе собственно на взаимоотношеніи между добромъ и зломъ, Григорій Нисскій находитъ, что добро и зло, какъ противоположности, взаимно ограничиваютъ себя извѣстными предѣлами, такъ что предѣломъ добра служитъ зло, а предѣломъ зла, наоборотъ, служитъ добро. Однакожъ въ этомъ случаѣ между добромъ и зломъ есть *существенная* разница, которую св. Григорій выводитъ уже изъ *природы* данныхъ противоположностей. Добро, правда, ограничивается зломъ, но ограничивается, по мысли Григорія, какъ-бы только съ *внѣшней* стороны. Взятое же въ *самой природѣ своей*, добро, какъ самобытное бытіе, не допускающее къ тому же ни малѣйшей примѣси противоположнаго ему, т. е. зла, „не имѣетъ предѣла“, вслѣдствіе чего и „естество Божіе неограниченно и безпредѣльно“ [2]). Напротивъ зло по *самой природѣ* своей, какъ не

---

[1]) In psalm. l. II. c. 10. Patr. t. XLIV. col. 540C (Твор. II, 115); ср. de hom. op. c. 21. Patr. t. XLIV. col. 201—204 (Твор. I, 160—163).

[2]) De vita Moys. Patr. t. XLIV. col. 300C—301B. Твор. I, 225—227.

имѣющее никакой поддержки въ Истинно-Сущемъ, не можетъ простираться въ безпредѣльность: оно напротивъ ограничено „необходимыми предѣлами“ и по началу и по концу своего бытія[1]).

Чтобы показать, какой выводъ дѣлаетъ Григорій Нисскій изъ приведенныхъ сейчасъ его соображеній, мы должны здѣсь напомнить одну его мысль, нами уже выяснявшуюся, именно: человѣкъ, какъ существо тварное, необходимо подлежитъ измѣненію или развитію своей природы, а это развитіе, понимаемое въ нравственномъ смыслѣ, возможно для него только по двумъ направленіямъ—или по пути добра, или же по пути зла. А такъ какъ добро безпредѣльно, то человѣкъ (равно какъ и всякое другое разумно-свободное тварное существо), твердо ставши на путь добра, будетъ развиваться по этому направленію въ безконечные вѣки и никогда не достигнетъ абсолютнаго нравственнаго совершенства, потому что такое „совершенство, по сказанному, не объемлется предѣлами,—у добродѣтели, напротивъ, одинъ предѣлъ—безпредѣльность“[2]). Если же человѣкъ въ своемъ нравственномъ развитіи станетъ на путь зла, если онъ погрузится, такъ сказать, не въ безпредѣльное естество добра, а въ естество зла, тогда онъ неизбѣжно придетъ къ такому пункту, далѣе котораго сдѣлается уже невозможнымъ движеніе впередъ,—невозможнымъ вслѣдствіе того, что „естество зла (τῆς κακίας ἡ φύσις) ограничено необходимыми предѣлами“[3]). Что же будетъ послѣ этого съ человѣкомъ? Остановится ли его нравственное развитіе на крайнемъ предѣлѣ зла, или же оно будетъ продолжаться и послѣ того, но только въ другомъ направленіи? Остановиться оно, по мнѣнію св. Григорія, не можетъ вслѣдствіе постоянной измѣнчивости тварной природы человѣка. Поэтому, когда человѣкъ „совершитъ путь порока и достигнетъ самой

---

[1]) De hom. op. c. 21. col. 201. Твор. I, 162.
[2]) De vita Moys. col. 301B. Твор. I, 227.
[3]) De hom. op. c. 21. col. 201C. (Твор. I, 162).

крайней мѣры зла, тогда приснодвижность его стремленія, по природѣ своей не находя никакого покоя, какъ скоро пройдетъ поприще порока, по необходимости обращаетъ движеніе къ добру“[1]). „припамятованіемъ прежнихъ несчастій уцѣломудриваемая не отдаваться снова въ плѣнъ подобнымъ бѣдствіямъ“[2]). Что для человѣка „за предѣломъ зла слѣдуетъ преемство добра“, эту мысль св. Григорій объясняетъ слѣдующимъ наглядным примѣромъ. Онъ уподобляетъ царство добра *свѣту*, наполняющему собою міръ, а царство зла—той *тьмѣ* или точнѣе—той тѣни, какую земля, какъ шаръ, въ видѣ конуса отбрасываетъ отъ себя въ сторону, противоположную солнцу. Представимъ себѣ, что человѣкъ вступилъ въ эту, конической формы, тѣнь отъ земнаго тѣла и непрерывно идетъ по ней въ ту или другую сторону. Такъ какъ указанная тѣнь занимаетъ ограниченное пространство и со всѣхъ сторонъ окружена свѣтомъ, то отсюда слѣдуетъ, что если „кто-либо въ силахъ перейти разстояніе, на которое простирается тѣнь, въ такомъ случаѣ непремѣнно окажется онъ во свѣтѣ, не пресѣкаемомъ тьмою“[3]). Изъ этого сравненія св. Григорій дѣлаетъ слѣдующее примѣненіе къ данному предмету: „такъ, думаю, должно разумѣть и о насъ, что, дошедши до предѣла порока, когда будемъ на краю грѣховной тьмы, снова начнемъ жить во свѣтѣ, потому что естество благъ до неизчетности преизбыточествуетъ предъ мѣрою порока. Посему—снова рай, снова оное древо, которое есть древо жизни; снова даръ образа и достоинство начальства, впрочемъ не надъ тѣмъ, кажется мнѣ, что людямъ нынѣ по житейской потребности подчинено Богомъ,—но предстоитъ намъ упованіе иного нѣкоего царства, о которомъ слово остается для насъ неизглаголаннымъ“[4]).

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. col. 201. Твор. I, 162—163.
[4]) Ibid. col. 201D—204A. Твор. I, 163.

Далѣе, помимо этихъ философскихъ соображеній, св. Григорію представляется невѣроятнымъ, чтобы „безразсудство естества нашего“, „не твердаго даже и во злѣ“, оказалось „выше“ и „тверже Божественной премудрости“[1]). Богъ создалъ человѣка для блаженной жизни въ общеніи съ Собою,—„совѣтъ же Божій всегда и непремѣнно непреложенъ“[2]); а потому невозможно, чтобы Богъ не достигъ Своей цѣли. Правда, Онъ, по Своему всевѣдѣнію, зналъ, что человѣкъ употребитъ во зло дарованную ему свободную волю. Но за то Онъ предвидѣлъ также и тѣ средства, при помощи которыхъ можно будетъ воззвать „человѣка снова къ добру“[3]). Съ этою цѣлію низшелъ съ неба Единородный Сынъ Божій, принялъ на Себя естество человѣческое, пострадалъ и умеръ, къ достиженію той же цѣли направлено вообще все домостроительство нашего спасенія. Многіе, правда, не воспользовались и не воспользуются здѣсь, на землѣ, плодами искупительныхъ заслугъ Богочеловѣка. Но для таковыхъ премудрость Божія предусмотрѣла другое врачебное средство: это—загробныя мученія, которыя имѣютъ очистить человѣка отъ образовавшихся въ его душѣ грѣховныхъ наростовъ[4]). Словомъ, премудрость Божія найдетъ такое или иное средство къ возстановленію человѣка въ первоначальное состояніе, — и цѣль созданія міра будетъ достигнута.

Наконецъ, подтвержденіе своего мнѣнія св. Григорій находитъ также въ разныхъ мѣстахъ св. Писанія. Въ этомъ смыслѣ св. отецъ понимаетъ, напримѣръ, извѣстное мѣсто изъ посланія ап. Павла къ Филиппійцамъ, гдѣ говорится, что нѣкогда *о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ: и всякъ языкъ исповѣсть, яко Іос-*

---

[1]) Ibid. col. 201B. Твор. I, 160. 161.
[2]) Ibid.
[3]) Orat. cat. c. 8. Patr. t. XLV. col. 37C. Твор. IV, 33.
[4]) Ср. orat. cat. c. 8.

подъ Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца (2, 10. 11). По мнѣнію св. Григорія, въ этихъ словахъ Апостола подъ *небесными* разумѣются добрые ангелы, подъ *земными*—всѣ живые люди, а подъ *преисподними*—всѣ усопшіе, съ одной стороны, и демоны, съ другой. Всѣ они обратятся, наконецъ, къ Богу; всѣми ими „возобладаетъ“ нѣкогда единый согласный праздникъ, „на которомъ *всьмъ предлежитъ одно и то же веселіе*“. А это будетъ тогда, когда по прошествіи длинныхъ вѣковыхъ періодовъ „*испразднится*, какъ говоритъ Апостолъ, послѣдній врагъ (1 Кор. 15, 26) и, по совершенномъ устраненіи зла отъ всѣхъ существъ, во всѣхъ снова возсіяетъ боговидная красота, по образу которой были мы созданы въ началѣ“[1]). Подобный же смыслъ, по мнѣнію Григорія Нисскаго, имѣютъ слова ап. Павла, что нѣкогда *будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Корин. 15, 28). „Этимъ, мнѣ кажется, говоритъ св. Григорій въ поясненіе приведенныхъ словъ, Писаніе научаетъ совершенному уничтоженію порока (τὸν παντελῆ τῆς κακίας ἀφανισμὸν); потому что если во всѣхъ существахъ будетъ Богъ, то безъ сомнѣнія порока не будетъ въ существахъ (ἡ κακία δηλαδὴ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται). А если предположить, что порокъ будетъ, то какъ сохранится въ своей силѣ сказанное, что во всѣхъ Богъ? Ибо исключеніе порока дѣлаетъ недостаточнымъ понятіе слова: всѣ“[2]).

Мы должны однакоже сказать, что рядомъ съ вышеуказанными воззрѣніями св. Григорія, въ которыхъ весьма ясно проводится мысль о совершенномъ уничтоженіи зла и всеобщемъ возстановленіи тварей въ первобытное состояніе,—въ твореніяхъ Григорія есть и такія мѣста, гдѣ прямо *признается вѣчность*

[1]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 69C—72C. (Твор. IV, 249—250) et col. 133C—136A. (Твор. IV, 304—305); in psalm. l. I. c. 9. Patr. t. XLIV. col. 484 (Твор. II, 58—59); de mort. Patr. t. XLVI. col. 536 (Твор. VII, 530—531).

[2]) De an. et resur. col. 104. Твор. IV, 277. 278—279.

адскихъ мученій. Мѣстъ подобнаго рода, правда, немного, но они все же настолько, повидимому, опредѣленны, что представляется затруднительнымъ примирить ихъ надлежащимъ образомъ съ мнѣніемъ св. отца о всеобщемъ возстановленіи. Приведемъ эти мѣста.

1) Въ словѣ „противъ отлагающихъ крещеніе", увѣщевая послѣднихъ не откладывать принятія св. таинства, Григорій Нисскій, между прочимъ, говоритъ: „лучше, удостоившись спасительнаго крещенія, впасть опять въ грѣхъ, нежели кончить жизнь непричастнымъ благодати; ибо грѣхъ, можетъ быть, получитъ и прощеніе по человѣколюбію Божію, на которое великая надежда у добрыхъ, а тому *совершенно отказано въ спасеніи* (τὸ—παντάπασιν ἀπηγορευμένην ἔχειν τὴν σωτηρίαν) по точному опредѣленію, такъ какъ, когда слышу, что неложный голосъ говоритъ: *аминь, аминь, глаголю тебѣ, аще кто не родится свыше, не можетъ видѣти царствія Божія* (Іоан. 3, 3), то ничего не могу ожидать добраго для неомытыхъ водою крещенія" [1]). И немного ниже св. отецъ продолжаетъ: „душу, не просвѣщенную и не украшенную благодатію, не знаю, примутъ ли ангелы при разлученіи ея отъ тѣла. И какъ это можетъ быть, когда она не запечатлѣна и не носитъ никакого знака Владычняго? Естественно, она будетъ кружиться въ воздухѣ, блуждая, носясь туда и сюда, никѣмъ не взысканная, какъ не имѣющая господина, желающая успокоенія и пріюта и не находящая, тщетно скорбящая, безплодно раскаевающаяся, подобно богачу, который, облачаясь въ порфиру и виссонъ, во всякаго рода наслажденіяхъ и роскошной жизни готовитъ вещество для *неугасимаго* огня" [2]). Это второе мѣсто, взятое отдѣльно, правда, еще не свидѣтельствуетъ непремѣнно

---

[1]) De baptismo. Patr. t. XLVI. col. 424A—B. Твор. VII, 441.
[2]) Ibid col. 424B—C. Твор. VII, 442.

въ пользу *вѣчности* адскихъ мученій, такъ какъ, во-первыхъ, и самъ Григорій выражается здѣсь съ нѣкоторою нерѣшительностію [1]), а во-вторыхъ, выраженіе: „неугасимый, ἄσβεστος“ — можетъ быть понято въ смыслѣ указанія не на продолжительность, а на *качество* геенскаго огня [2]). Но если мы поставимъ его въ связь съ предшествующими ему словами св. отца, въ такомъ случаѣ подобнаго рода толкованіе естественнѣе представляется признать несостоятельнымъ.

2) Въ словѣ „противъ тяготящихся церковными наказаніями“ св. Григорій Нисскій пишетъ объ отлученныхъ отъ Церкви, что въ будущей жизни „жалкая душа“ такого человѣка, „обвиняя тогда себя въ неразуміи, плача, скорбя, стеная, будучи заключена въ мрачное нѣкое мѣсто, какъ-бы въ затворъ, останется тамъ, казнясь *нескончаемымъ и во вѣки безутѣшнымъ плачемъ* (τὸν ἄλυκτον ὀδυρμὸν καὶ ἀπαραμύθητον εἰς αἰῶνας ἐκτίνουσα)“ [3]).

3) Въ словѣ „о нищелюбіи и благотворительности“ св. Григорій слѣдующими чертами рисуетъ картину страшнаго суда Божія: „вижу я Сына Человѣческаго, грядущаго съ небесъ, идущаго по воздуху, какъ по землѣ, окруженнаго многими тмами ангеловъ; потомъ—возвышающійся престолъ славы и всѣ племена человѣческія, какія ни приходили въ бытіе и освѣщались солнцемъ и вдыхали сей воздухъ, раздѣленныя на двѣ части и предстоящія судилищу. Стоящіе съ правой стороны названы овцами, а тѣ, кто на другой, слышу я, названы коз-

[1]) Оттѣнокъ нерѣшительности мы видимъ въ слѣдующихъ словахъ св. Григорія: „душу, не просвѣщенную и не украшенную благодатію, *не знаю* (οὐκ οἶδα), примутъ ли ангелы послѣ разлученія ея отъ тѣла“.

[2]) См. orat cat c. 40. Patr. t. XLV. col. 104D—105A. Твор. IV, 109—110. Изъ этого мѣста видно также, что и другое, подобное настоящему и нерѣдко употребляемое св. Григоріемъ, выраженіе. „червь *неумирающій*“— также можетъ быть понимаемо въ смыслѣ указанія на *качество* адскихъ мученій, а не на вѣчность ихъ.

[3]) Patr. t. XLVI. col. 312D. Твор. VII, 480.

лищами, навлекши на себя это названіе по сходству нравовъ. Слышу тамъ рѣчи Судіи къ подсудимымъ и отвѣты судимыхъ Царю. Каждому назначается въ удѣлъ, что ему слѣдуетъ: проводившимъ жизнь хорошую—наслажденіе царствіемъ, а человѣконенавистникамъ и злымъ—огненное мученіе и *притомъ вѣчное* (τιμωρία πυρὸς, καὶ αὕτη διαιωνίζουσα"[1]).

4) Въ словѣ „противъ ростовщиковъ" Григорій Нисскій, разсказавъ исторію одного извѣстнаго ему ростовщика, умершаго внезапно, не сообщивъ никому изъ домашнихъ, гдѣ зарыто золото, и оставившаго такимъ образомъ дѣтей нищими,—говоритъ: „достойно своему образу жизни и окончилъ ее суетный пріобрѣтатель денегъ, подвергавшій себя тяжкимъ лишеніямъ и голоду, собравшій наслѣдство—себѣ *вѣчное наказаніе* (τὴν αἰώνιον κόλασιν), а дѣтямъ нищету"[2]).

5) Въ трактатѣ „о душѣ и воскресеніи" св. отецъ, признавая, что загробныя мученія будутъ имѣть характеръ нравственнаго врачеванія, а не наказанія (въ собственномъ смыслѣ) грѣшниковъ, вмѣстѣ съ тѣмъ высказываетъ мысль, что это врачеваніе или, въ извѣстномъ смыслѣ, наказаніе, можетъ, въ отношеніи къ нѣкоторымъ грѣшникамъ, быть настолько продолжительно, что сдѣлается „соразмѣрнымъ вѣчности" (πρὸς ὅλον αἰῶνα συνδιαμετρεῖται)[3]). А объ Іудѣ предателѣ св. отецъ въ одномъ мѣстѣ даже прямо выражается, что для него, „по причинѣ глубоко укоренившагося порока, очистительное наказаніе продолжится въ *безпредѣльности* (εἰς ἄπειρον)", т. е. въ безконечность[4]).

Изъ приведенныхъ сейчасъ мѣстъ видимо вытекаетъ то заключеніе, что св. Григорій признавалъ вѣчность адскихъ

[1]) De pauper. amau. or. 1. Patr. t. XLVI. col. 460D—461A Твор. VII, 402.

[2]) De usurar. Patr. t. XLVI. col. 452A. Твор. VII, 472.

[3]) Patr. t. XLVI. col. 101B. Твор. IV, 276.

[4]) De infant. Patr. t. XLVI. col. 184A. Твор. IV, 350.

мученій. Но, съ другой стороны, не менѣе, если не болѣе, ясны и вышеуказанныя нами мѣста, гдѣ проводится совершенно противоположная мысль. Такимъ образомъ самъ собою возникаетъ вопросъ, въ чемъ собственно состояло ученіе Григорія Нисскаго о загробной участи грѣшниковъ? признавалъ ли онъ имѣющее нѣкогда наступить всеобщее возстановленіе тварныхъ существъ въ первобытное совершенное состояніе, или напротивъ держался ученія о нескончаемости адскихъ мученій и о невозможности для *всего безъ исключенія* рода человѣческаго (и демоновъ) вступить когда-либо въ тѣсное общеніе съ Источникомъ всякаго блага? Вопросъ этотъ спорный, а потому, прежде чѣмъ высказать свое мнѣніе, мы обратимся предварительно къ разсмотрѣнію того, какія сужденія о данномъ предметѣ высказывались другими.

Недоумѣнія относительно разсматриваемаго нами пункта религіозно-нравственнаго міровоззрѣнія св. Григорія существовали еще въ древности: они возникли еще въ то время, когда ученіе Оригена о невѣчности адскихъ мученій разсматривалось и было осуждено на частномъ Константинопольскомъ соборѣ 541 года и когда заблужденія Оригена сдѣлались затѣмъ предметомъ обсужденія даже и на вселенскихъ соборахъ. Появленіе ихъ вызвано было тѣмъ обстоятельствомъ, что оригенисты начали ссылаться на творенія Григорія Нисскаго въ подтвержденіе своего мнѣнія объ имѣющемъ нѣкогда послѣдовать возстановленіи всего въ первоначальное состояніе. Само собою понятно, что такія ссылки оригенистовъ на авторитетъ Григорія Нисскаго, подвергавшія нѣкоторому сомнѣнію и самое православіе знаменитаго отца Церкви, не могли не обратить на себя вниманія православныхъ богослововъ. Послѣднимъ, конечно, хотѣлось бы защитить св. Григорія отъ подозрѣній въ единомысліи съ Оригеномъ. Но подобнаго рода задача оказывалась трудно исполнимою, потому что въ твореніяхъ Григорія Нисскаго дѣйствительно было много мѣстъ, которыя, повидимому,

давали оригенистамъ право видѣть въ нихъ ученіе о совершенномъ уничтоженіи зла, по истеченіи длинныхъ вѣковыхъ періодовъ. Въ какомъ затруднительномъ положеніи находились тогда православные богословы, можно видѣть изъ вопроса, предложеннаго преподобному Варсонофію, жившему въ первой половинѣ VI вѣка († 563 г.), его учениками относительно обвиненія Григорія Нисскаго въ ученіи о возстановленіи всего въ состояніе первоначальной чистоты. Св. Варсонофій тоже, какъ видно, считалъ не несправедливымъ подозрѣніе Григорія въ ошибочномъ мнѣніи о загробной участи грѣшниковъ. По крайней мѣрѣ, онъ не сказалъ ученикамъ своимъ ни одного слова въ доказательство несправедливости подобныхъ нареканій. Напротивъ, онъ далъ такой отвѣтъ, который показывалъ, что означенное мнѣніе, хотя и ошибочно оно само по себѣ, однакожъ все-таки дѣйствительно принадлежитъ св. Григорію. „Не думайте, говорилъ препод. Варсонофій,—чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть всѣ глубины Божіи; ибо Апостолъ говоритъ: *отчасти разумѣваемъ и отчасти пророчествуемъ* (1 Кор. 13, 9), и еще: *овому убо дается Духомъ* то и то, но не всѣ (дарованія) одному человѣку. Овъ убо сице, овъ же сице. *Вся же дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ* (1 Кор. 12, 8—11). Зная, что дѣйствія Божіи непостижимы, Апостолъ воззвалъ: *о глубина богатства и премудрости и разума Божія! Яко неиспытани судове Его, и неизслѣдовани путіе Его! Кто бо разумѣ умъ Господень? или кто совѣтникъ Ему бысть* (Рим. 11, 33. 34)? и проч. Святые, сдѣлавшись учителями, или сами собою, или принуждаемые къ тому другими людьми, весьма преуспѣли, превзошли своихъ учителей и, получивъ утвержденіе свыше, изложили новое ученіе; но вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняли и то, что приняли отъ прежнихъ учителей своихъ, т. е. ученіе неправое. Преуспѣвъ впослѣдствіи и сдѣлавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Онъ

открылъ имъ относительно первыхъ ихъ учителей, Духомъ ли Святымъ внушено было то, что они имъ преподали, но, почитая ихъ премудрыми и разумными, не изслѣдывали ихъ словъ; и такимъ образомъ мнѣнія учителей ихъ перемѣшались съ ихъ собственнымъ ученіемъ, и святые сіи говорили иногда то, чему научились отъ своихъ учителей, иногда же то, что здраво постигали собственнымъ умомъ; впослѣдствіи же и тѣ и другія слова приписаны были имъ.... Итакъ, когда слышишь, что кто-либо изъ нихъ говоритъ о себѣ, что онъ отъ Духа Святаго слышанное повѣдаетъ, то сіе несомнѣнно, и мы должны тому вѣрить. Если же (святый мужъ) и говоритъ о вышеупомянутыхъ (мнѣніяхъ), но не найдешь, чтобы онъ подтверждалъ слова свои, какъ-бы имѣлъ утвержденіе свыше; то они проистекли изъ ученія прежнихъ его учителей и онъ, довѣряя знанію и премудрости ихъ, не вопрошалъ Бога, истинно ли сіе“[1]). Изъ этихъ словъ аввы Варсонофія само собою явствуетъ, что, по его мнѣнію, Григорій Нисскій дѣйствительно не чуждъ былъ мнѣнія о возстановленіи всего въ первобытное совершенство; только это мнѣніе его было ошибочно и образовалось вслѣдствіе излишняго довѣрія къ „прежнимъ учителямъ“, т. е. къ Оригену.

Впослѣдствіи, въ 7-мъ вѣкѣ, мы встрѣчаемся уже съ инымъ совершенно взглядомъ на этотъ предметъ, высказаннымъ св. Максимомъ исповѣдникомъ († 662 г.). Какъ видно, мнѣніе о всеобщемъ возстановленіи, встрѣчающееся въ твореніяхъ Григорія Нисскаго, продолжало обращать на себя вниманіе. Но останавливаясь на тѣхъ мѣстахъ твореній св. Григорія, гдѣ, повидимому, проводится это мнѣніе, св. Максимъ приходилъ къ совершенно противоположному, чѣмъ препод. Варсонофій, заключенію, что въ писаніяхъ Григорія Нисскаго нѣтъ тѣхъ мыслей, которыя

[1]) Преподоб. отцевъ Варсонофія Великаго и Іоанна руководство къ духовной жизни. Москва. 1855. стр. 510—512.

хотять видѣть у него другіе. Оправдывая Григорія Нисскаго, св. Максимъ исповѣдникъ говоритъ: „Церковь знаетъ три возстановленія. Подъ однимъ разумѣется возстановленіе каждаго въ отношеніи къ требованіямъ добродѣтели: возстановляется тотъ, кто исполнилъ лежащія на немъ требованія добродѣтели. Другое относится къ возстановленію всего естества въ воскресеніи,— это возстановленіе къ нетлѣнію и безсмертію. Третье, о которомъ преимущественно и говоритъ въ своихъ писаніяхъ Григорій Нисскій, есть возстановленіе душевныхъ силъ, подпавшихъ грѣху, въ то состояніе, въ какомъ онѣ созданы. Ибо надлежитъ, чтобы какъ все естество въ ожидаемое время, въ воскресеніи плоти, получило нетлѣніе, такъ и поврежденныя силы души, въ теченіе вѣковъ, отринули находящіеся въ ней порочные образы и чтобы душа, достигши предѣла вѣковъ и не нашедши покоя, пришла къ Богу безпредѣльному; и такимъ образомъ *познаніемъ, а не участіемъ въ благахъ* (τῇ ἐπιγνώσει, οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν она возвратила себѣ силы, возстановилась въ первобытное состояніе, и ясно было, что Творецъ не есть виновникъ грѣха“[1]).

Такимъ образомъ Максимъ исповѣдникъ дѣлаетъ попытку объяснить приписываемое Григорію Нисскому мнѣніе неправильностію пониманія мысли св. отца. Изъ трехъ смысловъ термина ἀποκατάστασις, по мнѣнію св. Максима, имѣетъ отношеніе къ Григорію Нисскому преимущественно третій — возстановленіе *познавательныхъ* силъ человѣка въ то состояніе правильнаго отноше-

[1]) Migne t. XC p. 796. Этотъ же самый отрывокъ, помѣщенный въ изданіи Миня среди твореній св. Максима исповѣдника, находится, съ именемъ „апологіи“ Григорія Нисскаго, и въ изданіи Caraccioli—Gregorii Nysseni epistolae septem. Florentiae 1731. Изданіе это, за невозможностію достать его, дававшее поводъ (Гейнсъ, архим., впослѣдствіи еп. Порфирій) къ предположенію, что оно имѣетъ въ себѣ, быть можетъ, что-нибудь особенное, не заключаетъ въ себѣ (мы имѣемъ его у себя подъ руками) ничего такого, чего нельзя было бы найти въ изданіи Миня: и апологія св. Максима есть въ изданіи Миня и письма Григорія Нисскаго, изданныя у Caraccioli, есть и у Миня (epist XIX—XXV по Миню).

нія къ истинѣ, въ какомъ онѣ созданы были въ началѣ. Но, очевидно, св. Максимъ придавалъ значеніе и второму пониманію, какъ тоже относящемуся къ опредѣленію воззрѣній Григорія Нисскаго на конечныя судьбы міра и человѣчества. Что же касается перваго смысла ἀποκατάστασις, то онъ, какъ нужно думать, упомянутъ здѣсь Максимомъ исповѣдникомъ только для полноты изложенія воззрѣній Церкви на данный предметъ, но не потому, чтобы у Григорія Нисскаго въ этомъ значеніи понимался апокатастасисъ. Григорій Нисскій дѣйствительно и не говоритъ о всеобщемъ апокатастасисѣ, какъ о возстановленіи человѣка именно къ добродѣтели въ настоящей жизни, хотя и развиваетъ въ своихъ твореніяхъ сродную съ этимъ, но къ вопросу о всеобщемъ апокатастасисѣ все же не относящуюся мысль о „возстановленіи“ человѣчества чрезъ Христа Спасителя и въ Его Лицѣ. Такимъ образомъ подлежатъ разсмотрѣнію только два послѣднія пониманія всеобщаго апокатастасиса человѣчества.

Терминъ ἀποκατάστασις въ смыслѣ возстановленія человѣчества къ нетлѣнію и безсмертію въ воскресеніи въ твореніяхъ св. Григорія дѣйствительно употребляется. Даже и самое воскресеніе Григорій Нисскій прямо и ясно опредѣляетъ, какъ „возстановленіе нашего естества въ первобытное состояніе“ — ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις [1]). Но при этомъ Григорій Нисскій столь же ясно *различаетъ* воскресеніе и измѣненіе, какъ необходимый удѣлъ всего человѣчества, какъ „просто возрожденіе и претвореніе (ἀνάπλασίς τε καὶ ἀναστοιχείωσις) нашего естества“, отъ „возстановленія въ состояніе *блаженное*, божественное и далекое отъ всякихъ *печалей* (τὴν ἐπὶ τὸ μακάριόν τε καὶ θεῖον καὶ πάσης κατηφείας κεχωρισμένον ἀποκατάστασιν)“ [2]): первое должно быть достигнуто само собой и неизбѣжно всѣми, по самому устройству нашего есте-

[1]) De an. et res. Patr t. XLVI. col. 148A. Твор. VI, 314—315. Ср. de hom. op. c 17. Patr. t. XLIV. col. 188C. Твор. I, 146

[2]) Orat. cat. c. 35. Patr t. XLV. col. 92A. 92B. Твор. IV, 94.

ства и волѣ Творца, между тѣмъ какъ достиженіе послѣдняго невозможно безъ участія свободной воли человѣка и безъ благодати крещенія [1]). „Ибо не все, что воскресеніемъ снова возвращается въ бытіе, входитъ *въ одну и ту же* жизнь (πρὸς τὸν αὐτὸν—βίον), но *великая среда между очистившимися и имѣющими нужду въ очищеніи*. Для кого въ этой жизни предшествовало очищеніе банею крещенія, тѣмъ будетъ исходъ къ сродному. Чистому же усвояется безстрастіе: а что съ безстрастіемъ соединено блаженство, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія. Но въ комъ загрубѣли страсти и не произведено никакого очищенія скверны—ни таинственною водою, ни призываніемъ Божественной силы, ни исправленіемъ посредствомъ покаянія,—тѣмъ по всей необходимости должно быть въ приличномъ сему состояніи. А поддѣльному золоту прилично горнило, чтобы, *по истребленіи примѣси къ нимъ порока* (κακία), впослѣдствіи долгіе вѣка естество ихъ сохранялось чистымъ предъ Богомъ“ [2]). Здѣсь такимъ образомъ явственно уже преднамѣчается и то, что мысль св. Григорія о всеобщемъ апокатастасисѣ, имѣющемъ быть *по* воскресеніи и *отдѣльно* отъ него, не исчерпывается допущеніемъ лишь такого возстановленія душевныхъ силъ человѣка, при которомъ возможно только теоретическое познаніе и признаніе Бога и блага, но не причастіе ихъ, а—что идетъ она далѣе и понимать ее слѣдуетъ полнѣе. Въ другихъ же мѣстахъ твореній св. Григорія мы встрѣчаемся съ настолько опредѣленными разъясненіями этого вопроса, что едва ли можетъ оставаться мѣсто для какихъ-либо сомнѣній.

Такъ, въ „словѣ къ скорбящимъ о преставившихся отъ настоящей жизни въ жизнь вѣчную“ Григорій Нисскій говоритъ, что по всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ и измѣненіи живыхъ, когда все естество наше преобразится въ духовное и нетлѣнное,

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. col. 92B—C. Твор. IV, 94—95.

воскресшіе и измѣнившіеся, имѣя одинаковую нетлѣнную природу, будутъ однакоже отличаться другъ отъ друга и „отличительнымъ видомъ каждаго“ будутъ нравственныя ихъ свойства,— „особенности порока или добродѣтели, качественное взаимное смѣшеніе которыхъ сообщитъ тотъ или иной отличительный характеръ виду“[1]). Противополагая далѣе, на основаніи этого нравственнаго различія, добрыхъ злымъ, Григорій Нисскій говоритъ, что это различіе между добрыми и злыми будетъ существовать *до тѣхъ поръ, пока* (ἕως) не испразднится, по слову Апостола, послѣдній врагъ (1 Корин. 15, 26) и пока, по совершенномъ изъятіи зла изъ всѣхъ существъ, во всѣхъ снова не возстановленъ будетъ тотъ Божественный образъ, который напечатлѣнъ былъ въ насъ при нашемъ созданіи[2]). Тогда—дополняетъ и поясняетъ свою мысль св. Григорій,—„всѣ достигнутъ совершенства во едино, по обѣтованію Бога Слова“, т. е. „*во всѣхъ* явится *единая и та же самая* благодать (τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τοῖς πᾶσιν ἐπιφανήσεσθαι χάριν), такъ что каждый будетъ раздѣлять съ ближнимъ *одну и ту же радость* (τὴν αὐτὴν εὐφροσύνην). Отъ сего каждый будетъ и самъ радоваться, видя красоту другаго, и сообщать свою радость другому; такъ какъ *никакое зло* (κακία) не измѣнитъ облика души въ безобразный видъ“[3]). И въ другомъ мѣстѣ Григорій Нисскій, касаясь того же самаго, говоритъ, что тогда „составится общій праздникъ, на которомъ *всѣмъ* предлежитъ *одно и то же веселіе* (εὐφροσύνη), потому что никакая разность не раздѣляетъ болѣе разумнаго естества въ *причастіи равныхъ благъ*, но и тѣ, которые нынѣ по порочности внѣ, будутъ нѣкогда *внутри святилищъ Божественнаго блаженства* (μακαριότης)“[4]).

---

[1]) De mort. Patr. t. XLV. col. 533C—D. Твор. VII, 529.

[2]) Ibid. col. 536A—B. Твор. VII, 530.

[3]) Ibid. col. 536B—C. Твор. VII, 531.

[4]) De an. et res. Patr. t. XLVI. col. 133C—D. Твор. IV, 304. Ср. in psalm. l. II. c. 10. col. 540C—D. Твор. II, 116.

Изъ приведенныхъ сейчасъ мѣстъ съ очевидностію слѣдуетъ, что было бы несправедливо понимать ἀποκατάστασις человѣчества въ смыслѣ, указанномъ св. Максимомъ исповѣдникомъ: Григорій Нисскій въ своихъ твореніяхъ говоритъ не о возстановленіи однихъ только *познавательныхъ* силъ человѣка,—не о томъ, что грѣшники и злые духи послѣ длинныхъ вѣковыхъ періодовъ признаютъ, наконецъ, Бога, какъ Бога, сознаютъ свое безсиліе предъ Нимъ и покарятся Ему въ своей безнадежной на вѣки участи,—св. Григорій напротивъ проводитъ мысль о *полномъ* возстановленіи душевныхъ силъ нашихъ, извращенныхъ грѣхомъ, о *полномъ и дѣйствительномъ* возвращеніи къ первоначальной красотѣ, съ какою мы были созданы въ началѣ.

Попытка Максима исповѣдника объяснить приписываемое Григорію Нисскому мнѣніе о невѣчности адскихъ мученій неправильностію пониманія твореній св. Григорія, нужно думать, не представлялась удовлетворительною еще древнимъ же церковнымъ писателямъ, въ виду того, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сочиненій св. Григорія ясно высказывалась Григоріемъ Нисскимъ мысль о всеобщемъ апокатастасисѣ и всѣ толкованія, направленныя къ изъятію этой мысли, не могли быть сочтены за достаточныя. По крайней мѣрѣ мы видимъ, что въ первой половинѣ слѣдующаго вѣка является съ тою же цѣлію другая попытка, принадлежащая св. Герману, патріарху Константинопольскому († 740 г.), написавшему въ защиту св. Григорія особое сочиненіе, подъ заглавіемъ: Ἀνταποδοτικὸς ἢ Ἀνόθευτος, гдѣ Германъ тоже старался оправдать Григорія отъ нареканій, на него взводимыхъ. Въ апологію эту внесенъ былъ тотъ новый существенный пріемъ, что нѣкоторыя мѣста признавались Германомъ за поврежденныя оригенистами; патр. Германъ доказывалъ это свое положеніе контекстомъ рѣчи и противорѣчіемъ съ ученіемъ св. Григорія о вѣчности адскихъ мученій. Въ отношеніи же къ

остальнымъ мѣстамъ патр. Германъ пользовался такимъ толкованіемъ, которое стояло бы въ согласіи съ церковнымъ ученіемъ.

Это сочиненіе, о содержаніи котораго упоминается въ извѣстной „Библіотекѣ" Константинопольскаго патріарха Фотія[1] († 886 г.), не сохранилось до нашего времени, а потому трудно судить, насколько состоятельны были доводы Германа. Но, если мы возьмемъ творенія св. Григорія въ ихъ настоящемъ видѣ (а допускать *новыхъ* поврежденій мы не имѣемъ никакого основанія, такъ какъ сомнительныя мѣста находятся во всѣхъ спискахъ, какіе только дошли до насъ),—то должны будемъ сознаться, что прибѣгать къ доводу искаженія текста рѣшительно невозможно: „въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Григорія, скажемъ словами преосв. Филарета Черниговскаго, по всѣмъ спискамъ такъ часто повторяется мысль о возстановленіи всего въ прежній видъ и въ такомъ соотношеніи съ окружающими мыслями, что наподобно говорить правду—нельзя признать ее вносною"[2] Кромѣ того извращеніе оригенистами текста творэній св. Григорія намъ представляется невѣроятнымъ и по другимъ соображеніямъ. Допустимъ, что оригенисты, по понятному побужденію, задумали исказить творенія Григорія Нисскаго и дѣйствительно сдѣлали это. Но вѣдь и въ такомъ случаѣ мы должны будемъ признать почти несомнѣннымъ, что поврежденіе могло быть сдѣлано лишь въ самомъ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ сочиненій св. отца и притомъ такихъ экземпляровъ, которые находились въ обращеніи у самихъ же оригенистовъ. А между тѣмъ творенія Григорія Нисскаго были слишкомъ распространены въ древне-христіанскомъ мірѣ. Мы принуждены, поэтому, признать, что, рядомъ съ поврежденными экземплярами, должны были существовать въ древности и неповрежденные списки. И что же мы однако видимъ въ дѣй-

[1] Bibloth. cod. 233.

[2] Историч. ученіе объ отцахъ церкви. Т. II. стр. 204.

ствительности? Видимъ то, что, когда оригенисты въ спорахъ съ православными стали ссылаться на творенія уважаемаго всею Церковію св. отца,—у всѣхъ православныхъ оказались одни только поврежденные экземпляры и ни одного безъ поврежденія! Фактъ—странный и даже невѣроятный съ точки зрѣнія здраваго смысла, если мы, впрочемъ, не станемъ объяснять его другимъ не менѣе невѣроятнымъ какимъ-либо предположеніемъ,—напр. тѣмъ, что между оригенистами еще лѣтъ за 100 до этого состоялось соглашеніе — постепенно подготовлять поврежденные экземпляры твореній св. Григорія и также постепенно, но *тайно,* подмѣнять ими неповрежденные экземпляры, находившіеся въ обращеніи у православныхъ христіанъ Востока и Запада... Что же касается втораго пріема, какимъ пользовался патріархъ Германъ для защиты Григорія Нисскаго, то онъ, нужно думать, оказывался у него болѣе состоятельнымъ. Но это, впрочемъ, происходило отъ того, что всѣ мѣста, не поддающіяся иному толкованію, чѣмъ какое указывается ихъ прямымъ смысломъ, патріархъ Германъ считалъ, конечно, поврежденными.

Такимъ образомъ уже въ древнее время были высказаны, одно за однимъ, всѣ по существу дѣла возможныя рѣшенія даннаго вопроса: препод. Варсонофій призналъ существованіе въ твореніяхъ Григорія Нисскаго мнѣнія о всеобщемъ возстановленіи; св. Максимъ исповѣдникъ отвергъ это, указывая на неправильность пониманія мыслей св. отца; патр. Германъ также высказался отрицательно, но съ допущеніемъ при этомъ поврежденности твореній св. Григорія еретиками.

Въ послѣдующее затѣмъ время въ церковной литературѣ повторяется обыкновенно, въ томъ или иномъ видѣ, которое либо изъ этихъ трехъ мнѣній. Въ общемъ однакоже писатели церковные, какъ кажется, больше склонялись къ мнѣнію, высказанному преподобнымъ Варсонофіемъ.

Такъ, Нилъ Солунскій (12 в.), полемизируя съ латинянами, ссылавшимися на авторитетъ Григорія Нисскаго въ подтвержденіе своего ученія о чистилищѣ, уже совершенно не пользуется пріемами патріарха Германа, чтобы оправдать св. Григорія отъ взводившагося на него обвиненія въ оригенизмѣ. Онъ, правда, доказываетъ, что взглядъ св. отца на очистительный геенскій огонь былъ совершенно иной, чѣмъ католическое ученіе о чистилищѣ (это и дѣйствительно такъ). Но онъ въ то же время ни путемъ поврежденія первоначальнаго текста, ни путемъ разныхъ толкованій не старается уже доказать, что Григорій Нисскій чуждъ былъ надежды на совершенное уничтоженіе зла въ будущей жизни и на прекращеніе адскихъ мученій. Напротивъ онъ признаетъ, что св. Григорій дѣйствительно питалъ въ себѣ такую надежду и питалъ именно потому, что догматъ о вѣчности загробныхъ мученій еще не былъ тогда формулированъ Церковію; „пока не касались вопроса о вѣчномъ мученіи, писалъ Нилъ Солунскій,—и онъ (Григорій) представляется съ тою мыслію, что мученія будутъ имѣть конецъ“[1]).

Въ томъ же духѣ, хотя и съ оговоркою въ смыслѣ предположеній патріарха Германа, отзывался впослѣдствіи о св. Григоріѣ и Маркъ Ефесскій, который на соборѣ Ферраро-Флорентійскомъ (1438—1439 г.), опровергая римское ученіе о чистилищѣ и доказывая несостоятельность ссылокъ римско-католиковъ на нѣкоторыхъ изъ отцевъ Церкви, коснулся, въ заключеніе разбора этихъ ссылокъ, также Григорія Нисскаго, на котораго тоже указывали латиняне въ подтвержденіе своего ученія, и сказалъ: „остается блаженный Григорій, предстоятель Нисской церкви, который, повидимому, болѣе другихъ говоритъ въ вашу пользу. Хотя лучше было бы почтить слова его молчаніемъ и не вынуждать насъ къ открытому

[1]) Историч. ученіе объ отцахъ Церкви, преосв. Филарета Черниговскаго. Т. II. стр. 204. Cp. Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, v. Rupp. Leipzig. 1834. S. 244.

ихъ защищенію: однакоже должно сказать, сколько позволено, соблюдая все уваженіе къ отцу. Онъ былъ человѣкъ,—а человѣку, хотя бы онъ достигъ верха святости, не невозможно погрѣшать, и особенно въ такихъ предметахъ, о которыхъ прежде не было изслѣдованія и не было дано отцами общаго соборнаго рѣшенія. Итакъ, когда еще не былъ изслѣдованъ вопросъ о вѣчномъ мученіи, повидимому, и онъ держался мнѣнія о возстановленіи грѣшниковъ и допускалъ конецъ мученія, признавая его не инымъ чѣмъ, какъ только очищеніемъ, переплавленіемъ, влеченіемъ къ Богу посредствомъ мукъ и страданій: какъ-бы нѣкогда должно было быть совершенное возстановленіе всѣхъ и даже демоновъ, *да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ,* по слову Апостола.—На это отвѣчаемъ, во-первыхъ, то, что приняли отъ отцевъ нашихъ: должно полагать, что это повреждено и внесено еретиками, единомысленными съ Оригеномъ, которыхъ тогда было много, особенно въ Египтѣ и Палестинѣ, и это сдѣлано съ тою цѣлію, чтобы дать видъ, будто они имѣютъ на своей сторонѣ такого великаго свѣтильника, сего святаго. Сверхъ сего говоримъ: если святый и дѣйствительно былъ такого мнѣнія, то вспомнимъ, какъ сказано, что ученіе о семъ еще подвергалось недоумѣніямъ и не было окончательно разсмотрѣно, а противное мнѣніе не было отвергнуто, что̀ сдѣлано на пятомъ соборѣ,—и тогда не будемъ удивляться, если и Григорій, какъ человѣкъ, отчасти погрѣшилъ противъ точности, когда тому же подверглись и многіе прежде него. А что ученіе сіе нѣкогда подвергалось сомнѣніямъ и не было еще объяснено до надлежащей точности, объ этомъ свидѣтельствуетъ Григорій Богословъ въ словѣ „о крещеніи“, гдѣ онъ любомудрствуетъ объ огнѣ неугасимомъ, и потомъ говоритъ: „*если только не угодно кому и здѣсь представлять сіе человѣколюбивѣе и сообразно съ достоинствомъ наказующаго*“[1]). Видишь,

[1]) Твор. Григ. Бог. т. III. стр. 311.

какъ позволяетъ желающимъ имѣть представленія о семъ огнѣ болѣе человѣколюбивыя. Но пятымъ вселенскимъ соборомъ самое сіе мнѣніе признано противнымъ всякому человѣколюбію и предано проклятію, какъ пагубное для Церкви и вредное для добрыхъ нравовъ.—Но если слова объ огнѣ ономъ и дѣйствительно принадлежали достоуважаемому Григорію, мы никакъ не убѣждаемся ими, взирая на общее мнѣніе Церкви и пользуясь Божественнымъ Писаніемъ, какъ правиломъ; да и не имѣемъ нужды принимать то, что каждый изъ сихъ отъ себя написалъ, или кто другой писалъ что-либо объ огнѣ очистительномъ. Писаніе не знаетъ ничего о двоякихъ мученіяхъ, о двоякомъ огнѣ, и пятый вселенскій соборъ ничего о томъ не предалъ намъ“ [1]).

Обращаясь отъ отцевъ и учителей Церкви къ изслѣдованіямъ ученыхъ, мы встрѣчаемся съ различными по этому вопросу мнѣніями: одни (Тильмонъ) допускаютъ предположеніе патріарха Германа о поврежденности твореній Григорія Нисскаго; другіе, и притомъ большинство (Петавій, Гуецій, Шреккъ, Неандеръ, Гейнсъ, Меллеръ, Штиглеръ, Руппъ, архіеп. Филаретъ Черниговскій) примыкаютъ къ наиболѣе древнему по этому вопросу мнѣнію препод. Варсонофія, высказанному послѣ Ниломъ Солунскимъ и Маркомъ Ефесскимъ, и подобно имъ полагаютъ, что Григорій Нисскій дѣйствительно держался мысли о возможности всеобщаго возвращенія всѣхъ существъ къ добру; третьи, наконецъ, признавая недостаточно основательнымъ предположеніе о поврежденности твореній св. Григорія, полагаютъ однакоже, что приписывать Григорію Нисскому мнѣніе о невѣчности адскихъ мученій несправедливо и что возникло такое сужденіе вслѣдствіе неправильнаго пониманія нѣкоторыхъ мѣстъ изъ твореній Григорія.

---

[1]) Приб. къ твор. св. отцевъ. 1861. ч. XX. стр. 88—91.

Это послѣднее мнѣніе высказано было недавно римскимъ профессоромъ Винценци въ упоминавшемся уже нами его изслѣдованіи о Григоріѣ Нисскомъ и Оригенѣ. По основной своей мысли мнѣніе это не новое: оно высказано было еще ранѣе св. Максимомъ исповѣдникомъ. Но тогда какъ св. Максимъ ограничился лишь общимъ указаніемъ основной мысли,— Винценци старается частнѣе и полнѣе прослѣдить данный вопросъ и разсмотрѣть нѣкоторыя мѣста въ твореніяхъ св. Григорія съ цѣлію подтвержденія своего мнѣнія.

Сообразно вышеприведенному мнѣнію св. Максима исповѣдника, сужденія Венценци по разсматриваемому предмету могутъ быть резюмированы слѣдующимъ образомъ: а) Винценци полагаетъ, что Григорій Нисскій въ своихъ твореніяхъ говоритъ только о теоретическомъ и чисто внѣшнемъ признаніи грѣшниками и злыми духами власти Христа и о внѣшнемъ покореніи ихъ Богу; соотвѣтственно этому онъ доказываетъ, что въ приведенномъ нами выше мѣстѣ изъ сочиненія „о душѣ и воскресеніи“, гдѣ объясняются св. Григоріемъ слова ап. Павла: *о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ* (Филип. 2, 10. 11), Григорій Нисскій вовсе не имѣетъ въ виду мысли объ обращеніи демоновъ ко Христу, но что говорится здѣсь только объ общемъ признаніи всѣми власти Христа и Его Божественности и что самое названіе *преисподнихъ* употреблено здѣсь, по мысли Григорія, будто бы не столько въ смыслѣ наименованія демоновъ, сколько въ смыслѣ общаго наименованія народовъ (какъ равносильное термину: „геній“)—и именно для обозначенія этимъ душъ умершихъ; б) въ отношеніи къ естеству человѣческому, ἀποκατάστασις „означаетъ не иное что, какъ возстановленіе поврежденнаго человѣка къ нетлѣнію, что будетъ въ общемъ всѣхъ людей воскресеніи“, на каковое возстановленіе указываетъ и ап. Павелъ, говоря: *сѣется въ тлѣніе, востаетъ въ нетлѣніи; сѣется не въ честь, воста-*

етъ въ славѣ; сѣется въ немощи, востаетъ въ силѣ; сѣется тѣло душевное, востаетъ тѣло духовное (1 Корин. 15, 42. 43). Что же касается той порочности, объ очищеніи отъ которой говорить въ своихъ твореніяхъ Григорій Нисскій, или иначе—значенія слова κακία, то подъ этимъ слѣдуетъ, по мнѣнію Винценци, разумѣть не зло въ собственномъ смыслѣ, а грѣхъ или порокъ во плоти или, что то же, тлѣнность грѣховной плоти ветхаго человѣка, противоюющей духу: тлѣнность эта въ общемъ всѣхъ воскресеніи и измѣненіи будетъ уничтожена волею и силою Творца,—уничтожено, слѣдовательно, будетъ въ этомъ смыслѣ и зло, порокъ, κακία. Винценци кажется даже, что въ 23 и 26 главахъ Огласительнаго слова, гдѣ проводится уже извѣстное намъ мнѣніе Григорія о способѣ освобожденія человѣка отъ власти діавола и гдѣ говорится, что совершенное Господомъ дѣло спасенія могло бы быть, при общемъ апокатастасисѣ, благодѣяніемъ „не только погибшему, но и самому причинившему нашу погибель“,—что въ главахъ этихъ подъ врагомъ рода человѣческаго слѣдуетъ разумѣть не діавола, а грѣховную плоть человѣка, и что о діаволѣ въ тѣхъ главахъ будто бы ничего и не говорится[1]). Такъ истолковываетъ Григорія Нисскаго Винценци.

Мы не будемъ входить въ разборъ перваго объясненія Винценци: неосновательность его показана нами раньше при изложеніи взгляда св. Максима исповѣдника на этотъ предметъ; а что касается толкованія словъ ап. Павла, то произвольность его очевидна сама собою изъ прямаго смысла самаго текста твореній Григорія, допускающаго лишь то пониманіе, какое придано нами выше. Мы остановимся только на второмъ изъ приведенныхъ объясненій, насколько то требуется существомъ дѣла, въ дополненіе къ сказанному нами по этому вопросу выше—при разсмотрѣніи мнѣнія св Максима исповѣдника.

---

[1]) Vincenzi, In s. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio. Romae. 1864. T. I. c. IV. V. VI et VIII. p. 20—48. 58—69.

Мнѣніе Винценци о смыслѣ имѣющаго послѣдовать въ будущемъ всеобщаго апокатастасиса основывается на своеобразномъ пониманіи имъ зла, порока—κακία, о которомъ столь часто говоритъ Григорій Нисскій въ своихъ писаніяхъ. Основная точка зрѣнія Винценци на зло, какъ оно понимается Григоріемъ Нисскимъ, совершенно не вѣрна. Винценци, полагая, что подъ зломъ Григорій Нисскій разумѣлъ *тлѣнность* нашей поврежденной природы, или „грѣхъ во *плоти*“, приписываетъ этимъ св. Григорію мысль, что будто зло, по воззрѣнію Григорія, заключается въ *тѣлѣ* человѣка, а *не* въ душѣ и что поэтому съ уничтоженіемъ тлѣнности тѣла уничтожается и *самое зло*. Между тѣмъ Григорій Нисскій былъ далекъ отъ этихъ мыслей: онъ напротивъ—знаемъ мы—съ особенною силою настаивалъ на томъ положеніи, что зло не въ матеріальномъ началѣ нашей природы заключается, а въ *духѣ*, и именно въ *свободной волѣ*, *внѣ* которой *нѣтъ* собственно и зла [1]), и что поэтому „не тѣло—причина страстей, но свободная воля, производящая страсти“ [2]). Онъ придавалъ, правда, какъ мы знаемъ, большое значеніе и матеріальному началу нашей природы въ происхожденіи зла, но лишь въ томъ смыслѣ, что воля создала зло чрезъ *преклоненіе ея предъ чувственностію*, и умножаетъ его также *чрезъ то же послушаніе чувственности* вмѣсто послушанія духу, вслѣдствіе чего чувственная природа наша является, по Григорію, какъ мы выражались, *основою*, на которой зиждется зло, волею нашею создаваемое,—является, иначе сказать, какъ-бы матеріаломъ зла, или, по слововыраженію Григорія, „веществомъ зла“—κακίας ὕλη [3]). Оставаясь себѣ послѣдовательнымъ, Григорій Нисскій, далѣе, училъ, что чрезъ смерть эта основа зла

[1]) Orat. cat. c. 7. col. 32C. Твор. IV, 27.

[2]) De mort. col. 528B. Твор. VII, 521.

[3]) Cp. contr. Eunom. l. V. Patr. t. XLIV. col. 700D. (Твор. VI, 25); de mort. Patr. t. XLVI. col. 524D. (Твор. VII, 518).

уничтожается, что „сосудъ“ нашей души, или тѣло, къ которому чрезъ грѣхъ воли „*примѣшался* порокъ (κακία)“ со всѣми его для физической нашей жизни слѣдствіями, по разложеніи вещества, „*принявшаго въ себя* зло (τὸ κακὸν)“, и по возсозданіи „въ воскресеніи безъ примѣси противнаго“, возстановляется „въ первобытную доброту“[1]). Въ этомъ смыслѣ Григорій Нисскій, выражаясь коротко, и употреблялъ иногда такое выраженіе, что *порокъ очищается чрезъ смерть* въ воскресеніи, какъ мы и видимъ это въ томъ же напр. Огласительномъ словѣ, изъ котораго мы только что сдѣлали выдержки,—нѣсколькими только страницами ниже вышеприведеннаго мѣста[2]). Но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ ясно различаетъ, что чрезъ смерть и воскресеніе все же еще не очищается *самая* душа, которой смерть и „не касается“, что для нея требуется *особое* врачевство—духовное и свободною волею создаваемое,—„врачевство добродѣтели“[3]), и что „если душа остается не уврачеванною, то сберегается для нея врачеваніе въ жизни будущей“[4]), каковымъ и является будущимъ судомъ опредѣляемое врачеваніе „пещію очистительнаго огня“[5]).

Такимъ образомъ мнѣніе Винценти, что всеобщій апокатастасисъ, о которомъ говоритъ Григорій Нисскій, слѣдуетъ понимать въ смыслѣ всеобщаго возстановленія къ нетлѣнію въ общемъ всѣхъ воскресеніи, должно признать не имѣющимъ для себя основанія и съ его точки зрѣнія. Григорій Нисскій говоритъ, правда, о возстановленіи всѣхъ чрезъ воскресеніе; но онъ, какъ мы уже и показали ранѣе, ясно указываетъ также, что это возстановленіе не окончательное и что послѣ этого, по

---

[1]) Orat. cat. c. 8. col. 36B. Твор IV, 30.
[2]) Ibid. c. 35. col. 88D—89A. Твор. IV, 91.
[3]) Ibid. c. 8. col. 36C. Твор. IV, 31.
[4]) Ibid.
[5]) De mort. col. 524B. Твор. VII, 517. Ср. orat. cat. c. 8. col. 36D. Твор. IV, 31.

истеченіи длинныхъ вѣковыхъ періодовъ, послѣдуетъ, какъ ему кажется, другое, уже совершенное, возстановленіе человѣчества, съ полнымъ изъятіемъ всякаго порока изъ всѣхъ существъ. Оно коснется, какъ думалось Григорію, быть можетъ, и злыхъ духовъ,—хотя мысль эта высказывалась св. Григоріемъ еще болѣе не смѣло, съ видимымъ сознаніемъ крайней ея проблематичности[1]). Между прочимъ она высказывается св. Григоріемъ и въ превратно толкуемыхъ у Винценти 23 и 26 главахъ Огласительнаго слова, смыслъ которыхъ возможенъ только тотъ, какой нами въ своемъ мѣстѣ былъ имъ придань, и гдѣ говорится не объ освобожденіи человѣка отъ κακία въ смыслѣ „грѣха во плоти“ (peccatum in carne), съ допущеніемъ при этомъ совершенно непонятнаго и даже страннаго въ такомъ случаѣ обмана,—а объ освобожденіи человѣка изъ-подъ власти діавола.

Въ заключеніе замѣтимъ, что нельзя также согласиться и съ тѣмъ толкованіемъ ученія Григорія Нисскаго, какое высказано было прот. І. Скворцовымъ въ напечатанной имъ въ Трудахъ Кіевской Духовной Академіи въ 1863 году статьѣ: „христіанское употребленіе философіи или философія св. Григорія Нисскаго“. Поводомъ къ приписанію оригенистическаго „мнѣнія св. Григорію, думаемъ,—писалъ авторъ статьи,—были слѣдующія его истинно-философскія, но не понятыя оригенистами, мысли о нравственномъ злѣ: это зло само по себѣ, говоритъ онъ (Григорій), не есть что-либо существенное, т. е. оно не происходитъ отъ Единаго Сущаго, оно противно свойствамъ бытія и жизни; но онъ же замѣчаетъ, что нравственное зло (κακία) въ настоящей жизни является намъ не само по себѣ, а всегда подъ видомъ добра или, что то же у св. Григорія, подъ видомъ суще-

[1]) О возстановленіи человѣчества въ состояніе нравственной чистоты Григорій Нисскій говоритъ въ своихъ твореніяхъ часто и тономъ довольно твердымъ. Но о злыхъ духахъ онъ нигдѣ прямо не выражается въ этомъ смыслѣ и только въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣлаетъ не смѣлыя на то указанія.

ственнаго. Какъ истинно сущее, истинное благо есть одинъ Богъ, то нетрудно понять мысль св. философа, когда онъ говоритъ: зло нравственное должно, наконецъ, упразднiться, быть изгнано изъ области сущаго, т. е. зло это будетъ обнажено отъ всякаго вида существенности или блага, предоставится само себѣ и такимъ образомъ зло будетъ зломъ самому себѣ, не заражая болѣе очищеннаго творенія Божія“ [1]). Нельзя не признать, что первая половина приведеннаго объясненія вполнѣ соотвѣтствуетъ твореніямъ Григорія Нисскаго. Совершенно справедливо, что, по Григорію, какъ мы уже не разъ говорили, только одно добро есть истинно сущее. Справедливо также и то, что зло, не будучи сущимъ, все-таки является намъ подъ видомъ сущаго или добра. Но заключеніе, какое выводитъ отсюда прот. Скворцовъ, нельзя признать вѣрнымъ. Прежде всего слѣдуетъ имѣть въ виду, что св. Григорій нигдѣ не говоритъ, что совершенное уничтоженіе зла будетъ состоять въ *обнаженіи* только его „отъ всякаго вида существенности“ и въ предоставленіи его самому себѣ. Впрочемъ, и самъ прот. Скворцовъ не называетъ этой мысли прямо принадлежащею Григорію Нисскому: онъ высказываетъ ее, какъ свое собственное предположеніе. Но для такого предположенія не останется никакого основанія, если обратить надлежащее вниманіе на то, что̀ именно составляетъ, по Григорію, призракъ добра въ злѣ. Призракомъ этимъ, какъ мы знаемъ, служитъ, по мнѣнію св. отца, *чувственное удовольствіе,* доставляемое человѣку удовлетвореніемъ противонравственныхъ или, что то же, чувственныхъ или сводящихся къ чувственности, влеченій его. Чувственное же удовольствіе, какъ удовольствіе, *исчезнетъ* для человѣка тотчасъ же, какъ только онъ по смерти разстанется съ плотію, а слѣдовательно—и нравственное зло уже не будетъ тогда прикрываться призракомъ добра для насъ и обнажится „отъ вся-

[1]) Труды Кіев. Дух. Акад. 1863. т. III. стр. 159—160.

каго вида существенности или блага". А если такъ, то нѣтъ никакихъ и основаній къ предположенію, что мысль св. Григорія требуетъ еще допущенія и послѣ смерти длинныхъ вѣковыхъ періодовъ, чтобы зло представилось внѣ прикрашенности его призракомъ чувственнаго удовольствія и какъ-бы потому—блага для нашей природы. Далѣе, должно еще сказать, что этотъ призракъ добра не составляетъ, по Григорію, свойства зла *вообще,* не простирается на *всю* сферу зла. Зло существуетъ не только въ человѣческомъ мірѣ, а также и въ злыхъ духахъ. А между тѣмъ, по Григорію, только человѣкъ палъ, прельщенный призракомъ добра въ злѣ, только онъ одинъ и прельщается имъ въ теченіе всей земной жизни. Что же касается діавола, то онъ согрѣшилъ, какъ учитъ св. отецъ, вслѣдствіе своей зависти къ человѣку (а слѣдовательно—и гордости). Какимъ же образомъ, спрашивается, уничтоженіе *не* общаго злу признака можетъ быть даже *сущностью* уничтоженія зла? Наконецъ, слѣдуетъ еще прибавить, что признакъ этотъ въ отношеніи къ злу даже *случайный,* потому что зло, какъ зло, состоитъ, по ученію св. Григорія, въ противленіи нашей свободной воли волѣ Божіей и въ нарушеніи нашею волею велѣній Божіихъ, выражаемыхъ и прямо—въ заповѣди, и посредственно—въ законахъ естества нашего, а не въ томъ состоитъ оно, что имѣетъ для человѣка привлекательную сторону въ льщеніи чувственнымъ влеченіямъ. Будучи случайнымъ признакомъ въ понятіи зла, чувственное удовольствіе не препятствуетъ злу оставаться зломъ и тогда, когда этого удовольствія уже не бываетъ. Такъ напр. св. Григорій нерѣдко указываетъ на моментъ, слѣдующій за совершеніемъ порока, за противонравственнымъ удовлетвореніемъ чувственнаго влеченія[1]). Въ этотъ моментъ чувственное удовольствіе уже исчезаетъ, замѣняясь даже внутреннимъ мученіемъ совѣсти: а порокъ или

[1]) Ср. напр. in psalm. l. I. c. 4. Patr. t. XLIV. col. 448A—B. Твор. II, 18.

зло все-таки остается, до тѣхъ поръ, пока онъ не будетъ уничтоженъ инымъ средствомъ, прямо противоположнымъ его сущности,—послушаніемъ волѣ Божіей. Такимъ образомъ, сколько бы ни обнажалось зло отъ призрака добра, оно чрезъ это вовсе не уничтожается; слѣдовательно, оно не можетъ быть уничтожено такимъ путемъ, или даже ослаблено, и въ будущей жизни. Все это естественно вполнѣ подрываетъ предположеніе, высказанное прот. Скворцовымъ относительно ученія Григорія Нисскаго о конечномъ уничтоженіи зла и возстановленіи всѣхъ существъ въ первобытное состояніе нравственной чистоты.

Изъ сказаннаго становится яснымъ, что пріемъ тѣхъ или иныхъ толкованій, имѣющихъ цѣлію вывести изъ мѣста, гдѣ говорится объ апокатастасисѣ, мысль согласную съ ученіемъ о вѣчности мученій—не можетъ быть признанъ примѣнимымъ въ настоящемъ случаѣ и всѣ попытки къ проведенію его оказываются несостоятельными. Но, съ другой стороны, нельзя также признать хотя сколько-нибудь вѣроятнымъ и предположеніе о поврежденности твореній св. Григорія. Допустить такое мнѣніе значило бы признать, что оригенисты повредили не отдѣльныя какія-нибудь выраженія или мѣста, а просто передѣлали почти всѣ безъ исключенія творенія св. отца и передѣлали притомъ до неузнаваемости,—а это болѣе, чѣмъ невѣроятно, особенно если мы обратимъ вниманіе на распространенность и всеобщую извѣстность литературныхъ трудовъ Григорія Нисскаго. Непонятно будетъ тогда также и то, почему оставлены въ такомъ случаѣ безъ измѣненія всего только нѣсколько мѣстъ съ ученіемъ о вѣчности мученій и почему выраженія, заключающія въ себѣ мысль о вѣчности мученій, не исключены или не замѣнены другими, какъ это можно было бы легко сдѣлать безъ всякаго нарушенія контекста рѣчи. Въ виду всего этого является необходимымъ, въ согласіи съ древнѣйшимъ по данному пункту мнѣніемъ, признать, что Григорій

Нисскій дѣйствительно допускалъ возможнымъ предположеніе о совершенномъ нѣкогда уничтоженіи зла и о возстановленіи всѣхъ существъ въ состояніе полной нравственной чистоты, съ какою и созданы были всѣ разумныя твари въ началѣ.

И тѣмъ болѣе представлялось св. Григорію это вѣроятнымъ, что, повидимому, возвращеніе человѣка къ добру можетъ совершиться, какъ казалось св. Григорію, въ будущей жизни при участіи свободной воли самого же человѣка. Григорій Нисскій твердо держится положенія, что нравственное развитіе человѣка, нравственное очищеніе и возвышеніе, невозможно безъ участія свободной воли его. При этомъ же утвержденіи онъ остается и въ своемъ предположеніи возможности окончанія мученій грѣшниковъ. Основаніемъ же для такого предположенія служитъ прежде всего общій взглядъ Григорія Нисскаго на значеніе мученій загробныхъ, какъ имѣющихъ характеръ не наказанія или кары правосудія Божественнаго и даже не просто слѣдствій грѣховной настоящей жизни, но—слѣдствій, обращаемыхъ мудростію Божественною въ благотворное средство исправленія грѣшниковъ и обращенія ихъ на путь добра. И при этомъ Григорій Нисскій не ограничиваетъ воспитательный смыслъ и исправительное дѣйствіе загробныхъ мученій лишь временемъ до страшнаго суда, какъ видимъ мы это напр. у блаж. Августина, допускавшаго, что наказанія ада суть мѣры исправленія и очищенія только до произнесенія Божественнаго приговора на страшномъ всеобщемъ судѣ, имѣющемъ послѣдовать тотчасъ по окончаніи существованія настоящаго міра[1]): Григорій Нисскій полагаетъ, что мученія *вообще* въ будущей жизни будутъ имѣть характеръ „исправительнаго воспитанія“ и съ этимъ характеромъ останутся они и по окончаніи страшнаго суда, на которомъ будетъ опредѣлена и мѣра ихъ соотвѣтственно степени грѣховности каждаго.

---

[1]) Скворцовъ К.,—Блаж. Августинъ, какъ психологъ. Тр. К Д. Ак. 1870. т. Ш. стр. 667.

Обращаясь, далѣе, къ психическому состоянію грѣшника, Григорій Нисскій находитъ и съ этой стороны не невозможнымъ его добровольное обращеніе на путь добра. Духъ нашъ— такъ развивается мысль св. Григорія изъ основныхъ положеній его этологіи—тяготѣетъ теперь къ матеріи и въ этомъ тяготѣніи его къ матеріи заключается обольстительность и сила грѣха для насъ. Но въ смерти и воскресеніи однихъ, въ мгновенномъ при концѣ міра измѣненіи другихъ—это ненормальное соотношеніе между духовнымъ и матеріальнымъ началами нашей природы будетъ уничтожено и начавшееся грѣхопаденіемъ Адама господство матеріи надъ духомъ прекратится, потому что не станетъ тогда и самой этой грубой матеріи, долженствующей одухотвориться и перейти въ свойства, близкія скорѣе къ духу, чѣмъ къ эмпирически наблюдаемой нами, косной и грубой, матеріи [1]). И это сдѣлается для всѣхъ—волею и силою Создавшаго насъ,— сдѣлается независимо отъ нашей воли, потому что, хотя разстройство въ матерію внесено и чрезъ нашу волю, но матерія тѣмъ не менѣе, въ своихъ законахъ и коренныхъ свойствахъ, стоитъ внѣ воли нашей. Съ прекращеніемъ господства матеріи надъ духомъ, наши силы душевныя будутъ возстановлены въ первоначальное состояніе—въ томъ смыслѣ, что возстановлено будетъ *равновѣсіе* между ними, нарушенное актомъ первороднаго грѣха. Правда, нравственная нечистота все же остается въ душѣ и по ея возстановленіи къ нетлѣнію, какъ „вещественные наросты“ [2]) на душѣ, какъ „изгарь“ [3]); потому что качественныя опредѣленія души, образовавшіяся подъ вліяніемъ пристрастія въ веществу, съ уничтоженіемъ вещества *не* могутъ быть уничтожены, *не* могутъ быть изъяты изъ существа души. Но возможность очищенія и возвращенія воли на путь добра

---

[1]) Cp. de mort. Patr. t. XLVI. col. 532C—D. Твор. VII, 526. 527.
[2]) Orat. cat. c. 8. col. 36D—37A. Твор. IV, 32.
[3]) De mort. col. 529C. 529D. Твор. VII, 524. 525.

дѣлается теперь, повидимому, болѣе вѣроятною, такъ какъ нѣтъ того именно, что прежде прельщало такъ,—нѣтъ чувственной стороны нашей природы и соблазнительныхъ влеченій чувственности. Вмѣстѣ съ тѣмъ, при отсутствіи чувственныхъ влеченій, предъ душою грѣшника представляется неотразимый фактъ—невозможность, безъ нравственнаго очищенія и обращенія воли къ добру, находиться въ общеніи съ Богомъ[1]). Такимъ образомъ для обращенія воли на путь добра существуетъ теперь три благопріятствующія условія, какихъ не имѣетъ настоящая жизнь: а) равновѣсіе душевныхъ силъ, б) отсутствіе тягогѣнія нашей духовной природы къ началу матеріальному и отсутствіе влеченій чувственности и в) очевидность факта „невозможности быть причастникомъ Божества“[2]) для души нравственно не очищенной. При вліяніи этихъ мотивовъ, становится естественнымъ предположеніе, что душа грѣшника обратится, наконецъ, къ добру и что нѣкогда все же послѣдуетъ въ этомъ направленіи свободное самоопредѣленіе воли. При недостаточности этого, въ отношеніи къ самоопредѣленію воли будетъ имѣть значеніе еще слѣдующее свойство нашей природы: природа нашего естества, учитъ Григорій Нисскій, такова, что она, какъ показываетъ до извѣстной степени и наблюдаемая нами дѣйствительность, „*пресыщается и отягощается* ему несвойственнымъ, съ чѣмъ въ началѣ не имѣло общенія естество само по себѣ“[3]); а таково именно и есть зло, совершенно чуждое и несродное свойствамъ нашего естества. Само собою естественно, что это постепенное пресыщеніе нашего естества ему несвойственнымъ есть въ то же время постепенное подготовленіе воли къ обращенію на путь добра. И это обращеніе должно, повидимому, когда-нибудь послѣдовать, потому что въ естествѣ нашемъ не можетъ „на вѣкъ“,

---

[1]) Ср. Ibid. col. 525A. Твор. VII. 518.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. col. 525C. Твор. VII, 519.

навсегда (εἰς ἀεὶ) оставаться „вожделѣніе того, что чуждо ему“,—лишь „одно сродное и однородное“, т. е. добро, „навсегда остается вожделѣннымъ и любимымъ“[1]). Такимъ образомъ и съ психологической точки зрѣнія, по воззрѣнію Григорія Нисскаго, представляется болѣе чѣмъ вѣроятнымъ возвращеніе грѣшниковъ въ будущей жизни на путь добра.

Къ такому выводу склонялась анализирующая мысль Григорія Нисскаго, и съ этимъ выводомъ только повидимому въ противорѣчіи стоятъ тѣ мѣста, гдѣ высказываются противоположныя сужденія, потому что мѣста эти представляютъ собою собственно лишь повтореніе евангельскихъ выраженій безъ всякаго ихъ поясненія, совершенно излишняго (съ данной точки зрѣнія) особенно въ церковныхъ поученіяхъ, въ которыхъ выраженія тѣ обыкновенно и встрѣчаются.

Въ какомъ отношеніи стоитъ это ученіе къ ученію Оригена? Что у Оригена въ твореніяхъ его также проводится мысль о всеобщемъ апокатастасисѣ и о возможности обращенія къ Богу всѣхъ существъ[2]),—это справедливо признается всѣми безпристрастными изслѣдователями не подлежащимъ сомнѣнію. Что сходство между Григоріемъ Нисскимъ и Оригеномъ въ этомъ пунктѣ есть,—это также очевидно само собою. Но все же какъ слѣдуетъ смотрѣть на такое сходство? Какъ образовалось оно—вслѣдствіе ли непосредственнаго вліянія твореній Оригена на Григорія Нисскаго, иначе—вслѣдствіе ли заимствованія Григоріемъ Нисскимъ его эсхатологическихъ воззрѣній отъ Оригена, или же оно возникло безъ такого непосредственнаго вліянія? Наиболѣе легкимъ и, на первый взглядъ, наиболѣе естественнымъ представляется допустить первое предположеніе, особенно въ виду широкой извѣстности твореній Оригена въ древнее

---

[1]) Ibid.

[2]) Contr. Cels. l. VIII. n. 72. De princip. l. I. c. 6. n. 1. 2. 3. l. III. c. 5. n. 7. etc.

время. Но при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи этого вопроса такое рѣшеніе его не оказывается достаточно удовлетворительнымъ. Мы уже видѣли, что Григорій Нисскій до зрѣлыхъ лѣтъ своей жизни богословіемъ интересовался мало и занимался изученіемъ классической литературы и философіи, что изученію богословскихъ вопросовъ и церковной литературы онъ отдался уже во вторую половину своей жизни, и что прежде, чѣмъ произошелъ въ немъ этотъ переворотъ, онъ уже занималъ почетную должность учителя краснорѣчія и, слѣдовательно, пользовался уже въ своемъ отечествѣ извѣстностію образованнаго человѣка. Мы говорили на этомъ основаніи, что міровоззрѣніе у Григорія Нисскаго въ основныхъ по меньшей мѣрѣ пунктахъ его образовалось несомнѣнно въ эту первую половину его жизни подъ тѣми же вліяніями, подъ какими находился и самъ Оригенъ,—подъ вліяніемъ философіи Платона, умѣренной только реализмомъ Аристотеля, и подъ общимъ вліяніемъ христіанскаго ученія, при складѣ мысли сродномъ складу мысли самого Оригена. По нашему мнѣнію, та же точка зрѣнія должна быть признана наиболѣе правильной и въ настоящемъ случаѣ. Вопросъ о конечныхъ судьбахъ міра и человѣчества настолько существенный въ христіанскомъ міросозерцаніи,—съ другой стороны, по свидѣтельству самого же Григорія Нисскаго [1]), нѣкоторыми особенно сторонами этого вопроса, а именно ученіемъ о воскресеніи мертвыхъ, въ то время такъ интересовались и такъ объ этомъ много говорили, что было бы безъосновательно исключать этотъ вопросъ изъ числа тѣхъ, которые предрѣшены были Григоріемъ Нисскимъ въ первую половину его жизни. Мы поэтому думаемъ, что мнѣніе св. Григорія объ апокатастасисѣ возникло въ его сознаніи независимо отъ твореній Оригена. Но мы не отрицаемъ однакоже здѣсь и вліянія Оригена,

---

[1]) In Christi resurrect. or. 3. Patr. t. XLVI. col. 661B. Твор. VIII, 66.

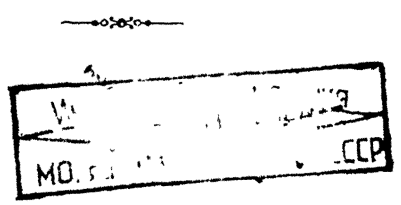
но вліянія лишь *посредственнаго*. Вліяніе Оригена на христіанское общество несомнѣнно было великое,—оно явственно сказалось на всей интеллектуальной жизни христіанскаго міра временъ вселенскихъ соборовъ. Было оно живо и сильно безъ сомнѣнія и въ малоазійскихъ городахъ. Палестина была даже главнымъ центромъ дѣятельности Оригена во вторую половину его жизни, по удаленіи его изъ Александріи. Знала его, какъ мы уже упоминали, въ частности и Каппадокія. Очевидно такимъ образомъ, что многія воззрѣнія Оригена, не исключая до извѣстной степени и его оригинальныхъ, не принятыхъ Церковію, предположеній, были нѣкоторымъ образомъ въ общемъ обращеніи въ христіанскомъ обществѣ, даже и между тѣми, которые не знали, быть можетъ, и имени Оригена. Въ частности была въ обращеніи и мысль Оригена о невѣчности адскихъ мученій, какъ это видно изъ вышеприведеннаго замѣчанія Григорія Богослова изъ слова его о крещеніи и какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ вся исторіи оригенистическихъ споровъ, впослѣдствіи развившихся. Такимъ образомъ Григорій Нисскій, еще зная объ Оригенѣ, быть можетъ, только по имени, или даже первоначально и совсѣмъ о немъ ничего не зная, могъ уже пользоваться его мыслію о возможности всеобщаго апокатастасиса. И мы находимъ такое предположеніе гораздо болѣе основательнымъ, чѣмъ обычное мнѣніе о непосредственномъ вліяніи Оригена на Григорія Нисскаго: въ пользу этого говорятъ біографическія данныя, извѣстныя о Григоріѣ Нисскомъ и дѣлающія болѣе вѣроятнымъ то, что св. Григорій пришелъ къ своему взгляду на конечныя судьбы міра и человѣчества не чрезъ сочиненія Оригена, а просто принявъ одно изъ двухъ противоположныхъ воззрѣній, существовавшихъ въ то время въ христіанскомъ обществѣ, такъ какъ такое воззрѣніе болѣе соотвѣтствовало его религіозно-философскимъ положеніямъ и преобладающей сердечности его характера. Непосредственное впослѣд-

ствіи знакомство съ сочиненіями Оригена могло имѣть въ данномъ случаѣ лишь то значеніе, что у Григорія Нисскаго, быть можетъ, возникла какая-нибудь частная мысль, частное соображеніе въ подтвержденіе его убѣжденій, но не болѣе. Не болѣе, думаемъ, потому, что Григорій, при всемъ своемъ сходствѣ съ Оригеномъ, вообще относился къ Оригену, какъ мы указывали уже, съ объективною холодностію, переходящею даже въ прямое иногда его осужденіе. Какъ видно, онъ, не смотря на сходство міровоззрѣній, все же принадлежалъ къ противооригенистическому кружку, значительному уже въ началѣ 4-го столѣтія, а подъ конецъ его возросшему до преобладающаго почти большинства. Это предположеніе подтверждается и тѣмъ обстоятельствомъ, что впослѣдствіи, будучи епископомъ, Григорій Нисскій имѣлъ дружественную переписку съ епископомъ Александрійскимъ Θеофиломъ, горячимъ противникомъ оригенизма и—съ конца IV вѣка—иниціаторомъ настойчиваго его преслѣдованія, поведшаго тогда же къ соборнымъ уже его осужденіямъ: между твореніями Григорія Нисскаго и теперь имѣется письмо св. Григорія къ Θеофилу Александрійскому по вопросу объ ученіи Аполлинарія. Нужно даже думать, въ виду сходства между сочиненіями,—что и съ Оригеномъ Григорій Нисскій познакомился первоначально по противъ Оригена направленнымъ сочиненіямъ св. Меѳодія Патарскаго, произведеніе котораго о дѣвствѣ, быть можетъ, послужило даже прототипомъ для аналогичнаго же съ нимъ, перваго произведенія Григорія Нисскаго—о дѣвствѣ же, написаннаго именно въ самомъ началѣ поворотнаго направленія жизни св. Григорія. Понятнымъ послѣ этого представляется фактъ, что Григорія Нисскаго долгое время, повидимому, никто и не помышлялъ причислять къ писателямъ, сочувственно относившимся къ Оригену, и напротивъ на него издревле привыкли смотрѣть, какъ на безусловнаго защитника истины: это значитъ, что сходство у Григорія Нисскаго съ Ори-

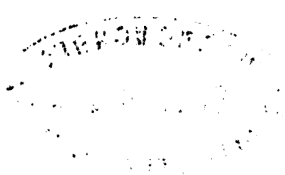
геномъ получилось лишь случайно, помимо всякаго непосредственнаго вліянія на него твореній Оригена.

Поэтому мы находимъ не соотвѣтствующимъ существу дѣла и неточнымъ, когда, касаясь вопроса о сходствѣ между твореніями св. Григорія и Оригена, говорятъ объ *оригенизмѣ* Григорія Нисскаго: термины: „оригенизмъ“, „оригенистъ“—неприложимы къ св. отцу, какъ дающіе неправильную мысль относительно даннаго предмета,—Григорій Нисскій *послѣдователемъ Оригена* не былъ. Онъ былъ христіанскимъ *философомъ* преимущественно предъ другими отцами и учителями Церкви,—и, какъ философъ, какъ обладавшій потому умомъ, стремившимся уразумѣть истину на основаніи началъ *разума,* по общему удѣлу человѣчества, допускалъ иногда предположенія, быть можетъ и несогласныя съ истиною, особенно если вопросъ касался предметовъ, не опредѣленныхъ Церковію. Но онъ при этомъ, какъ послушный сынъ Церкви, опасаясь въ чемъ-нибудь погрѣшить противъ истины въ своихъ домыслахъ, всегда оговаривался въ подобныхъ случаяхъ, что это только его „догадки и предположенія“, что „истинное ученіе ясно вѣдать возможно лишь одной въ подлинномъ смыслѣ Истинѣ [1])“ и что потому самъ онъ готовъ отказаться отъ своихъ предположеній, если будетъ указано кѣмъ-либо что-нибудь болѣе вѣроятное.





[1]) De hom. op. c. 16. Patr. t. XLXI. col. 180C. Твор. I, 137.



ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строка*	*Напечатано*	*Слѣдуетъ читать*
1	8—9 сверху	удобо-нятной	удобопонятной
2	13 »	которою	которыми
7	13 снизу	Замѣчаніе преосв. Филарета Черниговскаго,	Замѣчаніе преосв. Филарета Черниговскаго въ „Истор. уч. объ отц. Ц.“ (т. II, стр. 192).
18	1 »	De princip l. IV. n. 1—6.	De princip. l. IV. n. 11. In Levit. hom. V. n. 5.
27	6—7 »	до тридцатилѣтняго	до тридцатичетырехлѣтняго
43	6—7 »	богосс-кое	богословское
215	15 »	представленъ	предоставленъ
224	1 сверху	растѣлъ	растилъ
258	11 снизу	вѣрою и благодатію	благодатію и проповѣдію
285	14 »	съ нами	съ ними

