BX
5021

Аскетизмъ

ПО

ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТІАНСКОМУ

УЧЕНІЮ

ТОМЪ ПЕРВЫЙ:

ОСНОВОПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ.

Этико-богословское изслѣдованіе

СЕРГѢЯ ЗАРИНА.

Книга первая:

КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ ВАЖНѢЙШЕЙ ЛИТЕРАТУРЫ ВОПРОСА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія С.-Петербургской Тюрьмы.
1907.

АСКЕТИЗМЪ

ПО

ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТІАНСКОМУ

УЧЕНІЮ.

Аскетизмъ

по

православно-христіанскому

ученію

Томъ первый:

основоположительный.

Этико-богословское изслѣдованіе

Сергѣя Зарина.

Книга первая:

Критическій обзоръ важнѣйшей литературы вопроса.

С.-Петербургъ.
Типо-Литографія С.-Петербургской Тюрьмы.
1907.

Отъ Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи печатать дозволяется.
30 Сентября 1906 года.
Ректоръ СПБ. Дух. Академіи, *Сергій, Епископъ Ямбургскій.*



260
41

Важнѣйшія изъ замѣченныхъ опечатокъ.

стран.	*строка*	*напечатано:*	*должно быть:*
35	18 св.	хоарактерныя	характерныя
35	1 сн.	*эгоимзмъ*	*эгоизмъ*
42	22 св.	истолкавываетъ	истолковываетъ
57	10 сн.	конкретной	конкретной
59	4 св.	ἀντιτονεῖσθαι	ἀντιτονεῖσθαι
64	5 св.	сознанія	совнанія
64	6 св.	различія	различенія
72	прим. 2, 3 сн.	φροντίδας	φροντίδας
81	14 св.	νίψιν	νίψιν
125	1 сн.	calamitatitibus	calamitatibus
202	10 сн.	второстепенный	второстепенный
203	9 св.	храстіанской	христіанской
224	9 св.	неизбѣжнымъ	неизбѣжнымъ
248	3 св.	дѣйствовать	дѣйствовать
267	4 св.	ψηχαῖς	ψυχαῖς
377	19 сн.	Епископъ	Епископомъ

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе. Современное значеніе вопроса объ „аскетизмѣ“.—Отрицательное отношеніе къ вопросу объ „аскетизмѣ“ господствовавшаго до послѣдняго времени въ наукѣ и жизни направленія.—Вызванное этимъ направленіемъ забвеніе внутренняго, духовнаго міра человѣка.—Механизмъ въ біологіи и психологіи, эвдемонизмъ въ этикѣ.—Мнѣніе объ „аскетизмѣ“ Спенсера. Причины отрицательнаго отношенія къ „аскетизму“.—Общее направленіе просвѣщенія въ XIX столѣтіи.—Марксизмъ, какъ послѣднее слово этого просвѣщенія.—Взглядъ на аскетизмъ Ницше.—Неблагопріятное отношеніе къ „аскетизму“ съ точки зрѣнія христіанской общественности.—Поворотъ въ наукѣ и жизни, благопріятствующій болѣе безпристрастному отношенію къ вопросу объ „аскетизмѣ“.—Положеніе этого вопроса въ русской богословской наукѣ.—Отсутствіе изслѣдованія объ „аскетизмѣ“ по систематическому богословію.—Общій характеръ и задача предлагаемаго изслѣдованія.—Планъ изслѣдованія и его раздѣленіе. стр. IX—XXX.

Источники и пособія.

А. Главнѣйшіе источники.

1) Св. Писаніе Новаго Завѣта.
2) Святоотеческая и аскетическая письменность. 1—3.

Б. Главнѣйшія пособія.

1) **Епископъ Ѳеофанъ.** Близость произведеній е. Ѳеофана къ духу и особенностямъ святоотеческаго аскетическаго міровоззрѣнія. 4—5.—Значеніе этихъ произведеній, въ частности и въ особенности, для изслѣдователя вопроса о православномъ „аскетизмѣ“. 5—6.—Основное понятіе, проникающее всю аскетическую систему е. Ѳеофана. 6—7.—Православное ученіе о „спасеніи“ въ изложеніи и раскрытіи е. Ѳеофана; его основныя положенія и входящія въ составъ его понятія. 7—13.—Спасающая „вѣра“, „рѣшеніе по вѣрѣ“, „оправданіе“, „возрожденіе“ и „освященіе“ человѣка. 13—17.—Крещеніе, какъ „начало“ спасенія. 17—18.—Задача жизни возрожденнаго послѣ крещенія. 18.—„Вѣра“ и „добрыя дѣла“. 19.—Объемъ понятія „подвижничества“ (аскетизма) у преосв. Ѳеофана. 20.—Обязательность подвижничества для всякаго христіанина. 20—21.—Православное ученіе „объ обязанностяхъ, или заповѣдяхъ“, „о совѣтахъ“ и „дѣйствіяхъ безразличныхъ“, какъ оно раскрывается у е. Ѳеофана. 21—26.—„Разумъ“ (νοῦς) и „сердце“ (καρδία); недостаточность анализа этихъ понятій у преосв. Ѳ. 26—27.—„Восхищеніе“, „изумленіе“ (экстазъ) въ отношеніи къ церковности. 27—29.—

Общіе выводы.—Произведенія е. Ѳеофана не исключаютъ полезности и необходимости научнаго богословскаго труда, посвященнаго вопросу объ „аскетизмѣ". 29—30.

2) **Епископъ Петръ.** „Указаніе пути ко спасенію" (опытъ аскетики). Изд. 2. Москва, 1885. Общая характеристика названнаго труда.—Принципіальная основа подвижничества.—Двѣ главныя части книги.—Вопросъ о „высшемъ" христіанскомъ совершенствѣ. — Нѣкоторая несогласованность между двумя основными частями книги. 30—32.

3) **Протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ Янышевъ.** Краткая характеристика его трудовъ: „Сущность христіанства съ нравственной точки зрѣнія" и „Православно-христіанское ученіе о нравственности".—Болѣе узкій и болѣе широкій смыслъ понятія „аскетизма" у о. Протопресвитера. 33.—Правильность и глубина его общей точки зрѣнія. 34.—Два основныя требованія нравственнаго закона. 34.—Естественность предпочтенія духовныхъ благъ тѣлеснымъ. 34.—„Аскетическія" добродѣтели. 35.—Неудобство чисто формальнаго значенія понятія „аскетизмъ". 36—37.—Чувственность м. б. разсматриваема, какъ видъ эгоизма. 38.—Сужденія о. І. Л. Янышева относительно самостоятельности, первенствующаго значенія „аскетической" обязанности и оцѣнка этого взгляда. 39.—Необходимая связь аскетическихъ добродѣтелей съ верховнымъ началомъ истинно-христіанской любви. 40.—„Аскетизмъ" — только вспомогательный, второстепенный моментъ нравственности. 41—42.—Вліяніе о. І. Л., какъ профессора, на его слушателей и учениковъ. 43.

4) **Проф. А. Ѳ. Гусевъ.** Свѣжесть и интересъ его научнаго направленія для своего времени. 43—44.—Статья проф. Гусева: „Евангельскіе совѣты и ихъ отношеніе къ положительнымъ требованіямъ Евангелія". 44—45.—Его магистерская диссертація: „Нравственный идеалъ буддизма въ его отношеніи къ христіанству" и полемика, возникшая въ богословскихъ журналахъ по поводу этого сочиненія. 45.—Сущность и коренныя особенности православнаго аскетическаго воззрѣнія недостаточно точно выражены А. Ѳ. Гусевымъ. 46.—Причины этого обстоятельства. 46.—Нельзя замѣнять понятіе христіанскаго „аскета" понятіемъ христіанина, уже достигшаго нравственнаго совершенства, какъ то допускаетъ А. Ѳ. Гусевъ. 47.—Отличительная особенность восточнаго аскетизма—созерцаніе—не отчленяется въ должной мѣрѣ профессоромъ. 49.—Замѣчанія проф. Гренкова и ихъ разборъ. 49—50. Недостаточность только спеціальнаго смысла, придаваемаго понятію „аскетизмъ" у А. Ѳ. Гусева. 51.—У автора не устанавливается съ достаточною опредѣленностью и послѣдовательностью связь православнаго ученія объ „аскетизмѣ" съ ученіемъ о „спасеніи". 52—53.—Недостаточность самостоятельнаго знакомства А. Ѳ. Гусева съ аскетическою письменностью. 53—54.—Вопросъ о т. н. „евангельскихъ совѣтахъ" у А. Ѳ. Гусева. 55—56.—Монашество, какъ цѣлесообразный путь для осуществленія созерцательнаго совершенства. 57—58.—Безбрачіе и бракъ въ ихъ взаимоотношеніи, по святоотеческому ученію. 58—59.—Основная тенденція автора. 59.

5) **Ѳ. Ѳ. Гусевъ.** Взглядъ Ѳ. Ѳ. Гусева на любовь къ Богу, какъ на состояніе аффективное, проводимый имъ въ сочиненіи: „Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауэра". 60.—Обоснованія этого положенія и выводы изъ него. 60—61. Аскетизмъ, какъ необходимое требованіе и обязательное условіе экстатической любви къ Богу. 61—62.—Разборъ основныхъ положеній автора. Т. н. „узость сознанія" въ изобра-

женіи Ѳ. Ѳ. Гусева и ея дѣйствительное значеніе. 64—65. Два основныхъ направленія въ теоріи и практикѣ христіанскаго созерцательнаго аскетизма. 66.—Общая характеристика этихъ направленій по ихъ основанію, существу и вытекающимъ изъ нихъ послѣдствіямъ. 66—80.—Дѣятельная любовь къ ближнимъ не только совмѣстима съ созерцаніемъ, но и необходима для осуществленія созерцательнаго мистическаго единенія съ Богомъ. 80—83.—Внѣшнее уединеніе не обязательно для созерцанія. 84—85.—Истинный смыслъ „безмолвія“ и молчальничества. 86.—Примѣры совмѣщенія высокой созерцательности съ дѣятельностью среди людей въ исторіи христіанскаго восточнаго подвижничества. 86.—90.—Свойства истиннаго созерцанія. 90.—Необходимость и законность дѣятельнаго момента въ состояніи любви къ Богу. 91.—Ученіе свв. отцовъ—аскетовъ о необходимости всесторонняго дѣятельнаго служенія благу ближнихъ. 91—92.—Примѣры служенія ближнимъ въ исторіи восточнаго христіанскаго аскетизма. 92—93.—Обязанность служить ближнимъ всѣми возможными мѣрами и средствами, а не одною только молитвою. 94—95.—Разборъ ученія Бэна объ ограниченности и количественной опредѣленности присущей человѣку суммы эмоціи. 96—97.—Свойства и особенности нравственной любви къ ближнимъ. 97—98.—Святоотеческое ученіе о полнѣйшей взаимной зависимости и нераздѣльности любви къ Богу и любви къ ближнимъ. 98—103.—Отношеніе созерцанія и „дѣятельности“ въ христіанствѣ. 104.—„Многіе пути совершенства. 106—107.—Главные тезисы, выведенные и обоснованные при разборѣ воззрѣній А. Ѳ. и Ѳ. Ѳ. Гусевыхъ.—Недавняя полемика объ отношеніи „личнаго спасенія“ къ „общественному благу“—Круглова. архим. (нынѣ епископа) Никона и проф. С. И. Смирнова. 109—112.

6) **Проф. П. П. Пономаревъ.** Труды г. Пономарева, относящіеся къ православному ученію объ аскетизмѣ. 112.—Разборъ магистерскаго сочиненія П. П. Пономарева: «Догматическія основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ восточныхъ писателей—аскетовъ IV вѣка».—Значеніе и важность задачи, поставленной авторомъ. 112—113.—Основной характеръ сочиненія г. Пономарева—догматическій. 114—117.—Недостаточность святоотеческой литературы, привлекаемой авторомъ. 118.—Разборъ «Введенія» къ сочиненію. Важность изученія греческой философіи для правильнаго пониманія святоотеческаго ученія объ «аскетизмѣ». 119—122.—Аскетизмъ въ средѣ избраннаго народа Божія. 122.—Необходимость раскрытія ученія Іисуса Христа объ аскетизмѣ. 123.—Анализъ ученія Ап. Павла о бракѣ и безбрачіи. 124—128. «Фактическая» сторона христіанскаго подвижничества первыхъ трехъ вѣковъ христіанства и его «принципіальная» основа. 128—131.—*Христіанскій аскетизмъ IV вѣка.* Глава I-ая. Познаніе человѣческой природы, какъ исходное начало аскетизма. Двѣ стороны аскетической антропологіи.—Значеніе Григорія Нисскаго, какъ философа-антрополога. 132—133.—Специфическія особенности антропологіи святителя. 133—137.—Формальный характеръ научныхъ построеній П. П. Пономарева. 137—138. Православное ученіе о дуализмѣ въ человѣческой природѣ. 138.—Дуализмъ составныхъ частей природы человѣка у г. Пономарева и его обоснованія. 138.—Основныя аскетическія понятія—Ἀπάθεια, καθαρότης, ἀφθαρσία и μακαριότης въ истолкованіи г. Пономарева. 140—141.—Дуализмъ духа и тѣла, какъ основной моментъ въ характеристикѣ эмпирическаго состоянія природы человѣка падшаго. 142—143.—Анализъ «страстей». 143—145.—*II глава* и ея значеніе въ общемъ планѣ сочиненія 146. Субъективный факторъ аскетизма,—«владычественный умъ». 146—147.

Способъ сочетанія «ума» и «благодати». 148—149.—Характерные моменты настроенія христіанскаго подвижника,—самоотверженіе, смиренномудріе и чувство духовной радости. 150.—Опредѣленіе «аскетизма», предложенное въ концѣ II-ой главы сочиненія г. Пономарева и его разборъ. 150—152.—Разборъ взгляда автора на «чувствованія». 152—154.—Взаимоотношеніе νοῦς и καρδία. 154—155.—Подчиненіе старцу-руководителю, какъ одинъ изъ видовъ «трудничества». 155—156.—*Разборъ III-ьей главы.* Значеніе «самособранности» и «молитвы». 157—159.—Суровое отношеніе аскетовъ къ своему тѣлу, тѣлесный аскетизмъ. 159—160.—Дуализмъ «условный» и «безусловный». 160—161.—Связь безбрачія съ созерцательностью. 161—162.—Бракъ и безбрачіе. 162—163.—Уединеніе аскета—внутреннее и внѣшнее. 163—165.—Значеніе ученія о «спасеніи» для выясненія вопроса объ «аскетизмѣ». 166.—Участіе подвижниковъ въ жизни другихъ людей и формы этого участія. 166—170.—*Разборъ IV-ой главы.*—Характеристика настроенія подвижниковъ, которое достигается ими въ результатѣ аскетизма.—Разборъ аскетическихъ понятій «суббота субботъ» и «жатва жатвы».—Мистическое истолкованіе видѣнія пророка Іезекіиля. 171.—Характеристика подвижническаго совершенства по отношенію къ чувству, теоретико-познавательной и волевой способностямъ. 171—172.—«Обожествленіе» (θέωσις) человѣка. Аскетическій взглядъ на смерть. 172.—Недоумѣнія, возбуждаемыя IV-ой главой. 172—174.—*„Заключеніе“* сочиненія. Отношеніе аскетическаго идеала къ обще-христіанскому. 174—177.—Общіе выводы изъ сочиненія г. Пономарева. 177—178.

7) **Архимандритъ** (нынѣ архіепископъ) **Сергій** (Страгородскій) и его сочиненіе «Православное ученіе о спасеніи».

Планъ, особенности, основная точка зрѣнія сочиненія и его отношеніе къ нашему труду. 179—180.—Нѣкоторыя недоумѣнія, возбуждаемыя сочиненіемъ преосв. автора. 179—180.

8) **Проф. И. В. Поповъ.** «Естественный нравственный законъ. (Психологическія основы нравственности)». Сергіевъ Посадъ. 1897. Отношеніе христіанскаго «аскетизма» къ заповѣдямъ о любви. 182.—Недоумѣнія, возбуждаемыя сочиненіемъ по вопросу собственно объ «аскетизмѣ». 182—186.—Журнальныя статьи автора, выясняющія вопросъ объ аскетизмѣ. 186.

9) **Проф. А. С. Архангельскій.** «Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ». СПБ., 1882.

Краткая характеристика этого сочиненія. 186—187.

10) **Георгій Н. Левицкій.** Разборъ его «Отчета» о занятіяхъ въ 1889—90 году въ качествѣ профессорскаго стипендіата. Общая задача «Отчета». 187—188.—Главныя особенности аскетическаго восточнаго міровоззрѣнія. 188—191.—Недоумѣнія, возбуждаемыя этой характеристикой. 191.—Вопросъ объ отношеніи альтруистическихъ обязанностей къ осуществленію индивидуальной задачи въ монашествѣ. 191—193.—Разборъ основныхъ положеній «Отчета». 193—195.

11) **Проф. К. Д. Поповъ.** Блаженный Діадохъ (V вѣка). Кіевъ. 1903 г. Особенности и основной характеръ труда. 195—196.—Отношеніе труда К. Д. Попова къ нашей диссертаціи. 196—197.

12) **Проф. М. М. Тарѣевъ.** «Жизнь и ученіе Христа». Тр.-Серг. Лавра, 1903 г. Анализъ XI главы названнаго сочиненія. 197—199.—Свойства воскресшаго тѣла Христа. 199—200.—Недостаточность и неясность основной точки зрѣнія автора. 201.—Анализъ изслѣдованія проф. М. М. Тарѣева «Духъ и плоть». 202—205.

13) **Проф. А. Поповъ.** «Православные русскіе Акаѳисты». Казань, 1903. Основной характеръ труда.—Принціальный богословскій элементъ сочиненія и его значеніе, въ частности, для выясненія вопроса объ «аскетизмѣ». 205—206.

14) **Архіеп. Иннокентій (Борисовъ)**. Взгляды на аскетизмъ преосв. автора, содержащіеся въ его «лекціяхъ». 207—208.

15) **Е. Іоаннъ** (*Смоленскій*). Особенности раскрытія въ «лекціяхъ» преосвященнаго вопроса о христіанскомъ аскетизмѣ. 208—210.

Характеристика *журнальныхъ статей*: 16) **Шалфеева** „О монашествѣ противъ протестантовъ" (Христ. Чт. 1860). 210—212.

17) **Проф. А. И. Гренкова**. „Первоначальное происхожденіе науки о христіанскомъ нравоученіи и краткая ея исторія". (Правосл. Собес. 1875. Апрѣль) и „Піонеръ науки о христіанской нравственности". Библіографическая замѣтка о сочиненіи: «Нравственный идеалъ буддизма въ его отношеніи къ христіанству» А. Гусева. (Прав. Собес. 1875. Январь) 212—214.

18) **Прот. Ключарева** (Архіеп. Амвросія). „Слово о духѣ и значеніи аскетизма, или христіанскаго подвижничества" 214—216.

19) **Архимандрита Тихона** (Белавина) „О подвижничествѣ" (Странникъ. 1897. Іюнь—Іюль) 216.

20) **Проф. прот. Т. И. Буткевича** „Пессимизмъ Шопенгауэра и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ". (Прав. Обозр. 1883. Августъ) 216—218.

21) **С. Д. Левитскаго** „Идея монашества и Валаамская монастырская община" (Прав. Обозр. 1883. Февраль—Мартъ) 219—223.

22) **Архимандрита Ѳеодора** (Поздѣевскаго). „Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ" (Правосл. Собес. 1902. Декабрь) 223—224.

23) **С. Говорова**. „Моральная философія стоиковъ въ отношеніи къ христіанству" (Вѣра и Разумъ). 1888, № 7) 224.

24) **А. Иванова**. „Новозавѣтное ученіе о Царствіи Божіемъ" (Прав. Собес. 1900. Декабрь) 224—225.

25) **проф. В. Никольскаго**. Толстой и Ницше въ изображеніи англійскаго писателя (International Journal of ethics. Vol. XI, № 1. M. Adams. The Ethics of Tolstoy and Nietzsche") 225—226.

Важность анализа нѣкоторыхъ сочиненій, принадлежащихъ перу *западно-европейскихъ* ученыхъ 226—227.

26) **Adolf Harnack**. Характеристика и краткій разборъ его сочиненій: «Das Mönchthum. Seine Jdeale und Seine Geschichte». (Giessen, 1882) и „Das Wesen des Christentums" (Leipz. 1900) 227—243.

27) **Karl Holl**. Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen (Leipzig, 1898).

Краткое изложеніе содержанія и характеристика названнаго сочиненія 243—262. Разборъ основныхъ положеній Holl'я: аскетизмомъ пріобрѣтается способность къ воспріятію чрезвычайныхъ благодатныхъ даровъ 263—264 и особенно дара изгнанія бѣсовъ и прозорливости 265—266; широкая и плодотворная дѣятельность монаховъ въ области пастырскаго руководительства 266—267; нѣкоторые факты дѣйствительно отрицательнаго отношенія подвижниковъ къ посѣщенію церковныхъ собраній и къ принятію іерархическаго сана; объясненіе этихъ фактовъ 268—271; высокій взглядъ подвижниковъ на достоинство іерархическаго сана 272—273; нравственный и пастырски-канонической авторитетъ клириковъ въ средѣ подвижниковъ 373.

Факты, свидѣтельствующіе о посѣщеніи отшельниками храмовъ, о принятіи ими возможно чаще Евхаристіи, объ уважительномъ отношеніи къ служителямъ церкви 273—276. Церковность и индивидуализмъ 277. Монашество—„частная церковь" 278. Отношеніе отшельничества къ общежитію 279—282. Значеніе монашескаго „послушанія" и „смиренія". 283—284. Истинный взглядъ подвижниковъ на чрезвычайныя дарованія 284—286.—Общіе выводы, добытые при разборѣ изслѣдованія Holl'я. 286—287.

28) **Dr. Otto Zöckler.** Askese und Mönchtum. (Frankfurt a M. 1897).
Изложеніе содержанія и характеристика этого сочиненія. 287—333.
29) **Dr. Stephan Schiwietz.** Das morgenländische Mönchtum. Ersrer Band. Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert. Mainz. 1904. Характеристика главныхъ положеній, существенныхъ особенностей и основного содержанія названнаго сочиненія. 333—336.
30) **Dr. Julius Mayer.** Die christliche Ascese. Jhr Wesen und ihre historische Entfaltung. Freiburg im Breisgau. 1894. Основныя положенія и нѣкоторыя, заслуживающія вниманіе данныя, содержащіяся въ названной брошюрѣ. 336—339.
31) **В. С. Соловьевъ.** «Оправданіе добра». 2-е изд. 1899. Воззрѣнія Соловьева на аскетизмъ.—Чувство стыда, какъ специфическое отличіе человѣка отъ животныхъ. 342. Чувство стыда, какъ показатель присутствія въ человѣкѣ начала духовнаго. 343. Нормативное требованіе, вытекающее изъ чувства стыда. 344. Человѣкъ стыдится „плотскаго пути". 345. Предметъ „полового стыда". 346. Аскетизмъ, какъ возведенное въ принципъ воздержаніе. 349. Принципъ воздержанія въ отношеніи питанія. 349. Чувство стыда, какъ „естественный корень человѣческой нравственности". 350. „Нравственный императивъ", присущій implicite чувству стыда. 351. Разборъ воззрѣній Соловьева на значеніе чувства „стыда" въ нравственной области.—Чувство стыда не связано необходимо и исключительно съ процессами матеріальными. 352. Чувство „стыда" не содержитъ въ себѣ прямого указанія на относительное превосходство духовной природы надъ матеріальной. 353. Связь чувства „стыда" съ общественными и соціальными факторами. 353. Опредѣленіе „стыда" у Аристотеля, Григорія Нисскаго и Іоанна Дамаскина. 354—355. Взглядъ Соловьева на значеніе смерти. 355—356. Отношеніе чувства „стыда" къ *половымъ* функціямъ 356—359 и къ функціи *питанія*. 359—360. Неясность и неустойчивость понятій Соловьева о „плотскомъ", „тѣлесномъ" и „духовномъ". 360—361.—Принципъ безконечности *родовой* у животныхъ и безконечность жизни *личной* у человѣка въ ихъ взаимоотношеніи. 362.—Понятіе „цѣломудрія" (σωφροσύνη). 363—364. Взглядъ Соловьева на бракъ и оцѣнка его съ христіанской точки зрѣнія. 364—365.
Безусловность нравственнаго идеала и ограниченность условій человѣческаго существованія въ ихъ взаимоотношеніи, по взгляду Соловьева и по ученію христіанскому 365—366. Происхожденіе и значеніе чувства „жалости" 366. Взаимоотношеніе „совѣсти" и „стыда" по Соловьеву въ сравненіи съ патристическимъ ученіемъ по данному вопросу. 366—368.—Значеніе чувства „стыда" въ христіанской аскетикѣ. 368.—Связь аскетическихъ проявленій въ родѣ человѣческомъ съ состояніемъ „совѣсти". 368. Тѣсная связь аскетизма съ религіей. 369.—Ученіе аввы Дороѳея о значеніи „совѣсти" въ процессѣ аскетическаго религіозно-нравственнаго совершенствованія. 369—370.—Взаимоотношенія чувства „стыда" и чувства „долга". 370.—Смыслъ и значеніе „аскетизма", по воззрѣнію Соловьева и по христіанскому ученію. 370—372.
Перечень въ алфавитномъ порядкѣ другихъ, относящихся къ изслѣдуемому вопросу, сочиненій. 372—375.
Заключеніе. 370—381.
Общіе выводы изъ обзора литературы предмета 381—382.
Addenda et corrigenda. 385—388.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Вопросъ объ „*аскетизмѣ*“ пріобрѣлъ въ послѣднее время глубокій научный интересъ и серьезную важность, хотя, впрочемъ, такое значеніе онъ получилъ не столько самъ по себѣ, сколько по тѣсной, неразрывной связи его съ другими вопросами, выдвинутыми на очередь запросами живой современности.

Живой интересъ вопросъ объ „аскетизмѣ“ получилъ, благодаря рѣшительному повороту, замѣтно обозначившемуся въ направленіи науки, преимущественно біологіи и психологіи, а также отчасти въ направленіи философіи и общественнаго сознанія.

„Матеріализмъ“, смѣнившійся „позитивизмомъ“, постепенно уступаетъ мѣсто „идеализму“.

Если прежнее направленіе мысли и жизни было неблагопріятно для уясненія вопроса объ аскетизмѣ, то, благодаря указанному перевороту, названный вопросъ въ значительной степени привлекъ къ себѣ научное и общественное вниманіе.

Въ самомъ дѣлѣ, одно изъ популярнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ, господствовавшихъ до послѣдняго времени въ наукѣ о жизни направленій, считавшееся долгое время единственно объективнымъ и точнымъ, цѣликомъ сводило все понятіе о жизни къ приспособленію, а все значеніе, цѣль и цѣнность жизни—къ наилучшему осуществленію такого приспособленія. На первый планъ съ полною опредѣленностью выдвигалось значеніе именно *внѣшняго* фактора, окружающей среды, къ которой все живущее, не исключая и человѣка,—чтобы не исчезнуть съ лица земли, должно было всѣми способами приспособляться, приноровляться, претерпѣвая измѣненія, сообразно вліяніямъ и импульсамъ, получаемымъ именно *совнѣ* и совершенно, ни въ какомъ случаѣ и смыслѣ, независимымъ отъ внутреннихъ импульсовъ живого существа.

Само собою понятно, какое вліяніе могло оказывать такое ученіе на человѣческую мысль, на человѣческую волю, на человѣческую нравственность. Внутреннее содержаніе жизни вообще, и человѣческой въ частности и въ особенности, ея самобытныя, творческія начала теряли—естественно—всякое значеніе, такъ какъ все измѣрялось степенью приспособленности жизни къ *внѣшнимъ*

условіямъ существованія. Мысль, что „жизнь“ сама можетъ создавать себѣ среду или, по крайней мѣрѣ, существеннымъ образомъ на нее вліять,—рѣшительно утрачивала всякую опору и право на существованіе.

Этотъ взглядъ, въ связи съ безостановочно прогрессировавшимъ ростомъ матеріальной культуры, обширными успѣхами техники, отразился полнымъ забвеніемъ внутренняго, духовнаго міра человѣка, его самобытныхъ началъ и специфическихъ особенностей. Отсюда и развитіе человѣческой культуры, не исключая и всѣхъ отраслей науки, приняло крайне одностороннее направленіе. Телеологическій принципъ жизни былъ окончательно упраздненъ, поруганъ, изгнанъ изъ науки о жизни, и всѣ явленія жизни подчинены всецѣло механизму. Механизмъ изъ біологіи перешелъ и на психологію, создавши психологію безъ души“ [1]). Господство „силы“ и „матеріи“ надъ „духомъ“ было провозглашено закономъ и для человѣка, какъ индивидуума и члена общества. Эволюціонное истолкованіе жизни указывало во *внѣшнемъ* мірѣ источникъ внутренняго духовнаго міра, и проявленія послѣдняго ставило въ прямую и безусловную зависимость отъ перваго. Постепенно получила господство мысль о призрачности внутренняго духовнаго міра и объ исключительномъ, безраздѣльномъ и полновластномъ могуществѣ внѣшняго матеріальнаго міра. Устроеніе жизни по *внутреннему* побужденію было признано ненужнымъ, невыгоднымъ, невозможнымъ. Всякій поступокъ истолковывался вліяніемъ исключительно внѣшней среды, внѣшнихъ обстоятельствъ, объяснялся исключительно изъ этихъ посторонніхъ для самого человѣка условій. Личность человѣка и его духовная самобытность теряли всякое значеніе предъ всепоглощающимъ вліяніемъ среды; отсюда образовалось состояніе безпомощности человѣческаго духа,—слабое проявленіе человѣческой активности въ духовной жизнедѣятельности. „Экономическій соціализмъ въ области общественной, позитивизмъ въ области знанія и утилитарный реализмъ въ сферѣ творчества—вотъ послѣднее слово западной цивилизаціи“ [2]). Что касается, въ частности, морали эволюціонной доктрины, то она представляетъ собою апоѳеозъ естественнаго человѣка; отъ него не требуется самоусовершенствованія, возвышенія къ лучшему, благородному, идеальному“ [3]). „Основной двигатель воли, при-

[1]) По словамъ, напримѣръ, Рибо „новая психологія отличается отъ старой своимъ духомъ: это не духъ метафизики;—своею дѣлью: она изучаетъ лишь явленія;—своими методами: она ихъ заимствуетъ, по силѣ возможности, у наукъ біологическихъ“. *Т. Рибо.* Современная германская психологія (опытная школа). Переводъ съ французскаго 2-го изданія, исправленнаго и дополненнаго, Л. Ройзмана. С.-Петербургъ. 1896 г., стр. 7.

[2]) *В. С. Соловьевъ.* Собраніе сочиненій. Т. 1, стр. 255. [3]) *М. Селезневъ.* Основы морали эволюціонизма. Критическій этюдъ. Харьковъ, 1894 г.

знаваемый эволюціонной и утилитарной психологіей, есть любовь къ себѣ, стремленіе къ удовольствію“ [1]). Эвдемонизмъ (цѣлая школа моралистовъ) единственнымъ двигателемъ человѣческаго поведенія провозгласилъ исключительно принципъ пользы, признавая хорошими тѣ поступки, которые согласуются съ этимъ принципомъ, и дурными—тѣ, которые не согласны съ нимъ [2]). Съ этой точки зрѣнія и „совѣсть“ оказывается явленіемъ обманчивымъ, призрачнымъ, фиктивнымъ [3]).

„Стремленіемъ организовать человѣчество внѣ безусловной религіозной сферы, утвердиться и устроиться въ области временныхъ, конечныхъ интересовъ — этими стремленіями характеризуется вся современная цивилизація“ [4]). Послѣднею цѣлью нравственности поставляется содѣйствіе общему благосостоянію и процвѣтаніе культуры, такъ что всѣ обязанности человѣка разсматриваются только какъ общественные императивы, а всѣ добродѣтели являются только соціальными добродѣтелями. Естественно, что и въ наукѣ хотятъ видѣть только исканіе средствъ къ улучшенію условій культурной жизни, признавая ея конечной цѣлью лишь содѣйствіе прогрессу цивилизаціи.

Указанными общими и основными предпосылками эволюціонной доктрины уже опредѣляется и ея отношеніе къ „аскетизму“,— отношеніе строго и послѣдовательно, безраздѣльно отрицательное, неодобрительное или даже прямо и непримиримо враждебное. Корифей современнаго эволюціонизма Гербертъ Спенсеръ, въ качествѣ специфической особенности своей этики, выставляетъ свое вполнѣ и всецѣло отрицательное отношеніе къ „аскетизму“. По его собственнымъ словамъ, „истолкователи нравственныхъ правилъ причинили много зла, представляя ихъ въ большинствѣ

---

[1]) *Фуллье.* Критика новѣйшихъ системъ морали (С.-Петербургъ, 1898 г.), стр. 28.

[2]) *Бентамъ.* Введеніе въ основаніе нравственности и законодательства, гл. I, § 10. Русск. перев. СПБ. 1867. Ср. *H. Spencer.* The Principles of Ethics, § 8. V. I, p. 21. *Paulsen.* System der Ethik. Berlin. 1889. I. SS. 172—173. *Н. Городенскій.* Нравственное сознаніе человѣчества, стр. 27 и слѣд.

[3]) По утвержденію, напр., Бентама, „совѣсть есть фиктивная вещь, о которой предполагаютъ, что она имѣетъ свое сѣдалище въ душѣ: совѣстливый человѣкъ—тотъ, кто, создавши себѣ правило поведенія, точно съ нимъ сообразуется. Обычно предполагается, что это правило поведенія хорошо; но лишь въ той мѣрѣ, въ какой это правило согласуется съ принципомъ пользы, можно квалифицировать соотвѣтствующее убѣжденіе, какъ добродѣтельное“. Deontologie ou science de la morale. Bruxelles. 1834. T. I, p. 158. Ср. *А. Менгеръ.* Новое ученіе о нравственности (СПБ., 1906), стр. 17: „совѣсть не что иное, какъ отраженіе соотношеній соціальныхъ силъ въ душѣ человѣка“.

[4]) *В. С. Соловьевъ.* Томъ III, стр. 2. Ср. *А. И. Введенскій.* Изъ итоговъ вѣка. Литературно-философская характеристика XIX столѣтія съ богословской точки зрѣнія. Богословскій Вѣстникъ. 1901 годъ. Январь, стр. 3—12.

случаевъ лишь съ ихъ отталкивающей стороны, а потому нельзя не ожидать напередъ большихъ благъ отъ представленія нравственныхъ правилъ съ привлекательной стороны, которая обнаруживается во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, *когда ихъ не искажаютъ суевѣріе и аскетизмъ*“ [1]). Въ частности, христіанскій аскетизмъ, по мнѣнію Спенсера, осуждаетъ наслажденіе удовольствіями и одобряетъ „перенесеніе горя“ [2]). Такой аскетизмъ—естественно—провозглашается ненормальнымъ, противоестественнымъ явленіемъ и вреднымъ, безмысленнымъ требованіемъ.

Отрицательное отношеніе къ „аскетизму“ очень глубоко и широко проникло въ сознаніе общества, принимая въ нѣкоторыхъ случаяхъ формы рѣзкія, крайнія, доходящія до абсурда. Такъ, небезызвѣстный Скабичевскій нѣсколько лѣтъ тому назадъ объявилъ, что „аскетизмъ“ есть не что иное, какъ „особеннаго рода психическая болѣзнь“ [3]).

Протоіерей Ключаревъ (впослѣдствіи архіепископъ Амвросій) въ концѣ шестидесятыхъ годовъ писалъ: „противъ аскетизма въ настоящее время много распространено предубѣжденій. Его называютъ направленіемъ, противнымъ человѣческой природѣ и вреднымъ для жизни общественной“ [4]). Уже почти тридцать лѣтъ спустя, сравнительно недавно, профессоръ протоіерей Свѣтловъ такъ характеризовалъ отношеніе къ „аскетизму“ современнаго общества: „нашъ вѣкъ отличается упадкомъ духовныхъ стремленій, господствомъ матеріальной культуры; аскетизмъ непонятенъ нашему времени“ [5]).

До такихъ крайнихъ и рѣзкихъ выводовъ, до такого кульминаціоннаго пункта въ отрицаніи всякаго значенія и смысла „аскетизма“ дошли наука и общественное сознаніе въ минувшемъ вѣкѣ, передавъ это печальное наслѣдство въ значительной части и вновь народившемуся, текущему столѣтію.

Въ XIX столѣтіи просвѣщеніе получило не только антихристіанскій, но и—въ значительной степени—антирелигіозный, антитеистическій характеръ. Преимущественными выразителями и носителями его были естественно-научные матеріалисты — Молешоттъ, Фохтъ, Бюхнеръ, Геккель. Основатели нѣмецкаго *соціа-*

---

[1]) *Герберта Спенсера*. Основанія этики. Ч. I-я. Данныя этики. С.-Петербургъ, 1899 г., стр. XI. Курсивъ нашъ. [2]) Цит. соч., стр. 87.

[3]) *Скабичевскій*. Аскетическіе недуги въ нашей современной передовой интеллигенціи. Русская Мысль. 1900 г. Книга X, стр. 19. [4]) Слово о духѣ и значеніи аскетизма. Странникъ. 1869 г. Т. III, Сентябрь, стр. 149.

[5]) *Проф. П. Я. Свѣтловъ*. Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія, ч. 2, т. II (Кіевъ, 1898 г.), стр. 408. Ср. *Еп. Антоній* (Храповицкій). Собраніе сочиненій, т. II, стр. 58.

изма Энгельсъ и Марксъ это матеріалистическое міровоззрѣніе положили въ основу своей экономической системы. Интернаціональный соціализмъ—этотъ самый новый этапъ въ развитіи общественнаго сознанія—сдѣлался носителемъ, средоточіемъ всѣхъ антицерковныхъ, антихристіанскихъ, антирелигіозныхъ элементовъ, которые образовались въ настоящее время. Главные аргументы отрицателей религіи почерпаются теперь изъ соціальной науки, главнымъ образомъ изъ политической экономіи. Въ обществѣ обращается теперь цѣлый рядъ соціально-философскихъ ученій, изъ коихъ почти всѣ враждебны христіанству и всякой религіи вообще.

По ученію марксизма, въ исторіи человѣчества всѣ факты и внѣшней и внутренней жизни выростаютъ исключительно на почвѣ производства, обмѣна и потребленія. Все содержаніе соціальной жизни онъ сводитъ къ классовой борьбѣ, такъ что классовый интересъ является высшей и единственной нормой поведенія. Въ міровоззрѣніи марксизма нѣтъ мѣста для какого-либо фактора, сколько-нибудь независимаго отъ экономическаго; христіанство, какъ и всякая религія вообще,—не болѣе, какъ надстройка надъ экономическимъ фундаментомъ. Экономическія задачи положены въ основу плановъ устроенія будущаго золотого вѣка. „Опредѣленный родъ экономическихъ отношеній своимъ послѣдствіемъ долженъ имѣть извѣстный родъ религіозной вѣры или религіознаго общества". Всякій человѣкъ,—говоритъ Бебель, „есть продуктъ своего времени и орудіе обстоятельствъ". Потому христіанство, это превосходнѣйшее духовное выраженіе настоящаго соціальнаго порядка, необходимо должно исчезнуть, какъ скоро наступитъ лучшій соціальный строй" [1]).

Въ чаемомъ соціалистами соціалистическомъ государствѣ измѣненію и обновленію должны подвергнуться не только хозяйственныя и юридическія отношенія, но и нравственныя.

По опредѣленію недавно умершаго профессора вѣнскаго университета *Антона Менгера*, нравственнымъ является тотъ, кто приспособляется къ соотношеніямъ соціальныхъ силъ, безнравственнымъ—тотъ, кто оказываетъ имъ сопротивленіе [2]). Добродѣтель тожественна съ приспособленіемъ къ соціальнымъ соотношеніямъ силъ, а грѣхъ и преступленіе—съ борьбою противъ послѣднихъ [3]). Въ своихъ практическихъ поступкахъ человѣкъ

[1]) *Фр. Г. Пибоди.* Іисусъ Христосъ и соціальный вопросъ. Перев. съ нѣмецк. Никитскаго. Москва 1907, стр. 15.

[2]) Новое ученіе о нравственности, стр. 3. [3]) Стр. 15. Ср. стр. 36: „объективныхъ добродѣтелей или пороковъ не существуетъ вовсе, и все зависитъ отъ приспособленія или неприспособленія къ существующимъ соціальнымъ соотношеніямъ силъ".

всегда опредѣляется наличнымъ въ данный моментъ сочетаніемъ соціальныхъ силъ. Учитель нравственности долженъ такъ построить добродѣтель, чтобы ея могъ достигнуть и человѣкъ среднихъ силъ и самообладанія, а потому будущее принадлежитъ не моральнымъ системамъ, написаннымъ для героевъ и святыхъ, но пригоднымъ для людей посредственныхъ, для массы съ ея обычными нравственными задатками [1]). Так. обр., въ томъ соціальномъ строѣ, создать который стремятся, люди должны быть насильственно уравнены по низшей духовной мѣркѣ—единственно всѣмъ доступной.

Другіе же, напротивъ, находятъ, что современное нравственное ученіе выражаетъ собою значительное преобладаніе и даже господство стремленій и настроеній объединительнаго характера, съ подавленіемъ индивидуальной самостоятельности и личнаго счастья. Въ современномъ нравственномъ идеалѣ,—говорятъ, — очень сильно звучитъ нота самоотреченія и онъ носитъ рѣзко и рельефно выраженный аскетическій характеръ. Въ идеалѣ смиренія и самоотреченія забывается человѣческая личность, которая должна быть бодрою, дѣятельною, счастливою, а не самоотреченною, пассивною, печальною. Въ современной морали, такимъ образомъ, не выраженъ личный элементъ.

Рѣзкимъ, непримиримымъ противникомъ пессимизма и аскетизма является особенно Ницше, который стоитъ на индивидуалистической точкѣ зрѣнія и отвергаетъ всякія соціалистическія и демократическія теоріи. По взгляду Ницше, всякая здоровая мораль управляется инстинктомъ жизни. Между тѣмъ, почти всякая нравственность, которой до сихъ поръ учили, противоестественна, такъ какъ она направлена именно противъ инстинктовъ жизни. То же слѣдуетъ сказать и о религіи. „Богъ является (разум. въ религіи) врагомъ жизни (Feind des Lebens). Святой, которомуБогъ оказываетъ свое благоволеніе—идеальный кастратъ. Жизнь кончается тамъ, гдѣ наступаетъ царство Божіе“ [2]). Въ частности, и христіанству Ницше особенно ставитъ въ укоръ его аскетическую тенденцію, его пессимистическій взглядъ на тѣло и земную жизнь. Уменьшеніе, ослабленіе жизненной энергіи—вотъ что оспариваетъ, вотъ что ненавидитъ Ницше и въ религіи и въ морали. „Сильнѣйшее повышеніе самой жизни“, „увеличеніе мощи жизни“—вотъ, по мнѣнію Ницше, высшій принципъ человѣческаго поведенія, высшая норма, высшій постулатъ. Вотъ почему Заратустра запрещаетъ своимъ послѣдователямъ смиреніе, терпѣніе и

[1]) Стр. 66.

[2]) Лейпцигское изд. большого формата. T. VIII, S. 88 (Moral als Widernatur).

аскетически-пессимистическій взглядъ на жизнь [1]). Въ идеѣ „сверхчеловѣка“ возводится въ абсолютъ „волящее индивидуальное самъ“ [2]).

Отрицательное отношеніе къ аскетизму проявляется не только со стороны матеріализма, позитивизма или индифферентизма, но—что для насъ гораздо важнѣе и характернѣе—со стороны даже идеализма, отрицающаго аскетизмъ съ точки зрѣнія общественнаго блага, которое нерѣдко рѣшительно противополагается аскетизму, какъ началу ему чуждому, враждебному, съ нимъ по существу несовмѣстимому. Такъ, по утвержденію извѣстнаго публициста и критика Н. К. Михайловскаго, въ аскетизмѣ нравственныя тенденціи вырождаются въ стремленія противообщественныя и враждебныя самой природѣ человѣка [3]).

„Традиціонный аскетизмъ“ иногда даже и у богослововъ рѣшительно противополагается христіанской любви, какъ начало ей совершенно чуждое, съ нею рѣшительно несовмѣстимое [4]). Считаютъ необходимымъ категорически констатировать, что „наше время внимательно не къ тому, что совершается за монастырскою стѣной, въ уединеніи пустыни, въ затворѣ аскета, а къ тому, что даетъ христіанство для всѣхъ сторонъ дѣйствительной жизни, для экономическихъ нуждъ, для соціальныхъ потребностей, для трудовыхъ общинъ, для братскаго общежитія“ [5]). Въ

---

[1]) T. VI, S. 279. T. VIII, S. 217. T. VI, *S.* 299 (Von alten und neuen Tafeln). [2]) *A. Drews.* Nietzsches Philosophie. Heidelberg. 1904. *S.* 342.

[3]) А. Красносельскій въ своей статьѣ „О нравственномъ ученіи Н. К. Михайловскаго“ (Современность. 1906 г., № 2. Апрѣль) подробнѣе такъ излагаетъ сущность воззрѣній Михайловскаго на аскетизмъ. „Въ основѣ всѣхъ аскетическихъ стремленій неизмѣнно лежитъ внутреннее раздвоеніе, слѣдствіемъ котораго являются—нравственное шатаніе и нравственная обезсиленность. Какъ и всякая личная мораль, нравственныя ученія аскетизма возникаютъ тамъ, гдѣ общественныя неурядицы и всякія неустройства глубоко подорвали довѣріе къ общественности. Въ результатѣ такого недовѣрія личность ищетъ нравственной опоры не въ томъ, что соединяетъ людей, а въ усиліяхъ единицъ, стоящихъ особнякомъ другъ отъ друга. Въ аскетизмѣ это отрицаніе общихъ для всѣхъ мѣръ неизмѣнно разрѣшается побужденіями болѣзненно разрозненными самый душевный строй личности и тѣмъ самымъ подкашивающими то, что составляетъ ея внутреннюю опору. Норма требуетъ, чтобы для правильнаго удовлетворенія высшихъ потребностей предварительно были удовлетворены низшія, наиболѣе элементарныя и общія. Аскеты же предлагаютъ человѣчеству оборвать естественную гамму потребностей и, подавивъ въ себѣ низшія, культивировать лишь высшія“. Нравственное торжество надъ необузданными и разнузданными эгоистическими страстями неразрывно связано съ господствомъ общественной солидарности. См. стр. 45, 47—48, 59.

[4]) Ср. *проф. М. М. Тарѣевъ*: „помимо утилитарной пошлости, оспаривающей царство христіанской любви, есть еще врагъ этого царства—современные теоретики традиціоннаго аскетизма“. Богосл. Вѣстн. 1906. Апрѣль, стр. 716.

[5]) *Проф. Тарѣевъ.* Живыя души. Богосл. Вѣстн. 1905 г. XII, стр. 660. Ср. *д-ръ Д. Койгенъ.* Міровоззрѣніе соціализма (СПБ. 1906), стр. 91: „монастырь суживалъ соціальный горизонтъ, и въ этомъ заключалась причина его смерти. По существу своему, онъ былъ, по-

современное христіанское сознаніе все болѣе и болѣе проникаетъ убѣжденіе, что задачей христіанства является спасеніе не только лично-индивидуальное, но и общественно-соціальное, торжество царствія Божія не только въ личной жизни, но и въ общественныхъ и соціальныхъ отношеніяхъ. Современная жизнь настойчиво выдвигаетъ вопросы о путяхъ и средствахъ созиданія христіанской общественности, въ связи съ вопросами объ отношеніи христіанства къ земной жизни человѣчества, его культурно-историческому творчеству. Христіане, и въ особенности христіанскіе пастыри, приглашаются осуществлять заповѣди практической любви, предписанныя христіанствомъ, къ выполненію задачъ, такъ называемой, „христіанской общественности". При этомъ аскетизмъ, какъ начало спасенія, будто-бы исключительно индивидуальнаго, разсматривается въ качествѣ фактора, отрицательно относящагося къ осуществленію спасенія общественнаго. Представителей церкви упрекаютъ въ томъ, что они въ христіанствѣ видятъ и понимаютъ одинъ только загробный идеалъ, оставляя земную сторону жизни, весь кругъ соціально-общественныхъ отношеній безъ воплощенія христіанской истины [1]). Констатируютъ ненормальность постановки пастырства на аскетическую почву. Считаютъ безспорнымъ, что „перерабатывать самую жизнь, христіанизировать ее во всѣхъ ея проявленіяхъ" пастырь-аскетъ отказывается изъ-за страха „осквернiться" „прикосновеніемъ съ нею". Зло во внѣшнемъ мірѣ разрослось до такой степени, именно „благодаря бездѣйствію аскетовъ-пастырей и ихъ попустительству" [2]). Утверждаютъ, что для христіанства наступила пора на дѣлѣ показать, что въ церкви заключается не одинъ лишь загробный идеалъ [3]). Настойчиво провозглашаютъ, что церковь, въ противоположность интеллигентному обществу, поняла и приняла сознательно будто-бы лишь заповѣдь о любви къ Богу, сосредоточила все свое вниманіе лишь на аскетической сторонѣ ученія Христова, но пренебрегла Божіимъ міромъ, исполненіемъ заповѣди о любви къ ближнимъ [4]). Вообще христіанство должно не отрицать земную жизнь и культуру, какъ это

этому, учрежденіемъ, враждебнымъ творчеству и міру. Жизнь поддерживалась въ немъ до той степени, до какой это позволяло пріобрѣтенное имъ содержаніе изъ общей системы родственнаго ему культуро-порядка. Монастырь былъ всегда, поэтому, учрежденіемъ консервирующимъ. Вотъ почему, по меньшей мѣрѣ, странно, когда въ воображеніи иныхъ лѣтописцевъ монастырская община рисуется оазисомъ культурной жизни".

[1]) Записки рел.-философскихъ собраній, стр. 8. [2]) Церковный Вѣстникъ. 1906 г., № 34, столб. 1095. [3]) Ibid., стр. 21. [4]) Ibid., стр. 40.

было будто-бы доселѣ, а сообщать имъ религіозное освященіе [1]). Какъ бы ни относиться къ указаннымъ убѣжденіямъ и взглядамъ, игнорировать ихъ невозможно; съ ними слѣдуетъ считаться, и считаться серьезно, такъ какъ они составляютъ догматъ вѣры почти всей нашей, такъ называемой, интеллигенціи и послѣдовательно и широко распространяются въ обществѣ.

Такъ со всѣхъ сторонъ и съ самыхъ противоположныхъ точекъ зрѣнія „аскетизмъ“ подвергается рѣзкимъ нападкамъ, доходящимъ до глумленія, до рѣшительнаго и полнаго недоразумѣнія. Цѣлыя тучи всевозможныхъ недоразумѣній сгустились около этого вопроса, закрывая для многихъ самую возможность отнестись къ нему съ необходимымъ научнымъ безпристрастіемъ [2]).

Однако охарактеризованное направленіе, дойдя до nec plus

---

[1]) *Вас. В. Успенскій.* Христ. Чтен. 1906 г. Янв., стр. 219—220. И такое обвиненіе—во всякомъ случаѣ—было не безосновательно. По утвержденію *Г. Мартенсена* даже „прежнее богословіе лютеранской церкви“ „слишкомъ исключительно устремляло свой взоръ на царство благодати, и, напротивъ, большею частію закрывало глаза на царство природы“. Твореніе было слишкомъ односторонне понимаемо съ точки зрѣнія грѣховности и испорченности, настоящая жизнь слишкомъ исключительно была разсматриваема только какъ подготовленіе къ будущей, причемъ упускалось изъ вида или во всякомъ случаѣ недостаточно выдвигалось то, что настоящая жизнь только тогда въ дѣйствительности можетъ быть средствомъ для будущей, если она въ то же время имѣетъ значеніе какъ цѣль сама по себѣ, если жизнь въ этомъ опредѣленномъ отъ Бога бытіи проводится основательно, т. е. вполнѣ и совершенно сообразно со всѣмъ ея назначеніемъ“ (Христіанское ученіе о нравственности. Перев. проф. А. П. Лопухина. Т. I. СПБ. 1890, стр. 49).—Однако, справедливость требуетъ признать, что и прежде—даже нѣкоторые православные богослови настаивали на необходимости распространенія христіанскаго спасенія и на соціальное устройство общества. Кромѣ извѣстнаго о. Ѳеодора (Бухарева), настойчивое выраженіе этой мысли встрѣчаемъ, напр., и у *епископа Порфирія* (Успенскаго). См., напр., „Книга бытія моего“. Т. III, стр. 350, 351. Однако, въ противовѣсъ этому направленію, нѣкоторые даже современные свѣтскіе публицисты продолжаютъ убѣжденно доказывать, что „истинная суть христіанской проповѣди въ отстраненіи всякихъ попытокъ связать духовное возрожденіе съ какими либо общественными аксіомами. Оттого видимъ мы въ Евангеліи ясно выраженное презрѣніе къ соціальнымъ вопросамъ и наказъ повиноваться принятымъ обычаямъ, платить установленные сборы, „воздать Кесарево Кесареви“ (Мѳ. XXII, 21; Мрк. XII, 17; Лк. XX, 25)“... (*Ю. Николаевъ.* Запросы мысли. СПБ., 1906, стр. 193). „Идеалъ духовнаго освобожденія отъ всего мірского не могъ не выразиться въ равнодушной терпимости ко всякого рода жезненнымъ условіямъ. Аскетизмъ являлся лишь средствомъ къ достиженію экстаза, полноты созерцанія, но отреченіе отъ міра нигдѣ въ христіанствѣ не являлось призывомъ къ улучшенію самыхъ условій этого міра, „лежащаго во злѣ“, скоропреходящаго, не имѣющаго значенія для томящагося въ немъ духа“ (Ibid., стр. 192). Ср. стр. 200. „Для христіанскаго духа отрѣшеніе отъ плоти было не въ простомъ бѣгствѣ отъ ея запросовъ и вожделѣній, а еще глубже, въ признаніи незначительности плоти и ея интересовъ, въ полной побѣдѣ духа надъ всякими плотскими преградами“. Стр. 204—205. Ср. стр. 215.

[2]) Къ числу такихъ недоразумѣній слѣдуетъ отнести и утвержденіе *Ю. Николаева*, что „проповѣдь аскетизма, столь чуждая еврейскому духу, была унаслѣдована отъ изможденныхъ восточныхъ созерцателей“. Цит. кн., стр. 208. Ср. стр. 220 и слѣд.

ultra, вызвало, по извѣстному историческому закону, уже ясно и рельефно обозначившуюся реакцію.

Самобытныя, активныя требованія человѣческаго духа не могли быть окончательно заброшены, забыты и подавлены. и еще прошлому вѣку пришлось считаться съ этими требованіями и въ наукѣ и въ жизни. Въ самомъ дѣлѣ, сама наука, въ лицѣ своихъ лучшихъ и безпристрастныхъ, достойнѣйшихъ представителей, должна была, наконецъ, констатировать, на основаніи добросовѣстныхъ и тщательныхъ изслѣдованій, несомнѣнность той истины, что „жизнь“ далеко не покрывается и не исчерпывается одними механическими соотношеніями, которыя даже не составляютъ въ ней самаго главнаго элемента. Постепенно выяснилась рѣшительная необходимость допустить вліяніе на образованіе и развитіе „жизни“ психическаго фактора,—и тѣмъ больше, чѣмъ выше организація самаго существа. Особенно же крайняя односторонность и совершенная недостаточность механическаго ученія о „жизни“ обнаружилась со вступленіемъ біологіи въ двадцатый вѣкъ. Такимъ путемъ стала постепенно уясняться та истина, что главенствующая, опредѣляющая роль въ происхожденіи и процессѣ „жизни“ принадлежитъ не матеріи, а духу, за которымъ была снова признана нѣкоторыми серьезнѣйшими представителями точной и безпристрастной науки отвергнутая и забытая было самостоятельность и активность.

Въ связи съ этимъ стали и въ наукѣ и въ обществѣ постепенно пробуждаться и распространяться идеалистическія или спиритуалистическія воззрѣнія [1]).

Пробудившійся въ послѣднее время интересъ къ духовнымъ проблемамъ человѣческой личности и человѣческой жизни замѣтно усилилъ также стремленіе къ изслѣдованію вопросовъ *моральнаго* характера. Человѣческій духъ, погруженный доселѣ въ изученіе внѣшняго, объективнаго міра, обращавшій почти исключительное вниманіе на естествознаніе и соціологію, вновь теперь почувствовалъ потребность въ изслѣдованіи своей собственной внутренней области [2]).

---

[1]) По словамъ *проф. А. И. Введенскаго*, „у насъ теперь распространены идеалистическія или спиритуалистическія воззрѣнія.... А до какой степени они преобладаютъ надъ другими теченіями, лучше всего видно изъ того, что „Вопросы философіи и психологіи“ безпристрастно открываютъ свои страницы одинаково всѣмъ направленіямъ, а между тѣмъ въ нихъ печатается подавляющее большинство статей спиритуалистическихъ направленій. Преобладаніе спиритуалистическихъ и идеалистическихъ теченій въ современномъ русскомъ обществѣ стала отмѣчать уже и беллетристика“. Философскіе очерки, СПБ. 1901 г., стр. 36. Въ этой характеристикѣ—безспорно—заключается нѣкоторая доля истины.

[2]) *В. С. Соловьевъ* толчекъ къ возстановленію въ философской области важнаго значенія этики приписываетъ еще Шопенгауэру. Ср. Собран. сочин. т. I, стр. 140: „съ возста-

Едва ли заключаетъ въ себѣ излишнее преувеличеніе то наблюденіе, что въ наши дни изъ всѣхъ философскихъ проблемъ этическая проблема выдвигается на первое мѣсто и оказываетъ опредѣляющее вліяніе на все развитіе философской мысли[1]). Можно безъ преувеличенія сказать, что самой характерной чертой современнаго умственнаго настроенія составляетъ возрастающій и крѣпнущій интересъ ко всѣмъ тѣмъ отраслямъ знанія, которыя имѣютъ отношеніе къ личности человѣка, къ его природѣ и условіямъ его общественнаго существованія. Обострившійся въ настоящее время соціальный вопросъ также, по своему существу, имѣетъ серьезное нравственное значеніе. По справедливымъ словамъ проф. *Пибоди*, „соціальный вопросъ нашего времени есть нравственный вопросъ. Вѣрно, что у передовыхъ борцовъ за соціальныя перемѣны мы встрѣчаемъ и себялюбіе, и классовую ненависть и склонность къ насилію и тѣ низшіе инстинкты, которые, какъ говоритъ Гоббесъ, дѣлаютъ человѣка волкомъ по отношенію къ своему сосѣду; но сила и увлеченіе современнаго соціальнаго движенія покоится на страстномъ, повсюду раздающемся требованіи справедливости, братства, свободы и условій, обезпечивающихъ человѣческую жизнь.

Этотъ нравственный тонъ новой филантропіи проявляется въ ея безпримѣрномъ чувствѣ соціальной обязанности, въ ея призывѣ къ личному самопожертвованію, въ ея требованіи самовоспитанія и мудрости“ [2]).

Въ неразрывной связи съ такимъ общимъ поворотомъ въ направленіи науки, философіи и общественнаго сознанія находится и замѣтно иное, по сравненію съ предшествующимъ, отношеніе къ вопросу объ „аскетизмѣ“. Признаніе самостоятельности, господствующаго значенія и активности человѣческаго „духа“ должно было съ логическою принудительностію повести къ признанію и важнаго, необходимаго значенія „аскетизма“, какъ принципа пріобрѣтенія и сохраненія духовнаго самообла-

---

новленіемъ метафизики у Шопенгауэра возстановляется и неика“. Ср. также, ibid., стр. 90: „воля, утверждаемая имъ, какъ основное начало, и происходящее отсюда соединеніе неики съ метафизикой обозначаютъ собою совершенный поворотъ въ ходѣ всей западной философіи“.

[1]) Преобладающее увлеченіе этическими проблемами отразилось и на міровоззрѣніи извѣстнаго Фр. Ницше. По словамъ г. *Преображенскаго*, „болѣе всего мысль Ницше привлекали вопросы *нравственной* философіи: проблема нравственности въ тѣсномъ смыслѣ,—происхожденіе и значеніе нормъ и идеаловъ человѣческой дѣятельности, и проблема нравственнаго міровоззрѣнія—смыслъ и цѣнность человѣческой жизни“. Вопросы философіи и психологіи. Книга XV, стр. 120.

[2]) *Фр. Т. Пибоди.* Іисусъ Христосъ и соціальный вопросъ. Перев. съ нѣм. С. П. Никитскаго. Москва. 1907, стр. 8—9.

данія и господства духа надъ низшею, матеріальною стороною человѣка. По словамъ проф. *Л. М. Лопатина*, „духовное *„самохраненіе*, независимость нашей воли отъ того, что ея ниже и не должно ею владѣть, является требованіемъ столь же важнымъ, какъ и обязанности къ другимъ людямъ. Душевная чистота, цѣломудріе, самообладаніе, бдительность и чуткость ко всему, происходящему внутри его, нужны человѣку не менѣе, чѣмъ состраданіе, самоотверженная любовь и энергическая готовность послужить себѣ подобнымъ. *Аскетическій моментъ* нравственности, въ прежнія времена нерѣдко получавшій господствующее положеніе въ морали, въ послѣдніе вѣка иногда совсѣмъ отступающій на задній планъ и вводимый въ нравственныя предписанія только подъ видомъ одного изъ средствъ для развитія общественнаго благосостоянія, черезъ это возстановляется въ своемъ истинномъ и самобытномъ значеніи“ [1]).

Такой поворотъ въ сторону, благопріятствующую „аскетизму“, замѣтенъ даже въ протестантскихъ странахъ. По словамъ извѣстнаго изслѣдователя „аскетизма“ Zöckler'a, многіе протестанты въ послѣднее время заняты вопросомъ, не слѣдуетъ ли признать отсутствіе аскетизма, хотя бы и не въ монашеской формѣ, недостаткомъ протестантской церкви и, соотвѣтственно этому, не слѣдуетъ ли принять дѣйствительныя мѣры къ его возстановленію. По крайней мѣрѣ, *многіе* изъ членовъ протестантскаго исповѣданія держатся такого взгляда“ [2] [3]).

Признавая всю неотложную важность рѣшенія выдвинутаго на очередь экономическаго вопроса, справедливо подчеркиваютъ, однако, что „сущность нравственнаго рѣшенія экономическаго вопроса заключается во внутренней его связи съ цѣлою жизненною задачей человѣка и человѣчества“ [4]).

Поэтомъ защитники важности и значенія „аскетизма“ впадаютъ нерѣдко даже въ крайность преувеличенія. Это объясняется реакціей предшествовавшей крайности—совершенному почти забвенію и игнорированію „аскетизма“.

Теченіе, благопріятствующее „аскетизму“, проявилось въ странѣ преимущественнаго господства и процвѣтанія протестантизма, какъ извѣстно, рѣшительно и принципіально отвергшаго

---

[1]) *Лопатинъ*. Теоретическія основы сознательной и нравственной жизни. Вопросы философіи и психологіи. 1890 г. № 1 (книга 5-я), стр. 69. [2]) *Zöckler*. II, 628.

[3]) О томъ, что интересъ къ вопросу объ аскетизмѣ въ протестантскихъ странахъ не ослабѣлъ и до настоящаго времени, объ этомъ свидѣтельствуетъ появленіе сочиненій, посвященныхъ выясненію указаннаго вопроса въ самые послѣдніе годы. См., напр., книгу *Hoogkamp* C. E. Oud—Christelijke Ascese. Leiden, Sijthoff. 1905.

[4]) *В. С. Соловьевъ*. Оправданіе добра, стр. 447. Эта мысль прекрасно и доказательно раскрывается и въ цит. кн. проф. *Лебедева*.

„аскетизмъ“,—какъ начало чуждое, враждебное истинному, евангельскому христіанству. Но „аскетизмъ“, очевидно, составляетъ коренное, необходимое требованіе человѣческой природы, самой ея организаціи. Отверженіе „аскетизма“ повело къ крайнему пессимизму, который широкой, мрачной волной пронесся прежде всего и преимущественно именно по протестантскимъ странамъ. Родоначальникомъ и наиболѣе яркимъ и характернымъ выразителемъ философскаго пессимизма явился Шопенгауэръ [1]).

Итакъ пессимистическая окраска „аскетизма“ и преувеличеніе его значенія составляетъ одну изъ обозначившихся въ послѣднее время особенностей въ научномъ и—особенно—философскомъ освѣщеніи „аскетизма“.

Въ качествѣ второй особенности современной философской постановки вопроса объ „аскетизмѣ“ слѣдуетъ отмѣтить связь „аскетизма“ съ *мистицизмомъ*. По справедливымъ словамъ *В. С. Соловьева*, „великое значеніе мистики понято въ новѣйшее время двумя философами самаго свободно мыслящаго и даже отчасти отрицательнаго направленія, философами, враждебными ко всякой положительной религіи и которыхъ, такимъ образомъ, никакъ нельзя заподозрить въ какомъ нибудь традиціонномъ пристрастіи по этому вопросу. Я разумѣю знаменитаго Шопенгауэра и новѣйшаго продолжателя его идей—Гартмана. *Первый видитъ въ мистикѣ и основанномъ на ней аскетизмѣ начало духовнаго возрожденія для человѣка, открывающее ему высшую нравственную жизнь и лучшее сознаніе*“ [2]).

У насъ, въ Россіи, указанный, благопріятствующій „аскетизму“, поворотъ научнаго и общественнаго сознанія долженъ былъ найти для себя особенно благопріятную почву, въ силу самыхъ національныхъ особенностей русскаго народа.

По справедливымъ словамъ *В. С. Соловьева*, „важная черта, которую Достоевскій указывалъ въ русскомъ народѣ, это—сознаніе своей грѣховности, неспособность возводить свое несовершенство въ

---

[1]) „Высочайшій идеалъ въ глазахъ Шопенгауэра представляетъ тотъ, кто, убѣдившись въ иллюзіи міра, рѣшилъ, насколько это для него возможно, уничтожить его, окончательно потушивъ въ себѣ желаніе жить. Аскетизмъ, постепенное уничтоженіе всѣхъ чувствъ, которыя связываютъ насъ съ видимымъ міромъ, жизнь анахорета въ египетской пустынѣ,—квіэтиста временъ Людовика XIV,—индійскаго факира,—вотъ для Шопенгауэра совершенство.“ *Проф. Бутлеровъ*. Пессимизмъ Шопенгауэра. Православное Обозрѣніе. 1883 г. Августъ, стр. 591.

[2]) *Соловьевъ*. Т. I, стр. 241. *Проф. Н. Лосскій* въ настоящее время стремится обосновать философское направленіе, которое онъ самъ называетъ „мистическимъ“ или „мистическимъ эмпиризмомъ“. См., напр., статью „Обоснованіе мистическаго эмпиризма“. (Вопросы философіи и психологіи. 1904 г. Сент.—Окт. Кн. 74), вошедшую въ его книгу: „**Обоснованіе интуитивизма.** Пропедевтическая теорія знанія“. СПБ., 1906.

законъ и право и успокаиваться на немъ: отсюда—требованіе лучшей жизни, жажда очищенія и подвига“ [1]). Равнымъ образомъ „стоитъ бросить хотя-бы самый бѣглый взглядъ на исторію нашего самосознанія, какъ оно отразилось въ нашей словесности, чтобы увидать, насколько въ общемъ сознаніе зла, страхъ передъ нимъ и скорбь о немъ перевѣшиваютъ въ насъ довольство той наличной суммой добра, которую мы вокругъ себя находимъ“ [2]).

Отмѣченное выше отношеніе современной философской европейской мысли къ „аскетизму“, характеризующееся пессимизмомъ и мистицизмомъ, замѣтно отразилось въ направленіи и нашей мысли—въ міровоззрѣніи, напр., *Гр. Толстого* и *В. С. Соловьева*.

По справедливымъ словамъ *Соловьева*, „русская народность соединяетъ въ себѣ созерцательную религіозность восточныхъ народовъ съ тѣмъ стремленіемъ къ дѣятельной религіи, которое свойственно народамъ западнымъ“ [3]). Соотвѣтственно практическому и историческому смыслу русскаго народа, „и въ своемъ высшемъ идеалѣ сверхъ аскетической святости онъ полагаетъ и дѣятельную святость“ [4]). Вотъ почему русское общество заинтересовалось преимущественно вѣчно старымъ и вѣчно новымъ вопросомъ—объ отношеніи аскетизма, личнаго самоусовершенствованія къ общественной дѣятельности, объ отношеніи началъ „аскетическаго“ и „мистическаго“, началъ „мірского“ и „религіознаго“ и т. под. [5]) [6]).

---

[1]) Собран. сочин. Т. III, стр. 186. Въ статьѣ о Глѣбѣ Успенскомъ (относящейся къ 1888 году) выше упомянутый Михайловскій обращаетъ особенное вниманіе на то, что Успенскій считалъ центральнымъ пунктомъ русской жизни за послѣднія десятилѣтія „болѣзнь сердца“, „болѣзнь мысли“, „болѣзнь совѣсти“, причемъ у Успенскаго эти три выраженія являются синонимами. „Мысль и чувство“, безжалостно и неподкупно сверлящія душу, принимаютъ для него почти исключительно форму совѣсти, то есть сознанія виновности и жажды соотвѣтственнаго искупленія и покаянія. См. цитированную выше статью г. *А. Краснозельскаго*, стр. 65.

[2]) *Котляревскій*. Трилогія Гр. А. К. Толстого, какъ національная трагедія. Вѣстникъ Европы. 1902 г. X, стр. 699. [3])Собр. соч. Т. V, стр. 32.

[4]) Ibid., стр. 50. Ср. стр. 329, 386. Т. IV, стр. 29.—Ходячее мнѣніе, обычно повторяемое въ церковно-историческихъ и историко-литературныхъ изслѣдованіяхъ, что древняя Русь воспитывалась церковью исключительно на **созерцательно-аскетическихъ** идеалахъ, должно быть существенно ограничено. Обоснованіе и детальное раскрытіе дѣйствительнаго положенія дѣла въ указанномъ отношеніи см., напр., у *проф. А. И. Пономарева* въ его актовой рѣчи: „Славяно-русскій Прологъ въ его церковно-просвѣтительномъ и народно-литературномъ значеніи“. Христ. Чтеніе. 1890 г. Ч. I, стр. 534 и слѣд. [5]) *Соловьевъ*. Т. II, стран. 168.

[6]) Въ 1891 году въ Москвѣ очень горячо дебатировался вопросъ о томъ, что должно быть главнѣйшею цѣлью жизни человѣка: личное спасеніе или общественное благо; совмѣстима ли забота о личномъ спасеніи, осуществляемая путемъ аскетизма, съ служеніемъ общественному благу. Въ спорѣ принимали участіе В. С. Соловьевъ и публицисты „Московскихъ Вѣдомостей“. Въ 1892 г. *Архимандритъ* (нынѣ епископъ) *Антоній* (Храповицкій) напечаталъ въ XII книжкѣ „Вопросовъ философіи и психологіи“ статью: „Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души?“,—въ которой изложилъ свое

Такимъ образомъ, наблюдая современные научные и общественные запросы, мы съ той или другой стороны подходимъ къ вопросу объ „аскетизмѣ“, къ признанію всей важности выясненія его подлиннаго, дѣйствительнаго значенія въ христіанствѣ. Всѣ другіе, нами указанные вопросы или въ немъ подразумѣваются, или съ нимъ тѣсно, неразрывно связаны, такъ или иначе съ нимъ существенно соприкасаются. Вопросъ объ аскетизмѣ—вопросъ о самой сущности христіанства, объ основномъ характерѣ его жизненнаго пониманія, проявленія и осуществленія [1]). Такимъ образомъ, вопросъ объ „аскетизмѣ“—не какой-либо узкоспеціальный вопросъ, — нѣтъ, онъ глубоко соприкасается со всѣми важнѣйшими и основными догматическими и нравственными истинами христіанства. Этотъ вопросъ находится въ точкѣ пересѣченія многихъ принципіальныхъ вопросовъ—богословскихъ и философскихъ, и при томъ самыхъ интересныхъ и жизненныхъ.

Каково же фактическое отношеніе нашей *богословской* науки къ вопросу объ „аскетизмѣ“ въ виду охарактеризованныхъ по-

---

пониманіе православнаго ученія по данному вопросу. Статья эта вызвала обсужденіе и попытку новаго освѣщенія этого вопроса въ статьѣ г. *Александра Саломона*. Сущность его воззрѣній по интересующему насъ вопросу можно представить въ слѣдующихъ заключительныхъ словахъ названной статьи: „существованіе неправильныхъ отношеній между церковью и государствомъ есть, можетъ быть, главная причина того, что фанатическіе аскеты ненавидятъ гражданскую дѣятельность, а истинные подвижники бѣгутъ отъ нея. Между тѣмъ, пока не будетъ достигнута правильность этихъ отношеній, не будетъ возможно разрѣшеніе задачъ общественнаго блага, т. е. устроеніе въ каждомъ народѣ общественныхъ отношеній по христіанскому идеалу. Починъ въ этомъ дѣлѣ долженъ принадлежать не Церкви, которая въ своемъ *идеалѣ* есть установленная Богомъ хранительница неизмѣнныхъ нравственныхъ истинъ, а реальному церковно-гражданскому обществу, которое имѣетъ задачею воплощать эти истины въ постепенно совершенствующихся человѣческихъ порядкахъ и учрежденіяхъ. Поэтому тотъ, кто сознаетъ важность этого дѣла, долженъ не бѣжать изъ гражданской жизни, а оставаясь въ ней, трудиться для общаго спасенія и своего собственнаго“ (*А. Саломонъ*. Личное совершенство и гражданская жизнь. Вѣстникъ Европы, 1892 г., кн. 6). Ср. также статьи: *Н. Н. Неплюева*. „Христіанская гармонія духа“ (этико-психологическій этюдъ) Вопр. фил. и психол. 1892 г. Мартъ—Апрѣль; *Н. Грота*. „Основаніе нравственнаго долга“ (ibid., кн. 12). *Его-же*. „Устои нравственной жизни и дѣятельности“ (кн. 2). По мнѣнію автора этой статьи, „напрасно современные позитивисты смѣются надъ всяческимъ аскетизмомъ“. Самъ онъ вооружается на защиту „здороваго аскетизма“. Ср. также и статью *П. А. Каленова* „Жизнь, какъ нравственная борьба“ (въ той же книжкѣ) и друг. Интересъ къ вопросу объ аскетизмѣ заявляется и со стороны медицинской науки. См., напр., брошюру врача *С. Апраксина* „Аскетизмъ и монашество“. СПБ. 1905. Встрѣчаются попытки осмѣтить вопросъ объ „аскетизмѣ“ даже со спеціально *феминистической* точки зрѣнія. Такъ, Эрихъ Гольмъ (псевдонимъ писательницы Матильды Прагеръ) въ заключеніи своей недавно вышедшей книги: „Политическое завѣщаніе Г. Ибсена“ пишетъ: христіански-аскетическая культура „является непосредственнымъ созданіемъ мужчины, его культурнымъ произведеніемъ, въ которомъ женщина играла лишь пассивную роль, и на нее мужчина взваливалъ всю тяжесть мученичества отреченія“. См. „Женскій Вѣстникъ“. 1906 г., № 9, стр. 235.

[1]) Ср. *A. Harnack*. Das Wesen des Christenthums. Lpz. 1900. *SS*. 50—51.

требностей и запросовъ времени, а также въ виду вообще важнаго значенія этого вопроса въ системѣ православнаго богословія? Несомнѣнно, что наше богословіе поняло и оцѣнило, хотя и не во всей полнотѣ и глубинѣ, важность и значеніе вопроса объ „аскетизмѣ“ вообще въ системѣ христіанскаго нравоученія, и въ виду направленія и запросовъ современной науки и общества,— въ особенности. Не только богословская этика, но и нѣкоторыя другія богословскія дисциплины признали всю важность возможно глубокаго и обстоятельнаго раскрытія вопроса объ „аскетизмѣ“, преимущественно на основаніи тщательнаго изученія и анализа святоотеческой письменности. Въ особенности настойчиво заявляетъ объ этомъ богословіе *пастырское*. По словамъ *архимандрита* (нынѣ епископа) *Иннокентія*, „объемъ пастырскаго богословія, какъ въ литературѣ, такъ и въ школѣ“ долженъ быть „значительно расширенъ. Сюда необходимо включить, напр., рѣчь *объ аскетизмѣ* вообще и въ частности—*объ аскетизмѣ пастырскомъ*“ [1]). По выраженію г. Соколова, „въ изученіи обширнаго матеріала аскетическихъ твореній и въ обработкѣ его примѣнительно къ цѣлямъ пастырскаго богословія мы полагаемъ задачу настоящаго времени“ [2]).

Признавъ, такимъ образомъ, важность и значеніе вопроса объ „аскетизмѣ“, что же сдѣлало наше богословіе для его научнаго раскрытія и разъясненія?

Около тридцати лѣтъ тому назадъ проф. А. Ѳ. Гусевъ писалъ: „сущность и значеніе христіанскаго аскетизма въ нашей богословской литературѣ вовсе не выяснены съ научной точки зрѣнія, хотя мы и знаемъ нѣсколько работъ по этому предмету“ [3]). „Мы не имѣемъ ни одной, сколько-нибудь сносной и удовлетворяющей научнымъ требованіямъ монографіи, посвященной настоящему историческому изображенію хотя нѣсколькихъ великихъ аскетическихъ типовъ и анализу ихъ... Наша духовная журналистика за все время ея существованія представила лишь самое ограниченное количество маленькихъ статеекъ, въ которыхъ выясняется значеніе, напр., столпничества, молчальничества и т. д. Но эти статьи преслѣдуютъ назидательный, но не научный интересъ“ [4]).

---

[1]) „Пастырское богословіе“. Православ. Собесѣдн. 1900 г. Февраль, стр. 218. Ср. *Его-же* „Пастырское богословіе въ Россіи за XIX вѣкъ“. Троиц.-Серг. Лавра, 1899 г., стр. 373. *Е. Антоній* (Храповицкій). Т. II, стр. 190.

[2]) Психологическій элементъ въ аскетическихъ твореніяхъ и его значеніе для пастырей церкви. Вологда, 1898 года, стр. 87.

[3]) Къ вопросу о христіанскомъ „аскетизмѣ“. Православн. Обозр. 1878 г, Іюль, стр. 447– 448.

[4]) *А. Ѳ. Гусевъ*. Вынужденное слово (отвѣтъ проф. А. И. Гренкову). Православ Обозр. 1875 г. Т. I, стр. 475.

Съ того времени научное раскрытіе вопроса объ „аскетизмѣ“ несомнѣнно подвинулось впередъ, но все же этотъ успѣхъ нельзя признать существеннымъ, достаточнымъ и вполнѣ удовлетворительнымъ. По справедливымъ словамъ *архимандрита Ѳеодора* (Поздѣевскаго), „вообще аскетическая литература новѣйшаго времени бѣдна, а интересъ не только къ изученію аскетовъ, но даже и чтенію ихъ только еще начинаетъ пробуждаться“ [1]).

Выраженіемъ этого пробудившагося интереса къ изслѣдуемому нами вопросу служитъ появленіе за послѣдніе годы нѣсколькихъ сочиненій, посвященныхъ раскрытію и анализу аскетическихъ воззрѣній представителей аскетической письменности IV вѣка христіанства [2]), а также воззрѣній нѣкоторыхъ изъ наиболѣе выдающихся аскетическихъ писателей въ отдѣльности [3]).

Но доселѣ еще не появлялось труда объ „аскетизмѣ“ *по систематическому богословію*,—т. е. такого сочиненія, которое бы уяснило *сущность, основной смыслъ православнаго ученія объ „аскетизмѣ“ въ связи съ общимъ православнымъ міровоззрѣніемъ;* которое бы освѣщало вопросъ, *какое мѣсто и значеніе принадлежатъ аскетическому моменту въ общей системѣ православнаго богословствованія и въ общемъ строѣ истинно-христіанской религіозно-нравственной жизни.* Между тѣмъ въ такомъ именно *принципіальномъ* освѣщеніи вопроса объ „аскетизмѣ“ чувствуется и сознается настоятельная и серьезная потребность особенно въ настоящее время, въ виду запросовъ общества.

Безспорно, идеальнымъ явилось бы такое состояніе науки, при которомъ сначала были бы уяснены и раскрыты аскетическія воззрѣнія отдѣльныхъ, наиболѣе видныхъ и характерныхъ представителей аскетической письменности, и уже послѣ этого, въ видѣ итога, какъ выводъ изъ всѣхъ предшествовавшихъ изслѣдованій, было предложено научное, систематическое изложеніе православнаго ученія. Однако выполненіе такого требованія, если

---

[1]) Аскетическія воззрѣнія препод. Іоанна Кассіана, стр. 10.

[2]) Мы имѣемъ въ виду сочиненіе *проф. П. П. Пономарева*: „Догматическія основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ восточныхъ писателей-аскетовъ IV вѣка“. Казань, 1899 г.

[3]) См. сочиненія проф. *А. А. Бронзова*: „Преподобный Макарій Египетскій Т. I. Жизнь и творенія препод. Макарія Е.“. СПБ. 1899; *іеромонаха (нынѣ архимандрита) Ѳеодора (Поздѣевскаго)*: „Аскетическія воззрѣнія препод. Іоанна Кассіана Римлянина (пресвитера массилійскаго).“ Казань, 1902 г.; *проф. К. Д. Попова*. „Блаженный Діадохъ (V-го вѣка). Т. I. Творенія Бл. Діадоха.“ Кіевъ, 1903,—а также ученыя статьи профессора патролога И. *В. Попова*: „Религіозный идеалъ св. Аѳанасія“. Богословскій Вѣстникъ, 1903 г. Декабрь; 1904 г. Мартъ и Май; и „Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Египетскаго“. Ibid. 1904 г. Ноябрь, и нѣкот. друг.

оно даже фактически осуществимо, въ чемъ можно сильно сомнѣваться,—потребовало бы слишкомъ много времени, а между тѣмъ жизнь не ждетъ, она настоятельно заявляетъ о своихъ требованіяхъ и налагаетъ на представителей нашего богословія извѣстныя нравственныя обязанности. Съ другой стороны, и самое существо богословскаго ученія православной церкви вовсе не таково, чтобы оно для своего точнаго раскрытія требовало непремѣнно математической полноты изученія всѣхъ выразителей и представителей православнаго міровоззрѣнія—Свв. Отцовъ и Учителей Церкви. Общій смыслъ православнаго ученія достаточно уясняется и изъ точнаго изученія писаній только наиболѣе выдающихся Свв. Отцовъ Церкви, каковое условіе въ нашемъ трудѣ мы, по мѣрѣ силъ и возможности, и старались выполнить.

Изложеніе въ системѣ основныхъ и наиболѣе характерныхъ данныхъ Божественнаго Откровенія,—Св. Писанія и Св. Преданія,—какъ высшей истины для мысли и высшей нормы для жизни, примѣнительно къ современной ступени развитія христіанскаго человѣчества и въ качествѣ результата его предыдущаго развитія, составляетъ задачу и обязанность *систематическаго* богословія, являющагося какъ бы кульминаціоннымъ пунктомъ богословія (апологетика, догматика и этика). Наше сочиненіе, по самому своему предмету и основному содержанію, относится къ области **богословской этики,** хотя нѣкоторыми своими частями, нѣкоторыми своими вопросами и сторонами соприкасается съ областью Богословія догматическаго, апологетическаго и пастырскаго.

Излагая сущность православнаго ученія, мы должны были, и дѣйствительно старались, строго держаться единственно-надежной почвы—Божественнаго Откровенія—Св. Писанія и Св. Преданія. Св. Преданіе вселенской церкви, наилучшими выразителями котораго являются Свв. Отцы и Учители Церкви, есть обязательное правило, необходимая норма надлежащаго пониманія истинъ православнаго вѣро-и нраво-ученія, содержащихся въ Св. Писаніи, какъ основномъ источникѣ православнаго ученія. Разсматривая, по смыслу темы, вопросъ объ „аскетизмѣ“ съ точки зрѣнія библейскихъ и святоотеческихъ данныхъ, мы интересовались также и тѣми направленіями въ рѣшеніи этого вопроса, которыя даны въ современныхъ богословскихъ и философскихъ работахъ,—стараясь оцѣнить эти рѣшенія при свѣтѣ данныхъ, заключающихся въ нашихъ основныхъ источникахъ.

Что касается *плана* построенія и осуществленія нашей работы, то мы старались объ его органической стройности, послѣдовательности и естественности, объ его точномъ соотвѣтствіи существу самаго прадмета,—чтобы каждый послѣдующій отдѣлъ

съ необходимостью вытекалъ изъ предыдущаго, все же сочиненіе въ цѣломъ было проникнуто одною идеей, сообщающей всему сочиненію характеръ цѣлостнаго, органическаго единства.

Въ частности, прежде всего мы старались раскрыть, *что*, собственно, такъ или иначе *уже сдѣлано* по нашему вопросу до нашего сочиненія и какъ именно выполнено. Выполненіе этой работы казалось намъ безусловно необходимымъ нашимъ научнымъ долгомъ, чтобы, на основаніи ея, точнѣе, яснѣе, опредѣленнѣе намѣтить основныя и главнѣйшія требованія, предъявляемыя намъ современнымъ научнымъ состояніемъ этого вопроса. Изложенію и раскрытію того, какое положеніе занимаетъ изслѣдуемый нами предметъ въ современной ученой богословской литературѣ, какія изслѣдованія по данному предмету предпринимались, въ какомъ направленіи велись и какимъ характеромъ, какими достоинствами и недостатками отличались,—изслѣдованію этого вопроса посвященъ цѣлый особый—довольно обширный—отдѣлъ нашего сочиненія, слѣдующій за указаніемъ патрологическихъ источниковъ. Дальнѣйшій планъ нашей работы опредѣлялся слѣдующими данными.

„Аскетизмъ“, какъ видно изъ самаго понятія о немъ, раскрываемаго во „Введеніи“,—съ одной стороны, предполагаетъ грѣховную испорченность человѣческой природы, ея косность и необходимость преобразованія и перевоспитанія, съ другой—тотъ идеалъ нравственнаго совершенства, по началамъ и въ цѣляхъ достиженія котораго должно совершаться это преобразованіе. Содержаніе и характеръ нравственнаго идеала столь же существенно, какъ и указанная выше сторона, опредѣляютъ особенности и характеръ тѣхъ аскетическихъ средствъ, которыя способствуютъ реализаціи этого идеала въ жизни, какъ и вообще—естественно—цѣль опредѣляетъ средства, ведущія къ ея достиженію. Отсюда—естественно—для опредѣленія сущности и смысла христіанскаго „аскетизма“ необходимо ясное представленіе и изображеніе *идеала* христіанскаго нравственнаго совершенства. Но понятіе нравственнаго совершенства въ христіанствѣ неразрывно связано съ представленіемъ и достиженіемъ человѣкомъ своего вѣчнаго спасенія, каковое (достиженіе), по ученію откровенія, есть единственная и всеобъемлющая цѣль всей жизни и дѣятельности человѣка. (Мѳ. I, 21; Лук. I, 71; Филиппис. I, 19; II, 12; 2 Тим. IV, 7—8 и друг.).

Отсюда нравственное совершенство и „спасеніе“ въ христіанствѣ—понятія коррелятивныя. Содержаніе и характеръ нравственнаго совершенства опредѣляются тѣмъ, къ чему христіанинъ стремится въ своей жизни, въ чемъ видитъ свою конечную цѣль,

т. е. находятся въ полной зависимости отъ пониманія ученія *о спасеніи*. И дѣйствительно, конфессіональныя особенности въ пониманіи ученія Откровенія о „спасеніи“ (особенно нравственно-субъективной стороны спасенія) кладутъ рельефный и неизгладимый отпечатокъ на пониманіе нравственной жизни и, въ частности, на опредѣленіе смысла „аскетизма“ въ трехъ главнѣйшихъ направленіяхъ богословской науки—католической, протестантской и православной [1]). Отсюда сущность „аскетизма“ можетъ быть понятна и опредѣлена не иначе, какъ съ точки зрѣнія ученія о спасеніи, точнѣе—ученія о способѣ и средствахъ усвоенія „спасенія“, совершеннаго Іисусомъ Христомъ. Поэтому намъ казалось наиболѣе цѣлесообразнымъ и даже безусловно необходимымъ за исходный пунктъ нашего изслѣдованія принять ученіе о „спасеніи“ съ его указанной стороны.

Дальнѣйшій ходъ нашей работы слѣдующій. Изъ православнаго ученія о существѣ „спасенія“ и нравственнаго идеала христіанина мы стараемся показать общеобязательность для *всѣхъ* христіанъ общихъ началъ и требованій аскетизма, потому что для *всѣхъ* христіанъ необходима физико-психическая переработка своей природы, такъ что *всѣ* должны пережить процессъ самоотверженія, самопожертвованія, подавленія своей злой, испорченной воли и преданія себя волѣ Божіей для воплощенія въ себѣ, съ помощью благодати, идеала человѣческаго совершенства, конкретно представляемаго въ Лицѣ Господа Спасителя. Но эти общія начала и требованія христіанскаго „аскетизма“ не могутъ выполняться, примѣняться и осуществляться въ жизни *всѣхъ* людей совершенно одинаковымъ образомъ, потому что, всѣдствіе ограниченности человѣческой природы и ея индивидуализаціи, каждый христіанинъ несетъ въ жизни свой особый крестъ (Мѳ. XVI, 24, ср. Мрк. VIII, 34) самоотверженія и послѣдованія за Христомъ, каждому дано свое особое мѣсто и назначеніе на землѣ, такъ какъ „*служенія различны*“ (1 Кор. XII, 5),—словомъ, могутъ, должны быть и дѣйствительно существуютъ различныя *формы* выполненія одного и того же нравственнаго закона, разнообразные пути земного странствованія христіанина, всѣ, однако, при правильномъ и цѣлесообразномъ ихъ прохожденіи, ведущіе къ „Іерусалиму небесному“ (Евр. XII, 22),—„городу, котораго художникъ и строитель Богъ“ (Евр. XI, 10). Должны быть, слѣ-

[1]) См., напр., *архимандрита Сергія* „Православное ученіе о спасеніи“, *Н. Я. Бѣлаева*. „Римско-католическое ученіе объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка“. Казань, 1876 г., *А. Коржавина*. (нынѣ епископа Антонія) „Ученіе объ оправданіи по символическимъ книгамъ лютеранъ“. Тамбовъ, 1886 г. *Ѳ. Стукова*. „Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою“ Казань, 1891.

довательно,—и дѣйствительно существуютъ,—и разнообразныя *формы* выполненія обязательнаго для всѣхъ христіанъ „аскетизма“, который въ различныхъ формахъ жизни естественно индивидуализируется, принимаетъ специфическія особенности и оттѣнки.

Отсюда трудъ нашъ распадается на двѣ основныя части: *общую*, обрисовывающую христіанскій нравственный и аскетическій идеалъ въ его общихъ, существенныхъ и основныхъ чертахъ и принадлежностяхъ; и *частную*, представляющую видоизмѣненія и индивидуализацію этого идеала въ различныхъ формахъ христіанской жизни, въ зависимости отъ этихъ послѣднихъ и примѣнительно къ нимъ. Наша задача въ этомъ отдѣлѣ—показать, что съ точки зрѣнія библейскихъ и святоотеческихъ данныхъ, видоизмѣненіе это касается не существа самого идеала, а лишь формы его осуществленія и реализированія.

Предлагаемый трудъ обнимаетъ только первую половину нашей задачи и составляетъ 1-й томъ всего нашего сочиненія. Онъ, соотвѣтственно вышесказанному, состоитъ изъ „Введенія“, 4-хъ главъ и „Заключенія“.

Во „Введеніи“ раскрывается смыслъ и значеніе самаго термина „ἄσκησις“, на основаніи филологическаго анализа и историко-литературнаго его употребленія. *Въ первой* главѣ излагается **„Православное ученіе объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасенія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ“.** *Вторая* глава: **„Состояніе грѣховной невозрожденности человѣка.** Аскетическій анализъ страстей“—содержитъ въ себѣ характеристику невозрожденнаго, эмпирическаго человѣка, изображеніе конкретнаго содержанія области грѣха и отчужденія отъ жизни Божіей. *Третья* глава: **„Любовь, какъ основа и сущность христіанскаго религіозно-нравственнаго совершенства“** содержитъ въ себѣ описаніе и изображеніе христіанской „любви“, какъ основного, характеристическаго свойства благодатнаго Христова царства, какъ идеальной сферы религіозно-нравственнаго совершенства. Если *первая* глава уясняетъ только общую основу христіанскаго „аскетизма“, его исходный пунктъ, его общую и основную цѣль и существенное содержаніе, если *вторая* глава частнѣе изображаетъ то состояніе грѣховной невозрожденности, изъ котораго человѣкъ долженъ выйти, отъ котораго онъ долженъ освободиться, чтобы спастись; если *третья* глава, далѣе, характеризуетъ конкретное содержаніе христіанскаго религіозно-нравственнаго совершенства, которое человѣкъ долженъ выполнить, осуществить и воплотить въ своей жизнедѣятельности, взамѣнъ прежняго, грѣховнаго,—то *четвертая* и послѣдняя глава: **„Основныя начала православно-христіанской аскетики“** должна

показать, *какъ* именно человѣкъ съ извѣстнымъ своимъ грѣховнымъ достояніемъ—„страстями“, со своимъ наличнымъ религіозно-нравственнымъ складомъ можетъ *фактически* стать членомъ духовно-благодатнаго царства Христова, по возможности, осуществивъ его идеалъ. Наконецъ, **„Заключеніе“**, кратко подводя итогъ всему сочиненію, стремится указать основное начало, существенный, регулирующій и объединяющій всѣ частныя проявленія и формы православнаго „аскетизма“ принципъ.

Одною изъ особенностей предлагаемаго труда является *довольно подробное обозрѣніе литературы предмета*, составляющее отдѣльную книгу. Эта особенность явилась результатомъ нашего убѣжденія, что разсмотрѣніе трудовъ, имѣющихъ отношеніе къ предмету нашей диссертаціи, только тогда будетъ имѣть существенное научное значеніе, если мы представимъ ихъ подробный и обстоятельный разборъ, который имѣлъ бы не одно критическое значеніе, но и являлся бы научно-богословскимъ анализомъ тѣхъ вопросовъ и точекъ зрѣнія на предметъ нашей работы, которые не соотвѣтствуютъ вполнѣ или только отчасти нашей основной точкѣ зрѣнія и основной идеѣ и разсмотрѣніе которыхъ въ самомъ сочиненіи нарушило бы его цѣльность и послѣдовательность. Въ виду указанныхъ особенностей содержанія, характера и метода означенной части нашей диссертаціи, она представляетъ собою—отчасти—самостоятельную часть нашего труда а потому и *выдѣлена нами въ особую самостоятельную* **первую часть 1-го тома.** Все остальное содержаніе предлагаемаго труда—„Введеніе“, 4 главы и „Заключеніе“—составляютъ другую книгу—**вторую часть 1-го тома,** содержаніемъ которой является, такимъ образомъ, послѣдовательно—систематическое раскрытіе православнаго ученія объ „аскетизмѣ“, о его сущности, психологическихъ, религіозныхъ и этическихъ основахъ и основныхъ обще-христіанскихъ формахъ и проявленіяхъ.

С.-Петербургъ.
9 Октября 1906 года.

Источники и пособія.

А) Главнѣйшіе источники.

Основоположительными и фундаментальными источниками при написаніи нашей диссертаціи служили:

1) *Св. Писаніе Новаго Завѣта* на греческомъ, славянскомъ и русскомъ языкахъ. Въ необходимыхъ случаяхъ имѣлось въ виду и *Св. Писаніе Ветхаго Завѣта*.

2) *Святоотеческая и аскетическая письменность*. Въ частности нами изучены слѣдующія произведенія святоотеческой и аскетической письменности.

MIGNE. Patrologiae cursus completus. Series Graeca.

T. I. *Clementis ep. Romani* epistolae ad Corinthios I—II.—Constitutiones Apostolicae.
T. II. *S. Barnabae apostoli* epistola.—*Hermae* Pastor. Epistola ad Diognetum.
T. III. *S. Dionysii Areopagitae* Opera omnia.
T. V. *S. Ignatii antiocheni episcopi* Epistola ad Magnesios; Epistola ad Polycarpem.
S. Polycarpi episc. Smyrnorum Epistola ad Philipiseos.
T. VI. *Athenagori Atheniensis* Legatio de Christianis. *Ejusdem* De resurrectione mortuorum.
S. Justini martyri Apologia prima. *Ejusdem* Dialogus cum Tryphone Judaeo.
S. Theophyli episc. Antiocheni Liber de fide ad Autolycum.
T. VII. *S. Irenaei* Adversus haereses.
T. VIII—IX. *S. Clementis alexandrini* Opera omnia.
T. XI. *Origenis presbyteri alexandrini* De oratione.
T. XVIII. *S. Methodii episcopi et martyris* Convivium decem virginum.
T. XXVI. S. *Athanasii archiepiscopi alexandrini* Opera omnia, quae exstant. Tomus secundus. Opera historica et dogmatica.
T. XXIX—XXXII. *S. Basilii Magni* Opera omnia.
T. XXXIII. *S. Cyrilli ep. Hierosolym* Opera omnia.
T. XXXIV. *S. Macarii Magni* Opera omnia.
Historia Lausiaca.
T. XXXV—XXXVII. *Gregorii Theologi* Opera omnia.
T. XXXIX. *Didymi presb. Alexandrini* Liber contra manichaeos.
T. XL. *Nemesii episcopi emeseni* De natura hominis.
S. Serapion, thmuitanus episcopus.
S. Antonius Magnus abbas.
S. Isaias abbas.
Evagrius Ponticus scitensis monachus.
T. XLI—XLIII. *S. Epiphanii ep. salamitani* Opera omnia.
T. XLVII—LXIV. *S. Ioannis Chrysostomi* Opera omnia.
T. LXV. Apophthegmata Patrum.
Marcus eremita.
Marcus Diadochus.
T. LXVII. *Socratis.* Historia Ecclesiastica
Sozomenes Ecclesiastica Historia.

T. LXVIII—LXX. *S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi* Opera, tomus primus.

T. LXXVIII. *S. Isidori Pelusiotae* Epistolarum libri quinque.

T. LXXIX. *S. Nilus abbas.*

Epistolarum libri quatuor: *Ejusdem.* Narrationes. *Ejusdem* in Albianum Oratio. *Ejusdem* Liber de monastica exercitatione (Λόγος ἀσκητικός). *Ejusdem.* Ad Agathiam monasticam vitam agentem. Peristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis. *Ejusdem.* De voluntaria paupertate tractatus. *Ejusdem* de monachorum praestantia.

Ejusdem Ad eumdem tractatus de vitiis, quae opposita sunt virtutibus. *Ejusdem* tractatus de octo spiritibus malitiae. *Ejusdem* De diversis malignis cogitationibus. *Ejusdem* Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus, et incorruptibilibus unientes. *Ejusdem.* Capita paraenetica. *Ejusdem.* Sermo in effatum illud Evangelii, quod dicit: Nunc, qui habent sacculum, tollat etc.

T. LXXXIII. *Theodoreti Cyrensis episcopi* Religiosa Historia.

T. LXXXVII. *Ioannis Climacis* Scala paradisi.

Dorothei abbatis Doctrinae.

T. XC—XCI. *S. Maximi Confessoris* Opera omnia.

T. XCI. *Thalassii* abbatis Centuria.

T. XCIII. *Hesychii abbatis* Centuria de temperantia et virtute.

T. XCIV. *S. Ioannis Damasceni* Liber de fide orthodoxa.

T. CIII. Excepta ex orat. S. Methodii de resurrectione.

T. CXX. *Symeonis Junioris* Orationes XXXIII. *Ejusdem* Divinorum amorum liber. *Ejusdem* Capita practica et theologica CCXXVIII. *Ejusdem* De tribus modis orationis.

Nicetae Pectorati Practicorum capitum centuria I. *Ejusdem* Gnosticorum capitum centuria III.

T. CL. *Gregorii Palamae* Theophanes. *Ejusdem* Ad reverendissimam in sanctimonialibus Xenam, De passionibus, virtutibus et mentalis quietudinis fructibus. *Ejusdem* Decalogus christianae legis. *Ejusdem.* De iis, qui sacrae indulgent quietudini. *Ejusdem.* De oratione et puritate cordis capita tria.

Gregorii Sinaitae Capita valde utilia per acrostichidem disposita. *Ejusdem* Accurata dissertatio de quiete et oratione capita decem. *Ejusdem.* De quietudine et duobus orationis modis capita quindecim. *Ejusdem.* Quomodo oporteat sedere hesychastam ad orationem nec cito assurgere.

MIGNE. Series Latina.

T. I—II. *Tertulliani* Opera omnia.

T. III. *Minutii Felicis* Octavius.

T. IV. *Cypriani ep. carthageniensis* Epistolae; Libri de lapsis; De habitu virginum. De oratione Dominica: De laude martyrii.

T. XXI. *Rufini* Historia monachorum.

T. XXII. *S. Hieronymi ep. strydonensis* Epistolae.

T. XXIII. *S. Hieronymi strydonensis* Vita Pauli Eremitae. *Ejusdem* Regulae S. Pachomii abbatis. *Ejusdem* Libri ad Iovinianum. *Ejusdem* Libri ad Vigilantium.

T. XXXII. *S. Aurelii Augustini* ep. *Hipponensis* Confessiones. *Ejusdem* Libri contra Academicos.

T. XXXIV. *Ejusdem.* De vera religione.

T. XLI. *Ejusdem* De civitate Dei.

T. XLIX. *Ioannis Cassiani* De coenobiorum institutis libri duodecim. *Ejusdem* Collationum XXIV. Collectio in tres partes divisa.

T. LXXIII. De vitis patrum.

Vita S. Onuphrii Eremitae

T. LXXIV. Pratum spirituale.

Кромѣ того, нами *по другимъ изданіямъ* изучались творенія слѣд. аскетическихъ писателей.

Eusebii Pamphili. Historiae Ecclesiasticae libri X. Recensuit cum prolegomenis apparatu et annotatione critica indicibus denuo edidit F. A. Heinichen. Lipsiae. MDCCCLXVIII.

Eusebius Werke. Erster Band. Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die Heilige Versammlung Tricennatsrede an Constantin. Herausg. von D-r Ivar A. Heikel. Leipzig. 1902.

Eusebius Werke. Zweiter Band. Die Kirchengeschichte bearbeitet von D-r Eduard Schwartz. Die Lateinische Übersetzung des Rufinus von D-r Theodor Mommsen. Erster Hälfte. Leipzig. 1903.

Sancti Patris nostri *Ephraem Syri* opera omnia, quae exstant Graece, Syriace, Latine in sex tomos distributa. Romae MDCCXXXVII.

Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ Ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά... Ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου.... τοῦ Θεοτόκου. Ἐν Λειψίᾳ... Ἔτει ᾳψο.

Древній Патерикъ, изложенный по главамъ. Переводъ съ греческаго. Москва. 1874.

Изъ трудовъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ перечисленнымъ выше источникамъ—библейскимъ и патристическимъ — въ качествѣ указателей, справочниковъ, филологическихъ пособій укажемъ изъ бывшихъ у насъ подъ руками только слѣдующіе:

D. D-r. Hermann Cremer. Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität. Neunte vermehrte und verbesserte Auflage. Gotha. 1902.

Grimm. Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti. Editio tertia. Lipsiae MDCCCLXXXVIII.

Ioh. Casparus Suicerus. Thesaurus ecclesiasticus, e patribus Graecis ordine alphabetico exhibens. Editio secunda. Amstelaedami MDCCXXVIII. Tomus primus. Tomus secundus.

E. A. Sophocles. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods (From. B. C. 146 to A. D. 1110) New-York. 1887.

Henricus Stephanus. Thesaurus Graecae linguae. Anno M. D. LXXII. T. I — III.

Ταμεῖον τῆς Πατρολογίας, ἤτοι συλλογὴ τῶν ἐν τῇ πατρολογίᾳ τῇ ὑπὸ Μιγνίου περιεχομένων κυριωτέρων ἐννοιῶν, φράσεων καὶ ὑποθέσεων... ἐπιμελείᾳ Γαβριὴλ Σοφοκλέους. Ἐν Ἀθήναις. 1888.

Du-Cange. Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis. Tomi primus et secundus. Lugduni MDCLXXXXIII.

Du-Cange. Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis. Tomi primus, secundus et tertius. Lutetiae Parisiorum CIↃIↃCLXXIII.

D-r I. H. Heinrich Schmidt. Synonymik der Griechischen Sprache. Erster Band. Leipzig. 1876. Zweiter B. Ibid. 1878. Dritter B. Ibid. 1879. Vierter B. Ibid. 1886.

Edwin Hatch. Essays in Biblical Greek. Oxford. 1889.

D-r G. Adolf Deissmann. Bible Studies. Edinburgh. 1901.

T. K. Abbott. Essays chiefly on the original texts of the old and New Testament. London. 1891.

Gustav Teichmüller. Aristotelische Forschungen. B. III. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle. 1873.

Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin. 1874.

Съ нѣкоторыми *классическими* писателями мы знакомились по слѣд. ихъ изданіямъ.

Platonis opera. Edit. Didot. Parisiis (T. I. 1856 г. T. II. 1846).

Aristotelis opera omnia. Ed. Didot. Parisiis (T. I. 1862.; II—1887; III—1857).

Plutarchi Chaeronensis operum tomus secundus, continens Moralia, Gulielmo Xylandro interprete. Heidelbergae. MDLXII.

Epicteti Dissertationes. T. I et II. Londini. MDCCXLI.

Luciani Samosatensis opera T. I. II. III. Amstelodami. CIↃIↃCCXLIII.

Philonis Alexandrini opera. vol. I. ed. L. Kohn. Berolini MDCCCLXXXXVI; vol. II. ed. P. Wendland. B. MDCCCLXXXXVII; vol. III. MDCCCLXXXXVIII; vol. III. ed Kohn. B. MCMII.

L. Annaei Senecae opera. ed. F. Haase. vol. III. Lipsiae. MDCCCXCVII.

Б) Главнѣйшія пособія.

1) Епископъ Ѳеофанъ.

Произведенія „*преосв. Ѳеофана*“ [1]) съ замѣчательною полнотою, близостью и точностью отражаютъ въ себѣ духъ и характеръ святоотеческаго аскетическаго міровоззрѣнія, которое было предметомъ его особенно тщательнаго всесторонняго изученія и всегдашняго неослабнаго вниманія. Замѣчательный, рѣдкій и выдающійся знатокъ аскетической письменности, преосвящ. Ѳеофанъ отразилъ ея особенности не только въ своихъ многочисленныхъ твореніяхъ, но и въ своей жизни, провѣривъ истинность аскетическихъ основныхъ предпосылокъ собственнымъ духовнымъ опытомъ. Аскетическія творенія свв. Отцовъ имѣли для еп. Ѳеофана не только глубокій теоретическій интересъ, но вмѣстѣ и непосредственную важность для самой жизни, въ которую основныя начала святоотеческаго міровоззрѣнія проводились имъ со всею возможною послѣдовательностью и полнотою. Въ этомъ обстоятельствѣ заключается особенная, рѣдкая цѣнность твореній еп. Ѳеофана для всякаго изслѣдователя аскетическаго міровоззрѣнія. Къ преосвящ. Ѳеофану—по крайней мѣрѣ, отчасти—примѣнимы слова преп. Макарія Египетскаго: „имѣющіе внутри себя Божественное богатство духа, если сообщаютъ кому-нибудь духовное ученіе, то, какъ бы вынося собственное сокровище, даютъ имъ“ (слово о любви. Гл. V. Начерт. христ. нравоуч., стр. 220). При этомъ,—что также особенно важно,—преосв. Ѳеофанъ испытывалъ вліяніе не одного какого либо, хотя бы выдающагося и вполнѣ авторитетнаго аскетическаго писателя, даже не одной какой-либо той или иной группы ихъ, выражающей

[1]) Аскетическое міровоззрѣніе преосв. Ѳеофана мы изучали преимущественно по слѣдующимъ его произведеніямъ:

„Начертаніе христіанскаго нравоученія“. Изд. 2-ое. Москва. 1895 г.

„Путь ко спасенію“. (Краткій очеркъ аскетики). Третья часть начертанія христіанскаго нравоученія. *Изданіе восьмое. Москва. 1899 г.*

„Письма къ одному лицу въ С.-Петербургѣ по поводу появленія тамъ новаго учителя вѣры“. Спб. 1881 г.

„Письма къ разнымъ лицамъ и о разныхъ предметахъ вѣры и жизни“. Москва. 1882 г.

„Толкованіе первыхъ восьми главъ Посланія Св. Апостола Павла къ Римлянамъ“. Изд. 2-ое. Москва. 1890 г.

„Толкованіе IX—XVI гл. Посланія Св. Апостола Павла къ Римлянамъ“. Изд. 2-ое. Москва. 1890 г.

„Толкованіе второго посланія Св. Ап. Павла къ Коринѳянамъ“. Москва 1882 г.

„Толкованіе Посланія Св. Ап. Павла къ Ефесеямъ“. Москва. 1882 г.

„Толкованіе посланій Св. Ап. Павла къ Колосаямъ и къ Филимону“. Москва 1880 г.

„Толкованіе посланій Св. Апостола Павла къ Филиппійцамъ и Солунянамъ перваго и. второго“. Москва 1883 г.

„Толкованіе пастырскихъ посланій Св. Апостола Павла“. Москва 1882 г.

особенности лишь того или другого направленія аскетическаго міровоззрѣнія,—нѣтъ, его знакомство съ аскетической святоотеческою письменностью было выдающимся не только по глубинѣ, но и по *широтѣ* обнятаго имъ аскетическаго матеріала, такъ какъ включало въ себя почти всѣхъ, наиболѣе выдающихся, аскетическихъ православныхъ писателей, начиная Антоніемъ В. и оканчивая Григоріемъ Паламою [1]).

Прекрасное знакомство еп. Ѳеофана съ большимъ числомъ наиболѣе выдающихся, характерныхъ и важныхъ аскетическихъ писателей имѣло своимъ послѣдствіемъ проникновеніе святителя ихъ общимъ духомъ, усвоеніе имъ наиболѣе существенныхъ, характерныхъ, основныхъ чертъ и выпуклыхъ сторонъ ихъ міровоззрѣнія, при чемъ все субъективное, индивидуальное, встрѣчающееся у того или другого аскетическаго писателя, естественно, сглаживалось, устранялось или получало надлежащее мѣсто и значеніе, при сравненіи съ міровоззрѣніемъ другихъ аскетическихъ писателей. Такъ, по крайней мѣрѣ, обстоитъ дѣло у преосв. Ѳеофана въ громадномъ большинствѣ случаевъ,—обратное составляетъ лишь незначительныя исключенія.

Такимъ образомъ, святоотеческое аскетическое міровоззрѣніе, прошедши чрезъ призму глубокаго и тщательнаго изученія еп. Ѳеофана, сдѣлалось какъ бы его собственнымъ, такъ что его собственное міровоззрѣніе, безъ всякаго преувеличенія, можно назвать святоотеческимъ,—не только по общему духу и основному содержанію своему, но даже и по самой формѣ своего выраженія и раскрытія.

Самый способъ изложенія, раскрытія аскетическаго міровоззрѣнія еп. Ѳеофана совершенно чуждъ даже слѣда отвлеченности, схоластичности, догматическаго формализма.

Система преосв. Ѳеофана, въ полномъ согласіи съ особенностями святоотеческихъ твореній, всецѣло покоится на психологической почвѣ реальныхъ наблюденій надъ религіозно-нравственною жизнью человѣка въ различныхъ ея моментахъ, въ разнообразныхъ способахъ и формахъ ея выраженія и различныхъ ступеняхъ ея развитія.

Почти неисчерпаемое богатство содержанія произведеній еп. Ѳеофана вполнѣ гармонируетъ съ изящною простотою изложенія. Художественная изобразительность языка, достигаемая нерѣдкимъ употребленіемъ выразительныхъ подобій, олицетвореній, рѣзко и выгодно выдѣляетъ произведенія преосв. Ѳеофана изъ ряда другихъ богословскихъ трудовъ и также очень близко роднитъ ихъ съ святоотеческими писаніями.

[1]) Мы разумѣемъ въ настоящемъ случаѣ его замѣчательный V томный переводъ греческаго Добротолюбія, дополненный, кромѣ того, „многими отеческими статьями о духовной жизни, не вошедшими въ составъ послѣдняго“. (*Н. П. Архангельскій* (нынѣ преосв. Стефанъ). Задача, содержаніе и планъ системы православно-христіанскаго нравоученія. Симбирскъ 1894 г., стр. 58. ср. стр. 61). Указаніе и перечень свв. Отцовъ—аскетовъ, творенія которыхъ—въ своихъ характерныхъ и рельефныхъ воззрѣніяхъ—вошли въ составъ названнаго труда еп. Ѳеофана см., напр., въ цит. соч. *Архангельскаго*, стр. 61—62.

Отсюда, творенія преосв. Ѳеофана возвышаются надъ значеніемъ пособія и приближаются къ значенію одного изъ важныхъ и первостепенныхъ *источниковъ*, которыми православный изслѣдователь долженъ постоянно контролировать правильность и точность своего пониманія, истолкованія и изложенія аскетическаго міровоззрѣнія.

На протяженіи дальнѣйшаго нашего изслѣдованія мы будемъ неоднократно видѣть фактическое доказательство и детальное подтвержденіе той нашей мысли, что міровоззрѣніе еп. Ѳеофана представляетъ собою вполнѣ точное, иногда до адэкватности, отраженіе существенныхъ основныхъ положеній святоотеческаго аскетическаго ученія. Имѣя въ виду, такимъ образомъ, представить документальное, точное и детальное обоснованіе нашего тезиса въ самой нашей диссертаціи, по каждому наиболѣе существенному и характерному ея пункту, мы въ настоящемъ нашемъ—предварительномъ—очеркѣ ограничимся лишь изложеніемъ и краткимъ анализомъ только самыхъ основныхъ положеній аскетики преосв. Ѳеофана,—укажемъ лишь ея исходный пунктъ и основное движущее начало, изъ котораго развивается вся его система и которымъ вся она проникается.

Такимъ началомъ, проникающимъ всю аскетическую систему еп. Ѳеофана, всѣ его богословскія положенія,—сообщающимъ основной тонъ всему его міровоззрѣнію,—*должно* быть по справедливости признано ученіе объ усвоеніи каждымъ въ отдѣльности человѣкомъ спасенія, совершоннаго Іисусомъ Христомъ. „Аскетизмъ“, какъ совокупность обязательныхъ требованій, наилучшихъ способовъ и наиболѣе совершенныхъ средствъ богоугожденія, служитъ, по общему смыслу богословствованія еп. Ѳеофана, только методомъ, путемъ, которымъ совершается переходъ изъ области грѣховной невозрожденности въ сферу благодатнаго Христова небеснаго царства. Но существо и особенности всякаго метода опредѣляются содержаніемъ и характеромъ той цѣли, которая этимъ методомъ достигается, ради которой вся работа предпринимается, производится и осуществляется. Другими словами, понятіе объ „аскетизмѣ“—въ его православномъ пониманіи и истолкованіи—можетъ быть выведено, опредѣлено и установлено только на основаніи возможно точнаго анализа православнаго ученія о *спасеніи*. „Аскетизмъ“ входитъ въ понятіе о „спасеніи“, какъ одинъ изъ его существенныхъ, слагающихъ и образующихъ моментовъ. Отдѣлить православное ученіе объ „аскетизмѣ“ отъ православнаго ученія о „спасеніи“ не только не желательно, но и прямо невозможно. Такова связь данныхъ понятій по существу, такою она является въ святоотеческой и аскетической письменности, такою же, въ совершенномъ, полномъ и точномъ согласіи съ этою послѣднею, она представляется и у преосв. Ѳеофана.

Отсюда основныя положенія православнаго ученія о „спасеніи“

въ системѣ богословскихъ воззрѣній еп. Ѳеофана должны быть уяснены возможно точнѣе и правильнѣе, если мы желаемъ понять особенности его ученія о сущности христіанскаго „аскетизма“.

Раскрытіемъ православнаго ученія о сущности, способахъ и средствахъ усвоенія каждымъ человѣкомъ „спасенія“, совершоннаго Іисусомъ Христомъ, преосвященный авторъ занимается нарочито и специально въ своемъ сочиненіи, озаглавленномъ: „Письма къ одному лицу въ С.-Петербургѣ по поводу появленія тамъ новаго учителя вѣры“ (СПБ. 1881 г.), т. е. по поводу появленія и распространенія пашковщины, которая является въ сущности пересаженнымъ на русскую почву протестантизмомъ. Основнымъ пунктомъ этого ученія является спасеніе человѣка исключительно одною вѣрою во Христа, помимо добродѣланія, отъ котораго достиженіе „спасенія“ ни въ коемъ случаѣ и ни въ коемъ смыслѣ не зависитъ и съ которымъ, слѣдовательно, оно ни въ какой связи не стоитъ.

Считая это ученіе неправильнымъ, ошибочнымъ, ложнымъ, гибельнымъ,—преосвящ. Ѳеофанъ, въ виду и по поводу его, раскрываетъ *православное* ученіе о спасеніи, имѣя цѣлью оттѣнить его специфическія особенности по сравненію—преимущественно—съ протестантскимъ воззрѣніемъ на тотъ же предметъ. Еп. Ѳеофанъ предлагаетъ даже попытку краткой, но, по возможности, точной формулировки сущности православнаго ученія по данному предмету въ слѣдующихъ словахъ: „Начало новой жизни о Христѣ или начало спасенія не даромъ дается за вѣру, но полагается свободными движеніями духа, по вѣрѣ, при помощи благодати Божіей. . . . Оно спѣется не вѣрою, а напряженною дѣятельностью своихъ силъ, возбуждаемою вѣрою, при помощи благодати Божіей“ [1]).

Анализируя приведенную формулу, мы находимъ, что она включаетъ въ себя слѣдующія частныя положенія: 1) спасеніе человѣка есть актъ духовной жизни, имѣющій начало и продолженіе,—иначе говоря, есть религіозно-нравственный *процессъ*, 2) совершаемый двумя факторами—субъективнымъ и объективнымъ,—свободною напряженною дѣятельностью силъ самого человѣка и вспомоществующею этой дѣятельности благодатію, при чемъ 3) вѣра необходима собственно потому, что ею обусловливается напряженная дѣятельность всѣхъ силъ человѣка.

Для того, чтобы точно понять эту формулу и правильно оцѣнить ея достоинства, необходимо разсмотрѣть и анализировать каждое изъ входящихъ въ составъ ея основныхъ понятій и опредѣлить ихъ взаимоотношеніе.

По епископу Ѳеофану, высшая цѣль и конечный результатъ спасенія, сущность и содержаніе вѣчной жизни [2]) заключаются въ ближайшемъ и живомъ, непосредственномъ общеніи съ Богомъ [3]).

[1]) Соч. цит., стр. 74. [2]) 78 стр. [3]) 47, 48, 78, 88 и 124 стр. Ср. Начерт., стр. 115—116.

Чтобы достигнуть Богообщенія, сдѣлаться способнымъ къ „причастію божескаго естества“ [1]), человѣкъ долженъ очиститься отъ всего грѣховнаго, страстнаго и грубо-чувственнаго [2]) и пріобрѣсти высшее религіозно-нравственное совершенство, „благоукрасить душу свою всякими добродѣтелями“ [3]). „Чистота сердца отъ всего грѣховнаго [4]), чистота не въ словахъ только и дѣлахъ, но и въ помыслахъ, чувствахъ и стремленіяхъ“ [5]) и положительная святость—богоподобіе—дѣлаютъ человѣка способнымъ къ общенію съ Богомъ [6]). По мѣрѣ того, какъ достигается человѣкомъ состояніе „святости“,—постепенно осуществляется и конечная цѣль его— богообщеніе [7]).

Это осуществленіе достигается постепенно,—имѣетъ начало, продолженіе и завершеніе [8]). Такимъ образомъ, „спасеніе“ достигается человѣкомъ еще здѣсь, на землѣ, хотя и не во всей полнотѣ; „во всей своей свѣтлости“ [9]), въ совершенномъ, безконечномъ и безпрепятственномъ развитіи оно сдѣлается неотъемлемымъ достояніемъ христіанина только въ загробной жизни. При этомъ степень блаженства будетъ находиться въ точномъ соотвѣтствіи съ тою или иною степенью воспріимчивости человѣка. „Удѣлъ блаженства каждому данъ будетъ такой, сколько кто вмѣстить въ себя можетъ этого блаженства, а эта вмѣстимость опредѣляется тѣмъ, какъ кто раскрылъ свое естество для принятія небесныхъ благъ“ [10]). Отсюда, хотя въ перенесеніи трудовъ и лишеній на пути спасенія христіанинъ и воодушевляетъ себя желаніемъ и надеждою получить „мздовоздаяніе“, достигнуть „небеснаго блаженства“, однако это бываетъ и наблюдается лишь на первыхъ ступеняхъ религіозно-нравственнаго развитія человѣка [11]) и допустимо единственно въ цѣляхъ поддержанія и укрѣпленія ревности жить свято и не поддаваться грѣху; главное же вниманіе должно быть устремлено именно на достиженіе святости, чистоты сердца [12]), какъ единственнаго и обязательнаго условія для осуществленія богообщенія, какъ верховной цѣли человѣка.

Такъ какъ только сознательныя и свободныя дѣйствія и состоянія человѣка имѣютъ нравственное значеніе и, слѣдовательно, только они могутъ опредѣлять и обусловливать состояніе „святости“, то въ дѣлѣ усвоенія „спасенія“ всякое, даже малѣйшее, дѣло должно совершаться „сознательно и по своему личному напряженію силъ“ [13]), „съ непринужденнымъ сознаніемъ и свободою“ [14]); „механическаго въ духовной жизни ничего нѣтъ“ [15]). Съ этой точки зрѣнія преосв. Ѳеофанъ и говоритъ, что „человѣкъ содѣваетъ свое спасеніе, при помощи благодати Божіей“ [16]). „Спасеніе“ человѣка какъ въ цѣломъ, такъ и въ част-

---

[1]) стр. 47; [2]) 61, 78. [3]) стр. 26, [4]) стр. 59, 61; [5]) 60; [6]) 61, 62; [7]) стр. 26. [8]) стр. 27 [9]) Стр. 17 Ср. Толк. перв. восьми гл. Рим. (VIII, 13 ст.), стр. 487—488. [10]) стр. 106 [11]) стр. 61—64. [12]) Начер., стр. 108. [13]) Стр. 65, 66, 97, 100. [14]) Путь, стр. 226. [15]) Толков. Ефес. (V, 8), стр. 348. [16]) стр. 65, 67, 83, ср. Начерт., стр. 121.

ныхъ своихъ моментахъ совершается неразлучнымъ взаимодѣйствіемъ свободы человѣческой и благодати Божественной, „взаимнымъ сочетаніемъ ихъ“ [1]). Подъ „благодатію“ Божественною еп. Ѳеофанъ, отбросивши всѣ схоластическія тонкости и подраздѣленія, вполнѣ согласно съ Св. Писаніемъ [2]) и отцами церкви разумѣетъ дѣйствующаго въ людяхъ Св. Духа.

Духъ Святый входитъ въ тѣснѣйшее единеніе съ человѣкомъ [3]), вступаетъ съ его „духомъ“, — съ высшею, богоподобною стороною его существа, — во внутреннее, таинственное реальное общеніе [4]). „Водительство Духа не внѣшне, а идетъ извнутрь, ибо Духъ Божій сочетался съ духомъ нашимъ и изъ него дѣйствуетъ“ [5]).

Обитающій въ глубинѣ существа человѣческаго Духъ Святый и составляетъ основаніе благодати, а общеніе человѣка со Св. Духомъ и есть сущность благодати [6]).

Обитая въ человѣкѣ, Духъ Святый является необходимой, главной, въ собственномъ смыслѣ творческой силой въ процессѣ внутренняго религіозно-нравственнаго преобразованія человѣка и усвоенія его Христу и Богу [7]) [8]).

„Отличительное свойство христіанской жизни то, что она есть жизнь благодатная“ [9]).

Если можно сказать, что „человѣкъ, съ помощію благодати, содѣваетъ свое спасеніе“, то не менѣе справедливо и то положеніе, что „Духъ Святый, дѣйствующій въ насъ, содѣваетъ съ нами спасеніе наше“ [10]). Дѣйствіе этихъ двухъ факторовъ въ спасеніи „*неразлучно*“ [11]). Поэтому-то преосвященный Ѳеофанъ, съ одной стороны, говоритъ, что „въ каждомъ поворотѣ внутреннихъ движеній (чувствѣ грѣховности, раскаяніи, вѣрѣ, рѣшимости жить свято) дѣйствуетъ самъ человѣкъ“ своимъ произволеніемъ и напряженіемъ силъ своихъ“, а съ другой, утверждаетъ, что именно „Духъ Святый возбуждаетъ чувства грѣховности, раскаянія, рѣшенія начать жизнь исправно“ [12]). Равнымъ образомъ, въ одномъ мѣстѣ „Писемъ“ говорится, что человѣкъ, послѣ крещенія или покаянія, „исходитъ на то, чтобы очистить душу и тѣло

---

[1]) Путь, стр. 21. ср. „Письма“, стр. 79, 80, 90. [2]) Ср. Рим. XV, 36 ср. V, 5, VIII, 9 Тит. III, 6. 1 Кор. III, 16, VI, 19. [3]) Стр. 42, 45. [4]) Стр. 74. [5]) Толк. пер. гл. Римл. (VIII, 15), ст. 490. [6]) Цит. соч., стр. 44. [7]) стр. 46, 47. [8]) Только такое истолкованіе православнаго ученія вполнѣ отвѣчаетъ дѣйствительности. По православному ученію, именно гармоническое сочетаніе божественнаго и человѣческаго съ преобладаніемъ перваго, при свободномъ и активномъ подчиненіи второго, есть норма взаимоотношенія Божественной благодати и нашихъ человѣческихъ силъ въ содѣваніи нашего „спасенія“ (*Проф. А. Л. Катанскій*, „Ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ св. отцевъ и учителей церкви. СПБ. 1902. стр. 13). Если же въ нѣкоторыхъ мѣстахъ „Писемъ“ еп. Ѳеофанъ такую гармонію какъ бы нарушаетъ въ пользу преобладающаго значенія человѣческихъ силъ, то это объясняется полемическими задачами труда. [9]) Начерт., стр. 182; [10]) Цит. соч., стр. 19. [11]) стр. 71, 80. [12]) Стр. 87; ср. стр. 76—77, а также стр. 43 и 45; ср. Начерт., стр. 205.

отъ всего грѣховнаго, страстнаго и чувственнаго, устроить изъ своего естества достойный храмъ тріипостасному Богу“ [1]), тогда какъ въ другомъ категорически утверждается, что именно „благодать созидаетъ вѣрующаго въ жилище Божіе, очистивъ его отъ всего страстнаго и грѣховнаго и украсивъ всякою добротою“ [2]).

Что касается вопроса, какъ представляетъ себѣ епископъ Ѳеофанъ *образъ взаимоотношенія благодати и свободы*, признаетъ ли онъ совмѣстность и одновременность ихъ дѣйствія или допускаетъ послѣдовательно-перемѣнный характеръ ихъ отношенія, то на этотъ вопросъ съ опредѣленностью отвѣтить затруднительно, въ виду существованія въ произведеніяхъ епископа Ѳеофана двоякаго освѣщенія этого вопроса.

По преосвященному Ѳеофану, „дару вѣры предшествуетъ возжеланіе вѣры и взысканіе ея“ [3]). Изъ сопоставленія этихъ словъ съ описаніемъ естественныхъ свойствъ и проявленій „духа“ человѣческаго, какъ высшей стороны природы человѣка, слѣдуетъ, можно полагать, тотъ выводъ, что подъ „возжеланіемъ вѣры и взысканіемъ ея“ святитель разумѣетъ проявленіе присущихъ „духу“ человѣка способностей—страха Божія, совѣсти, исканія Богообщенія, при недовольствѣ всѣмъ тварнымъ [4]). Та или другая степень развитія этихъ способностей дѣлаетъ человѣка способнымъ или неспособнымъ къ воздѣйствію на него благодати. Готовность человѣка къ послѣдованію благодатному призванію, извѣстная божественному провидѣнію, и служитъ, можно сказать, условіемъ самаго дѣйствія благодати на душу [5]). Дѣйствіе Духа Божія на человѣка чрезъ слово благовѣстія состоитъ въ возбужденіи, усиленіи, оживленіи естественныхъ добрыхъ мыслей и чувствъ, присущихъ его „духу“ [6]). Подъ дѣйствіемъ благодати въ душѣ призываемаго начинается борьба между прежними нажитыми убѣжденіями, наклонностями и стремленіями, и между тѣми новыми, которыя зародились въ немъ подъ вліяніемъ благодати. Воля его еще не установилась на одномъ настроеніи и попеременно то склоняется въ сторону грѣха, то устремляется къ Богу [7]). Каково же отношеніе благодати къ этому процессу образованія рѣшимости человѣка слѣдовать ея призыву?. „Отъ кого зависитъ это рѣшеніе?“, спрашиваетъ епископъ Ѳеофанъ и отвѣчаетъ: „отъ самого человѣка. Онъ самъ своелично и самоохотно долженъ произнести его“ [8]). Возбужденіе не завершаетъ дѣла обращенія грѣш-

---

[1]) стр. 78; [2]) Стр. 45; [3]) Стр. 90. [4]) Ср. Толков. къ Ефес. (гл. III, ст. 16), стр. 209; ср. ibid. (гл. IV, ст. 24), стр. 300. [5]) Ср. стр. 70, 71. Ср. Толков. 2 Посл. Кор. IV гл. 2 ст., стр. 117—118; Ср. ibid. ст. 3, стр. 118—119. [6]) стр. 74 ср. 72. Толков. посл. къ Ефес. (гл. III. ст. 16) стр. 209. [7]) „Цѣль возбужденія благодатнаго и сила его- въ томъ, что оно извлекаетъ человѣка изъ узъ грѣха и поставляетъ на точкѣ безразличія между добромъ и зломъ“ (Путь, стр. 133). „Возбужденный поставляется благодатію въ среднее между грѣхомъ и добродѣтелію состояніе“ (ibid., стр. 133). [8]) Стр. 71.

ника, а только зачинаетъ и послѣ него предлежитъ трудъ надъ собой, и трудъ очень сложный“ [1]).

Благодать Божія, открывъ человѣку любовь Божію и ужасъ грѣха, предоставляетъ ему самому устремиться къ этой любви и къ святому общенію съ ней. Сначала, на основаніи задатковъ и предрасположеній къ опредѣленію въ сторону благодати, которыя кроются въ естественномъ состояніи человѣка, должна образоваться рѣшимость, „склоненіе произволенія“, чтобы благодать пришла на помощь и помогла установиться тому, на что̀ склонилось произволеніе [2]). Итакъ, по прямому смыслу приведеннаго нами выраженія епископа Ѳеофана, благодать Божія приходитъ на помощь человѣку лишь *послѣ* того, какъ въ немъ самостоятельно образовалась рѣшимость послѣдовать благодатному призыву чрезъ слово благовѣстія [3]); благодать „идетъ вслѣдъ за произволеніемъ“ [4]), „она закрѣпляетъ“ [5]), „закаливаетъ“ уже *образовавшееся* рѣшеніе [6]).

Точно также и въ послѣдующей христіанской жизни лишь „послѣ напряженія человѣкомъ своихъ силъ до возможныхъ предѣловъ, благодать приходитъ къ нему на помощь къ совершенію дѣла, восполняя оскудѣвающее въ его собственныхъ силахъ, кои также суть Божіи“ [7]).

Съ неменьшею ясностью и категоричностью утверждается таже самая мысль и въ слѣдующихъ словахъ: „Благодать идетъ по слѣдамъ произволенія“ [8]); приходитъ она на помощь только тогда, какъ человѣкъ истощитъ уже всѣ свои силы. „Но усиливаясь и нѣкій видя успѣхъ, пусть не мечтаетъ человѣкъ, что и самъ, одними своими усиліями, можетъ дойти до конца искомаго. И малой страсти не можетъ онъ *совсѣмъ* побѣдить, а не только большой, а тѣмъ паче всѣхъ. *Въ цѣломъ* очищеніе души и тѣла отъ страстей есть дѣло благодати“ [9]).

„Благодать (послѣ крещенія) уже присуща (человѣку), но она будетъ дѣйствовать вслѣдъ за своеличными движеніями, восполняя безсиліе ихъ своею силою“ [10]). „То правда, что благодать все совершаетъ и готова всегда со своею помощью, но она всегда дѣйствуетъ въ связи и согласіи со склонностями воли человѣка. Приходитъ она на помощь трудящемуся, когда у него не достаетъ силъ на совершеніе какого-либо дѣла“ [11]). „Духъ Божій претворяетъ внутренній нашъ строй, но не одною творческою властью и силою, а слѣдуя за сознательными и свободными рѣшеніями самого человѣка и соображаясь съ ними“ [12]).

На ряду съ этими и подобными выраженіями, свидѣтельствующими о послѣдовательно-перемѣнномъ характерѣ отношеній свободы и благодати, въ разсматриваемомъ трудѣ мы находимъ и мысли съ другимъ характеромъ, утверждающія съ неменьшею категоричностью *совмѣст-*

---

[1]) Путь, 132 стр. [2]) стр. 72. Ср. *І. Златоуст.* In ep. ad Hebr. hom. XII, 3, col. 99. In ep. ad Philipp. hom. I, 3, col. 185—186 и др. [3]) стр. 71; [4]) стр. 72; [5]) стр. 74; [6]) стр. 71. [7]) Стр. 73; [8]) 98 стр. [9]) стр. 79 ср. 59, 78. 90, 100. [10]) Путь. стр. 141. [11]) Толков. пер. восьми гл. Рим., стр. 361 (объясн. 15. ст. VI гл.) [12]) ibid., стр. 453 (изъясн. 2 ст. VIII гл.); ср. стр. 286 (изъясн. 13 ст. VIII гл).

ность и одновременность дѣйствія этихъ двухъ факторовъ. Вотъ наиболѣе опредѣленныя изъ нихъ.

„Благодать и свобода, сочетаваясь во едино, *неразлучно* дѣйствуютъ во все теченіе жизни“ [1]). Въ содѣваніи спасенія каждымъ ... все дѣлается взаимодѣйствіемъ свободы и благодати. Спасеніе спѣется *неразлучнымъ* ихъ дѣйствованіемъ.... Человѣкъ съ своей стороны напрягаетъ всѣ свои силы, но не онѣ совершаютъ дѣло, а благодать, соприсутствующая ему,—не будь ея, ничего онъ и не сдѣлаетъ“ [2]).

Ключъ, если не къ полному и вполнѣ достовѣрному, то, во всякомъ случаѣ, къ вѣроятному разрѣшенію недоумѣнія относительно подлиннаго взгляда епископа Ѳеофана на образъ взаимоотношенія благодати и свободы даетъ, какъ намъ кажется, слѣдующее мѣсто изъ его „Писемъ“. „Не будь произволенія, благодать Божія не станетъ своею силою, противъ воли, производить то, что должно зависѣть отъ движеній произволенія... Благодать пребываетъ неразлучно съ свободою, вспомоществуя и укрѣпляя желанія и силы по дѣлу спасенія, но никогда не касаясь святилища свободы,—ея произвольнаго выбора и склоненія“ [3]). Изъ приведенной выдержки слѣдуетъ то заключеніе, что, по преосвященному Ѳеофану, рѣшимость человѣка къ послѣдованію за Христомъ и выборъ добра въ послѣдующей христіанской жизни зависятъ вполнѣ отъ свободы человѣка; на склоненіе воли въ сторону добра благодать не оказываетъ, такъ сказать, никакого давленія. Свободная рѣшимость человѣка, точнѣе сказать, реальная способность къ ней, извѣстная божественному предвѣдѣнію, служитъ необходимымъ предваряющимъ условіемъ для того, чтобы благодать содѣйствовала образованію этого рѣшенія [4]) и укрѣпила его [5]),—но предваряющимъ лишь логически, а не по времени: въ противномъ случаѣ епископъ Ѳеофанъ не могъ бы сказать, что „Духъ Святый возбуждаетъ рѣшеніе жить исправно“ [6]). Точно также, при совершеніи, или, точнѣе, при попыткахъ совершенія добраго дѣла человѣкомъ, благодать вспомоществуетъ его силамъ только въ томъ случаѣ, когда со стороны человѣка напряженіе этихъ силъ „бываетъ въ высшей степени, такое, какое только можетъ вынести естество наше“ [7]).

Такимъ образомъ, напряженіе силъ человѣка является условіемъ ихъ благодатнаго укрѣпленія, совмѣстнаго съ ними дѣйствія благодати, но условіемъ опять лишь, такъ сказать, логически, а не временно предшествующимъ. Это видно изъ тѣхъ словъ еп. Ѳеофана, которыми категорически утверждается совмѣстно-нераздѣльный характеръ дѣйствованія свободы и благодати [8]). Желая оттѣнить ту мысль, что человѣкъ участвуетъ своими силами въ каждомъ актѣ спасенія, что безъ

---

[1]) Стр. 71; [2]) стр. 80. Ср. *І. Златоуст.* In ep. ad Philipp. hom. VIII, 2, col. 240. [3]) Стр. 72. ср. Путь, стр. 21. [4]) Стр. 87; [5]) стр. 73; [6]) стр. 78. [7]) стр. 80, 57. [8]) стр. 72.

напряженія ихъ благодать не помогаетъ человѣку,—имѣя намѣреніе, слѣдовательно, отмѣтить логическое предвареніе объективнаго фактора субъективнымъ, епископъ Ѳеофанъ въ полемическихъ цѣляхъ, для наглядности, употребляетъ такія выраженія, которыя свидѣтельствуютъ, повидимому, о временномъ предваренін свободою благодати.

Такимъ образомъ, мы склоняемся къ тому предположенію, что епископъ Ѳеофанъ допускаетъ *совмѣстно-одновременный характеръ* дѣйствія свободы и благодати [1]),—въ такомъ случаѣ вполнѣ точно выражая святоотеческое ученіе по данному предмету.

Отсюда слѣдуетъ признать не вполнѣ точнымъ по существу то выраженіе формулы о значеніи благодати въ дѣлѣ усвоенія спасенія человѣкомъ, по которому ей принадлежитъ лишь второстепенное, „вспомоществующее“ значеніе, главное же, первенствующее приписывается какъ бы силамъ человѣка: въ дѣйствительности же, по православному ученію, эти два фактора *равнозначащіе*.

Съ этой же точки зрѣнія слѣдуетъ признать удачнымъ въ разсматриваемой формулѣ и опредѣленіе значенія „вѣры“ въ дѣлѣ усвоенія спасенія человѣкомъ. „Начало новой жизни о Христѣ не даромъ дается за вѣру, но полагается свободными движеніями духа, по вѣрѣ.... Оно спѣется не вѣрою, а напряженною дѣятельностью силъ человѣка, возбуждаемою вѣрою“.... Подъ вѣрою епископъ Ѳеофанъ разумѣетъ сердечное принятіе и содержаніе откровенныхъ истинъ во всей ихъ полнотѣ и неприкосновенности [2]), въ полномъ согласіи съ ученіемъ церкви [3]).

Употребленіе въ такомъ значеніи разбираемаго термина, а отсюда и опредѣленіе значенія и роли вѣры въ дѣлѣ усвоенія спасенія человѣкомъ рѣзко выдѣляютъ трудъ епископа Ѳеофана изъ ряда другихъ богословскихъ системъ. Обыкновенно богословы придаютъ понятію вѣры, по сравненію съ епископомъ Ѳеофаномъ, смыслъ болѣе широкій и спеціальный,—значеніе „всецѣлой преданности человѣка Лицу Спасителя міра во всѣхъ своихъ мысляхъ, чувствахъ и поведеніи“ [4]), или же „всецѣлаго влеченія и устремленія вѣрующей души къ высочайшему предмету своей вѣры—Богу или, любви къ Нему, возводящей её до внутренняго и живого съ Нимъ общенія и единенія“ [5]). И то и другое словоупотребленіе одинаково можетъ найти себѣ оправданіе и санкцію и въ Священномъ Писаніи и въ твореніяхъ отцовъ церкви. На ряду съ значеніемъ увѣренности [6]), и въ Св. Писаніи [7]) и у отцовъ церкви слово

[1]) „Ни благодать безъ этихъ рѣшеній, ни эти рѣшенія безъ благодати ничего не дѣлаютъ; они дѣйствуютъ совмѣстно“. Толк. пер. восьми главъ къ Римл., стр. 362 (15 ст. VI гл.) [2]) стр. 17, 23, 24, 66, 68, 81, 84; [3]) стр. 23. [4]) *о. І. Л. Янышевъ.* Изъ лекцій по нравственному богословію. Прав. Обозр. 1886., стр. 750. [5]) *Еп. Сильвестръ.* Опытъ прав. догматическаго Богословія. т. IV стр. 210. [6]) Іоан. III, 12; XVI, 31—32; Рим. VI, 8, XIV, 17, X, 17. 16, X, 8—9; 2 Кор. V, 7; 1 Кор. XIV, 21, VII, 14; 2 Кор. VI, 14—15; Еф. I, 13, 19; 1 Θес. IV, 14; 1. Кор. V, 17. [7]) Напр., Іоан. I, 12; 1 Петр. I, 8—9; Рим. I, 16—17; X, 9—10, Галат. II, 16; III, 26.

„вѣра“ употребляется также въ значеніи цѣлостнаго настроенія души человѣка, всецѣлой преданности Христу.

Самъ преосвященный Ѳеофанъ иногда—и не рѣдко—расширяетъ понятіе „вѣры“ до указаннаго нами второго значенія [1]).

Если такъ, то преимущественное употребленіе понятія „вѣры“ въ узкомъ значеніи „сердечной увѣренности“ и введеніе его съ такимъ именно значеніемъ въ формулу могутъ объясняться исключительно полемическими цѣлями: для удобства различенія православнаго и пашковскаго пониманія способа усвоенія спасенія епископъ Ѳеофанъ беретъ терминъ „вѣры“ въ томъ узкомъ значеніи, какое ему придавали пашковцы [2]), и отводитъ ему надлежащее мѣсто въ православномъ пониманіи процесса спасенія. Но, не смотря на эту случайность, данное словоупотребленіе имѣетъ безспорное преимущество предъ другимъ—широкимъ—и способствуетъ болѣе ясному и рельефному выраженію особенностей и оттѣнковъ православнаго ученія о способѣ и факторахъ усвоенія человѣкомъ спасенія. Преимущество этой терминологіи заключается въ томъ, что она даетъ возможность опредѣлить значеніе „вѣры“ въ самыхъ начальныхъ моментахъ процесса усвоенія человѣкомъ. Это и понятно. Только „вѣра“, въ значеніи „сердечной привязанности“, бываетъ и можетъ быть присуща человѣку на первыхъ шагахъ его нравственнаго развитія и даже въ послѣдующей его христіанской жизни [3]); тогда какъ „вѣра“, въ смыслѣ устойчивой настроенности души, обнимающей всѣ ея силы, составляетъ уже завершеніе христіанской жизни при прохожденіи послѣдней членомъ Церкви въ полномъ единеніи съ послѣднею и въ сферѣ ея благодатныхъ средствъ; нравственное развитіе христіанина и свое выраженіе и свой плодъ находитъ въ укрѣпленіи и возрастаніи вѣры [4]). Такимъ образомъ, основаніе расширенія первоначальнаго понятія вѣры—то, что вѣра, какъ сердечная увѣренность, развивалась нормально при благопріятныхъ условіяхъ и осложняясь возникающими, благодаря ея вліянію на душевную жизнь человѣка, психическими состояніями, образуетъ именно тотъ сложный психическій феноменъ, который описывается у нашихъ богослововъ подъ именемъ „спасающей вѣры“ [5]).

Употребленіе понятія „вѣра“ въ широкомъ значеніи вполнѣ удобно и умѣстно лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда цѣлью является представить дѣло усвоенія „спасенія“ въ общей, такъ сказать, перспективѣ, освѣ-

---

[1]) Письма, стр. 84. Особенно Толк. IX—XVI гл. Посл. къ Рим., стр. 106; ibid., стр. 106 (6—8 ст. X. гл.). [2]) Стр. 84, 85. [3]) „Вѣра не вдругъ становится такою крѣпкою, а съ слабыхъ зачатковъ растетъ до мужа совершенна“ Толк. Посл. Ефес. (гл. III, стих. 17), стр. 213. [4]) „Въ дѣлѣ нашего спасенія, по Евангелію устрояемаго, все условливается вѣрою, но вѣрою не на одной ступени стоящею, а восходящею все выше и выше, по мѣрѣ, конечно, дѣятельнаго углубленія всякаго въ содѣваніе своего спасенія“. Толк. пер. восьми гл. къ Римл., стр. 74, 75. Ср. ibid, стр. 282 (VI гл. ст. объясн.); ibid. стр. 282—283 (объясн. VI гл. 22 ст.). [5]) *о. І. Л. Янышевъ, преосв. Макарій, преосв. Сильвестръ и др.*

тить съ принципіальной стороны, для каковой цѣли необходимо указать лишь характерный моментъ этого процесса. Въ такихъ именно случаяхъ разсматриваемая терминологія находитъ себѣ мѣсто какъ въ Священномъ Писаніи (особенно у Ап. Павла, когда онъ стремился отмѣтить христіанскій принципъ усвоенія спасенія, въ отличіе отъ іудаистическаго—пріобрѣтенія „собственной“ праведности) и у отцовъ церкви, когда они имѣли въ виду представить процессъ усвоенія спасенія въ его цѣломъ, въ общей картинѣ, не задаваясь цѣлью оттѣнить его постепенный процессуальный характеръ. Но когда рѣчь идетъ именно о *процессѣ* усвоенія спасенія человѣкомъ, тогда цѣлесообразнѣе употребленіе термина „вѣры“ въ томъ узкомъ, ближайшемъ его значеніи, въ какомъ принимаетъ его епископъ Ѳеофанъ въ своей формулѣ. Каково же, по формулѣ, значеніе *такъ понимаемой* „вѣры“ въ процессѣ усвоенія спасенія человѣкомъ?

„Начало новой жизни о Христѣ или начало спасенія не даромъ дается за вѣру, но полагается свободными движеніями духа, по вѣрѣ“...

Иначе и быть не можетъ съ той православной точки зрѣнія, что для богообщенія необходимо богоуподобленіе, религіозно-нравственное совершенство,—полное отвращеніе отъ грѣха и рѣшительное, всецѣлое обращеніе къ Богу.

„Вѣра“, понимаемая въ указанномъ смыслѣ, открываетъ человѣку ту истину, что Богъ готовъ помиловать грѣшника, принять его въ общеніе своей любви [1]). Въ человѣкѣ, подъ вліяніемъ этой увѣренности, пробуждается искреннее и горячее желаніе на самомъ дѣлѣ вступить въ союзъ и общеніе съ Богомъ. Но одно желаніе и готовность обратиться къ Богу само по себѣ еще не выражаетъ существенной, коренной перемѣны въ природѣ и личности человѣка, и не измѣняетъ его нравственнаго строя [2]). Чтобы обратиться отъ грѣха и войти съ Богомъ въ живой союзъ любви, для этого недостаточно только быть искренне убѣжденнымъ въ милости и близости Бога-Спасителя, но необходимо дать совершенно иной ходъ и характеръ всей своей религіозно-нравственной жизни, перестроить ее по совершенно новымъ началамъ [3]).

Человѣкъ убѣжденъ, что только въ Богѣ его спасеніе,—теперь онъ долженъ всѣмъ своимъ существомъ и дѣйствительно устремиться къ святому общенію съ Богомъ, сдѣлать съ своей стороны все, что отъ него зависитъ. Поскольку всякое, даже искреннее, убѣжденіе фактически можетъ оказаться безъ вліянія на волю,—постольку несомнѣнно, что и первоначальная „вѣра“ можетъ и не повліять на нравственный строй жизнедѣятельности человѣка [4]). Чтобы „вѣра“ и на самомъ дѣлѣ могла оказать коренное вліяніе на измѣненіе всей религіозно-нрав-

[1]) Стр. 66, 67. [2]) Стр. 70, 71. Ср. Толков. Ефес. (III, 17), стр. 213. [3]) Толков. на перв. восемь гл. Рим. (II, 6), стр. 139. [4]) „Письма“, стр. 71. Путь ко спасенію, стр. 135. Ср. *І. Л. Янышевъ*. Прав. Обозр. 1886, стр. 754.

ственной жизнедѣятельности человѣка, онъ долженъ „самолично и самоохотно“ произнести „рѣшеніе по вѣрѣ“. „Ни вѣра не опредѣляетъ его необходимо, ни Богъ не вынуждаетъ его противъ воли“ [1]). Вѣра служитъ толчкомъ [2]), основаніемъ [3]), т. е. побужденіемъ, мотивомъ къ религіозно-нравственному перевороту,—его одушевляющимъ, проникающимъ и направляющимъ началомъ; однако въ дѣлѣ спасенія важенъ-то собственно этотъ послѣдній. „Рѣшеніе бросить грѣхъ и начать святую жизнь есть главный моментъ въ дѣлѣ обращенія, коренной, источный“ [4]). „Сознаніе и произволеніе, переходя на сторону добра, съ возлюбленіемъ его, поражаетъ ненавистью всякое зло и всю страстность, и при томъ именно свою“ [5]). Сущность религіозно-нравственной стороны возрожденія и состоитъ въ рѣшимости служить отселѣ Богу. „Эта рѣшимость, обнимающая все существо приступившаго къ Господу съ вѣрою и крестившагося, и есть новый человѣкъ [6]). Возрожденіе „не какъ-нибудь механически совершается,—тому предшествуетъ рѣшеніе воли, которое и запечатлѣвается благодатію; отсюда нравственное обновленіе, сознаваемое и чувствуемое [7]). Эту-то рѣшимость,—навсегда оставить грѣхъ и служить отселѣ всецѣло одному Богу, благодать собственно и утверждаетъ въ крещеніи [8]). Въ названной „рѣшимости“ и совершается собственно таинственный союзъ свободы и благодати.

„Ради сего по вѣрѣ рѣшенія благодать Божія входитъ внутрь чрезъ таинство, и сочетавшись тамъ съ духомъ человѣка, держащимъ то рѣшеніе и закаляя сіе рѣшеніе, полагаетъ сѣмя и зародышъ новой духовно-благодатной жизни“ [9]). Орудіемъ воспріятія благодати служитъ не „вѣра“ сама по себѣ, а свободная, искренняя, твердая и безповоротная рѣшимость человѣка,—или точнѣе вѣра, но поскольку она обусловливаетъ, вызываетъ и поддерживаетъ именно указанную рѣшимость и обезпечиваетъ дѣйствительное ея проведеніе въ жизнедѣятельность человѣка. „Движеніе вѣры есть полный переворотъ всего внутренняго“ [10]). „Вѣра знаменуетъ великій переворотъ въ вѣрующемъ, и великое измѣненіе отношеній къ нему Бога. Въ вѣрующемъ качествовать начинаетъ возлюбленіе всякой правды и возненавидѣніе всякаго беззаконія, ради любви къ Господу“ [11]). „Вѣра есть возвышеннѣйшій актъ духа и есть плодъ любви, или пріискренняго, живого общенія съ Богомъ и исчезновенія въ Немъ сердцемъ“ [12]). „Увѣровать искренне нельзя безъ готовности на всѣ дѣла, и вѣровать или хранить вѣру нельзя безъ неослабнаго дѣланія въ духѣ вѣры“ [13]), такъ какъ „вѣра обнимаетъ все естество человѣка“ [14]).

---

[1]) „Письма“, стр. 71, ср. стр. 100. [2]) стр. 84. [3]) стр. 70. [4]) „Письма“, стр. 71. [5]) „Путь ко спасен., стр. 267—268. [6]) Толков. посл. къ Колос. (III, 10), стр. 167. [7]) Толк. посл. Ефес. (IV, 22), стр. 296. Ср. Посл. Галат. (V, 24), стр. 379. Толков. Посл. Филипп. (III, 10), стр. 120. [8]) стр. 71. [9]) ibid. [10]) Толков. IX—XVI гл. Посл. къ Римл. (X, 6—8), стр. 106. [11]) Толков. перв. восьми гл. Посл. Римл. (III, 26), стр. 238. [12]) соч., цит., стр. 282 (IV, 21). [13]) ibid., стр. 259 (IV, 5)[14]) стр. 282—283 (IV, 22).

Сущность возрожденія, съ нравственной стороны, заключается, слѣдовательно, въ коренной перемѣнѣ жизнеопредѣленія человѣка, въ перестановкѣ волевого центра тяжести [1]). Въ грѣховномъ человѣкѣ первенствуетъ душа и плоть, въ возрожденномъ господствуетъ духъ [2]). Нравственно-свободный переворотъ человѣка въ томъ и состоитъ, что грѣховное прошлое теряетъ для него свою опредѣляющую силу, становится чуждымъ для человѣка, возбуждаетъ въ немъ уже не сочувствіе, а рѣшительное отвращеніе [3]). Грѣхъ, какъ достояніе прошлой жизни человѣка, въ буквальномъ смыслѣ изглаждается, уничтожается благодатію, если человѣкъ искренне отвернулся отъ него, если онъ твердою рѣшимостью воли порвалъ съ грѣховнымъ прошлымъ всякую связь [4]). „Не вмѣняются только грѣхи кающемуся и вѣрующему, но изглаждаются въ немъ“ [5]).

Если „оправданіе“, „возрожденіе“ и „освященіе“ человѣка обязательно предполагаютъ моментъ личнаго, сознательнаго, свободно-нравственнаго участія самого человѣка, сущность котораго заключается въ отвращеніи отъ грѣха и во всецѣломъ устремленіи къ Богу, то и дальнѣйшій успѣхъ въ процессѣ религіозно-нравственнаго христіанскаго совершенствованія непремѣнно обусловливается свободнымъ произволеніемъ человѣка—слѣдовать данному при крещеніи обѣту, оставаться или не оставаться вѣрнымъ разъ принятому рѣшенію—служить Богу и избѣгать грѣха [6]). Почему, „всякій можетъ пасть, на какой бы высокой степени совершенства ни стоялъ“ [7]).

„Въ крещеніи полагается“ только „начало“ спасенія [8]). „Рѣшимость“ уничтожить все неестественное и достигнуть богоподобнаго совершенства „есть только начало дѣла“ [9]),—начало постепеннаго, послѣдовательнаго процесса религіозно-нравственнаго совершенствованія. Это и понятно. У крестившагося „духовные предметы въ мысли и духовныя дѣла въ намѣреніи“ [10]), но еще не въ дѣйствительномъ ихъ осуществленіи,—фактическое проведеніе этихъ намѣреній въ жизни является только дѣломъ будущаго. Благодатное Христово царство началось въ человѣкѣ, но еще не проникло всю его природу, не претворило ее, не уподобило ее себѣ всецѣло [11]). „Ревность о доброй христіанской жизни не совмѣщаетъ въ себѣ всѣхъ добрыхъ расположеній, а есть только сѣмя ихъ, зачало и зародышъ.... Какъ сѣмя разростается и даетъ по времени стебель и вѣтви, такъ и ревность (о спасеніи) разростается, наконецъ, въ добрыя *расположенія*“ [12]). Съ другой стороны, „грѣхъ

[1]) „Письма“, стр. 77. [2]) стр. 77, 76. [3]) ibid. [4]) Письма, стр. 58. [5]) Толков. Посл. Ефес. (I, 7), стр. 61. [6]) „Письма“, стр. 89. Толк. пер. восьми гл. Римл. (VI, 12), стр. 352; [7]) стр. 89. [8]) Начерт., стр. 122. [9]) Путь, стр. 186. [10]) ibid. стр. 273, [11]) Ср. стр. 77. [12]) Начерт., стр. 127. Ср. Путь, стр. 186—187. Е. Ѳ. говоритъ здѣсь о томъ, что въ патристической письменности обозначается обычно терминомъ ἕξις. Ср. напр., *Немезій.* De nat. hominis. c. XXXIV, col. 765 A. Ср. col. 780.

возненавидѣнъ въ духѣ, но тѣло и душа сочувствуютъ ему, льнутъ къ нему, потому что облечены *страстями*. Добро или воля Божія возлюблены въ духѣ, но тѣло и душа не сочувствуютъ ему, отвращаются отъ него или, если нѣтъ сего, не умѣютъ дѣлать его“ [1]). Поэтому человѣку предстоитъ борьба съ остатками своего прежняго грѣховнаго устроенія, со страстными навыками, съ привычками вообще жить по стихіямъ міра, а не по Христу [2]). Въ крещеніи человѣкъ одержалъ первую значительную и, можно сказать, рѣшительную побѣду надъ грѣхомъ [3]), въ „генеральной битвѣ съ нимъ“ [4]).

Но, чтобы окончательно восторжествовать надъ грѣхомъ, необходимо изгнать его совершенно изъ своей природы, изъ всѣхъ периферій человѣческой личности,—нужно совершенно освободить, очистить душу и тѣло отъ малѣйшихъ остатковъ „ветхаго человѣка“, отъ малѣйшихъ приращеній грѣховнаго себялюбія [5]). Въ дальнѣйшей жизни христіанина послѣ крещенія ему предстоитъ, слѣдовательно, непрерывный и постоянный подвигъ безостановочнаго, постепеннаго очищенія отъ грѣховныхъ примѣсей, неустанный и безконечный трудъ дальнѣйшаго совершенствованія по всѣмъ сторонамъ личности,—ему предстоитъ путь восхожденія отъ младенчества къ возрасту „мужа совершенна“; конецъ же этого восхожденія есть богоподобіе, какъ возможность и способность къ святому общенію съ Богомъ [6]). „Сила новаго рожденія и жизни начинаетъ истреблять въ человѣкѣ грѣхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожать и слѣдствія грѣха,—разстройство силъ и частей существа, или возстановлять въ немъ жизнь истинную, которая въ немъ множится, растетъ, переходитъ отъ силы въ силу и преисполняетъ его отрадою. А здѣсь сподобившись пріять духа жизни, онъ и вѣчно будетъ жить, ибо надъ нимъ смерть вторая не возымѣетъ власти“ [7]).

Сознательно-свободное активное участіе самого человѣка въ этомъ процессѣ составляетъ его необходимое условіе и обязательное предположеніе, помимо котораго этотъ процессъ религіозно-нравственной жизни не можетъ ни начаться, ни—тѣмъ болѣе—продолжаться. Вѣра, приводящая всѣ силы человѣка въ постоянное дѣятельное напряженіе, составляетъ основу и сущность личнаго момента дѣйствительнаго участія христіанина въ усвоеніи ему спасенія Христова. Внутренняя работа облагодатствованной личности въ указанномъ направленіи свое выраженіе, проявленіе и осуществленіе находитъ въ „добрыхъ дѣлахъ“.

Каково же взаимное отношеніе „вѣры“ и „добрыхъ дѣлъ“, по епископу Ѳеофану?

„Спасеніе отъ добрыхъ дѣлъ, но въ добрыхъ дѣлахъ преуспѣвать,

---

[1]) ibid., стр. 190. Ср. стр. 201. Ср. Толков. перв. восьми гл. Римл. (VI—12 ст.), стр. 350—351 (ср. стр. 353—354). [2]) „Письма“, стр. 79 Ср. 57. [3]) ibid., стр. 71.. [4]) Путь, стр. 140. [5]) „Письма“, стр. 79. Ср. „Путь“, стр. 186—187. [6]) „Письма“, стр. 80 Ср. 61, 69 и др. [7]) Начерт., стр. 212.

какъ должно, безъ вѣры нельзя. Вѣра подвигаетъ на добрыя дѣла, вѣра указываетъ ихъ". Почему, „вѣра—пособница къ дѣламъ добрымъ. Главное—дѣла, а она—пособіе" [1]).

„Увѣровать искренне нельзя безъ готовности на всѣ дѣла, и вѣровать или хранить вѣру нельзя безъ неослабнаго дѣланія въ духѣ вѣры" [2]).

„Жизнь истинная есть жизнь праведная; но праведный можетъ жить праведно только вѣрою. Безъ вѣры нѣтъ истинной праведной жизни, нѣтъ и спасенія" [3]). Но „вѣра, когда жива и пламенна, не можетъ укрываться въ сердцѣ безъ обнаруженія, а сама собой выходитъ и въ словѣ, и во взорѣ, и въ движеніи, и въ дѣлахъ. Такъ вѣра и исповѣданіе ея, въ истинѣ своей, неразлучны" [4]). „Вѣра есть основа, точка опоры и отправленія для любви... Любовь ширится на основаніи вѣры, множась, какъ цвѣты на хорошей почвѣ" [5]). „Вѣра есть величайшій подвигъ, высшій всѣхъ подвиговъ, корень и основа ихъ" [6]). „Вѣра" не есть состояніе, разъ навсегда усвоенное и не зависящее отъ воли и настроенности человѣка; напротивъ, она самымъ точнымъ образомъ отражаетъ и отпечатлѣваетъ въ себѣ общее, основное и существенное направленіе всей жизнедѣятельности человѣка,—его интересы, запросы, чаянія, стремленія, образъ жизни и поведенія. Такимъ образомъ, и сама вѣра поддерживается, возгрѣвается, усовершается и раскрывается подвигомъ [7]), совершеніемъ „добрыхъ дѣлъ". Вотъ почему „совершенное дѣло есть шагъ впередъ по степенямъ нравственнаго совершенства" [8]). Настаивая на необходимости „добрыхъ дѣлъ" для спасенія, епископъ Ѳеофанъ поясняетъ, что они въ этомъ отношеніи необходимы и важны не сами по себѣ, не въ качествѣ какихъ-либо заслугъ, а только какъ средства созиданія и укрѣпленія внутренняго религіозно-нравственнаго настроенія,—состоянія богоподобія [9]). Таковъ, несомнѣнно, смыслъ выраженія преосвящ. Ѳеофана: „должно богатиться добрыми дѣлами, но больше заботиться надо о добрыхъ расположеніяхъ" [10]). Отсюда „добрыя дѣла" въ собственномъ смыслѣ и не могутъ быть названы факторами содѣванія спасенія, какъ не можетъ быть признана въ таковомъ качествѣ и „вѣра". Въ подлинномъ и точномъ смыслѣ такимъ субъективнымъ факторомъ служитъ *напряженная дѣятельность силъ человѣка*, направленная къ достиженію богоподобія, устремленная къ достиженію тѣснѣйшаго единенія съ Богомъ, раскрывающаяся въ полномъ и совершенномъ согласіи съ ину-

[1]) „Письма", стр. 99. [2]) Толков. перв. восьми гл. Рим. (VI, 5), стр. 259. Ср. Толков. Посл. Ефес. (III, 17), стр. 214. Толков. 2 Солун. (I, 3), стр. 410. [3]) Толков. перв. восьми гл. Римл. (I, 17), стр. 78. [4]) Толков. IX—XVI гл. Римл. (X, 9), стр. 108. [5]) Толков. 2 Солун. (I гл. 1—3 ст.), стр. 410. [6]) Толков. IX—XVI гл. Посл. Римл., стр. 106. [7]) „Письма", стр. 90. [8]) Начерт., стр. 135 Ср. стр. 134. [9]) Письма, стр. 104. Ср. Толков. перв. восьми гл. Римл. (II, 16), стр. 160. [10]) Начерт., стр. 135. Ср. стр. 164.

шеніями и водительствомъ благодати, во всемъ согласующаяся съ нею [1]).

Всѣмъ „дѣйствіямъ, упражненіямъ, трудамъ", предпринимаемымъ и осуществляемымъ христіаниномъ съ указанною цѣлью, „общее имя —подвигъ" [2]), т. е., иначе говоря,—употребляя, вмѣсто русскаго, греческое слово, — аскетизмъ [3]).

Такимъ образомъ, по общему смыслу ученія преосв. Ѳеофана, аскетизмъ, „подвижничество", имѣетъ смыслъ очень широкій: онъ обнимаетъ собою собственно всю сознательно-свободную, напряженную дѣятельность человѣка, направленную къ усвоенію спасенія Христова, къ достиженію богоподобнаго совершенства, подъ всегдашнимъ водительствомъ Божественной благодати. Только моментами, отдѣльными сторонами, характерными и необходимыми проявленіями этого „подвига" цѣлой жизни христіанской являются „вѣра" и „добрыя дѣла". „Вѣра есть величайшій подвигъ, высшій всѣхъ подвиговъ, корень и основа ихъ" [4]). Такимъ образомъ, „подвижничество" проникаетъ собою всю христіанскую жизнедѣятельность, придаетъ специфическій характеръ и „вѣрѣ" и „добрымъ дѣламъ" въ ихъ православномъ пониманіи и истолкованіи.

Слѣдовательно, по мысли преосвящ. Ѳеофана, „подвижничество", аскетизмъ, существенно, обязательно, безусловно необходимо для дѣйствительнаго усвоенія оправданія Христова, для достиженія богоуподобленія, обезпечивающаго человѣку способность, воспріимчивость къ богообщенію.

Изъ раскрытыхъ основныхъ предпосылокъ, изъ самого понятія о существѣ и условіяхъ процесса усвоенія каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ спасенія Христова, вытекаетъ съ неизбѣжностью выводъ объ обязательности подвижничества для всякаго христіанина, желающаго быть христіаниномъ не по имени только. Съ этой точки зрѣнія даже высшіе подвиги христіанскаго самоотверженія входятъ въ кругъ „обязанностей" христіанина, если въ наличности находятся условія, которыя обезпечиваютъ возможность дѣйствительнаго осуществленія этихъ подвиговъ и если, вмѣстѣ съ этимъ, такой, а не иной способъ поведенія христіанина наиболѣе цѣлесообразнымъ и прямымъ способомъ ведетъ къ обязательной высшей христіанской цѣли—богоподобію и богообщенію.

---

[1]) Вотъ почему преосв. Ѳеофанъ въ предложенной имъ формулѣ замѣняетъ принятое въ нашихъ богословскихъ системахъ и окрашенное юридическимъ оттѣнкомъ понятіе „добрыхъ дѣлъ" понятіемъ „напряженной дѣятельности силъ человѣка", болѣе точно и опредѣленно выражающимъ православную точку зрѣнія на сущность и характеръ процесса усвоенія каждымъ человѣкомъ „спасенія".

[2]) Путь ко спасен., стр. 224—225. [3]) *Преосв. Ѳеофанъ* предпочитаетъ русское слово греческому термину по своему общему обычаю—въ своихъ богословскихъ трудахъ избѣгать, по возможности, иностранныхъ терминовъ, тѣмъ болѣе, что онъ стремился къ популярному изложенію своихъ произведеній. [4]) Толков. IX—XVI гл. къ Римл., стр. 106.

Однако, не уклоняется-ли еп. Ѳеофанъ отъ строгости этого вывода, остается ли онъ вѣрнымъ своему основному принципу при анализѣ православнаго ученія „объ обязанностяхъ, или заповѣдяхъ“ [1]) „о совѣтахъ“ [2]), и „дѣйствіяхъ безразличныхъ“ [3])?

Этотъ пунктъ православнаго богословія, по своему существу, является очень характернымъ и особенно точно отражающимъ въ своемъ раскрытіи основныя предпосылки ученія о „спасеніи“, а потому мы и обратимся къ анализу ученія еп. Ѳеофана по данному вопросу. Въ данномъ случаѣ, къ удивленію, мы встрѣчаемъ у преосв. Ѳеофана, повидимому, нѣкоторую несогласованность, непослѣдовательность.

Приступая къ изложенію и раскрытію этого вопроса, преосвящ. авторъ высказывается, повидимому, принципіально въ духѣ строгаго различенія и существеннаго разграниченія названныхъ явленій нравственной области, въ смыслѣ обычно принятомъ въ богословскихъ системахъ схоластическаго направленія [4]). „Дѣло заповѣданное и, слѣдовательно, обязательное, отъ совѣта и дѣйствія безразличнаго—отличается внутренною или совѣстною принудительностію на него... Напротивъ, что полагается въ видѣ совѣта, какъ лучшее, только пріятно располагаетъ къ себѣ, но не нудитъ,—въ отношеніи же къ дѣйствіямъ безразличнымъ и чувство наше нравственное безразлично, т. е. оно ничего о нихъ не говоритъ: дѣйствуй, какъ хочешь“ [5]).

Однако, болѣе подробный и обстоятельный анализъ того, что можетъ быть названо „совѣтами“, приводитъ еп. Ѳеофана къ тому совершенно правильному и безспорному заключенію, что въ сущности „совѣты“ — тоже „обязанности“, но только условныя, обязательныя только для нѣкоторыхъ христіанъ, при наличности извѣстныхъ условій. „Есть обязательство и въ совѣтѣ, но только не такое, чтобъ не исполняющій его дѣлался преступникомъ. Онъ есть только менѣе совершенъ [6]). Однако и на этомъ остановиться и успокоиться еще нельзя,—необходимо продолжить мысль далѣе. Вѣдь „совершенство“—общехристіанская обязанность, безусловное требованіе [7]). Говорить о возможности какихъ-либо послабленій, ограниченій и исключеній нѣтъ никакихъ основаній, если имѣть въ виду собственно нормальное требованіе, задачу, идеалъ. „Христіанину свойственнѣе избирать все лучшее и совершеннѣйшее, разумѣется, при возможности исполнить то“ [8]). Христіанинъ „тѣмъ и отличается, что всегда въ дѣйствіяхъ своихъ избираетъ отличное“ [9]). Отсюда слѣдуетъ заключеніе, которое не только ослабляетъ, но прямо парализуетъ всѣ прежнія попытки преосвященнаго установить какое-либо принципіальное отличіе „совѣтовъ“ отъ „заповѣдей“. По словамъ

[1]) Начерт., стр. 91—100; [2]) стр. 100—104. [3]) стр. 104—106. [4]) стр. 89—90. [5]) стр. 90. Ср. Прот. *А. Вуколовъ*. О совѣтахъ евангельскихъ. СПБ. 1853, стр. 12—13; ср. стр. 10, 45, 65, 79 и др. Вліяніе этой книги (теперь совершенно устарѣвшей) замѣтно отразилось вообще на раскрытіи разсматриваемаго вопроса у Е. Ѳ. [6]) стр. 101—102. [7]) Ср. Мѳ. V. 48. [8]) стр. 103. [9]) ibid.

самого еп. Ѳеофана, „вообще нельзя найти прочнаго основанія, по коему можно бы снять съ насъ обязательство избирать лучшее... Въ общей нравственности, внѣ христіанства, — такъ; въ христіанствѣ сего не должно быть. Кто отказывается отъ лучшаго, тотъ унижаетъ въ себѣ христіанство, сходитъ на ступень естественной нравственности. Надобно только помнить: а) что это непремѣнно касается только лучшаго, сознаваемаго лучшимъ, къ коему есть притомъ полная возможность; почему оно сдѣлается обязательнымъ и для слабаго, если растолковать ему то: ибо тогда причиною, почему не выполняется, останется только свое нехотѣніе; b) что это не касается совѣтовъ главнѣйшихъ—безбрачія и произвольной нищеты. Это точно не для всѣхъ“ [1]). Но почему изъ круга „совѣтовъ“, которыхъ „въ жизни“ „можетъ быть безчисленное множество“ [2]),—въ указанномъ смыслѣ исключаются только два названные выше,—этого вопроса еп. Ѳеофанъ не касается, и, слѣдовательно, недоумѣнія, возбуждаемаго этимъ обстоятельствомъ, не разрѣшаетъ. Между тѣмъ болѣе подробный и точный богословскій анализъ именно этихъ двухъ „совѣтовъ“, которые онъ самъ называетъ „образцами совѣтовъ“ [3]), т. е. „совѣтами“ наиболѣе важными, типичными и характерными, имѣлъ бы принципіальное значеніе въ дѣлѣ уясненія раскрываемаго предмета. Читатель такъ до конца и остается въ недоумѣніи: какъ же собственно „безбрачіе“ и „произвольная нищета“ относятся къ общехристіанскому требованію богоподобнаго совершенства и какъ, съ другой стороны, слѣдуетъ смотрѣть на христіанское обладаніе имуществомъ и на христіанскій бракъ? Взаимное отношеніе этихъ состояній остается неяснымъ.

Едва-ли правъ авторъ, когда онъ богатаго юношу, обратившагося ко Христу съ вопросомъ о способахъ или путяхъ достиженія „вѣчной жизни“ [4]), признаетъ дѣйствительно исполнившимъ всѣ заповѣди, необходимыя для спасенія“ [5]).

Анализъ евангельскихъ повѣствованій объ этомъ событіи, по крайней мѣрѣ, не уполномочиваетъ насъ на это.

Въ самомъ дѣлѣ, богатый юноша желалъ узнать отъ Христа условія достиженія „вѣчной жизни“ (Мѳ. XIX, ст. 16). Христосъ въ отвѣтъ называетъ ему важнѣйшія изъ 10 заповѣдей, указывая въ соблюденіи ихъ средство полученія „вѣчной жизни“ (17—20). При этомъ, что особенно важно, Господь беретъ нравственный законъ, заключенный въ 10 заповѣдяхъ, не въ томъ видѣ, въ какомъ онъ былъ Имъ раскрытъ, уясненъ, дополненъ и возведенъ на высшую степень совершенства въ нагорной бесѣдѣ, а въ его прежнемъ, ветхозавѣтномъ смыслѣ. То, что юноша сохранялъ и исполнялъ, было, такимъ образомъ, несовершенно въ виду Христова закона,—новаго, заповѣданнаго имъ совершенства.

---

[1]) стр. 103—104. [2]) стр. 101. [3]) ibid. [4]) Ср. Мѳ. XIX. ст. 16 и слѣд. [5]) стр. 101.

Когда юноша, оказавшійся не въ силахъ возвыситься до осуществленія предложеннаго ему Христомъ требованія, съ печалью отошелъ отъ Господа, то Христосъ говоритъ о трудности для богатыхъ войти въ царство небесное, несомнѣнно, ближайшимъ образомъ имѣя въ виду удалившагося юношу. Слѣдовательно, хотя юноша и старался всегда сохранять заповѣди ветхозавѣтнаго закона, однако онъ не вошелъ въ Царство Христово, которое представляетъ собою въ отношеніи нравственныхъ требованій неизмѣримо высшую ступень по сравненію съ ветхозавѣтнымъ закономъ. Слова Христа: „если хочешь войти въ жизнь вѣчную, соблюди заповѣди“ имѣютъ, несомнѣнно, ветхозавѣтный смыслъ и заимствованы изъ книги Второзаконія: „жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятіе. Избери жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое, любилъ Господа Бога твоего, слушалъ гласъ Его и прилѣплялся къ Нему; ибо въ этомъ жизнь твоя“ [1]). Однако, Ветхій завѣтъ не могъ сообщить человѣку нравственнаго совершенства, или лучше, самъ человѣкъ не могъ возвыситься до послѣдняго. „Законъ ничего не довелъ до совершенства“ [2]). Фактически „заповѣдь, данная для жизни, даже послужила человѣку „къ смерти“ [3]). Этимъ-то и объясняется, что лучшіе люди Ветхаго завѣта, не чувствовали себя удовлетворенными въ подзаконномъ состояніи, не находили спокойствія и мира совѣсти.

Къ такимъ людямъ принадлежалъ и богатый юноша. При всемъ искреннемъ стремленіи къ исполненію Моисеева закона, онъ чувствовалъ себя еще не удовлетвореннымъ, сознавалъ, что его нравственому развитію не достаетъ чего-то существенно важнаго. За эту искренность сознанія своего несовершенства и стремленіе къ дальнѣйшему развитію и полюбилъ Христосъ юношу [4]).

Когда юноша засвидѣтельствовалъ, что онъ всегда соблюдалъ заповѣди, разумѣется, конечно, въ духѣ Ветхаго завѣта, и однако же не чувствуетъ внутренняго успокоенія и удовлетворенія, не считаетъ себя достойнымъ и причастнымъ „вѣчной жизни“, искомой и желаемой имъ (таковъ несомнѣнно смыслъ его вопроса: „чего еще *не достаетъ* мнѣ“. ст. 20), то Господь призываетъ его къ отреченію отъ богатства, указывая ему въ этомъ восполненіе недостававшаго доселѣ для наслѣдія вѣчной жизни [5]), осуществленіе христіанскаго совершенства [6]). *Идеалъ совершенства общеобязателенъ для всѣхъ христіанъ* [7]). Поэтому и юношѣ въ отреченіи отъ богатства указывалось не что-либо превышающее необходимыя христіанскія требованія, а именно эти послѣднія. Это особенно видно изъ того, что, когда юноша оказался не въ силахъ выполнить наставленія Спасителя, Христосъ говоритъ о трудности для

[1]) Втор. XXX, 19, 20; Ср. 15, 16; VIII, 1; [2]) Евр. VII, 19. [3]) 10. [4]) Мрк. X. 21. [5]) Мрк. X. 21. Ср. Лк. XVIII. 22, [6]) Мѳ. XIX, 21. [7]) Мѳ. V, 48.

богатыхъ войти въ царство небесное [1]), разумѣя, очевидно, ближайшимъ образомъ именно богатаго юношу, который отошелъ отъ Господа съ печалью, сознавая себя неспособнымъ выполнить указанное Христомъ условіе для достиженія того, чего онъ искалъ, т. е. „жизни вѣчной“. То обстоятельство, что Христосъ свое наставленіе объ отреченіи отъ богатства выражаетъ въ условной формѣ, не можетъ говорить за то, что въ этихъ словахъ предлагалось не обязательное для юноши, что онъ могъ принять и не принять. Вѣдь и мысль о необходимости соблюденія заповѣдей, какъ условіи достиженія Царства небеснаго, выражена также въ условной формѣ (ст. 17). Почему именно общее христіанское требованіе самоотреченія выражено по отношенію къ юношѣ въ видѣ предложенія раздать свое имущество бѣднымъ, объясняется тѣмъ, что юноша не только не исполнилъ наставленія Христа, но и „отошелъ отъ Него“ съ печалью. Слѣдовательно, онъ былъ привязанъ къ богатству, настолько пристрастился къ нему, что предпочелъ его, хотя и со скорбію, достиженію царства небеснаго [2]).

Что въ словахъ: „если хочешь быть совершеннымъ, пойди, продай имѣніе твое, и роздай нищимъ“ разумѣется не какое-либо особое, высшее совершенство, а именно необходимое нравственное требованіе, это несомнѣнно изъ параллельныхъ мѣстъ Евангелій Марка и Луки.

Здѣсь слова: „если хочешь быть совершеннымъ“ замѣнены выраженіемъ: „одного тебѣ недостаетъ“ [3]), т. е. не достаетъ, конечно, для достиженія того, чего искалъ богатый юноша и о чемъ онъ спрашивалъ,— „царства небеснаго“. Если же Христосъ обѣщаетъ юношѣ „сокровище на небѣ“, то этимъ не выражаетъ мысли о томъ, что юноша получитъ какое-либо особое, превышающее обычное, блаженство. Означенное выраженіе, очевидно, образно обозначаетъ понятіе Царства Небеснаго, примѣнительно къ тому, что юношѣ приходилось жертвовать всецѣло своими земными сокровищами, богатствомъ, для достиженія нравственнаго совершенства, для безпрепятственности и удобства послѣдованія за Христомъ. И ко всѣмъ безъ исключенія своимъ послѣдователямъ Христосъ обращаетъ требованіе: „не собирайте себѣ сокровищъ на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляютъ, и гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ. Но собирайте себѣ сокровища на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляетъ, и гдѣ воры не подкапываютъ и не крадутъ“ [4]).

Святоотеческія комментаріи этого евангельскаго повѣствованія вполнѣ подтверждаютъ общій смыслъ предложеннаго экзегезиса.

По словамъ, напр., св. *Григорія Нисскаго*, „изъ исторіи извѣстно, что юноша былъ богатъ; думаю, что это былъ человѣкъ, любившій наслажденіе житейскими удовольствіями и любостяжательный, ибо ска-

---

[1]) Мѳ. XIX, 23—24. [2]) Ср. *Василія Вел.* Твор. ч. IV, стр. 100—101. MSG T. XXXI, col. 280B—281B. [3]) Мрк. X, 21; Лк. XVIII, 22. [4]) Мѳ. V, 19—20.

зано, что онъ опечалился совѣтомъ отказаться отъ обладанія своимъ имуществомъ, и не рѣшился промѣнять его на жизнь вѣчную“ [1]).

Василій Великій, въ частности, раскрываетъ ту мысль, что богатый юноша, несомнѣнно, не исполнилъ евангельской *заповѣди* о любви къ ближнимъ, какъ къ самому себѣ [2]).

Въ результатѣ получается, что и, такъ называемые, „совѣты“ являются „заповѣдями“, обязанностями, но не для всѣхъ людей и при всякихъ обстоятельствахъ, а лишь для нѣкоторыхъ христіанъ, при наличности извѣстныхъ условій. „Есть обязанности *безусловныя*, какія человѣкъ-христіанинъ долженъ исполнять, кто бы онъ ни былъ, и въ какихъ бы обстоятельствахъ ни находился; и есть *условныя*, обязательныя только подъ извѣстными условіями... Для того, къ кому онѣ идутъ, онѣ имѣютъ силу безусловныхъ, ибо суть не что иное, какъ ближайшее ихъ приложеніе къ его быту“. [3])

Нѣкоторая несогласованность въ сужденіяхъ еп. Ѳеофана по данному вопросу объясняется хотя не научными, однако въ высшей степени почтенными соображеніями, пастырскою попечительностью о слабыхъ, еще не окрѣпшихъ христіанахъ, но все же искренно ищущихъ спасенія, „царства небеснаго“. „Если бы все лучшее было непремѣннымъ закономъ, куда бы дѣваться слабымъ, и кто бы могъ не впадать въ отчаяніе о своемъ спасеніи?—Между тѣмъ, когда оставляется оно въ видѣ совѣта, какъ это утѣшительно для слабаго и робкаго духа, и вмѣстѣ, какъ воодушевительно для христіанина, чувствующаго въ себѣ довольно силъ!“ [4])

И въ такихъ своихъ разсужденіяхъ еп. Ѳеофанъ остается вполнѣ вѣрнымъ святоотеческому ученію, гдѣ также *иногда* допускается та мысль, что различеніе „совѣтовъ“ и „заповѣдей“ имѣетъ въ виду собственно присутствіе среди христіанъ людей еще не окрѣпшихъ духомъ, съ слабыми силами, которыхъ строгость и безусловность нравственныхъ требованій могла бы смутить и оттолкнуть.

Св. Григорій Богословъ, порицая Юліана за то, что онъ „принуждаетъ христіанъ держаться на самой высотѣ добродѣтели (ὁ πρὸς τὸ τῆς ἀρετῆς ἄκρον, συγκλείων χριστιανούς), высказываетъ ту мысль, что въ хри-

---

[1]) *Григорій Н.* Contra Eunomium. Lib XI, T. XLV, col. 860CD:.... ἀπολαυστικὸν οἰμαί τινα τῶν κατὰ τὸν βίον ἡδέων, καὶ φίλοκτήμονα λυπεῖσθαι γὰρ αὐτὸν φησι πρὸς τὴν συμβουλὴν τῆς τῶν προσόντων αὐτῷ ἀποκτήσεως, καὶ μηθ' ἑλέσθαι τῶν κτημάτων τὴν ζωὴν ἀνταλλάξασθαι. Ср. Прот. *А. В. Горскій*. Исторія евангельскаго и церкви Апостольской. Изд. 2-ое. 1902. стр. 165—166. *Невзоровъ*. Моралъ стоицизма, стр. 109.

[2]) *Василій В.* Homilia in divites. c. I. T. XXXI. col. 281AB. Болѣе подробное раскрытіе этого предмета и, въ частности, болѣе обстоятельный анализъ именно святоотеческихъ данныхъ, относящихся къ нему, можно находить въ серьезной, дѣловитой и вполнѣ научной статьѣ *архимандрита* (нынѣ епископа) *Сильвестра*: „отвѣтъ православнаго на схему старокатоликовъ о добрыхъ дѣлахъ“ Тр. Кіев. Дух. Академ. ч. I. стр. 8—78; 167—213. [3]) стр. 93—94; [4]) стр. 102.

стіанскомъ законѣ иное предписывается, какъ необходимое, такъ что не соблюдающіе того подвергаются опасности,—другое требуется не необходимо, а предоставлено свободному произволенію, такъ что соблюдающіе его получаютъ честь и награду, а не соблюдающіе не навлекаютъ на себя никакой опасности“ [1]).

Въ этихъ словахъ, повидимому, можетъ находить себѣ опору юридическое пониманіе дѣла религіозно-нравственнаго совершенствованія. Однако, слѣдующія за приведеннымъ мѣстомъ слова святителя даютъ ключъ къ пониманію вопроса въ другомъ смыслѣ, по сравненію съ тѣмъ, который можетъ представиться непосредственно. Григорій Богословъ, въ качествѣ обоснованія своего положенія, ссылается на то, что нельзя предписывать закономъ того, что не всѣмъ свойственно. [2]) Надобно требовать должнаго совершенства, но не выступая изъ предѣловъ свойственнаго христіанамъ любомудрія и силъ человѣческихъ. [3])

Близость приведеннаго ученія Григорія Богослова и разобранныхъ разсужденій еп. Ѳеофана не подлежитъ сомнѣнію и видна при ближайшемъ ихъ сопоставленіи.

Точно выражая вообще основныя особенности святоотеческаго аскетическаго міровоззрѣнія, еп. Ѳеофанъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ въ своихъ произведеніяхъ не представляетъ точнаго анализа важныхъ и центральныхъ аскетическихъ терминовъ, которые, однако, требуютъ разъясненія и истолкованія, — тѣмъ болѣе, что. отъ такого или иного опредѣленія, такого или иного пониманія ихъ значенія берутъ свое начало различныя направленія какъ въ теоретическомъ раскрытіи „аскетизма“, такъ и въ историческомъ его осуществленіи.

Въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ прежде всего термины, которыми обозначаются основныя проявленія высшей богоподобной стороны человѣка (его „духа“), — „умъ“ или „разумъ“ (νοῦς) и „сердце“ (καρδία).

Въ святоотеческой письменности въ основу аскетики полагается иногда „сердце“—въ полномъ согласіи съ ученіемъ и терминологіей Св. Писанія, а иногда „умъ“ (νοῦς),—не безъ значительнаго вліянія со стороны тогдашней метафизики и психологіи.

Еп. Ѳеофанъ въ своемъ міровоззрѣніи отражаетъ оба эти теченія аскетической патристической письменности, не опредѣляя точнѣе ихъ взаимоотношенія, а равно и ихъ отношенія къ ученію Св. Писанія,— не поставляя ихъ въ органическую связь, такъ что эти теченія въ его системѣ являются какъ бы параллельными,—по существу не согласованными, не приведенными къ единству.

---

[1]) *Григорій Богосл.* Or. IV (Contra Julianum I). c. XCIX. T. XXXV. col. 633 B: τῆς ἡμετέρας νομοθεσίας τὰ μὲν ἀνάγκην ἔχει τοῖς ἐπιτατικοτέροις, ἃ καὶ μὴ φυλάττουσι κίνδυνος· τὰ δὲ οὐκ ἀνάγκην, αἴρεσιν δέ· ἃ φυλάττουσι μὲν τιμὴν καὶ ἀντίδοσιν, μὴ φυλάττουσι δὲ, οὐδ' ἄντιν' οὖν κίνδυνον. [2]) Cp. lib. cit. col. 633C: τί σοι βούλεται τὸ ταῦτα νομοθετεῖν, ἃ μὴ τῶν πάντων ἐστίν. [3]) ibid..: ἐν ὅροις δεῖ μένοντας τῆς ἡμετέρας φιλοσοφίας, καὶ τῆς ἀνθρωπίνης δυνάμεως, οὕτως ἀπαιτεῖν καὶ τὸ κατορθούμενον.

Въ одномъ мѣстѣ преосвящ. Ѳеофанъ утверждаетъ, что „центръ существа человѣческаго есть *сердце*“; именно „имъ онъ входитъ въ связь со всѣмъ существующимъ“ [1]). Отсюда „одежда духа есть осѣняющее его чувство“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ того же произведенія преосв. говоритъ, что именно „*разумъ* человѣка есть сокровище таинъ Божіихъ, ибо непосредственно входитъ въ общеніе съ невидимымъ міромъ и непосредственно испытываетъ его своимъ духомъ“ [3]).

Между тѣмъ въ послѣдовательной богословской системѣ долженъ быть принятъ и проведенъ только одинъ изъ указанныхъ принциповъ, съ подчиненіемъ ему второго. Совмѣщеніе ихъ должно приводить къ несомнѣнной несогласованности выводныхъ положеній.

Если въ основу созерцательнаго аскетизма полагается „разумъ“, то путь достиженія такой созерцательности—методъ чисто діалектическаго отрѣшенія отъ всѣхъ конкретныхъ опредѣленій, кромѣ мысли о „сокровенной непостижимости Великаго Бога“ [4]). Человѣкъ стремится достигнуть такого состоянія, когда „прекращается всякое движеніе духа и водворяется въ немъ глубокое нѣкое молчаніе, какъ-бы *замираніе жизни* [5]). Когда трезвая мысль минетъ всѣ твари, перенесется за предѣлы міра и погрузится въ созерцаніе Бога, тогда находитъ, что, какъ *несомнѣнно* то, что Онъ *есть*, такъ *несомнѣнно* то, что Онъ не есть что-либо изъ знаемаго въ тваряхъ.....; когда обведетъ однимъ взоромъ всѣ сіи отрицанія, то вводится мгновенно въ Божественный нѣкоторый мракъ, въ коемъ не можетъ зрѣть ничего, кромѣ необъятной, преисполненной существенностей безпредѣльности, поражающей глубоко и налагающей молчаніе на слово и мысль. Это состояніе *возвышеннѣйшее*, до коего только можетъ доходить земная тварь. Человѣкъ тогда восхищается до состоянія серафимовъ“ [6]). „Восходить къ сему изумленію можетъ всякій самъ чрезъ отрѣшенное и покойное углубленіе... Какъ кто возможетъ, только должно сіе дѣлать, ибо здѣсь совершается въ духѣ самое истинное и приличнѣйшее поклоненіе твари Творцу и Господу“ [7]).

„Когда мысль погрузится въ Безпредѣльнаго и выйдетъ изъ себя, то исчезаетъ въ глубокомъ изумленіи“. Это *состояніе* есть „*истинное* состояніе твари въ отношеніи къ Творцу“; „здѣсь совершается истинное, а не мысленное проникновеніе ея существа силою и дѣйствіемъ Божества“ [8]). „Это есть возвышеннѣйшее и изящнѣйшее, что только можетъ породить конечный и тварный умъ“ [9]). „Это жертва безкорыстнѣйшая. Можно сказать, что въ семъ жизнь нашего духа истинная, или истинное причащеніе жизни Божественной“ [10]). „Восходить въ сіе состояніе, или желать и искать быть возводиму въ него, сколько есте-

---

[1]) Начер., стр. 306 [2]) ibid., стр. 318 [3]) ibid., стр. 265; [4]) стр. 382. [5]) Курсивъ нашъ. [6]) стр. 382. [7]) стр. 383. [8]) стр. 384. [9]) стр. 386. [10]) стр. 387

ственно духу и многоплодно для него, столь же и *обязательно*, ибо симъ воздается должное Господу и Богу нашему“ [1]).

Такимъ образомъ, это высшее состояніе христіанскаго совершенства—„восхищеніе“, „изумленіе“ или, иначе говоря, экстазъ поглощаетъ и исключаетъ всякую дѣятельность, всякія стремленія, всякія чувствованія, за исключеніемъ только чувствъ „изумленія“ и „удивленія“. Это, какъ выражается самъ преосв. авторъ, есть какъ бы „умираніе“ жизни.—Но не противорѣчитъ ли это ученіе тому изображенію состоянія богообщенія, которое мы находимъ у самого же еп. Ѳеофана и по которому оказывается, что это богообщеніе—„живой союзъ, жизнь въ Богѣ, утвержденіе въ Немъ всѣмъ существомъ: мыслію, сердцемъ, волею“? [2]). Вообще отношеніе экстаза, какъ высшей цѣли созерцательнаго подвижничества, къ требованіямъ идеала религіозно-нравственнаго совершенства далеко не представляется яснымъ въ изложеніи преосвящ. Ѳеофана и возбуждаетъ въ высшей степени важныя и серьезныя недоумѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, экстазъ, понимаемый въ указанномъ смыслѣ,—какъ состояніе всецѣлой отрѣшенности отъ всего, исключаетъ всѣ реальныя отношенія къ людямъ, міру, ко всему безъ исключенія внѣшнему. Если этотъ экстазъ есть состояніе дѣйствительно наивысшее, безусловно обязательное, то исполненіе различныхъ предписаній нравственнаго закона, излагаемыхъ подробно и въ системѣ преосв. Ѳеофана, теряетъ всякій смыслъ и значеніе и даже оказывается рѣшительно невозможнымъ. Разсматривать это исполненіе, какъ средство для достиженія экстаза, не представляется возможнымъ, такъ какъ многія, чтобы не сказать—всѣ, нравственныя предписанія не только не содѣйствуютъ, а рѣшительно противодѣйствуютъ всецѣлой созерцательности. Сюда непремѣнно слѣдуетъ отнести всякую—безъ исключенія—внѣшнюю дѣятельность, всякія отношенія къ людямъ, ко внѣшнему міру. Но какъ же выполняется въ такомъ случаѣ требованіе любви къ ближнимъ, какъ вообще относятся требованія любви къ Богу, съ одной стороны, и къ людямъ съ другой,—эти и соприкосновенные съ ними вопросы преосв. Ѳеофанъ оставляетъ безъ разсмотрѣнія, въ виду требованій экстатическаго созерцанія. Не ясны, по изображенію еп. Ѳеофана, также и отношенія христіанина, стремящагося къ „экстазу“ или уже достигшаго его,—къ церкви, къ церковности и, въ частности,—къ церковной молитвѣ. По словамъ преосв. Ѳеофана, „общая молитва имѣетъ великую силу, по обѣтованію Господа, быть тамъ особенно, „гдѣ два или три собраны во имя Его“ (Мѳ. XVIII, 19—20). Молитва одного сильна настолько, насколько силенъ онъ одинъ, и то, если онъ не отчуждается отъ общей молитвы; а если нарочито отчуждается отъ нея, то его одинокая молитва совсѣмъ ничтожна. Въ молитвѣ же общей мо-

[1]) ibid. Курсивъ нашъ. [2]) Путь, стр. 307.

литва каждаго столько сильна, сколько сильны всѣ вмѣстѣ молящіеся“ [1]). „Вступившій въ живой союзъ“ съ церковью „вмѣстѣ вступаетъ въ глубокое общеніе со всѣми членами ея“ [2]). „Сіе общеніе такъ же тѣсно, какъ и общеніе членовъ въ тѣлѣ“ [3]).

Но совмѣстима ли такая церковная молитва, совершаемая въ духѣ тѣснѣйшаго общенія съ членами Церкви,—съ состояніемъ экстатическаго созерцанія, въ которомъ „и человѣкъ самъ, и всякая тварь исчезаютъ изъ мысли, а созерцается одинъ Богъ [4])?. Какъ относятся другъ къ другу оба охарактеризованныя состоянія?—Отвѣта на эти и подобные вопросы у преосв. Ѳеофана мы, къ сожалѣнію, не находимъ...

„Церковь есть и хранилище благодатныхъ средствъ спасенія“ [5]), говоритъ преосв. Ѳеофанъ.

Но если „изумленіе“ есть высшая цѣль христіанскихъ стремленій и если, по утвержденію преосвященнаго Ѳеофана, „восходить къ сему изумленію можетъ *всякій самъ* чрезъ отрѣшенное и покойное углубленіе“ [6]), то возникаетъ вопросъ: какая же потребность въ Церкви, въ облагодатствованіи, является и ощущается въ процессѣ достиженія человѣкомъ „изумленія“, разъ это состояніе есть результатъ личнаго напряженія силъ, не излишня-ли Церковь въ этомъ случаѣ, нужна ли вообще спеціальная благодатная помощь?

Если мы обратимся къ *исторіи* христіанскаго аскетизма, то увидимъ тамъ подтвержденіе того положенія, что стремленіе къ экстазу и достиженіе этого состоянія, вообще говоря, не совмѣстимы съ конкретностью, съ какимъ бы то ни было отвлеченіемъ вниманія отъ внутреннихъ переживаній, а потому сопровождались удаленіемъ отъ людей и даже уклоненіемъ отъ церковныхъ собраній [7]) [8]).

По отношенію ко всѣмъ этимъ и подобнымъ вопросамъ, произведенія епископа Ѳеофана представляютъ лишь данныя, которыя сами нуждаются въ ихъ всестороннемъ и обстоятельномъ анализѣ, такъ какъ они не уясняютъ особенностей святоотеческаго ученія, а лишь болѣе или менѣе точно передаютъ, констатируютъ, отражаютъ ихъ.

Во всякомъ случаѣ, отдавая должную дань почтительной признательности трудамъ епископа Ѳеофана по аскетикѣ, получивъ изъ нихъ много цѣнныхъ данныхъ, способствовавшихъ болѣе точному, правиль-

---

[1]) Начерт., стр. 419—420. [2]) стр. 427. [3]) ibid. ср. стр. 432—433. [4]) стр. 390 ср. стр. 391. [5]) стр. 427. [6]) стр. 788. Курсивъ нашъ. [7]) Нѣкоторые характерные факты, относящіеся къ данному случаю, будутъ представлены нами при анализѣ возэрѣній и сужденій *Ѳ. Ѳ. Гусева*. [8]) Въ ученіи объ „изумленіи“ преосв. Ѳеофанъ отразилъ на себѣ вліяніе преимущественно—такъ называемаго—Діонисія Ареопагита, Марка Подвижника и др. его послѣдователей. На Діонисія Ареопагита преосв. Ѳеофанъ совершенно опредѣленно указываетъ, впрочемъ, и самъ. Ср. Начерт. хр. нравоуч., стр. 383. Подробнѣе объ этомъ см. въ III гл. нашей диссертаціи, въ отдѣлѣ, раскрывающемъ разныя направленія аскетическаго ученія и подвижнической практики созерцательности. Ср. *проф. И. В. Поповъ*. Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ препод. Макарія Египетскаго. Богослов. Вѣстн. Ноябрь, стр. 553.

ному и опредѣленному уясненію святоотеческаго ученія но затронутымъ въ нашей диссертаціи вопросамъ, мы, однако, считаемъ богословское изслѣдованіе о христіанскомъ „аскетизмѣ“ не только не излишнимъ—въ виду существованія всѣхъ трудовъ еп. Ѳеофана, но и очень полезнымъ, отвѣчающимъ самымъ особенностямъ этихъ трудовъ преосв. Ѳеофана, *лишь намѣчающихъ*, представляющихъ богатый и въ высшей степени цѣнный *матеріалъ*, но *не рѣшающихъ* многіе кардинальные и существенно-важные вопросы, входящіе въ изслѣдуемую нами область.

Во всякомъ случаѣ трудамъ еп. Ѳеофана принадлежитъ исключительно важное значеніе въ исторіи нашего богословія и въ частности въ раскрытіи православнаго ученія объ аскетизмѣ.

Другіе труды, къ которымъ мы теперь переходимъ, ни въ коемъ отношеніи не могутъ съ ними сравняться, хотя имъ и принадлежитъ нѣкоторая, иногда и довольно значительная, доля положительнаго значенія въ дѣлѣ выясненія интересующаго насъ вопроса.

2) Епископъ Петръ.

Указаніе пути ко спасенію. (Опытъ аскетики). Изд. 2-ое. Москва. 1885 г. [1]).

Въ исторіи русской, далеко не богатой, аскетической литературы книгѣ еп. Петра принадлежитъ, несомнѣнно, нѣкоторое, и при томъ немаловажное значеніе въ дѣлѣ уясненія особенностей и принадлежностей православной аскетики. Автору этого труда удалось, въ общемъ довольно вѣрно, схватить и оттѣнить общій духъ и основныя особенности православной аскетики, благодаря довольно серьезному и самостоятельному (хотя, по большей части, и въ русскихъ переводахъ) изученію святоотеческой письменности [2]). Несомнѣнно, это обстоятельство способствовало также, въ частности, тому, что преосв. Петръ довольно правильно указалъ общую, принципіальную основу „*подвижничества*“ (аскетизма) и его верховную цѣль—въ стремленіи человѣка къ „благоугожденію Богу“, къ достиженію „спасенія души“—въ „исканіи царства Божія“ [3]). Богообщеніе путемъ достиженія религіозно-нравственнаго совершенства составляетъ исконную, подлинную, верховную цѣль человѣка, отвѣчающую самой его организаціи. „Человѣкъ (созданъ) для Бога, чтобы: а) при разумно-свободномъ раскрытіи своихъ силъ онъ проявлялъ въ себѣ богоподобныя совершенства, б) прославлялъ тѣмъ Бога, в) возрастая въ богоподобныхъ совершенствахъ, болѣе и болѣе приближался къ Богу и въ общеніи съ Нимъ и въ Немъ наслаждался блаженствомъ“ [4]). Этой цѣли человѣкъ можетъ достигнуть не иначе,

[1]) Первое изданіе означеннаго труда увидѣло свѣтъ въ 1872 г. См. Проф. *А. А. Бронзовъ*. Нравственное Богословіе въ Россіи въ теченіе XIX-го столѣтія. (СПБ. 1901 г.) стр. 258.
[2])Ср. стр. 16, 17, 19, 21. 31, 32, 41, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 64, 66, 69, 75, 79, 81, 92, 101, 105, 107, 110, 111, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125 и др. Ср. Проф. *А. А. Бронзовъ*. Цит. соч., стр. 259. [3]) ср. стр. 6. [4]) ср. стр. 5.

какъ путемъ „подвижничества“, особенно послѣ того и вслѣдствіе того, что онъ уклонился отъ правильнаго пути, любовь къ Богу замѣнилъ „самолюбіемъ“ [1]). Изъ этой области отчужденія отъ Бога, господства плоти надъ духомъ, человѣкъ „долженъ идти къ небесному отечеству путемъ горькаго опыта познанія добра и зла, путемъ самоотверженія и креста, т. е. путемъ тяжкихъ трудовъ, лишеній, скорбей“...[2]).

„Въ Св. Писаніи земная жизнь наша представляется подъ образомъ поприща, на которомъ неизбѣжна усильная борьба съ препятствіями, непрерывная брань съ врагами, которые препятствуютъ устроенію нашего спасенія; а самая усильная дѣятельность въ Св. Писаніи и у св. Отцовъ называется *подвижничествомъ* [3]). Нельзя не замѣтить, что понятіе „подвижничества“ (аскетизма) здѣсь слишкомъ сужается и обнимаетъ собою, повидимому, только одинъ отрицательный моментъ. Какъ увидимъ въ самомъ нашемъ сочиненіи, такое понятіе не точно и узко [4]). Да и самая идея „спасенія“, понимаемаго какъ неразрывная совокупность двухъ моментовъ—нравственнаго („богоподобіе“) и религіознаго („богообщеніе“), выражается у автора только въ началѣ книги, во „введеніи“; въ самомъ же изложеніи предмета, на протяженіи всей остальной книги, красною нитью проходитъ собственно идея „*нравственнаго* совершенства“ [5]). Идея „спасенія“—въ своемъ подлинномъ видѣ,—такимъ образомъ, въ „аскетикѣ“ еп. Петра собственно послѣдовательно не проводится.

Вся книга раздѣляется на двѣ части: въ первой (стр. 11—243) излагается православное ученіе объ общихъ средствахъ (естественныхъ и благодатныхъ) достиженія нравственнаго совершенства; вторая (стр. 244—496) трактуетъ о степеняхъ нравственнаго совершенства, а также о конкретномъ содержаніи этого совершенства („о главныхъ добродѣтеляхъ“—стр. 355—388; „о Богословскихъ добродѣтеляхъ“—стр. 355—411). Но и эта идея нравственнаго совершенства, положенная авторомъ въ основу своей аскетики, не выясняется послѣдовательно: между указанными первою и второю частью сочиненія въ раскрытіи ея замѣтна явная непослѣдовательность. Въ самомъ дѣлѣ, въ первой части своей аскетики преосв. Петръ неоднократно и съ нарочитою выразительностію утверждаетъ, что стремленіе именно къ „высшему“ совершенству составляетъ непремѣнную обязанность всѣхъ христіанъ. „Хотя не всѣ мы однимъ путемъ идемъ на поприщѣ духовной жизни, и не всѣ получаемъ одинакіе дары природы и благодати, однакожъ всѣ обязаны по мѣрѣ силъ стремиться къ высшему совершенству“ [6]). Равнымъ образомъ, говоря „о благодатныхъ средствахъ къ преуспѣянію въ христіанскомъ совершенствѣ“ [7]), преосв. Петръ замѣчаетъ, что благодатныя таинства служатъ къ достиженію *совершенства высшаго*. По его словамъ,

[1]) стр. 7—8; [2]) стр. 9. [3]) стр. 9. [4]) Ср., напр., наше „Введеніе“. [5]) стр. 20, Ср. стр. 11. Курсивъ нашъ. [6]) Ср. стр. 12, ср. стр. 18, 20, 245. [7]) стр. 201.

„благодать Свою, необходимую для возрожденія, освященія, просвѣщенія, укрѣпленія и возведенія насъ *къ высшему совершенству*, Господь благоволитъ сообщать намъ преимущественно посредствомъ таинствъ“ [1]). Такимъ образомъ, на основаніи первой части аскетики еп. Петра, можно вывести, что высшее христіанское совершенство, составляя высшую цѣль и непремѣнную обязанность всѣхъ христіанъ, въ то же время и реально можетъ достигаться ими, особенно при условіи достойнаго принятія таинствъ.

Между тѣмъ въ основу второй части „аскетики“ положено подраздѣленіе христіанъ на три разряда: 1) на начинающихъ, 2) преуспѣвающихъ и 3) усовершающихся [2]). При этомъ, что особенно замѣчательно въ этомъ случаѣ, къ „усовершающимся“ онъ относитъ, согласно преимущественно съ терминологіею, такъ называемаго, Діонисія Ареопагита, „сословіе монаховъ“ [3]).

Замѣчая, очевидно, получающуюся отсюда несогласованность между идеями, проводимыми въ I-ой и во II-ой частяхъ своей аскетики, преосв. Петръ самъ пытается смягчить значеніе указаннаго подраздѣленія и ограничить отношеніе къ высшему разряду только монашествующихъ. Такъ специфическія особенности монашества—„безбрачное состояніе, нестяжательность и послушаніе“ онъ представляетъ не единственными, а только *лучшими* средствами къ достиженію высшаго нравственнаго совершенства“ [4]), предпринимаемыми и осуществляемыми христіанами съ тою цѣлью, „чтобы *вѣрные* достигнуть предположенной цѣли—нравственнаго совершенства и царства небеснаго“ [5]).

Равнымъ образомъ, и въ брачномъ состояніи, на которое авторъ смотритъ вообще слишкомъ невысоко [6]), христіане, при всѣхъ неблагопріятныхъ условіяхъ, не должны упускать изъ вида главной общехристіанской цѣли—„постепенно достигать *высшей* степени нравственной чистоты“ [7]), каковое достиженіе, повидимому, считается еп. Петромъ вообще труднымъ, однако не безусловно не доступнымъ.

Такимъ образомъ, идея „нравственнаго совершенства“, положенная преосвящ. Петромъ въ основу своей аскетики, не выясняется имъ съ достаточною послѣдовательностью. Да и самая идея „нравственнаго совершенства“ очень отвлеченна и потому едвали можетъ быть признана въ качествѣ *основной* идеи *православной* „аскетики“, которая должна быть болѣе опредѣленною, точною и конкретною.

Теперь мы переходимъ къ сочиненіямъ, которыя имѣютъ въ виду не богословское только освѣщеніе вопроса объ „аскетизмѣ“, но также вмѣстѣ и философское (въ той или иной степени) его обоснованіе и разъясненіе, и при томъ на основаніи не только патристической, но и (даже преимущественно) западной научной литературы.

---

[1]) стр. 202. [2]) стр. 255. Ср. De Eccles. Hierarch. c. VI, § III, col. 532CD. [3]) стр. 441. [4]) стр. 446, [5]) ibid. [6]) стр. 454. [7]) стр. 455. Курсивъ нашъ.

3) Протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ Янышевъ.

Взгляды о. Протопресвитера на *аскетизмъ* мы имѣемъ возможность изложить только на основаніи двухъ его печатныхъ трудовъ [1]): „Сущность христіанства съ нравственной точки зрѣнія“ [2]) и „Православно-христіанское ученіе о нравственности“ [3]).

Такъ какъ „чтенія“ въ существенныхъ своихъ положеніяхъ и обоснованіяхъ вошли въ составъ „лекцій“ о. Протопресвитера [4]), то при раскрытіи его воззрѣній по интересующему насъ пункту мы будемъ держаться преимущественно послѣдняго произведенія, не упуская, впрочемъ, изъ вида и перваго, поскольку въ немъ содержатся болѣе или менѣе характерныя подробности, способствующія болѣе выпуклому, рельефному оттѣненію особенностей занимающихъ насъ воззрѣній о. Протопресвитера. Вопросъ о сущности и смыслѣ „аскетизма“ о. Протопресвитеръ разсматриваетъ въ обѣихъ частяхъ своихъ лекцій: и въ 1-ой, трактующей „о нравственности вообще“, и во 2-ой, въ которой рѣчь идетъ собственно, „о нравственности христіанской“. Притомъ точка зрѣнія въ обѣихъ частяхъ, даже по сознанію самого автора, неодинакова [5]), такъ какъ понятіе „аскетизма“ берется въ томъ и другомъ отдѣлѣ въ разныхъ смыслахъ, въ неодинаковомъ объемѣ, съ различнымъ содержаніемъ: понятіе объ аскетизмѣ въ *первой* части имѣетъ смыслъ болѣе узкій и спеціальный, обозначая собственно только господство духа надъ низшими сторонами человѣческой природы—матеріальной и психической,—тогда какъ во *второй* части „аскетизмъ“ понимается и представляется, какъ единый, цѣлостный принципъ, основное движущее начало и существенное, господствующее направленіе жизни христіанина возрожденнаго,—имѣющее въ виду достиженіе, при содѣйствіи благодати, нравственнаго христіанскаго совершенства, уподобленія Христу.

---

[1]) Кромѣ извѣстныхъ въ печати этико-богословскихъ произведеній о. Іоанна Леонтьевича, существуютъ еще литографированныя академическія его лекціи (отлитографированныя въ количествѣ только 70 экземпляровъ въ 1881 году), нѣкоторые отдѣлы которыхъ не вошли въ напечатанный проф. А. Ѳ. Гусевымъ курсъ чтеній о. Протопресвитера. Однако, судя по обозначенію главныхъ, основныхъ пунктовъ этихъ именно отдѣловъ у проф. А. А. Бронзова, въ послѣднихъ не содержится ничего существенно важнаго собственно по нашему вопросу (см. брошюру проф. *А. А. Бронзова*: „Протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ Янышевъ“... стр. 4—8 ср. *Его-же*: „Аристотель и Ѳома Аквинатъ...“, стр. 62, 571).

[2]) Эта статья, представляющая соединеніе четырехъ чтеній, предложенныхъ о. І. Л. въ „Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“, напечатана въ „Христ. Чтен.“ 1877 г. ч. 2, стр. 143—199, 327—399. Эти чтенія существуютъ и въ отдѣльныхъ оттискахъ (стр. 1—140).

[3]) Москва. 1887. Стр. 1—332. Эта книга—отдѣльное изданіе „лекцій, читанныхъ студентамъ С.-Петербургской Духовной Академіи“ (не всѣхъ, но всѣ же „значительной ихъ части“ проф. *А. А. Бронзовъ*, цит. брош., стр. 3) и первоначально отпечатанныхъ проф. Гусевымъ; на стр. „Прав. Обозр.“, 1886 г., №№ 2—6, 9—12. [4]) ср. и проф. *А. А. Бронзовъ*. Цит. брош., стр. 13. [5]) ср. стр. 311.

Такимъ образомъ, въ разсужденіяхъ о. І. Л. Янышева объ „аскетизмѣ“ замѣчается какъ бы нѣкоторая несогласованность, объясняемая, впрочемъ, основательными соображеніями [1]), преимущественно методологическаго свойства, но въ общемъ, по существу, въ подлинномъ своемъ видѣ и окончательномъ результатѣ, точка зрѣнія о. Протопресвитера обнаруживаетъ замѣчательную, поистинѣ рѣдкую и, безъ всякаго преувеличенія, выдающуюся глубину его богословской проницательности, живое проникновеніе въ самую сущность дѣла, которую онъ понимаетъ правильно и выражаетъ типично ярко, отчетливо и рельефно—опредѣленно.

Вотъ почему воззрѣнія достопочтеннѣйшаго автора служатъ для насъ и надежной точкой отправленія и авторитетнымъ подтвержденіемъ правильности избранной нами основной точки зрѣнія на „аскетизмъ“. Въ первой части, устанавливая нормативныя основы „нравственности вообще“, о. Протопресвитеръ строго различаетъ „*два* основныя требованія нравственнаго закона“ [2]), „*двѣ* сферы, въ которыхъ развивается и удовлетворяется нравственная потребность человѣка“ [3]): отношенія потребностей духовной природы человѣка къ потребностямъ органической или тѣлесной, съ одной стороны; и отношеніе личности человѣка къ другимъ разумно-свободнымъ личностямъ, съ другой“ [4]). Въ установленіи этихъ-то двойныхъ отношеній и зарождается и проявляется энергія духа, какъ сила самоопредѣленія“ [5]).

„Господствуй, какъ разумно-свободная власть, надъ тѣлесными потребностями природы твоей, а чрезъ тѣло—и надъ внѣшнею природою, т.-е. обладай и пользуйся ими, а чрезъ то совершенствуй непрестанно духовныя силы твои,—вотъ первое требованіе нравственнаго закона“ [6]). Въ основаніи этого требованія лежатъ непосредственныя данныя человѣческаго самосознанія: „предпочтеніе духовныхъ потребностей чувственнымъ въ человѣкѣ, сознающемъ различіе между тѣми и другими“ [7]), обязательно заявляетъ о себѣ въ сферѣ самосознанія человѣка и именно въ формѣ „независимаго отъ воли человѣка влеченія къ предпочтенію духовныхъ потребностей тѣлеснымъ“ [8]).

Въ основаніи естественнаго предпочтенія духовныхъ благъ тѣлеснымъ лежитъ *свойство духа*, какъ силы самосознанія и самоопредѣленія, по существу своему несравненно *превышающей* все матеріальное“ [9]). Въ силу указанныхъ свойствъ и безспорныхъ преимуществъ духа, ему естественно быть „разумною властію по отношенію ко всему безличному или матеріальному“ [10]), тогда какъ обратное прямо противоестественно.

---

[1]) О нихъ рѣчь впереди. [2]) стр. 135. [3]) стр. 136. [4]) ibid. [5]) стр. 137. [6]) стр. 140; ср. Христ. Чт. стр. 187. [7]) стр. 139. [8]) ср. стр. 136. [9]) стр. 156. ср. стр. 172, 194, 183. Эта мысль детально раскрывается въ „Христ. Чт.“, стр. 179—182; ср. стр. 193. [10]) стр. 174; ср. стр. 144, 227; Христ. Чт., стр. 199.

„Добродѣтели человѣка, созданныя въ немъ его силою самоопредѣленія, въ силу перваго требованія нравственнаго закона, могутъ быть названы *аскетическими* въ обширномъ смыслѣ сего слова; такъ какъ источникъ ихъ: *власть* надъ матеріальнымъ и надъ всѣми психическими образованіями, возникающими отвнѣ, независимо отъ свободы человѣка, есть постоянное самосознаніе и самоопредѣленіе духа, его развитіе и проявленіе въ матеріи, есть непрестанный трудъ и въ этомъ смыслѣ подвигъ (ἄσκησις) [1]).

Такимъ образомъ, „въ основаніи всѣхъ аскетическихъ благъ или добродѣтелей лежитъ одна основная потребность—развитія личнаго духа, какъ власти надъ всѣмъ матеріальнымъ“ [2]). Уже изъ сказаннаго можно заключить, что „всѣ аскетическія добродѣтели, вмѣстѣ взятыя, сосредоточиваются въ одной, которую можно назвать *самоуваженіемъ*“ [3]). Равнымъ образомъ, имѣя въ виду раскрытое понятіе объ „аскетизмѣ“, можно сказать, что Христосъ былъ „Личностію, духомъ, былъ властію надъ своими психо-физическими состояніями, однимъ словомъ, былъ, такъ сказать, воплощенною аскетическою добродѣтелію“ [4]).

Вотъ основныя, наиболѣе характерныя положенія о. Протопресвитера, въ которыхъ выражена сущность его воззрѣній на „аскетизмъ“ въ первой части его лекцій.

При всей безспорной правильности его разсужденій, нѣкоторое недоумѣніе возбуждаетъ собственно одинъ пунктъ: слишкомъ рѣзкое, рѣшительное раздѣленіе въ сферѣ нравственности началъ аскетическаго и общежительнаго, при чемъ первое, не смотря на всѣ старанія автора придать ему вполнѣ самостоятельное,—по возможности, независимое отъ второго значеніе [5]) и содержаніе, оказывается все же, въ заключеніе, принципомъ формальнымъ, а не реальнымъ.

Въ дѣйствительности нѣтъ нужды аскетическія добродѣтели разсматривать „въ отличіе“ отъ другого начала нравственности, а правильнѣе, придавъ „аскетизму“ чисто формальное значеніе, признавать его обязательность въ области проявленій *всей* вообще нравственной человѣческой жизни, какъ необходимое *средство* достиженія нравственнаго совершенства.

Въ самомъ дѣлѣ, въ первой части о. Протопресвитеръ понимаетъ „аскетизмъ“ вообще какъ „*власть* надъ матеріальнымъ и надъ всѣми психическими образованіями, возникающими отвнѣ, независимо отъ свободы человѣка“ [6]); но главное господствующее, центральное, эмпирическое направленіе всей, и физической и психической, наличной жизни невозрожденнаго человѣка есть *эгоизмъ* или *себялюбіе*. Отъ него соб-

---

[1]) стр. 144. Ср. проф. *М. М. Тарѣевъ*. Религія и нравственность. Богосл. Вѣстн. 1904 г. Ноябрь, стр. 395. [2]) стр. 171. [3]) стр. 146, ср. стр. 168—169; Христ. Чтен., стр. 182. [4]) стр. 228—229; ср. Христ. Чтен., стр. 351. [5]) ср. стр. 151. [6]) стр. 144.

ственно и происходитъ вся ненормальность проявленій тѣлесной и психической жизни, слѣдовательно, противъ этого именно начала должна направляться и нравственная энергія духа въ дѣлѣ подавленія ненормальныхъ или противоестественныхъ проявленій тѣлесной и психической жизни, а не противъ этихъ проявленій самихъ по себѣ. Если „духъ“ является господствующимъ въ человѣкѣ началомъ въ отношеніи эгоизма; если онъ самъ имѣетъ правильное направленіе,—то онъ непремѣнно окажется вмѣстѣ съ тѣмъ и по тому самому началомъ правильно господствующимъ и надъ тѣломъ и надъ всѣми психическими отправленіями.

Вотъ почему, взятое отрѣшенно отъ другого нравственнаго требованія, совершенно независимо отъ него, осуществляемое и практикуемое вполнѣ самостоятельно, само для себя, такъ сказать, автономно, аскетическое начало лишается истиннаго, належнаго критерія, не имѣетъ точныхъ опредѣленныхъ границъ и потому легко можетъ принимать извращенный видъ, ложное и прямо гибельное для духовной жизни человѣка направленіе. Это вполнѣ сознаетъ и опредѣленно выражаетъ въ разныхъ мѣстахъ и самъ авторъ.

„Взятое отдѣльно отъ другого нравственнаго требованія, оно (т. е. требованіе аскетическое), кромѣ своей односторонности, можетъ легко уживаться съ самымъ грубымъ эгоизмомъ и даже служить орудіемъ ему, что и было на самомъ дѣлѣ какъ у грековъ, такъ и вообще, въ падшемъ человѣчествѣ“ [1]). Съ другой стороны, „обыкновенныя аскетическія блага составляютъ необходимое условіе не только для развитія духа, какъ власти въ отношеніи къ природѣ, но и для удовлетворенія другой стороны нравственной потребности, которая проявляется въ его отношеніяхъ къ другимъ личностямъ“ [2]). Равнымъ образомъ несомнѣнно также и то, что „общность жизни, общность труда въ пріобрѣтеніи благъ, въ обладаніи и пользованіи ими, требуемая любовію, и примѣненіе этого общенія къ индивидуальнымъ особенностямъ каждаго, требуемое правдою, воспитывая общежительныя добродѣтели въ человѣкѣ, даютъ въ то же время и его аскетическимъ добродѣтелямъ новый мотивъ, возвышающій ихъ силу; и новыя цѣли, расширяющія ихъ примѣненіе“ [3]). „Такимъ образомъ, съ развитіемъ общежительныхъ добродѣтелей, во всѣхъ отношеніяхъ усиливается и возвышается развитіе и аскетическихъ добродѣтелей“ [4]).

Изъ всѣхъ этихъ мѣстъ можно вывести, что аскетическое начало, какъ оно представляется у о. І. Л. Янышева въ первой части, оказывается по своей сущности и характеру *формальнымъ* принципомъ, необходимо нуждающимся для своего урегулированія—при фактическомъ осуществленіи,—въ одушевляющемъ и направляющемъ его *реальномъ*

[1]) стр. 144; ср. 143. [2]) стр. 150 примѣч. [3]) стр. 165. ср. 168. [4]) стр. 169.

началѣ. А въ такомъ случаѣ нѣтъ никакой нужды отдѣлять аскетическое начало отъ другого нравственнаго требованія и придавать аскетизму характеръ нравственной дѣятельности, обезпечивающей полное подчиненіе чувственнаго элемента духовному, безотносительно къ реальному, живому содержанію и фактическому, основному направленію этой аскетической дѣятельности. Къ этому же выводу приходитъ въ концѣ концовъ и самъ о. Протопресвитеръ. По его словамъ, „ни та, ни другая потребность не могутъ ни сознаться, ни удовлетворяться одна безъ другой“ [1]), такъ что „и развитіе аскетическихъ благъ de facto по крайней мѣрѣ, совершается не иначе, какъ... подъ условіемъ общежительныхъ добродѣтелей“ [2]). „Такимъ образомъ, и взаимная зависимость субъективныхъ, аскетическихъ и общежительныхъ благъ или добродѣтелей другъ отъ друга не подлежитъ сомнѣнію“ [3]).

Отсюда открывается, что гораздо правильнѣе и цѣлесообразнѣе разсматривать „аскетизмъ“, какъ такое начало, которое, проникая собою всю нравственную жизнь человѣка, направлено на искорененіе и подавленіе эгоизма во *всемъ* существѣ человѣка, съ цѣлью поставить всѣ его силы, и психическія и тѣлесныя, на служеніе дѣлу любви къ Богу и ближнимъ, а *для достиженія* этой цѣли необходимо *упражненіе* силъ человѣка въ указанномъ направленіи, приспособленіе ихъ къ этому назначенію, при чемъ оказываются необходимыми борьба, подвигъ и трудъ. Это начало „аскетизма“ въ смыслѣ „нравственнаго упражненія“ [4]) необходимо для осуществленія обоихъ, устанавливаемыхъ о. Протопресвитеромъ, видовъ нравственной дѣятельности, поскольку безъ *упражненія*, безъ *подвига* немыслимо не только достиженіе власти духа надъ тѣломъ и вообще надъ „міромъ“, но не осуществима также и побѣда начала любви надъ себялюбіемъ. Аскетизмъ, такимъ образомъ, проникаетъ *оба* вида нравственной дѣятельности, составляя обязательное предположеніе, необходимое условіе нормальнаго удовлетворенія и осуществленія ихъ обоихъ, а не одного лишь перваго. Таково понятіе объ „аскетизмѣ“, которое мы получаемъ послѣ тщательнаго анализа сужденій о. Протопресвитера объ аскетизмѣ, содержащихся въ первой части его „лекцій“.

Правда, здѣсь же встрѣчаются нѣкоторыя, повидимому, отрицательныя инстанціи по отношенію къ сдѣланному наведенію, но, послѣ внимательнаго разсмотрѣнія, и онѣ теряютъ свою остроту и силу.

О. І. Л. Янышевъ различаетъ „порабощеніе чувственности, какъ преступленіе перваго предписанія нравственнаго закона“ [5]), съ одной стороны, и „эгоизмъ—преступленіе второго предписанія того же закона“ [6]) съ другой. Однако не слѣдуетъ упускать изъ вида и ту другую

---

[1]) стр. 171. [2]) ibid. ср. стр. 229. [3]) ibid. [4]) стр. 144. примѣч. [5]) ср. стр. 172. [6]) стр. 149. ср. 161, 201.

точку зрѣнія, по которой чувственность представляетъ собою только *видъ*, одно изъ существенныхъ *проявленій* эгоизма или, по крайней мѣрѣ, *послѣдствіе* отпаденія человѣка отъ любви къ Богу. Такъ, по крайней мѣрѣ, представляется дѣло по аскетическому ученію, на основаніи даннаго въ аскетической письменности анализа „страстей", такъ называемыхъ „тѣлесныхъ" и „душевныхъ" [1]).

О. Протопресвитеръ различаетъ эгоизмъ, подъ которымъ онъ понимаетъ „замкнутость духа исключительно въ собственныхъ индивидуальныхъ интересахъ" [2]), отъ чувственности, которую онъ опредѣляетъ какъ „свободное порабощеніе духа тѣломъ и внѣшнею природою" [3]). Однако въ актѣ грѣхопаденія перваго человѣка моменты, такъ понимаемыхъ, чувственности и эгоизма проявились нераздѣльно, составляя, очевидно, послѣдствіе одного противорелигіознаго и противонравственнаго настроенія,—*отпаденія* отъ *Бога*, которое могло развиться исключительно на почвѣ *себялюбія* [4]). По словамъ самого почтеннѣйшаго ученаго, „съ преобладаніемъ чувственности неизбѣжно соединяется и эгоизмъ, (который самъ всегда есть или чувственный, напр. сластолюбіе, корыстолюбіе,— или духовный, напримѣръ, властолюбіе, честолюбіе" [5]). Въ другомъ мѣстѣ чувственность понимается „въ смыслѣ *настроенія* относительно предпочтенія чувственныхъ наслажденій аскетическимъ и общежительнымъ требованіямъ закона" [6]).

Только въ такомъ случаѣ, т. е. признавая чувственность однимъ изъ проявленій себялюбія, и можно говорить, что въ процессѣ благодатнаго обращенія человѣка ко Христу „смиреніе, парализуя духовный эгоизмъ, тѣмъ самымъ парализуетъ эгоизмъ *чувственный* или, что тоже, *чувственность* естественнаго человѣка" [7]). Только съ этой точки зрѣнія оказывается возможнымъ расширять понятіе аскетизма, какъ это и дѣлаетъ самъ разбираемый ученый во 2-ой части своихъ лекцій.

„Получивъ однажды возможность или силу побѣждать живущее въ себѣ зло и созидать въ себѣ нравственно-добрыя качества, христіанинъ призывается къ собственнымъ подвигамъ, къ *аскетизму*, понимаемому уже не въ смыслѣ власти надъ собою и своимъ тѣломъ вообще, какъ мы видѣли въ 1-ой части нравственнаго богословія, а въ смыслѣ *подвиговъ своего христіанскаго самоусовершенствованія* или *самовоспитанія* по *всѣмъ* сторонамъ религіозно-нравственной жизни" [8]).

О. І. Л., впрочемъ, въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что „свести всѣ субъективныя, какъ аскетическія, такъ и общежительныя блага или добродѣтели къ одному благу или къ одной добродѣтели, невозможно" [9]). Но вполнѣ возможно и даже существенно необходимо оцѣнить тѣ и другія съ точки зрѣнія ихъ сравнительной важности и нормативнаго значенія,—а это значитъ рѣшить вопросъ: имѣютъ-ли то и другое изъ

[1]) Объ этомъ подробно мы говоримъ во II гл. нашего сочиненія. [2]) стр. 172. [3]) ibid. [4]) ср. стр. 197—198; 201. [5]) стр. 173. [6]) ср. стр. 202. [7]) стр. 298. ср. 301. [8]) стр. 311. [9]) стр. 171.

указанныхъ нравственныхъ требованій совершенно самостоятельное, независимое другъ отъ друга значеніе, или же они связаны между собою внутренне необходимо, находятся въ отношеніи тѣсной зависимости. Но мы уже видѣли, что отвѣтъ на предложенный вопросъ возможенъ съ точки зрѣнія о. Протопресвитера только во второмъ смыслѣ: „взаимная зависимость субъективныхъ, аскетическихъ и общежительныхъ, благъ или добродѣтелей другъ отъ друга не подлежитъ сомнѣнію“ [1]). А отсюда открывается—естественно—возможность отыскать между этими добродѣтелями *главенствующую, основную, первоначальную*, по отношенію къ которой другая займетъ подчиненное, второстепенное мѣсто, получитъ лишь вспомогательное значеніе, въ качествѣ орудія и средства достиженія нравственнаго совершенства, сущность, направленіе и цѣль котораго указываются *вторымъ* требованіемъ.

Намъ кажется, что одною изъ важнѣйшихъ причинъ, по которой разбираемый нами ученый въ нѣкоторыхъ случаяхъ настаиваетъ на отдѣльности перваго нравственнаго требованія отъ второго, является то обстоятельство, что онъ въ 1-ой части недостаточно рельефно оттѣняетъ первенствующее значеніе и специфическія особенности главенствующей нравственной обязанности—любви къ Богу. По автору „религіозныя *отношенія* суть не что иное, какъ *видъ нравственныхъ*, именно видъ отношеній человѣческаго духа къ другимъ личностямъ, и отличаются отъ другихъ видовъ тѣхъ же отношеній не по сущности своего внутренняго содержанія, ибо правда и любовь составляютъ содержаніе и религіозныхъ отношеній, а по свойствамъ того существа, на которое обращены любовь и правда“ [2]). Между тѣмъ и по существу дѣла и по точному смыслу христіанскаго ученія сливать оба указанныхъ вида отношеній—къ Богу, съ одной стороны, и къ людямъ, съ другой, нѣтъ уважительныхъ основаній. По ученію Христа Спасителя, любовь къ Богу „первая и наибольшая заповѣдь“ [3]), а „вторая“—о любви къ ближнему не тождественна, но только „подобна“— ὁμοία —[4]) ей.—Съ этой точки зрѣнія ослабляется одно изъ самыхъ рѣшительныхъ доказательствъ о. протопресвитера въ пользу самостоятельности, первенствующаго значенія „аскетической“ обязанности. Основаніе указывать „содержаніе“ нравственности „прежде всего въ индивидуальной жизни человѣка“ авторъ находитъ въ ученіи Откровенія о цѣли сотворенія и невинномъ состояніи перваго человѣка [5]).

По его словамъ, „уже для одинокаго человѣка на землѣ существовало нравственное требованіе: быть не вещію или пассивнымъ орудіемъ внѣшнихъ стихій жизни, а сознательною силою самоопредѣленія въ отношеніи къ нимъ, быть именно такою царственною властію въ мірѣ, которая пользуется имъ для своихъ духовныхъ цѣлей, не пора-

[1]) стр. 171. [2]) стр. 195. [3]) Мѳ. XXII, 38. [4]) ibid., ст. 39. [5]) Христ. Чтен., стр. 178—179.

бощаясь ему, а распоряжаясь имъ“ [1]). „Адамъ оставался нѣкоторое время одинокимъ на землѣ, и не смотря на свое одиночество, уже получилъ отъ Бога повелѣніе, которое, конечно, отвѣчало его собственному нравственному чувству, хотя и не могло еще быть рѣчи объ обществѣ человѣческомъ: ему повелѣно было именно быть владыкою своего земного рая, не только хранить его и владѣть имъ, но и собственнымъ трудомъ воздѣлывать его (Быт. II, 15)“ [2]). Однако образъ и подобіе Божіе *прежде всего* предполагаютъ осуществленіе должныхъ нормальныхъ отношеній къ Творцу, сохраненіе и развитіе чувствъ смиренія и любви къ Богу. Слѣдовательно, и въ данномъ случаѣ „обладаніе“ землею имѣло не самостоятельное, а *подчиненное*, второстепенное значеніе.

О. І. Л. Янышевъ иногда прямо утверждаетъ, что „добродѣтель, разсматриваемая со стороны ея содержанія, не одна въ человѣкѣ. Если же и въ Словѣ Божіемъ и въ философскихъ ученіяхъ (у стоиковъ) говорится о единствѣ добродѣтели, то это единство относится не къ реальной ея сторонѣ, а къ формальной, т. е. къ единству нравственнаго чувства, дающаго матеріалъ и авторитетъ нравственному закону, а чрезъ это и къ единству самого закона по его происхожденію, но не къ содержанію самыхъ предписаній этого закона“ [3]).

Однако Откровеніе утверждаетъ единство нравственнаго закона также именно и по его основному *содержанію*, поскольку имъ предписывается христіанину цѣлостное, единое, охватывающее всю его жизнь религіозно-нравственное настроеніе—*любовь* къ Богу, проникающая всѣ силы человѣка и *любовь* къ ближнимъ, ради Бога [4]).

Пріобрѣтеніе духомъ человѣка власти надъ его тѣломъ и вообще надъ матеріальнымъ міромъ, подавленіе господства чувственно-животнаго начала въ его природѣ,—существенно необходимы для осуществленія истинно духовной жизни въ человѣкѣ, но уже не сами по себѣ, не въ качествѣ самоцѣнныхъ, самостоятельныхъ, самодовлѣющихъ благъ, а лишь въ смыслѣ необходимыхъ средствъ, вспомогательныхъ пособій и, слѣдовательно, только второстепенныхъ моментовъ въ дѣлѣ достиженія охарактеризованнаго нравственнаго настроенія, въ процессѣ постепеннаго проведенія во все существо христіанина и во всю его жизнь начала благодатной любви, какъ залога общенія съ Богомъ и основы богоуподобленія.

Только указанная связь аскетическихъ добродѣтелей съ верховнымъ началомъ истинно-христіанской любви сообщаетъ этимъ добродѣтелямъ и истинно-христіанскій высокій смыслъ и подлинное нравственное достоинство [5]). Откровеніе не оставляетъ мѣста ни малѣйшему сомнѣнію

---

[1]) ibid., стр. 179. [2]) стр. 178. [3]) стр. 172. [4]) Мѳ. XXII, стр. 37—40. [5]) ср. Христ. Чтен., стр. 189.

по данному вопросу. По слову Апостола языковъ, „если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы“ [1]).

Мало того. Если аскетическія добродѣтели вдохновляются, направляются и управляются началомъ не любви, а ему противоположнымъ принципомъ эгоизма, себялюбія, то онѣ имѣютъ прямо *отрицательное* значеніе. Возможно и бываетъ, напримѣръ, духовное богоборство при аскетической безупречности. Эту мысль прекрасно раскрываетъ самъ достопочтенный о. І. Л.. По его словамъ, „власть надъ матеріальными силами, лежащая въ существѣ нашей нравственной силы самоопредѣленія,—можетъ, конечно, вести къ эгоизму съ его противообщественными стремленіями, и мы видимъ, что не только въ древнемъ допотопномъ мірѣ въ лицѣ потомковъ Каина, но и въ древнемъ послѣпотопномъ западномъ мірѣ этотъ эгоизмъ, при значительномъ развитіи культуры, доходилъ до обготворенія себя и до звѣрскаго отношенія къ другимъ личностямъ“ [2]). „Потомки Каина, по свидѣтельству книги Бытія, оказали успѣхи въ промыслахъ и искусствахъ и, повидимому, достигли значительнаго господства надъ матеріальнымъ міромъ; но это господство соединялось въ нихъ съ глубочайшимъ порабощеніемъ эгоизму“ [3]).

Если же нашъ выдающійся богословъ, не смотря на столь категорическое, рѣшительное допущеніе и утвержденіе приведенныхъ положеній, все же въ нѣкоторыхъ случаяхъ настаиваетъ на отдѣльности, самостоятельности, преимущественной важности собственно аскетическихъ добродѣтелей, то это обстоятельство объясняется, несомнѣнно, его стремленіемъ возможно рельефнѣе оттѣнить особенности своихъ научныхъ воззрѣній по сравненію съ „новѣйшими и именно англійскими теоріями“, „не знающими, кажется, другой нравственности, кромѣ общественной или соціальной“ [4]).

Отсюда, нѣкоторыя преувеличенія въ воззрѣніяхъ на „аскетизмъ“ о. І. Л., которыя мы видимъ собственно, впрочемъ только въ 1-ой части, объясняются естественно изъ реакціи несомнѣннымъ крайностямъ господствовавшихъ тогда (да и теперь еще отчасти) принциповъ моральной науки, сводящихъ все содержаніе нравственности къ соціальнымъ добродѣтелямъ.—Съ другой стороны, о. І. Л. Яныпевъ ставилъ своею цѣлью рельефнѣе выставить значеніе земныхъ матеріальныхъ благъ въ дѣлѣ нравственнаго развитія, яснѣе и опредѣленнѣе показать ихъ смыслъ и достоинство съ нравственной точки зрѣнія. По его словамъ, аскетическая добродѣтель можетъ и должна обходиться безъ того или другого блага въ частности, но быть добродѣтельнымъ, не имѣя никакого блага, никакой матеріальной почвы для ея развитія и совершенства, немыслимо; а обладаніе этой почвою и есть уже благо, каковымъ служитъ

[1]) 1 Кор. XIII, 3. [2]) Христ. Чтен., стр. 187. [3]) Правосл. христ. ученіе о нравственности, стр. 203. [4]) ср. Христ. Чтен., стр. 178.

вся органическая жизнь и ея возможность, т. е. всѣ физическія условія этой жизни и дѣятельности“ [1]). Между тѣмъ „наши системы“ „нравственнаго богословія“, отнюдь не пренебрегая земными благами, нигдѣ однакоже не ставятъ ихъ и въ *необходимую* связь съ добродѣтелью человѣка, не разсматриваютъ ихъ, какъ необходимое условіе и естественный результатъ ея въ земной жизни человѣка“ [2]).

Такимъ образомъ, если принять во вниманіе всѣ указанныя обстоятельства, то окажется, что, и по мысли самого о. І. Л., „аскетизмъ“ представляетъ собою хотя и существенно необходимый, но все же только *второстепенный*, *вспомогательный*, *зависимый*, а не самостоятельный моментъ нравственности.

Что же касается 2-ой части, то здѣсь „аскетизмъ“ уже explicite принимаются въ болѣе общемъ и широкомъ смыслѣ, понимается и изображается, какъ нравственный подвигъ, необходимый для содѣванія спасенія каждаго вообще христіанина, для утвержденія, раскрытія благодатныхъ началъ Царствія Божія, которыя заложены въ природѣ человѣка въ процессѣ его „возрожденія“ [3]), и поэтому „примѣнимый“ (точнѣе—обязательно требуемый, съ нормативной точки зрѣнія) „ко всякому рѣшительно христіанину“ [4]).

Въ *этомъ собственно* смыслѣ и беретъ о. протопресвитеръ понятіе объ „аскетизмѣ“ во 2-ой части; такъ несомнѣнно понимаетъ и истолковываетъ онъ этотъ терминъ по существу дѣла, въ его настоящемъ, подлинномъ значеніи; слѣдовательно, въ 1-ой части указанный терминъ употребляется авторомъ не въ собственномъ, а въ условномъ смыслѣ; это употребленіе вызывалось случайными, хотя, конечно, вполнѣ уважительными соображеніями: и индивидуальныя „нравственныя блага или добродѣтели“ онъ называетъ „*аскетическими*“, чтобы не назвать ихъ, по примѣру англійскихъ моралистовъ, эгоистическими“ [5]).

Слѣдовательно, то строгое раздѣленіе между „аскетическими“ и „общежительными“ добродѣтелями, которое красною нитью проходитъ въ 1-ой части разбираемаго труда автора, допускалось имъ въ интересахъ болѣе стройности системы и по другимъслучайнымъ, хотя и вполнѣ основательнымъ и уважительнымъ соображеніямъ, чѣмъ по требованію существа дѣла, которое, напротивъ, скорѣе побуждаетъ къ совмѣстному разсмотрѣнію обоихъ названныхъ нравственныхъ принциповъ, подъ непремѣннымъ главенствомъ реальнаго начала—любви,— отъ котораго формальное „аскетическое“ начало заимствуетъ свою силу, должное направленіе и подобающее высокое достоинство.

Оканчивая разсмотрѣніе богословской системы о. протопресвитера съ интересующей насъ стороны, въ заключеніе укажемъ, что мы, съ

---

[1]) стр. 150, *примѣч.* Ср. Христ. Чтен., стр. 185. [2]) ibid. [3]) стр. 311. [4]) ibid. [5]) Христ. Чтен., стр. 198.

своей стороны, вполнѣ примыкаемъ къ той точкѣ зрѣнія его на „аскетизмъ“, которую онъ проводитъ собственно во 2-ой части своей системы: „*аскетизмъ*“ мы понимаемъ „въ смыслѣ подвига христіанскаго самоусовершенствованія или самовоспитанія по всѣмъ сторонамъ *религіозно*-нравственной жизни“ [1]).

Эта общая основная точка зрѣнія на сущность „аскетизма“, тожественная у насъ съ о. І. Л. Янышевымъ, пріобрѣтена нами на основаніи обстоятельнаго изученія относящихся къ дѣлу первоисточниковъ. Но мы, однако, считаемъ своимъ научнымъ долгомъ констатировать вполнѣ правильное, глубокое и точное пониманіе существа православнаго ученія по данному пункту, которое мы находимъ у нашего выдающагося православнаго богослова, особенно во 2-ой части анализируемаго труда.

Воззрѣнія о. І. Л. Янышева — естественно — оказывали сильное вліяніе и на его слушателей и учениковъ, изъ коихъ для научно-богословскаго раскрытія вопроса объ аскетизмѣ прежде другихъ серьезно потрудился † проф. *А. Ѳ. Гусевъ*.

---

4) Проф. А. Ѳ. Гусевъ.

Съ выступленіемъ на учено-литературное поприще *А. Ѳ. Гусева* въ душной, застоявшейся атмосферѣ Нравственнаго Богословія почувствовалась *свѣжая струйка, предвѣщавшая* наступленіе новаго, болѣе живого и плодотворнаго направленія въ разработкѣ этой дисциплины, дотолѣ, повидимому, находившейся въ состояніи безнадежной летаргіи [2]).

Выступивши на арену учено-литературной богословской дѣятельности, молодой, талантливый и энергичный А. Ѳ. Гусевъ всѣ свои первые литературные труды посвятилъ разработкѣ вопросовъ, относящихся къ области этики, выясненію съ богословской точки зрѣнія различныхъ моральныхъ проблемъ.

По картинному выраженію проф. А. И. Гренкова, А. Ѳ. Гусевъ „смѣло беретъ плугъ свой, чтобы провести его по заброшенному полю“ [3]) этико-богословской науки. Съ свѣжестью его научнаго направленія

---

[1]) Стр. 311. Курсивъ нашъ. [2]) Эти слова не покажутся утрировкою, чрезмѣрнымъ преувеличеніемъ, если мы позволимъ себѣ привести слова современника той эпохи † проф. *А. И. Гренкова*. „Къ богословію нравственному, говоритъ онъ, наши богословы далеко не питаютъ особенной симпатіи. Ученый кредитъ его такъ не высокъ, что многіе встрѣчаютъ улыбкою этотъ предметъ въ ученой программѣ; если вѣрить корреспонденту Церковнаго Вѣстника, въ Кіевской академіи послѣ ревизіи поднялся вопросъ, не вычеркнуть ли изъ академической программы имя этого богословія. Напрасно одна редакція почтеннаго духовнаго журнала признавала и признаетъ дѣятелей по этой отрасли богословія; они не являлись, и редакція созналась, что въ ея журналѣ пробѣлъ такъ и остался пробѣломъ“... Піонеръ науки о христіанской нравственности (Библіографическая замѣтка). Православн. Собесѣдникъ. 1875 г. Январь, стр. 28. [3]) Ibid.

вполнѣ гармонировалъ и животрепещущій интересъ тѣхъ вопросовъ, посильно разрѣшать которые онъ бралъ на себя почтенный трудъ, за каковой ему выражали искреннюю благодарность даже лица, не согласныя съ самыми его основными положеніями и задушевными убѣжденіями [1] [2]).

Затрогивая изъ области богословскаго нравоученія вопросы самые основные, принципіальные, проф. *А. Ѳ. Гусевъ* въ самыхъ первыхъ своихъ произведеніяхъ коснулся и нашей области—„*аскетизма*“, сдѣлалъ попытку освѣтить и эту область христіанской этики, менѣе всего разработанную не только тогда, но и въ настоящее время, и по самому существу наиболѣе трудную, запутанную и сложную.

А. Ѳ. Гусевъ съ самаго начала сталъ на почву принципіальную и рѣшительно разошелся съ тогдашними школьными богословскими традиціями. Въ богословской литературѣ того времени всецѣло господствовала точка зрѣнія юридическая, разсматривавшая нравственную жизнь, какъ рядъ дѣйствій, опредѣляемыхъ предписаніями нравственнаго закона и трактовавшая предписанія Евангелія, какъ собраніе правилъ,— какъ бы внѣшній, юридически обязательный для христіанина кодексъ догматовъ и морали. Изъ этой системы воззрѣній логически послѣдовательно вытекало ученіе объ opera supererogatoria, въ связи съ понятіемъ о, такъ называемыхъ, „евангельскихъ совѣтахъ“, въ отличіе отъ общеобязательныхъ заповѣдей.

И вотъ А. Ѳ. Гусевъ выступаетъ со статьей: „Евангельскіе совѣты и ихъ отношеніе къ положительнымъ требованіямъ Евангелія“ (Хр. Чт. 1873 г., ч. III, стр. 387—424). Въ русской богословской литературѣ это было нѣчто неслыханное, совершенно необычное, рѣзко и принципіально расходившееся съ установившимся и безраздѣльно царившими въ школьномъ преподаваніи, а также и въ богословской литературѣ, традиціями [3]). Если сущность христіанскаго нравственнаго совершенства заключается въ томъ, „чтобы сердце человѣка принадлежало всецѣло и безраздѣльно Богу“ (стр. 395), если это нравственное совершенство

[1]) См. цит. статью, стр. 64. [2]) Конечно, при оцѣнкѣ трудовъ проф. Гусева, отмѣченныхъ благопріятными чертами и достоинствами новаго, болѣе свѣжаго направленія, мы не должны упускать изъ виду того „опытнаго“, авторитетнѣйшаго,—можно сказать, мощнаго руководительства, которое имѣлъ проф. Гусевъ въ лицѣ своего профессора — учителя о. протопресвитера І. Л. Янышева,—его труды несомнѣнно проникнуты духомъ и направленіемъ этой именно школы, отмѣчены въ той или иной степени печатью *ея* и, т. образомъ, имѣютъ къ личности о. протопресвитера, какъ профессора, отношеніе ближайшее и существенное (объ этомъ см. въ брош. проф. *А. А. Бронзова* „Протопресвитеръ І. Л. Янышевъ, какъ профессоръ нравственнаго богословія въ СПБ. Дух. Академіи“, стр. 12 (СПБ. 1899 г.). Нужно имѣть въ виду также и личныя особенности проф. Гусева, — вмѣстѣ съ его талантливостью, отзывчивость на современные ему общественные и научные запросы,—качество, которое не покидало его и составляло его неотъемлемую принадлежность и во все послѣдующее время его научно-литературной дѣятельности. [3]) Въ интересахъ историческаго безпристрастія и научной точности слѣдуетъ отмѣтить, что въ статьѣ А. Ѳ. Гусева была проведена точка зрѣнія учителя его о. І. Л. Янышева, опредѣленно выраженная имъ въ литографированныхъ его лекціяхъ.

условливается собственно и именно силою и энергіей нравственныхъ стремленій и влеченій, въ какой бы формѣ они ни выражались (ср. стр. 409), если всѣ заповѣди христіанства имѣютъ своимъ фактическимъ содержаніемъ всецѣлую, безраздѣльную любовь къ Богу и ближнимъ (ср. стр. 393—394), то ясно, что „сверхъ исполненія положительныхъ заповѣдей Закона Божія... въ области нравственной жизни не существуетъ ничего такого, къ чему, какъ бы къ требованію сверхдолжнаго, онъ могъ бы относиться безразлично“.... (стр. 423). „Можно различать только тѣ или другія условныя формы исполненія заповѣдей Закона Божія, или тѣ или другія формы проявленія нравственной жизни“, какъ „практическое примѣненіе однихъ и тѣхъ же безусловно для всѣхъ обязательныхъ заповѣдей къ данному своеобразному складу тѣхъ или другихъ лицъ“ (ibid), „смотря по особенностямъ и потребностямъ ихъ личнаго нравственнаго развитія“ (ibid). Таковы основныя идеи и положенія названной статьи.

Тѣ же самыя мысли, но въ видѣ расширенномъ, углубленномъ, въ связи съ цѣльнымъ своимъ нравственнымъ міровоззрѣніемъ авторъ раскрылъ и изложилъ въ магистерской диссертаціи: „Нравственный идеалъ буддизма въ его отношеніи къ христіанству“. Спб. 1874 г.

Положенія этой диссертаціи встрѣтили болѣе или менѣе существенныя возраженія, и именно со стороны брата его *Ѳ. Ѳ. Гусева* [1]) и проф. А. И. Гренкова [2]). Этихъ возраженій нашъ авторъ не оставилъ безъ самаго серьезнаго вниманія, подробнаго и детальнаго разсмотрѣнія въ своемъ отвѣтѣ первому: „*Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ*“. По поводу изслѣдованія о нравственномъ ученіи Шопенгауэра“ [3]),—и второму: „*Вынужденное слово въ защиту сочиненія „Нравственный смыслъ буддизма въ его отношеніи къ христіанству*“ (отвѣтъ проф. А. И. Гренкову) [4]).

Названныя статьи почти въ цѣломъ видѣ посвящены выясненію собственно христіанскихъ нравственныхъ воззрѣній, соотвѣтственно содержанію и смыслу самыхъ возраженій, направлявшихся почти исключительно именно на эту сторону диссертаціи А. Ѳ. Гусева.

Такъ какъ специфическими чертами буддійскаго міровоззрѣнія, по признанію громаднаго большинства авторитетныхъ ученыхъ, являются пессимизмъ и аскетизмъ, то естественно, что значительное мѣсто въ диссертаціи и отвѣтныхъ статьяхъ проф. Гусева отведено выясненію сущности и смысла христіанскаго аскетизма и притомъ въ связи съ цѣльнымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ.

---

[1]) Въ его также магистерской диссертаціи: „Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауэра“. Москва 1877 г.

[2]) См. его ст.: „Піонеръ науки о Христ. нравственности“. Правосл. Собесѣд. 1875 г. янв., стр. 23—64. [3]) Правосл. Обозр. т. II, 1878 г. іюль, стр. 447—476 и августъ, стр. 596—637; [4]) Правосл. Обозр. т. I, стр. 242—271; 472—515; т. II, стр. 59—106.

Какова же научная цѣнность воззрѣній А. Ѳ. Гусева по вопросу объ аскетизмѣ? Насколько точно, опредѣленно и вѣрно удалось ему выразить сущность православнаго ученія объ аскетизмѣ? Насколько твердо поставилъ онъ это рѣшеніе въ наукѣ? И отсюда: *какова собственно наше отношеніе къ научной попыткѣ А. Ѳ. опредѣлить сущность и смыслъ христіанскаго аскетизма?*

На эти вопросы мы и постараемся дать свой посильный отвѣтъ.

Не смотря на то, что почтеннѣйшій авторъ обладалъ при написаніи вышеозначенныхъ трудовъ значительными познаніями, недюжинною начитанностью, живостью, проницательностью и глубиною взгляда и, вслѣдствіе этого, по нѣкоторымъ частнымъ пунктамъ онъ высказалъ мысли и замѣчательно вѣрныя, и очень глубокія, и довольно точно выражающія сущность православнаго пониманія дѣла, *въ общемъ* однако, не смотря на все это, *профессору Гусеву не удалось вполнѣ вѣрно схватить и точно выразить сущность и коренныя особенности православнаго аскетическаго воззрѣнія.*

По нашему мнѣнію, причиной этого обстоятельства послужило слѣдующее:

1) разсмотрѣніе сущности и смысла христіанскаго аскетизма именно *по сравненію съ аскетизмомъ буддійскимъ* или, точнѣе, имѣя въ виду необходимо присущія автору апологетическія цѣли,—*въ отличіе отъ буддійскаго, какъ явленія,* ему рѣшительно, во всемъ и безусловно *противоположнаго*; 2) *неточное опредѣленіе*, данное авторомъ *самому понятію аскетизма* въ связи съ неяснымъ представленіемъ значенія *аскетизма, какъ принципа, въ общей системѣ* православнаго нравоученія; 3) недостатокъ полнаго, глубокаго и всесторонняго, самостоятельнаго изученія святоотеческой аскетической письменности и знакомства съ исторіей православнаго аскетизма.

Спѣшимъ оговориться, что, указывая эти недостатки, мы имѣемъ въ виду, такъ сказать, не историческую цѣнность трудовъ А. Ѳ. Гусева, но ихъ значеніе собственно по существу для насъ, для нашего времени, при современномъ состояніи науки, въ виду поставленныхъ нами задачъ и намѣченныхъ цѣлей.

Если же разсматривать положеніе дѣла въ *исторической перспективѣ*, то воззрѣнія А. Ѳ. Гусева для своего времени были явленіемъ новымъ и замѣчательнымъ, такъ какъ раскрывали вопросъ несомнѣнно серьезнѣе, глубже и основательнѣе, чѣмъ юридическія системы нравственности.

1. Автору, который хотѣлъ отстоять полную противоположность идеаловъ христіанскаго, съ одной стороны, и буддійскаго, съ другой,— доказать отсутствіе въ этихъ идеалахъ какихъ бы то ни было дѣйствительныхъ точекъ соприкосновенія, въ представленіи христіанскаго аскетизма трудно было не впасть въ нѣкоторую односторонность. Это и

случилось дѣйствительно съ нашимъ авторомъ: онъ возможно выпукло представилъ въ идеалѣ христіанскаго аскета тѣ черты, тѣ стороны и свойства, которыя представляютъ его наиболѣе яркое и рельефное отличіе отъ аскетизма буддійскаго и, наоборотъ, постарался замолчать, тщательнѣе затушевать тѣ черты въ первомъ идеалѣ, которыя представляютъ нѣкоторое, хотя бы по большей части, просто видимое внѣшнее, а не дѣйствительное сходство со вторымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, проф. Гусевъ рисуетъ типъ не аскета въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ самъ опредѣлилъ это понятіе въ началѣ отдѣла, озаглавленнаго: „христіанскій аскетизмъ“ [1]) и даже не христіанина вообще въ цѣломъ объемѣ его жизненныхъ опредѣленій и настроеній, въ дѣйствительномъ, конкретномъ процессѣ его постепеннаго совершенствованія, а собственно *идеалъ* христіанина,—„одни и исключительно его положительныя свойства и качества“ [2]). Характеризуя аскета конкретными чертами, авторъ имѣетъ въ виду аскета, „достигшаго безстрастія или свободы“ [3]). По словамъ самого разбираемаго ученаго, выдвигая въ характерѣ Спасителя на первый планъ въ особенности великія активныя черты, онъ имѣлъ въ виду тѣхъ, кто ставитъ на одну доску Будду со Спасителемъ,—Будду, въ которомъ преобладали именно пассивныя черты. „Всю нашу характеристику Спасителя, мы, сколько могли и умѣли, старались направить къ тому, чтобы ярче освѣтить и показать всю *противоположность* нравственнаго характера Будды съ характеромъ Спасителя [4]). Онъ, по точному опредѣленію самого автора, разсматриваетъ „нравственную жизнь какъ въ буддизмѣ, такъ и въ Христіанствѣ.... со стороны ея идеальной“ [5]). И это съ точки зрѣнія автора вполнѣ естественно и понятно, поскольку его цѣлью было собственно „выяснить и опредѣлить сущность христіанскаго аскетизма, его общій духъ и характеръ сравнительно съ аскетизмомъ буддійскимъ“ [6]). Однако, при такой постановкѣ вопроса возникали трудности и неясности. Слѣдовало обязательно отвѣтить на вопросъ: собственно какой, именно чей взглядъ на аскетизмъ христіанскій взялся представить и на самомъ дѣлѣ представилъ почтенный авторъ? Вѣдь по вопросу о сущности христіанскаго аскетизма возможны, высказывались и высказываются различные, до противуположности, взгляды. Авторъ на этотъ вопросъ отвѣтъ даетъ; однако, этотъ отвѣтъ не вполнѣ ясенъ и точенъ.

Судя по замѣчанію, брошенному вскользь, авторъ имѣлъ въ виду изложить собственно „*евангельскій взглядъ*“ на аскетизмъ [7]). Въ своемъ

---

[1]) „Христіанство не только не противъ аскетизма съ его отличительными явленіями—всегдашнимъ дѣвствомъ и нищетой, но даетъ ему одинаковое мѣсто со всѣми другими формами обнаруженія христіанской жизни“ (стр. 237). [2]) Диссертац., стр. 252, ср. стр. 250. [3]) Прав. Обозр. 1878, II, стр. 619. [4]) ibid. 1875, т. I, стр. 514—515 (курсивъ нашъ) [5]) ibid. 1875, т. I, стр. 473. [6]) ibid. стр. 474. [7]) Диссертац., ст. 248 прим. (курсивъ нашъ).

отвѣтѣ проф. Гренкову онъ увѣряетъ, что „на богатство онъ выразилъ евангельскій, или точнѣе, церковный взглядъ“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ А. Ѳ. заявляетъ, что до защищаемыхъ имъ положеній объ аскетизмѣ онъ дошелъ „изученіемъ Новаго Завѣта и отеческихъ твореній“ [2]). По его увѣренію, „какъ христіанская аскетическая литература, такъ и исторія жизни св. подвижниковъ на сторонѣ“ его „главныхъ положеній“ [3]). Выясняя и опредѣляя сущность христіанскаго аскетизма, его общій духъ и характеръ, авторъ, по его словамъ, пользовался непосредственно указаніями „исторіи аскетизма“ [4]). Допустимъ, что это такъ [5]). Но что же именно, какія собственно черты и стороны обращали на себя исключительное вниманіе А. Ѳ. Гусева?

Вотъ его собственный отвѣтъ на данный вопросъ. „Мы искали внутренняго смысла и значенія въ проявленіяхъ христіанскаго аскетизма“ [6]).

Проф. Гусевъ рѣзко возстаетъ противъ отожествленія аскетики, въ смыслѣ руководства къ указанію различныхъ средствъ для достиженія нравственнаго совершенства,—съ идеей этого совершенства, которую онъ исключительно долженъ былъ слѣдить подъ руководствомъ аскетической литературы и исторіи подвижнической жизни [7]).

Однако, становясь на показанную точку зрѣнія, авторъ впадаетъ въ существенную методологическую ошибку, влекущую за собой подмѣну одного раскрываемаго понятія другимъ, при чемъ эти понятія, хотя и связаны въ первымъ нерасторжимо— и логически и по существу дѣла,—однако, все же одно съ другимъ совершенно не тожественны.

Коренная ошибка проф. Гусева заключается въ томъ, что аскетизмъ, по самому понятію о немъ, по самому существу своему, есть *процессъ* достиженія нравственнаго совершенства, *путь* изъ дурной эмпирической дѣйствительности къ нравственному идеалу [8]). Слѣдовательно, совершенно не позволительно замѣнять понятіе христіанскаго *аскета* понятіемъ христіанина, *уже достигшаго* нравственнаго совершенства [9]). Этотъ подмѣнъ одного понятія другимъ не разъясняетъ дѣло, а только путаетъ его.

Изъ всего сказаннаго совершенно понятно, что *отрицательный моментъ* борьбы христіанина со страстями, съ ветхимъ человѣкомъ, съ

---

[1]) Прав. Обозр. 1875 г. т. II, стр. 70 ср. ibid. т. I, стр. 505. [2]) ibid. т. II, стр. 71; ср. т. I, стр. 477. [3]) ibid. т. I, стр. 483. [4]) ibid., т. II, стр. 476; ср. стр. 478.

[5]) О степени знакомства проф. Гусева съ аскетическою письменностью и свв. отеческою литературою рѣчь будетъ *особо и спеціально въ 3-мъ пунктѣ нашего разбора.* [6]) Правосл. Обоз. т. I, стр. 492, 493.

[7]) Прав. Обоз. 1875 г. т. I, стр. 492, [8]) См. наше „Введеніе“ и конецъ II гл. „Аскетизмъ“ есть именно *методъ*, *способъ* достиженія, между прочимъ, и безстрастія Ср., напр., *Климентъ* А. Т. IX, col, 625.

[9]) Такая замѣна рѣшительно не допускалась и въ самой письменности аскетической, ср., напр., *I. Кассіанъ.* Collat. I. c. VII, col. 490AB. Ср. ibid. c. X. col. 494AB.

дурною стороной эмпирической—и внѣшней и внутренней—дѣйствительности у А. Ѳ. Гусева почти совсѣмъ не находитъ себѣ мѣста среди типическихъ чертъ и специфическихъ особенностей христіанскаго аскета, какъ будто ихъ нѣтъ и быть не должно. Вотъ почему и при изложеніи евангельскаго ученія выдвигаются почти исключительно однѣ *положительныя* черты христіанскаго совершенства и оставляются въ сторонѣ евангельскія требованія, призывающія *къ самоотреченію*, заповѣдующія напр., *возненавидѣть* отца и мать, *отвергнуться* себя, въ стремленіи къ небесному *отрышиться* отъ всего земного,—изреченія, дающія мысль о предпочтеніи *безбрачія* предъ бракомъ и т. д. и т. под. [1]).

Такимъ образомъ, и послѣ обстоятельныхъ разъясненій, истолкованій и дополненій А. Ѳ. Гусева, сдѣланныхъ имъ въ виду различныхъ возраженій его литературныхъ оппонентовъ, все же въ *значительной степени* (хотя и не вполнѣ) сохраняютъ свое значеніе слова проф. А. И. Гренкова: „аскетизмъ, какъ онъ проявился въ дѣйствительной исторіи, на самомъ дѣлѣ плохо гармонируетъ съ тѣмъ понятіемъ объ общемъ нравственномъ идеалѣ, которое авторъ изложилъ пространно какъ со стороны формальной, такъ и матеріальной“ [2]). Не касаясь въ этомъ случаѣ частныхъ чертъ, не входя въ подробное и детальное разсмотрѣніе христіанскаго восточнаго аскетизма, какъ онъ проявился въ исторіи, мы отмѣтимъ лишь его общую, ему несомнѣнно специфически присущую особенность—*созерцаніе*, которое, хотя и не доходило до отрицанія общественно-дѣятельной стороны христіанства, однако поставляло ее уже рѣшительно на второмъ планѣ, придавало только второстепенное и подчиненное значеніе. Между тѣмъ А. Ѳ. Гусевъ по понятнымъ апологетическимъ цѣлямъ „наиболѣе рельефно выдвинулъ“ въ христіанскомъ аскетизмѣ именно идею дѣятельной любви къ ближнимъ [3]).

Но и проф. Гренковъ, указывая собственный методъ правильнаго, по его мнѣнію, научнаго построенія трактата объ аскетизмѣ христіанскомъ, самъ не нашелъ твердой и опредѣленной почвы для своихъ сужденій, впавши въ другую крайность и исключительность.

По его мнѣнію, проф. Гусеву необходимо было сдѣлать „анализъ“ „великихъ аскетичестихъ типовъ, по которымъ мы привыкли строить понятіе объ аскетической нормѣ,—преподобныхъ Антонія, Павла, Сысоя, Иларіона и т. д. [4]), при чемъ автору слѣдовало исключительно имѣть въ виду аскетизмъ, какъ историческое явленіе въ христіанствѣ, имѣвшее свои историческія фазы [5]). „По нашему мнѣнію, говоритъ онъ, надежнымъ критеріемъ для относительнаго уразумѣнія нравственнаго христіанскаго

---

[1]) Мѳ. VI, 24; Лк. XIII, 22—24; VI, 24; XIV, 26—27; XIII, 30; Мѳ. XX, 25—27; Мрк. X, 28—31. 42—44; Мѳ. X, 37—38; Лк. IX, 23—29; 2 Кор. IV, 16; Іоан. XV, 18—19; XVIII, 36—37. [2]) Правосл. Соб. 1875. Январь, стр. 47. [3]) Прав. Обозр. 1878. т. II, стр. 451. [4]) ibid., стр. 41. [5]) ibid., стр. 47.

идеала должно служить раскрытіе его историческое въ сознаніи церкви“ [1]). И такой методъ, говоря словами проф. Гренкова, необходимъ собственно потому, что „до сихъ поръ, сколько намъ извѣстно, аскетическій принципъ мыслится въ христіанствѣ какъ фактъ и притомъ въ его историческомъ проявленіи съ опредѣленными признаками“ [2]). Однако, естественно спросить, почему же аскетическій принципъ не слѣдуетъ мыслить какъ идею, какъ міровоззрѣніе, данное еще—въ видѣ предпосылокъ—въ Евангеліи и воспринятое церковью? Вѣдь рука объ руку съ фактомъ аскетической жизни происходило въ церкви и его идейное литературное раскрытіе и обоснованіе.

Проф. Гренковъ далѣе въ той же статьѣ самъ доказываетъ необходимость строгаго разграниченія *идеала* и его *фактическаго осуществленія*, какъ бы высоко ни было это послѣднее [3]). Въ исторіи аскетизма христіанскаго мы имѣемъ только посильные опыты осуществленія евангельскаго идеала, *попытки* его реализаціи, всегда, по сравненію съ идеаломъ, болѣе или менѣе несовершенныя и односторонніе.

Отсюда, *по нашему мнѣнію*, изслѣдователю христіанскаго аскетизма необходимо анализировать конкретное содержаніе христіанскаго идеала, поскольку онъ начертывается въ Св. Писаніи и раскрывается въ святоотеческой письменности, а также прослѣдить и пониманіе его въ Христовой церкви, какъ оно выразилось, во 1-хъ, *въ идеяхъ, воззрѣніяхъ*, теоретически-обосновывавшихъ христіанскій аскетизмъ и, во 2-хъ, *въ фактахъ*, въ жизненной реализаціи христіанскаго идеала, въ аскетической жизни. Въ противномъ случаѣ въ представленіи христіанскаго аскетизма всегда будетъ путаница, сбивчивость, благодаря неизбѣжнымъ при этомъ неясности, неточности.

Проф. Гренковъ стоялъ за необходимость анализа исключительно *исторической* стороны христіанскаго аскетизма потому, что онъ считалъ христіанскій идеалъ въ самомъ себѣ, въ его существѣ точно неопредѣлимымъ, неуловимымъ,—выдвигая почти исключительно въ характеристикѣ его стороны формальныя—безконечность, универсальность, вѣчность,—и стушевывая его реальную сторону, его конкретное содержаніе [4]).

Этотъ взглядъ, представляя собою несомнѣнную крайность, совершенно понятенъ и объяснимъ *исторически*, какъ реакція схоластической дробности, излишней реальности и осязательности,—съ какими чертами обычно изображался въ то время въ Нравственномъ Богословіи христіанскій идеалъ, который представлялся именно въ видѣ вполнѣ точныхъ, слишкомъ конкретныхъ правилъ и опредѣленныхъ предписаній.

Слѣдовательно, какъ А. Ѳ. Гусевъ, такъ и А. И. Гренковъ оба въ своихъ сужденіяхъ о методахъ раскрытія вопроса о христіанскомъ „аскетизмѣ“ впадали въ крайности и преувеличенія.

[1]) Прав. Обозр. 1878 г. т. II, стр. 63. [2]) ibid., стр. 40. [3]) ibid., стр. 46—47.
[4]) См. Прав. Обозр. 1878. II, стр. 46—47.

2. А. Ѳ. Гусевъ неточно и невполнѣ опредѣленно представляетъ самый объемъ понятія „аскетизма“, самое его содержаніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, отводитъ „аскетизму“ въ цѣломъ нравственномъ міровоззрѣніи христіанства не такое мѣсто и значеніе, какія несомнѣнно принадлежатъ ему на самомъ дѣлѣ. И прежде всего въ этомъ отношеніи мы не видимъ у А. Ѳ. послѣдовательности и опредѣленности. Чаще всего терминамъ „аскетизмъ“, „аскетическій“ А. Ѳ. придаетъ узкій, спеціальный смыслъ, отожествляя его, повидимому, съ монашествомъ.

Вотъ примѣръ. „Христіанство не только не противъ аскетизма съ его отличительными явленіями: всегдашнимъ дѣвствомъ и нищетой, но даетъ ему одинаковое мѣсто со всѣми другими формами обнаруженія христіанской жизни. Тогда какъ буддизмъ поставляетъ существо праведной жизни въ аскетизмѣ и тѣмъ отрицаетъ всѣ иныя формы праведной жизни, христіанство отнюдь не ставитъ аскетическое служеніе дѣлу царствія Божія выше всякаго другого“ [1]. Иногда „аскетическій“ образъ жизни у автора противополагается брачному состоянію [2], и, слѣдовательно, подъ аскетизмомъ онъ разумѣетъ безбрачіе κατ' ἐξοχήν. Между тѣмъ даже въ аскетической патристической письменности подвигъ проводящихъ жизнь въ мірѣ и живущихъ въ бракѣ, но стремящихся къ сохраненію цѣломудрія также иногда мыслится въ понятіи ἄσκησις [3].

Безспорно, такая постановка дѣла удобнѣе всего въ цѣляхъ апологетическихъ,—при сопоставленіи аскетизма христіанскаго съ буддійскимъ, такъ какъ аскетизмъ получилъ въ системѣ буддизма преобладающее значеніе, составляя одну изъ самыхъ ея характерныхъ и неотъемлемыхъ особенностей. Однако, по существу дѣла, какъ мы увидимъ, данное авторомъ опредѣленіе аскетизма узко, односторонне, неточно. Впрочемъ, приведенному опредѣленію авторъ не всегда остается вѣренъ. Такъ, очевидно, онъ понимаетъ терминъ „аскетизмъ“ уже въ другомъ, гораздо болѣе широкомъ значеніи, когда, напр., рѣзко возстаетъ противъ отожествленія аскетики, въ смыслѣ руководства къ указанію различныхъ средствъ для достиженія нравственнаго совершенства, съ идеей этого совершенства [4])...

Смыслъ и значеніе христіанскаго „аскетизма“, а равно и объемъ самаго понятія объ „аскетизмѣ“ вполнѣ уяснятся, получатъ твердость и устойчивость единственно и исключительно въ томъ случаѣ, если мы поставимъ трактацію о христіанскомъ аскетизмѣ въ связь съ православнымъ ученіемъ о *спасеніи*, каковое, безъ всякаго сомнѣнія, представляетъ praecipuus locus doctrinae christianae.

---

[1]) Диссертація, стр. 237. ср. Пр. Обозр. 1878 г. т. II, стр. 623—624. [2]) Пр. Обозр. 1878. II, 627—630. Хр. Чт. 1873. ч. III, стр. 409. [3]) Ср., напр., *Астерій А.* Homil. V in Matth. XIX. 3. T. XL. col. 237B: ἀμφότερα δέ μοι τὰ μέρη σωφροσύνην ἀσκησάτω, τὸν ἀῤῥαγῆ τῶν γάμων σύνδεσμον. [4]) Прав. Обозр. 1875, т. I, стр. 492.

Въ полемикѣ съ проф. А. И. Гренковымъ А. Ѳ. Гусевъ утверждаетъ необходимую важность, для уясненія входящихъ въ область аскетизма вопросовъ, точно и опредѣленно установить смыслъ и значеніе понятія „спасенія“ [1]) Мало того. Мимоходомъ и кратко касаясь православнаго ученія о спасеніи, А. Ѳ. Гусевъ, насколько мы можемъ судить на основаніи его краткой формулировки, понимаетъ его довольно правильно, хотя и очень обще. По его опредѣленію, процессъ усвоенія человѣкомъ „спасенія“, совершоннаго Христомъ, есть сколько дѣло благодати Божіей, столько же и самодѣятельное, совершаемое личной нравственной дѣятельностью нашей, воплощеніе въ жизни нравственнаго идеала, представляемаго лицемъ І. Христа [2]). „Со стороны человѣка условіемъ его спасенія служатъ нераздѣльныя, по своему существу, покаяніе и вѣра, которыми усвояется совершонное Христомъ спасеніе“ [3]).

Эти формулы дѣлаютъ честь нашему автору, свидѣтельствуя о его богословской проницательности и ученомъ чутьѣ [4]). И при всемъ томъ А. Ѳ. Гусевъ не рѣшился поставить во главу угла при изложеніи христіанскаго ученія понятія „о спасеніи“. Почему? Естественнѣе всего предположить, что авторъ не смогъ еще вполнѣ стать на ту точку зрѣнія, которая получила признаніе въ богословской наукѣ только 20 лѣтъ спустя, да и то не безъ возраженій, недоумѣній со стороны видныхъ и почтенныхъ представителей прежней богословской школы (мы разумѣемъ диссертацію архіепископа *Сергія*: „Православное ученіе о спасеніи“ [5]).

Но если бы даже А. Ѳ. Гусевъ и уяснилъ себѣ эту точку зрѣнія, то едва-ли бы онъ рѣшился на нее стать въ своей диссертаціи, насколько можно объ этомъ предполагать на основаніи его общаго метода,—стремленія находить между христіанствомъ и буддизмомъ одни различія.

Дѣло въ томъ, что, по признанію одного изъ серьезныхъ изслѣдователей буддизма—А. И. Введенскаго, „сходство“ между христіанствомъ и буддизмомъ „дѣйствительно есть, но—лишь въ одномъ и притомъ чисто внѣшнемъ, формальномъ признакѣ, *при радикальной, принципіальной противоположности во всемъ остальномъ*. Буддизмъ, какъ и христіанство, хочетъ быть по преимуществу *религіею спасенія*, къ которому и призываетъ“ [6]).

---

[1]) ibid., т. II, стр. 73. ср. стр. 95. [2]) Диссертаціи, стр. 213. [3]) ibid., стр. 211. [4]) Мы, впрочемъ, не упускаемъ изъ вниманія и несомнѣннаго вліянія на А. Ѳ. Гусева его проф. І. Л. Лышева—въ дѣлѣ раскрытія и этого, въ частности, вопроса, какъ и въ другихъ случаяхъ. [5]) О немъ рѣчь особо.

[6]) Религіозное сознаніе язычества. Опытъ философской исторіи естественныхъ религій, стр. 538. ср. стр. 556. (Москва. 1902). Ср. *В. С. Соловьевъ*. Теорія Огюста Конта о трехъ фазисахъ въ умственномъ развитіи человѣчества. Собраніе сочиненій, т. I стр. 152—153. Какъ ни различаются между собою... три религіи (брамапизмъ, буддизмъ и христіанство), но всѣ

Если это справедливо, то изъ понятія о спасеніи, съ одной стороны, въ христіанствѣ, а съ другой въ буддизмѣ и слѣдуетъ исходить ученому, желающему опредѣлить отношеніе христіанства къ буддизму вообще и въ частности по вопросу объ аскетизмѣ. Тогда—и только тогда—выяснится глубокое принципіальное различіе въ ученіи этихъ религій вообще и по вопросу объ аскетизмѣ въ частности при видимомъ сходствѣ. Если исходить изъ православнаго ученія о спасеніи при выясненіи вопроса объ „аскетизмѣ", то окажется, что „аскетизмъ" составляетъ обязательный элементъ, необходимую принадлежность христіанской нравственности въ ея жизненномъ осуществленіи, такъ что христіанство, переходя въ жизнь, необходимо заключаетъ въ себѣ моментъ подвижничества, въ какую бы внѣшнюю форму христіанская жизнь ни облекалась. Тогда нельзя будетъ сказать, вмѣстѣ съ проф. А. Ѳ. Гусевымъ, что „христіанство не только не противъ аскетизма..., но даетъ ему одинаковое мѣсто со всѣми другими формами обнаруженія христіанской жизни". Это будетъ большая неточность. Раскрывая православное ученіе о „спасеніи", необходимо, въ частности, особенное вниманіе обратить на ту конечную и высшую цѣль, которая достигается путемъ религіозно-нравственнаго христіанскаго усовершенствованія и которая состоитъ въ тѣснѣйшемъ и непосредственномъ единеніи христіанина съ Богомъ, такъ какъ существомъ и особенностями этой именно цѣли опредѣляются и наиболѣе характерныя черты и специфическія особенности различныхъ методовъ и путей христіанскаго подвижничества.

3. Почтенный авторъ для правильной постановки и рѣшенія вопроса о сущности и смыслѣ христіанскаго „аскетизма" признаетъ необходимымъ *самостоятельное* изученіе Св. Писанія и христіанской церковной письменности [1]) и упрекаетъ своего оппонента А. И. Гренкова въ недостаточности такого именно изученія. Но едва-ли можно признать достаточнымъ знакомство самого А. Ѳ. Гусева съ вышеназванными источниками [2]).

онѣ имѣютъ то общее, что въ принципѣ своемъ *отрицательно* относятся къ наличной дѣйствительности и существенною своею задачею ставятъ *освобожденіе* человѣка отъ зла и страданія, необходимыхъ въ существующемъ мірѣ, всѣ онѣ суть религіи спасенія". Ср. *А. И. Введенскій.* Философск. очерки, стр. 136.: „Въ отличіе отъ буддизма, христіанство есть истинная вѣсть о человѣческомъ блаженствѣ, истинное благовѣствованіе; оно научаетъ не презирать и тѣхъ немногихъ радостей, которыя намъ еще даются земною жизнью, хотя въ общемъ оцѣниваетъ ее, какъ непригодную для истиннаго блаженства и обѣщаетъ послѣднее лишь за предѣлами земной жизни. Словомъ, въ то время, какъ буддизмъ впадаетъ въ односторонность пессимизма, христіанство составляетъ въ высшей степени удачный синтезъ пессимизма съ оптимизмомъ; въ общей же оцѣнкѣ земной жизни, взятой отдѣльно, оба они *вполнѣ согласны* другъ съ другомъ".

1) Прав. Обозр. 1875. т. II, стр. 75.

2) Въ этомъ убѣждаетъ насъ слѣдующая справка. Въ диссертаціи и статьяхъ А. Ѳ. Гусева встрѣчаются только слѣдующія ссылки: 1) на святоотеческія творенія и 2) факты христіанскаго аскетизма:

Проф. А. Ѳ. Гусевъ рисуетъ собственно только *евангельскій* идеалъ христіанскаго нравственнаго совершенства, какъ объ этомъ справедливо сказалъ онъ и самъ въ своей диссертаціи [1]).

Снова спѣшимъ оговориться, что требованія обстоятельнаго изученія святоотеческой аскетической литературы необходимы по существу дѣла. Но мы далеки отъ мысли *въ какой-либо* степени настаивать, что А. Ѳ. Гусевъ *въ то время* при написаніи *своей* диссертаціи обязательно долженъ былъ выполнить предлагаемыя нами условія. Мы говоримъ лишь о томъ, чего *нѣтъ* въ трудахъ А. Ѳ. Гусева, но что *должно быть*

1) *Климента Александрійскаго* по изд. Mign'я (Пр. Обозр. т. II, стр. 635). *Писанія мужей апостольскихъ* въ переводѣ свящ. Преображенскаго (Пр. Обозр. 1875 г., т. II, стр. 71; ibid., стр. 88; ibid. стр. 101). *Антонія В.* Отечникъ, составленный еп. Игнатіемъ 1870 г. (Пр. Обозр. 1875 г. т. I, стр. 246; ibid., стр. 481; стр. 498). *Василія Великаго.* Подвижническій уставъ. Русск. перев. 5 т., 2 гл., стр. 392 (Пр. Обоз. 1875 г. т. I, стр. 486); по „Аскетикѣ" Еп. Петра (ibid. стр. 487); т. 5, стр. 60—61 (ibid стр. 502). Тоже, стр. 397 (ibid. т. II, стр. 66, стр. 67); т. II, стр. 108 (ibid., стр. 71). по „аскетикѣ" Еп. Петра (Пр. Обоз. 78 г., т. II, стр. 617); т. 5 стр. 202 (диссертац., стр. 221). *Григорія Богослова.* Творенія въ русск. переводѣ т. 2, стр. 297 (Пр. Обоз. 1875 г., т. I, стр. 270); т. I, стр. 120 (ibid); 4 ч. стр. 15 (ibid. стр. 482); 2 т. стр. 7—8 (ibid., т. II, стр. 66); т. IV, стр. 63 и 64 (ibid., стр. 84); т. I, стр. 161 (ibid., стр. 85); стр. 231 (Пр. Обозр. 1878, т. II, стр. 601). *Григорія Нисскаго.* Твор. Св. Отецъ 1866, кн. 2, стр. 379—380 (Пр. Обозр. 1875 г., т. I. стр. 487); тоже стр. 311 (ibid., т. II, стр. 73). *Іоанна Златоуста.* Бесѣды на Евангелія отъ Матѳея, т. I, стр. 350 (Пр. Обозр. 1875 г., т. I, стр. 486). Бесѣд. на посл. къ Ефес. 1858 г., стр. 226 (ibid., стр. 497; т. II. стр. 237); послан. къ Филипп. (т. I, стр. 502); Бесѣды на посл. къ Коринѳ. (ibid., т. II, стр.. 237), Бесѣд. Ев. Мѳ., т. 2. (диссертац., стр. 227). *Кирилла Іерусалимскаго.* Оглаш. 4. Русск. перев. стр. 73 и 74 (Пр. Обозр. 1875, т. I стр. 486); огласит. 18 (диссертац., стр. 217). *Григорія Богослова.* По „Аскетикѣ" Еп. Петра 1872 г. (Пр. Обозр. 1875, т. I, 487). *Макарія Египетскаго.* Сл. 7, гл. 14 (диссертац., стр. 226). *Исаака Сирина.* Цит. по книжкѣ: „Нравственное ученіе св. отца нашего Исаака Сирина 1874 г. (Пр. Обозр. 1875 г. стр. 271; ibid., стр. 480; ibid., стр. 481; стр. 488; 1878 г. т. II, стр. 460; ibid., стр. 611; ibid., стр. 620). *Правила Гангрскаго Собора.* 10, 12 (Пр. Обозр. 1878 г., т. II, стр. 627).

2) Житіе *Маріи Египетской* въ Минеи-Четьи подъ 1 апрѣля (Пр. Обозр. 1875 г., т. I, стр. 483); *Симеона Столпника* (безъ цитаціи) (ibid., стр. 487—488 ср. стран. 492); *Іоанна, Кущника* (ibid., стр. 491—492); *Іоанна Златоуста* (ibid.); *Макарія Египетскаго.* Минеи-Четьи подъ 19 янв. (ibid., стр. 501); *Антонія В.* Избранныя изреченія Еп. Игнатія (ibid., стр. 501); изъ „очерковъ нравственнаго православнаго христіанскаго ученія" проф.-прот. Ѳаворова (ibid., т. II, стр. 79); *Василія Вел.* Житіе подъ 1 янв. (ibid., т. II, стр. 84); *Преподоб. Пимена,* по книгѣ: „Училище благочестія" 4 част. (ibid., т. II, стр. 65—66.

Вотъ точный и совершенно подробный перечень всѣхъ, если не ошибаемся, цитатъ изъ свято-отеческой и аскетической письменности, встрѣчающихся въ диссертаціи и въ вышеименованныхъ статьяхъ А. Ѳ. Гусева. Слѣдуетъ также принять во вниманіе, что эти цитаты относятся не къ одному только аскетизму, а вообще къ раскрытію нравственнаго христіанскаго ученія. Конечно, это не значитъ, что мы цѣнимъ только количественную, такъ сказать, сторону дѣла; мы отлично понимаемъ, что знакомство съ памятниками можетъ и не выражаться непремѣнно explicite, но ничто не обязываетъ насъ признать, что это изученіе трактуемыхъ памятниковъ выразилось у А. Ѳ. Гусева и implicite.

1) Стр. 248 примѣч.

при выясненіи вопроса о существѣ и особенностяхъ христіанскаго „аскетизма“, если излѣдованіе хочетъ быть основательнымъ и обоснованнымъ.

Считая своею обязанностью подробно разобрать относящіеся къ нашей темѣ труды А. Ѳ. Гусева, мы имѣли въ виду не одно лишь осуществленіе и примѣненіе обязательнаго и въ богословкой, какъ и во всякой, другой, наукѣ, принципа: „исторія—учительница людей“. Изъ подробнаго изученія трудовъ проф. Гусева мы извлекли для себя далеко не одно указаніе и мотивированное обоснованіе необходимости слѣдовать въ нашей диссертаціи лучшему методу и плану,—нѣтъ, это тщательное изученіе принесло намъ и положительную пользу въ смыслѣ обогащенія нѣкоторыми мѣткими, основательными и дѣльными мыслями. Въ частности, сочиненія А. Ѳ. Гусева оказали намъ нѣкоторую помощь при разборѣ сужденій объ „аскетизмѣ“, которыя мы находимъ у Ѳ. Ѳ. Гусева. Довольно удачно, по мѣстамъ, авторъ защищаетъ противъ крайнихъ воззрѣній, напр., то положеніе, что „пламенная любовь къ Богу необходимо не ведетъ къ полному отшельничеству и къ преобладающей надъ всѣмъ созерцательности“ [1]). Крайнія воззрѣнія не могутъ устоять подъ напоромъ неоспоримыхъ данныхъ, заимствованныхъ изъ Откровенія, психологическаго анализа, а равно изъ жизни „наиболѣе почитаемыхъ церковью аскетовъ“ [2]), цѣлесообразно и умѣло привлекаемыхъ авторомъ, такъ что въ результатѣ полемики ясно открывается неизбѣжная необходимость ихъ существеннаго ограниченія.

Что касается освѣщенія съ точки зрѣнія А. Ѳ. Гусева вопроса о т. н. „евангельскихъ совѣтахъ“ въ связи съ вытекающимъ отсюда положеніемъ о равенствѣ по существу всѣхъ формъ и состояній христіанской жизни въ дѣлѣ достиженія человѣкомъ нравственнаго совершенства и вѣчнаго спасенія, то въ этомъ очень важномъ и сложномъ вопросѣ, оригинально поставленномъ впервые въ *нашей богословской* литературѣ именно А. Ѳ. Гусевымъ, необходимо поразобраться пообстоятельнѣе.

Являясь „піонеромъ“ въ отношеніи данной имъ постановки вопроса, за что наша богословская этическая наука будетъ ему всегда признательна, намѣтивъ путь другого, болѣе живого, по сравненію съ господствовавшимъ тогда католическимъ направленіямъ, рѣшенія и освѣщенія этого вопроса и соприкосновенныхъ съ нимъ проблемъ, авторъ естественно въ то время не смогъ еще вполнѣ избѣжать нѣкоторыхъ противоположныхъ крайностей и не оттѣнилъ рельефно специфическихъ особенностей собственно *православнаго* ученія по затронутымъ вопросамъ, по сравненію особенно съ *протестантскимъ*.

Рѣшительно оттолкнувшись отъ католическаго юридизма, А. Ѳ. Гусевъ, какъ человѣкъ православный, не могъ примкнуть и къ протестант-

---

[1]) Прав. Обозр. 1878 г. т. II, стр. 603. ср. 601. [2]) ibid., стр. 611.

скому субъективизму, и призналъ всю важность и высокую цѣнность монашества, „аскетизма“ *въ узкомъ, тѣсномъ, спеціальномъ смыслѣ этого слова* [1]). Такъ какъ, однако, оцѣнка уединенно-созерцательной формы христіанской жизни, въ связи и по сравненію съ другими параллельными ей, не была поставлена на единственно правильную почву, каковую можетъ представлять исключительно православное ученіе о спасеніи, и такъ какъ А. Ѳ. по данному вопросу не изучалъ самостоятельно и широко святоотеческой аскетической литературы, то положенія его, по интересующему насъ вопросу, возбуждаютъ нѣкоторыя немаловажныя недоумѣнія.

Вполнѣ ли согласно мнѣніе А. Ѳ. Гусева по вопросу о значеніи различныхъ формъ христіанской жизни съ святоотеческимъ духомъ? Не требуетъ ли оно не только углубленія, но и нѣкотораго ограниченія, существенныхъ дополненій?

По нашему мнѣнію, отвѣтъ на поставленный вопросъ можетъ быть не иной, какъ положительный.

Общая, основная мысль автора та, что „аскеты (въ данномъ случаѣ монахи) исполняютъ не какой-либо совѣтъ касательно высшаго совершенства, а прямое, абсолютно обязательное *лично* только для нихъ требованіе воли Божіей“ [2]). „Можно различать только тѣ или другія условныя формы исполненія заповѣдей закона Божія, или тѣ или другія формы проявленія нравственной жизни“, которыя собственно „составляютъ только практическое примѣненіе однѣхъ и тѣхъ же безусловно для всѣхъ обязательныхъ заповѣдей къ данному своеобразному складу жизни тѣхъ или другихъ лицъ“... „смотря по особенностямъ и потребностямъ ихъ личнаго нравственнаго развитія“. По отношенію къ заповѣди эта форма жизни „есть только одинъ изъ многообразныхъ способовъ ея выполненія“ [3]).

Мысль, что, такъ называемые, „евангельскіе совѣты“ всецѣло находятся въ предѣлахъ *заповѣдей,* нравственныхъ обязанностей, совершенно справедлива и сама по себѣ и съ точки зрѣнія аскетической письменности. Такъ, напр., по мысли препод. *Марка Подвижника,* монашескіе подвиги не суть что-либо особое отъ заповѣдей. Они суть заповѣди. Покажи мнѣ, говоритъ онъ, подвиги, кромѣ заповѣдей. (Δεῖξόν μοι ἐκτὸς ἐντολῶν... ἀγῶνας). Какое бы ты ни указалъ дѣло подвижнической добродѣтели,—всѣ они—заповѣдей“ (ὁτιοῦν ἔργον ἀρετῆς εἴποις, ἐντολαί εἰσι πάντα) [4]).

Не менѣе справедлива и другая отсюда вытекающая мысль покойнаго профессора, что „нравственное совершенство человѣка“ усло-

---

[1]) Диссертація, стр. 237; ср. Пр. Обозр. 1878 г. т. II, стр. 602, 612, 475. [2]) Прав. Обозр. 1878. т. II, стр. 624. [3]) Христ. Чт. 1873, т. III, стр. 423—424.

[4]) MSG. T.LXV, col., 989D. ср. *Исихія* T. XCIII, col., 1504D. *І. Кассіанъ.* Coll. I. c. VII, col. 490. Правда иное мнѣніе выражаетъ, напр., *Авва Дороѳей* T. LXXXVIII, col. 1629 c.

вливаютъ „сила и энергія нравственныхъ стремленій и влеченій, въ какой бы формѣ они ни выразились“ [1]).

Съ этой идеальной, принципіальной точки зрѣнія, дѣйствительно, какъ уединенно-созерцательная, такъ и общественно-дѣятельная формы христіанской жизни имѣютъ сами по себѣ совершенно одинаковое значеніе въ дѣлѣ достиженія религіозно-нравственнаго совершенства, такъ что съ этой стороны не оказывается собственно никакихъ основаній говорить о какомъ-либо преимуществѣ по существу первой предъ второй [2]). Не только люди „жизни созерцательной“ (τοῖς θεωρητικοῖς), но и жизни „дѣятельной“ (τοῖς πρακτικοῖς) могутъ одинаково достигать „высочайшаго состоянія чистой молитвы“ (τῆς καθαρᾶς προσεύχεως) [3]).

Мало того. Христіанинъ, достигшій нравственнаго совершенства въ обычныхъ условіяхъ жизни, заслуживаетъ, по признанію нѣкоторыхъ видныхъ представителей патристической письменности, даже бо́льшаго удивленія, чѣмъ тотъ, который осуществилъ его въ необычныхъ, можно сказать, искусственныхъ условіяхъ монашества [4]).

Такъ, по мысли *Климента Александрійскаго*, энергія христіанина заявляетъ себя не столько въ жизни уединенной, созерцательной, безбрачной, сколько въ жизни общественно-дѣятельной, практической, семейной, которая *въ этомъ смыслѣ* является, такимъ образомъ, выше первой [5]).

Однако, если мы посмотримъ на дѣло не съ *идеальной*, принципіальной, а съ фактической, конкретной точки зрѣнія, если примемъ въ соображеніе эмпирическія условія человѣческой жизни, въ предѣлахъ которыхъ *обычно* осуществляется христіанское совершенство, то сужденія по указанному предмету должны быть нѣсколько иными.

Осуществленіе иноческихъ обѣтовъ нѣкоторыми христіанами, которые по своимъ индивидуальнымъ особенностямъ могутъ выполнить ихъ, не представляя собою какого либо особеннаго недостижимаго для другихъ христіанъ нравственнаго совершенства, является все же, по ученію многихъ свв. Отцевъ — аскетовъ, путемъ болѣе *удобнымъ* въ дѣлѣ достиженія этого совершенства, по сравненію съ жизнью среди

---

[1]) Хр. Чт. 1873, стр. 409. Ср., напр., *Аванасій А.* Vita Antonii. c. 7. col. 853A. *Григорій Н.* De beatit. Or. V. col. 1256BC. *Макарій Е.* Epistola, col. 421C и мн. др. [2]) Хотя и такое мнѣніе въ аскетической литературѣ все же встрѣчается, и нерѣдко. См., напр. *Ефремъ С.* Institutio ad monachos T. III, p. 354C, *Исаакъ С.* Epist. IV. sel. 557. *Кассіанъ* Praefatio, ad. Leontium ep. et Helladium col. 479B; Coll. I. c. VIII, col. 493A. ibid. col. 490B—492A. Inst. lib. VIII, c. XVII. col. 345B—346A; Lib. X, c. III, col. 368BC. *Василій В.* T. XXXI. col. 1328AB. Const. mon. c. I, § 1; *І. Лѣствич.* Gradus XXVI, col. 1072B. [3]) *Максимъ И.* De charitate II, 6. T. XC, col. 985AB. [4]) *Преосв. Игнатій* (Брянчаниновъ) очень удачно въ этомъ отношеніи сравниваетъ монаха съ оранжерейнымъ цвѣткомъ, а мірянина—съ полевымъ. Правила наружнаго поведенія для новоначальныхъ иноковъ. Соч. т. V, стр. 27. [5]) Strom. lib. VII, c. XII. T. IX, col. 497C—500A. Ср. *І. Златоустъ.* De sacerdotio, lib. VI, c. 6—7 T. XLVIII. col. 682, 683. *І. Кассіанъ.* Coll. XXIII, VI. T. XLIX, col. 1252B—1253A.

обычныхъ условій [1]). Эта сравнительная легкость и бо́льшее удобство уединенно-монашескаго образа жизни покоится на томъ обстоятельствѣ, что человѣку легче избѣжать соблазновъ при лишеніи себя, при отсутствіи предметовъ, служащихъ поводомъ къ соблазну, чѣмъ при обладаніи и пользованіи ими [2]).

Въ частности, безбрачіе и отреченіе отъ имущества, устраняя поводы къ соблазнамъ и страстямъ, представляютъ собою, по аскетическому, ученію благопріятствующія условія для развитія, воспитанія и поддержанія преимущественно *покаяннаго самоуглубленія и молитвенно-созерцательнаго устремленія къ Богу*.

Въ этомъ отношеніи, разсматривая монашество, какъ исключительную по условіямъ и внѣшнему строю быта форму подвижничества, обязательнаго для всѣхъ христіанъ, христіанскіе аскеты провозглашаютъ иночество *наиболѣе удобнымъ* путемъ для достиженія высшей, возможной не землѣ святости, а для осуществленія *нѣкоторыхъ* сторонъ религіознаго совершенства (добродѣтелей, такъ называемыхъ, *созерцательныхъ*)—путемъ даже исключительнымъ, *единственнымъ* [3]). По словамъ, напр., *преосв. Θеофана*, „полнѣйшее всего этого (разумѣются различныя средства воспитанія и укрѣпленія духовной жизни) и успѣшнѣйшее исполненіе принадлежитъ монашеству. Это образъ жизни, въ лучшемъ, чистѣйшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ осуществляющій требованія подвижничества именно по духу“ [4]).

Въ отношеніи, въ частности, *безбрачія* по сравненію съ бракомъ даже въ Св. Писаніи ясно выражена мысль, что первое, *безъ сомнѣнія*,—путь достиженія нравственнаго совершенства *болѣе удобный, легкій и безпрепятственный, чѣмъ второй* [5]) [6]).

Сущность свято-отеческаго ученія по вопросу о взаимоотношеніи брака и безбрачія въ дѣлѣ достиженія нравственнаго христіанскаго

---

[1]) Ср. напр., *Исаака С.* „Для того, чтобы положить основанія добродѣтели, лучше всего человѣку держать себя въ устраненіи отъ дѣлъ житейскихъ“. (Τὸ θεῖναι θεμέλιον τῆς ἀρετῆς οὐδὲν χρειττότερον τοῦ ἐπισχεῖν, τινὰ ἑαυτὸν ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τῶν τοῦ βίου πραγμάτων. Λογ. I. σελ. 2. Ср. *Василій В.* Reg. fus. tract. interr. V. T. XXXI, col. 921. Ср. ibid., col. 925A.

[2]) Ср. напр., *Исаака С.* Λογ. V, σελ 488—491. Главная, основная мысль, общая тема этого отдѣла та, что „убѣгать“ и удаляться отъ всего, что ведетъ къ порочной жизни, много помогаетъ человѣку въ подвижническомъ боренiи (πάνυ βοηθοῦσιν εἰς τὸν ἀσκητικὸν ἀγῶνα). σελ. 490. Выясненію этой мысли спеціально посвящены слѣд., напр., мѣста: Λογ. VI. σελ. 45—46; Λογ. V. σελ. 26—27.

[3]) См. напр., *Василій В.* T. XXXI, col. 628B., col. 920CD, col. 960B; *Антоній В.* T XL, col. 1046AB; col. 1079—1080; *Исаакъ С.* Λογ. LXXXV, σελ. 495; *Аввa Исаія* Or. XVI, T. XL, col. 1142D—1143A; *I. Кассіанъ.* Coll X, c. VI. col. 827. Coll. XIX. c. VIII. col. 1138B—1139A. coll. XIV, c. IX. col. 906B; *I. Злат.* Ad Theodorum iapsum. II, c. 5, T.XLVII, col. 314—315; De sacerdotio lib. VI, c. III. T. XLVIII, col. 680; Adversus appugnatores vitae monasticae lib. I, c. 7. T. XLVII, col. 328. *Нилъ Синайскій.* col. 777C—780B; col. 1073BC; col. 1084D—1085A., col. 1149C; col. 1149D и др. [4]) Путь ко спасенію, стр. 265. [5]) Кор. VII, стр. 32—38. *Еп. Θеофанъ.* Начер. Христ. Нравъ., стр. 392: „Для жизни въ Богѣ всего лучше избрать желающимъ, способнымъ, призваннымъ особый родъ жизни—монашескій, или отшельническій“.

совершенства выражена кратко, но совершенно точно и опредѣленно, напр., у *св. Григорія Паламы:* „можно и въ супружествѣ живущимъ достигнуть чистоты, но съ весьма большою трудностію“ (Δυνατὸν μὲν οὖν καὶ τοῖς ἐν συζυγίᾳ ζῶσι, τῆς καθαρότητος ἀντιτοιεῖσθαι ταύτης, ἀλλὰ μετὰ πλείστης ὅσης δυσκολίας) [1]. По мысли св. Отца, надлежащее исполненіе христіанскихъ обязанностей въ бракѣ „гораздо труднѣе подвига дѣвства“ (τοῦ κατὰ τὴν παρθενίαν ἀγῶνος δυσανυστότερον νομίζω) [2]; такъ что „жизнь въ дѣвствѣ гораздо исполнимѣе и малотруднѣе жизни брачной“ (τὸν ἐν παρθενίᾳ βίον πολλῷ τοῦ μιγάδος ἀνυσιμώτερον ὄντα καὶ ἀπονώτερον) [3]. „Если вмѣщаешь, сохрани дѣвство, чтобы ты могъ весь принадлежать Богу и къ Нему прилѣпиться совершенною любовію, съ Нимъ пребывая всю жизнь, безъ развлеченій, заботясь объ одномъ Господнемъ, предвкушая будущую жизнь и, какъ ангелъ, живя на землѣ“ [4].

Высказывая наши замѣчанія по поводу воззрѣній А. Ѳ. Гусева на сущность и смыслъ христіанскаго „аскетизма“, мы, какъ уже имѣли случай замѣтить ранѣе, имѣли въ виду собственно значеніе трудовъ почтеннаго профессора именно для нашей диссертаціи и не думали умалять несомнѣнное достоинство его трудовъ, которое они имѣли не только въ эпоху своего появленія въ печати, но котораго они не утратили и до настоящаго времени [5].

Общая, основная тенденція автора въ высшей степени симпатична. „Христосъ совмѣстилъ въ себѣ небесное съ земнымъ, божественное съ человѣческимъ“ [6]. „Христіанство является великой культурной силой, не только не отрывающею человѣка отъ земли и созиданія на ней царства истины, любви, правды и свободы, но, напротивъ того, опредѣляющею самое нравственное достоинство человѣка и степень его пригодности для будущей блаженной жизни въ обновленномъ мірѣ тѣмъ, въ какой мѣрѣ онъ потрудился надъ осуществленіемъ въ своей земной жизни той задачи, какую поставило предъ нимъ, какъ *опредѣленнымъ лицомъ*, Провидѣніе [7].

Вотъ основныя, излюбленныя, задушевныя мысли автора, которыя красною нитью проходятъ чрезъ всѣ его произведенія и которыя, къ сожалѣнію, еще доселѣ не вошли въ сознаніе многихъ представителей нашей богословской науки [8].

---

[1]) *Григорій Палама.* De mentali quietudine (ad Xenam) T. CL, col. 1056A. [2]) ibid., col. 1057A. [3]) ibid. Ср. *Еп. Ѳеофанъ.* Путь ко спасенію, стр. 265.

[4]) *Григорій Палама.* Decalogus christianae legis. T. CL, col. 1097B: εἰ χωρεῖς παρθενίαν ἄσκησον, ἵνα δυνηθῇς ὅλος γενέσθαι τοῦ θεοῦ, καὶ δι' ἀγάπης τελείας αὐτῷ προσκολληθῆναι, αὐτῷ προσεδρεύων διὰ βίου, καὶ μεριμνῶν ἀπερισπάστως ἀεὶ τὰ τοῦ Κυρίου, καὶ προκαταλαμβάνων τὴν μέλλουσιν ζωὴν, καὶ ὡς ἄγγελος Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς πολιτευόμενος).

[5]) Ср. Проф. *А. А. Бронзовъ.* Нравст. Богосл. въ Россіи въ теченіе XIX столѣтія, стр. 272. [6]) Прав. Обозр. 1875 г. II, стр. 93. [7]) ibid., стр. 95. [8]) Ср. *Проф. М. А. Олесницкій.* Введеніе въ исторію нравственности и нравственныхъ ученій. Труды Кіевской Дух. Акад. 1880 г. Окт., стр. 199.

5) † *Ѳ. Ѳ. Гусевъ.*

Въ сочиненіи *Ѳ. Ѳ. Гусева:* „*Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауэра*“ (Москва. 1877) съ особенною рельефностію и неуклонною послѣдовательностію проведенъ взглядъ на любовь къ Богу, какъ на состояніе именно аффективное, исключающее, въ моментѣ своего высшаго напряженія, всякую дѣйствительную возможность дѣятельно служить людямъ и даже проводить жизнь въ обществѣ. Такъ какъ, пользуемся выраженіемъ автора этого сочиненія, „пламенное и напряженнѣйшее чувство любви къ Богу служитъ преобладающимъ мотивомъ и исходною точкою христіанскаго аскетизма, который поэтому въ образѣ своей внѣшней и внутренней дѣятельности опредѣлился именно свойствомъ и природою чувства любви къ Богу, доходящаго до величайшаго напряженія и получившаго господствующее вліяніе на сознаніе“ [1]), то мы обязаны разсмотрѣть указанный взглядъ со стороны его основаній и выводовъ поподробнѣе.

По автору любовь къ Богу не только въ аскетахъ-созерцателяхъ фактически существовала въ видѣ „дошедшаго до крайняго напряженія и пламенности“ [2]) чувства, имѣла характеръ именно „*страстной* любви“ [3]), „*аффективнаго* влеченія“ [4]), представлялась ими подъ образомъ пламенной любви мужчины къ женщинѣ, подъ образомъ жажды сильной и живой, удовлетвореніе которой изображается какъ упоеніе, доходящее иногда до „изступленія“ [5]), (т. е. экстаза),—не только фактически дѣло обстояло именно такимъ образомъ въ исторіи восточнаго созерцательнаго подвижничества [6]), но такъ и нормально должно быть въ силу особенностей природы Бога, какъ объекта любви [7]).

По общимъ психологическимъ законамъ, любовь къ Богу, какъ психическій феноменъ, слагается изъ представленія предмета любви—Бога [8]), „существа нечувственнаго, духовнаго и притомъ безконечнаго [9]), представленія, соединеннаго со „специфическимъ волненіемъ въ формѣ духовной пріятности или радости“ [10]) и вмѣстѣ съ тѣмъ со стремленіемъ къ соединенію съ Богомъ, къ занятію съ Нимъ и нѣкоторой (?) возрительности Его, нѣкоторому (?) непосредственному общенію съ Нимъ“ [11]). Представленіе объекта любви—Бога должно быть центральнымъ и господствующимъ въ сознаніи“ [12]), „служа прямымъ его объектомъ и падая, такъ сказать, въ самый фокусъ его“ [13]). Но, по свойству предмета любви—Бога, какъ существа „нечувственнаго, духовнаго и притомъ безконечнаго“ представленіе Его требуетъ всецѣлаго и безраз-

---

[1]) стр. 166 сочиненія. [2]) Ibid., 171 стр. [3]) Ibid., 179 стр. [4]) Ibid., 176 стр. ср. 164. Курсивъ нашъ. [5]) Ibid., 166 стр. [6]) Ibid., 164 стр.

[7]) Ibid., 164, 166 стр. и далѣе. [8]) Ibid., 166 стр. [9]) 167 стр. [10]) Ibid. [11]) Ibid. [12]) Ibid., 166 стр. [13]) Ibid., 167, 168, 169, 170 стр.

дѣльнаго сосредоточенія на Немъ сознанія, когда человѣкъ „позабываетъ все и не знаетъ никакого другого впечатлѣнія или ощущенія“ [1]). Удовлетвореніе своей пламенной любви къ Богу человѣкъ, поэтому, можетъ находить единственно и исключительно въ состояніи чистаго молитвеннаго созерцанія [2]), „каковая форма есть“ поэтому „единственно адэкватная природѣ нечувственнаго и безконечнаго объекта любви“ [3]). Равнымъ образомъ, въ силу ограниченности и опредѣленной суммы прирожденной человѣку силы чувства, съ одной стороны, съ другой— по самому свойству и содержанію напряженнаго чувства любви къ Богу, „чистѣйшему духу, высочайшему существу и безусловной личности“ [4]), любовь къ Богу можетъ быть только тогда полна, когда она всецѣло и безраздѣльно сосредоточена на Немъ одномъ [5]). Поэтому, не говоря уже о полной несовмѣстимости съ истинною любовью къ Богу привязанности и любви къ женщинѣ, которыя лежатъ въ основѣ брака и обусловливаютъ его [6]), даже заповѣданная Христомъ и служащая „признакомъ и критеріемъ дѣйствительной принадлежности человѣка къ христіанству“ [7]) любовь къ ближнимъ, при сильномъ развитіи любви къ Богу, хотя и не совершенно вытѣсняется изъ сознанія такого человѣка и не совершенно остается бездѣйственною [8]), однако, несомнѣнно, по взгляду автора, рѣшительно перевѣшивается этою послѣднею, отступаетъ на задній планъ [9]), теряетъ значеніе стимула и мотива дѣятельности [10]), „опредѣляющаго начала жизни“ [11]). Она главнымъ образомъ выражается не въ дѣятельномъ и непосредственномъ служеніи людямъ, но проявляется какъ жалость, благожеланіе и горячая молитва о спасеніи и помилованіи людей“ [12]).

Истинная и пламенная любовь къ Богу, которая могла найти свое удовлетвореніе только въ „формѣ умнаго созерцанія“ [13]), какъ формѣ „единственно адэкватной природѣ нечувственнаго и безконечнаго объекта любви [14]), съ необходимостью [15]) приводила объятыхъ ею личностей, по выясненнымъ ранѣе законамъ ограниченности „количества“ сознавательной и эмоціальной [16]) силы, къ спеціализированію нравственной дѣятельности на „себѣ самихъ, на собственной-индивидуальности“ [17]), а также къ аскетизму, т. е. къ безбрачію, отреченію отъ міра или удаленію изъ него и постоянной брани съ плотію и всѣми грѣховными пожеланіями или къ подвигамъ суровой и даже самоотверженной борьбы съ тѣломъ и всѣми порочными движеніями“ [18]).

Отреченіе отъ міра въ смыслѣ совершеннаго удаленія отъ него имѣло цѣлью освобожденіе, изолированіе себя отъ внѣшнихъ впечатлѣній, которыя, дѣйствуя на внѣшнія чувства человѣка, овладѣваютъ

[1]) Ibid., 168. Ср. *Василій В.* Ер. 2 (al. I) T. XXXII, col. 224C—225A. [2]) Стр. 167. [3]) Ibid., 168 стр. [4]) Стр. 170. [5]) Ibidem. [6]) Стр. 171. [7]) 187 стр. [8]) 196стр.; [9]) стр. 195—196 ср. 187 стр. [10]) 195 стр. [11]) Ibid. [12]) 196 стр. Ср. *Никита Стифатъ* Pract. capit. centur. I. 32. col. 865D. [13]) 168 стр. [14]) 168 стр. [15]) стр. 174—175. [16]) стр. 170. [17]) 175 стр. [18]) 168 стр.

на нѣкоторое время въ той или другой мѣрѣ его сознаніемъ и отнимая „нѣкоторую часть“ его отъ объекта любви—Бога, препятствуютъ тѣмъ самымъ безраздѣльному созерцанію [1]). По мысли разбираемаго автора, если отвлеченное мышленіе требуетъ возможно полной изолированности отъ внѣшнихъ впечатлѣній, такъ что его сосредоточенности препятствуютъ даже свѣтъ и другія, иногда совершенно незначительныя, впечатлѣнія, то тѣмъ болѣе это нужно утверждать относительно созерцательности, предметомъ которой служитъ совершеннѣйшій и безконечный духъ [2]).

Безбрачіе является также естественнымъ и необходимымъ условіемъ безраздѣльнаго, ничѣмъ не развлекаемаго, сосредоточенія мысли и чувства на Богѣ. Чувство любви къ Богу, дошедши до сильнаго напряженія и пламенности, не оставляетъ въ человѣкѣ никакого мѣста для одновременной любви и привязанности къ женщинѣ [3]), такъ какъ эти чувства и склонности, находясь между собою въ конфликтѣ и даже контрастѣ [4]), не могутъ одновременно ужиться въ душѣ человѣка [5]). Помимо этого семейная жизнь „отнимаетъ у человѣка бо́льшую или меньшую долю вниманія и энергіи“, „развлекаетъ его заботами и нуждами, а, слѣдовательно, несовмѣстима съ „духовной или умной молитвой“, которая требуетъ полнѣйшей самособранности, всецѣлой сосредоточенности духа [6]).

Но сосредоточенности сознанія и чувства сполна и безраздѣльно на одномъ представленіи Бога препятствуютъ не одни внѣшнія впечатлѣнія, но также и внутреннія стремленія и чувствованія, относящіяся не къ Богу, а къ инымъ предметамъ и возбуждающія иной рядъ представленій, стремящихся проникнуть въ сознаніе и овладѣть имъ [7]).

„Отсюда является потребность и необходимость радикальнаго ограниченія стремленій, своимъ пробужденіемъ отвлекающихъ сознаніе отъ предмета, на которомъ оно безраздѣльно и сполна должно быть сосредоточено, требуется нѣкоторое подавленіе и ограниченіе потребностей, мѣшающихъ желаемой или нужной концентраціи или собранности духа [8]). Особенно препятствуетъ чистотѣ и напряженности созерцанія чувственность съ коренящимися въ ней желаніями и стремленіями. Если тѣло путемъ строгаго воздержанія не одухотворено, въ смыслѣ ограниченія и подавленія въ возможно большей степени его чувственныхъ позывовъ и потребностей, то оно служитъ препятствіемъ паренію духа, напряженному умному созерцанію и упоенію любовію къ Богу посредствомъ этого созерцанія [9]). Необходимъ *перевѣсъ* духа надъ тѣломъ [10]), достигаемый посредствомъ ослабленія тѣла, „по крайней мѣрѣ въ отношеніи мускульно-жировой его полноты“ [11]), неизбѣжно строгое и суровое отношеніе къ пищѣ [12]) въ отношеніи количества и рода ея [13]).

---

[1]) Стр. 168, 169. [2]) Ibid. [3]) 171 стр. [4]) 170 стр. [5]) Ibidem. [6]) стр. 170—171. [7]) 172 стр. [8]) стр. 170—171. [9]) 172, 173 стр. [10]) стр. 173. курсивъ автора. [11]) 191 стр.; [12]) 206 стр. [13]) Ibid.

Мы нарочно подробнѣе остановились на изложеніи взгляда Ѳ. Ѳ. Гусева, такъ какъ этотъ взглядъ представляетъ собою систематическое развитіе мыслей, дѣйствительно высказывавшихся *нѣкоторыми* „аскетами-созерцателями (напр. Іоанномъ Лѣствичникомъ, отчасти даже Исаакомъ Сириномъ и др.) и представляетъ въ общемъ психологически вѣрную картину *одного* изъ видовъ древняго восточнаго подвижничества, развившагося преимущественно въ Палестинѣ и Сиріи. Но вопросъ въ томъ, вѣренъ ли этотъ взглядъ принципіально, представляетъ ли онъ въ себѣ изображеніе нормативнаго положенія дѣла со стороны своихъ основаній и послѣдствій.

Научнымъ основаніемъ этого взгляда служитъ психологическій фактъ узости сознанія и мнѣніе, поддерживаемое особенно психологомъ Бэномъ, объ ограниченности и количественной опредѣленности присущей человѣку суммы эмоціи. Въ силу этихъ свойствъ Богъ только тогда, по автору, можетъ быть предметомъ человѣческаго сознанія, занимать въ немъ центральное положеніе, когда это сознаніе не развлекается ничѣмъ постороннимъ, никакими другими представленіями, идущими какъ отъ внѣшняго міра, такъ и изъ внутренней сферы личности. Равнымъ образомъ, и чувство только тогда можетъ быть обращено всею своею силою „всею силою эмоціи“ [1]) на Бога, когда ничто другое не привлекаетъ этого чувства къ себѣ и, слѣдовательно, ни въ какой мѣрѣ не отнимаетъ его отъ Бога, не ослабляетъ его интенсивности [2]).

Мы имѣемъ возразить прежде всего противъ самаго представленія авторомъ факта узости сознанія въ человѣкѣ и количественной ограниченности въ немъ силы эмоціальной способности. „Самое ясное сознаніе о какомъ либо предметѣ мы будемъ имѣть лишь тогда, говоритъ авторъ, когда вся прирожденная намъ сила сознанія направляется на этотъ предметъ, когда сознаніе всецѣло обращено на него одного, и ни въ малѣйшей степени не отвлекается отъ него. Всякая часть сознанія, одновременно или въ ближайшей преемственности обращенная на другой предметъ, пропадаетъ для этого предмета и уменьшаетъ силу и ясность его сознанія“[3]).

Здѣсь, очевидно, имѣется въ виду законъ, такъ называемой, узости сознанія, но выражается онъ очень не точно. Въ ясномъ сознаніи, дѣйствительно, можетъ быть одновременно ограниченное количество пред-

---

[1]) стр. 170. [2]) Ср. *Исаакъ Сиринъ*. Лог. XLIII. сл. 262. Лог. LXXXI сл. 452.

[3]) Стр. 188—169. Ср. *А. П. Нечаевъ*. Современная экспериментальная психологія въ ея отношеніи къ вопросамъ школьнаго обученія. СПБ. 1901 г. „Анализируя вниманіе, какъ состояніе наибольшей ясности сознанія, мы видимъ, что это явленіе обыкновенно сопровождается состояніемъ разсѣянности (или пониженной ясности) по отношенію къ тѣмъ явленіямъ, которыя въ данномъ случаѣ не являются объектомъ вниманія. Экспериментальныя изслѣдованія показали, что направляя вниманіе на одно раздраженіе, мы этимъ самымъ отвлекаемъ его отъ другого“.

ставленій, изъ которыхъ одно занимаетъ центральное положеніе, но нельзя сказать, чтобы присутствіе въ сознаніи всякаго представленія уменьшало ясность другого или другихъ. Сознаніе по характеру своей дѣятельности есть способность соотносящая, сравнивающая и различающая. Ясность сознанія стоитъ въ прямой непосредственной зависимости отъ совершенства именно актовъ сравненія и различія. Этимъ обусловливается тотъ психологическій фактъ, что самое ясное представленіе предмета бываетъ по закону контраста. Полное изолированіе представленій въ нашемъ сознаніи, слѣдовательно, не только невозможно, но и не желательно. Авторъ ссылается на тотъ фактъ, что серьезный мыслитель, занятый рѣшеніемъ какой либо трудной задачи или обсужденіемъ какого либо предмета, старается всецѣло сосредоточиться на предметѣ своей умственной работы. [1]) Это несомнѣнно въ томъ смыслѣ, что понятія и представленія, входящія въ кругъ и планъ его работы, мыслитель старается тщательнѣе и глубже анализировать, открыть между ними связь и сходство или же отыскать различіе и, соотвѣтственно этому, установить въ нихъ ту или другую связь и систему. Конечно, всѣ мысли и представленія, не входящія въ ассоціацію его работы, тщательно устраняются,—онъ старается отвлечься отъ нихъ. Что-же касается условій и впѣшнихъ вспомогательныхъ способовъ сосредоточенія, то они могутъ быть, какъ и дѣйствительно бываютъ, весьма различны и даже прямо противоположены, въ зависимости отъ личнаго склада мышленія и индивидуальнаго характера и привычекъ человѣка. Напрасно Ѳ. Ѳ. Гусевъ, обобщая нѣкоторые факты, утверждаетъ, что „полной сосредоточенности мышленія мѣшаетъ даже свѣтъ и другія, иногда незначительныя, впечатлѣнія“ [2]). Онъ приводитъ въ примѣръ Декарта,

[1]) Стр. 169.

[2]) Ibidem. По словамъ *проф. В. С. Серебренникова*, человѣческое сознаніе узко не съ точки зрѣнія получаемыхъ впечатлѣній, а съ точки зрѣнія созерцаемыхъ предметовъ. Получаемыхъ впечатлѣній можетъ быть много. Но многія впечатлѣнія могутъ обниматься сознаніемъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если они образуютъ *одно цѣлое, одинъ предметъ созерцанія*. Единый субъектъ можетъ противопоставить себѣ только одинъ предметъ созерцанія. *Для я* можетъ существовать только одно, независимое отъ него, *не я*. Но узость нашего яснаго сознанія не абсолютна, а относительна. Хотя, въ силу психологической необходимости, мы созерцаемъ всегда одинъ предметъ, но въ этомъ предметѣ обыкновенно различаются нами его составныя части. Созерцаемыя части въ предметѣ не распадаются на отдѣльные предметы, а образуютъ цѣлое—благодаря тому, что одна изъ нихъ выступаетъ ясно и составляетъ какъ бы центръ созерцанія, а остальныя образуютъ периферію, постепенно погружающуюся въ мракъ идейнаго сознанія. Центральная, ясно сознаваемая, часть можетъ быть болѣе узкою и болѣе широкою. Широта ея зависитъ не столько отъ количества получаемыхъ впечатлѣній, сколько отъ сложности того представленія, которое хранится въ памяти и съ точки зрѣнія котораго получаемыя впечатлѣнія истолковываются. *Христ. Чт.* 1902. Мартъ, стр. 322—323.

„Всякое душевное явленіе можетъ вновь опредѣлиться въ сознаніи, какъ это именно явленіе въ томъ только случаѣ, когда содержаніе его составляетъ одинъ изъ многихъ (по крайней мѣрѣ,—изъ двухъ) элементовъ сложнаго мыслительнаго продукта, составляющаго наличное содержаніе сознанія“. *Проф. В. И. Несмѣловъ*. Наука о человѣкѣ. Т. I, стр. 29.

который, какъ извѣстно, оставался по 16 часовъ ежедневно въ постели, при чемъ въ спальной комнатѣ на это время ставни закрывались и сторы опускались, чтобы внѣшнія впечатлѣнія не препятствовали сосредоточенности его мышленія, а также Мальбранша, который работалъ при закрытыхъ ставняхъ, такъ какъ свѣтъ мѣшалъ ему. Къ этимъ двумъ примѣрамъ можно присоединить и другіе многіе въ томъ же родѣ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, нужно сказать, что изъ жизни поэтовъ и мыслителей извѣстны столь же многочисленные факты совсѣмъ иного характера, рѣшительно препятствующіе принять мысль разбираемаго автора въ качествѣ общаго положенія, тѣмъ болѣе психологическаго закона. Такъ, Монтэнъ разсказываетъ объ одномъ падуанскомъ ученомъ, что этотъ послѣдній, подобно Сенекѣ, могъ успѣшно работать только тогда, когда у него въ комнатѣ собирался кружокъ знакомыхъ, шумящихъ и смѣющихся: этотъ шумъ и хохотъ помогали ученому скорѣе и глубже сосредоточиться, углубиться въ себя [1]). Равнымъ образомъ и изъ жизни древнихъ подвижниковъ-созерцателей можно указать аналогичные приведеннымъ примѣры того и другого рода: нѣкоторые изъ созерцателей могли сохранять полную сосредоточенность мысли на Богѣ единственно и исключительно при условіи возможно полной свободы отъ внѣшнихъ впечатлѣній, на другихъ же послѣднія не оказывали разсѣевающаго вліянія и даже способствовали воспитанію и укрѣпленію въ нихъ созерцательнаго настроенія. Въ данномъ случаѣ мы должны имѣть въ виду, и дѣйствительно имѣемъ, достижимыя въ общемъ далеко не часто состоянія высшей, интенсивной созерцательности, носящія общее названіе „экстаза“. Созерцательность, понимаемая даже въ такомъ исключительномъ состояніи, достигающемъ въ „экстазѣ“ своего наивысшаго раскрытія, однако, по ученію нѣкоторой части аскетовъ, не требуетъ для своего осуществленія безусловной и полной отрѣшенности отъ всего внѣшняго, хотя и слѣдуетъ, по справедливости, признать, что именно такая—по возможности полная—отрѣшенность въ аскетической литературѣ выставляется, какъ общее правило, самое обычное и наиболѣе дѣйствительное условіе достиженія совершенства въ созерцаніи, тогда какъ обратное разсматривается скорѣе, какъ рѣдкое исключеніе.

„Наши воспріятія далеко не такія простыя вещи, какими они намъ кажутся. Съ непосредственнымъ впечатлѣніемъ или ощущеніемъ здѣсь всегда соединяется болѣе или менѣе сложная группа другихъ ощущеній и образовъ, которыя уяснятъ его отношенія и смыслъ. Только синтезъ всѣхъ этихъ элементовъ даетъ ощущенію полную ясность и живость; безъ нихъ оно воспринимается слабо и даже можетъ совсѣмъ не сознаваться“. Проф. *П. П. Соколовъ*. Вѣра. Психологическій этюдъ, стр. 36. „Въ душевной жизни никогда не встрѣчаются одиночныя стремленія, а всегда цѣлая система ихъ. *Н. Лосскій*. Волюнтаристическое ученіе о волѣ. Вопр. филос. и психол. 1902 г. Мартъ—Апрѣль (62 кн.), стр. 683.

[1]) *А. Ѳ. Гусевъ*. Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ. Правосл. Обозр. 1888 г., ч. II, стр. 606.

Такимъ образомъ, въ обоснованіи и практикѣ христіанскаго созерцательнаго аскетизма мы наблюдаемъ не одно (какъ это представляется у разбираемаго автора), а *два* основныхъ наиболѣе замѣтныхъ и рельефныхъ направленія. Точкою расхожденія ихъ слѣдуетъ признать (вмѣстѣ съ различнымъ отчасти пониманіемъ самаго содержанія и особенностей состоянія созерцанія)—главнымъ образомъ—именно взглядъ на отношеніе созерцателей къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ, а по связи съ этимъ —и къ другимъ людямъ. Тогда какъ одни аскеты учатъ (конечно, по мѣрѣ возможности и практически осуществляя свое міровоззрѣніе), что созерцаніе Бога исключаетъ (по крайней мѣрѣ, въ идеалѣ стремится исключить) всякія другія воззрѣнія, представленія, впечатлѣнія.... и, слѣдовательно, въ силу этого—и реальныя отношенія къ другимъ людямъ, любовь къ которымъ, предписываемая христіанствомъ, понимается только въ видѣ внутренняго сочувствія, находящаго свое выраженіе и проявленіе почти исключительно въ молитвѣ за нихъ,—другіе аскеты-мистики созерцаніе Бога не считаютъ препятствіемъ къ осуществленію дѣятельной любви, къ живой и всесторонней реализаціи своихъ любвеобильныхъ отношеній къ міру и людямъ въ конкретной дѣятельности.

Согласно основному смыслу перваго типическаго воззрѣнія, Богъ въ Своемъ безконечномъ, абсолютномъ совершенствѣ, въ Своей универсальности заключаетъ въ Себѣ *все* въ томъ смыслѣ, что для человѣка, преданнаго созерцательной любви къ Богу, исключается и возможность и необходимость какихъ бы то ни было живыхъ реальныхъ отношеній къ чему либо другому, помимо одного Бога. По смыслу этого міровоззрѣнія, если выразить его философски, Богъ оказывается абсолютнымъ, такъ сказать, въ *отрицательномъ* смыслѣ по отношенію ко всему другому, которое является уже или ненужнымъ или даже прямо вреднымъ для осуществленія истинныхъ отношеній къ Богу. Божество имѣетъ для человѣка безусловную цѣнность, такъ что все остальное, при осуществленіи живого реальнаго отношенія человѣческой личности къ Божеству, теряетъ въ глазахъ первой всякій смыслъ и значеніе. Какой смыслъ любоваться *отраженіемъ* солнечныхъ лучей,—слабымъ, отдаленнымъ отблескомъ божественныхъ совершенствъ въ мірѣ, въ твореніи, когда человѣкъ можетъ достигнуть и, наконецъ, достигаетъ созерцанія Самого Солнца—Божества—непосредственно? Величественная, чарующая красота великолѣпнаго звѣзднаго неба не только не привлекаетъ къ себѣ удивленныхъ, восторженныхъ взоровъ жителей подлуннаго міра при появленіи на горизонтѣ солнца, этого физическаго царя вселенной, но и необходимо, въ силу самаго появленія главнаго свѣтила, скрывается отъ глазъ наблюдателя. Пока солнце не покинуло горизонта, человѣкъ и не можетъ, да, пожалуй, и не стремится созерцать ночныя „малыя“ свѣтила. По аналогіи съ этимъ внѣшнимъ явленіемъ не должны-ли скрыться отъ внутреннихъ взоровъ человѣка и

всѣ другіе предметы, явленія, интересы..., когда на его духовномъ горизонтѣ ярко засіяетъ невещественное Солнце Правды, когда онъ воспринимаетъ „невечерній“ свѣтъ этого Солнца, когда онъ рвется, стремится къ этому свѣту всѣмъ своимъ существомъ, прикованъ къ этому созерцанію, восхищенъ имъ, ежеминутно боится лишиться своего неземного блаженства? Положительный отвѣтъ на эти вопросы даетъ одна изъ отраслей мистическаго аскетизма. Богъ долженъ быть для созерцателя-мистика *всѣмъ*,—слѣдовательно, всякое обращеніе сознанія, вниманія, любви человѣка на какой либо другой—пусть самый возвышенный и священный—предметъ, помимо Бога, есть уже, въ силу указанныхъ основаній, признакъ ослабленія вниманія, омраченія любви къ Богу, упадокъ духовной жизни, попраніе и нарушеніе божественнаго абсолютизма: Богъ, значитъ, еще *не все* для человѣка, если онъ обращается хоть на время и хоть сколько нибудь *къ другому*, какъ бы ни было это—другое — прекрасно, хорошо и возвышенно. Конечно, этотъ вопросъ на практикѣ не разрѣшался такъ удобно и легко, какъ въ теоретическомъ міровоззрѣніи,—въ дѣйствительности, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыми мистиками здѣсь чувствовалась антиномія: вѣдь христіанство заповѣдуетъ не только отвергнуть все—и внѣшніе предметы и ближнихъ,—отказаться отъ всего ради послѣдованія Христу, приводящему къ Отцу Небесному, но не менѣе ясно, опредѣлено и рѣшительно оно предписываетъ возлюбить людей и творенія Божіи во Христѣ и для Христа. Отреченіе отъ всего въ христіанствѣ—дѣло не окончательное и безусловное, а лишь методологическое средство для пріобрѣтенія истинныхъ, должныхъ христіанственныхъ отношеній къ людямъ и всему міру, не любить которыхъ человѣкъ также не можетъ, такъ какъ ихъ любитъ Самъ Богъ, какъ Свое твореніе, какъ дѣло рукъ Своихъ, какъ реальное отображеніе своихъ совершенствъ. Слѣдовательно, желающему истинно слѣдовать за Христомъ нѣтъ правильной возможности зачеркнуть изъ своей именно *религіозной* жизни должныхъ отношеній и къ ближнимъ и къ міру. Выражаясь образно, духовное Солнце не ослѣпляетъ духовныхъ взоровъ созерцателя и не препятствуетъ ему обращать вниманіе на другихъ людей, а позволяетъ его духовнымъ очамъ проникать глубже и видѣть правильнѣе. Во всякомъ случаѣ и при указанной общей, основной точкѣ зрѣнія на условія и сущность созерцанія Бога все же, какъ видимъ, не устранялась необходимость опредѣлить и указать какой—либо способъ *реальныхъ*, *положительныхъ* отношеній къ ближнимъ. Этотъ способъ и дѣйствительно указывается, хотя основная, нами вкратцѣ охарактеризованная, точка зрѣнія этому уклоненію отъ строгости вывода изъ принятыхъ ею общихъ положеній не благопріятствовала. Отсюда можно наблюдать *два* теченія въ твореніяхъ даже одного аскета мистическаго направленія (напр., преп. Исаака Сирина), при чемъ оба теченія, при всей обоснованной правильности каждаго изъ нихъ, взятаго въ отдѣльности, мало

согласимы другъ съ другомъ, не вполнѣ гармонируютъ одно съ другимъ [1]). Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что созерцаніе, понимаемое, характеризуемое и осуществляемое, какъ состояніе экстатическое и поставляемое въ качествѣ безусловнаго, самодовлѣющаго идеала, не благопріятствуетъ внѣшней дѣятельности, сосредоточенію вниманія на чемъ либо постороннемъ.

По смыслу другого, не менѣе типическаго воззрѣнія, Богъ является существомъ абсолютнымъ не только въ указанномъ отношеніи, но и—преимущественно—въ томъ смыслѣ, что Онъ есть Творецъ, Промыслитель и Вседержитель міра, Отецъ людей, которые—между собою братья; поэтому Богъ требуетъ и отъ христіанина *положительныхъ, дѣятельныхъ*, основанныхъ на живомъ сердечномъ сочувствіи, отношеній къ міру, въ частности и въ особенности къ людямъ. Стремясь осуществить свои религіозно-мистическія, этико-нормативныя отношенія къ Богу, человѣкъ безусловно не можетъ осуществлять ихъ въ отдѣльности, обособленности отъ всего, какъ отдѣльная самозамкнутая, самозаключенная личность, а непремѣнно достигаетъ этого только въ связи съ другими людьми, составляющими Церковь, на аренѣ спасеннаго и искупленнаго „міра“. Отношеніе христіанина-мистика къ Богу, согласно излагаемому міровоззрѣнію, является, такъ сказать, частью, неизбѣжнымъ, обязательнымъ моментомъ отношенія его къ Богу. Мало того. Отношеніе христіанина къ созданному и спасенному Богомъ „міру“ является обязательнымъ, необходимымъ средствомъ достиженія истиннаго богообщенія не въ томъ лишь смыслѣ, что міръ, будучи отраженіемъ божественныхъ совершенствъ, отблескомъ божественной славы, служитъ для человѣка лѣстницею, возводящею его къ Богу, слѣдовательно, не въ методологическомъ лишь смыслѣ и потому только въ преходящемъ значеніи—нѣтъ, это отношеніе христіанина къ міру и людямъ гораздо глубже, важнѣе, существеннѣе: должное тѣснѣйшее отношеніе къ міру является безусловно необходимымъ для достиженія богообщенія въ томъ высшемъ мистическомъ смыслѣ, что тѣснѣйшее единеніе человѣка съ Богомъ достижимо не иначе, какъ при томъ условіи, что христіанинъ становится членомъ „Тѣла“ Богочеловѣка, „Которое есть Церковь“ (Кол. I, 24). Въ отношеніи богообщенія и, слѣдовательно, истинной мистической жизни только собирательно-церковное, а не обособленно-индивидуальное начало есть „полнота Наполняющаго все во всемъ“ (Еф. I 23). Эта точка зрѣнія, при болѣе глубокомъ проникновеніи въ нее, должна была обязательно видоизмѣнить отношеніе мистика и ко всему внѣшнему, объективно данному, которое уже не можетъ разсматриваться само по себѣ, какъ почти непреодолимое препятствіе, отрицательная инстанція въ дѣлѣ достиженія богообщенія, но, наоборотъ, является обязательнымъ условіемъ достиженія именно мистическаго единенія съ Богомъ, средствомъ и моментомъ реальнаго богообщенія.

[1]) Подробное раскрытіе воззрѣній преп. Исаака Сирина по интересующему насъ вопросу см. далѣе.

Слѣдовательно, если представители перваго основного направленія, сознавая принципіальную необходимость и существенную важность воспитанія любви къ людямъ, однако, на основаніи личнаго опыта, а также психологическихъ соображеній, приходятъ къ убѣжденію, что они могутъ выражать свое сочувствіе къ ближнимъ почти исключительно въ молитвѣ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ признаютъ идеаломъ даже совершенное устраненіе изъ сознанія всего, что не относится прямо и непосредственно къ Богу,—второе направленіе признаетъ дѣломъ необходимымъ и фактически осуществимымъ переживаніе и проявленіе любви къ ближнимъ въ формѣ *дѣйствительнаго, непосредственнаго участія въ ихъ жизнедѣятельности*, въ реальной помощи и всестороннемъ — не молитвенномъ только—содѣйствіи. Въ такомъ случаѣ ближніе являются объектомъ не сознанія лишь и чувства, но и сознательнаго *стремленія*. При этомъ,— что особенно для насъ важно въ данномъ случаѣ,—осуществленіе любви къ ближнимъ понимается ими не только съ нравственной точки зрѣнія, но именно *мистически*, какъ реальное служеніе самому Христу. Вотъ почему и существенное, повидимому, различіе между охарактеризованными двумя точками зрѣнія оказывается въ дѣйствительности не принципіальнымъ, существеннымъ, а скорѣе *второстепеннымъ*, поскольку этими воззрѣніями опредѣляются только не одинаковые способы выполненія и осуществленія, разнообразныя формы проявленія, обнаруженія и раскрытія въ сущности *одного* христіанскаго религіознаго идеала.

Конечно, охарактеризованныя нами вкратцѣ оба направленія въ живой исторической дѣйствительности, въ своемъ реальномъ, конкретномъ выраженіи въ литературѣ и жизни, не настолько рѣзко обособлены другъ отъ друга, какъ это представлено сейчасъ у насъ,—въ дѣйствительности мы не встрѣчаемъ вполнѣ послѣдовательно выраженнаго раскрытія начала того и другого. Напротивъ, элементы обоихъ направленій мистическаго міровоззрѣнія нерѣдко тѣсно переплетаются между собой, еле замѣтными оттѣнками переходя одно въ другое (какъ это можно, напримѣръ, видѣть у преп. Исаака Сирина). Однако, существованіе именно *двухъ* основныхъ намѣченныхъ нами теченій въ православной аскетикѣ и мистикѣ не подлежатъ никакому сомнѣнію, поскольку можно документально показать наличность въ соотвѣтствующей литературѣ тѣхъ психологическихъ и богословскихъ предпосылокъ, которыя неизбѣжно должны были приводить—и дѣйствительно приводили—къ намѣченнымъ нами выводамъ.

Обратимся къ детальному разсмотрѣнію и точному документальному обоснованію сначала перваго изъ намѣченныхъ въ общихъ чертахъ направленій мистическаго аскетизма. При этомъ, что касается этого именно направленія, считаемъ болѣе удобнымъ и цѣлесообразнымъ разсмотрѣть сначала его *теоретическое* обоснованіе, а затѣмъ привести *изъ исторіи* христіанскаго аскетизма нѣсколько наиболѣе рельефныхъ при-

мѣровъ возможно послѣдовательнаго и строгаго фактическаго его осуществленія.

Въ данномъ случаѣ мы укажемъ лишь главныя, наиболѣе существенныя положенія богословско-философскаго обоснованія перваго направленія.

Исходнымъ пунктомъ въ данномъ случаѣ у аскетовъ-мистиковъ является то наблюденіе, что любящимъ свойственно пренебрегать всѣмъ другимъ и привязываться къ одному тому, кого они любятъ [1]). Отсюда „одно у праведнаго и просто сердце, взирающее къ одному Богу“ [2]). И это обусловливается не только идеальными требованіями свойствъ чистой созерцательной любви къ Богу, но и—главнымъ образомъ—тѣми непормальными условіями, съ которыми въ наличной, далеко несовершенной, дѣйствительности человѣку приходится неизбѣжно считаться при достиженіи намѣченной высокой цѣли. „Къ созерцанію Бога непостоянное сердце наше должно быть устремляемо постоянно потому, что въ изгибахъ его кроется коварный врагъ, который старается отвлечь умъ отъ этого спасительнаго занятія“ [3]).

Душа, дѣйствительно стремящаяся къ Господу, вся и всецѣло простираетъ къ Нему любовь свою, и, сколько есть силъ, къ Нему одному привязывается своимъ произволеніемъ, отрицается сама себя, и не слѣдуетъ хотѣніямъ своего ума, потому что, по причинѣ неотлучнаго съ человѣкомъ и всегда обольщающаго его зла, умъ человѣка имѣетъ направленіе лукавое [4]). Вотъ почему и „жизнь въ Богѣ есть упадокъ чувствъ. Когда будетъ жить сердце, упадаютъ чувства. Востаніе чувствъ есть омертвѣніе сердца“. Отсюда слѣдуетъ, что „отъ добродѣтелей, совершаемыхъ между людьми, совѣсть не получаетъ правоты“ [5]).

Если установлено, что „дѣланіе сердца служитъ узами для внѣшнихъ чувствъ“ [6]), то не менѣе твердо и то положеніе, что „добродѣтель заключается въ томъ, чтобы человѣкъ не занималъ ума своего міромъ“: вѣдь „сердце не можетъ пребывать въ тишинѣ и безъ мечтаній, пока

---

[1]) *Θεοδορητ*. Relig. Hist. cap. XXI, col. 1452C.:... Ὅλων τῶν ἐρώντων, πάντων μὲν τῶν ἄλλων ὑπερορᾷν, ἐκείνῳ δὲ προστετηκέναι, ὃν φίλουσι καὶ στέργουσι.

[2]) Verba Seniorum § 6 col. 994A... „unum ei et simplex est cor, ad Deum tantum respiciens“. (Ср. Древній Патерикъ, § 33, стр. 412).

[3]) *I. Кассіанъ*. De coenobior. institut. L. V, c. X, col. 225B. Totiesque nobis est ad contemplationem Dei lubrica cordis nostri pervagatio reducenda, quoties subtilis hostis ab hoc intuitu mentem captivare pertentans, recessibus nostri cordis irrepserit“.

[4]) *Макарій Е.* H. V. c. VI. T. XXXIV. col. 505AB. Ψυχὴ γὰρ ἡ ἀληθῶς πρὸς Κύριον τὴν ὁρμὴν ἔχουσα, ὅλη ἐξ ὅλου τὴν ἀγάπην αὐτῆς πρὸς αὐτὸν ἕλκει, καὶ πρὸς αὐτὸν μόνον ἐκ προαιρέσεως, ὅση δύναμις, δεσμεῖται, κἀκεῖθεν τὴν βοήθειαν τῆς γάριτος προσκτᾶται, καὶ ἑαυτὴν ἀρνεῖται, καὶ τοῖς θελήμασι τοῦ νοὸς αὐτῆς οὐκ ἀκολουθεῖ, ὅτι δολίως πορεύεται.

[5]) *Исаакъ С.* Л. LXXIII. с. 429: Ἡ ζωὴ ἐν Θεῷ, ἡ κατάπτωσις τῶν αἰσθήσεων ἐστίν· ὅτε δὲ ζήσει ἡ καρδία, καταπίπτουσιν αἱ αἰσθήσεις. ἡ ἀνάστασις τῶν αἰσθήσεων, ἐστὶν ἡ νέκρωσις τῆς καρδίας... ἐκ τῶν ἀρετῶν, τῶν μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων πραττομένων, οὐ λαμβάνει ἡ συνείδησις τὴν εὐθύτητα.

[6]) *Исаакъ С.* Л. LX, с. 361: ἡ ἐργασία τῆς καρδίας δεσμός ἐστι τῶν ἐξωτέρων μελῶν.

на человѣка дѣйствуютъ чувства“ (ὅσον αἱ αἰσθήσεις ἐνεργοῦσι τινά). А отсюда уже нетрудно убѣдиться, что „тѣлесныя страсти не приходятъ въ бездѣйствіе, и лукавые помыслы не оставляютъ человѣка безъ пустыни“ (ἄνευ τῆς ἐρήμου) [1]. Съ другой стороны, не менѣе понятно и то, что „умныя движенія, возникающія отъ Бога, исчезаютъ въ сердцѣ монаха, который обращается и проводитъ время съ людьми мірскими (μετὰ τῶν κοσμικῶν) [2]).

Если человѣкъ, „не приведя въ безмолвіе чувствъ, не ощутитъ мира въ мысли“ [3]), то несомнѣнно, что „попеченіе о дѣлахъ житейскихъ приводитъ въ смятеніе (ταράσσει) душу, смущеніе ими смущаетъ и лишаетъ тишины умъ“ [4]). Вотъ почему, „человѣкъ не можетъ узрѣть красоты, которая внутрь его, пока не возгнушается всякою красотою внѣ его, и не обезчеститъ ея. Онъ не можетъ возвести взора прямо къ Богу, пока не отречется совершенно отъ міра“ [5]). Это требованіе слѣдуетъ выполнить самымъ рѣшительнымъ образомъ. „Кто желаетъ, какъ плодъ отъ умиренія мысли, пожать радость въ дѣланіи сокровеннаго, въ томъ и безъ видѣнія (внѣшнихъ предметовъ и другихъ людей) одни звуки голоса приводятъ въ смятеніе покой сердца его“ [6]). А отсюда безспорно, что „человѣку должно убѣгать не только отъ докучливости страстей, но и отъ чувствъ своихъ, и погружаться во внутренняго своего человѣка, и тамъ уединенно пребывать“ [7]). Поэтому облажаемые нами святые заключили свои чувства божественными законами, какъ бы запорами и замками, и ключи отъ нихъ вручили уму (τῷ νῷ τὰς τούτων ἐνεχείρισαν κλεῖς) [8]). Только въ такомъ случаѣ „умъ“ (νοῦς) становится способнымъ къ созерцанію, дѣлается вполнѣ воспріимчивымъ къ воздѣйствію на него Божества. „Умъ, не разсѣеваясь по внѣшнимъ предметамъ и не развлекаясь міромъ подъ вліяніемъ чувствъ, входитъ въ самого себя, а отъ себя восходитъ къ мысли о Богѣ; озаряемый же этою Добротою, приходитъ въ забвеніе о самой природѣ; душа не увлекается ни попеченіемъ о пропитаніи, ни безпокойствомъ объ одеждахъ, но, на свободѣ отъ земныхъ заботъ, всю свою ревность обращаетъ на пріобрѣтеніе вѣчныхъ благъ [9]).

---

[1]) *Исаакъ С.* Л. I, сел 2—3; ср. ibid. с. 4, 7—8. [2]) *Онъ-же.* Л. XLIII, сел 261; ср. ibid. с. 266; с. 268—269; ср. Л. XIII, с. 73—74. [3]) *Онъ-же.* Л. V, с. 38. [4]) ibid., Л. LVI с. 328: καὶ τὸ ὑπὸ τούτων συμφόρεσθαι τὸν νοῦν συμφόρει καὶ τῆς γαλήνης ἐκπίπτει. [5]) ibid., Л. XLIII с. 262. [6]) ibid., Л. LXXIII, с. 427—428.

[7]) *Исаакъ С.* Л. LXXXVI, с. 519: οὐκ ἐκ τῆς ὀρχήσεως τῶν παθῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν αἰσθήσεων τῶν ἑαυτοῦ φεύγειν αὐτὸν δεῖ, καὶ τοῦ ἐσωτέρου ἀνθρώπου ἑαυτοῦ ἐγγὺς καταδύεσθαι καὶ ἐκεῖ ἐμμένειν μοναχικῶς. [8]) *Вл. Θεοδορита.* Hist. Religg. Praefatio T. LXXXII, col. 1288D—1289A.

[9]) *Василій В.* Ep. 2 (al. 1). с. II, T. XXXII, col. 228AB. Νοῦς μὲν γὰρ μὴ σκεδαννύμενος ἐπὶ τὰ ἔξω, μηδὲ ὑπὸ τῶν αἰσθητηρίων ἐπὶ τὸν κόσμον διαχεόμενος (duo mss. διαφορούμενος) ἐπάνεισι μὲν πρὸς ἑαυτόν· δι ἑαυτοῦ δὲ πρὸς τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν ἀναβαίνει· κἀκείνῳ τῷ κάλλει περιλαμπόμενος, καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως λήθην λαμβάνει· μήτε πρὸς τροφῆς φροντίδα, μήτε πρὸς περιβολαίων μέριμναν, τὴν ψυχὴν καθελκόμενος, ἀλλὰ σχολὴν ἀπὸ τῶν γηΐνων φροντίδων ἄγων, τὴν πᾶσαν ἑαυτοῦ σπουδὴν ἐπὶ τὴν κτῆσιν των αἰωνίων ἀγαθῶν μετατίθησι.

Въ указанномъ отношеніи νοῦς—это духовное око—имѣетъ сходство съ органомъ физическаго зрѣнія—глазомъ. Какъ глазъ, такъ и νοῦς не могутъ раздѣлять свою зрительную силу въ одно время на многіе предметы [1]).

Ту-же самую мысль о сходствѣ въ данномъ отношеніи ума (νοῦς) съ глазомъ раскрываетъ подробнѣе св. Василій Великій. По ученію святителя, „слѣдуетъ стараться имѣть умъ въ безмолвіи. Какъ глазъ, который въ непрестанномъ движеніи то вертится въ стороны, то обращается и вверхъ и внизъ,—не можетъ ясно видѣть того, что передъ нимъ, а напротивъ того, если хочетъ сдѣлать, чтобъ зрѣніе его было ясно, надобно устремить взоръ на одинъ видимый предметъ, такъ и умъ человѣческій, если развлеченъ тысячами мірскихъ заботъ, не можетъ ясно усматривать истину... Каждый день приноситъ съ собою свое омраченіе душѣ, и ночи, получая въ наслѣдство дневныя заботы, обольщаютъ умъ тѣми-же представленіями. Одинъ только способъ убѣжать отъ этого—удаленіе отъ всего міра“ [2]).

Здѣсь не можетъ и не должно быть никакихъ уступокъ и компромиссовъ, а обязательно требуется неуклонное, въ самомъ строгомъ смыслѣ, слѣдованіе указанному принципу. „Кто отчасти (κατά τι μόριον) соблюдаетъ себя и внимателенъ къ себѣ, а отчасти развлекается (κατὰ τί δὲ περισπώμενος) и согрѣшаетъ, тотъ не посвящаетъ себя всецѣло Богу (ὅλον οὐκ ἀνάκειται Θεῷ). Ибо надобно совершенно всего себя посвятить (Богу), какъ по душѣ, такъ и по тѣлу, чтобы быть вполнѣ благоустроеннымъ и не имѣть недостатка (ὅπως ἄρτιος εἴη καὶ μὴ ἐλλιπής) [3]). Стремясь достигнуть такого совершенства, „умъ не только худое удаляетъ, но и вообще все постороннее, привходящее гонитъ вонъ [4]). Отсюда выясняется смыслъ и значеніе аскетическаго принципа—охраненіе „ума“ созерцателя отъ „множественности“ [5]). По словамъ преп. Исаака Сирина, „начало истинной жизни въ человѣ-

---

[1]) *Нилъ Синайскій.* De monachorum praestantia c. XXIV. col. 1089BC.: τῆς διανοίας οὐ θελούσης ἔχειν ἄλλην φροντίδα, ὅταν τι τῶν ἀναγκαίων εἰς σκέψιν προκέηται οὔτε πεφυϊκίασε κἂν βούληται. Παρενδυμεῖσθαι ἕτερον παρὰ τὸ μεριμνώμενον ὀφθαλμοῦ δίκην πρὸς ἓν ὁρῶντος καὶ πλείοσι ἐπιμερίζειν τὴν ὁρατικὴν δύναμιν οὐκ ἔχοντος φύσεως.

[2]) *Василій В.* Ep. II (al. I.) col. 224C—225A: ἐν ἡσυχίᾳ τὸν νοῦν ἔχειν πειρᾶσθαι προσήκει. Ὡς γὰρ ὀφθαλμὸν περιαγόμενον συνεχῶς, καὶ νῦν μὲν ἐπὶ πλάγια περιφερόμενον, νῦν δὲ πρὸς τὰ ἄνω καὶ κάτω πυκνὰ μεταστρεφόμενον, ἰδεῖν ἐναργῶς τὸ ὑποκείμενον οὐχ οἷόν τε, ἀλλὰ χρὴ προσερεισθῆναι τὴν ὄψιν τῷ ὁρωμένῳ, εἰ μέλλοι ἐναργῆ αὐτοῦ ποιεῖσθαι τὴν θέαν· οὕτω καὶ νοῦν ἀνθρώπου ὑπὸ μυρίων τῶν κατὰ τὸν κόσμον φροντίδων περιελκόμενον ἀμήχανον ἐναργῶς ἐνατενίσαι τῇ ἀληθείᾳ... πᾶσα ἡμέρα ἰδίαν ἥκει φέρουσα τῆς ψυχῆς ἐπισκότησιν· καὶ αἱ νύκτες, τὰς μεθημερινὰς φροντίδας παραλαμβάνουσαι, ἐν ταῖς αὐταῖς φαντασίαις ἐξαπατῶσι τὸν νοῦν. Τούτων δὲ μία φυγή, ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντός.

[3]) *Меѳодій Патарскій.* Convivium decem virginum. Or. V, c. II. col. 97C.

[4]) *Григорій Палама.* De mentati quietudine col. 1080D: οὐ τὰ τοῦ πονηροῦ μόνον ἀποσμήχει κόμματος, ἀλλὰ πᾶν ἐπίκτητον ἐκ μέσου ποιεῖται, κἂν τῆς χρηστοτέρας ᾖ μοίρας καὶ διανοίας.

[5]) *Правилъ С. А.* LXXXI, s. 459—460.

кѣ—страхъ Божій. А онъ не терпитъ того, чтобы пребывать въ чьей либо душѣ вмѣстѣ съ пареніемъ ума, потому что служеніемъ чувствамъ сердце разсѣевается, утрачивая въ себѣ услажденіе Богомъ“ [1]). Вотъ почему „вкусившій безмолвія, начавшій сколько нибудь упражняться въ созерцаніи, не согласится связать умъ заботами о тѣлесномъ и, отвлекши его отъ вѣдѣнія, когда онъ большею частію паритъ превыспренно, обращать къ дѣламъ земнымъ“ [2]). „Если христіанину, по словамъ св. Василія Великаго, недолжно разсѣеваться и чѣмъ либо отвлекаться отъ памятованія о Богѣ“ [3]), то нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что „многихъ святыхъ, занятыхъ упражненіемъ хотя въ добрыхъ дѣлахъ, однакожъ земныхъ, отвлекаютъ отъ созерцанія высочайшаго блага (Бога) и замедляютъ въ стремленіи къ Богу“ (quamvis bonorum operum, terrenis tamen studiis occupatos a contemptatione summi illius boni retrahunt ac retardant) [4]). По словамъ того-же св. подвижника, „тѣ, которые сущность всякой радости и блаженства своего поставляютъ только въ созерцаніи духовныхъ, божественныхъ предметовъ, когда хоть немного и невольно, насильственно отвлекаются отъ него помыслами,— подвергаютъ себя наказанію покаянія, какъ бы за какое святотатство; оплакивая, что они маловажную тварь, къ которой обратился взоръ ихъ ума, предпочли своему Творцу, приписываютъ себѣ почти порокъ нечестія. Со всею живостію обращая взоры своего сердца къ созерцанію блеска славы Божіей, они не переносятъ и скоротечныхъ тѣней плотскихъ помысловъ, отвращаются отъ всего того, что отвлекаетъ взоръ ума отъ того свѣта“ [5]). Итакъ святые, которые, постоянно содержа Бога въ памяти, какъ-бы на цыпочкахъ ходятъ по растянутымъ на высотѣ веревкамъ, правильно сравниваются съ ходящими по канатамъ. Они, сущность своего спасенія и жизни поставляя на узкой стезѣ той веревочки (т. е. памяти Бога), думаютъ, что они тотчасъ подвергнутся жестокой смерти, если нога ихъ, хоть немного поколе-

---

[1]) *Исаакъ С.* Л. I, с. 4. [2]) *Нилъ Синайскій.* Sermo ascet. C. XXVI, col. 753C: Οὐ γὰρ ἂν ἕλοιτό τις ἡσυχίας γευσάμενος, καὶ θεωρίᾳ ποσῶς σχολάζειν ἀρξάμενος, τοῖς περὶ τῶν σωματικῶν φροντίσαι ἐνδῆσαι τὸν νοῦν, ἀποστήσας αὐτὸν τῆς γνώσεως, καὶ μετάρσιον τὰ πολλὰ φερούμενον ἐπὶ τὰ γήϊνα, κατασύρεσθαι πράγματα. [3]) *Василій В.* Ep. XXII (al 411) T. XXXII col. 288:... οὐ δεῖ τὸν χριστιανὸν μετεωρίζεσθαι οὐ δὲ ἀφέλκεσθαι ὑπό τινος ἀπὸ τῆς μνήμης τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ θελημάτων καὶ κριμάτων.

[4]) *І. Кассіанъ.* Coll. XXIII, cap. IV, col. 1250 A. [5]) *Онъ же.* Coll. XXIII, cap. VIII. col. 1258AB: „Hi qui summam totius voluptatis et gaudii et beatitudinis suae, in divinarum ac spiritalium rerum tantum contemplatione constituunt, cum ab ea inviti vel paululum violentis cogitationibus abstrahuntur, velut quoddam in se sacrilegii genus praesenti poenitudinis puniunt ultione; ac vilissimam creaturam, ad quam sit detortus mentis intuitus, Creatori suo se praetulisse lugentes, pene diferim impietatis sibi crimen ascribunt, et licet ad conspiciendam divinae gloriae claritatem oculos sui cordis summa alacritate convertant, tamen etiam brevissimas carnalium cogitationum tenebras non ferentes, quidquis ab illo vero lumine mentis aspectum retrahit, exsecrantur.

бавшись, сойдетъ съ пути, или перейдетъ за черту спасительнаго направленія“ [1]). Съ этой точки зрѣнія вполнѣ понятны и естественны также наставленія свв. подвижниковъ—мистиковъ *Макарія Великаго* и *Исаака Сирина*. По мысли перваго, слѣдуетъ возводить къ Богу (собственно собирать, сосредоточивать въ Немъ) умъ и помыслы, и не содержать въ мысли ничего иного, кромѣ надежды узрѣть его. Поэтому душа пусть соберетъ и усмиритъ, какъ рѣзвыхъ дѣтей, разсѣянные грѣхомъ помыслы; пусть введетъ ихъ въ домъ тѣла своего, непрестанно въ постѣ и съ любовью ожидаетъ Господа, когда Онъ придетъ и дѣйствительно соберетъ её въ одно [2]). Что-же касается преп. *Исаака Сирина*, то онъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ даетъ наставленіе обратить все вниманіе исключительно на молитвенный подвигъ. Даже рукодѣліе назначается какъ бы только для однихъ немощныхъ, несовершенныхъ, тогда какъ для болѣе совершенныхъ, по мысли св. Отца, оно бываетъ причиною смятенія [3]). Послѣ всѣхъ этихъ предпосылокъ не будетъ звучать излишнимъ преувеличеніемъ то положеніе, что созерцаніе Бога исключаетъ для человѣка мистика все остальное рѣшительно [4]), слѣдовательно и общеніе съ другими людьми [5]). По мысли преп. *Исаака Сирина*, тѣ, которые живутъ въ мірѣ, раздѣляютъ поневолѣ свое вниманіе между ближними и Богомъ, тогда какъ живущіе въ безмолвіи могутъ посвящать себя всецѣло, безраздѣльно и безпрепятственно Богу. Итакъ, поэтому, созерцатель долженъ быть совершенно свободенъ отъ всего житейскаго, не исключая и дѣлъ благотворенія. Примѣръ Ап. Павла не убѣдителенъ, потомучто онъ только одинъ и могъ совмѣщать созерцательное и дѣятельное совершенство. Поэтому истинный монахъ не долженъ думать, что, кромѣ его и Бога,

---

[1]) Coll. XXIII, cap. IX, col. 1259AB: recte igitur sanctos, qui memoriam Dei stabiliter retinentes, quasi per extensas in sublimi lineas suspenso feruntur incessu, schoenobatis, quos vulgo funambulos vocant, dixerim comparandos, qui summam suae salutis ac vitae in angustissimo funiculi illius tramite collocantes, atrocissimam se mortem protinus incursuros esse non ambigunt, si vel exigua pes eorum titubatione deviaverit, aut modum illius salutaris directionis excesserit. Ср. с. IV—V, col. 1250A — 1252B. Collat. XIX, c. V, col. 1131B—1132B. [2]) *Макарій Е.* Н. XXXI, с. I—II, col. 728D — 729 A: *πρὸς ὃν* (Θεόν) ὀφείλεις συναγαγεῖν τὸν νοῦν καὶ τοὺς λογισμοὺς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐννοεῖν ἢ τὴν προσδοκίαν αὐτοῦ καθορᾶν. Ἴνα οὖν ἡ ψυχὴ ὡς τέκνα ῥεμβόμενα συνάγουσα, καὶ νουθετοῦσα τοὺς ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐσκορπισμένους λογισμοὺς εἰσαγέτω εἰς τὸν οἶκον τοῦ σώματος αὐτῆς, ἀεὶ προσδοκῶσα τὸν Κύριον ἐν νηστείᾳ καὶ ἀγάπῃ πάτε ἐλθὼν ἐξ ἀληθείας συναγάγοι αὐτήν.

[3]) Λογ. XXIII, σελ. 147—148. [4]) Ср. *Симеона Н. Б.* Or. XXVI, col. 450D: Talis Deum videt, quantum fieri potest, et quantum ipsi Deo libet, et semper eum videre studet, atque ut post obitum videat, perpetuo rogat, et sola ejus visione contentus, nihil praeterea requirit. [5]) По словамъ *Симеона Н. Б.* (Or. XXVI. col. 451A), Dei gloria repleta (anima), non solum humanam gloriam pro nihilio putat, sed omnino nec ad oblatam sibi sese convertit. A Deo quippe visa, et ipsa vicissim eum videns, alium aliquem hominem videre, aut ab alio videri nunquam desiderabit.

есть кто либо другой на землѣ, о комъ бы иноку слѣдовало заботиться [1]). Сказанное подтверждается слѣдующимъ наблюденіемъ. „Когда видитъ кто различныя лица и слышитъ разнообразные голоса, несогласные съ духовнымъ его занятіемъ, и вступаетъ въ собесѣдованіе и разнообразное общеніе съ окружающими; тогда не можетъ найти онъ свободнаго времени, благопріятнаго для того, чтобы умъ могъ видѣть себя втайнѣ, и, очистивъ свои помыслы, сокровенно бесѣдовать съ Богомъ въ молитвѣ“ [2]). Вотъ основаніе того, почему „монахъ не смѣшивается съ міромъ, но пребываетъ только съ Богомъ“ [3]). Нарушеніе этого условія сопровождается самыми гибельными послѣдствіями для совершенства созерцанія. По образному выраженію аввы Антонія, „какъ рыбы, оставаясь долго на сушѣ, умираютъ, такъ и монахи, находясь долго внѣ кельи, или пребывая съ мірскими людьми, теряютъ любовь къ безмолвію (πρὸς τὸν τῆς ἡσυχίας τόνον ἐκλύονται) [4]). И наоборотъ: по мысли преп. Исаака Сирина, „сколько человѣкъ удаляется отъ собесѣдованія съ людьми, столько-же удостоивается дерзновеннаго собесѣдованія умомъ своимъ съ Богомъ“ [5]).

Такимъ образомъ, получается, что собесѣдованію съ Богомъ бываетъ помѣхою (σύγχυσις) бесѣда даже съ духовными братьями,—умъ недостаточенъ, чтобы вести два собесѣдованія (οὐχ ἱκανοῖ δὲ ὁ νοῦς πρὸς δύω ὁμιλίας) [6]). Поэтому то св. отецъ и говоритъ, что выполнять обязанность любви есть дѣло людей мірскихъ или монаховъ только недостаточныхъ, отшельники же приносятъ Христу чистую и непорочную жертву помысловъ [7]). Какъ прекрасна и похвальна любовь къ ближнему, если только забота о ней не отвлекаетъ отъ любви Божіей! Какъ пріятна бесѣда съ духовными братіями, если только подвижникъ можетъ сохранить при ней и собесѣдованіе съ Богомъ! Но въ томъ-то и дѣло, что подвижникъ долженъ остерегаться, какъ-бы подъ этими благовидными предлогами не утратить сокровеннаго дѣланія и житія и непрестаннаго собесѣдованія съ Богомъ“ [8]). Въ этомъ смыслѣ должны быть понимаемы и съ этой точки зрѣнія истолковываемы слова преп. *Исаака Сирина:* „Христосъ любитъ, когда чествуется безмолвіе, хотя-бы оставлялись въ пренебреженіи чада его“ [9]). По словамъ аввы Ѳеодора Фермейскаго, „человѣкъ, который узналъ сладость кельи, избѣгаетъ своего ближняго,

---

[1]) *Исаакъ С.* Л. LXXIX, с. 448. Ср. І. *Кассіанъ.* Collat. XXIII, c. IV—V, col. 1250A—1252B. [2]) Онъ же. Epist. III, сѣл. 537—538. Ср. XLIII, сѣл. 261. [3]) *Симеонъ Н. Б.* Divinorum amorum liber. cap. IV, col. 516B: quicunque monachus est, mundo se non miscet, et cum solo Deo perpetuo versatur.

[4]) Apophthegmata Patrum, § 10, T. LXV, col. 77B. Ср. Verba Seniorum, II, 1, col. 858A. Cnfr. *Исаакъ С.* Λογ. XLIII, сѣл. 261. [5]) *Исаакъ С.* А. XLIII, с. 261. [6]) *Исаакъ Сирин.* Л. LXXIII, с. 427. [7]) Л. LXXVIII, с. 442. Ср. *Евагрій.* Rer. monach. rat. c. V. col. 1256D. [8]) Л. LXXIII, с. 427.

[9]) *Исаакъ С.* Epist. I, сѣл. 530: Χριστὸς ἡνίκα τὰ τέκνα αὐτοῦ ἀμελοῦνται ἀγαπᾷ, ὅτε τιμᾶται ἡ ἡσυχία.

но безъ всякаго презрѣнія къ нему“ [1]). По словамъ того-же аскета, для того, чтобы быть истиннымъ монахомъ, необходимо отсѣчь отъ себя жалостливость [2]). Характерно въ этомъ отношеніи также изреченіе аввы Алонія: ,,если человѣкъ не скажетъ въ сердцѣ своемъ: въ мірѣ я одинъ да Богъ,—не найдетъ спокойствія“ (οὐχ ἕξει ἀνάπαυσιν) [3]).

Вотъ почему нѣкоторые отцы возлюбили совершенное безмолвіе, не заботились поддерживать любовь къ своимъ ближнимъ, не употребляли стараній, чтобы ихъ успокоить, и не стыдились избѣгать встрѣчи съ тѣми, которые считаются людьми почтенными [4]). Если для всякаго христіанина, по словамъ св. Василія Великаго, „затруднительно имѣть попеченіе о дѣлахъ общественныхъ, ибо давнял это мысль, что ревнующіе о добродѣтели не съ удовольствіемъ принимаютъ общественныя должности“ [5]), то тѣмъ болѣе это нужно сказать о созерцателяхъ: забота о ближнихъ въ той или другой формѣ обязательно сопровождается, по ихъ наблюденію, нарушеніемъ созерцательнаго настроенія. По словамъ преп. *І. Кассіана*, никто, исхищая безпомощнаго изъ руки сильныхъ, бѣднаго и нищаго отъ ограбляющихъ его, въ то самое время, какъ онъ занятъ дѣломъ заступничества, не можетъ спокойнымъ духомъ созерцать славу Божественнаго величія. Равнымъ образомъ никто, доставляя пропитаніе бѣднымъ, или съ услужливостію принимая толпу пришельцевъ, не можетъ, въ то самое время, когда онъ озабоченъ и развлекается доставленіемъ этихъ услугъ, безпрепятственно созерцать безмѣрность вышняго блаженства. Вообще всякое возмущеніе скорбями и заботами настоящей жизни препятствуетъ созерцанію состоянія будущаго вѣка сердцемъ возвышеннымъ, свободнымъ отъ земныхъ привязанностей [6]). Изъ сказаннаго объясняется причина,—почему пустынники и отшельники, по словамъ преп. *Исаака С.*, „всѣ дни жизни своей любили пустыню и и изъ любви къ Богу (διὰ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπην) имѣли свои жилища въ горахъ, вертепахъ и пропастяхъ земныхъ [7]). По словамъ *Григорія Богослова*, ,,Илія охотно любомудрствовалъ на Кармилѣ, и Іоаннъ—въ пустынѣ, и Самъ Іисусъ Христосъ совершалъ дѣло предъ народомъ, а молитвы—большею частію на свободѣ и въ пустыняхъ. Этимъ пре-

---

[1]) Apophth. Patr., § 14, col. 189D—192A: ἄνθρωπος μαθὼν τὴν γλυκύτητα τοῦ κελλίου, οὐχ ὡς ἀτιμάζων τὸν πλησίον αὐτοῦ φεύγει. По мысли *Евагрія*, отшельникамъ, достигающимъ состоянія „исихіи“ слѣдуетъ не только избѣгать посѣщенія городовъ, гдѣ они ничего не могутъ найти для себя полезнаго (Lib. cit. col. 1257BC), но и встрѣчи съ друзьями (c. VII, col. 1257D).

[2]) Ibid., § 15, col. 192A: ἐὰν μὴ ἐκκόψω ἐμαυτὸν ἀπὸ τῶν οἰκτιρμῶν τούτων, οὐκ ἐῶσί με εἶναι μοναχόν. [3]) Apophthegmata. De AbbateAlonio, § 1, col. 133A; cp. Verba seniorum. XI, 5, col. 984A. [4]) *Исаакъ С.* Epist. I, стр. 526. Примѣры Арсенія и другихъ, стр. 526—530.

[5]) *Василій В.* Epist. CCXCIX (al. 352). T. XXXII, col. 1041D—1044C. [6]) *І. Кассіанъ.* Collatio XXIII, cap. IV, col. 1250. Въ подлинникѣ приведенныя мысли выражены въ вопросительной формѣ, предполагающей отвѣтъ безусловно отрицательный: Quis eripiens inopem de manu fortiorum ejus, et egenum et pauperem a diripientibus eum, quis conterens molas iniquorum et de medio dentium eorum rapinas et torquens, in ipso intercessionis opere, divinae majestatis gloriam quieta mente suspiciat? и т. д. [7]) *Исаакъ С.* Лог. V, стр. 31.

поданъ урокъ, что для невозмущаемаго собесѣдованія съ Богомъ нужно погрузиться въ безмолвіе и, хотя нѣсколько, возвести умъ свой отъ непостояннаго“ [1]).

Такимъ образомъ, стремленіе, по возможности, вполнѣ отрѣшиться отъ всякаго развлеченія вниманія для осуществленія безраздѣльной созерцательности приводило нѣкоторыхъ аскетовъ-мистиковъ къ убѣжденію въ необходимости изолировать себя отъ *всякихъ внѣшнихъ* впечатлѣній, къ рѣшимости удалиться отъ людей, избѣгать съ ними *всякой* встрѣчи. Для пріобрѣтенія одной неоцѣненной жемчужины — безраздѣльнаго и всецѣлаго созерцанія Бога,—аскетъ-мистикъ приносилъ въ жертву все, и въ томъ числѣ свои отношенія къ ближнимъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что эта жертва была не легка для подвижниковъ, но они не задумывались принести и ее, такъ какъ для нихъ было несомнѣнно, что другимъ путемъ, помимо этого условія, они ни въ какомъ случаѣ не могутъ достигнуть единенія съ Богомъ въ безраздѣльной созерцательности. Безраздѣльное единеніе съ Богомъ было и исходною цѣлью и конечнымъ результатомъ ихъ подвижничества. По словамъ *Макарія Египетскаго*, „Всесвятаго Духа невозможно получить иначе, какъ сдѣлавшись чуждымъ всего, что есть въ этомъ вѣкѣ, посвятивъ себя исканію любви Христовой, чтобы умъ, освободившись отъ всѣхъ заботъ о вещественномъ, устремленъ былъ только къ этой одной цѣли, и такимъ образомъ, сподобился быть со Христомъ во единомъ Духѣ“ [2]).

По ученію *Василія В.*, утвержденная въ человѣкѣ мысль о Богѣ, посредствомъ непрестаннаго о Немъ памятованія, есть вселеніе въ насъ Самого Бога. Такимъ образомъ, человѣкъ дѣлается храмомъ Божіимъ, когда непрестанное памятованіе о Богѣ не прерывается земными заботами, — только избѣгающій всего боголюбецъ (ὁ φιλόθεος) уединяется въ Богѣ [3]).

Таково въ общихъ чертахъ, основныхъ пунктахъ и главныхъ положеніяхъ богословско-философское и опытно-психологическое обоснованіе уединеннаго, совершенно отрѣшеннаго мистическаго аскетизма. Для

---

[1]) *Григорій Б.* Oratio XXVI, cap. VII. T. XXXV, col. 1237A: Ἐπειδὴ καὶ Ἠλίας ἡδέως ἐνεφιλοσόφει τῷ Καρμήλῳ, καὶ Ἰωάννης τῇ ἐρήμῳ, καὶ Ἰησοῦς αὐτός, τὰς μὲν πράξεις τοῖς ὄχλοις, τὰς εὐχὰς δὲ τῇ σχολῇ καὶ ταῖς ἐρημίαις, ὡς τὰ πολλὰ προσένεμεν. Τί νομοθετῶν; Ὡς οἶμαι, τὸ χρῆναί τι καὶ ἡσυχάζειν, ὥστε ἀθολώτως προσομιλεῖν τῷ Θεῷ, καὶ μικρὸν ἐπανάγειν τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν πλανωμένων.

[2]) *Макарій Е.* Liber de caritate, c. XXIV, col. 928B: τοῦ παναγίου δὲ φησι τούτου Πνεύματος ἀμήχανον ἄλλως τυχεῖν, εἰ μὴ πάντων τις τῶν τοῦ αἰῶνος τούτου ξένος γενόμενος, πρὸς τὴν ζήτησιν τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀγάπης ἑαυτὸν ἀποτάξειεν, ἵνα πασῶν τῶν κατὰ τὴν ὅλην μεριμνῶν ἀνεθεὶς ὁ νοῦς, περὶ τὸν ἕνα τοῦτον σκοπὸν ἀπασχοληται μόνον· καὶ οὕτω καταξιωθείη μετὰ Χριστοῦ εἰς ἓν πνεῦμα γενέσθαι.

[3]) *Василій В.* Epist. II (al. I). c. IV col 229B: τοῦτό ἐστι Θεοῦ ἐνοίκησις, τὸ διὰ τῆς μνήμης ἐνιδρυμένον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν Θεόν· οὕτω γενώμεθα ναὸς Θεοῦ, ὅταν μὴ φροντίσι γήϊναις τὸ συνεχὲς τῆς μνήμης διακόπτηται, μηδὲ τοῖς ἀπροσδοκήτοις πάθεσιν ὁ νοῦς ἐκταράττηται, ἀλλὰ πάντα ἀποφυγὼν ὁ φιλόθεος ἐπὶ Θεὸν ἀναχωρῇ, ἐξελαύνων... τὰ πάθη.

болѣе живого, нагляднаго представленія дѣла укажемъ и нѣсколько наиболѣе рельефныхъ примѣровъ фактическаго осуществленія охарактеризованнаго направленія въ *исторіи* христіанскаго аскетизма.

Разсужденія преп. Исаака Сирина о невозможности совмѣстить молитву и рукодѣліе, и даже безъ развлеченія выйти за водой [1]), находятъ свое конкретное выраженіе въ примѣрѣ, *аввы Силуана*. Однажды названный авва, отправляясь поливать садъ, закрылъ лицо свое кукулемъ, и смотрѣлъ только себѣ подъ ноги. На вопросъ о причинѣ такого поведенія старецъ отвѣчалъ: „я дѣлаю это для того, чтобы глаза мои не видѣли деревьевъ, и умъ мой не развлекался ими въ своей дѣятельности“ [2]). *Авва Арсеній* (одинъ изъ пустынножителей Скита), котораго преп. Іоаннъ Лѣствичникъ называлъ „образцомъ безмолвія“ и „равноангельскимъ безмолвникомъ“, въ отвѣтъ на свою молитву—научить его, какъ спастись, два раза слышалъ голосъ: „Арсеній! бѣгай отъ людей,—и спасешься“ (φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους, καὶ σώζῃ) [3]). Послушный этому голосу, авва Арсеній, ради Бога, ни съ кѣмъ не бесѣдовалъ ни о чемъ, даже о пользѣ душевной. Другой, ради Бога (διὰ τὸν Θεόν) весь день говорилъ и принималъ всѣхъ приходящихъ странниковъ; а онъ, вмѣсто этого, избралъ молчаніе и безмолвіе [4]). Вотъ одно изъ характерныхъ изреченій этого замѣчательнаго аввы: „если кто пребываетъ въ безмолвіи (ἐν ἡσυχίᾳ) и услышитъ голосъ воробья, то сердце его уже не имѣетъ прежняго покоя (οὐκ ἔχει ἡ καρδία τὴν αὐτὴν ἡσυχίαν),—тѣмъ болѣе шелестъ и шумъ тростника [5]). Однажды авва Макарій укорилъ его исполненною любви укоризною, сказавъ: „что ты бѣгаешь отъ насъ“? [6]). Старецъ на это отвѣтилъ: „Богъ видитъ, что я люблю васъ, но не могу быть вмѣстѣ—и съ Богомъ и съ людьми“ (Ὁ Θεὸς οἶδεν, ὅτι ἀγαπῶ ὑμᾶς· ἀλλ᾽ οὐ δύναμαι εἶναι μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀνθρώπων) [7]). *Иліодоръ*, прожившій съ трехлѣтняго возраста въ теченіе 62-хъ лѣтъ безвыходно въ монастырѣ, „никогда не видалъ ничего житейскаго“ (οὐδὲν τῶν ἐν τῷ βίῳ γιγνομένων θεασάμενος πώποτε). Онъ говорилъ, что не знаетъ даже вида свиней, пѣтуховъ и т. под. [8]).

Исихасты вообще сторонились общежительныхъ монастырей, находя, что въ нихъ нельзя предаваться созерцанію [9]). Григорій Си-

---

[1]) ср. *Исаакъ С.* Л. LXXVII, с. 440.

[2]) Apophtheg P., § 4, col 409B: ἵνα μὴ ἴδωσιν οἱ ὀφθαλμοί μου τὰ δένδρα, καὶ ἀπασχοληθῇ ὁ νοῦς μου ἀπὸ τῆς ἐργασίας αὐτοῦ εἰς αὐτά. Ср. Vitae Patrum L. V. Verba Sen., XI, 28. col. 937AB. [3]) Apophtheg. §§ 1—2, col. 88BC.; ср. Vitae Patrum, LIII, 190, col. 801A. ср. ibid., II, 3, col 858B. [4]) *Исаакъ С.* Л. LXXIX, с. 448; ср. Л. XXXIV, с. 219—220; Epist, сел. 526—529. [5]) Apophtheg, § 25. col. 96A; ср. Verba II, 5, col. 858C (здѣсь говорится о смущеніи вообще отъ крика птицы audierit vocem avis).

[6]) *Исаакъ С.* Epist. I, сел. 528. [7]) Apophtheg. P. § 13, col. 92A; ср. Verba Seniorum„ XVIII, 5, col. 973D—974A. Ср. *Исаакъ С.* Loc. cit., сел. 528; Л. LXXIII, с. 427; Л. LXXVIII с. 442; Л. LVIII, с. 354. [8]) *Θеодоритъ*. Religiosa Historia, c. XXVI, col. 1468B; ср. о Зенонѣ ibid., c. XII, col. 1396C. [9]) *Радченко*. Кіевск. Унив. Извѣст. 1898 г. Іюнь, стр. 57.

наитъ не только избѣгалъ общежительныхъ монастырей, но находилъ совмѣстную жизнь даже съ учениками — неудобной. Подобная черта свойственна вообще исихастамъ [1]). Григорій Палама требовалъ самаго строгаго уединенія отъ желающаго упражняться въ исихіи и созерцаніи. Для тѣхъ, которые избрали истинно иноческую жизнь, неудобно частое общеніе даже съ другими иноками, такъ какъ постоянное общеніе съ ними разстраиваетъ общеніе съ Богомъ [2]).

Удаленіе отъ людей, понимаемое вообще, какъ средство достиженія созерцательнаго совершенства, въ міровоззрѣніи нѣкоторыхъ аскетовъ получало значеніе самодовлѣющаго средства, такъ что на него иногда переносился весь центръ тяжести подвижничества [3]).

Таковы въ общихъ и существенныхъ чертахъ—основныхъ положеніяхъ и нѣкоторыхъ, наиболѣе рельефныхъ, примѣрахъ — сущность и смыслъ перваго направленія мистическаго аскетизма. Однако, какъ мы уже ранѣе опредѣленно заявили, охарактеризованное направленіе—не единственное; наряду съ нимъ существуетъ воззрѣніе другого типа съ иными оттѣнками богословскихъ и психологическихъ обоснованій и соотвѣтствующимъ различіемъ въ фактическомъ осуществленіи. Далеко не всѣ аскеты-мистики, а лишь „*нѣкоторые* умаляютъ значеніе правды въ общественной жизни и предпочитаютъ ей скорби и подвиги безмолвническаго пребыванія и иноческаго житія“ [4]). Со всею послѣдователь-

---

[1]) Ibid., стр. 59.

[2]) Ibidem, стр. 115. Ср. *Григорій Палама.* De mentali quietudine (Ad Xenam) T. CL, col. 1044A. [3]) Вотъ характерный примѣръ изъ исторіи древняго христіанскаго подвижничества. Одинъ отшельникъ вышелъ однажды въ пустыню. Черезъ три дня пути по этой пустынѣ онъ взошелъ на высокій камень, и увидѣлъ внизу зеленую траву, а на травѣ какой-то человѣкъ пасся, какъ звѣрь (hominem pascentem, tanquam bestiam). Отшельникъ потихоньку сошелъ со скалы и схватилъ этого человѣка. Это былъ старецъ совершенно нагой. Не переносил запаха человѣка, схваченный съ усиліемъ вырвался изъ рукъ отшельника и быстро побѣжалъ. Братъ погнался за нимъ съ крикомъ: „для Бога я гонюсь за тобой,—подожди меня“. Но старецъ, оборотившись, сказалъ ему: „и я ради того-же Бога бѣгу отъ тебя“. Братъ сбросилъ съ себя одежду и въ такомъ видѣ снова погнался за старцемъ. Когда старецъ увидѣлъ, что братъ сбросилъ съ себя одежду, и уже нагонитъ его, остановился. Братъ сталъ просить его: „отче, скажи мнѣ слово, какъ спастись“? (quo salvus efficiar). А тотъ отвѣтилъ ему: „бѣгай людей, молчи и спасешься“ (Fuge homines, et tace, er salvus eris). Verba Seniorum, III, 10, col. 1008BC (ср. Древній Патерикъ, XX, II, стр. 455). Это — примѣръ послѣдовательно осуществленнаго отшельничества, совершенно порвавшаго съ міромъ, съ человѣчествомъ, съ культурой. Такой отшельникъ дѣйствительно долженъ отказаться отъ всѣхъ удобствъ человѣческаго общежитія, отъ всѣхъ созданныхъ и накопленныхъ предшествующими поколѣніями духовныхъ и матеріальныхъ благъ. Онъ — послѣдовательный индивидуалистъ чистой воды. „Строгій отшельникъ живетъ въ пещерѣ, питается только растеніями, пьетъ одну воду, не разводитъ огня и почти не трудится физически“. *Проф. С. И. Смирновъ.* Исповѣдь мірянъ предъ старцами. Богосл. Вѣстн. 1905 г. Сентябрь, стр. 3. См. въ диссертаціи „Духовный отецъ“..., стр. 181.

[4]) *Исаакъ С.* Epist. III, сел. 534: τινὲς τὴν δικαιοσύνην τὴν μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων πολιτευομένην σμικρύνουσι, καὶ προκρίνουσιν αὐτῆς τὰς θλίψεις καὶ τοὺς ἀγῶνας τοῦ καθήματος τοῦ ἡσυχαστικοῦ καὶ μοναστικοῦ βίου.

ностью, до конца проведенный созерцательный идеалъ представляетъ вообще большую рѣдкость.

Во всякомъ случаѣ, этою точкою зрѣнія если не совсѣмъ забывается, то затѣняется, отодвигаясь на задній планъ, заповѣдь о любви къ ближнимъ, а имѣется въ виду осуществленіе въ извѣстной, строго опредѣленной формѣ — только заповѣди о любви къ Богу. Между тѣмъ, Христомъ указана не только эта послѣдняя, но, вмѣстѣ и наряду съ нею, также и первая. Хотя любовь къ Богу есть „первая и наибольшая заповѣдь“, но и вторая—дѣло не маловажное, а въ высшей степени существенное и безусловно обязательное,—вѣдь она названа Христомъ „подобною“ первой [1]) и поставлена съ нею наряду, какъ не менѣе обязательное требованіе религіозно-нравственнаго совершенства, какъ условіе не менѣе существенное и важное для достиженія спасенія. Съ этой, несомнѣнно подлинно евангельской точки зрѣнія, охарактеризованное направленіе является безспорно не исчерпывающимъ всей полноты, цѣлостнаго, идеальнаго требованія истинной христіанственности [2]): по отношенію къ ближнему оно ограничивается (по крайней мѣрѣ, въ своей основной тенденціи, въ конечномъ результатѣ) почти исключительно отрицательною стороною, исчерпывается положеніемъ: „храни совѣсть свою въ отношеніи къ ближнему“ (serva conscientiam tuam ab omni malo proximi tui [3]). Между тѣмъ, по смыслу второго направленія, не отрицательное, а именно *положительное* отношеніе къ ближнимъ, къ міру, не только составляетъ прямой долгъ и необходимую обязанность всякаго рѣшительно христіанина, но такое отношеніе безусловно обязательно для достиженія даже именно *созерцательнаго* совершенства. Данное воззрѣніе опирается такъ же, какъ и первое, на психологическій опытъ, но данныя этого наблюденія не противъ, а наоборотъ, рѣшительно *въ пользу* внѣшней дѣятельности, которая, въ видѣ рукодѣлья, милостыни и под., является вѣрнымъ, дѣйствительнымъ, а иногда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, и безусловно необходимымъ аскетическимъ средствомъ для достиженія сосредоточеннаго созерцанія. По мысли, напр., преподобнаго *Нила Синайскаго*, отказывающіеся отъ рукодѣлій подъ предлогомъ, что должно непрестанно молиться, на самомъ дѣлѣ и не молятся. Они тѣмъ самымъ, чѣмъ думаютъ въ праздности доставить душѣ свободу отъ заботъ, запутываютъ ее въ лабиринтѣ неисходныхъ помышленій (ἐμπλέκοντες αὐτὴν λαβυρίνθῳ ἀδιεξοδεύτων λογισμῶν) и чрезъ то дѣлаютъ ее неспособною къ молитвѣ

---

[1]) Мѳ. XXII, ст. 38—39. [2]) „Сказавъ, что дѣланіе заповѣдей служитъ... препятствіемъ къ созерцанію, явно похулилъ ты любовь къ ближнему, и предпочелъ ей созерцаніе (ἐκεῖνο γὰρ ὃ εἶπας „ὅτι ἡ ἐργασία τῶν ἐντολῶν ἀναχαιτίζει... τῆς θεωρίας, δῆλον ὅτι ἔψεξας τὴν τοῦ πλησίον ἀγάπην καὶ προέκρινας τὴν θεωρίαν). *Исаакъ С.* Epist. IV, сел. 571. [3]) Verba Seniorum, X, 31, col. 918A. Ср. *Исаакъ С.* Лог. LVIII, сел. 354.

(ἀνεπιτήδειον πρὸς τὴν προσευχήν) [1]). И это потому, что „дѣло для мысли— якорь, который даетъ ей безопасное направленіе (ἄγκυραν εἰδὼς τῆς διανοίας εἶναι τὸ ἔργον) [2]). Рукодѣліе вовсе не препятствуетъ молитвѣ. Когда простираешь (κινῇ) руку къ работѣ, то пусть языкъ поетъ, а умъ молится (προσευχέσθω). ибо Богъ требуетъ, чтобы мы всегда памятовали о Немъ (ἀπαιτεῖ γὰρ ἀεὶ παρ' ἡμῶν ὁ Θεὸς μνημονεύεσθαι) [3]). Поэтому и при трудѣ возможна непрестанная молитва [4]), какъ это и дѣйствительно мы наблюдаемъ въ исторіи подвижничества. Напримѣръ, рукодѣльемъ Пахомія Великаго и Палемона было прясть волну и готовить власяницы. Они трудились не для себя, но и помня о нищихъ, по Апостолу. Если старецъ, бодрствуя, замѣчалъ, что ихъ одолѣвалъ сонъ, они выходили на песчаную равнину горы и отсюда (собственно *такъ* — οὕτως) переносили въ корзинкахъ песокъ съ мѣста на мѣсто, удручая тѣло для трезвенія въ молитвахъ (καταπονοῦντες τὸ σῶμα εἰς νήψιν εὐχῶν) [5]).

По словамъ св. *Аѳанасія Александрійскаго*, „монастыри въ горахъ были подобны скиніямъ, наполненнымъ божественными ликами псалмопѣвцевъ, любителей слова (или ученія), постниковъ, молитвенниковъ, которыхъ радовала надежда на будущія блага, и которые, занимаясь рукодѣліями, чтобы имѣть возможность подавать милостыню, имѣли между собою любовь и согласіе“ [6]). О Египетскихъ монахахъ у *Іоанна Кассіана* разсказывается, что они постоянно въ своихъ келліяхъ такъ занимались рукодѣльемъ, что не теряли изъ памяти псалмовъ и никогда не оставляли размышленія о Св. Писаніи; такимъ образомъ соединяя съ рукодѣльемъ молитвы, весь день проводятъ въ тѣхъ службахъ, на совершеніе которыхъ въ другихъ монастыряхъ собираются въ опредѣленные часы [7]). Непрестанно, не только днемъ, но и глубокою ночью, занимаясь работами, „они думаютъ, что чѣмъ усерднѣе они будутъ къ рукодѣлью и работамъ, тѣмъ болѣе проявится у нихъ стремленіе къ высшей чистотѣ духовнаго созерцанія“ [8]). *Св. Антоній В.* спасался (ἐσώζετο), поперемѣнно молясь и работая, по на-

---

[1]) *Нилъ С.* De volunt. paupertate c. XXVIII. T. LXIX, col. 1001. [2]) Ibid., col. 1001B. [3]) *Онъ же.* Capita paraenetica, § 80, col. 1256 [4]) Cp. Apophth. P. col. 253BC; cp. Verba sen. XII, 9, col. 942ABC.

[5]) Vita Pachomii c. IV, p. 26. [6]) *Аѳанасій А.* Vita Antonii, c. XLIV. col. 908A: Νῦν οὖν ἐν τοῖς ὄρεσι τὰ μοναστήρια ὡς σκηναὶ πεπληρῶσθαι θείων χορῶν, ψαλλόντων, φιλολογούντων, νηστευόντων, εὐχομένων, ἀγαλλωμένων ἐπὶ τῇ τῶν μελλόντων ἐλπίδι καὶ ἐργαζομένων εἰς τὸ ποιεῖν ἐλεημοσύνας, ἀγάπην τε καὶ συμφωνίαν ἐχόντων εἰς ἀλλήλους.

[7]) *I. Kassiaнъ.* L. III, c. II, col. 115A:... ab eis incessanter operatio manuum privatim per cellulas exercetur, ut psalmorum quoque, vel caeterarum Scripturarum meditatio numquam penitus omittatur. Cui preces et orationes per singula momenta miscentes in his officiis, quae nos statuto tempore celebramus, totum diei tempus absumunt.

[8]) Ibid. L. II, c. XII, col. 102AB... credentes se tanto sublimiorem spiritualium contemplationum puritatem mentis intuitu quaesituros, quanto diutius fuerint erga operis studium ac laboris intenti. Ср. *Е. Ѳеофанъ.* Письма къ разнымъ лицамъ, стр. 378: „Египетскіе монахи цѣлый день работали; но умомъ не отходили отъ Бога“.

ставлевію Ангела [1]). Даже состоянія высшей созерцательности—экстатическія — могли совершаться во время работы. Такъ *Іоаннъ Колобъ* занимался созерцаніемъ (τῇ θεωρίᾳ) во время плетенія корзинъ [2]). Разсказывали *объ аввѣ Ѳеодорѣ*, что если не опускалъ онъ скоро рукъ своихъ, когда стоялъ на молитвѣ, то умъ его тотчасъ восхищался кверху. Поэтому, когда случалось ему молиться вмѣстѣ съ братьями, онъ старался скорѣе опускать свои руки, чтобы умъ его не оставался надолго въ восхищеніи [3]). *Объ Исидорѣ Страннопріимцѣ* разсказывается въ Лавсаикѣ, что онъ имѣлъ такую духовную благодать и такое вѣдѣніе (γνῶσιν) св. Писанія и разумѣніе (κατάληψιν) божественныхъ догматовъ, что даже во время трапезы, въ часы, когда съ братіею по обыкновенію принималъ пищу, умъ его приходилъ въ экстазъ и уединялъ его. Когда его просили разсказать о состояніи экстаза, онъ говорилъ, что странствовалъ мыслію, былъ восхищенъ нѣкоторымъ созерцаніемъ [4]).

Сказанное доселѣ подтверждаетъ и иллюстрируетъ необходимое значеніе труда, рукодѣлія для осуществленія истинной созерцательности, по воззрѣнію нѣкоторыхъ авторитетныхъ аскетовъ. Но, по ученію самихъ аскетовъ-мистиковъ, еще важнѣе, существеннѣе, необходимѣе для указанной цѣли проявленіе дѣятельной любви къ ближнему (преимущественно въ видѣ милостыни). По ученію, напримѣръ, *преп. Исаака Сирина* „безъ любви къ ближнему умъ не можетъ просвѣщаться божественною бесѣдою и (божественною) любовію“ [5]). „Какъ елей нуженъ за тѣмъ, чтобы свѣтильникъ свѣтилъ, такъ милостыня питаетъ въ душѣ вѣдѣніе. Ключъ сердцу къ божественнымъ дарованіямъ дается любовію къ ближнему“ [6]).

Только въ томъ случаѣ, если съ молитвою соединена милостыня, душа увидитъ свѣтъ истины [7]). „Ничто не можетъ такъ приблизить сердце къ Богу, какъ милостыня“ [8]). Кто хочетъ своимъ умомъ быть въ общеніи съ Богомъ, получить и переживать въ себѣ ощущеніе „услажденія“ этимъ общеніемъ, безъ противодѣйствующаго вліянія

[1]) Apophtheg. col. 208A, § 11; ср. Verba S., XI, 14, col. 934C: Erat mens ejis occupata in contemplatione Dei. [2]) Apophtheg., col. 76AB; ср. Verba Sen. VII, 1, col. 893AB.; ср. объ аввѣ Ахилѣ Apophth., § 5, col. 125B.

[3]) Apophtheg. P. col. 428B, § 1... εἰ μὴ ταχέως κατέφερε τὰς χεῖρας αὐτοῦ ὅτε ἴστατο εἰς προσευχήν, ἡρπάζετο ὁ νοῦς αὐτοῦ ἄνω. Εἰ οὖν συνέβη ἀδελφούς συνεύχεσθαι αὐτῷ, σπούδαζε ταχέως καταφέρειν τὰς χεῖρας, ἵνα μὴ ἁρπαγῇ ὁ νοῦς αὐτοῦ καὶ χρονίσῃ. Ср. Verba Seniorum LXII, § 11 col. 942.

[4]) Hist. Laus. cap. I, col. 1009B—1010A... καὶ παρ' αὐτὰ τὰ συμπόσια τῆς εἰωθυίας, ὥρας τῆς μεταλήψεως τῶν ἀδελφῶν ἐξίστασθαι τὴν διάνοιαν τοῦ ἁγίου, καὶ ἐνεάζειν αὐτόν, καὶ παρακαλοῦ-, μενον διηγεῖσθαι τὰ τῆς ἐκστάσεως, καὶ λέγειν, ὅτι ἀπεδήμησα τῇ διανοίᾳ ἁρπαγείς ὑπὸ θεωρίας τινός.

[5]) *Исаакъ* Epist. IV, сел. 548... χωρὶς τῆς τοῦ πλησίον ἀγάπης οὐδὲ ὁ νοῦς δύναται ἐν τῇ ὁμιλίᾳ καὶ τῇ ἀγάπῃ τῇ θείᾳ φωτισθῆναι. Ср. Λογ. XXXIV, сел. 222—223. [6]) *Онъ-же.* Л. XXIII, с. 427... ὥσπερ ἔλαιον εἰς φαῦσιν τῆς λαμπάδος, οὕτως ἡ ἐλεημοσύνη τρέφει τὴν γνῶσιν ἐν τῇ ψυχῇ· ἡ κλεὶς τῆς καρδίας τῶν θείων χαρισμάτων ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ πλησίον δίδοται. [7]) *Онъ-же.* Л. XXIII, с. 142:... ὑφεται' σου ἡ ψυχὴ τὸ φῶς τῆς ἀληθείας. [8]) Ibidim., с. 144. οὐδὲν οὕτω προσεγγίσαι τῷ Θεῷ τὴν καρδίαν δύναται, ὥσπερ ἡ ἐλεημοσύνη.

чувствъ, тотъ долженъ послужить милостынѣ [1]). Этотъ путь, по мысли св. Отца, не только наилучшій, самый надежный и цѣлесообразный, но именно единственный,—другого нѣтъ [2]). По словамъ *св. І. Златоуста*, „милостыня—крыло молитвы; если не сдѣлаешь молитвѣ крыла, то она не летитъ, а когда душа окрылена, то она быстро несется на небо“ [3]). Въ высшей степени знаменательно такое полное совпаденіе мыслей по данному вопросу преп. Исаака, этого „пустыннаго философа“, замѣчательнаго представителя и истолкователя созерцательнаго безмолвничества, съ одной стороны, и св. Златоуста, представителя и проповѣдника необходимости и возможности высокаго нравственнаго и мистическаго христіанскаго совершенства въ обществѣ, среди обычныхъ, тяжелыхъ, но не неопредолимыхъ условій мірского быта,—съ другой.

Изъ сказаннаго понятно, почему не на низшей только ступени созерцательнаго подвига, но и на ступени высшей, достигаемой лишь немногими, при созерцаніи, напримѣръ, „свѣта“, любовь и благотвореніе не теряютъ своего обязательнаго для мистика значенія, но сохраняютъ его въ полной силѣ [4]). Равнымъ образомъ и достиженіе созерцательнаго совершенства, при возможномъ для человѣка безстрастіи, далеко не означаетъ непремѣнно утраты вниманія къ людямъ и къ ихъ жизненнымъ интересамъ, поскольку именно такое состояніе приводитъ его, наоборотъ, къ „прозрѣнію въ вещахъ человѣческихъ“ [5]). Точно также не утрачивается необходимо у мистика-созерцателя и вниманіе вообще къ внѣшнему міру, къ созерцанію природы,—воспріимчивость къ впечатлѣніямъ, идущимъ извнѣ. По ученію, напр., того-же подвижника, когда умъ вращается въ сферѣ сверхчувственнаго (ὑπὲρ φύσιν), то чувства (αἰσθήσεις) могутъ безстрастно (ἀπαθῶς) заниматься изслѣдованіемъ причинъ вещей, изслѣдованіемъ ихъ природы (τὰς φύσεις), свойствъ (ποιότητας), дѣйствій (ἐνεργείας) и смысла (λόγους, rationes) [6]).

Конечно, всѣ указанныя обстоятельства лишь ослабляютъ въ значительной степени утвержденія Ѳ. Ѳ. Гусева относительно несовмѣстимости созерцанія и всякой внѣшней дѣятельности, внутренней сосредоточенности и одновременнаго воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній. Нѣкоторая доля справедливости за ними все-же остается,—въ томъ смыслѣ, что всѣ внѣшнія отношенія мистика-созерцателя должны быть все-же, такъ или иначе, урегулированы, чтобы въ самомъ дѣлѣ не служить помѣхою для достиженія и сохраненія созерцательности, понимаемой въ истинномъ смыслѣ.

---

[1]) Л. I, с. 9. (ср. Русск. перев., стр. 14). [2]) Ibid. Ср. Epist. IV, сел. 549. [3]) *І. Златоуст.* De jejunio et elecmosyna T. XLVIII col. 1060:... πτερὸν γάρ ἐστι τῆς εὐχῆς ἡ ἐλεημοσύνη· ἐὰν οὖν μὴ ποιήσῃς πτερὸν τῇ εὐχῇ, οὐ πέταται. ὅταν δὲ πτερωθῇ ἡ ψυχὴ σοῦ, ἵπταται εἰς τὸν οὐρανόν. [4]) Ср. напр., *Никита Стиѳата* Physicor. capit cent. II, § 44, col. 920D.

[5]) *Никита С.* Pract. capit. cent. I, § 89, col. 893B: προορατικώτατον ἐν πράγμασιν ἀνθρωπίνοις, μακρόθεν ἐρχομένοις καὶ μέλλουσι γίνεσθαι. [6]) *Оп-ское.* Pract. capit. cent. I, col. 861A; ср. ibid., §§ 51, 52 col. 873CD; ср § 90, col. 893C.

Общеніе съ людьми въ самомъ дѣлѣ не можетъ быть, такъ сказать, безразборчивымъ, ничѣмъ не контролируемымъ и не ограничиваемымъ, но все же оно не устраняется, при достиженіи созерцательности, безусловно.

Общій смыслъ святоотеческихъ воззрѣній на данный предметъ выраженъ очень точно и опредѣленно, напримѣръ, у *Григорія Богослова*.

Святой Отецъ восхваляетъ, между прочимъ, „умѣренность въ общеніи съ другими и въ уклоненіи отъ общенія,—общеніе для назиданія другихъ и уклоненіе для собственнаго поученія тайнамъ Духа,—вполнѣ одобряетъ умѣренность въ такомъ общеніи, которое сохраняетъ уединеніе среди самаго общества, и умѣренность въ такомъ уклоненіи, которое соблюдаетъ братолюбіе и человѣколюбіе среди самаго уединенія“ [1]). По ученію святителя, „любомудріе состоитъ не въ угрюмости, но въ твердости души, въ чистотѣ ума и въ искренней наклонности къ добру. А при этомъ можно имѣть и наружность какую угодно, и обращеніе съ кѣмъ угодно, и оставаться одному съ самимъ собою, укрывая умъ отъ чувствъ, и жить въ кругу людей и знакомыхъ, уединяясь въ самомъ обществѣ, любомудрствуя среди не любомудрыхъ [2]).

При такихъ условіяхъ возможно и желательно совмѣщеніе пустынножительства и общежитія такъ, чтобы послѣднее не служило помѣхой созерцательности. *Аѳанасій В.* (во время пребыванія въ египетской пустынѣ) „въ такой мѣрѣ согласилъ между собою пустынножительство и общежитіе и соединилъ въ одно какъ безмолвное дѣланіе, такъ и дѣятельное безмолвіе, что убѣдилъ обозначать монашество болѣе какъ благонравіе, чѣмъ тѣлесное удаленіе“ [3]).

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ уединеніе служитъ прибѣжищемъ для болѣе слабыхъ, тогда какъ сильные духомъ, безъ ущерба для своего созерцательнаго подвига, идутъ въ среду людей (εἰς τὸ μέσον τῶν ἀνθρώπων) [4]). Возможно, конечно, въ рѣдкихъ случаяхъ осуществленіе созерцательнаго

---

[1]) *Григорій Б.* Or. VI (De Pace I) cap. II, T. XXXV, col. 724B:... μέτρα τῆς εἰς τὸ κοινὸν ἐπιμιξίας καὶ ὑποχωρήσεως, τῆς μὲν τοὺς ἄλλους παιδαγογούσης, τῆς δὲ τῷ Πνεύματι μυσταγωγούσης, καὶ τῆς μὲν ἐν τῷ κοινῷ τὸ ἄκοινον φυλαττούσης, τῆς δὲ ἐν τῷ ἀμίκτῳ τὸ φιλάδελφον καὶ φιλάνθρωπον.

[2]) *Григорій Б.* Or. XXV. cap VI, col. 1205AB:... μηδὲ ἐν τῷ κατηφεῖ τὸ φιλόσοφον, ἀλλ' ἐν ψυχῆς στερρότητι καὶ διανοίας καθαρότητι, καὶ γνησίᾳ τῇ πρὸς τὸ καλὸν νεύσει, ὅπως ἂν τοῦ σχήματος ἔχωμεν, καὶ οἱστισιν ἂν ὁμιλῶμεν, εἴτε ἡμῖν αὐτοῖς μόνοις συστέλλοντες τὸν νοῦν, ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων, εἴτε τοῖς πολλοῖς τε καὶ ὁμοφύλοις ἰδιάζοντες ἐν τῷ κοινῷ καὶ φιλοσοφοῦντες ἐν οὐ φιλοσοφοῦσιν.

[3]) *Григорій Б.* Or. XXI, cap. XX, col. 1104D (T. XXXV): οὕτω ἀμφότερα συνηρμόσατο, καὶ εἰς ἓν ἤγαγε, καὶ πρᾶξιν ἡσύχιον ,καὶ ἡσυχίαν ἐμπρακτον, ὥστε πεῖσαι τὸ μονάζειν ἐν τῇ εὐσταθείᾳ τοῦ τρόπου μᾶλλον, ἢ τῇ τοῦ σώματος ἀναχωρήσει χαρακτηρίζεσθαι. [4]) Apophth. col. 293C. § 13.

совершенства въ условіяхъ, повидимому, рѣшительно для него неподходящихъ.

Вотъ одинъ изъ убѣдительныхъ примѣровъ этого рода. Святому Питириму, отшельнику, мужу испытанному въ аскетической добродѣтели (...ἀναχωρητῇ, ἀνδρὶ δοκιμωτάτῳ εἰς τὴν ἀσκήσεως ἀρετήν), явился ангелъ и сказалъ: „зачѣмъ ты превозносишься своими подвигами, какъ благочестивый и живущій въ такомъ мѣстѣ? Хочешь-ли видѣть женщину болѣе тебя благочестивую (εὐλαβεστέραν)? Иди въ женскій Тавеннисскій монастырь, и найдешь тамъ одну, которая носитъ на головѣ повязку; она лучше тебя (ἐκείνη σου ἀμείνων ἐστί), ибо она борется съ такимъ многолюдствомъ: всѣмъ служитъ различнымъ образомъ, и хотя всѣ презираютъ ее (она была юродивая)—она сердцемъ никогда не отступила отъ Бога“ [1]).

Выводъ изъ всего этого получается тотъ, что „достигшему духовнаго здоровья (τῷ σταθέντι ἐν τῇ τῆς ψυχῆς ὑγιείᾳ) общежитіе со многими не бываетъ вреднымъ, если трезвится онъ въ дѣлахъ своихъ (οὐ γίνεται ἡ τῶν πολλῶν συνοίκησις βλαβερά, ἐὰν νήφῃ τοῖς ἑαυτοῦ)“ [2]). Слѣдовательно, разсуждая принципіально, внѣшнее уединеніе совсѣмъ не обязательно для цѣлей созерцанія [3]). Быть монахомъ далеко не значитъ находиться внѣ людей и міра [4]). Безусловное удаленіе знаменитаго подвижника Арсенія отъ людей получаетъ съ этой точки зрѣнія иное этико-психологическое, не буквальное, а скорѣе аллегорическое истолкованіе,—въ смыслѣ требованія глубокой сосредоточенности и самообладанія [5]).

Такимъ образомъ, можно жить вмѣстѣ со многими другими и „своею волею проводить жизнь уединенную“, равно какъ и „въ уединеніи мысли вращаться во многолюдствѣ“ [6]). Не въ уединеніи только, но и во всѣхъ положеніяхъ и среди многолюдства можно спастись и удостоиться отъ Бога великихъ даровъ [7]). Нравственное совершенство и созерцательность достижимы и въ міру [8]).

Такимъ образомъ, внѣшніе поступки человѣка, его поведеніе, имѣютъ только самое второстепенное значеніе, подлинное достоинство при-

---

[1]) Hist. Laus. c. XLII, col. 1106C:... τοσούτῳ γὰρ ὄχλῳ πυκτεύουσα, καὶ διαφόρως πᾶσαις δουλεύουσα, τὴν ἑαυτῆς καρδίαν, οὐδέποτε ἀπέστησεν τοῦ Θεοῦ. [2]) *Исаакъ С.* Epist. IV, сѣл. 546. [3]) *Никита С.* Pract. capit. centur. I, § 72, col. 884CD. [4]) *Онъ-же.* Ibid., col. 885D—888A. [5]) Ср. ibidem.

[6]) melius est ut cum multis sis, et solitariam vitam agas voluntate, quam cum solus sis, esse cum multitudine proposito mentis. Verba Seniorum. II, 14, col. 860A; ср. Древній Патерикъ II, § 30, стр. 34, гдѣ приведенная мысль выражена болѣе твердо и категорично и приписывается опредѣленно Синклитикіи, тогда какъ въ латинскомъ сказано просто abbatissa matrona.

[7]) *Симеонъ Н. Б.* Or. XXVIII, T. CXX, col. 460C: Et qui in medio tumultu, et strepitu, et qui in coenobiis, et qui in montibus, ac speluncis sunt, mandatisque Christi convenienter vivunt, salvantur, et magnis a Deo donis dignantur.

[8]) *Онъ же.* Or. XXVIII, col. 497A (ср. ibid., col. 501D): Universis, etiam laicis, non monachis tantum, semper, et quovis tempore poenitentiam agere, flere, et Deo supplicare perque actiones hujusmodi etiam caeteras virtutes omnes comparare possibile est.

надлежитъ внутреннему настроенію, въ зависимости отъ одушевляющихъ подвижника намѣренія и цѣли. Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ смотрѣть и на безмолвіе, молчальничество. „Иной человѣкъ говоритъ съ утра до вечера, а, между тѣмъ, въ дѣйствительности соблюдаетъ молчаніе (σιωπὴν κρατεῖ), потому что онъ ничего не говоритъ безъ пользы“ [1]). Только отсюда объясняется возможность высокаго созерцательнаго совершенства нѣкоторыхъ христіанъ, живущихъ среди міра и проходящихъ общественное служеніе. Даже и въ такихъ условіяхъ,—далеко не часто, правда,—возможно достиженіе такого созерцательно-молитвеннаго совершенства, которое обычно осуществимо въ отшельническомъ подвижничествѣ, на самыхъ высокихъ его ступеняхъ. Случаи подобнаго рода, отмѣченные въ аскетической письменности, очень знаменательны. Вотъ одинъ изъ нихъ. Аввѣ Антонію открыто было въ пустынѣ: „есть въ городѣ нѣкто подобный тебѣ (ὅμοιός σοι), искусствомъ врачъ, который избытки свои отдаетъ нуждающимся и всякій день поетъ съ ангелами трисвятое (πᾶσαν τὴν ἡμέραν τὸ Τρισάγιον ψάλλων μετὰ τῶν ἀγγέλων) [2]). Слѣдовательно, другими словами, этотъ человѣкъ достигъ именно высокаго созерцательнаго совершенства.

По словамъ *бл. Θеодорита*, „для избравшихъ созерцаніе не служитъ ни мало препятствіемъ жизнь въ городахъ и деревняхъ. И Мавсима, и подобные ему ревнители служенія Богу показали, что возможно и обращающимся среди міра достигнуть до самой вершины добродѣтелей“ [3]).

Въ своей исторіи подвижничества Θеодоритъ прямо отмѣчаетъ, что созерцательное совершенство достигалось подвижниками не только въ уединеніи, но и среди другихъ людей, въ общеніи съ ними. „Чтобы кто не подумалъ, что добродѣтель ограничивается мѣстомъ, и что одна пустыня удобна для достиженія такой добродѣтели, мы перенесемъ теперь слово къ мѣстамъ населеннымъ и покажемъ, что и они не заключаютъ въ себѣ ни малѣйшаго препятствія для пріобрѣтенія любомудрія (τῇ τῆς φιλοσοφίας κτήσει ἥκιστα ταύτην ἐμποδὼν γινομένην)“ [4]).

Правда, равное совершенство и въ отшельническихъ, и въ общежительныхъ добродѣтеляхъ, совмѣстное фактическое осуществленіе ихъ въ одномъ лицѣ встрѣчалось вообще не часто, но все-же и такіе случаи иногда отмѣчаются въ аскетической письменности. По словамъ, напримѣръ, *Іоанна Кассіана*, „трудно найти по всему совершеннаго въ томъ и въ другомъ образѣ жизни (т. е. въ отшельничествѣ и въ общежитіи), потому что ни отшельникъ не можетъ вполнѣ достигнуть нестяжатель-

---

[1]) Apophth. col. 328A, § 27. Cp. Verba Sen. X, 51, col. 921CD. [2]) Apophth. col. 84B, § 24. [3]) *Θеодоритъ*. Rel. Hist. 14, col. 1413 c.: ἥκιστα λωβᾶται τοῖς φιλοσοφεῖν προαιρουμένοις ἡ ἐν ἄστεσι καὶ κώμαις διατριβή. Ἔδειξε γὰρ οὗτός τε καὶ οἱ κατ' αὐτὸν τῆς τοῦ Θεοῦ φροντισταὶ θεραπαίας, ὡς δυνατὸν καὶ ἐν μέσῳ πολλῶν στρεφομένους, αὐτῆς ἐφικέσθαι τῆς τῶν ἀρετῶν κορυφῆς.

[4]) *Θеодоритъ*. Relig. Hist. c. IV, T. LXXXII, col. 1340B.

ности или презрѣнія и лишенія матеріальныхъ вещей, ни киновитъ—чистоты созерцанія, хотя извѣстно, что того и другого совершенно достигли авва Моисей, Пафнутій и два Макарія. Они такъ были совершенны въ томъ и другомъ родѣ жизни, что когда, удалившись дальше всѣхъ обитателей пустыни, ненасытно наслаждались уединеніемъ пустыни, сколько было возможно для нихъ, никакъ не искали сообществъ человѣческихъ, однако-жъ такъ сносили посѣщеніе и слабости приходившихъ къ нимъ, что, когда стекалось къ нимъ безчисленное множество братій для свиданія и наставленія, съ непоколебимымъ терпѣніемъ снося почти постоянное безпокойство гостепріимства, они, казалось, во все время своей жизни ничему другому не учились, или ни въ чемъ не упражнялись, какъ только въ томъ, чтобы услуживать приходящимъ, такъ что всѣ недоумѣвали, въ какомъ преимущественно образѣ жизни у нихъ было больше навыка, т. е. въ пустынной-ли чистотѣ, или въ жизни киновійской удивительнѣе проявлялось величіе души ихъ“ [1]).

Во всякомъ случаѣ, однако, примѣры совмѣщенія высокой созерцательности съ дѣятельностью среди людей въ исторіи христіанскаго подвижничества далеко не рѣдки. Вотъ нѣкоторые изъ нихъ.

Во время бѣдствій Церкви *Василій В.* не считалъ достаточнымъ въ безмолвіи оплакивать бѣдствіе и къ Богу только воздѣвать руки, у Него искать прекращенія окружающихъ бѣдствій, а самому, между тѣмъ, почивать; напротивъ того, онъ вмѣнялъ себѣ въ обязанность и отъ себя принесть нѣчто и оказать какую нибудь помощь [2]).

У *Асклипія* Θеодоритъ отмѣчаетъ страннолюбіе и братолюбіе (φιλοξενία καὶ φιλαδελφία) наряду съ собесѣдованіемъ съ Богомъ (ἡ πρὸς τὸν Θεὸν ὁμιλία) [2]). Еще живя съ людьми въ селеніи, Асклипій проводилъ жизнь подвижническую и умѣренную (ἀσκητικὸν καὶ κόσμιον), не потерпѣвъ никакого вреда отъ общенія съ многими (μηδεμίαν ἐκ τῆς τῶν πολλῶν

---

[1]) *I. Кассіанъ.* Collat. XIX, c. IX, col. 1139B—1140B: et ideo in utraque professione per omnia consummatum invenire difficile est; quia nec anachoreta ἀκτημοσύνην id est contemptum ac privationem materialium rerum, nec coenobita theoricam ad intergum potest assequi puritatem, licet utrumque perfecte... noverim possedisse. Qui ita erant in utraque professione perfecti, ut cum ultra omnes eremi accolas secedentes, insaciabiliter secreto solitudinis pascerentur, quantum in ipsis erat, nequaquam inquirerunt humana consortia, tamen ita frequentiam ac fragilitates ad se concurrentium sustinebant, ut cum ad eos visitationis vel profectus gratia innumera fratrum multitudo confluerat, tam jugem pene susceptionis inquietudinem immobili patientia tolerantes, nihil aliud vel dedicisse vel exercuisse omni vitae suae tempore crederentur, quam ut communibus tantum advenientium officiis deservirent, ita ut apud cunctos esset ambiguum, in qua potissimum professione eorumdem major esset industria idest, utrum in illa eremetica puritate, an in ista conversatione communi, magnanimitas eorum mirabilius aptaretur.

[2]) *Григорій В.* Or. XLIII, c. XLI, T. XXXVI, col. 552B... οὐκ αὐταρκες ὑπολαμβάνις, θρηνεῖν ἡσυχῇ τὸ πάθος, καὶ πρὸς Θεὸν μόνον αἴρειν τὰς χεῖρας καὶ παρ' ἐκείνου τῶν κατεχόντων κακῶν λύσιν ζητεῖν, αὐτὸς δε καθεύδειν· ἀλλά τι καὶ βοηθεῖν, καὶ παρ' ἑαυτοῦ συνεισφέρειν ὤετο δεῖν.

[2]) cap. XXV, col. 1464B.

ἐπιμιξίας λώβην ἐλκῦσαι), , прославившись въ томъ и другомъ родѣ жизни,— и въ общежитіи, и въ уединеніи (τῷ τε πολιτικῷ, καὶ ἐρημικῷ) [1].

Симеонъ Столпникъ „при своемъ смиреніи былъ доступенъ, ласковъ и обходителенъ (εὐπρόσοδος λίαν ἐστὶ, καὶ γλυκὺς καὶ ἐπίχαρις), отвѣчалъ каждому изъ бесѣдующихъ съ нимъ (πρὸς ἕκαστον τῶν διαλεγομένων). Получивъ отъ великодаровитаго Господа и дары учительства (διδασκαλίας), онъ ежедневно, по дважды, предлагалъ наставленія (δὶς ἑκάστης ἡμέρας τὰς παραινέσεις ποιούμενος)... Можно было видѣть его и судящимъ, произносящимъ правильныя и справедливыя рѣшенія (ἔστι δὲ αὐτὸν ἰδεῖν καὶ δικάζοντα καὶ ὀρθὰς καὶ δικαίας τὰς ψύφους ἐκφέροντα). Но этими и подобными вещами занимался онъ уже послѣ девятаго часа. Ночь всю и день до девятаго часа проводилъ онъ въ молитвѣ (τὴν γὰρ νύκτα ἅπασαν, καὶ τὴν ἡμέραν μέχρις ἐννάτης διατελεῖ προσευχόμενος). [2].

О *Публіи* разсказывается, что „никто никогда не видалъ, чтобы онъ хоть самую малую часть дня проводилъ въ праздности, но за псалмопѣніемъ у него слѣдовала молитва, молитву смѣняло псалмопѣніе, послѣ той или другого онъ обращался къ чтенію Божественныхъ писаній, затѣмъ слѣдовало попеченіе о приходящихъ посѣтителяхъ, потомъ уже—что-либо изъ необходимыхъ дѣлъ (εἶτα ἤ τῶν ἀφικνουμένων ἐπιμέλεια ξένων· ἔπειτα ἄλλο τι τῶν ἀναγκαίων ἔργων ἠγίνετο) [3].

Акакій „и въ уединенной жизни преуспѣлъ, и сіялъ свѣтлыми лучами добродѣтели, когда былъ удостоенъ епископскаго сана и получилъ въ управленіе Верію. Въ теченіе 58 лѣтъ неся заботу о своемъ стадѣ, онъ, однако, не оставилъ монашескаго образа жизни (οὐκ εἴασε μὲν τῆς ἀσκητικῆς πολιτείας τὸ εἶδος) и совмѣстилъ добродѣтель отшельническую (аскетическую) съ общественною (ἀσκητικὴν καὶ πολιτικὴν ἐκέρασεν ἀρετήν),— къ первой приложивъ больше старанія, а со второй наблюдая предусмотрительность, онъ соединилъ въ одно (обычно) раздѣленное“ [4].

Помня Апостольскія изреченія [5], *Θеодосій* „и самъ трудился и сожителей убѣждалъ, чтобы они съ подвигами духовными соединяли и труды тѣлесные (αὐτός τε εἰργάζετο, καὶ τοὺς ὁμοσκήνους παρήνει τοῖς κατὰ ψυχὴν πόνοις καὶ τοὺς σωματικοὺς συνεισφέρειν ἱδρῶτας). Онъ находилъ несправедливымъ и страннымъ, чтобы монахи пользовались трудами (плодами) чужихъ рукъ. Совершая въ свое время (εἰς καιρὸν) положенныя божественныя службы (θείας λειτουργίας), промежутки между ними онъ посвящалъ труду (τῇ ἐργασίᾳ); особенно онъ заботился объ угожденіи (услуженіи— θεραπείας) странникамъ, ввѣряя завѣдываніе ими лицамъ, которыя украшались кротостью и скромностью и вмѣстѣ пріобрѣли любовь къ ближнему (τὴν περὶ τὸν πέλας κεκτημένοις ἀγάπην) [6].

---

[1] ibidem. [2] *Θеодоритъ*. Relig. Hist. cap. XXVI, col. 1481D—1484A. [3] *Θеодоритъ*. Rel. Hist. cap. V, col. 1352D.

[4] Бл. *Θеодоритъ*. Rel. Hist., cap. II, col. 1313C: καὶ τῆς μὲν τὴν ἀκρίβειαν, τῆς δὲ τὴν οἰκονομίαν λαβὼν, εἰς ἓν τὰ διεστῶτα συνήγαγεν. Подобное же разсказывается объ *Аѳѳоніи*. Col. 1356D. [5] Сол. II, 9; Дѣян. XX, 34. [6] *Θеодоритъ*. Rel. Hist. cap. X, col. 1389CD.

Авраамъ „послѣ жизни отшельнической украшалъ архіерейскую каѳедру (μετὰ τὸν μονήρη βίον τὴν ἀρχιερατικὴν ἐφαίδρυνε προεδρίαν). Потому-то особенно онъ и достоинъ упоминанія, что вынужденный перемѣнить родъ жизни, не перемѣнилъ образъ ея (τὴν πολιτείαν βιασθεὶς ἐναλλάξαι τὸν βίον οὐκ ἤμειψεν); не оставляя подвижническаго злостраданія, проводилъ жизнь въ одно время и въ отшельническихъ подвигахъ и въ трудахъ архіерейскихъ [1]). По цѣлымъ днямъ онъ присутствовалъ при спорныхъ дѣлахъ тяжущихся и убѣждалъ ихъ примириться между собою... [2]).

Объ *Іаковѣ Низибійскомъ* повѣствуется, что и оставивъ (послѣ возведенія въ епископскій санъ) уединеніе въ горахъ и избравъ, противъ своего желанія, жизнь въ городѣ, не перемѣнилъ образа жизни (τὰ μὲν χωρία ἠμείβετο, ἡ δὲ πολιτεία μεταβολὴν οὐκ ἐλέγετο) (относительно пищи, сна и одежды). Только трудовъ у него прибавилось, и труды новые были разнообразнѣе прежнихъ (πολλαπλάσιοι τῶν προτέρων ἐγένοντο). Къ посту, къ подвигамъ бодрствованія и къ власяницѣ присоединились еще всякаго рода заботы о нуждающихся (αἱ δ' ὅλου τῶν δεομένων φροντίδες), т. е. заботы о вдовахъ, сиротахъ, справедливая защита обижаемыхъ... Онъ выносилъ эти разнообразные труды изъ—за любви и страха къ Господу овецъ (διαφερόντως δὲ ἐκεῖνος τοὺς τοιούτους πόνους ἠσπάζετο, ἅτε δὴ διαφερόντως καὶ ποθῶν καὶ δεδιὼς τὸν τῶν προβάτων Κύριον). И чѣмъ болѣе онъ пріобрѣталъ богатства добродѣтели, тѣмъ больше получалъ и благодати Св. Духа (ὅσῳ δὲ πλείονα τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον συνέλεγε, τοσούτῳ μειζόνως καὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἀπήλαυε χάριτος) [3]).

Подвижникъ *Лимней*, замѣчательный своею высокою созерцательностью и почти полнымъ уединеніемъ отъ людей въ затворѣ [4]), отличался тѣмъ не менѣе человѣколюбіемъ (φιλανθρωπία), заботою о слѣпыхъ и нищихъ [5]).

Исаакъ Сиринъ отмѣчаетъ поступокъ *Макарія Вел.*, который служитъ обличеніемъ пренебрегающихъ о своихъ братіяхъ [6]); аввы Агафона, „мужа опытнѣйшаго изъ всѣхъ монаховъ того времени и болѣе всѣхъ уважавшаго молчаніе и безмолвіе“ [7]); въ частности онъ извѣстенъ тѣмъ, что ухаживалъ за больнымъ странникомъ въ теченіе пяти мѣсяцевъ [8]). Такое поведеніе называется совершеннѣйшею любовью (αὕτη ἐστὶν ἡ τελεία ἀγάπη) [9]).

О братѣ, достигшемъ особаго молитвеннаго совершенства [10]), у

---

[1]) *Ѳеодоритъ*. Religiosa Hist. c. XXVII, col. 1420B:....ἀλλὰ μετὰ τῆς ἀσκητικῆς μετέβη κακοπαθείας, καὶ κατὰ ταὐτὸν μοναχικοῖς τε πόνοις, καὶ ἀρχιερατικαῖς περιστοιχιζόμενος φροντίσι, τοῦ βίου τὸν δρόμον ἐξήνυσε.

[2]) ibid., col. 1424C. [3]) *Бл. Ѳеодоритъ*. Religiosa Historia, cap. I, col. 1297BC.

[4]) *Ѳеодоритъ*. Rel. Hist. cap. XXII, col. 1453BC. [5]) ibid., col. 1456BC. [6]) *Исаакъ С.* Epist IV, s. 550. [7]) сел. 551:... ἀνὴρ ἐμπειρότατος πάντων τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν Μοναχῶν, καὶ τὴν σιωπὴν καὶ τὴν ἡσυχίαν ὑπὲρ πάντας τιμῶν. [8]) ibid. [9]) ibid. [10]) сел. 434.

Исаака Сирина разсказывается, что онъ нерѣдко работалъ дня по три и по четыре съ братіею, когда имѣли въ немъ нужду... Этотъ братъ искусенъ былъ и во всякомъ служеніи (ἦν γὰρ ἔμπειρος καὶ εἰς πᾶσαν διακονίαν [1])

О *Зевинаѣ* у Ѳеодорита разсказывается, что онъ проводилъ дни и ночи въ молитвѣ и потому немного (ὀλίγα ἄττα) разговаривалъ съ приходящими къ нему, не позволяя себѣ отвлекать мысли отъ небеснаго (κατάγειν ἐκ τῶν οὐρανῶν οὐκ ἠνείχετο τὴν διάνοιαν); но очень скоро оставляя ихъ, тотчасъ же обращался снова къ молитвѣ, чтобы не удаляться отъ Господа даже на минуту (ὡς μηδὲ πρὸς βραχὺ χωρισθεὶς τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ [2]). Однако, о немъ-же говорится, что, будучи украшенъ добродѣтелью страннолюбія (φιλοξενία), онъ многимъ изъ приходящихъ позволялъ оставаться у него до вечера (μένειν τὴν ἑσπέραν πολλοὺς τῶν ὡς αὐτὸν ἀφικνουμένων ἐκέλευεν) [3]).

Объ *Элпидіи* въ Лавсаикѣ говорится, что онъ „какъ матка пчелиная, жилъ среди братіи, и эту гору населилъ, какъ городъ“ [4]).

И такихъ примѣровъ можно было бы привести очень много.

Итакъ, даже самое глубокое созерцаніе не требуетъ необходимо, чтобы каждый погруженный въ него непремѣнно отрѣшался отъ всякихъ другихъ впечатлѣній и мыслей, кромѣ мыслей объ одномъ Богѣ. Общее психологическое свойство всякой сильной и глубокой любви состоитъ дѣйствительно въ томъ, что представленіе ея предмета становится центральнымъ и господствующимъ въ сознаніи, всегда находится, такъ сказать, въ фокусѣ сознанія, опредѣляя его общій фонъ и обусловливая подборъ другихъ представленій.

Но значитъ ли это, такимъ образомъ, что господствующее представленіе *совершенно* вытѣсняетъ всѣ другія представленія и мысли, не оставляя имъ уже *никакого* мѣста въ сознаніи?

Въ дѣйствительности бываетъ такъ, что всѣ другія представленія, понятія и мысли воспринимаются сознаніемъ подъ угломъ зрѣнія главнаго представленія, вся жизнь и дѣятельность сознанія окрашивается въ цвѣтъ его,—именно господствующимъ представленіемъ опредѣляется ходъ ассоціацій, направленіе всей мыслительной работы [5]).

Ѳ. Ѳ. Гусевъ, говоря о всецѣломъ сосредоточеніи энергіи сознанія и напряженности чувства на мысли объ одномъ Богѣ и обосновывая необходимость такого именно состоянія на общихъ свойствахъ любви, какъ извѣстнаго психическаго феномена, совершенно замалчиваетъ то свойство любви, согласно которому любящій стремится не только быть съ любимымъ, наслаждаться лицезрѣніемъ его,—но выраженію Гусева, „заниматься съ нимъ“, но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ непреодолимое стремленіе проявлять свою любовь на дѣлѣ, выражать ее осязательно и

[1]) *Исаакъ С.* Л. LXXV, с. 436.
[2]) Relig. Hist., cap. XXIII, col. 1457B. [3]) ibid. 1457C. [4]) Hist. Laus., c. CVI, col. 1211B.
[5]) Ср. *І. Златоустъ.* De compunctione c. I. T. XLVII, col. 412.

и фактически поступками пріятными и угодными тому, къ кому онъ питаетъ любовь. Любящій рѣшается даже на разлуку съ любимымъ и несетъ ее безропотно и терпѣливо, даже съ радостью, если она необходима для блага любимаго, или доставляетъ ему пользу въ какомъ либо отношеніи. Вѣдь человѣкъ состоитъ не изъ одного ума и не исчерпывается весь въ созерцательныхъ его потребностяхъ,—онъ вмѣстѣ съ тѣмъ—и непремѣнно—существо дѣятельное. Не иное свойство существа и проявленія и любви человѣка къ Богу.

По ученію св Писанія, любовь къ Богу, вопреки утвержденію Гусева, выражается не въ исключительной созерцательности, упраздняющей и исключающей всякую дѣятельность, а непремѣнно въ *дѣятельномъ* служеніи благу ближнихъ, которое совершается ради Христа, по любви къ Нему [1]). Равнымъ образомъ и анализъ данныхъ спеціально аскетической письменности совсѣмъ не уполномочиваетъ насъ согласиться съ утвержденіемъ Гусева, что „исключительное направленіе нравственной дѣятельности на собственное и индивидуальное самосовершенствованіе (а не на совершенствованіе другихъ, поясняетъ онъ нѣсколько ранѣе) составляетъ необходимое слѣдствіе объявшей душу пламенной любви къ Богу и изъ нея вытекающаго влеченія къ умной молитвѣ и духовному созерцанію“ [2]).

По словамъ, напримѣръ, *св. Златоуста*, „нѣтъ ничего холоднѣе христіанина, который не заботится о спасеніи другихъ“ [3]). Иноковъ это требованіе касается не менѣе, если не болѣе, чѣмъ всѣхъ христіанъ вообще. По ученію преподоб. *Нила Синайскаго*, „блаженъ монахъ, который со всею радостію взираетъ на спасеніе и преспѣяніе всякаго, какъ на свое собственное“ [4]). „Монахъ тотъ, кто почитаетъ себя сущимъ со всѣми и въ каждомъ видитъ себя самого“ [5]). Отсюда подвижникъ, по ученію *препод. Исаака Сирина*, долженъ всегда помнить, что и онъ причастенъ земному естеству, и дѣлать добро всѣмъ. Онъ не долженъ укорять просящихъ молитвы его и лишать ихъ словъ утѣшенія, чтобы не погибли они, и съ подвижника не были взысканы души ихъ [6]). При этомъ, въ отношеніи добраго дѣла, всѣ люди у по-

---

[1]) Іоан. XIV, 21; XV, 10; 12—14, 17. 1 Петр. IV, 8. 1 Іоан. III, 16, 23; IV, 11—12; 20—21; V, 1. Римл. XIII, 8; XIV, 8—9; XV, 2. Гал. VI, 2. Ефес. V, 1—2. Филип. II, 4—5. Колос. III, 12. 2 Θесс. I, 3 и др. [2]) стр. 174.

[3]) *Іоаннъ Златоустъ*. In Acta Apostol. Homil. XX, c. IV, T. LX, col. 162: οὐδὲν ψυχρότερον χριστιανοῦ, ἑτέρους μὴ σώζοντος. Confr. In Genes. T. LIII, col. 36—37. *Григорій* В. Ep. XI (al. XLIII) ad. Gr. Nyss. T. XXXVII, col. 44A: οὐ γὰρ ἑαυτῷ ζῇ τις μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ πλησίον.

[4]) *Нилъ С.* De or. § 122 T. LXXIX, col. 1193B: μακάριός ἐστι μοναχός, ὁ πάντων τὴν σωτηρίαν καὶ προκοπὴν, ὡς οἰκείαν κατὰ πάσης χαρᾶς ὁρῶν.

[5]) Ibid. col. 1193C:... ὁ ἑαυτὸν ματὰ πάντων ἡγούμενος διὰ τὸ ἐν ἑκάστῳ ἑαυτὸν ἀπαραλείπτως δοκεῖν ὁρᾶν. [6]) *Исаакъ С.* A. V, s. 43:... μὴ ἐπίπληττε τοὺς δεομένους τῆς σῆς εὐχῆς, καὶ τῶν μαλθακῶν λόγων τῆς παρακλήσεως μὴ ἀποστέρει ἵνα μὴ ἀπόλωνται, καὶ ἀπαιτηθῇς τὰς ψυχὰς αὐτ τῶν.

движника должны быть равны. Ибо такимъ способомъ онъ можетъ и недостойныхъ привлечь къ добру. И Господь раздѣлялъ трапезу съ мытарями и блудницами, и не отлучалъ отъ себя недостойныхъ, чтобы этимъ способомъ всѣхъ привлечь къ страху Божію и чтобы посредствомъ тѣлеснаго они приблизились къ духовному [1]). Даже тѣ аскеты, которыхъ имѣетъ въ виду Гусевъ, не были уже исключительно преданы созерцанію,—оно было лишь преимущественнымъ ихъ дѣломъ и занятіемъ. Когда вызывали ихъ на то обстоятельства, они покидали на извѣстное время свою пустыню, являлись въ людныя мѣста и принимали то или другое активное участіе въ дѣятельной жизни. Начальникъ отшельнической жизни *Антоній Вел.* „съ большею ревностью, чѣмъ кто нибудь, заботился также и о защитѣ обижаемыхъ, и ради этого часто отправлялся въ города, такъ какъ многіе, жалуясь ему, усиленно просили его ходатайствовать за нихъ предъ властями и городскими чинами“ [2]). При этомъ „за обиженныхъ подвижникъ предстательствовалъ съ такою силою, что можно было подумать, будто-бы терпитъ обиду самъ онъ, а не другой кто“ [3]). Когда насталъ сильный голодъ въ городѣ Ефесѣ, *Ефремъ Сиринъ*, сжалившись надъ поселянами, погибавшими отъ голода, сдѣлался попечителемъ бѣдныхъ, и на деньги, доставляемыя святому, по его убѣдительной просьбѣ, богатыми гражданами, онъ оказывалъ помощь нуждающимся: устроилъ дома съ разными отдѣленіями, помѣстилъ туда больныхъ, кормилъ голодныхъ, погребалъ умиравшихъ и т. под. [4]).

Авва Аполлоній избралъ своимъ подвигомъ (ταύτην ἔσχεν τὴν ἄσκησιν) заботу о больныхъ, доставляя имъ все необходимое. Передъ смертью онъ передалъ свои вещи и завѣщалъ продолжать свое служеніе другому, подобному ему [5]). *Авва Агаѳонъ* говорилъ: „если-бы я могъ отдать прокаженному свое тѣло, а его тѣло взять себѣ, охотно бы сдѣлалъ это. Ибо такова совершенная любовь“ (αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τελεία ἀγάπη) [6]). И дѣйствительно, этотъ Авва однажды въ теченіе трехъ мѣсяцевъ ухаживалъ за больнымъ странникомъ, кормилъ его и вообще заботился о немъ [7]). *Авва Евлогій* увидѣлъ на площади увѣчнаго, у котораго не было ни рукъ ни ногъ и, помолившись Богу, далъ такой обѣтъ: Господи! Во имя Твое я беру этого увѣчнаго, и буду покоить

---

[1]) Л. XXIII, с. 145.

[2]) *Созоменъ*. Hist. Eccles. L. I, c. XIII, T. LXVII, col. 897D: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς προστασίας τῶν ἀδικουμένων εἰ καί τις ἄλλος ὑπερφυῶς σπουδαιότατος ἐγένετο καὶ τούτων ἕνεκα πολλάκις εἰς τὰς πόλεις ἐφοίτα· παρορυρόμενοι γὰρ αὐτῷ πολλοὶ, ἐβιάζοντο πρεσβεύειν ὑπὲρ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς ἐν τέλει.

[3]) *Аѳанасій А.* Vita Antonii c. LXXXVII. T. XXVI, col. 964C—965A: οὕτω δὲ τῶν ἀδικουμένων προΐστατο, ὡς νομίζειν μὴ ἄλλους, ἀλλ' αὐτὸν εἶναι τὸν πάσχοντα. [4]) Historia Lausiaca c. CI, col. 1209A. [5]) Lib. cit. c. XIV, col. 1085C. [6]) Apophth. § 26 col. 116C.

[7]) Lib. cit. § 27, col. 116CD. Confr. Vitae Patrum. lib. III, § 156, col. 792 CD.

его до самой смерти моей, чтобы ради его спастись и мнѣ (ἵνα κ'αγὼ διὰ τούτου σωθῶ). Антоній Вел. въ концѣ ихъ жизни (они скончались почти одновременно) сказалъ имъ: „вы скоро удостоитесь вѣнцовъ отъ Христа,—онъ за тебя, а ты за него“ [1]). Объ аввѣ *Маркѣ Отшельникѣ*, жившемъ близъ монастыря Пентукулы (Penthucula) разсказывали, что въ продолженіе шестидесяти трехъ лѣтъ (sexaginta tres; въ русскомъ переводѣ—шестидесяти девяти) [2]) онъ постился по цѣлымъ недѣлямъ, такъ что нѣкоторые считали его безплотнымъ (sine carne esse); между тѣмъ день и ночь онъ трудился и все раздавалъ бѣднымъ, а самъ ни отъ кого ничего не принималъ [3]). Въ Александріи, въ монастырѣ аввы Іоанна Скопца, проживалъ старецъ такой милостивый, что никого другого ему подобнаго современники не видѣли; не только къ людямъ, но и къ безсловеснымъ животнымъ онъ былъ милостивъ. Вставалъ рано, онъ шелъ ко всѣмъ собакамъ, которыя были въ монастырѣ, и давалъ имъ кормъ, маленькимъ муравьямъ сыпалъ муку, а большимъ—пшеницу, мочилъ сухари и бросалъ на кровлю для птицъ [4]). Объ одномъ старцѣ, жившемъ въ келліяхъ Хузивы—(Cuziba) разсказывается, что онъ проводилъ цѣлые дни (singulis diebus) въ дѣлахъ милосердія, проявляемыхъ и совершаемыхъ разнообразно: то своими сѣменами засѣвалъ поля бѣдныхъ поселянъ, тайно отъ хозяевъ, то поддерживалъ хлѣбомъ и водою путниковъ, шедшихъ по дорогѣ въ Іерусалимъ, помогая утомленнымъ нести ихъ тяжести, носилъ на плечахъ дѣтей, чинилъ обувь, одѣвалъ нагихъ, погребалъ умершихъ на дорогѣ [5]). Сострадательная любовь къ ближнимъ у нѣкоторыхъ аскетовъ достигала особенной трогательной отзывчивости и нѣжности. Авва Макарій, напримѣръ, побуждаемый, несомнѣнно, такою именно любовію идетъ за душистою лепешкою, настилою (πάστιλον) въ Александрію для больного, по его желанію [6]).

Съ точки зрѣнія Гусева, послѣдовательно проведенной, всѣ эти и подобные случаи свидѣтельствовали о невыдержанности въ аскетахъ любви къ Богу, объ ослабленіи въ нихъ ея интенсивности [7]). Мало того. Жизнь человѣка, по самому своему существу, въ своихъ наличныхъ, независимыхъ отъ человѣка и неустранимыхъ условіяхъ обычнаго земного существованія, представляетъ уже сама по себѣ непреодолимыя препятствія для осуществленія созерцательнаго идеала во всей его строгости и невозмутимости [8]).

---

[1]) Hist. Laus. c. XXVI, col. 1073BC—1075D. [2]) стр. 14. [3]) Pratum. Spirit. c. XIII, col. 127BC. Confr. Hist. Laus. c. IX, col. 1027A. [4]) Lib. cit. c. CLXXXIV, col. 213BC.

[5]) Ibid., c. XXIV, col. 130B—D. confr. c. LIV col. 146BC. [6]) Apophth. col. 265C—268A. § 8. [7]) Ср. *I. Кассіанъ*. Collat. XIV, c. IV, col. 956B—959A. [8]) Ср. *I. Кассіанъ*. Collat. XXIII, c. IV—V, col. 1250A—1252B; c. VII, col. 1253AB; col. 1253B—1254A; c. VIII, col. 1258B—1259A; c. X, col. 1260—1261A; c. XI, col. 1261—1262; c. XIII, col. 1268B. *I. Златоустъ*. De laudibus s. Pauli Homil. V. T. I., col. 498.

По автору, любовь къ ближнимъ въ аскетахъ, объятыхъ пламенною любовью къ Богу, выражается преимущественно въ видѣ состраданія, соболѣзнованія ко всѣму живущему, а также въ слезной молитвѣ о помилованіи и спасеніи всѣхъ [1]). Однако св. Писаніе и аскетическая письменность говорятъ не о такой только формѣ выраженія любви къ ближнимъ, а требуетъ отъ всякаго христіанина, чтобы онъ содѣйствовалъ истинному благу ближнихъ *всѣми мѣрами и средствами, какія только находятся въ его распоряженіи* [2]).

По ученію *препод. Исаака Сирина*, Господь для уподобленія людей Отцу небесному, назначилъ милосердіе (τὴν ἐλεημοσύνην) потому что милосердыхъ приближаетъ оно къ Богу. Поэтому христіанинъ долженъ непрестанно понуждать себя, во всякое время внутренно (ἔσωθεν) быть милосердымъ ко всякой разумной природѣ (ὑπὲρ πάσης τῆς φύσεως τῶν λογικῶν) [3]). При этомъ ни одинъ человѣкъ не смѣетъ сказать относительно пріобрѣтенія любви къ ближнему, что онъ преуспѣваетъ въ ней душею своею, если онъ оставляетъ безъ вниманія ту часть, которая, по мѣрѣ силъ, сообразно съ временемъ и мѣстомъ, исполняется тѣлесно, когда представляется случай къ дѣлу [4]).

Кто, напримѣръ, пренебрегаетъ больнымъ, тотъ, по образному выраженію святителя, „не увидитъ свѣта“. Кто отвращаетъ лице свое отъ скорбящаго, для того омрачится день его [5]). Признакъ достигшаго совершенства—жертвовать всѣмъ, даже жизнію, за ближнихъ [6]). При этомъ люди уподобляются Богу именно совершенствомъ любви къ ближнему, собственно изліяніемъ (ὑπερεκβλύζειν) своего человѣколюбія, простирающагося до пожертвованія самою жизнію [7]). Только нѣкоторымъ, въ видѣ исключенія, не поставлено въ обязанность подавать милостыню [8]).

По ученію св. *Василія В.*, такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, то должно любить людей какъ по душѣ, изобличая ихъ и вразумляя и всякимъ образомъ доводя до обращенія, такъ и по тѣлу, благотворя имъ, когда они нуждаются въ необходимомъ для жизни [9]).

„Говорили старцы, что каждый положеніе ближняго долженъ сви-

---

[1]) Стр. 200. [2]) Ср. Іоан. XV, 10; 12—14; 1 Іоан. III, 18; 1 Тим. V, 9—10; Римл. XV, 2; Еф. VI. II и др. [3])*Исаакъ С.* Epist IV, с. 548. [4]) Ibidem, сел. 552: οὐδεὶς ἄνθρωπος τολμᾷ εἰπεῖν περὶ τῆς κτήσεως τῆς ἀγάπης τοῦ πλησίον, ὅτι ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ κατορθοῖ, ἐὰν ἀπολειφθῇ τοῦ μέρους ἐκείνου, ὅπερ ἐν τῷ σώματι πληροῦται κατὰ δύναμιν, καὶ κατὰ τὸν καιρὸν, καὶ τὸν τόπον τὸν παρέχοντα χεῖρα εἰς τὸ πρᾶγμα.

[5]) Ibid., сел. 533. cnfr. сел. 554. [6]) Л. LXXXI, с. 453. [7]) Л. V, с. 33—34. Cnfr. Лог. XXX, сел. 189. [8]) Л. LXXIX, с. 443, 446, 448, Л. LXXVIII, с. 442. Л. XXXIII, с. 213—214.

[9]) *Василій В.* Regulae brevius tract. Inter. CLXXVI. T. XXXI, col. 1200AB: ἐπειδὴ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνέστηκεν ὁ ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν ἀγαπήσωμεν τοὺς τοιούτους, ἐλέγχοντες αὐτοὺς καὶ νουθετοῦντες, καὶ παντὶ τρόπῳ εἰς ἐπιστροφὴν ἐνάγοντες· κατὰ δὲ τὸ σῶμα εὐεργετοῦντες αὐτοὺς ἐπιδεομένους τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων. Cnfr. *Ето-же* Regulae fusius tract. interr. XXXVI. col. 1009C.

тать своимъ собственнымъ, и сострадать ему во всемъ, и радоваться съ нимъ, и плакать, и такъ жить, какъ бы нося то же самое тѣло, и заботиться, какъ о себѣ самомъ, если случится съ нимъ какая скорбь“ [1]).

По ученію препод. *Исидора Пелусіота*, надобно имѣть милосердную душу (ἐλεήμονα τὴν ψυχήν). Кто имѣетъ такой источникъ, тотъ будетъ источать все прекрасное. Если у него будутъ деньги, онъ расточитъ ихъ; если увидитъ кого въ несчастіи, оплачетъ его; если встрѣтитъ обижаемаго, протянетъ ему руку (помощи) и не оставитъ (сдѣлать) ничего такого, что отъ него зависитъ“ [2]).

По словамъ св. *Іоанна Златоуста*, „любви святыхъ свойственно помогать и въ тѣлесныхъ нуждахъ“ [3]). Проявленіями этой любви служатъ „милостыня“ (ἐλεημοσύνη), „благорасположеніе“ (φιλοφροσύνη), предстательство за терпящихъ несправедливость и утѣшеніе плачущихъ“ [4]).

Ради любви къ ближнему, по ученію подвижниковъ, слѣдуетъ иногда оставлять даже такіе подвиги, какъ постъ [5]).

Раскрытое ученіе пріобрѣтаетъ тѣмъ бо́льшее значеніе, что, по аскетическому ученію, подвижнику и невозможно избѣжать общенія съ людьми, разъ онъ успѣшно стремится къ осуществленію идеала религіозно-нравственнаго совершенства: чѣмъ старательнѣе и искреннѣе онъ будетъ стремиться удалиться отъ людей, тѣмъ пламеннѣе и неудержимѣе будутъ искать его люди,—будутъ искать и непремѣнно найдутъ.

По словамъ *препод. І. Кассіана*, кто пылаетъ истинною и совершенною любовію къ Господу и съ полною горячностію прилѣпляется къ Нему, въ какія бы неприступныя мѣста ни ушелъ, необходимо эти мѣста будутъ посѣщаемы людьми (necesse est ea ab hominibus frequentari). При этомъ, чѣмъ болѣе близкими къ Богу сдѣлаетъ истинныхъ подвижниковъ жаръ любви Божіей, тѣмъ большее множество святыхъ братій будетъ стекаться къ нимъ. Ибо, по слову Господа, не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы [6]) [7]).

Вообще же, по словамъ препод. *Исидора Пелусіота*, „человѣкъ достохвальный долженъ быть боголюбивъ и человѣколюбивъ, чтобы и людей не презирать подъ предлогомъ высоты добродѣтели и совершенной преданности Богу, и о Богѣ не нерадѣть ради людей“ [8]).

---

[1]) Древній Патерикъ. XVII, 35; стр. 385. [2]) *Исидоръ П.* Epist. lib. II, Ep. CXXX. T. LXXVIII, col. 537C. cnfr. *Симеонъ П. Б.* Cap. pract. et. theolog., § III, col. 664B; § 112, col. 664C; § 113, ibid.; § 114, col. 664D—665A; § 115, col. 665A. [3]) *І. Златоустъ.* De laudibus S. Pauli Apostoli. Homil. III, T. L, col. 485. [4]) *Онъ-же.* In illud, vidua eligatur. c. XV, T. LI, col. 336.

[5]) Verba Sen. XIII, 10 col. 945C (Ср. Древній Патерикъ XI, стр. 294—295). Verba S., § 2, col. 944A (ср. Патерикъ, § 2. стр. 291). [6]) Мѳ. V, 14. [7]) *І. Кассіанъ.* Collat. XXIV, c. XIX, col. 1310B. [8]) Epistolar. lib. III, Ep. CXXXVIII (Apollonio episcopo). Col. 836BC: χρὴ τὸν εὐδόκιμον καὶ φιλόθεον εἶναι, καὶ φιλάνθρωπον, ἵνα μήτε διὰ τὸ ὕψος τῆς ἀρετῆς καὶ τὸ ἀνακεῖσθαι τῷ Θείῳ, τῶν ἀνθρώπων καταφρονοίῃ μήτε διὰ τοὺς ἀνθρώπους τοῦ Θεοῦ ἀμελοίῃ. Cnfr. *І. Златоустъ* De beato Philogonio c. II—III, col. 752.

Понятія любви къ Богу и любви къ ближнимъ, по ученію св. Писанія и свв. отцевъ Церкви, соотносительныя, нераздѣльно между собою связанныя, другъ друга предполагающія и обусловливающія. Не такъ представляется дѣло авторомъ. По нему, любовь къ Богу и любовь къ людямъ—два *различныхъ* „элемента", которые могутъ или перевѣшивать одинъ другой въ душѣ человѣка, или же, въ нѣкоторыхъ случаяхъ,—„получать въ ней равномѣрность своего напряженія, хотя-бы и относительную" [1]). Сильною и пламенною любовь къ Богу является только тогда, когда она рѣшительно перевѣшиваетъ въ душѣ человѣка любовь къ людямъ, вслѣдствіе чего „объектомъ его энергической нравственной дѣятельности служитъ самоусовершенствованіе, а не совершенствованіе другихъ, каковое исключительное направленіе нравственной дѣятельности человѣка на собственное индивидуальное самоусовершенствованіе составляетъ необходимое слѣдствіе объявшей ихъ душу пламенной любви къ Богу и изъ нея вытекающаго влеченія къ умной молитвѣ и духовному созерцанію [2]). Такой взглядъ автора основывается на признаніи имъ, согласно съ Бэномъ, ограниченности и количественной опредѣленности прирожденной человѣку суммы эмоціи [3]). Авторъ признаетъ вполнѣ справедливымъ замѣчаніе Бэна, что „сумма эмоціи имѣетъ свои предѣлы въ каждой человѣческой душѣ, и мы не можемъ обнаруживать ее на многихъ пунктахъ въ такомъ же изобиліи, какъ въ томъ случаѣ, когда она ограничена немногими пунктами" [4]). Отсюда—„человѣкъ можетъ обнаруживать величайшую силу эмоціи къ какому—либо предмету только тогда, когда вся или почти (?!) вся прирожденная ему сумма эмоціи направлена на этотъ предметъ" [5]).

Мы не можемъ безъ существенныхъ оговорокъ согласиться съ утвержденіемъ Бэна и основаннымъ на немъ выводомъ Гусева. Ужели, напр., съ рожденіемъ новаго члена семьи уменьшается взаимная любовь родителей другъ къ другу и къ дѣтямъ, любовь дѣтей къ родителямъ и между собою? Ужели съ прибавленіемъ новаго члена къ дружескому кружку—въ силу этого одного—уменьшается въ немъ взаимная любовь и привязанность? Безспорно, нѣтъ! Бэнъ и вслѣдъ за нимъ г. Гусевъ, когда устанавливаютъ психологическій фактъ ограниченности количества чувствовательной энергіи, имѣютъ въ виду несомнѣнно страстную, половую любовь. Дѣйствительно, половая любовь, когда она достигаетъ состоянія аффекта, исключаетъ возможность возникновенія и существованія въ душѣ рядомъ съ нею подобной же аффективной любви къ другому лицу того же пола [6]). Человѣкъ, дѣйствительно, какъ бы весь уходитъ въ свое чувство и, повидимому, даже охладѣваетъ къ лицамъ,

---

[1]) Стр. 187. [2]) стр. 174 ср. стр. 175; 195—199. [3]) стр. 170.

[4]) Ibid. [5]) ibid. [6]) О такой именно любви говоритъ напр., гр. А. К. Толстой: „любовь жестока и себялюбива; она собою только занята". Допъ Жуанъ. Полное собр. стих. Т. I, стр. 92.

горячо любимымъ ранѣе этой бурной вспышки страсти. Основаніе такого бурнаго характера половой любви находится въ зависимости отъ нервно-половой возбужденности человѣка, охватывающей его всецѣло. Но съ такимъ бурнымъ характеромъ даже половая любовь существуетъ обыкновенно недолго, а затѣмъ или принимаетъ характеръ любви болѣе разумной и спокойной, и въ такомъ случаѣ не проигрываетъ, а выигрываетъ по сравненію съ первымъ періодомъ вулканической страсти, или же, что бываетъ въ такихъ случаяхъ гораздо чаще и обычнѣе, смѣняется полнымъ равнодушіемъ, не рѣдко даже ненавистью къ предмету прежней своей пламенной любви. Въ послѣднихъ двухъ случаяхъ преобладаніе физіологической подкладки въ страстной любви выдаетъ себя головою.

Нравственная любовь къ Богу и ближнимъ, о которой у насъ единственно здѣсь идетъ рѣчь, не имѣетъ такого характера исключительности. Напротивъ, ея свойство то, что она стремится къ расширенію количества своихъ объектовъ безъ ущерба для своего качественнаго совершенства, полноты содержанія.

Развитіе и укрѣпленіе любви къ ближнимъ не только не вытѣсняетъ въ человѣкѣ любви къ Богу, не уменьшаетъ ея интенсивности, а, напротивъ, свидѣтельствуетъ о ея возрастаніи и совершенствованіи въ человѣкѣ, такъ что это—собственно не два вида любви, различныхъ другъ отъ друга, а одинъ сложный, психическій феноменъ, двѣ стороны одного и того же нравственнаго состоянія, генетически и органически неразрывно связанныя между собою. Взаимная самоотверженная любовь между христіанами служитъ признакомъ и критеріемъ дѣйствительности присутствія въ нихъ любви къ Богу. И это основывается на общемъ психологическомъ законѣ состоянія любви. Искренняя и сильная любовь къ какому-либо человѣку дѣлаетъ для насъ самымъ милымъ и дорогимъ все то, что для него дорого и пріятно. „Друзья моего друга—и мои друзья“,—говоритъ пословица. И эта любовь ко всему дорогому для любимаго лица не только не ослабляетъ, напротивъ, питаетъ и усиливаетъ любовь къ нему самому. Отсюда въ любви къ Богу implicite необходимо заключена и любовь къ Его тварямъ и особенно къ человѣку, какъ предмету Его преимущественной любви и попеченія.

Равнымъ образомъ, стремясь воспитать въ себѣ любовь къ ближнимъ на мѣсто прежняго эгоизма, человѣкъ постепенно сообщаетъ своей жизни и душевному настроенію то направленіе, которое составляетъ свойство Божественной жизни. Но такое родство въ направленіи воли и жизнедѣятельности между Богомъ и человѣкомъ, по общему психологическому закону, представляетъ самую благопріятную почву для возникновенія и развитія въ душѣ человѣка любви къ Богу. „Бога никогда никто не видѣлъ. Если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ

насъ пребываетъ, и любовь Его совершенна есть въ насъ“ [1]). „Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ; ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ? И мы имѣемъ отъ Него такую заповѣдь, чтобы любящій Бога, любилъ и брата своего“ [2]). „Всякій, вѣрующій, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ, и всякій любящій родившаго, любитъ и рожденнаго отъ Него“ [3]). Ученіе о полнѣйшей взаимной зависимости и нераздѣльности любви къ Богу и любви къ ближнимъ ясно и опредѣленно раскрыто свв. отцами церкви.

По ученію, напримѣръ, св. *Василія Великаго*, Самъ Господь далъ порядокъ Своимъ заповѣдямъ, опредѣливъ, что заповѣдь о любви къ Богу есть первая и бо́льшая, вторая же по порядку и подобная первой, лучше же сказать, служащая дополненіемъ ей и отъ нея зависящая, есть заповѣдь о любви къ ближнимъ [4]).

По словамъ преподобнаго *Ефрема Сирина*, „каждый прежде всего и всѣми мѣрами (πρὸ πάντων καὶ πανταχῶς) долженъ стараться имѣть въ своемъ сердцѣ священную любовь и страхъ Божій“, непрестанно прося ихъ себѣ у Бога, стремясь непрестаннымъ памятованіемъ о Господѣ и о небесной любви ежедневно возвращать ихъ въ себѣ, при помощи благодати. Въ такомъ случаѣ онъ легко уже можетъ преуспѣть въ чистой любви къ ближнему (τὴν πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπην εὐχερῶς καὶ καθαρῶς καταρῶσαι δυνάμεθα). Поставь первое на первомъ мѣстѣ, тогда второе, слѣдуя за первымъ, совершается по порядку (τὰ γὰρ πρῶτα ταττέσθω ὡς πρῶτα, καὶ τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις ἑπόμενα ἀκολούθως). А если кто вознерадитъ о первой великой заповѣди—о любви къ Богу—и вознамѣрится имѣть заботу объ исполненіи второй заповѣди, то отсюда можетъ получиться только „внѣшнее служеніе братіямъ“, и никогда этотъ подвигъ не можетъ быть чистымъ, здравымъ и искреннимъ. Человѣкъ, далекій „отъ памятованія о Богѣ, отъ любви и стремленія къ Нему“, непремѣнно будетъ роптать и жаловаться на служеніе братіи, находя его дѣломъ труднымъ и тяжелымъ, или же станетъ мечтать о себѣ, какъ о человѣкѣ „досточестномъ и великомъ“, обольщаясь мыслію „о своемъ многодѣланіи въ пользу всѣхъ“. „Когда человѣкъ далекъ отъ памятованія о Богѣ и отъ страха Божія, тогда необходимо ищетъ онъ славы, и домогается похвалы отъ тѣхъ, кому служитъ“.

Только тогда человѣкъ обогащается „чистыми и Богу угодными дѣлами любви къ братіямъ“, когда „его умъ и душевное расположеніе всегда заняты помышленіемъ о Богѣ и стремленіемъ къ Нему“ [5]).

---

[1]) 1 Іоан. IV, II—12 ст. [2]) Ibid. ст. 20—21. [3]) Ibid. V, 1.

[4]) *Василій В.* T. XXXI, col. 908A. Ср. *Симеонъ Н. Б.* Or. XXIX, col. 467D.

[5]) *Ефремъ С.* T. III, p. 340B—341D. Cnfr. *Макарій Е.* De perfectione in Spiritu. c. XI, col. 849A.

По ученію св. *І. Златоуста*, „любовь Божія связывается съ нашею и соединяется съ нею, какъ бы цѣпью. Поэтому Господь говоритъ иногда о двухъ заповѣдяхъ, а иногда объ одной, ибо принимающій одну изъ нихъ не можетъ не исполнить другой [1]). Ибо если пребываніе въ Богѣ обусловливается любовію, любовь же—соблюденіемъ заповѣдей, а заповѣдь состоитъ въ томъ, чтобы мы любили другъ друга, то пребываніе въ Богѣ рождается отъ взаимной любви нашей другъ къ другу“ [2])[3]). „Какъ душа безъ тѣла не называется человѣкомъ и, въ свою очередь, тѣло—безъ души, такъ и любовь къ Богу (не можетъ быть названа этимъ именемъ), если она не сопровождается любовію къ ближнему“ [4]).

Въ томъ же духѣ раскрывается ученіе по данному вопросу и у *Кирилла Александрійскаго*.

Св. Отецъ заповѣдь о любви къ ближнимъ, по отношенію къ заповѣди о любви къ Богу, называетъ „смежною и родственною“ (γείτονα τε καὶ ἀδελφήν) [5]).

Вмѣстѣ съ любовію къ Богу, слѣдуетъ упражняться и въ любви къ братіямъ. Недостатокъ одной изъ нихъ есть отсутствіе обоихъ [6]). Эти добродѣтели какъ бы смежны между собою и какъ будто нерасторжимая пара коней привозятъ того, кто постарался хорошо править ими, къ единой совершеннѣйшей красотѣ благочестія предъ Богомъ [7]).

Авва Дороѳей, доказывая то положеніе, что „чѣмъ болѣе кто соединяется съ ближнимъ, тѣмъ болѣе соединяется съ Богомъ“, для иллюстраціи этой мысли пользуется слѣдующимъ сравненіемъ. Представимъ себѣ кругъ на землѣ, т. е.—нѣкоторое круглое очертаніе отъ обращенія циркуля около центра. Предположимъ, что кругъ этотъ—міръ, центръ круга—Богъ, а прямыя линіи, идущія отъ окружности къ центру, т. е. радіусы, суть жизни людей. Насколько люди приближаются къ центру міра, т. е. къ Богу, насколько они приближаются и другъ къ другу. И обратно,—насколько они приближаются другъ къ другу, настолько

---

[1]) Ὁρᾷς τοῦ Θεοῦ τὴν ἀγάπην συμπεπλεγμένην τῇ ἡμετέρα, καὶ ὥσπερ σειρᾶν τινα συνημμένην. Διὰ τοῦτο ποτε μὲν δύο φησι τὰς ἐντολὰς, ποτὲ δὲ μίαν· οὐ γὰρ ἓνι τῆς προτέρας λαβόμενον, μὴ τὴν ἄλλην ἔχειν. [2]) Εἰ γὰρ τὸ μεῖναι ἀπὸ τῆς ἀγάπης γίνεται, ἡ δὲ ἀγάπη ἀπὸ τῆς τῶν ἐντολῶν τηρήσεως, ἡ δὲ ἐντολή ἐστιν, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους· τὸ μεῖναι ἐν τῷ Θεῷ ἀπὸ τῆς πρὸς ἀλλήλους ἀγάπης γίνεται. [3]) In Ioannem Homil. LXXVII (al. LXXVI), c. I. T. LIX, col. 415.

[4]) Ὥσπερ ψυχὴ ἄνευ σώματος οὐ καλεῖται ἄνθρωπος οὐδὲ ἦν σῶμα ἄνευ ψυχῆς· οὕτως οὐδὲ ἀγάπη πρὸς Θεὸν, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἀκόλουθον καὶ τὴν πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπην. Слова *І. Златоуста*, цитируемыя Максимомъ Исповѣдникомъ въ Loci communes. Sermo VI (De amicis et fraterno amore). T. XCI, col. 757A.

[5]) *Кириллъ А.* De adoratione in Spiritu et veritate lib. VII (De charitate in fratres). T. LXVIII, col. 480B.

[6]) Ibid., col. 480BC: χρῆναι γὰρ ἔγωγέ φημι τῇ εἰς Θεὸν ἀγάπῃ συνεπιτηδεύειν ἀστεῖως τὴν εἰς ἀδελφοὺς· ὡς τό τε λείπεσθαι μιᾶς, τὴν ἑτ' ἀμφοῖν ἀπότευξιν ἔχει... [7]) Col. 481A.

приближаются и къ Богу[1]). Отсюда—цѣлью страданій Сына Божія было соединить людей не только съ Богомъ, но и другъ съ другомъ[2]).

Такимъ образомъ, по христіанскому ученію, служеніе ближнимъ не можетъ разсматриваться въ отдѣльности отъ служенія Богу. Служеніе ближнему—самый лучшій путь угожденія Богу, самое дѣйствительное средство воспитанія въ себѣ любви къ Нему[3]).

И это собственно потому, что любовь по своему свойству есть уподобленіе Богу, сколько этого уподобленія люди могутъ достигнуть[4]). Богъ ни въ чемъ не имѣетъ нужды, но радуется, когда видитъ, что человѣкъ „покоитъ его образъ и почитаетъ этотъ послѣдній ради Него“ [5]). „Любящій Господа прежде возлюбилъ своего брата; ибо второе служитъ доказательствомъ перваго“ [6]). „Человѣкъ, по природѣ своей немощный и бренный, можетъ уподобиться Богу, приблизиться къ Нему не другимъ чѣмъ, а только единственно любовію, которую онъ отъ полноты сердца изливаетъ на добрыхъ и злыхъ“ [7]).

Вотъ почему „никакое служеніе такъ не угодно Богу, какъ милосердіе, и Праведный Мздовоздаятель ни за что такъ не награждаетъ Своимъ человѣколюбіемъ, какъ за человѣколюбіе“ [8]). Такимъ образомъ, именно любовь, „особенно, преимущественно предъ другими добродѣтелями приближаетъ къ Богу (αὕτη μάλιστα ἡ ἀρετὴ, ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ) такъ какъ „она—общее у человѣка съ Богомъ“ [9]). Отсюда понятно, почему „святые домогаются именно этого признака—уподобиться Богу

---

[1]) *Аѳа Доровей.* Doctr. VI. c. IX, col. 1696BC: καὶ λέγω ὑμῖν ὑπόδειγμα ἐκ τῶν Πατρῶν, ἵνα νοήσητε τὴν δύναμιν τοῦ λόγου. Ὑπόθεσθέ μοι κύκλον εἶναι ἐν τῇ γῇ οἷον, χάραγμα τι στρογγύλον ἀπὸ διαβήτου κέντρου. Κέντρον λέγεται αὐτῷ ἰδικῶς τὸ μεσώτατον τοῦ κύκλου ἕως τοῦ κέντρου. Θέτε τὸν νοῦν ὑμῶν εἰς τὸ λεγόμενον. Τοῦτον τὸν κύκλον νομίσατέ μοι εἶναι τὸν κόσμον, αὐτὸ δὲ τὸ μέσον τοῦ κύκλου τὸν Θεόν, τὰς δὲ εὐθείας τὰς ἀπὸ τοῦ κύκλου ἐπὶ τὸ μέσον τὰς ὁδούς, ἤτοι τὰς πολιτείας τῶν ἀνθρώπων. Ἐφ'ὅσον οὖν εἰσέρχονται οἱ ἅγιοι ἐπὶ τὰ ἔσω ἐπιποθοῦντες ἐγγίσαι τῷ Θεῷ κατὰ ἀναλογίαν τῆς εἰσόδου, πλησίον γίνονται τοῦ Θεοῦ καὶ ἀλλήλων. Καὶ ὅσου πλησιάζουσι τῷ Θεῷ, πλησιάζουσιν ἀλλήλοις, καὶ ὅσου πλησιάζουσιν ἀλλήλοις, πλησιάζουσι τῷ Θεῷ. Ὁμοίως νοήσατε καὶ χωρισμόν. Ὅταν γὰρ ἀφιστῶσιν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀποστρέφωσιν ἐπὶ τὰ ἔξω, δηλόν ἐστιν ὅτι ὅσον ἐξέρχονται καὶ μακρύνουσιν ἑαυτοὺς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, τοσοῦτον μακρύνονται ἀπ'ἀλλήλων, καὶ ὅσον μακρύνονται ἀπ'ἀλλήλων, τοσοῦτον μακρύνονται ἀπὸ τοῦ Θεοῦ.

[2]) Ср. *Симеонъ Н.* Б. Or. XXII, col. 424B. [3]) Мѳ. XXV, 35—36, 40. Мрк. IX, 37. Галат. VI, 2. Еф. V, 1—2. Рим. XIV, 18. [4]) *І. Лѣствичникъ.* Gr. XXX, col. 1157B: ἀγάπη κατὰ μὲν ποιότητα ὁμοίωσις Θεοῦ καθ' ὅσον βροτοῖς ἐφικτόν.

[5]) *Исаакъ С.* Л. V, с. 33—34: Ὁ Θεὸς οὐ χρῄζει τινός· εὐφραίνεται δὲ ὅταν ἴδῃ τινὰ ἀναπαύοντα τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ τιμῶντα αὐτὴν δι' αὐτόν. [6]) *І. Лѣствичникъ.* Lib. cit. col. 1157C: ἀγαπῶν τὸν Κύριον, τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ προηγάπησεν. Ἀπόδειξις γὰρ τοῦ πρωτέρου τὸ δεύτερον.

[7]) *І. Кассіанъ.* Col. IX, c. X, col. 859A: in quo infirma et fragilis humana natura esse, sicut ille est, potest, nisi se in bonos et malos... ad imitationem Dei placida semper sui cordis effenderit charitate.

[8]) *Григорій* Б. Or. XIV (De pauperum amore), c. V. T. XXXV, col. 864C: οὐδενὶ γὰρ οὕτω τῶν πάντων, ὡς ἐλέῳ, θεὸς θεραπεύεται, ὅτι μηδὲ οἰκειότερον ἄλλο τούτου Θεῷ... οὐδὲ ἄλλῳ τινὶ μᾶλλον, ἢ φιλανθρωπίᾳ τὸ φιλάνθρωπον ἀντιδίδοται παρὰ τοῦ δικαίως ἀντιμετοῦντος.

[9]) *І. Златоустъ.* De laudibus S. Pauli Apost. Homil. III, c. I. T. L, col. 483.

совершенствомъ въ любви къ ближнему“ [1]). Даже чисто аскетическая, повидимому, добродѣтель—„чистота“ имѣетъ своимъ источникомъ собственно любвеобильное отношеніе къ ближнему [2]).

Вотъ почему „въ доказательство, кто Его ученикъ, Христосъ потребовалъ не знаменій и чудесъ необычайныхъ (хотя въ Духѣ Святомъ даровалъ силу и это творить), но заповѣдалъ взаимную любовь другъ къ другу. Христосъ вездѣ поставляетъ вмѣстѣ заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ, и благотвореніе ближнимъ вмѣняетъ въ благотвореніе Ему Самому“ [3]). „Свойство любви—такою почти являть себя въ отношеніи ко всякому лицу, носящему образъ Божій, какою бываетъ она въ отношеніи къ Первообразу“ [4]).

Слѣдовательно, „только человѣкъ благотворящій воплощаетъ въ себѣ поистиннѣ образъ Божій. Его благотворительность и самому ему полезна. Подобно кормчему, онъ содѣваетъ спасеніе не только другихъ но и свое собственное“ [5]).

Такимъ образомъ, христіанинъ долженъ подражать Божію человѣколюбію именно потому, что „въ человѣкѣ всего болѣе божественно то, что онъ можетъ благотворить“ (τοῦτο ἔχει μάλιστα θεῖον ἄνθρωπος, τὸ εὖ ποιεῖν). Человѣколюбіемъ Богъ благоугождается болѣе, нежели всѣми другими подвигами вмѣстѣ (разумѣются раздача имущества, истощеніе тѣла, удаленіе отъ міра и под.). Это—даръ единственный, даръ непорочный [6]).

При этомъ человѣколюбіе для христіанина—необходимость, а не дѣло произвола, законъ, а не совѣтъ [7]). Ничто не можетъ такъ приблизить сердце къ Богу, какъ милостыня [8]). Отсюда, чтобы быть въ общеніи съ Богомъ, необходимо „послужить милостынѣ“. Благодаря этому именно подвигу, въ христіанинѣ „изображается святая красота, которою онъ и уподобляется Богу“ и достигается „общеніе съ Боже-

---

[1]) *Исаакъ С.* л. LXXXI, с. 454. Cnfr. *Нилъ С.* Sentent. abducent. § 93 col. 1249A.

[2]) Ср. *Авва Исаія.* col. 1148C: bonitas mater est castitatis. *Нилъ Син.* Sentent. abducent. § 50 col. 1244D—1245A.

[3]) *Василій В.* Т. XXXI, col. 917A... πανταχοῦ τὰς ἐντολὰς ταύτας συνάπτει, ὥστε τὴν εἰς τὸν πλησίον εὐποιΐαν εἰς ἑαυτὸν μετατίθησιν. Ср. *І. Кассіанъ.* Col. XI. c. X, col. 859A.

[4]) *Евагрій П.* Capita practica ad Anatolium c. LI. T. XL. col. 1236B: ἀγάπης τὸ πάσῃ εἰκόνι τοῦ Θεοῦ τοιαύτην ἑαυτὴν ἐμπαρέχειν, οἵαν καὶ τῷ πρωτοτύπῳ σχεδόν.

[5]) *Климентъ А.* Stromata L. II, c. XIX. T. VIII, col. 1045BC: τῷ γὰρ ὄντι εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος εὐεργετῶν· ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς εὐεργετεῖται· ὥσπερ γὰρ ὁ κυβερνήτης, ἅμα σώζει καὶ σώζεται. Ср. *Евагрій Понтійскій.* Rer. monast: rationes n. VI. T. XL, col. 1257B.

[6]) *Григорій Б.* Or. XVII, c. IX—X. T. XXXV, col. 976—977A:... ἢ γαίρει Θεὸς μᾶλλον ἢ πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις. δῶρον ἴδιον, δῶρον ἄμωμον... Cnfr. Or. XIV, c. V—VI. T. XXXV. col. 864CB. *Исаакъ С.* л. XXIII, с. 144. *Исидоръ П.* Epist. lib. II. Ep. CXXX, col. 573C.

[7]) *Онъ-же.* Or. XIV, c. XXX1X—XL. T. XXXV, col. 909AC: ὅιει μὴ ἀνάγκην εἶναί σοι φιλανθρωπίαν, ἀλλ' αἵρεσιν; μηδὲ νόμον, ἀλλὰ παραίνεσιν; Cnfr. Or. XXV, c. V, col. 1204BC. *І. Златоустъ.* Homil. in Acta Apost. Homil. XXII,c. III. T. LX, col. 175; c. IV, col. 176. Cnfr. col. 318—320. Exposit. in. Psalm. CXLII. n. I, T. LV, col. 447—448. *Нилъ Син.* § LI, col. 1245.

[8]) *Исаакъ. С.* л. XXIII, с. 144.

ствомъ“ [1]). Къ духовной любви, которая отпечатлѣваетъ невидимый образъ, нѣтъ другого пути, если человѣкъ не начнетъ прежде всего быть щедролюбивымъ въ такой же мѣрѣ, въ какой совершенъ Отецъ [2]). Въ результатѣ получается, что христианину невозможно спастись иначе, какъ только чрезъ ближняго [3]). „Отъ ближняго зависитъ и жизнь и смерть. Ибо если мы пріобрѣтаемъ брата, то пріобрѣтаемъ Бога“ [4]). Вотъ почему забота о спасеніи другихъ необходима. Безъ нея личное совершенство ничто [5]).

Даже „созерцаніе“, которому, какъ извѣстно, придавалось въ теоріи и практикѣ восточнаго аскетизма такое громадное значеніе, поставлялось все же ниже любви [6]).

Итакъ „искать полезнаго для всѣхъ—вотъ правило совершеннѣйшаго христіанства, вотъ точное его назначеніе, вотъ верхъ совершенства. Ничто не можетъ сдѣлать христіанина точнымъ подражателемъ Христа, какъ заботливость о ближнихъ (οὐδὲν οὕτω δύναται ποιῆσαι μιμητὴν τοῦ Χριστοῦ, ὡς τὸ κήδεσθαι τῶν πλησίον); постится ли кто, спитъ ли на голой землѣ, изнуряетъ ли себя, но если онъ не заботится о ближнихъ, то не дѣлаетъ ничего важнаго и все еще далеко отстоитъ отъ образца (οὐδὲν μέγα εἰργάσω, ἀλλ' ἔτι πόρρω ταύτης τῆς εἰκόνος ἔστηκας). Это особенно имѣли въ виду всѣ великіе и доблестные мужи древности. Каждый изъ нихъ стремился достигнуть пользы не своей, но ближнихъ; тѣмъ они особенно и прославились. Если кто упражняется даже въ высшемъ любомудріи, но не заботится о другихъ, погибающихъ, то не будетъ имѣть никакого дерзновенія предъ Богомъ [7]) [8]). Интересно, что такое же ученіе можно находить опредѣленно выраженнымъ и въ спеціально аскетическихъ памятникахъ. Вотъ нѣсколько изъ наиболѣе характерныхъ примѣровъ.

Акакій (еп. Верійскій) говоритъ Іуліану, проводившему пустынную жизнь въ созерцаніи: „я покажу тебѣ способъ послужить Богу болѣе, чѣмъ сколько ты служишь теперь (πλέον ἢ νῦν αὐτὸν θεραπεύεις); и говорю это не по своему только соображенію, но по ученію Его Са-

---

[1]) *Онъ-же.* Лог. I, сел. 9. [2]) ibid. [3]) *Макарій Е.* Homil. XXXVII, c. III, col. 752C: οὐκ ἔστι ἄλλως σωθῆναι, εἰ μὴ διὰ τοῦ πλησίον.

[4]) Изреченіе *Аввы Антонія.* Apophth. P. § 9 col. 77B: ἐκ τοῦ πλησίον ἐστὶν ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος. Ἐὰν γὰρ κερδήσωμεν τὸν ἀδελφόν, τὸν Θεὸν κερδαίνομεν... Cnfr. Verba Seniorum XVII, 2. col. 973C.

[5]) *І. Златоустъ.* Adversus oppugnatores vitae monasticae lib. III, c. II, T. XLVII, col. 350—351. Cnfr. *Его-же.* De sacerdotio lib. VI, c. X. T. XLVIII, col. 686.

[6]) Ср. *І. Кассіанъ.* Collat. XXIII, c. VI, col. 1252B:... charitatis, sine qua nemo Dominum promeretur contemplatione submittitur.

[7]) Οὐδὲ γὰρ ἕνι σωθῆναι μὴ τοῦτο ἔχοντα· ἀλλὰ κἂν τὴν ἄκραν φιλοσοφίαν ἀσκῇς, τῶν δὲ λοιπῶν ἀπολλυμένων ἀμελῇς, οὐδεμίαν κτήσῃ παρὰ Θεῷ παῤῥησίαν. Cnfr. Apophthegm. Patrum col. 372 § 14: τὸ ἔλεος εὗρεν παῤῥησίαν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ.

[8]) *І. Златоустъ.* Homil. in. Epist. I ad Corinth. c. IV. T. LXI, col. 208—211.

мого. Господь, спросившій нѣкогда Петра, любитъ ли онъ Его больше другихъ, и узнавъ, о чемъ зналъ прежде отвѣта Петра: „Ты знаешь, что люблю Тебя“ (Іоан. 21, 15),—показалъ ему, какимъ подвигомъ онъ угодитъ Ему больше (ὑπέδειξεν αὐτῷ τί δράσας πλέον αὐτὸν θεραπεύσειεν). Онъ говоритъ: „если любишь Меня, паси овецъ Моихъ, паси агнцевъ Моихъ“. Такъ, отецъ, слѣдуетъ поступить и тебѣ: стаду угрожаетъ опасность погибнуть отъ волковъ (аріанскаго лжеученія), а его крѣпко любитъ Тотъ, Кто горячо любимъ тобою; любящимъ же свойственно дѣлать пріятное любимымъ“ (ἴδιον τῶν ἐρώντων ἐκεῖνα ποιεῖν, ἃ τοὺς ἐρωμένους ἐπιτέρπει γινόμενα). [1]).

Подвижникъ Амміанъ говоритъ Евсевію, жившему въ совершенномъ уединеніи и полномъ заключеніи: „я покажу тебѣ путь, по которому ты воспламенишься еще болѣе любовію и усерднѣе будешь служить Тому, Кого любишь (ἐγώ σοι τρόπον ἐπιδείξω, δι᾽ οὗ καὶ τὸν ἔρωτα πλεῖον ἐξάψεις, καὶ τὸν ἐρώμενον θεραπεύσεις). Ибо кто сію заботу обращаетъ на себя самого, тотъ, какъ я думаю, не избѣгнетъ укоризны въ самолюбіи (φιλαυτίας). Божественный Законъ повелѣваетъ любить ближняго, какъ самого себя. А отличительное свойство любви—дѣлать многихъ участниками въ своемъ богатствѣ (τὸ δὲ πολλοὺς εἰς κοινωνίαν τοῦ πλούτου λαβεῖν, τοῦ τῆς ἀγάπης ἐστὶ κατορθώματος ἴδιον) [2]).

Братъ спросилъ старца, говоря: есть два брата, изъ которыхъ одинъ безмолвствуетъ въ своей кельѣ (quiescit in cella sua), простирая постъ до шести дней (въ недѣлю) и много налагая на себя труда, а другой служитъ больнымъ. Котораго дѣло болѣе принимается Богомъ (cujus opus magis accepturn est Deo)? Старецъ ему отвѣтилъ: „хотя бы тотъ братъ, который шесть дней держитъ постъ, за поздри повѣсилъ себя, и тогда онъ не можетъ сравняться съ тѣмъ, который услуживаетъ больнымъ“ (si frater ille, qui sex diebus jejunium levat, appendat se per nares, non potest esse aequalis illi, qui infirmantibus deseruit) [3]).

За стараніе обратить пасомыхъ отъ грѣховъ ихъ къ Богу епископу обѣщается „великая награда, какъ подражателю Самого Владыки, Который, сошедши съ небесъ, проводилъ жизнь на землѣ для спасенія людей“ (plurima merces, imitando Dominum tuum, qui coelos quidem reliquit, in terris autem demoratus propter salutem hominum est) [4]).

Такимъ образомъ, по общему смыслу ученія свв. отцовъ и аскетовъ-мистиковъ, дѣятельное, живое общеніе съ ближними является не внѣшнимъ, случайнымъ, второстепеннымъ средствомъ реальнаго единенія съ Богомъ, но средствомъ именно самымъ дѣйствительнымъ, необходимымъ, такъ какъ только при условіи жизни въ Церкви достигается реальное мистическое единеніе со Христомъ [5]).

---

[1]) *Θεοδορητ.* Relig. Hist. cap. II. T. LXXXII, col. 1320AB.

[2]) *Θεοδορητ.* Rel. Hist. cap. IV, col. 1341C и дал. [3]) Verba Sen. XVII, 18. col. 976B (ср. Патерикъ § 21, стр. 378). [4]) Verba Sen. I, 16, col. 999D—1000A (ср. Патерикъ XVIII, 44, стр. 420).

[5]) Ср. *Е. Θεοφαν.* Толк. Посл. Галат. (V, 6), стр. 337. Толк. Посл. Ефес. (III, 18). стр. 216. Толк. Посл. Колос. (III, 15), стр. 184. Толков. 1 Посл. Солун. (V, 25), стр. 387—388.

Слѣдовательно, то утвержденіе Ѳ. Ѳ. Гусева, что любовь къ Богу выражается въ безраздѣльной созерцательности, исключающей всякую практическую дѣятельность,—что только такого рода созерцательность есть единственно адэкватная форма выраженія любви къ Богу,—оказывается одностороннимъ, неточнымъ и потому неправильнымъ. По православному ученію, основныхъ путей богообщенія два, а не одинъ,—путь созерцательной, уединенно-монашеской жизни, съ одной стороны, и общественно-дѣятельной, проходимой ради Бога, въ видахъ содѣйствія осуществленію на землѣ царствія Божія, съ другой. При этомъ, конечно, разумѣется лишь *преобладающее*, основное ихъ направленіе, но не исключительное содержаніе, которое бы совершенно вытѣсняло и вполнѣ, безраздѣльно поглощало другое. Не только въ міровоззрѣніи, но и въ историческомъ осуществленіи аскетизма мы не встрѣчаемъ такой исключительности; она заявляетъ о себѣ развѣ только въ отдѣльныхъ случаяхъ. Вообще же, согласно нормативному требованію христіанства, христіанская жизнь должна быть, по возможности, цѣлостно-гармоническимъ воплощеніемъ началъ того и другого [1]). Однако несовершенство земныхъ условій и индивидуальная ограниченность каждаго человѣка въ отдѣльности являются причиною того, что и христіанинъ можетъ осуществлять христіанскій идеалъ не въ его полномъ, цѣлостномъ содержаніи, а лишь отчасти, воспитывая въ себѣ преимущественно ту или другую добродѣтель, съ преобладаніемъ созерцанія или дѣятельности. На основаніи Писаній (ἐκ τῶν Γραφῶν) можно сдѣлать то безспорное наблюденіе, что „не всѣ однимъ путемъ шли и его до конца сохранили (οὐδὲ πάντες τὴν αὐτὴν ὁδὸν ὦδευσαν, ἢ ἕως τέλους ἐκράτησαν). Многіе отъ дѣятельной жизни переходили къ созерцанію, прекращали всѣ дѣла, начинали субботствовать согласно духовному закону и веселились объ одномъ Богѣ, насыщаясь божественнымъ утѣшеніемъ, благодатію будучи удерживаемы отъ мысли о чемъ-либо другомъ, всегда пребывая въ изумленіи (εἰς ἔκπληξιν), т. е. въ экстазѣ, какъ достигшіе конца желаній, хотя только въ видѣ залога. Другіе же до конца спасались въ жизни дѣятельной, почивъ въ надеждѣ получить воздаяніе въ будущемъ“ [2]). „Прекрасно созерцаніе, прекрасна и дѣятельность; первое—потому, что возносится выше земного, вводитъ во Святая Святыхъ и возводитъ умъ къ тому, что сродно съ нимъ; другая—потому, что, пріемля къ себѣ Христа и служа Ему, доказываетъ силу любви своей дѣлами“ [3]).

---

[1]) *Григорій Б.* Or. IV (Contra Iulianum I). T. XXXV, col. 649B—652A.

[2]) *Григорій Синаитъ.* Praecepta ad Hesychastas T. CI, col. 1336BC.

[3]) *Григорій Б.* Or. XIV. (De pauperum amore). C. IV, col. 874A: καλὸν θεωρία, καὶ καλὸν πρᾶξις· ἡ μὲν, ἐντεῦθεν ἐπανιστᾶσα, καὶ εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων χωροῦσα, καὶ τὸν νοῦν ἡμῶν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπανάγουσα. ἡ δὲ, Χριστὸν ὑποδεχομένη, καὶ θεραπεύουσα, καὶ τοῖς ἔργοις, τὸ φίλτρον ἐλέγχουσα.

Такое совпаденіе психологическихъ и мистическихъ результатовъ, при рѣзкомъ видимомъ различіи образа жизни, объясняется тѣмъ закономъ, что одно и то же по существу настроеніе можетъ проявляться до противоположности различно. „Иной человѣкъ съ утра до вечера говоритъ, а между тѣмъ соблюдаетъ молчаніе (σιωπὴν κρατεῖ), потому что онъ ничего не говоритъ безъ пользы“ [1]). Съ этой точки зрѣнія разрѣшается и вопросъ: „что лучше, говорить или молчать“?—„Кто говоритъ для Бога, тотъ хорошо дѣлаетъ; равно хорошо дѣлаетъ и тотъ, кто молчитъ для Бога [2]).

Съ этой точки зрѣнія является совершенно обоснованнымъ и аскетическое ученіе относительно равноцѣнности молитвы и собесѣдованія съ братіею. „Если встрѣтится кто изъ Отцовъ, или утрудившійся странникъ, то побыть съ нимъ вмѣнится подвижнику вмѣсто истинной молитвы (ἀντὶ μεγίστης σου εὐχῆς κρίνεται τὸ μετὰ τοιούτου στῆναι) [3]). Въ тотъ день, въ который подвижникъ печалится о комъ-либо страждущемъ въ какомъ-либо отношеніи, о человѣкѣ добромъ или зломъ, онъ является мученикомъ за Христа пострадавшимъ,—онъ сподобляется стать исповѣдникомъ [4]).

Мало этого. Даже „спокойствіе“ (ἡσυχία), необходимое для „созерцанія“ Бога, достигается нѣкоторыми, вслѣдствіе ихъ индивидуальныхъ особенностей, удобнѣе и успѣшнѣе не въ уединеніи, а именно въ общежитіи [5]).

Поэтому Василій Великій иногда хвалитъ жизнь общественную, а иногда отшельничество (τὴν συνοίκησιν τῶν πολλῶν ἐπαινεῖ, ποτὲ δὲ τὴν ἀναχώρησιν), имѣя въ виду, что истинно старательные двумя способами пріобрѣтаютъ себѣ пользу, каждый по мѣрѣ силъ, по тому различію и по той цѣли, какую онъ себѣ намѣтилъ [6]). Отсюда, по аскетическому воззрѣнію, если трое, напримѣръ, живутъ въ одномъ мѣстѣ, причемъ одинъ изъ нихъ хорошо безмолвствуетъ (ἡσυχάζει καλῶς), другой боленъ и благодаритъ Бога, третій служитъ съ чистымъ помысломъ (μετὰ καθαροῦ λογισμοῦ),—всѣ трое одинаково трудятся (οἱ τρεῖς μιᾶς ἐργασίας εἰσίν) [7]).

Два брата имѣли цѣлію при вступленіи на путь подвижничества угожденіе Богу (τοῦ σκοποῦ εἴχοντο ἕκαστος τοῦ ἀρέσαι Θεῷ). Но эту цѣль каждый изъ нихъ стремился исполнить различнымъ образомъ (ἐνηλλαγμένῃ τῇ

---

[1]) Apophth. P., col. 329A, § 27. Cnfr. Verba Sen. X, 51, col. 921CD. [2]) ibid. col. 357D, § 147: ὁ λαλῶν διὰ τὸν Θεὸν καλῶς ποιεῖ, καὶ ὁ σιωπῶν διὰ τὸν Θεὸν, ὁμοίως.

[3]) *Исаакъ С.* Л. LXXVII, *с.* 440. [4]) *Онъ-же.* Л. LVIII, *с.* 352:... μάρτυρα λογίζου σεαυτὸν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, καὶ ὡς παθὼν ὑπὲρ τοῦ Χριστοῦ διάκεισο, καὶ ἀξιωθεὶς ὁμολογίας. Cnfr. *Hikuma C.* Physicorum capitum Cent. II, § 76, col. 937A.

[5]) Apophthegm. Patrum. col. 229D—232A, § 8. [6]) *Исаакъ С.* Epist. IV, *sel.*. 546:... δυσὶ τρίποις εὑρίσκεται τὸ κέρδος, ἐν ἀληθείᾳ τοῖς σπουδαίοις ἑκάστῳ κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν διαφορὰν καί τὸν σκοπὸν, ὃν ἔθηκεν ἐν ἑαυτῷ.

[7]) Apophth. P., col. 329B, § 29. Confr. Verba Sen. X, § 52, col. 921D; XXXVI, § 1, col. 1053D.

πολιτεία). Одинъ, раздавши сразу все свое имѣніе, посвятилъ себя подвижничеству и молитвѣ (τῇ ἀσκήσει προσέχειν καὶ τῇ προσευχῇ), а другой, въ построенномъ имъ же монастырѣ, принималъ больныхъ, престарѣлыхъ и т. под. Послѣ ихъ смерти авва Памва призналъ ихъ одинаково совершенными предъ Господомъ (ἀμφότεροι τέλειοί εἰσι πρὸς τὸν Κύριον), равными предъ Господомъ (ἴσοι πρὸς τὸν Κύριον). Онъ ихъ видѣлъ стоящими рядомъ (ἅμα) въ раю [1]).

Впрочемъ, восточно-христіанская мистика, выражая иногда въ лицѣ отдѣльныхъ, очень видныхъ представителей, ученіе *о равенствѣ* по существу обѣихъ означенныхъ формъ истинно христіанской жизни, нерѣдко дѣйствительно поставляетъ созерцаніе выше дѣятельности. Вотъ, напримѣръ, одно изъ характерныхъ повѣствованій. „Одинъ изъ Отцовъ молился Богу, говоря: „Господи! Открой мнѣ дѣло это.—Одинъ ради имени Твоего убѣгаетъ людей (φεύγει διὰ τὸ ὄνομά σου), а другой ради Твоего же имени принимаетъ ихъ съ отверстыми объятіями“ (ἐναγκαλίζεται διὰ τὸ ὄνομά σου). (Здѣсь разумѣются Арсеній и Моисей). И вотъ ему были показаны два большіе корабля на рѣкѣ. На одномъ онъ видитъ авву Арсенія и Духа Божія, плывущими вмѣстѣ въ безмолвіи (θεωρεῖ τὸν ἀββᾶν Ἀρσένιον καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ πλέον ἐν ἡσυχίᾳ εἰς ἕνα [или ἓν]), а въ другомъ плыветъ Моисей и ангелы Божіи, которые кормямъ его сотовымъ медомъ“ [2]).

И такъ дѣятельная (practice) христіанская жизнь, осуществляясь въ двухъ основныхъ направленіяхъ, раздѣляется на многія занятія и подвиги (erga multas professiones studiaque dividitur). Нѣкоторые главною цѣлію своихъ стремленій поставляютъ уединеніе въ пустынѣ и чистоту сердца (summam intentionis suae erga eremi secreta et cordis constituunt). Всѣ эти подвижники тѣснѣйшимъ и ближайшимъ образомъ соединялись съ Богомъ посредствомъ безмолвія въ пустынѣ (familiarissime Deo per silentium solitudinis cohaesisse). Другіе всю свою заботливость приложили къ наставленію братій, къ попеченію о киновіяхъ. Нѣкоторые посвятили себя благочестивому подвигу странноприимства (xenodochii), при чемъ достигали высокаго совершенства въ подвижничествѣ. Макарій Алекс., напримѣръ, былъ нисколько не ниже кого-либо изъ пребывавшихъ въ уединеніи пустыни (nulli eorum, qui solitudinis secreta sectati sunt, inferior sit).

Нѣкоторые избирали своимъ подвигомъ попеченіе о больныхъ, иные принимали на себя ходатайство за бѣдныхъ, угнетенныхъ или же занимались наученіемъ другихъ, или раздаяніемъ милостыни нищимъ, и по своему настроенію и благочестію они слыли между великими и вы-

---

[1]) Histor. Laus. c. XV, col. 1035D—1036. [2]) Apophth. P., § 38, col. 105AB. Cnfr. Vitae Patrum, lib. VII, c. § 2. col. 1040B—D.

сокими мужами (inter magnos ac summos viros, pro affectu suo ac pietate viguerunt) [1]).

Господь Спаситель, предложивъ ученіе не объ одномъ, а о различныхъ блаженствахъ, этимъ показалъ людямъ „многія измѣненія въ разныхъ родахъ жизни“ (ἀλλειώσεις πολλὰς ἐν διαφόροις πολιτείαις). „Каждый человѣкъ, на всякомъ пути, какимъ онъ шествуетъ къ Богу, всѣми мѣрами отверзаетъ предъ собою дверь небеснаго царствія“ [2]).

На вопросъ одного изъ отцовъ: „какое бы доброе дѣло исполнять мнѣ?“ авва Нистерой отвѣчалъ: „не всѣ ли дѣла равны?“ (οὐκ εἰσὶ πᾶσαι αἱ ἐργασίαι ἴσαι;). Писаніе говоритъ: Авраамъ былъ страннолюбивъ, и Богъ былъ съ нимъ; Илія любилъ безмолвіе (ἡσυχίαν)—и Богъ былъ съ нимъ; Давидъ былъ кротокъ, и Богъ былъ съ нимъ. И такъ смотри, чего желаетъ по Богу душа твоя и блюди сердце твое“ [3]). Говорили святые, что во многихъ душахъ замѣчаются особенныя предрасположенія: въ иныхъ проявляется естественная доброта души, въ другихъ—склонность къ подвижничеству [4]). Вотъ почему авва Аполлосъ иныхъ призывалъ къ созерцанію, а другихъ убѣждалъ совершать дѣятельную добродѣтель [5]). И дѣйствительно, въ практикѣ восточнаго монашества мы видимъ *два* основныхъ типа, а не одинъ.

По свидѣтельству, напримѣръ, Блаженнаго Ѳеодорита „одни подвизаются совмѣстно (κατὰ συμμορίαν ἀγωνιζόμενοι), при чемъ такихъ обществъ безчисленное множество (μυρία τοιαῦτα συστήματα),—получаютъ нетлѣнные вѣнцы и достигаютъ вожделѣннаго конца (ποθουμένης ἀνόδου). Другіе, избравъ жизнь уединенную и желая бесѣдовать съ однимъ Богомъ (μόνῳ τῷ Θεῷ προσλαλεῖν μελετῶντες), достигаютъ побѣды, не получая никакого утѣшенія человѣческаго“ [6]). „Одни окружаютъ себя какими-нибудь оградами и избѣгаютъ всякаго стеченія народа, а другіе, не пользуясь никакой оградой, доступны всѣмъ желающимъ ихъ видѣть“ [7]).

Каковъ же общій смыслъ принципіальныхъ разсужденій Ѳ. Ѳ. Гусева въ научномъ отношеніи по данному вопросу? Ѳ. Ѳ. Гусевъ не уловилъ съ достаточною глубиною и не оттѣнилъ съ достаточною опредѣленностію *двуединства* христіанскаго религіозно-нравственнаго идеала, имѣющаго въ виду—нераздѣльно, но и несліянно—воспитаніе и осуществленіе „любви“ и къ Богу, и къ ближнимъ, ради Бога. Онъ раздѣлилъ и обособилъ другъ отъ друга оба эти равноцѣнныя требованія, стремился показать ихъ несовѣстимость и отдалъ рѣшительное преиму-

[1]) *I. Кассіанъ.* Collat. XIV, c. IV, col. 956B—959A. [2]) *Исаакъ С.* Л. XIX, с. 101: ἕκαστος ἄνθρωπος εἰς ὁλα τὰ μέτρα ἐν πάσῃ ὁδῷ, ἡ πορεύεται πρὸς αὐτόν, αὐτὸς ἀνοίγει ἔμπροσθεν αὐτοῦ τὴν πύλην τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.

[3]) Apophth. P., col. 308A, § 2. [4]) Hist. Laus. ἔλεγον... οἱ ἅγιοι, ὅτι προτερήματά εἰσιν ἐν πολλαῖς ψυχαῖς· ἐν ταῖς μὲν εὐφυΐα διανοίας, ἐν ταῖς δὲ ἐπιτηδειότης τῆς ἀσκήσεως.

[5]) Hist. Laus., c. LII, col. 1138B: οὓς μὲν πρὸς θεωρίαν προσεκαλεῖτο, οὓς δὲ τὴν πρακτικὴν συνεβίβαζε μετελθεῖνἀρετήν. Cnfr. *Симеонъ Н. Б.* Capit. practic. et theolog. § 87, col. 652AB.

[6]) *Ѳеодоритъ.* Religiosa Historia, c. XXVII, col. 1484D—1485A. Cnfr. Historia Lausiaca, c. LXIX, col. 1172D. [7]) Relig. Hist., col. 1485A. Cnfr. c. XXX, col. 1493C.

щество первому, совершенно почти затѣнивъ второе. Вслѣдствіе этого получилась несогласованность его положеній съ опредѣленнымъ и непрекаемымъ ученіемъ Св. Писанія и святоотеческимъ его истолкованіемъ. Для осуществленія любви къ ближнимъ собственно не нашлось мѣста у Ѳ. Ѳ. Гусева въ его изображеніи христіанскаго идеала. Обязанности къ ближнимъ, обособленныя отъ чисто религіозныхъ христіанскихъ обязанностей, оказались не благопріятствующимъ, а скорѣе прямо препятствующимъ условіемъ въ дѣлѣ осуществленія послѣднихъ.

Авторъ ведетъ свои разсужденія прямолинейно, искренне, убѣжденно; его положенія и выводы несомнѣнно имѣютъ за себя нѣкоторыя дѣйствительныя, какъ психологическія, такъ и историческія данныя, и однако его прямолинейность, оказываясь односторонностью, не разрѣшаетъ вопроса, хотя, повидимому, и упрощаетъ его,—Гусевъ игнорировалъ другого рода столь же несомнѣнныя данныя. Отсюда онъ разрубаетъ узелъ, но не развязываетъ его.

При разборѣ воззрѣній Ѳ. Ѳ. Гусева нами, въ частности, раскрываются и доказываются слѣдующіе главные тезисы: 1) Для осуществленія созерцанія Бога не требуется *обязательно* безусловное отрѣшеніе отъ всякихъ внѣшнихъ впечатлѣній. 2) Такое отрѣшеніе и не возможно и не желательно, такъ какъ для достиженія именно мистическаго единенія съ Богомъ необходимо быть „милостивымъ“, каковое качество предполагаетъ непремѣнно внѣшнюю дѣятельность, а слѣдовательно, обращеніе вниманія и на „внѣшнее“. 3) И дѣйствительно, созерцатели-аскеты, вообще говоря и не принимая во вниманіе нѣкоторыхъ частностей, проявляли свою милостивость къ людямъ не только молитвою за нихъ, но и разнообразною внѣшнею дѣятельностію, по свидѣтельству историческихъ памятниковъ аскетизма. 4) Любовь къ Богу невозможна безъ осуществленія дѣятельной любви къ ближнимъ, равно какъ и 5) христіанское служеніе истинному благу ближнихъ не можетъ разсматриваться въ отдѣльности отъ религіознаго служенія Богу обособленно отъ него. 6) Любовь—непремѣнное содержаніе и потому обязательное условіе достиженія богоподобія и богообщенія. 7) Идеалъ христіанскаго подвижника—въ гармоническомъ сочетаніи созерцанія и дѣятельности. 8) Основныхъ исторически опредѣлившихся путей богообщенія—*два*, а не одинъ,—путь созерцательно-уединенной жизни и путь общественно-дѣятельной, изъ коихъ каждый получаетъ то или иное религіозно-нравственное значеніе и достоинство въ зависимости отъ одушевляющаго христіанина настроенія—любви къ Богу и ближнимъ, при чемъ въ отношеніи къ послѣднимъ—непремѣнно также ради Бога.

Каковы же общіе результаты полемики А. Ѳ. Гусева и Ѳ. Ѳ. Гусева относительно сущности, особенностей и условій „аскетизма“?

Ѳ. Ѳ. Гусевъ, принимая и категорически утверждая то положеніе, что любовь къ Богу—эта высшая и необходимая христіанская запо-

вѣдь—вполнѣ свойственнымъ ей образомъ выражается только въ исключительной созерцательности, доказываетъ полную и рѣшительную несовмѣстимость созерцанія, по существу, съ дѣятельностью на благо ближнихъ.

Отсюда, по взгляду Ѳ. Ѳ. Гусева, заповѣдь о любви къ ближнимъ выражается у христіанскихъ аскетовъ только *во внутренней настроенности* благожеланія и молитвеннаго общенія. Дѣятельное проявленіе любви къ ближнимъ становится и ненужнымъ и невозможнымъ, въ виду требованій, особенностей и условій именно созерцательной любви къ Богу. Такимъ образомъ, созерцательность какъ бы поглощаетъ и исключаетъ дѣятельность. Преобладаніе одного настроенія можетъ совершаться только въ явный и существенный ущербъ другому.

Что же касается А. Ѳ. Гусева, то онъ, исходя изъ той мысли, что заповѣдь о любви къ ближнимъ предписана въ христіанствѣ, какъ главнѣйшая и необходимая обязанность, — какъ настроеніе, очевидно, не противоположное послѣдней, а съ нею вполнѣ согласное и гармонирующее, ее только дополняющее и раскрывающее,—старается доказать обязательность для всѣхъ христіанъ совмѣщенія созерцательности и дѣятельности. Но какимъ именно способомъ эти настроенія взаимно мирятся психологически, въ живой личности, какъ устраняется тотъ антагонизмъ „созерцанія“ и „дѣятельности“, въ который эти состоянія поставляются у Ѳ. Ѳ. Гусева,—эти и подобные вопросы у А. Ѳ. Гусева въ сколько-нибудь достаточной степени не выясняются. Для успѣшнаго выполненія этой работы потребовался бы точный и обстоятельный анализъ христіанскаго ученія, на основаніи обширнаго и самостоятельнаго изученія какъ Св. Писанія, такъ и — особенно — патристической письменности, которое требуетъ спеціальной работы. Не выполнивши этого условія, всякій изслѣдователь объ „аскетизмѣ“ оказывается безъ твердой почвы; онъ не можетъ даже установить съ несомнѣнностью и опредѣленностью смысла и значенія самыхъ центральныхъ и основныхъ аскетическихъ понятій и терминовъ, каковы напр., „созерцаніе“, „дѣятельность“, „міръ“ и т. под.

Вотъ основная причина того, что полемика двухъ охарактеризованныхъ ученыхъ—братьевъ Гусевыхъ—оказалась какъ бы типическою для всего послѣдующаго, не исключая и настоящаго, времени. Богословская мысль все время колеблется какъ бы между двумя полюсами,—между „созерцаніемъ“ и „дѣятельностію“, не имѣя возможности достигнуть несомнѣнно очень желательнаго для обѣихъ сторонъ равновѣсія.

Въ подтвержденіе нашей мысли сошлемся хотя бы на ту полемику, которая за послѣдніе годы поднялась съ особенной силой на страницахъ нѣкоторыхъ нашихъ духовныхъ журналовъ по тому же вѣчно новому и вѣчно старому вопросу,—объ отношеніи „личнаго спасенія“ къ „общественному благу“, объ отношеніи „созерцанія“ къ

„дѣятельности“, о служеніи иноковъ міру, объ истинныхъ задачахъ монашества и о подлинномъ его идеалѣ и т. под.

Поводомъ къ этой полемикѣ послужила небольшая замѣтка писателя и публициста *А. В. Круглова* „На службѣ міру—на службѣ Богу“ [1]), общая и основная тенденція которой достаточно видна уже изъ самаго ея заглавія.

Наиболѣе типичными участниками возгорѣвшейся, по поводу статьи г. Круглова, полемики, являются, по нашему мнѣнію, *архим.* (нынѣ епископъ) *Никонъ* [2]) и Проф. *С. И. Смирновъ* [3]).

Если имѣть въ виду общій смыслъ и принципіальныя воззрѣнія названныхъ писателей, то можно утверждать, что первый примыкаетъ къ тому направленію, выразителемъ котораго явился Ѳ. Ѳ. Гусевъ, тогда какъ второй скорѣе приближается, по своему общему направленію, къ А. Ѳ. Гусеву. Такимъ образомъ, подъ перомъ названныхъ почтеннѣйшихъ писателей идеи ихъ литературныхъ предшественниковъ какъ бы снова воскресли, ожили въ нашей литературѣ, только, конечно, въ нѣсколько иной постановкѣ, въ другомъ обликѣ, съ иною окраскою.

О. Никонъ признаетъ исключительную созерцательность наивысшимъ, совершеннѣйшимъ, наиболѣе свойственнымъ проявленіемъ, выраженіемъ и осуществленіемъ христіанской обязанности любви къ Богу. По его словамъ, цѣль монашества—„воспитаніе молитвеннаго настроенія и подвига внутренней духовной жизни“ [4]). Для монаха „единымъ на потребу остается молитва“ [5]), „внутреннее духовное дѣланіе молитвы Іисусовой“ [6]). „Духовная созерцательная жизнь“ [7]), „безмолвіе есть высшій идеалъ монашества“ [8]). Такимъ образомъ, по мнѣнію о. Никона, „умная молитва“, внутреннее дѣланіе является единственнымъ и самодовлѣющимъ занятіемъ монаха; сосредоточеніе вниманія, обращеніе сознанія на что-либо внѣшнее, на какую бы то ни было внѣшнюю дѣятельность не желательно, не допустимо, психологически не осуществимо. О. Никонъ не выдерживаетъ, впрочемъ, абсолютизма своихъ сужденій до конца; онъ дѣлаетъ различнаго рода уступки, допускаетъ ограниченія; но эти уступки и ограниченія совершенно не гармонируютъ съ характеромъ его основныхъ предпосылокъ, которыя требуютъ своего послѣдовательнаго проведенія до конца. По словамъ его оппонента г. Смирнова,

---

[1]) Душеполезное Чтеніе. 1902. Октябрь, стр. 186–193. [2]) См. рядъ его статей: „Православный идеалъ монашества“ (Душеп. Чт. 1902 г., октябрь, стр. 194—209); „Еще объ идеалѣ монашества“ (ibid. 1903 г. Январь, стр. 107—120); „Дѣланіе иноческое и дѣло Божіе“ (Февраль, стр. 330—355); „Неожиданный союзникъ“ (по поводу фельетона г. Розанова) (Мартъ, стр. 543—545).

[3]) См. его обширную, научную и обстоятельную статью: „Какъ служили міру подвижники древней Руси?“ (Историческая справка къ полемикѣ о монашествѣ). Богосл. Вѣстникъ. 1903 г. Мартъ, стр. 516–580; Апрѣль, стр. 716—788.

[4]) Правосл. идеалъ монашества Д. Чт. Окт., стр. 206. [5]) ibid., стр. 201; Ср. стр. 199. [6]) стр. 209. [7]) стр. 204. [8]) стр. 208.

„свойство принципіальной точки зрѣнія арх. Никона на благотворительность иноковъ такова, что удержаться на ней до конца, не сдѣлавъ никакихъ уступокъ, не допустивъ компромиссовъ, невозможно, ибо результатомъ такой послѣдовательности были бы выводы явно безнравственные и безчеловѣчные“ [1]).

Что касается названной статьи г. Смирнова, то ея главною задачею является, по словамъ самого автора, „*навести точную справку* по спорнымъ вопросамъ *въ исторіи древне-русскаго монашества*“ [2]). Будучи характера преимущественно *историческаго*, изслѣдованіе г. Смирнова очень мало касается выясненія собственно *принципіальныхъ* воззрѣній хотя бы даже только русскихъ подвижниковъ. Тотъ выводъ, что „безмолвники или созерцатели древней Руси не считали уединеніе инока полнымъ освобожденіемъ его отъ обязанностей служить мірскимъ ближнимъ“ [3])—это положеніе получается авторомъ изъ наблюденія главнымъ образомъ только историческихъ фактовъ изъ жизни русскихъ подвижниковъ. На этомъ основаніи авторъ построетъ заключеніе, что „истинное созерцательное монашество“ „предполагаетъ милосердіе, какъ путь къ идеалу“, и любовь къ ближнему, какъ средство „просвѣщенія ума Божественною бесѣдою и любовію“ [4]). Г. Смирновъ признаетъ, что съ точки зрѣнія строгой, вполнѣ послѣдовательной созерцательности „внѣшняя благотворительность“ монаховъ не что иное, какъ „компромиссъ“, хотя, впрочемъ, такой, который, съ точки зрѣнія существа христіанства, совершенно „необходимъ“ [5]). Такимъ образомъ, г. Смирновъ приходитъ въ сущности къ тому заключенію, что строгая созерцательность и внѣшняя дѣятельность стоятъ другъ къ другу въ отношеніи внутренняго антагонизма; они съ трудомъ мирятся другъ съ другомъ, хотя примиреніе ихъ все же, тѣмъ или инымъ способомъ, необходимо, т. к. того требуетъ христіанство, заповѣдующее не только любовь къ Богу, но и къ ближнему, и при томъ любовь именно дѣятельную [6]).

Но это примиреніе достигается только повидимому, а не на самомъ дѣлѣ.

Любовь къ ближнему въ созерцательномъ подвижничествѣ теряетъ свое самостоятельное значеніе, и въ лучшемъ случаѣ является переходною ступенью на пути стремленія къ дѣйствительному совершенству [7]), а въ худшемъ даже—„компромиссомъ“.

Не уясняется авторомъ и тотъ *способъ или путь*, какимъ „созерцаніе“ и „дѣятельность“ фактически совмѣщались въ однихъ и тѣхъ же лицахъ. Очень характерно его собственное признаніе: „какимъ образомъ тотъ и другой—надзиратель и учитель—совмѣщали педагогію съ иночествомъ, мы *не знаемъ*. Но *какъ-то* совмѣщали [8]).

---

[1]) Цит. соч. Апрѣль, стр. 472. [2]) Цит. соч. Мартъ, стр. 516; курсивъ автора.
[3]) Апрѣль, стр. 769. [4]) ibid. [5]) стр. 743. [6]) Ср. стр. 742.
[7]) Ср. стр. 768. [8]) стр. 763. Ср. стр. 764. Курсивъ нашъ.

Такимъ образомъ разбираемая статья г. Смирнова, *серьезная* и *ученая*, по свойству самой своей основной задачи не даетъ точнаго отвѣта на интересующіе насъ принципіальные вопросы, къ которымъ она, однако, постулируетъ. Осуществленія же своей прямой задачи она достигаетъ съ успѣхомъ, благодаря своей достаточной *научной солидности и твердой* обоснованности: историческій матеріалъ, привлекаемый имъ, отличается *обилiемъ, точностью, цѣнностью*, а отсюда— и *доказательностью*.

---

6) *Проф. П. П. Пономаревъ.*

Перу этого автора принадлежатъ слѣдующіе труды, касающіеся нашего предмета.

1) „Догматическія основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ восточныхъ писателей-аскетовъ IV вѣка (съ введеніемъ исторіи подвижничества вообще и христіанскаго въ частности до III вѣка включительно)". Казань. 1899. Это—магистерская диссертація.

2) Журнальныя статьи:

a) „О значеніи аскетической литературы". (Рѣчь передъ защитой диссертаціи). Правосл. Собесѣдникъ. 1900 г. Мартъ, стр. 299—309.

b) „Христіанскій аскетизмъ и свѣтское право". ibid. Октябрь, стр. 330—347.

3) Статья, подъ названіемъ „Аскетизмъ", помѣщенная въ „Православной Богословской Энциклопедіи" (изд. подъ редакціей проф. А. П. Лопухина). Т. II. (Спб. 1901 г.), столбецъ 53—75.

Нѣтъ нужды доказывать, что диссертація г. Пономарева имѣетъ основное значеніе по отношенію къ его статьямъ, которыя представляютъ собою, поскольку онѣ такъ или иначе раскрываютъ интересующій насъ предметъ, экстрактъ его книги, лишь съ незначительными, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, варіантами и не имѣющими существеннаго значенія *для насъ* дополненіями.

Авторъ названнаго сочиненія поставилъ себѣ задачу „объективно излагать христіанскій аскетизмъ въ его общихъ догматическихъ (теоретическихъ) основахъ, насколько послѣднія проявились въ жизни и литературѣ св. отцевъ-аскетовъ IV вѣка" [1]).

И задача, намѣченная авторомъ—опредѣлить, установить и анализировать именно *основныя* начала, *принципіальныя* основоположенія христіанскаго аскетизма, и самая эпоха, избранная авторомъ въ качествѣ объекта его изслѣдованія—IV вѣкъ христіанской эры,—все это должно возбудить самый живой интересъ спеціалиста, вызвать его на

[1]) стр. 3.

возможно подробное и обстоятельное ознакомленіе съ трудомъ г. Пономарева.

Въ самомъ дѣлѣ, IV вѣкъ—время историческаго возникновенія христіанскаго *монашества*, которое представляетъ собою *аскетическое* явленіе κατ' ἐξοχήν. Какъ явленіе новое, а потому живое, юношески свѣжее и сильное,—монашество естественно обнаружилось тогда во всей своей непосредственной ясности, типической яркости и специфической опредѣленности, энергически осуществляя и раскрывая свои принципы какъ въ дѣлѣ, такъ и въ словѣ,—какъ въ жизни, такъ и въ аскетической литературѣ. Слѣдовательно, IV вѣкъ—это поистинѣ эпоха *основоположительная* для монашески-уединенной формы христіанской жизни. Это положеніе вполнѣ сознаетъ и ясно выражаетъ самъ авторъ, когда, напр., говоритъ: „аскетизмъ IV вѣка въ исторіи развитія христіанскаго аскетизма вообще занимаетъ ту стадію, когда преимущественное вниманіе аскетовъ... было обращено... на истолкованіе *основъ* послѣдняго“ [1]).

И это тѣмъ болѣе, что IV вѣкъ вообще, по справедливости, считается золотымъ вѣкомъ христіанской письменности, какъ по количеству, такъ и по достоинству ея представителей, принадлежавшихъ при томъ въ своемъ подавляющемъ большинствѣ именно къ лицамъ монашествующимъ.

Такимъ образомъ, какъ по намѣченной общей задачѣ,—по крайней мѣрѣ, какъ ее опредѣляетъ самъ авторъ,—такъ и по источникамъ (правда, лишь отчасти) диссертація г. Пономарева, *повидимому*, имѣетъ ближайшее и непосредственное соприкосновеніе съ нашимъ сочиненіемъ. Отсюда вопросъ о *дѣйствительномъ* отношеніи первой ко второму возникаетъ съ естественною принудительностію, налагая на насъ научный долгъ представить далѣе подробный анализъ сочиненія г. Пономарева.

Въ этомъ посильномъ анализѣ implicite будетъ заключаться и оправданіе появленія нашей диссертаціи послѣ труда г. Пономарева, насколько намъ удастся показать несомнѣнное существованіе задачи, трудомъ г. Пономарева не разрѣшаемой, или разрѣшаемой лишь отчасти, а между тѣмъ по существу дѣла важной и даже обязательной,—возможность и плодотворность другой точки зрѣнія на нашъ предметъ, г. Пономаревымъ игнорируемой, недостаточность святоотеческой литературы, привлекаемой авторомъ въ качествѣ источника, каковое обстоятельство весьма невыгодно отражается на опредѣленности, ясности, точности и объективности выводовъ г. Пономарева.

И уже „Предисловіе“ (стр. 1—7) подаетъ намъ поводъ къ нѣкоторымъ немаловажнымъ недоумѣніямъ, которыя, къ сожалѣнію, дальнѣйшимъ содержаніемъ сочиненія не только не устраняются или, по

[1]) ibid.; курсивъ нашъ.

крайней мѣрѣ, не ослабляются, но, напротивъ, по мѣрѣ детальнаго изученія диссертаціи г. Пономарева, еще болѣе усиливаются, разростаются, умножаются...

Эти недоумѣнія касаются какъ самой общей, принципіальной точки зрѣнія на христіанскій аскетизмъ,—обусловливающей собою, конечно, и *методъ* изслѣдованія, такъ и ограниченія круга источниковъ лишь немногими представителями святоотеческой аскетической письменности IV вѣка.

Какъ мы замѣтили уже раньше, авторъ ставитъ себѣ цѣлью *принципіальное* изслѣдованіе христіанскаго аскетизма на основаніи данныхъ аскетической письменности преимущественно IV вѣка. Пытаясь дать болѣе ясное опредѣленіе задачи своей диссертаціи, авторъ не оказывается совершенно точнымъ. „Наше сочиненіе, говоритъ онъ, беретъ на себя попытку, по силѣ возможности, объективно изслѣдовать христіанскій аскетизмъ въ его общихъ *догматическихъ (теоретическихъ)* основахъ, насколько послѣднія проявились въ жизни и литературѣ св. отцевъ-аскетовъ IV вѣка“ [1]).

Мы недоумѣваемъ, почему авторъ ставитъ знакъ равенства между понятіями „теоретическаго“ и „догматическаго“. Понятіе „теоретическій“ несравненно шире второго понятія. Вѣдь и психологическія, напр., основанія аскетизма можно назвать теоретическими.

Но вотъ болѣе подробное и мотивированное опредѣленіе задачи диссертаціи, выраженное словами самого автора.

...„Разсмотрѣніе аскетизма въ его догматическихъ основахъ явилось у изслѣдователя... продуктомъ стремленія, какъ можно ярче, отмѣтить связь между догматами и нравственностью. Современное общество во многихъ своихъ членахъ, какъ извѣстно, особенно требуетъ отъ богослововъ такихъ сужденій, гдѣ проводилось бы тѣсное взаимоотношеніе между догматами и нравственностью, откуда можно было бы видѣть, что между догматами и жизнью людей существуетъ неразрывная связь... Аскеты хорошо разрѣшаютъ своею жизнію этотъ вопросъ о связи между догматами и нравственностью: они не *вообще* только показываютъ, что догматы суть опора нравственности, но, при психологическомъ анализѣ богооткровенныхъ истинъ, и *частныя* проявляютъ въ своей жизни, какъ именно связуются между собою догматы и нравственность. При своемъ анализѣ богооткровенныхъ истинъ, аскеты много сообщали спеціальныхъ оттѣнковъ ученію о природѣ человѣка, его паденіи, искупленіи и благодати, соотвѣтственно чему, съ другой стороны, они много спеціализировали и направленіе своей жизни. Здѣсь-то яснѣе всего и утверждается связь между догматами и нравственностью“ [2]).

---

[1]) стр. 3; курсивъ нашъ.

[2]) стр. 4.

Въ этой выдержкѣ не ясно самое главное, а именно,—*какъ* понимаетъ г. Пономаревъ отношеніе между догматами и аскетизмомъ, *какого рода* связь утверждаетъ онъ между ними. Его мысль, повидимому, колеблется между двумя возможными способами рѣшенія даннаго вопроса. Когда онъ говоритъ о догматахъ, какъ „*опорѣ*“ нравственности, онъ, естественно предполагать, хочетъ утверждать мысль о первенствѣ догматовъ, представляетъ дѣло такъ, что аскетизмъ съ необходимостью (разъ, по автору, „между догматами и жизнью людей существуетъ *неразрывная* связь“) вытекаетъ изъ догматическихъ предпосылокъ, что основою, причиною возникновенія аскетизма въ христіанствѣ явилось специфическое содержаніе христіанскихъ догматовъ, опредѣлившихъ своими особенностями, своимъ основнымъ содержаніемъ самый смыслъ и типическія особенности этого явленія въ средѣ христіанства. Но изъ приведенныхъ словъ возможенъ и другой выводъ. Христіанскіе аскеты, опытно, въ жизни осуществивши христіанскія начала,—получали возможность и догматическія истины, особенно нѣкоторыя изъ нихъ, понимать болѣе углубленно и широко, влагая въ нихъ реальный, живой, конкретный смыслъ на основаніи благодатныхъ переживаній и мистическихъ озареній ихъ просвѣтленнаго, возвышеннаго, облагороженнаго духа, достигшаго вершинъ христіанскаго самосознанія. Въ такомъ случаѣ естественно они „много сообщали спеціальныхъ оттѣнковъ ученію о природѣ человѣка, его паденіи, искупленіи и благодати“. Вполнѣ попятно также, что истины христіанскаго откровенія, живо прочувствованныя и реально пережитыя христіанскими аскетами, оказывали и обратное воздѣйствіе на нихъ (...„соотвѣтственно чему, съ другой стороны, они много спеціализировали и направленіе своей жизни“).

Однако при второмъ пониманіи ударѐніе дѣлается собственно болѣе на аскетическомъ *истолкованіи догматовъ*, при чемъ должны оттѣняться *особенности и оттѣнки этого пониманія*, зависѣвшія отъ специфическихъ особенностей аскетическаго призванія.

Священное Писаніе, кажется, болѣе благопріятствуетъ второму изъ изложенныхъ нами возможныхъ пониманій разбираемаго вопроса. „Кто хочетъ творить волю Его (т. е. Бога Отца—см. предшествующій стихъ), говоритъ Христосъ, тотъ узнаетъ о *семъ* ученіи, отъ Бога-ли оно или Я Самъ отъ себя говорю“ [1]). По смыслу этого изреченія, нравственный опытъ можетъ служить провѣркой и подтвержденіемъ истинъ христіанскаго Откровенія, къ которымъ нравственное самосознаніе на извѣстной высотѣ нравственнаго развитія человѣка постулируетъ и къ воспріятію которыхъ человѣкъ становится поэтому, благодаря именно аскетическому усовершенствованію, болѣе способнымъ, приготовленнымъ.

[1]) Іоан. VII, 17.

Что же касается перваго пониманія, то оно, конечно, вполнѣ возможное теоретически, не оправдывается живою дѣйствительностью.

Фактически, не насилуя исторической дѣйствительности, нельзя представлять аскетизмъ въ качествѣ дедуктивнаго вывода изъ извѣстныхъ теоретическихъ, напр., догматическихъ положеній. Аскетизмъ есть прежде всего явленіе области практической, явленіе волевое, а не теоретическое; теоретическій моментъ имѣетъ въ немъ лишь производное, второстепенное значеніе, служитъ лишь отраженіемъ момента жизненно-практическаго.

Подтвержденіе этой мысли мы находимъ у самого же г. Пономарева. Изображая во „введеніи", между прочимъ, аскетизмъ первыхъ трехъ вѣковъ„ авторъ ставитъ въ концѣ своихъ разсужденій вопросъ „о *принципіальной* сторонѣ христіанскаго аскетизма первыхъ трехъ вѣковъ" [1]). Отвѣчая на этотъ вопросъ, г. Пономаревъ сосредоточиваетъ свое вниманіе почти исключительно на живомъ воздѣйствіи примѣра Христа, Его Апостоловъ, мужей апостольскихъ, мучениковъ и т. под. Этотъ примѣръ Христа, Его учениковъ и ихъ послѣдователей, дѣйствуя на души впечатлительныя, производилъ въ нихъ *одушевленіе*. Результатомъ этого особеннаго подъема духа было то, что нѣкоторые христіане отказывались отъ своихъ имѣній, отдавая ихъ въ пользу церкви и бѣдныхъ, а себя обрекали на всегдашнее дѣвство, чтобы безпрепятственнѣе отдаться молитвенному подвигу [2]). Если въ литературѣ интересующаго насъ вопроса можно встрѣтить и другіе принципы, въ числѣ коихъ и такіе, которые „представляютъ изъ себя отчасти продукты богословско-философской мысли", то все же и эти принципы „въ основѣ своей имѣютъ одну личность—личность Христа"; „всѣ они высказываются во имя одной цѣли, цѣли достиженія царствія небеснаго, полагаемаго въ единеніи со Христомъ" [3]).

Короче, говоря словами самого г. Пономарева, „царство небесное—вотъ содержаніе ихъ (т. е. аскетовъ) стремленій и соединенной съ ними нравственной дѣятельности" [4]).

Такимъ образомъ, даже самъ авторъ представляетъ намъ данныя для заключенія, что догматическія основанія, если и признавать за ними нѣкоторую роль въ дѣлѣ опредѣленія сущности и смысла христіанскаго аскетизма, все же не представляютъ въ этомъ отношеніи первостепенной важности.

Если сказанное можно утверждать относительно христіанскаго аскетизма первыхъ трехъ вѣковъ, то не иначе *въ общемъ* дѣло обстояло и въ IV вѣкѣ, когда возникло и распространилось монашество.

Цѣлью стремленій аскетовъ и въ монашеской формѣ осталось—избавиться отъ грѣха и достигнуть святости, а чрезъ то—царства небеснаго.

---

[1]) стр. 53. [2]) стр. 54. [3]) стр. 55. [4]) стр. 61.

Слышитъ, напр., великій основатель христіанскаго монашества слова Христа Спасителя, призывающія Его послѣдователя раздать имѣніе нищимъ. Эти слова поражаютъ его въ самое сердце, производятъ въ немъ коренной переворотъ,—и въ результатѣ зажигается великій свѣточъ христіанскаго монашества. Этотъ примѣръ можно считать типическимъ въ дѣлѣ уясненія происхожденія, исходнаго начала аскетизма.

Впрочемъ, мы не хотимъ сказать, что догматы совсѣмъ не входили въ кругъ аскетическаго созерцанія, не занимали въ теоріи и практикѣ аскетизма никакого мѣста,—нѣтъ. *Въ общемъ* дѣло происходило такъ. Побѣдивши силою благодати начало грѣха—себялюбіе съ его развѣтвленіями—полчищами страстей, достигши просвѣтленія нравственнаго и религіознаго сознанія, христіанскіе аскеты *въ нѣкоторыхъ случаяхъ* предпринимали описаніе своей борьбы съ грѣховнымъ Вавилономъ, начертывали исторію своего постепеннаго освобожденія изъ-подъ грѣховнаго ига, находили законы этой борьбы, каковые и связывали съ истинами христіанскаго Откровенія—о паденіи и благодати, о воплощеніи Бога Слова, о сущности и содержаніи Его искупительнаго дѣла, о Его второмъ пришествіи, о воскресеніи тѣлъ и т. д.

Естественно ожидать, какъ это и было на самомъ дѣлѣ, что христіанскіе догматы получали въ созерцаніи и истолкованіи христіанскихъ аскетовъ нѣкоторыя своеобразныя особенности, были представлены въ аскетической письменности подъ особымъ угломъ зрѣнія, въ своеобразной, специфической окраскѣ.

Нѣтъ нужды спеціально пояснять, что анализъ указанныхъ особенностей въ аскетическомъ истолкованіи догматовъ представляется для богословской науки задачею интересною и въ высшей степени плодотворною. Однако необходимо помнить, что здѣсь центръ тяжести съ аскетизма уже переносится *на догматы*, которые и оказываются такимъ образомъ въ фокусѣ зрѣнія, тогда какъ истолкованіе сущности и смысла собственно христіанскаго *аскетизма* отодвигается на задній планъ, получая второстепенное значеніе.

Мы не имѣемъ ни права, ни желанія возражать по существу П. П. Пономареву, если онъ преслѣдуетъ въ дѣйствительности эту вторую задачу. Но, если мы имѣемъ въ виду опредѣлить собственно отношеніе сочиненія г. Пономарева къ нашему настоящему труду, то должны сказать, что здѣсь уже и начинается пунктъ расхожденія нашихъ принципіальныхъ точекъ зрѣнія: *работа г. Пономарева оказывается трудомъ собственно по исторіи догматическаго богословія, тогда какъ наше сочиненіе относится къ области богословской этики.* Въ методѣ и содержаніи нашихъ работъ оказывается въ дѣйствительности несравненно болѣе различія, чѣмъ существеннаго и сколько-нибудь близкаго сходства.

Вотъ то наиболѣе существенное, что мы имѣли въ виду сказать по поводу *задачи и метода* изслѣдованія г. Пономарева.

Не отвѣчаетъ обѣщанію въ заглавіи сочиненія („по твореніямъ восточныхъ писателей-аскетовъ IV вѣка“) и не оправдывается существомъ дѣла ограниченіе круга источниковъ, изученныхъ г. Пономаревымъ, лишь нѣкоторыми, немногими представителями аскетической святоотеческой письменности IV вѣка. Авторъ пользуется, да и то *не въ цѣломъ видѣ*, даже насколько они имѣются въ русскомъ переводѣ, лишь твореніями слѣдующихъ свв. аскетовъ: *преп. Макарія Египетскаго, преп. Марка Подвижника, св. Василія Великаго* (части III, IV, VI и VII), *св. Григорія Нисскаго* (части I, III—IV, VII), *св. Григорія Богослова* (части II—VI), *преп. Нила Синайскаго* (части I—III). Сюда же должны быть причислены и творенія св. писателей, какія и поскольку они содержатся *въ 1-мъ томѣ Добротолюбія*. Хотя авторъ и заявляетъ, что онъ свѣрялъ русскій переводъ святоотеческихъ твореній съ оригинальнымъ текстомъ, однако на дѣлѣ мы видимъ исполненіе этого обѣщанія лишь *спорадически*, далеко не часто [1]), а скорѣе въ видѣ исключенія.

Однако, тѣмъ, что сказано нами, необходимость дальнѣйшаго детальнаго разсмотрѣнія сочиненія г. Пономарева не устраняется. Вѣдь о сущности и смыслѣ христіанскаго аскетизма г. Пономаревъ во всякомъ случаѣ трактуетъ спеціально, хотя и подъ другимъ, сравнительно съ нами, угломъ зрѣнія. Изъ подробнаго разбора названнаго сочиненія — единственнаго въ своемъ родѣ во всей русской (и даже вообще въ православной) богословской литературѣ—мы увидимъ достоинства, удобства или неудобства точки зрѣнія, принятой авторомъ на христіанскій аскетизмъ, а это должно дать намъ руководственныя указанія для болѣе цѣлесообразнаго построенія нашей работы, обративъ наше вниманіе на необходимость болѣе рельефнаго оттѣненія нѣкоторыхъ особенностей и сторонъ христіанскаго аскетизма и т. под. Имѣя въ виду изложенныя соображенія, мы и приступаемъ къ разбору книги И. П. Пономарева.

Во „Введеніи“ (стр. 9—63) авторъ сначала ставитъ и рѣшаетъ вопросъ объ „историческомъ началѣ“ [2]) подвижничества въ томъ смыслѣ, что, такъ какъ подъ именемъ подвижничества „наличнаго“ [3]) нужно разумѣть достиженіе человѣкомъ нравственнаго совершенства путемъ „борьбы“ съ привзошедшею чрезъ грѣхъ порчею, т. е. путемъ „отрицанія“ пороковъ-страстей души“ [4]), то „лучше историческимъ началомъ подвижничества считать то время, когда въ человѣчествѣ явилось понятіе о немъ, какъ именно двухсторонней нравственной дѣятельности“ [5]), т. е. вообще время послѣ паденія человѣка.

Продолжая рѣшеніе этого вопроса *въ частности*, стараясь отмѣтить конкретныя, наиболѣе рельефныя проявленія аскетизма въ исто-

---

[1]) См., напр., стр. 10, 21, 24, 45, 46 и др. *немногія*, если опѣ только найдутся. [2]) стр. 11. [3]) стр. 10. [4]) ibid.

[5]) стр. 11; ср. статью въ „Энциклопедіи“, столб. 54—55.

рической жизни человѣчества, г. Пономаревъ останавливается прежде всего на *буддизмѣ* [1]), а затѣмъ переходитъ къ общей характеристикѣ аскетическихъ воззрѣній, выработанныхъ на *эллинской почвѣ*. Здѣсь авторъ характеризуетъ съ интересующей его стороны ученіе Пиѳагора [2]), а затѣмъ—и другія философскія направленія, разсматривая ихъ лишь съ точки зрѣнія *основного принципа*, а также со стороны формъ проявленія и осуществленія аскетическаго начала [3]) [4]). Основной принципъ греческой философской морали, а слѣдовательно, и аскетизма, каковымъ слѣдуетъ признать безспорно *добродѣтель* (ἀρετή) [5]),—проявлялся, въ частности, въ слѣдующихъ видахъ и формахъ собственно аскетическаго поведенія: въ формѣ *нищеты*, *воздержанія* и *цѣломудрія* [6]). Въ осуществленіи аскетическаго принципа въ греческой философіи проглядываетъ не подвигъ самоуничтоженія, какъ въ буддизмѣ, а, наоборотъ, рѣшительно заявляетъ о себѣ идея самовозвышенія, какъ необходимый результатъ добродѣтельной жизни человѣка [7]). Давая такія общія опредѣленія, авторъ не старается оттѣнить специфическій характеръ греческаго философскаго аскетизма, его существенную отличительную особенность. А эта особенность заключается въ дуалистическомъ воззрѣніи на природу человѣка, при чемъ разумъ (νοῦς), какъ начало божественное, рѣшительно противополагается тѣлу, какъ элементу случайному по отношенію къ истинной природѣ человѣка, а по своей сущности прямо злому, не должному [8]). Отсюда и аскетизмъ, насколько имѣла его въ виду греческая философія, имѣлъ цѣлью освобожденіе духа отъ узъ матеріальности, тѣлесности, чувственности. По сравненію съ цѣлью аскетизма христіанскаго, указанный принципъ различается существенно, а между тѣмъ г. Пономаревъ считаетъ возможнымъ утверждать, что „причина неуспѣшности греческаго мудреца при достиженіи идеала нравственнаго совершенства“ заключалась въ отсутствіи „силы“ (естественной и благодатной), „какъ принципіальной возможности приводить въ надлежащее исполненіе свое желаніе“ [9]). Слѣдовательно, самое пониманіе существа, свойствъ и содержанія „добродѣтели“ признается г. Пономаревымъ правильнымъ.

Авторъ въ данномъ случаѣ несомнѣнно слишкомъ упростилъ свое дѣло и безъ достаточнаго основанія уклонился отъ всякаго изученія философской литературы по данному вопросу. Вмѣсто того, чтобы неизмѣнно оставаться въ предѣлахъ исключительно святоотеческихъ писаній даже при изложеніи воззрѣній эллино-классической философской этики (собственно аскетики), какъ это мы видимъ у автора, ему слѣ-

[1]) стр. 11—16; ср. Энциклопедія, столб. 55—56. [2]) стр. 16—19. [3]) Ср. стр. 20. [4]) стр. 20—31. [5]) стр. 21. [6]) стр. 23. [7]) стр. 27; ср. о *языческомъ аскетизмѣ* ст. въ „Энциклопедіи“, столб. 56—57.

[8]) Впрочемъ въ „Энциклопедіи“ г. Пономаревъ въ нѣсколькихъ строкахъ касается и этого вопроса. См. столб. 57. [9]) стр. 30.

довало бы изучить и представить въ разбираемомъ отдѣлѣ сочиненія опредѣленіе „добродѣтели“ и главнѣйшія, по крайней мѣрѣ, основныя этическія, собственно аскетическія, воззрѣнія хотя бы только Платона и Аристотеля. И это, по нашему убѣжденію, было бы дѣломъ не только не излишнимъ, но прямо полезнымъ и даже — въ извѣстной мѣрѣ — необходимымъ въ виду того неоспоримаго и, кажется, серьезно ни кѣмъ не оспариваемаго факта, что опредѣленія главнѣйшихъ этическихъ понятій, по крайней мѣрѣ, съ формальной стороны, заимствуются у классиковъ и христіанскими писателями, что особенно нужно сказать о той эпохѣ, которую имѣетъ въ виду авторъ въ своемъ сочиненіи.

По словамъ покойнаго проф. В. В. Болотова, „прямо или косвенно, путемъ непосредственнаго изученія философскихъ сочиненій, или чрезъ посредство той суммы философскихъ представленій, которая усвоена образованнымъ обществомъ, христіанскіе писатели становились въ то или другое отношеніе къ современной имъ философіи и обыкновенно поддавались ея вліянію. Если ученіе церкви давало содержаніе ихъ воззрѣніямъ, то философія была тою призмою, чрезъ которую оно проходило. Вліяніе философіи не было только формальнымъ: оно отражалось не только на языкѣ, не только на формѣ изложенія, но привносило нѣчто и въ самое содержаніе ученія церковныхъ писателей“ [1]).

Лучшимъ расцвѣтомъ, высшимъ завершеніемъ всего предшествовавшаго поступательнаго движенія философской мысли греческаго міра должна быть признана безъ колебаній система Платона, обнявшая въ своихъ построеніяхъ, особенно въ формѣ неоплатонизма, всю сумму не только научныхъ, но отчасти даже и религіозныхъ интересовъ своего времени. Такимъ образомъ, философское направленіе, въ то время господствовавшее, было почти безраздѣльно *платоновское*. „Платонъ былъ послѣднимъ авторитетомъ неоплатонизма, въ то время процвѣтавшаго,— онъ же считался авторитетомъ и другими вообще философскими направленіями“ [2]). Естественно, что въ наукѣ и образованномъ обществѣ IV вѣка распространены были преимущественно термины и понятія, развившіеся на почвѣ Платоновой философіи, которая давала основной тонъ и господствующее направленіе какъ научнымъ построеніямъ, такъ и философскимъ и даже отчасти богословскимъ спекуляціямъ того времени.

То обстоятельство, что христіанскіе писатели въ патристическій періодъ пользовались при раскрытіи и изложеніи богословскихъ воззрѣній преимущественно терминами и понятіями платоновой философіи, оказывая рѣшительное предпочтеніе Платону предъ другими философами, тѣмъ естественнѣе и понятнѣе, что возвышенно-идеалистическій

---

1) *В. В. Болотовъ*. Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 9—10.

2) Ср. *Zeller*. Die Philosophie der Griechen. Drit. Theil. Dritt. Aufl. Lpz. 1880. S. 1. Ср. *Д. И. Тихомировъ*. Св. Григорій Нисскій, какъ моралистъ, стр. 25; ср. ibid., стр. 49.

благородный духъ философіи Платона во многихъ отношеніяхъ гармонировалъ съ нѣкоторыми идеями христіанства [1]).

Этимъ объясняется, что нѣкоторыя воззрѣнія неоплатонизма были прямо усвоены христіанскими мыслителями. Въ особенности это приходится сказать относительно психологическихъ понятій, воззрѣній и терминовъ. По словамъ проф. *М. А. Остроумова*, „психологическія понятія отцевъ представляютъ прямыя заимствованія изъ Платона, Аристотеля, стоиковъ и неоплатониковъ“ [2]), преимущественно же именно изъ этихъ послѣднихъ. Это и понятно, если мы примемъ въ соображеніе, что „психологія Плотина... представляетъ собою послѣднее слово въ психологической наукѣ, до какого могла дойти классическая древность“ [3]). Вотъ почему „философія Плотина и въ особенности его психологія сохранили въ продолженіе долгаго времени свое вліяніе на греческіе умы“ [4]), а „его психологія проложила себѣ путь въ первостепенные христіанскіе умы послѣдующихъ вѣковъ. *Кириллъ Іерусалимскій*, *Василій В.*, *Григорій Богословъ* многимъ обязаны психологіи Плотина“ [5]).

Конечно, мы не должны забывать того очень важнаго факта, что „употребленіе философскихъ понятій въ христіанствѣ отличается отъ употребленія ихъ въ философіи тогдашняго времени. Философія употребляла эти понятія автономически; въ ней они служили основаніемъ, средствомъ и послѣднею цѣлью всѣхъ ея усилій. Между тѣмъ христіанскіе мыслители смотрѣли на эти понятія, лишь какъ на простое средство къ усвоенію Откровенія. Основаніемъ, принципомъ и цѣлью философствованія здѣсь было Откровеніе; разумъ только стремился ихъ усвоить черезъ эти понятія“ [6]). Слѣдовательно, „употребленіе философскихъ понятій въ усвоеніи разумомъ христіанскаго Откровенія было совершенно служебное, гетерономическое, подчиненное фактамъ Откровенія“... [7]).

Имѣя это въ виду и совсѣмъ не желая переоцѣнивать вліяніе философіи на свято-отеческое и аскетическое богословствованіе, мы тѣмъ не менѣе продолжаемъ настаивать, въ виду выше сказаннаго, на той мысли, что г. Пономареву непремѣнно слѣдовало вполнѣ объективно изложить этическія воззрѣнія хотя бы только Платона и Аристотеля, разъ онъ самъ поднимаетъ рѣчь о пониманіи этими философами аскетизма, а съ другой стороны довольно рѣшительно заявляетъ, что „основная точка зрѣнія на природу человѣка заимствована свв. отцами-аскетами изъ Священнаго Писанія..., а раскрыта подъ вліяніемъ

---

[1]) Ср. *Тихомировъ*. Цит. сочин., стр. 49.

[2]) *М. А. Остроумовъ*. *Исторія философіи въ отношеніи къ Откровенію*, стр. 197. (Харьковъ. 1886). [3]) *Проф. Владиславлевъ*. Философія Плотина, основателя новоплатоновской школы, стр. 138. (СПБ. 1868). [4]) ibid., стр. 141. [5]) ibid., стр. 196. Курсивъ нашъ.

[6]) *Остроумовъ*. Op. cit., стр. 203. [7]) ibid., стр. 205.

терминологіи отчасти христіанской, но *больше всего* подъ вліяніемъ терминологіи греческой—особенно Платона“ [1]). Но вѣдь терминъ трудно отдѣлить отъ обозначаемаго имъ понятія: слово часто до неразрывности сливается съ логическимъ содержаніемъ, которое въ немъ фиксировано. А вмѣстѣ съ тѣмъ, гдѣ доказательство положенія г. Пономарева, что у Платона свв. отцами заимствуются лишь термины, но ни въ какомъ случаѣ не самыя понятія, въ этихъ терминахъ фиксированныя? Г. Пономареву въ виду этого и слѣдовало задаться вопросомъ, что́ же именно свв. отцами-аскетами при раскрытіи теоретики аскетизма берется изъ св. Писанія, что́ и насколько именно они заимствовали въ этомъ случаѣ отъ философіи и что́, наконецъ, въ раскрытіе аскетическихъ вопросовъ они привнесли собственно отъ себя.

Указанный нами пробѣлъ долженъ быть признанъ, такимъ образомъ, *довольно важнымъ упущеніемъ*, поскольку онъ неминуемо долженъ отразиться на ясности, точности, опредѣленности, объективности научнаго опредѣленія сущности, смысла и специфическихъ особенностей аскетизма собственно христіанскаго.

Отъ обозрѣнія проявленія и слѣдовъ аскетизма въ дохристіанскомъ языческомъ мірѣ г. Пономаревъ переходитъ къ обнаруженіямъ аскетизма въ средѣ избраннаго народа Божія—евреевъ. Подвижничество у евреевъ выразилось, по словамъ автора, въ слѣдующихъ формахъ и состояніяхъ: 1) въ формѣ „назорейства“ [2]), а также 2) служенія при скиніи [3]), 3) въ состояніи „сыновъ“ или „ликовъ пророческихъ“ [4]), 4) въ формѣ нищеты [5]) и, наконецъ, 5) въ формѣ отшельничества [6]).

Принципіальную основу этой фактической стороны подвижничества въ жизни еврейскаго народа г. Пономаревъ сводитъ къ „дуалистическому взгляду на жизнь“ [7]), который психологически въ конкретной формѣ чаще всего долженъ былъ проявляться „въ сознаніи своей нечистоты предъ Богомъ“ [8]), съ одной стороны, а съ другой—въ живомъ чувствѣ и представленіи безпредѣльнаго величія „всесвятаго Бога Владыки“ [9]). Аскетизмъ естественно долженъ былъ мыслиться въ средѣ богоизбраннаго народа въ качествѣ попытки найти выходъ изъ этого тягостнаго, мучительнаго для человѣка, недолжнаго по существу, противнаго волѣ Божіей дуализма,—въ видѣ цѣлесообразнаго средства достигнуть такого состоянія, чтобы „непорочно жить предъ Богомъ“ [10]).

Ходить непорочно предъ Богомъ—вотъ, слѣдовательно, центральная, господствующая идея подвижника-еврея, стремившагося къ праведности предъ Богомъ.

---

[1]) Сочин., стр. 66. Курсивъ нашъ.

[2]) Стр. 31—32. [3]) Стр. 32—33. [4]) Стр. 33—34. [5]) Стр. 34. Ср. *Θεοδωρίτ.* Τ. LXXX, col. 757: τῶν προφητῶν τὸν ἀκτήμονα βίον ἡ Ἱστορία διδάσκει. [6]) Стр. 34—35.

[7]) Стр. 37. [8]) Стр. 37. [9]) Стр. 40. [10]) Стр. 38.

Опредѣливши, такимъ образомъ, довольно правильно, хотя и очень обще, смыслъ аскетизма ветхозавѣтнаго еврейскаго, г. Пономаревъ переходитъ къ подвижничеству *христіанскому* первыхъ трехъ вѣковъ, при чемъ, по собственному сознанію автора, онъ допускаетъ „намѣренный пропускъ въ развитіи (раскрытіи?) идей аскетизма“ [1]), а именно въ сочиненіи онъ не представляетъ изложенія ученія о подвижничествѣ Основателя христіанства—Самого Іисуса Христа и Его апостоловъ [2]). Въ данномъ случаѣ онъ ограничился лишь голыми цитатами, изъ которыхъ однѣ, по изъясненію автора, „указываютъ на *общую* принципіальную сторону спасенія человѣка“ [3]), тогда какъ другія содержатъ болѣе частное указаніе того, „въ чемъ долженъ выражаться самый процессъ спасенія путемъ аскетизма“, при чемъ „въ группу мѣстъ подобнаго рода входятъ главнымъ образомъ евангельскіе совѣты“ [4]).

Г. Пономаревъ объясняетъ свой пропускъ въ данномъ мѣстѣ тѣмъ, что ученія Христа и Его Апостоловъ онъ касается впослѣдствіи, при раскрытіи подвижничества первыхъ трехъ вѣковъ, преимущественно же IV вѣка, гдѣ означенное ученіе Спасителя приводится въ качествѣ основанія и подтвержденія правоты аскетизма [5]).

Но, если бы автору и дѣйствительно удалось исчерпать въ изложеніи аскетическаго ученія первыхъ четырехъ вѣковъ всѣ главнѣйшія основанія христіанскаго аскетизма, заключающіяся въ Новозавѣтномъ Откровеніи, то и въ такомъ случаѣ настоящій пропускъ не былъ бы оправданъ достаточными основаніями и оставался бы все же крайне нежелательнымъ упущеніемъ, вредящимъ цѣльности и объективности представленія христіанскаго аскетизма въ его историческомъ освѣщеніи, которое является главною цѣлью автора. Это и понятно. Вѣдь при методѣ, которому слѣдуетъ г. Пономаревъ, ученіе Новаго Завѣта объ аскетизмѣ въ самомъ благопріятномъ случаѣ окажется представленнымъ въ томъ его *пониманіи* и *освѣщеніи*, которое ему придали свв. отцы и аскеты первыхъ четырехъ вѣковъ. При этомъ, что также существенно важно, г. Пономаревъ нѣкоторыя данныя св. Писанія Новаго Завѣта приводитъ въ изложеніи аскетизма первыхъ трехъ вѣковъ, тогда какъ другихъ признаетъ болѣе удобнымъ коснуться при изображеніи эпохи, имъ спеціально изслѣдуемой [6]). Но вѣдь едва ли станетъ оспаривать и самъ г. Пономаревъ, что аскетизмъ IV вѣка, представляя немаловажныя особенности по сравненію съ подвижничествомъ первыхъ трехъ вѣковъ, внесъ нѣкоторыя особенности и специфическія оттѣнки и въ

---

[1]) Стр. 40, примѣч. [2]) ibid.

[3]) Стр. 41, примѣч. [4]) ibid. [5]) ibid., стр. 40.

[6]) Такъ, новозавѣтное обоснованіе *безбрачія* разсматривается болѣе или менѣе обстоятельно во „введеніи“ (стр. 58—59), гдѣ приводятся и кратко изъясняются слѣдующія мѣста: Мѳ. XIX, 11—12; 1 Кор. VII, 8, 25—28; 32– 34.

пониманіе и истолкованіе новозавѣтныхъ аскетическихъ нормъ. Это обстоятельство долженъ былъ принять въ соображеніе г. Пономаревъ особенно потому, что вѣдь онъ изслѣдуетъ *спеціально* одну эпоху въ развитіи христіанскаго аскетизма, а потому мы вправѣ ожидать отъ него уясненія и опредѣленія *специфическихъ* особенностей этой эпохи.

Во всякомъ случаѣ при томъ методѣ истолкованія аскетическихъ предпосылокъ Новозавѣтнаго Откровенія, который принятъ г. Пономаревымъ, его сочиненіе не представляетъ намъ объективнаго, цѣльнаго и вмѣстѣ раздѣльнаго изложенія данныхъ Откровенія, на которыхъ покоится христіанскій аскетизмъ. Объ этомъ приходится пожалѣть по многимъ причинамъ, одна изъ которыхъ заключается, между прочимъ, въ слѣдующемъ.

Авторъ, какъ мы видѣли, свидѣтельствуетъ, что своимъ изслѣдованіемъ онъ хочетъ служить потребностямъ времени [1]). А между тѣмъ однимъ изъ знаменій нашего времени непремѣнно слѣдуетъ признать то особое направленіе богословской науки, которое, отвѣчая запросамъ общества, стремится показать необходимую связь и генетическую зависимость тѣхъ или иныхъ своихъ положеній отъ данныхъ Откровенія, какъ высшаго критерія и основного источника богословствованія. На Западѣ такое направленіе науки выразилось въ развитіи, процвѣтаніи и особомъ предпочтеніи такъ называемаго „библейскаго богословія“. Потребности и запросы общества въ этомъ направленіи не подлежатъ сомнѣнію,—они осязательно и рельефно выражаются также и у насъ. Въ самомъ дѣлѣ, самое обычное современное возраженіе противъ историческаго аскетизма заключается въ увѣреніи, что аскетизмъ не только не данъ въ евангеліи, но прямо и рѣшительно противенъ евангельскому духу [2]).

Спеціальное изложеніе ученія Спасителя осъ аскетизмѣ, быть можетъ, освободило бы трудъ автора и отъ нѣкоторыхъ односторонностей и крайностей, которыми отчасти страдаютъ его утвержденія и сдѣлало бы болѣе безупречнымъ то освѣщеніе, которое придается въ сочиненіи раскрываемымъ частнымъ положеніямъ христіанской аскетики.

Для примѣра укажемъ, насколько точно г. Пономаревъ представилъ ученіе св. апостола Павла о бракѣ и безбрачіи,—ученіе, заключающееся въ VII главѣ 1 посланія къ Коринѳянамъ.

Авторъ изъ VII главы приводитъ только тѣ стихи [3]), въ которыхъ заключается мысль, что въ дѣлѣ достиженія спасенія брачная жизнь „менѣе представляетъ удобствъ, чѣмъ жизнь безбрачная, дѣвственная“ [4]). Безспорно, эта мысль представляетъ собою совершенно вѣрный выводъ изъ точныхъ словъ ап. Павла. Однако указанною мыслью

---

[1]) Стр. 4. [2]) *Для примѣра* назовемъ Д. С. Мережковскаго, Скабичевскаго.
[3]) 8, 25—28; 32—34 (стр. 58). [4]) Стр. 60.

ученіе св. ап. Павла не ограничивается и не исчерпывается. Авторъ, къ сожалѣнію, совершенно не оттѣнилъ другого момента въ ученіи апостола языковъ, упустивши изъ вниманія, что, по мысли Апостола, не только безбрачіе, но и бракъ имѣютъ въ основѣ „свое дарованіе отъ Бога“ [1]), почему каждый въ отдѣльности христіанинъ не произвольно можетъ избрать то или другое состояніе, а долженъ непремѣнно сообразоваться съ полученнымъ имъ *отъ Бога* дарованіемъ, слѣдуя, такимъ образомъ, въ этомъ случаѣ *божественному* призванію и высшему абсолютному опредѣленію. „Каждый поступай такъ, какъ Богъ ему опредѣлилъ, и каждый, какъ Господь призвалъ. Такъ я повелѣваю по всѣмъ церквамъ“ [2]).

Эти слова Апостола и слѣдуетъ принимать за точку отправленія при сужденіи о бракѣ и безбрачіи. А по ясному ученію Самого Христа Спасителя, даръ безбрачія—даръ чрезвычайно рѣдкій и особенный, тогда какъ состояніе брачное, напротивъ, — общее, обычное, соотвѣтствующее изначальной божественной идеѣ о человѣкѣ [3]). А если такъ, то не представляется правильной возможности судить о бракѣ, какъ о какомъ-то принижении нравственнаго достоинства христіанина, что однако составляетъ одну изъ тенденцій автора [4]).

Съ этой точки зрѣнія авторъ обязанъ былъ глубже анализировать, точнѣе и опредѣленнѣе комментировать нѣкоторыя черты аскетическаго ученія о слѣдствіяхъ и результатахъ безбрачія, напр., того воззрѣнія, что „дѣвственникъ... путемъ долгой борьбы духа съ плотію достигаетъ *обожествленія*, понимаемаго и въ отрицательномъ и положительномъ смыслѣ, то-есть и въ смыслѣ „нетлѣнія“ и въ смыслѣ „святости“ [5]), при чемъ святость, чистота сердца, дѣлаетъ христіанина способнымъ зрѣть Бога (Мѳ. V, 8) [6]).

Выходитъ какъ бы, что безбрачіе превосходитъ брачное состояніе не только бо́льшимъ удобствомъ достиженія совершенства, но и—непремѣнно—также степенью этого совершенства и, можно предполагать, самымъ его содержаніемъ, специфическими особенностями [7]), т. е., дру-

[1]) Ст. 7. [2]) Ст. 17. [3]) Мѳ. XIX, ст. 11—12; ср. ст. 4—6.

[4]) Ср., однако, *І. Златоустъ*. In Epist. I ad Corinth. Homil. XIX, c. VI. T. LXI, col. 160. Homil. XXXVI, c. V. T. LXI, col. 312—313. In Ep. I ad. Corinth. Homil. XIX, c. II. T. LXI, col. 153. In Epist. ad Ephes. c. V, Homil. XX, c. I. T. LXII, col. 136. Expos. in Psalm. XLIV, c. XII. T. LV, col. 202. In illud, vidi Dominum Homil. IV, c. III. T. LVI, col. 123. De virginitate. c. XXX. T. XLVIII, col. 554; c. LXXVII. col. 589—590. *Василій В.* Const. monast. c. I. T. XXXI, col. 1324AB. *Григорій В.* Or. XL, c. III. T. XXXVI, col. 381B. Or. XLIII, col. 504D. ibid. col. 505D. *Григорій Нисскій.* De virginitate c. XVII. T. XLVI, col. 389A. *Ефремъ Сиринъ.* De virginitate. T. III, p. 74CD. *Амвросій Медіоланскій.* De virginitate. L. I, c. VI, n. 33, col. 274. *Климентъ Ал.* Strom. lib. III, c. XII. T. VIII, col. 1189AB.

[5]) Стр. 61—62

[6]) Стр. 62. [7]) Ср. *Меводій Патарскій.* Convivium decem virginum. Or. III, c. XI. T. XVIII, col. 77AC. Ср. Or. III, c. XIV, col. 84C—85A. Ср. *Григорій В.* De rebus suis. T. XXXVII, col. 974—975. De vitae itineribus. col. 782. De animae suae calamitatitibus. col.

гими словами, авторъ опредѣленно и категорически не рѣшаетъ вопроса о томъ, брачное и безбрачное состоянія разнятся-ли между собой принципіально, обсолютно, или только относительно. А то вѣдь легко можно сдѣлать заключеніе, что святость, чистота сердца, обожествленіе, составляющія обязанность и цѣль стремленій *всѣхъ* христіанъ, въ дѣйствительности достижимы *только* для дѣвственниковъ.

Сущность святоотеческаго ученія по данному вопросу выражаетъ, напр., св. *Григорій Богословъ*. По словамъ св. Отца, въ жизни возможны два состоянія,—супружество и дѣвство, и одно выше и богоподобнѣе, а другое ниже, но безопаснѣе. Горгонія, сестра Григорія Богослова, устранившись невыгодъ того и другого состоянія, избрала и совмѣстила то, что въ обоихъ лучшаго, т. е. и высоту дѣвства и безопасность супружества. Она была цѣломудренною безъ надменія, съ супружествомъ совмѣстивши хорошую сторону дѣвства и тѣмъ показавши, что ни дѣвство, ни супружество не соединяютъ и не раздѣляютъ всецѣло съ Богомъ, такъ чтобы одного самого по себѣ слѣдовало избѣгать, а другое—безусловно восхвалять; напротивъ, умъ долженъ быть хорошимъ правителемъ и въ супружествѣ и въ дѣвствѣ, и изъ нихъ, какъ изъ нѣкотораго матеріала, художественно созидать добродѣтель [1]).

О супружествѣ своихъ родителей Григорій Богословъ говоритъ, что оно было не столько плотскимъ союзомъ, сколько союзомъ добродѣтели и единенія съ Богомъ (οὐχ ἧττον ἀρετῆς καὶ τῆς πρὸς Θεόν οἰκειώσεως ἢ σαρκὸς συζυγίαν) [2]).

Святоотеческому ученію не чужда даже мысль о томъ, что безбрачіе слѣдуетъ избирать иногда именно болѣе слабымъ людямъ, ради его бо́льшей легкости и безопасности въ дѣлѣ достиженія спасенія. По словамъ, напр., св. *Григорія Нисскаго*, мы находимъ полезнымъ *для болѣе немощныхъ* (τοῖς ἀσθενεστέροις), чтобы они прибѣгали къ дѣвству, какъ къ безопасной какой крѣпости [3]).

1373. *Григорій Нисскій*. De virginitate c. XIII. T. XLVI, col. 380D—381A; ibid. c. IV, col. 348B. *Онъ же*. De virginitate T. XLVI, col. 317A: οὔτε τοῖς ἐμπλακεῖσι τῇ τοῦ βίου κοινότητι ῥᾴδιον τὸ καθ' ἡσυχίαν προσφιλοσοφεῖν τῇ θειοτέρᾳ ζωῇ, καὶ τοῖς ἀποταξαμένοις πάντη τῷ παραχώδει βίῳ, πολλῆς εὐκολίας οὔσης ταῖς ὑψηλοτέραις ἀσχολίαις παρεδρεύειν ἀπερισπάστως.

[1]) εἰς δύο ταῦτα διῃρημένου πᾶσι τοῦ βίου, γάμου λέγω καὶ ἀγαμίας, καὶ τῆς μὲν οὔσης ὑψηλοτέρας τε καὶ θειοτέρας, ἐπιπονωτέρας δὲ καὶ ἀσφαλερωτέρας, τοῦ δὲ ταπεινοτέρου τε καὶ ἀσφαλεστέρου, ἀμφοτέρων φυγοῦσα τὸ ἀηδὲς, ὅσον κάλλιστόν ἐστιν ἐν ἀμφοτέροις ἐκλέξασθαι, καὶ εἰς ἓν ἀγαγεῖν, τῆς μὲν τὸ ὕψος, τοῦ δὲ τὴν ἀσφάλειαν, καὶ γενέσθαι σώφρων ἄτυφος, τῷ γάμῳ τὸ τῆς ἀγαμίας καλὸν κεράσασα, καὶ δείξασα, ὅτι μηθ' ἕτερον τούτων ἢ Θεῷ πάντως, ἢ κόσμῳ συνδεῖ, καὶ διίστησι πάλιν· ὥστε εἶναι τὸ μὲν παντὶ φευκτὸν κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, τὸ δὲ τελέως ἐπαινετόν· ἀλλὰ νοῦς ἐστιν ὁ καὶ γάμῳ καὶ παρθενίᾳ καλῶς ἐπιστατῶν, καί, ὥσπερ ὕλη τις, ταῦτα τῷ τεχνίτῃ Λόγῳ ῥυθμίζεται καὶ δημιουργεῖται πρὸς ἀρετήν. *Григорій Б.* Oratio VIII (In Laudem Gorgoniae), cap. VIII, col. 797AB.

[2]) *Григорій Б.* Or. VIII, cap. V. T. XXXV, col. 793C. Ср. Or. XVIII, cap. VII, col. 993A. Ср. *Григорій Н.* De virginitate, c. VIII. T. XLVI, col. 356C. c. XIX, col. 397A.

[3]) *Григорій Н.* De virginitate, c. IX. T. XLVI, col. 357D—360A. Ср. col. 317A.

Отъ г. Пономарева хотѣлось бы слышать сужденія болѣе опредѣленныя и точныя, чѣмъ тѣ, какія мы у него находимъ на самомъ дѣлѣ. Что можетъ, напр., говорить намъ такое утвержденіе автора: „въ первые три вѣка христіанства аскетизмъ былъ извѣстенъ членамъ церкви Христовой, какъ одинъ изъ существенныхъ подвиговъ, проходя который они тѣмъ самымъ *болѣе* осуществляли заповѣди Христа“ [1])? Это неопредѣленное и растяжимое „болѣе“ возбуждаетъ наше недоумѣніе особенно въ виду того, что авторъ на той-же страницѣ допускаетъ существованіе „евангельскихъ совѣтовъ“ (о безбрачіи, о раздаяніи имущества [2]). Конечно, въ Св. Писаніи Новаго Завѣта мы находимъ и „*совѣты*“ касательно нравственнаго поведенія христіанина, но вопросъ въ томъ, какъ понимать эти „совѣты“.

Одинъ изъ этихъ „совѣтовъ“ относится, дѣйствительно, и къ безбрачію.

„Относительно дѣвства, говоритъ Апостолъ я не имѣю повелѣнія Господня, а даю совѣтъ“ (γνώμην δὲ δίδωμι). Γνώμη—воззрѣніе, сужденіе, заключеніе, рѣшеніе; указатель, масштабъ [3]). Апостолъ говоритъ, слѣдовательно, что онъ не имѣетъ „повелѣнія“, т. е. ясно выраженнаго правила и предписанія, какъ именно поступить въ данномъ случаѣ. Поэтому онъ и предлагаетъ собственное рѣшеніе этого вопроса, имѣющее, впрочемъ, не человѣческій авторитетъ только, поскольку оно постулируетъ къ просвѣщающему и наставляющему Апостола „на всяку истину“ Духу Святому [4]).

По отношенію къ ученію Спасителя о бракѣ ученіе его Апостола представляетъ собою „выводъ“, „заключеніе“, примѣнимое именно въ данномъ случаѣ, въ виду конкретныхъ, особенныхъ обстоятельствъ коринѳскихъ христіанъ [5]). Поэтому-то Апостолъ, настаивая на своемъ апостольскомъ авторитетѣ [6]) и указывая на то, что онъ просвѣщается Святымъ Духомъ [7]), тѣмъ не менѣе рѣшительно отличаетъ свое ученіе о бракѣ и безбрачіи отъ ученія Христа [8]).

Γνώμη примѣняется не къ одному брачному вопросу, а прилагается еще, напр., и къ милостынѣ: καὶ γνώμην ἐν τούτῳ δίδωμι [9]). Наставленіе Апостола называется здѣсь γνώμη, очевидно, потому, что оно есть примѣненіе и приложеніе общаго ученія о милостынѣ къ данному опредѣленному случаю, въ опредѣленной формѣ осуществленія общеобязательной заповѣди [10]).

---

[1]) Стр. 41. Курсивъ нашъ. [2]) Цитируются мѣста: Мѳ. XIX, 3—12; 21; Мрк. X, 21.

[3]) По словамъ св. *І. Дамаскина*, „смыслъ понятія γνώμη многосторонень и многозначущъ (τὸ τῆς γνώμης ὄνομα πολύτροπον καὶ πολυσήμαντόν ἐστι) Оно употребляется въ двадцати восьми значеніяхъ (κατὰ εἴκοσιν ὀκτὼ σημαινόμενα λαμβάνεται τὸ τῆς γνώμης ὄνομα). *І. Дамаскинъ*. De fide orthodoxa. L. III, c. XIV, col. 1045B.

[4]) 1 Кор. VII, 40; ср. Іоан. XVI, 3; XIV, 26. [5]) 1 Кор. VII, ст. 26. [6]) Ст. 25.

[7]) Ст. 41. [8]) Ст. 7—9, 10; 12, 25. [9]) 2 Кор. VIII, 10. [10]) Ср. ibid., ст. 10.

Но въ понятіи христіанскихъ „совѣтовъ“ мыслится также субъективный моментъ,—разумѣется одушевленное, охотное исполненіе заповѣдей, такъ что γνώμη указываетъ на полную внутреннюю охоту осуществленія идеи о долгѣ [1]). Отсюда γνώμη, какъ одушевленное исполненіе заповѣдей, не связывается съ какимъ-либо частнымъ дѣломъ, съ опредѣленнымъ объектомъ, а относится преимущественно къ внутреннему настроенію. Такимъ образомъ, идеи „совѣта“ и „заповѣди“ не исключаютъ другъ друга, но находятся во взаимной внутренней связи. По словамъ св. *І. Дамаскина*, „если человѣкъ сдѣлаетъ выборъ, но не будетъ настроенъ въ отношеніи къ тому, что выбрано, не проявитъ своей любви, то этого нельзя назвать γνώμη, (ἐὰν κρίνῃ, καὶ μὴ διατεθῇ πρὸς τὸ κριθὲν, ἤγουν ἀγαπήσῃ αὐτὸ, οὐ λέγεται γνώμη). Только то рѣшеніе называется γνώμη, которое сопровождется сердечнымъ влеченіемъ, любовью къ избранному (διατίθεται, καὶ ἀγαπᾷ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν, καὶ καλεῖται γνώμη [2]).

Изъ представленнаго анализа видно, что γνώμη, „*совѣтъ*“ не выходитъ изъ предѣловъ заповѣди, а потому путемъ исполненія совѣтовъ едва-ли можно какъ-то „*долгъ*“ осуществлять заповѣди Христа.

Многіе изъ указанныхъ недочетовъ, если не исключительно, то въ значительной степени, объясняются тѣмъ, что г. Пономаревъ не счелъ нужнымъ изложить и анализировать тѣ предпосылки для христіанскаго аскетизма, которыя содержатся въ ученіи Христа и его Апостоловъ. Отсюда въ значительной степени зависитъ недостаточность, неясность и неопредѣленность послѣдующаго хода научныхъ построеній г. Пономарева.

Остальныя страницы „введенія“ (41—63) посвящены аскетизму *первыхъ трехъ вѣковъ христіанства.*

Здѣсь имѣется въ виду какъ „внѣшняя“, „*фактическая*“ сторона христіанскаго подвижничества данной эпохи, такъ и его „*принципіальная*“ основа [3]).

Что касается формъ осуществленія и видовъ проявленія аскетизма, то въ этомъ отношеніи слѣдуетъ принять во вниманіе, что аскетами въ эту эпоху назывались или „великіе молитвенники“ [4]), или „постники“ [5]), или „нестяжатели“ [6]) или, наконецъ, „дѣвственники“ [7]). Обычно тѣ или другіе христіане посвящали себя спеціально прохожденію какого-либо одного изъ выше поименованныхъ подвиговъ, хотя, конечно, нѣкоторыя лица старались осуществить въ своей жизни тотъ или иной видъ самоотреченія въ связи съ другими подвигами [8]).

---

[1]) Γνώμη въ этомъ смыслѣ является однимъ изъ самыхъ важныхъ, существенныхъ моментовъ человѣческой „свободы“. См. объ этомъ подробнѣе во II-ой части I-го тома *нашего* изслѣдованія, стр. 80—81, прим. 70.

[2]) *І. Дамаскинъ.* De fide orthodoxa. L. II, c. XXII, col. 745AB. Ср. Lib. III, c. XIV, col. 1045D. [3]) Стр. 53. [4]) Стр. 42. [5]) Стр. 43 [6]) Стр. 43—44. [7]) Стр. 44—50. [8]) Стр. 53.

Какъ на отличительную особенность аскетизма первыхъ двухъ съ половиною вѣковъ христіанства по сравненію съ эпохою послѣдующею, г. Пономаревъ справедливо указываетъ на то безспорное и очень характерное наблюденіе, что аскеты трактуемаго времени не удалялись изъ общества въ пустыни, не уединялись отъ другихъ людей, а проходили свой подвигъ въ томъ же круговоротѣ жизни, гдѣ существовали и дѣйствовали всѣ другіе люди, занимаясь тѣмъ, къ чему располагались личными наклонностями и способностями, а также своимъ общественнымъ положеніемъ [1]). Въ объясненіе указанной особенности г. Пономаревъ приводитъ общеизвѣстные факты, изъ которыхъ, по обычному пониманію дѣла, вытекали, съ одной стороны, *ненужность*, а съ другой—*неудобство* или даже прямая *невозможность* уединяться или, точнѣе и правильнѣе сказать, образовывать отдѣльныя, обособленныя организаціи и союзы въ уединеніи,—монашескія общества.

Нравственная высота и религіозная одушевленность христіанскаго общества первыхъ вѣковъ, уже по необходимости поставленнаго къ тому же въ обособленное, отрѣшенное отношеніе къ языческому обществу,—дѣлали, по автору, просто ненужнымъ удаленіе изъ среды христіанскаго общества [2]). Аскеты отличались отъ другихъ собратьевъ-христіанъ развѣ степенью своего самоотреченія, такъ какъ и вся жизнь христіанскаго общества была проникнута стремленіемъ къ осуществленію святой воли Божіей, а потому носила на себѣ яркій подвижническій отпечатокъ [3]).

Соотвѣтственно этому упадокъ христіанской жизни и нравовъ въ половинѣ III вѣка, нарушеніе гармоніи между духомъ и направленіемъ общества, съ одной стороны, и настроеніемъ христіанскихъ аскетовъ, съ другой,—естественно вызвали стремленіе христіанскихъ подвижниковъ уходить въ уединеніе (Павелъ Ѳивейскій) [4]). Но отшельничество въ указанную эпоху было дѣломъ опаснымъ, рискованнымъ, непозволительнымъ съ точки зрѣнія политической благонадежности, такъ какъ римскіе законы подозрительно относились къ уединеннымъ обществамъ. Отсюда, само собою понятно, только съ признаніемъ христіанства религіею господствующею въ государствѣ и снятіемъ всякихъ стѣснительныхъ ограниченій стало возможнымъ правильно организованное уединенное подвижничество, монашество [5]).

Эти объясненія обычны и въ значительной мѣрѣ справедливы. Однако и они вызываютъ нѣкоторыя возраженія, требуютъ извѣстнаго рода ограниченій, разъясненій и дополненій.

По автору, христіанскимъ аскетамъ не было просто нужды въ трактуемую эпоху уходить отъ людей, уединяться отъ общества въ пу-

---

[1]) Стр. 50—51. [2]) Стр. 51.
[3]) ibid. [4]) Стр. 52 ср. 51. [5]) ibid. Ср. *Schiwietz*, S. 48—49.

стыню, такъ какъ жизнь всего христіанскаго общества была близка къ идеалу. Пусть такъ. Но г. Пономаревъ въ другомъ мѣстѣ сочиненія указываетъ *принципіальную* психологическую необходимость подвижническаго уединенія, которая далеко не покрывается приведеннымъ объясненіемъ. По словамъ автора, „удаленіе св. подвижниковъ“ „изъ міра есть фактъ внутренно необходимый и психологически-вынужденный природою и свойствомъ умнаго созерцанія, въ которомъ они старались найти удовлетвореніе пламенному стремленію ко спасенію“ [1]).

Изъ сопоставленія выше приведенныхъ мѣстъ слѣдуетъ дилемма: или абсолютизмъ мысли заключающагося въ послѣдней выдержкѣ утвержденія долженъ быть существенно ограниченъ, или же въ интересующую насъ эпоху еще не практиковалось „умное созерцаніе“ въ томъ видѣ, въ какомъ оно имѣло мѣсто въ аскетизмѣ монашескомъ въ эпоху послѣдующую. А возможно, что и оба эти предположенія одинаково въ извѣстной мѣрѣ справедливы.

По этому поводу г. Пономареву естественно было задаться вопросомъ (хотя, можетъ быть, и не въ разбираемомъ отдѣлѣ), не содержитъ-ли ученіе объ „умномъ созерцаніи“ IV (и послѣдующихъ) вѣковъ какихъ-либо существенныхъ, специфическихъ особенностей, по сравненію съ ученіемъ объ этомъ предметѣ эпохи предшествующей? Не оттого-ли, по крайней мѣрѣ *отчасти*, и не было въ эту послѣднюю эпоху стремленія къ пустынному уединенію?

Вѣдь если бы въ этомъ послѣднемъ чувствовалась настоятельная надобность, психологическая необходимость въ указанномъ отношеніи, то боязнь подозрительнаго отношенія правительства едва-ли бы остановила христіанскихъ подвижниковъ, тѣмъ болѣе, что запрещеніе римскихъ законовъ и подозрительное отношеніе правительства относились собственно не къ факту удаленія изъ общества, а къ организаціямъ,— по крайней мѣрѣ, такъ выходитъ по автору, котораго мы разбираемъ.

А между тѣмъ до IV вѣка не только не возникли монашескія организаціи, но и самое удаленіе изъ общества христіанами практиковалось рѣдко [2]).

Изображеніе аскетизма первыхъ трехъ вѣковъ было бы полнѣе, точнѣе и характернѣе, если бы г. Пономаревъ указалъ специфически присущія христіанамъ той эпохи черты—всегдашнее ожиданіе скораго пришествія Христа и мученичество, такъ какъ оба эти явленія несомнѣнно оказали свое вліяніе и на особенности и свойства аскетизма. Преимущественно это слѣдуетъ сказать относительно мученичества. Хотя авторъ

---

[1]) ibid., стр. 171.

[2]) Οὕτω γὰρ ἦν ἐν Αἰγύπτῳ συνεχῆ μοναστήρια, οὐδ' ὅλως ἤρει μοναχὸς τὴν μακρὰν ἔρημον, ἕκαστος δὲ τῶν βουλομένων ἑαυτῷ προσέχειν οὐ μακρὰν τῆς ἰδίας κώμης καταμόνας ἠσκεῖτο. Такъ говоритъ св. *Аѳанасій Александрійскій* о томъ времени, когда Антоній Великій начиналъ подвижничество. Vita Antonii. MSG. T. XXVI, col. 844B.

положительно и категорически не допускаетъ связи мученичества съ аскетизмомъ [1]), однако даже въ одной изъ выдержекъ, которую онъ беретъ изъ св. Кипріана Карѳагенскаго, эту связь легко можно усмотрѣть. По мысли св. Отца, „первый плодъ сторичный—это плодъ, приносимый мучениками, второй же шестидесятикратный—принадлежитъ дѣвственникамъ“ [2]). Здѣсь дѣвство несомнѣнно разсматривается въ связи съ мученичествомъ, такъ сказать, подъ угломъ зрѣнія послѣдняго [3]).

Всѣ эти замѣчанія мы сдѣлали по поводу разсужденій г. Пономарева о *фактической* сторонѣ христіанскаго аскетизма первыхъ трехъ вѣковъ. Съ *принципіальной* же стороны аскетизмъ разсматриваемой эпохи у него опредѣляется, какъ „господство духа надъ плотію во имя единенія со Христомъ“ [4]). Путемъ „борьбы духа со плотію“ „аскетъ достигалъ *обожествленія*, понимаемаго и въ отрицательномъ и положительномъ смыслѣ, т. е. и въ смыслѣ „нетлѣнія“ и въ смыслѣ „святости“ [5]).

Разобранный очеркъ, по плану автора, долженъ имѣть то значеніе, что изъ него открывается связь изслѣдуемаго далѣе до конца сочиненія аскетизма IV вѣка съ подвижничествомъ предшествующаго времени, поскольку первый оказывается не *нововведеніемъ*, а лишь *продолженіемъ* аскетическаго рода жизни [6]). Однако подвижничество IV вѣка, по сравненію съ аскетизмомъ предшествующимъ, имѣетъ ту существенную особенность, что „здѣсь аскетическое міровоззрѣніе является болѣе цѣльною и законченною христіанскою философіею, а самая аскетическая жизнь—болѣе жизнью христіанскаго философа“ [7]). По нашему мнѣнію, правильную по существу мысль г. Пономарева слѣдовало бы выразить точнѣе и опредѣленнѣе и раскрыть подробнѣе.

Съ IV вѣка христіанское подвижничество начинаетъ *исторически* по началамъ христіанской философіи и *научно* обосновываться на данныхъ идеалистической психологіи. Самое же подвижничество фактически по прежнему оставалось явленіемъ жизненно-практическимъ, волевымъ (вспомнимъ жизнь св. Антонія В., Пахомія, основанныхъ ими монастырей и др.).

Христіанскій аскетизмъ IV вѣка разсматривается авторомъ въ 4-хъ главахъ и „заключеніи“.

Глава I. *Антропологическая основа христіанскаго аскетизма, какъ его исходное начало.*

---

[1]) Г. Пономаревъ даже прямо оспариваетъ (несправедливо) мнѣніе проф. А. П. Лебедева, утверждающаго мысль о связи мученичества съ аскетизмомъ. См. статью „О значеніи аскетической литературы“. Православный Собесѣдникъ. 1900. Мартъ, стр. 300.

[2]) Цитир. на стр. 50. [3]) Въ настоящемъ случаѣ мы ограничиваемся этимъ краткимъ замѣчаніемъ, такъ какъ предполагаемъ заняться болѣе подробнымъ раскрытіемъ этого вопроса въ IV главѣ нашего сочиненія, когда коснемся и взгляда г. Пономарева.

[4]) Стр. 54. [5]) Стр. 61—62. [6]) Стр. 63. [7]) ibid.

Авторъ начинаетъ эту главу констатированіемъ и разъясненіемъ того положенія, что въ аскетизмѣ „*познаніе* своей собственной природы или своего собственнаго естества является исходнымъ началомъ, по сужденію свв. отцевъ-аскетовъ“ [1]). Отсюда „антропологическая основа имѣетъ первостепенное значеніе для выясненія аскетизма [2]), такъ какъ рѣшаетъ вопросъ „о субъективной *причинѣ*“ [3]) этого явленія.

Вполнѣ естественно, что г. Пономаревъ задачею *первой* главы поставилъ раскрытіе „познанія человѣкомъ своей собственной природы“ [4]).

У свв. отцовъ-аскетовъ это познаніе, по утвержденію автора, носитъ характеръ двойственности, смотря по тому, *какая* природа человѣка имѣется въ виду и поставляется объектомъ наблюденій—идеальная, невинная, неповрежденная, совершенная, или же, наоборотъ, эмпирическая, падшая, поврежденная, „ветхая“ [5]). Авторъ имѣетъ въ виду, конечно, обѣ названныя стороны антропологіи аскетической.

Основная точка зрѣнія аскетовъ на природу человѣка въ первомъ смыслѣ покоится на данныхъ Священнаго Писанія, преимущественно на повѣствованіи Моисея о сотвореніи и назначеніи человѣка, при чемъ эти данныя раскрываются „болѣе всего подъ вліяніемъ терминологіи греческой—особенно Платона“ [6]). Это обстоятельство естественно должно было побудить и расположить г. Пономарева къ научному анализу данныхъ святоотеческой антропологіи; онъ долженъ былъ явиться въ роли изслѣдователя и истолкователя названныхъ данныхъ, а не ограничиваться простою передачей ихъ, хотя бы и самой обстоятельной, точной и правильной. Между тѣмъ авторъ преимущественно, почти исключительно, ограничился передачей, при томъ далеко не полной, даже въ существенныхъ чертахъ,—антропологическихъ воззрѣній св. *Григорія Нисскаго*.

Правда, указанное обстоятельство имѣетъ и свое несомнѣнное оправданіе и достаточное объясненіе въ томъ общепризнанномъ научномъ наблюденіи, что св. Григорій является самымъ виднымъ, выдающимся, глубокимъ и характернымъ философомъ-антропологомъ среди другихъ христіанскихъ писателей первыхъ четырехъ вѣковъ [7]).

---

[1]) Стр. 65, [2]) Ср. стр. 97.

[3]) Стр. 94..[4]) Стр. 66. Ср. *Григорій Синаитъ*. Capita per acrostichidem. § L. T. CL. col. 1253B: Если не узнаемъ, какими насъ создалъ Богъ, то не узнаемъ и того, какими насъ сдѣлалъ грѣхъ (ἐὰν μὴ γνῶμεν, οἵους ἡμᾶς ἐποίησεν ὁ Θεός, οὐκ ἐπιγνωσόμεθα, οἵους ἐποίησεν ἡ ἁμαρτία). Ср. *Евагрій П.* Spirit. Sent. II. col. 1268C: „если хочешь познать Бога, прежде познай себя самого“. [5]) Стр. 66. [6]) ibid.

[7]) Ср. *А. Мартыновъ*. Ученіе св. Григорія, еп. Нисскаго о природѣ человѣка, стр. 44. Этимъ сочиненіемъ, а также диссертаціями *Д. И. Тихомирова*: „Св. Григорій Нисскій, какъ моралистъ“ и *А. И. Бриліантова*: „Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены“ мы пользовались при написаніи настоящаго отдѣла. Г. Пономаревъ несомнѣнно знакомъ только съ сочиненіемъ *Д. И. Тихомирова* (ср. стр. 107—109).

Поставивъ изученіе природы человѣческой во главу угла, основаніемъ и центромъ всей своей богословско-философской системы [1]), знаменитый епископъ Нисскій въ своихъ твореніяхъ представилъ „замѣчательную разработку этой области христіанскаго знанія“ [2]). Антропологія, по справедливости, считается тою областью, за глубокую разработку которой онъ получилъ и доселѣ носитъ заслуженное и почетное имя христіанскаго философа [3]). Если все сказанное о достоинствѣ психологическихъ трудовъ св. Григорія и вполнѣ справедливо, то, съ другой стороны, содержанію антропологическаго ученія святителя присущи такія особенности и специфическія черты, которыя должны были обратить на себя вниманіе г. Пономарева и побудить его отнестись къ названному ученію вдумчивѣе, сдержаннѣе и осторожнѣе.

Въ данномъ случаѣ должны быть приняты во вниманіе слѣдующія двѣ особенности содержанія интересующаго насъ ученія св. Григорія.

Обладая въ высшей степени спекулятивнымъ складомъ мышленія [4]), Нисскій Святитель во всѣхъ своихъ твореніяхъ, не исключая и трудовъ антропологическаго характера, строго выдерживаетъ *теологическую* точку зрѣнія. Онъ и ученіе о человѣкѣ раскрываетъ, исходя изъ идеи о Богѣ, создавшемъ человѣка по своему образу. Если человѣкъ созданъ по образу Божію, то о конкретномъ содержаніи идеальной человѣческой природы правильно можно заключать только на основаніи познанія о содержаніи божественныхъ свойствъ (извѣстныхъ, разумѣется, изъ Откровенія). Въ основѣ познанія природы идеальнаго человѣка лежитъ, такимъ образомъ, познаніе Бога. По мысли св. отца, только Божественный Первообразъ служитъ правильнымъ зеркаломъ, въ которомъ душа человѣка можетъ созерцать свои существенныя черты [5]).

Отсюда получается, что даже и въ тѣхъ своихъ произведеніяхъ, въ которыхъ онъ *спеціально* обсуждаетъ психологическіе вопросы, св. Григорій не даетъ никакого мѣста методу субъективно-психологическому, а остается вполнѣ и до конца вѣрнымъ методу объективно-метафизическому. Мысль св. Отца неизмѣнно движется въ области абстрактно-логическихъ, а не реальныхъ, жизненныхъ и фактическихъ отношеній, и напередъ данныя черты библейскаго ученія о Богѣ, при томъ понимаемыя и изъясняемыя въ *значительной степени* подъ угломъ зрѣнія тогдашней идеалистической философіи [6]), переноситъ на истолкованіе природы человѣка. Въ ученіи о человѣкѣ исходя изъ понятія о Богѣ, св. Григорій собственно не желалъ бы допустить въ первозданной природѣ человѣка ничего такого, что не имѣетъ для себя аналогіи въ свойствахъ Божественныхъ [7]).

---

[1]) Г. *Мартыновъ*. Цит. соч., стр. 40. [2]) ibid., стр. 44. [3]) Ср. ibid., стр. 40. [4]) *Тихомировъ*, стр. 15 ср. 19. [5]) De eo, quid sit ad. imag. Dei T. XLIV, col. 1327; ср. *А. И. Бриллиантовъ*. стр. 179. [6]) Объ этомъ болѣе подробная и мотивированная рѣчь впереди. [7]) Ср. *Мартыновъ*. стр. 95.

Такимъ образомъ, антропологія св. Отца, поскольку она описываетъ природу человѣка первозданнаго, идеальнаго, вращается въ абстрактно-логическихъ, догматико-метафизическихъ сферахъ, идеяхъ и понятіяхъ, имѣющихъ слишкомъ мало отношенія къ живому индивидуальному самосознанію человѣка *не-философа*. А потому метафизическое раскрытіе вопроса о природѣ человѣка, которое мы находимъ у Григорія Нисскаго и съ которымъ связано освѣщеніе и другихъ догматико-богословскихъ вопросовъ, имѣя несомнѣнный *догматическій* интересъ и *въ этомъ* смыслѣ богословскую важность,—мало плодотворно для истолкованія *аскетизма* христіанскаго, какъ живого, конкретнаго явленія. Основанное на антропологическомъ ученіи св. Григорія истолкованіе исходнаго начала христіанскаго аскетизма необходимо будетъ отмѣчено чертами отвлеченности, метафизической отрѣшенности отъ живыхъ, конкретныхъ фактовъ наличной дѣйствительности. Оно окажется изслѣдованіемъ характера почти исключительно *догматическаго*, теоретическаго.

Вторая черта, которая обязательно должна быть отмѣчена, какъ существенная, при характеристикѣ въ частности и антропологіи Григорія Нисскаго,—это разнообразіе и разнохарактерность далеко неодинаковыхъ по своему достоинству и значенію элементовъ, изъ которыхъ и подъ вліяніемъ которыхъ сложились антропологическія воззрѣнія Нисскаго архипастыря. „Общецерковное догматическое ученіе, христіанская философія въ формѣ оригенизма и языческая философія преимущественно въ формѣ платонизма,—вотъ тѣ факторы, изъ которыхъ каждый оказывалъ своеобразное воздѣйствіе на духъ епископа Нисскаго и имѣлъ свою долю участія въ его философіи“ [1]), не исключая, конечно, и ея антропологической части.

Если оригенизмъ св. Григорія вообще, и поскольку онъ отразился на его антропологіи въ частности, можетъ быть выдвигаемъ то сильнѣе, то слабѣе, и понимаемъ различно—то въ смыслѣ непосреднаго, широкаго и глубокаго знакомства св. Отца съ писаніями Оригена, то лишь въ видѣ вліянія на него оригеновскихъ идей, находившихся въ общемъ обращеніи среди христіанскаго общества [2]), то вліяніе греческой философіи на Григорія Нисскаго, какъ писателя, можетъ быть утверждаемо съ бо́льшею опредѣленностью и рѣшительностью. „Аристотель и Платонъ—вотъ два философа, къ которымъ св. Григорій питалъ большое уваженіе и мыслями которыхъ онъ часто

---

[1]) *Мартыновъ*, стр. 17.

[2]) Г. Мартыновъ проводитъ первый—болѣе рѣзкій—взглядъ (ср. стр. 13, 57, 111, 123, 213, 383), а г. Тихомировъ второй, болѣе умѣренный (ср. стр. особ. 381—382); впрочемъ, и послѣдній допускаетъ, что между Григоріемъ Нисскимъ и Ориженомъ существуетъ связь и при томъ внутренняя, касающаяся всей ихъ религіозно-философской системы (стр. 13), изъ какихъ бы источниковъ эта связь ни происходила и чѣмъ бы ни объяснялась.

пользовался. Платонизмъ былъ по преимуществу любимою системою св. Григорія. Онъ зналъ его не только въ первоисточникѣ (у самого Платона), но и въ той видоизмѣненной формѣ, какую придалъ ему... геніальный Платонъ. Идеализмъ Платона и неоплатониковъ наиболѣе соотвѣтствовалъ самоуглубленной, сосредоточенной, склонной къ созерцательности натурѣ Григорія“ [1]).

Въ виду этого немаловажнаго обстоятельства г. Пономаревъ имѣлъ научный долгъ тщательнѣе анализировать антропологическое ученіе св. Григорія съ цѣлью выдѣлить указанные, далеко не однородные по своему достоинству, слагающіе его элементы. Во всякомъ случаѣ онъ долженъ былъ выполнить хотя minimum такого требованія, рельефно оттѣнивъ, по крайней мѣрѣ, тѣ черты въ ученіи св. Отца, которыя ни въ коемъ случаѣ не могутъ быть названы выраженіемъ библейско-церковнаго ученія, а являются элементами случайными, привходящими. Въ противномъ случаѣ не будутъ надлежащимъ образомъ охарактеризованы специфическія особенности богословскаго обоснованія аскетизма, собственно христіанскаго. Такъ напр., у св. Григорія въ описаніи и изображеніи неповрежденной природы невиннаго человѣка можно ясно различить,—какъ и дѣйствительно различаютъ нѣкоторые изслѣдователи [2]),—собственно два основныхъ направленія, не всегда примиренныхъ, согласованныхъ между собою, а въ общей концепціи св. Отца примиренныхъ лишь, такъ сказать, формально, но не по существу.

Св. Отецъ въ изображеніи состоянія идеальнаго человѣка *преимущественное* вниманіе сосредоточилъ на той сторонѣ его природы, которою онъ призванъ стоять въ единеніи съ Богомъ, подобно духамъ безплотнымъ [3]), тогда какъ ту другую сторону человѣка, по которой онъ долженъ былъ войти въ ближайшее, органическое отношеніе къ міру видимому, чувственному, св. Отецъ оставилъ въ тѣни, постарался всячески игнорировать ее, затушевать. Одна группа мыслей св. Григорія была направлена и послѣдовательно приводила собственно къ рѣшительному и принципіальному отрицанію даже вообще тѣла у невиннаго человѣка [4]) и почти къ полному отожествленію природы идеальнаго человѣка съ природою безплотныхъ духовъ. „Люди, какъ и ангелы, по представленію св. Григорія, первоначально были духами, чуждыми связи съ грубымъ веществомъ. Невидно разности и въ духовной ихъ природѣ“ [5]).

Во всякомъ случаѣ св. Отецъ не былъ чуждъ этой тенденціи,

---

[1]) *Мартыновъ*, стр. 13; ср. 26, 28, 31, 35, 36, 38, 57—58, 160, 162, 176, 228, 238, 249. Къ такимъ же выводамъ пришелъ *независимо* отъ г. Мартынова и г. Тихомировъ (стр. 11, 15, 24, 25, 49—50, 379).

[2]) Мартыновъ. [3]) Ср. *Мартыновъ*, стр. 112. Утвержденіе Мартынова въ общемъ правильно, но должно быть нѣсколько смягчено, ослаблено.

[4]) Ср. *Мартыновъ*, стр. 131. [5]) Ibid., стр. 132.

роднившей его болѣе съ оригенизмомъ и неоплатонизмомъ, чѣмъ съ церковно-библейскимъ ученіемъ по этому вопросу [1]).

Однако, съ другой стороны, Григорій Нисскій *сознательно* никогда и ни въ чемъ *не* хотѣлъ уклоняться отъ ученія Церкви, къ которому онъ относился съ величайшимъ уваженіемъ [2]). Поэтому онъ не могъ не признать въ первосозданномъ человѣкѣ изначальнаго присутствія матеріальнаго элемента, т. е. тѣла, въ качествѣ необходимаго для обитанія на землѣ и „обладанія“ ею органа человѣческаго духа [3]). Къ принятію этой истины располагали св. Отца и *особенности* его собственныхъ коренныхъ воззрѣній на міръ и положеніе и значеніе человѣка въ мірѣ,—начала его богословско-философской космологіи [4]).

Для примиренія указанныхъ двухъ, трудно согласимыхъ между собою, теченій и направленій мысли, св. Григорій, допуская матеріальность субстанціи тѣла, отрицаетъ въ немъ присутствіе и наличность чувственно-эмпирическихъ, общихъ у человѣка съ животными свойствъ и качествъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ учитъ о двухъ твореніяхъ или, точнѣе, о двухъ творческихъ актахъ, двухъ особыхъ моментахъ въ дѣлѣ творенія человѣка Богомъ,—идеальномъ, въ умѣ Божественномъ, съ одной стороны,—и фактическомъ осуществленіи божественной идеи о человѣкѣ, съ другой, при чемъ божественное предвѣдѣніе уклоненія человѣка отъ высшаго назначенія обусловило очень важныя особенности въ осуществленіи творческаго плана о человѣкѣ по сравненію съ нормой, въ смыслѣ чуждыхъ образу Божію прибавленій животной природы [5]). Святитель представлялъ и изображалъ идеально-чистую природу невиннаго человѣка, отрѣшенную отъ всѣхъ физическихъ и матеріальныхъ условій,—которыя могли бы своимъ вліяніемъ на организмъ человѣка производить въ немъ какія бы то ни было измѣненія, напоминать въ какомъ бы то ни было смыслѣ и степени разложеніе [6]).

Отсюда проистекало отрицаніе не только изначальности полового различія въ человѣкѣ, какъ свойства собственно животной природы, и особенности, не принадлежащей къ сущности человѣка [7]), но и отрицаніе обычнаго физическаго способа питанія невиннаго человѣка [8]). Однимъ словомъ, по изображенію св. Отца, настоящее *состояніе людей падшихъ ни въ малѣйшей степени не представляетъ* сходства съ блаженнымъ состояніемъ природы невинной; это послѣднее являло собой совершенно особую, рѣшительно несоизмѣримую съ настоящею, и для насъ теперь не представимую форму бытія [9]).

---

[1]) Изложеніе этого послѣдняго ученія см. въ I-ой главѣ нашей диссертаціи (стр.52—64). [2]) Ср. *Мартыновъ*, стр. 38. [3]) Ibid., стр. 149; ср. стр. 135. [4]) Ср. ibid., стр. 135; ср. *Тихомировъ*, стр. 115—116.

[5]) Ср. *Мартыновъ*, стр. 115—117; ср. *А. И. Бриліантовъ*, стр. 183; *Тихомировъ*, стр. 104—105, стр. 107—108. [6]) Ср. *Д. Тихомировъ*, стр. 150.

[7]) Ср. *Мартыновъ*, стр. 115—116; *Тихомировъ*, стр. 139, 299 и друг. *А. И. Бриліантовъ*, стр. 183—184.

[8]) *Мартыновъ*, стр. 127; *Тихомировъ*, стр. 139, ср. 176—177; *А. И. Бриліантовъ* стр. 185—186. [9]) Ср. *Мартыновъ*, стр. 155.

Въ живомъ міровоззрѣніи св. Отца, а также и въ его твореніяхъ оба указанныя теченія мысли разнообразно переплетаются между собой, видоизмѣняются, разнообразятся, то приближаясь одно къ другому, то обостряясь, какъ бы расходясь въ разныя стороны. Во всякомъ случаѣ фактъ этой двойственности несомнѣненъ, и безъ выясненія его при изложеніи ученія св. Григорія всегда можно допустить существенную неточность, представивши это ученіе односторонне.

Этого недостатка не избѣжалъ, по нашему мнѣнію, и г. Пономаревъ. Онъ принимаетъ ученіе св. Григорія Нисскаго безъ всякой провѣрки его источниковъ и анализа, не разлагая его на составные элементы и не уясняя, что въ немъ согласно съ церковно-библейскимъ ученіемъ и что слѣдуетъ отнести на счетъ его излишняго увлеченія оригенизмомъ и неоплатонизмомъ. При этомъ, что особенно важно, г. Пономаревъ иногда особенно охотно пользуется изъ ученія св. Отца элементами именно послѣдняго рода.

Чтобы не быть голословными, обращаемся къ разбору основныхъ положеній 1-ой—антропологической—главы сочиненія г. Пономарева.

Г. Пономаревъ справедливо придаетъ антропологической основѣ громадное значеніе для раскрытія и выясненія аскетическаго міровоззрѣнія свв. Отцовъ. По его объясненію, значеніе антропологическаго момента опредѣляется тѣмъ, что указанная основа прежде всего рѣшаетъ вопросъ о *субъективной причинѣ* аскетизма. Такою причиною является наблюденіе наличнаго состоянія человѣческой природы, слагающагося изъ двухъ началъ—добраго и злого. Истолкователемъ такого состоянія является сознаніе человѣка. Путемъ анализа своего внутренняго міра, при свѣтѣ библейскихъ данныхъ („путемъ изученія Библіи“) человѣкъ въ своей собственной *природѣ* находитъ *принципъ противорѣчія, характеръ раздвоенности*, сочетаніе двоякихъ элементовъ—„естественныхъ“ и „противоестественныхъ“ [1]).

Разсужденія прекрасныя! Судя по нимъ, мы *могли бы надѣяться* встрѣтить въ разбираемой главѣ автора анализъ *психологическихъ* данныхъ живого самосознанія христіанина или вообще человѣка. Однако, мы находимъ у автора, какъ онъ и самъ проговаривается въ одномъ мѣстѣ, мысли, положенія и данныя, добытыя собственно *теоретическимъ* путемъ [2]). Его мысль движется въ области абстрактно-логическихъ, догматико-метафизическихъ данныхъ, а не въ сферѣ реальныхъ, фактическихъ переживаній и наблюденій живой человѣческой души.

Отсюда *формальный* характеръ научныхъ построеній автора.

Пытаясь представить изображеніе человѣческой природы нормаль-

---

[1]) Ср. *Климентъ А.* Strom. Lib. VII. c. III. T. IX, col. 425A: ταύτῃ καὶ τὸν νοῦν εἰλήφαμεν, ἵνα εἰδῶμεν ὅ ποιοῦμεν· καὶ τὸ „Γνῶθι σαυτόν“ ἐνταῦθα εἰδέναι ἐφ' ᾧ γεγόναμεν· γεγόναμεν δὲ εἶναι πειθήνιοι ταῖς ἐντολαῖς, εἰ τὸ βούλεσθαι σώζεσθαι ἐλοίμεθα. Ср. *Исидоръ П.* T. LXXVIII, col. 544D—545A.

[2]) Стр. 90. [3]) Ср. стр. 98.

ной, совершенной, съ одной стороны, падшей, поврежденной—съ другой, г. Пономаревъ и въ томъ и въ другомъ случаѣ на первый планъ выдвигаетъ не реальное направленіе нравственно-религіозной жизни, а *формальное* начало взаимоотношенія силъ и способностей человѣка. По всему разбираемому отдѣлу (можно сказать общѣе—по всему сочиненію) красною нитью проходитъ слабо затушеванный дуализмъ составныхъ частей человѣческой природы—духа и тѣла. „Человѣкъ по уму соприкасается съ неизреченною Божественною славою, а по тѣлу имѣетъ сродство съ животными“ [1]),—это положеніе можно признать лежащимъ въ основѣ всѣхъ разсужденій автора. Г. Пономаревъ представляетъ дѣло такъ [2]), что силы и способности человѣческія сами по себѣ существовали и до грѣхопаденія въ томъ же самомъ видѣ и состояніи, какъ и впослѣдствіи, послѣ грѣхопаденія, когда измѣнилось только ихъ взаимоотношеніе, и уже *слѣдствіемъ* этой послѣдней перестановки явилась коренная перемѣна и въ реальномъ содержаніи и направленіи человѣческой жизни. „Теперь духовное не стало первенствовать: его положеніе заняло матеріальное, и подобно тому, какъ прежде духъ дѣйствовалъ на тѣло, такъ теперь тѣло стало дѣйствовать на духъ, отражая въ немъ тѣ или другіе пороки (т. е.—выходитъ какъ бы ему натурально свойственные) и склоняя его къ тѣмъ или другимъ худымъ дѣламъ“ [3]).

Между тѣмъ, по православному ученію, отношеніе указанныхъ моментовъ совершенно обратное: *причину* оно указываетъ въ измѣненіи человѣкомъ своего жизнеопредѣленія, въ коренномъ и существенномъ измѣненіи направленія его духа (или ума), въ перестановкѣ человѣкомъ своего жизненнаго центра съ Бога на самого себя, въ помраченіи и ослабленіи нормальной силы духа, а уже *слѣдствіемъ* всего этого явилось ослабленіе власти духа надъ низшими и подчиненными ему силами человѣческой природы, а уже отсюда, въ частности, получило мѣсто преобладаніе и перевѣсъ чувственности надъ духовностью. Т. е., другими словами, низшія силы природы человѣка *вслѣдствіе ослабленія духа*, потери имъ, такъ сказать, истинной точки опоры получили перевѣсъ въ природѣ человѣка [4]). Это различіе, повидимому, тонкое, мало уловимое, на самомъ дѣлѣ очень существенно, важно и характерно.

Дуализмъ основныхъ направленій нравственной жизни человѣка авторъ слишкомъ рѣшительно замѣнилъ дуализмомъ составныхъ частей природы человѣка, тогда какъ этотъ послѣдній, по христіанскому ученію, имѣетъ лишь *производное* значеніе.

Правда, основанія для указанныхъ сужденій г. Пономаревъ несо-

---

[1]) Изъ Наставленій Св. Антонія (Добротолюбіе, т. I, стр. 171). Пономаревъ, стр. 71. [2]) Мы приписываемъ излагаемые взгляды г. Пономареву лишь въ условномъ и относительномъ смыслѣ, поскольку онъ, не становясь на объективную точку зрѣнія, въ качествѣ изслѣдователя,—отожествляется вполнѣ съ приводимыми святоотеческими положеніями.

[3]) Стр. 81. [4]) Мотивированное раскрытіе этого ученія см. во II главѣ нашей диссертаціи.

мнѣнно находилъ въ писаніяхъ христіанскихъ философовъ-аскетовъ изслѣдуемаго періода, преимущественно у Григорія Нисскаго [1]), но нужно было изслѣдовать ученіе ихъ въ общей связи и тогда было бы видно, что интересующія насъ мысли должны быть, по крайней мѣрѣ, смягчены.

Такъ св. Григорій, дѣйствительно, иногда выражаетъ очень опредѣленно и рѣшительно мысль, что первичная основа для злой дѣятельности человѣка находится въ его αἰσθητόν, которое обольщаетъ человѣка чрезъ чувство *физическаго удовольствія*, представляя въ ложномъ и превратномъ видѣ зло, какъ добро [2]).

Однако на ряду съ этими и подобными мѣстами встрѣчаются и такія, въ которыхъ утверждается мысль о первенствѣ и иниціативѣ внутренней духовной стороны человѣка какъ въ дѣлѣ возникновенія, такъ и въ процессѣ продолженія злой дѣятельности, поскольку источникъ злой дѣятельности заключается въ *свободной волѣ* человѣка, внѣ которой нѣтъ зла [3]). По мысли св. Григорія, зло зарождается внутри (человѣка), производимое свободнымъ произволеніемъ, когда душа удаляется отъ прекраснаго [4]) Что же касается свободной воли, то она, по ученію св. Отца, составляетъ неотъемлемую принадлежность образа Божія въ человѣкѣ и, слѣдовательно, принадлежитъ къ высшей духовно-разумной сторонѣ природы человѣка [5]), которая въ твореніяхъ святителя обозначается нерѣдко общимъ терминомъ νοῦς [6]).

Г. Пономаревъ остается вполнѣ вѣренъ принятой точкѣ зрѣнія, когда сущность идеальной природы человѣка характеризуетъ какъ „гармоническое сочетаніе частей природы человѣка“ [7]), „слѣдствіемъ“ котораго при ближайшемъ созерцательномъ единеніи съ Богомъ [8]) было „*безстрастіе*“ (ἀπάθεια), „чистота“ (καθαρότης), „*нетлѣніе*“ [9]) и, наконецъ, *блаженство*, какъ „внутреннее спокойствіе духа человѣческаго“ [10]).

Указанныя черты и особенности въ характеристикѣ невинной природы человѣка принадлежатъ собственно тому же св. отцу—Григорію Нисскому.

Несомнѣнная особенность всѣхъ терминовъ, которыми св. Григорій характеризуетъ невинное состояніе человѣка, заключается въ томъ, что этими терминами обозначается преимущественно, почти исключительно, совершенная *духовность* первозданнаго человѣка, не возмущаемая праженіями *тѣлесной чувственности*, которая, такимъ образомъ, утон-

---

[1]) Ср. также *Василія В.*: Sermo de renuntiatione saeculi, c. VIII—IX. T. XXXI, col. 644CD: ὅσον διαφέρει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ τῶν ἐν γῇ, τοσοῦτον διαφέρει ψυχὴ σώματος. Ψυχὴ οὐρανοῦ μίμημα· ἐν αὐτῇ γὰρ κατοικεῖ ὁ Κύριος· σὰρξ δὲ ἐξ γῆς ὑπάρχει, ἐν ᾗ κατοικοῦσι θνητοὶ ἄνθρωποι καὶ ἄλογα ζῶα.

[2]) De hom. opif. c. XX. T. XLIV, col. 200. Ср. Orat. catech. T. XLV, c. VII, col. 32B. De orat. Dom. or. IV. T. XLIV, col. 1161D. [3]) Orat. catech. c. VII. T. XLV, col. 32C. Ср. *Тихомировъ*, стр. 171, 190.

[3]) Ср. Orat. catech. c. V. T. XLV, col. 24D. [4]) Orat. catech. c. V. T. XLV, col. 24C; ср. De hom. opif. c. XVI, col. 184. [5]) *Тихомировъ*, стр. 112.

[6]) Стр. 77. [7]) Стр. 74. [8]) Стр. 78. Ср. *Григорій Нисс.* De vita Moysis. T. XLIV, col. 373B. [9]) Стр. 79.

чается и испаряется почти до полнаго исчезновенія. Г. Пономаревъ не постарался поглубже проанализировать данныя понятія и не отмѣтилъ указанной присущей ихъ характерной, въ высшей степени важной и существенной особенности. А отсюда получилось, что и въ сочиненіи г. Пономарева неповрежденное состояніе невинной природы человѣка охарактеризовано *почти* исключительно со стороны *отрицательной* или, по крайней мѣрѣ, *формальной*.

Относительно термина ἀπάθεια самъ г. Пономаревъ замѣчаетъ, что, хотя свв. отцы, повидимому, смотрятъ на него, какъ на самое мѣткое обозначеніе особенности первозданной природы человѣка, однако, въ дѣйствительности это понятіе „опредѣляетъ нравственную природу невиннаго человѣка только съ отрицательной стороны; оно говоритъ лишь о томъ, чего не было въ невинномъ человѣкѣ, и нисколько не охарактеризовываетъ первозданную природу съ *положительной* стороны“ [1]). Г. Пономаревъ думаетъ находить восполненіе этого недостатка въ терминѣ καθαρότης Однако и въ этомъ послѣднемъ понятіи трудно усмотрѣть *положительное* и опредѣленное рѣшеніе вопроса: *въ чемъ же именно*, въ какомъ направленіи и содержаніи жизни обнаруживалось нравственное состояніе невинной природы человѣческой. Терминъ „чистота“ самъ по себѣ, не сопровождаемый никакимъ болѣе точнымъ и детальнымъ опредѣленіемъ, говоритъ собственно тоже объ *отсутствіи* посторонникъ предмету примѣсей, его омрачающихъ, затемняющихъ, портящихъ и отсюда—естественно—о нормальномъ, соотвѣтствующемъ идеѣ и назначенію предмета, его состояніи. Правда, этотъ моментъ полнаго соотвѣтствія наличнаго состоянія предмета или существа его нормѣ, идеѣ о немъ, моментъ совпаденія фактическаго съ должнымъ, является повидимому, въ понятіи καθαρότης преобладающимъ, господствующимъ надъ моментомъ отрицательнымъ. Однако, какой-либо положительной и опредѣленной черты терминъ καθαρότης самъ по себѣ всеже не заключаетъ. Вотъ почему мы вполнѣ присоединяемся къ мнѣнію г. *Тихомирова* относительно значенія καθαρότης вообще, и у Григорія Нисскаго въ частности. „Καθαρότης, говоритъ онъ, очевидно, выражаетъ въ существѣ дѣла совершенно туже 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“ [2]) [3]). Въ этомъ случаѣ ἀπάθεια приближается по своему значенію къ ἀκακία [4]).

[1]) Стр. 77: ср. *Тихомировъ*, стр. 134. [2]) *Тихомировъ*, стр. 134. [3]) Ср. *І. Листвичникъ*. T. LXXXVIII, col. 785: Ψυχῆς ἐστὶν ἀκαθαρσία τὸ μὴ ἐνεργεῖν κατὰ φύσιν. Ἐκ τούτου γὰρ γίνονται τῷ νῷ ἐμπαθεῖς λογισμοί. Τότε γὰρ ἐνεργεῖ κατὰ φύσιν, ὅταν αἱ παθητικαὶ αὐτῆς δυνάμεις, ὁ θυμὸς λέγω καὶ ἡ ἐπιθυμία, ἐν τῇ τῶν πραγμάτων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς νοημάτων προσβολῇ ἀπαθεῖς διαμένωσιν.
[4]) Ср. *Василій В.* T. XXXI, col. 408—413.

Въ аскетическихъ писаніяхъ другихъ свв. отцовъ церкви понятіе καθαρότης получаетъ, правда, болѣе реальный, содержательный смыслъ и при томъ смыслѣ иной по сравненію съ тѣмъ, какой ему придается у *Григорія Нисскаго*. Такъ, напр., преп. *Исаакъ Сиринъ* на вопросъ: „что такое чистота?“ — отвѣчаетъ: „сердце милующее всякую тварную природу“ (τί ἐστιν ἡ καθαρότης συντόμως; καρδία ἐλεήμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως [1]). Святой Отецъ рѣшительно различаетъ чистоту ума и чистоту сердца (Ἄλλη μέν ἐστιν ἡ καθαρότης τοῦ νοός, ἑτέρα δὲ τῆς καρδίας [2]) причемъ послѣдней отдаетъ рѣшительное предпочтеніе предъ первой [3]). По ученію *Евагрія*, очищаетъ душу именно добродѣтель [4]).

Что касается нетлѣнія (ἀφθαρσία) то г. Пономаревъ въ общихъ выраженіяхъ разъясняетъ, что оно относилось свв. Отцами главнымъ образомъ къ тѣлу, означало, вообще, неразрушимость, и стояло въ зависимости всецѣло отъ общенія человѣка съ Богомъ [5]).

Г. Пономаревъ взялъ, такимъ образомъ, означенное понятіе въ смыслѣ общемъ, неопредѣленномъ, отрѣшенномъ отъ конкретныхъ опредѣленій, съ которыми оно является у Григорія Нисскаго. Мало того,— онъ его видоизмѣнилъ и лишилъ характерности, такъ сказать, оторвалъ отъ почвы, обезцвѣтилъ. „Нетлѣніе, которымъ обладалъ невинный человѣкъ, означало, по Григорію Нисскому, свободу вообще отъ всѣхъ физическихъ измѣненій первосозданнаго организма“ [6]). Въ системѣ св. Отца понятіемъ „нетлѣнія“ необходимо требовалось, обнималось и въ немъ содержалось, въ частности, отрицаніе раздѣленія на полы, а также отрицаніе физическаго способа питанія невиннаго человѣка [7]).

Субъективно, во внутреннемъ мірѣ самого человѣка, нормальное состояніе его неповрежденной природы отражалось переживаніемъ „*блаженства*“ (μακαριότης). Г. Пономаревъ поясняетъ этотъ терминъ въ смыслѣ „спокойствія“ духа человѣческаго [8]). И въ данномъ случаѣ г. Пономаревъ остается до конца вѣрнымъ разъ принятой формальной точкѣ зрѣнія. Что̀ опредѣленнаго даетъ намъ стереотипное выраженіе: „спокойствіе духа“? Вѣдь съ нимъ можно соединять какой угодно смыслъ. Исторія христіанскаго аскетизма, дѣйствительно, представляетъ намъ примѣры различнаго пониманія „спокойствія духа“, какъ идеальной цѣли стремленій подвижниковъ.

Между тѣмъ даже у одного Григорія Нисскаго можно было найти данныя для болѣе точнаго и содержательнаго опредѣленія понятія *блаженства*—μακαριότης [9]).

---

[1]) Λόγος LXXXI, σ. 451; ср. Λ. LXXXV, 501 —502. Такимъ образомъ, св. Отецъ наполняетъ понятіе καθαρότης реальнымъ и конкретнымъ содержаніемъ христіанской *любви*, милостивости.

[2]) Λογ. LXXXIII, σελ. 471. [3]) Ibid., σελ. 471—472; ср. *Симеонъ Н. Б.* De tribus modis orationis, col. 709A. [4]) Cap. pr. LVII, col. 1233D: αἱ ἀρεταὶ, ὁμοῦ τε καθαίρουσι τὴν ψυχὴν, καὶ καθαρθεῖσῃ συμπαραμένουσι. [5]) Стр. 78—79. [6]) *Тихомировъ*, стр. 139.

[7]) Ср. *Тихомировъ*, стр. 139. [8]) Стр. 79. [9]) См. *Тихомировъ*, стр. 151.

Отмѣченныя нами особенности въ изображеніи г. Пономаревымъ состоянія идеальной природы невиннаго человѣка,—почти исключительно господство *формальной* точки зрѣнія и оперированіе преимущественно съ метафизическими, абстрактными понятіями,—возбуждаютъ большое недоумѣніе по вопросу о томъ, какимъ образомъ *такое* именно чисто теоретическое, абстрактное познаніе идеальныхъ особенностей человѣческой природы можетъ относиться къ дѣйствительному обычному психологическому процессу самопознанія человѣка, поскольку въ этомъ живомъ процессѣ, по описанію самого автора, идеальная, нормальная сторона природы человѣческой уясняется и познается путемъ дѣйствительнаго переживанія и логическаго выдѣленія изъ общей совокупности явленій внутренней жизни добрыхъ стремленій духа, имѣющихъ своимъ предметомъ Бога, какъ Любовь, Добро и Красоту [1]).

Разсматриваемая постановка вопроса оказывается, такимъ образомъ, очень мало плодотворной для христіанской аскетики. Въ этомъ невольно сознается и самъ авторъ, который въ силу этого, центръ тяжести почти всецѣло и исключительно переноситъ на познаніе природы человѣка въ падшемъ или „ветхомъ“ состояніи [2]).

По словамъ г. Пономарева, „познаніе человѣческой природы въ ея невинномъ состояніи имѣло громадное значеніе въ нравственномъ міровоззрѣніи свв. Отцевъ: это познаніе говорило имъ, что процессъ жизни, дарованной Творцемъ первому человѣку, представлялъ изъ себя не что иное, какъ *постоянное положеніе человѣка въ Добрѣ*, каковымъ по природѣ являлось прежде всего Само Божество, а потомъ и все то, что такъ или иначе носило на себѣ печать божественности; такой именно образъ жизни былъ идеальнымъ, къ жизни подобнаго рода была приспособлена положительно вся природа человѣческая, по естеству чистая и нетлѣнная. Упомянутая мысль представляла, такъ сказать, *нравственную идею* догмата творенія и райскаго состоянія человѣка. Но имѣя такое значеніе въ святоотеческомъ нравственномъ міровоззрѣніи вообще, означенное познаніе тѣмъ не менѣе *взятое само по себѣ*, слишкомъ мало или, лучше сказать, *ничего не давало* для аскетики въ частности“ [3]).

Еще рѣзче, еще интенсивнѣе, еще менѣе прикровенно и болѣе рѣшительно и выпукло г. Пономаревъ проводитъ свой строжайшій дуализмъ *духа* и *тѣла* въ характеристикѣ эмпирическаго состоянія природы человѣка падшаго.

Здѣсь уже безусловно несомнѣнно, что „жизнь природы человѣческой *сама по себѣ* носитъ характеръ раздвоенности“ [4]), строжайшаго непримиримаго дуализма, поскольку вся жизнь наличнаго человѣка носитъ рѣзкій характеръ „борьбы духа съ плотью“ [5]), стороны „доброй“ съ началомъ „злымъ“ [6]).

[1]) Стр. 90. [2]) Стр. 79. [3]) Стр. 79. Послѣдній курсивъ нашъ. [4]) Стр. 118. [5]) Стр. 97. [6]) Стр. 94.

Этотъ неоспоримо данный въ христіанствѣ дуализмъ духа и плоти безъ всякихъ оговорокъ и ограниченій сполна и безусловно переносится г. Пономаревымъ на духъ и *тѣло*, такъ что понятіе *плоти* уравнивается до совершеннаго тожества, до полнѣйшей неразличимости съ понятіемъ тѣла.

Отсюда дуализмъ собственно духа и *тѣла*, въ качествѣ основной, главенствующей, почти единственной причины нравственнаго несовершенства человѣка, проходитъ красною нитью, выпуклою чертою чрезъ всѣ разсужденія г. Пономарева. Такъ, источникомъ „страсти“ и ея основою, дающею главнымъ образомъ конкретное содержаніе злому началу въ человѣкѣ, служитъ подчиненіе духа матеріи (ὕλη) „...Противоестественное и противонравственное обращеніе силы вождѣвательной и раздражительной къ веществу и произвело въ нихъ тѣ ненормальныя злострадательныя явленія, которымъ обычно въ аскетической литературѣ усвояется названіе страстей“ [1]). И далѣе, говоря „о раздвоенности природы человѣческой, какъ началѣ аскетизма“ [2]), г. Пономаревъ тенденціозно приводитъ только такія выдержки изъ святоотеческой письменности, въ которыхъ идетъ вѣчь о раздвоенности въ человѣкѣ духа, какъ начала небеснаго, божественнаго, съ тѣломъ, какъ началомъ земнымъ, матеріальнымъ, животнымъ [3]).

Безспорно, что такія и подобныя мысли, иногда даже въ очень рѣзкой формѣ, встрѣчаются, и нерѣдко, въ святоотеческой и аскетической письменности. Но въ данномъ случаѣ изслѣдователь можетъ подвергнуться опасности понять и протолковать выдержки подобнаго рода внѣ контекста рѣчи, изъ которой онѣ заимствованы, и отрѣшенно отъ общаго духа и смысла святоотеческихъ писаній, не принимая во вниманіе основнаго направленія ихъ ученія. Этой ошибки не избѣжалъ въ извѣстной мѣрѣ и г. Пономаревъ. Между тѣмъ должно быть обязательнымъ правиломъ, чтобы ученіе свв. Отцовъ о тѣлѣ понималось и истолковывалось въ связи съ цѣльнымъ ихъ міровоззрѣніемъ и при свѣтѣ основныхъ началъ христіанскаго ученія. А въ такомъ случаѣ встрѣчающіяся у свв. Отцовъ выраженія, въ которыхъ утверждается дуализмъ духа и *тѣла*, значительно утратятъ свою остроту. Эти мысли будутъ входить лишь въ качествѣ второстепеннаго, привходящаго, подчиненнаго, иногда даже наноснаго и случайнаго момента въ общее святоотеческое міровоззрѣніе, и въ общей связи получатъ совсѣмъ иное освѣщеніе.

Такъ какъ анализу *„страстей“* у насъ посвящена спеціально II глава нашего сочиненія, то мы считаемъ необходимымъ намѣтить общія положенія г. Пономарева въ его изложеніи святоотеческаго уче-

[1]) Стр. 88. [2]) Стр. 91. [3]) Стр. 91—94. Выдержки приводятся изъ Григорія Нисскаго и Григорія Богослова. Сюда же входитъ извѣстіе объ Антоніи В., который „стыдился“ даже вкушать пищу.

нія о „страстяхъ“, чтобы показать совершенно ясно отношеніе его трактаціи о „страстяхъ“ къ соотвѣтствующему отдѣлу нашей диссертаціи.

Сущность и происхожденіе страсти объясняется авторомъ изъ обращенія силы вожделѣвательной и раздражительной къ веществу [1]); слѣдствіемъ страсти является извращеніе всего душевнаго строя человѣка [2]). *Законъ* дѣйствія страстей въ природѣ человѣка, по наблюденію г. Пономарева, представляется у свв. отцовъ-аскетовъ подъ формою *движенія* [3]). На вопросъ о *количествѣ* страстей нашъ авторъ у свв. аскетовъ IV вѣка опредѣленнаго отвѣта не находитъ, а только отмѣчаетъ ихъ сужденіе, что страстей вообще „безчисленное множество“ [4]) [5]).

Изъ среды всѣхъ страстей свв. отцы выдѣляютъ *чревоугодіе* и *самолюбіе*, какъ основныя [6]), влекущія за собою другія страсти [7]). Авторъ только въ общихъ чертахъ анализируетъ эти страсти, пользуясь нѣкоторыми немногими данными, взятыми изъ твореній св. Василія В. и Макарія Египетскаго [8]). Страсти называются у свв. отцевъ-аскетовъ разными именами, метафорически изображающими гнусность страстей и ихъ крайне гибельное значеніе для человѣка [9]).

Такая постановка вопроса въ диссертаціи, спеціально изучающей аскетизмъ по патристическимъ памятникамъ именно IV вѣка, намъ представляется непонятною. Вѣдь именно съ IV вѣка въ аскетическихъ памятникахъ появляется и опредѣленно раскрывается ученіе именно о *восьми* главныхъ страстяхъ (у Евагрія, Нила Синайскаго и Іоанна Кассіана). „Чревоугодіе“ въ этой схемѣ обычно поставляется на первомъ мѣстѣ. Что же касается „самолюбія“, то оно представляется общею основою всѣхъ страстей, ихъ общею почвою, а *не отдѣльною страстью*.

Самая постановка и формулировка вопроса, слѣдующая у автора дальше: „какъ существуютъ страсти въ человѣкѣ; составляютъ-ли онѣ по естеству (?) едино съ душею, или же существуютъ совершенно отдѣльно?“ [10])—должна быть признана неточною и прямо невѣрною. „Страсти“ мыслимы, какъ проявленія и выраженія извѣстнаго состоянія силъ души и направленія ихъ къ тѣмъ или другимъ объектамъ, въ ту или другую сторону. Не является-ли простымъ недоразумѣніемъ, самый вопросъ о какой-то отдѣльности ихъ ? Съ этой точки зрѣнія совершенно непонятна также и фраза: „душа, какъ добро по природѣ, и страсти, какъ зло, совершенно различны ..“ [11]). Авторъ гипостазируетъ и объективируетъ страсти, отдѣляя ихъ отъ конкретной основы и поставляя, такимъ образомъ, всю трактацію о нихъ на какую-то зыбкую и шат-

[1]) Стр. 83. [2]) ibid. [3]) Стр. 84.
[4]) Стр. 85. [5]) Этого мнѣнія мы коснемся во II гл. сочиненія. [6]) Стр. 84, ср. 87.
[7]) Стр. 84. [8]) Стр. 85—87. [9]) Стр. 87—88. [10]) Стр. 88. [11]) Стр. 89.

кую почву формальной абстракціи и безжизненныхъ, лишенныхъ конкретнаго содержанія, опредѣленій.

Общій выводъ г. Пономарева вполнѣ гармонируетъ со всѣми его разобранными нами выше сужденіями. По его словамъ, „единственнымъ слѣдствіемъ и самымъ ближайшимъ выходомъ изъ такого состоянія (т. е. изъ состоянія раздвоенности духа и тѣла [1]) является жизнь на началахъ *одного* [2]) духа, т. е. аскетизмъ [3]).

Цѣлью аскетизма служитъ „достиженіе идеала святости, нѣкогда предначертаннаго человѣку въ райскомъ состояніи или, выражаясь точнѣе, возобновленіе живого союза съ Богомъ путемъ воспитанія въ себѣ доброй настроенности“ [4]).

Такимъ образомъ, и здѣсь авторъ остается вѣренъ своей обычной *формальной* точкѣ зрѣнія. Однако къ самому концу разбираемой главы авторъ, повидимому, самъ замѣтилъ, что послѣдовательно и неизмѣнно проводимая имъ формальная точка зрѣнія мало плодотворна и сама по себѣ слишкомъ недостаточна для выясненія дѣйствительныхъ, самыхъ характерныхъ особенностей христіанскаго аскетизма. По крайней мѣрѣ, на послѣднихъ страницахъ 1-ой главы г. Пономаревъ робко, несовсѣмъ рѣшительно, и съ ограниченіями,—но тѣмъ не менѣе довольно ясно,—призналъ важнѣйшимъ моментомъ для уясненія особенностей христіанскаго аскетизма анализъ чувства любви къ Богу [5]).

„... По идеѣ творенія человѣка, основанное на любви взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, когда послѣдній постоянно долженъ былъ наслаждаться жизнію Перваго, представлялось (т. е. въ міровоззрѣніи свв. аскетовъ) единственно-истиннымъ и единственно-правильнымъ образомъ бытія“ [6]). Эта любовь къ Богу составляетъ несомнѣнно и основной движущій мотивъ всей жизни и всего поведенія христіанина [7]), опредѣляя собою, конечно, также и сущность и смыслъ его аскетизма.

Для насъ эта уступка, которую дѣлаетъ г. Пономаревъ *вопреки* своей формальной точкѣ зрѣнія, представляется очень знаменательною и наводитъ на многія размышленія. Да не лучше-ли, не плодотворнѣе-ли для выясненія сущности и особенности христіанскаго аскетизма, оставивъ малоплодотворную формальную догматико-метафизическую точку зрѣнія, стать на болѣе живую, конкретную и опредѣленную почву реальныхъ переживаній христіанина и именно *въ нихъ* искать субъективную, психологическую основу аскетизма. И дѣйствительно, анализъ раскроетъ предъ нами въ этой природѣ наличность дуализма, но этотъ дуализмъ касается *прежде* и *главнѣе* всего основныхъ направленій *нравственно-религіозной* жизни человѣка,—опредѣляемой ис-

[1]) Ср. стр. 91—93. [2]) Курсивъ нашъ. [3]) Стр. 94.
[4]) Стр. 95. [5]) Стр. 98. [6]) Стр. 98, ср. стр. 97. [7]) Ср. стр. 98.

тинной *любовью* къ Богу (и ближнимъ), съ одной стороны, и позывами *себялюбія*, съ другой.

Конечно, здѣсь не мѣсто рѣшать сколько-нибудь подробно поставленный вопросъ, такъ какъ онъ нуждается въ болѣе подробной и обстоятельной всесторонней аргументаціи. Если же мы нѣсколько здѣсь и остановились на немъ, то лишь затѣмъ, чтобы и такимъ—сравнительнымъ—путемъ оттѣнить тѣ основанія, которыя привели насъ именно къ этой послѣдней постановкѣ трактаціи, существенно отличной отъ метода г. Пономарева.

А теперь переходимъ ко II главѣ сочиненія г. Пономарева, которая носитъ такое заглавіе: „*Сотеріологическая основа христіанскаго аскетизма, какъ его принципіальная возможность*“ (стр. 101—152). По своему основному содержанію названная глава представляетъ прямое, непосредственное и существенно необходимое продолженіе 1-ой главы.

Въ самомъ дѣлѣ, 1-ая глава имѣетъ своимъ предметомъ собственно раскрытіе только той мысли, что человѣкъ *долженъ* для возобновленія живого союза съ Богомъ вести борьбу со страстями и стремиться къ утвержденію первозданнаго человѣческаго совершенства чрезъ познаніе своего внутренняго міра и того содержанія жизни, которое носитъ въ себѣ Божество [1]).

II глава, продолжая естественное теченіе мыслей г. Пономарева, имѣетъ въ виду рѣшеніе вопросовъ: возможно-ли принципіально достиженіе этой намѣченной цѣли, есть-ли достаточныя реальныя данныя, обезпечивающія ея надлежащее осуществленіе и выполненіе [2]) и *какъ* именно вообще, участіемъ и взаимодѣйствіемъ какихъ собственно факторовъ, указанная нормативная цѣль достигается [3]). Для лучшаго, болѣе рельефнаго и основательнаго выясненія особенностей разбираемой главы, мы считаемъ наиболѣе цѣлесообразнымъ сначала представить ея общую схему, причемъ мы не всегда точно будемъ слѣдовать *внѣшнему* порядку расположенія мыслей г. Пономарева, а будемъ преимущественно стараться оттѣнить наиболѣе основные и существенные моменты и стадіи въ самой *логикѣ* раскрытія главныхъ положеній г. Пономарева, имѣя въ виду внутреннюю связь и взаимоотношеніе его мыслей.

Обосновывая фактическую возможность осуществленія аскетизма, авторъ во II главѣ собственно выясняетъ необходимое значеніе и внутреннее взаимоотношеніе двухъ безусловно необходимыхъ для спасенія человѣка факторовъ—субъективнаго и объективнаго. Опредѣляя значеніе *перваго* фактора и обращаясь прежде всего къ человѣку, съ цѣлью отыскать въ его наличномъ состояніи, въ его собственной природѣ какія-либо данныя, тѣ или иныя силы, обезпечивающія возможность достиженія нравственнаго совершенства, свв. отцы, по автору, останавли-

[1]) Стр. 150, ср. стр. 101. [2]) Стр. 102. [3]) Ср. стр. 150.

вали свое вниманіе на „владычественномъ умѣ“ [1]) человѣка, находя въ немъ—и только именно въ немъ одномъ—нѣкоторые элементы, пригодные для фактическаго осуществленія нравственнаго идеала [2]). Поэтому авторъ подробно останавливается на выясненіи и характеристикѣ того, что̀ именно, въ частности, собственно какое конкретное содержаніе мыслится у свв. отцовъ подъ этимъ общимъ терминомъ [3]).

Этотъ анализъ понятія „владычественнаго ума“ въ результатѣ приводитъ къ несомнѣнному утвержденію существованія въ природѣ человѣка *нѣкоторыхъ* условій для фактическаго достиженія *въ извѣстной, ограниченной мѣрѣ* и при томъ только *нѣкоторыхъ* сторонъ идеала нравственнаго совершенства, но вмѣстѣ съ тѣмъ не менѣе рѣшительно убѣждаетъ, что эти условія, взятыя въ своей эмпирической *обособленности, сами по себѣ* совершенно *недостаточны* даже для искорененія зла, не говоря уже объ осуществленіи положительныхъ требованій идеальнаго начала [4]). Говоря опредѣленнѣе и точнѣе, дѣйствіе „владычественнаго ума“ обнаруживается въ томъ, что онъ, сознавъ цѣль человѣческой жизни, побуждаетъ человѣка къ аскетизму, но въ дѣйствительномъ его осуществленіи человѣческая свобода оказывается крайне ограниченной и недостаточной: она противится злу путемъ тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ попытокъ къ добродѣтели, но совершенно искоренить зло изъ своей природы, избавиться отъ него человѣкъ собственными силами не въ состояніи [5]). То̀, къ чему стремится „боголюбивый умъ“, но что̀ фактически осуществить человѣкъ безсиленъ, онъ находитъ осуществленнымъ въ жизни Христа, воплотившей въ себѣ „идеалъ совершеннѣйшаго пути ко спасенію“ [6]).

Хотя жизнь Христа Спасителя, по существу своему, какъ безгрѣшная, чужда была раздвоенности между добромъ и зломъ, духомъ и плотію, однако все же она носила „начала борьбы и побѣды“, и это „единственно потому лишь, что Самъ Христосъ, движимый сострадательною любовію, захотѣлъ потерпѣть то, что̀ выпадало на долю всего человѣчества“ [7]).

Это обстоятельство, при внимательномъ и сердечномъ къ нему отношеніи человѣка, пробуждаетъ въ немъ „*сознаніе связи*, существующей между жизнію Христа и жизнію человѣчества“ [8]) всего вообще и его собственною, жизнью, въ частности. Въ такомъ человѣкѣ возгорается стремленіе „*усвоить* жизнь Христа“ [9]), потому что „*одновременно* и наблюдая надъ состояніемъ своего внутренняго міра и обращая взоры ко Христу“, человѣкъ видитъ въ Немъ, „какъ въ образѣ, всю полноту добродѣтелей, долженствующую быть содержаніемъ“ его собственной жизни [10]).

[1]) Стр. 111, ср. 113. [2]) Ср. стр. 102. [3]) Стр. 102–111. [4]) Стр. 111. [5]) Стр. 111, ср. стр. 113, 138, 142, 144, 156. [6]) Стр. 114, ср. 121. [7]) Стр. 118. [8]) Стр. 118. [9]) Стр. 119. [10]) Стр. 121.

„Полноту“ жизни Христовой человѣкъ усволяетъ не однѣми собственными силами, а при помощи благодати Божественной. Что касается образа „взаимоотношенія между владычественнымъ умомъ человѣка и благодатію божественною“ [1]), способа „сочетанія ума и благодати“ [2]) въ процессѣ подвижничества, то здѣсь святоотеческая аскетика устанавливаетъ общій „*законъ постепенности*“, которому подчиняется духовная жизнь аскета во весь періодъ его подвижничества“ [3]). Опредѣленнѣе и конкретнѣе этотъ законъ выясняется путемъ разныхъ аналогій, посредствомъ заимствованныхъ изъ разныхъ областей жизни сравненій [4]).

Принципъ постепеннаго развитія и органическаго роста, проявляющійся во взаимоотношеніи владычественнаго ума и божественной благодати въ процессѣ достиженія человѣкомъ христіанскаго совершенства, будучи общимъ закономъ развитія и совершенствованія духа [5]), въ своемъ дѣйствіи обнаруживаетъ нѣкоторыя особенности, смотря по различію двухъ моментовъ, двухъ, такъ сказать, главныхъ фазисовъ прохожденія аскетизма,—здѣсь имѣется въ виду „начало“ аскетизма [6]),— вступленіе человѣка на путь подвижничества [7]) и, во-вторыхъ „самый процессъ аскетизма“ [8]), дѣйствительное прохожденіе избраннаго пути. „*Сознательное* начало спасенія путемъ аскетизма“ [9]), которое свв. Отцами характеризуется какъ „пробужденіе человѣка отъ смертнаго усыпленія“ [10]), представляетъ собою вмѣстѣ съ тѣмъ и „начало взаимоотношенія между владычественнымъ умомъ и благодатію“ [11]). Со стороны человѣка оно предполагаетъ вообще, въ качествѣ необходимаго условія для благотворнаго и дѣйственнаго вліянія благодати на его силы, „приспособленность природы человѣческой къ воспріятію“ божественнаго дара [12]).

Въ содержаніи этой приспособленности мыслятся частнѣе слѣдующія дѣйствія самого человѣка: „желаніе истины“, „желаніе жизни о Господѣ“ [13]), „желаніе спасенія“ [14]), недовольство своимъ настоящимъ состояніемъ, признаніе его ненормальнымъ [15]),—состояніе, сопровождающееся по мѣрѣ силъ „интенсивнымъ“ противленіемъ „дѣйствію на него страстей, затемняющихъ его боголюбивое естество“ [16]).

Если въ начальномъ моментѣ аскетизма, такимъ образомъ, со стороны человѣка для „переживанія дѣйствій благодати“ [17]) необходимо „собственно одно „стремленіе“ ко Христу, „желаніе полученія благо-

---

[1]) Стр. 121. [2]) Стр. 130. [3]) ibid. [4]) Наиболѣе выразительны аналогіи закваски въ тѣстѣ, развитія дитяти во время чревоношенія, а также сравненія съ процессомъ умственнаго развитія и научнаго образованія человѣка, съ обученіемъ и дрессировкою какого бы то ни было животнаго (напр. коня). ibid. Ср. стр. 90—93 второй части *нашей* настоящей диссертаціи. [5]) Ср. стр. 132, 140. [6]) Стр. 145. [7]) Стр. 140. [8]) Стр. 145. [9]) Стр. 124. [10]) Стр. 123, ср. 141. [11]) Стр. 141. [12]) Стр. 125.

[13]) Стр. 126. [14]) Стр. 129. [15]) Стр. 130. [16]) Стр. 129 [17]) Стр. 141.

датнаго дара“ [1]), то „во время духовнаго совершенствованія подвижника“ [2]) условіемъ взаимообщенія благодати съ силами человѣка, „для переживанія и усвоенія плодовъ Св. Духа“ [3]), отъ человѣка уже требуется „постоянная работа“ [4]), „многіе труды и подвиги“ [5]). Всѣ средства, которыя требуются отъ человѣка для успѣшнаго и благотворнаго дѣйствія на него благодати, святоотеческая аскетика объединяетъ въ одномъ понятіи „*трудничества*“ [6]), въ содержаніи котораго, въ частности, мыслятся 1) „*труды—подвиги*“ въ собственномъ смыслѣ [7]); общее значеніе этихъ послѣднихъ опредѣляется въ смыслѣ содѣйствія ихъ „воспитанію въ человѣкѣ доброй настроенности, взамѣнъ настроенности злой“ [8]); 2) *памятованія* о предметахъ, входящихъ въ содержаніе христіанскаго спасенія [9]) и 3) „*подчиненіе подвижника старцу руководителю*“ [10]); это послѣднее условіе имѣетъ въ виду предотвращать возможность ошибокъ „при оцѣнкѣ внутренней настроенности“ [11]).

Впрочемъ, все это трудничество направляется собственно „на отрицательныя стороны человѣческаго естества и жизни“ [12]). Очищая природу человѣка отъ страстей и возвышая духовную природу человѣка, *трудничество* тѣмъ самымъ дѣлаетъ его способнымъ къ возращенію христіанской настроенности, поскольку приготовляетъ его природу къ вселенію и обитанію въ ней Св. Духа [13]). Плодомъ этого обитанія является совокупность духовныхъ „благодатныхъ даровъ“ [14]), изъ числа коихъ, какъ „наиболѣе общій, проникающій, обнимающій и въ то же время какъ бы завершающій всѣ остальные, — выдѣляется *любовь* ко Христу, въ высшемъ смыслѣ этого слова [15]). „Эта любовь къ Богу вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ и *начало, могущее* всегда *поддерживать* взаимоотношеніе между владычественнымъ умомъ человѣка и благодатію Божіею“ [16]).

Представивъ въ указанномъ смыслѣ положительное рѣшеніе вопроса о способѣ взаимоотношенія между „владычественнымъ умомъ“ и благодатію божественною, поскольку разъясненіемъ этого вопроса обосновывается и самымъ дѣломъ показывается возможность аскетизма, г. Пономаревъ вкратцѣ разбираетъ и излагаетъ мнѣнія, „своеобразно“, несогласно съ нимъ, понимающія „положеніе этого вопроса и его рѣшеніе“ [17]) [18]).

Изъ разсмотрѣнія способа взаимоотношенія благодати и естественныхъ силъ человѣка г. Пономаревъ выводитъ общіе принципы христіанской аскетики, намѣчаетъ основные, наиболѣе характерные моменты настроенія христіанскаго подвижника, каковыми у него явля-

---

[1]) ibid. [2]) Стр. 134. [3]) Стр. 141. [4]) ibid. [5]) Стр. 135. [6]) ibid. [7]) ibid.

[8]) Стр. 136. [9]) ibid. [10]) Стр. 137. [11]) ibid. [12]) Стр. 138, ср. 140. [13]) Стр. 138. [14]) ibid. [15]) Стр. 139, ср. стр. 140.

[16]) Стр. 140. [17]) Стр. 146, ср. 121, 142. [18]) Изложеніе этого мнѣнія см. стр. 121—123, а критику ихъ на стр. 142—146 разбираемаго сочиненія.

ются: 1) *самоотверженіе* [1]) — начало, опредѣляющее на протяженіи всего аскетизма состояніе собственно „практической, волевой способности“ [2]); 2) *смиренномудріе*, касающееся направленія „теоретико-мыслительной способности духа человѣческаго“ [3]), поскольку оно опредѣляется убѣжденіемъ въ полной недостаточности естественныхъ силъ человѣка въ дѣлѣ достиженія спасенія и, наконецъ, 3) *чувство духовной радости*, поскольку человѣкъ несомнѣнно увѣренъ въ возможности спасенія при помощи благодати [4]).

Какъ можно видѣть даже изъ нашего краткаго обзора II главы сочиненія г. Пономарева, этотъ отдѣлъ говоритъ въ сущности собственно объ отношеніи „аскетизма“ ко „спасенію“, при чемъ понятіе „спасенія“ оказывается основою и необходимымъ предположеніемъ аскетизма, а послѣдній моментомъ перваго. Однако ясно, точно и опредѣленно этого вопроса г. Пономаревъ не поставилъ и, кажется, ясно его не сознавалъ (хотя самымъ ходомъ мыслей иногда къ этому сознанію, повидимому, приводился [5]). Отсюда, по нашему мнѣнію, разбираемый авторъ не создалъ себѣ твердаго, строго опредѣленнаго базиса для своихъ научныхъ построеній, сужденій и выводовъ, которые иногда остаются, поэтому, какъ бы безъ руководящей нити, безъ опредѣленной точки зрѣнія и ясно намѣченныхъ границъ. Вотъ почему въ сужденіяхъ автора мы не видимъ—по временамъ—ясной послѣдовательности и обязательной тѣсной, внутренней органической связи, которая замѣняется иногда связью внѣшнею, случайною, искусственной.

Судя даже по названію, но еще болѣе по самому содержанію разбираемой главы, христіанскій аскетизмъ своими корнями связанъ съ процессомъ спасенія человѣка; основы аскетизма коренятся въ главныхъ моментахъ процесса христіанскаго спасенія, такъ что съ этой стороны трактація II главы не выходитъ изъ границъ общеобязательныхъ и необходимыхъ условій христіанскаго спасенія. Единственное исключеніе составляетъ раскрытіе понятія монашескаго *послушанія*, которое является въ настоящей главѣ какъ бы дѣломъ случайнымъ и которому естественнѣе было бы отвести соотвѣтствующее мѣсто въ главѣ III, которая имѣетъ въ виду собственно специфическія черты монашества.

Дѣлая въ концѣ II главы общій выводъ изъ ея содержанія и формулируя вытекающее изъ него опредѣленіе христіанскаго аскетизма въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „*аскетизмъ есть ревность и сила пребывать въ общеніи съ Богомъ, по вѣрѣ въ Господа нашего Іисуса Христа, при помощи благодати Божіей*“ [6]), г. Пономаревъ самъ опредѣленно заявляетъ, что „это понятіе во многомъ совпадаетъ съ опредѣленіемъ христіанства вообще (смиренномудріе, самоотверженіе и т. п.), что и

[1]) Стр. 146. [2]) Стр. 148. [3]) ibid. [4]) Стр. 149. [5]) Ср. стр. 124, 146. [6]) Стр. 151.

естественно, такъ какъ содержаніе идеала у христіанина-аскета и христіанина вообще одно и то же: и тотъ и другой одинаково должны стремиться къ святости“ [1]). Съ своей стороны, мы должны только усилить утвержденіе автора, замѣнивъ его неопредѣленное: „во многомъ“ болѣе рѣшительнымъ: „во всемъ положительно“, такъ какъ указываемая авторомъ черта собственно аскета: „жизнь на началахъ одного духа“ [2]) вводится *въ эту* главу explicite и безъ всякаго права, поскольку во *II главѣ* для этой черты не оказывается никакихъ предпосылокъ, никакой опредѣленной почвы.

I). Пономаревъ въ опредѣленіи отношенія „аскетизма“ къ „спасенію“ не оказывается устойчивымъ: онъ то, повидимому, уравниваетъ до полнаго тожества эти два понятія, считая ихъ какъ бы взаимнозамѣнимыми [3]),—то представляетъ ихъ различными, хотя и тѣсно связанными [4]).

Но разъ даже самъ г. Пономаревъ сознаетъ то или иное, во всякомъ случаѣ необходимое и тѣсное, отношеніе „аскетизма“ къ „спасенію“; то, въ такомъ случаѣ, обязательно слѣдовало анализъ ученія о христіанскомъ спасеніи поставить explicite и опредѣленно, во главу угла, при раскрытіи основъ аскетизма. Тогда все остальное содержаніе сочиненія развивалось бы въ естественно-необходимой связи и послѣдовательности, при чемъ въ ясной перспективѣ было бы видно взаимное внутреннее отношеніе различныхъ, входящихъ въ его составъ моментовъ и точное значеніе употребляемыхъ терминовъ. И это тѣмъ болѣе, что, по наблюденію самого автора, „содержаніемъ аскетической литературы служитъ истолкованіе процесса спасенія человѣка, цѣлью ея —показаніе тѣхъ условій и средствъ, при помощи которыхъ совершается это спасеніе“ [5]).

Теперь же авторъ говоритъ во II главѣ собственно тоже о процессѣ созиданія человѣкомъ христіанскаго спасенія, представляетъ изложеніе ученія объ образѣ усвоенія каждымъ въ отдѣльности человѣкомъ спасенія, объективно совершеннаго Іисусомъ Христомъ, но принятый имъ методъ является причиною того, что отношеніе аскетизма къ христіанству вообще опредѣленно и удовлетворительно не раскрыто не только въ разбираемой главѣ, но и во всемъ сочиненіи.

Вѣдь авторъ совсѣмъ не склоненъ отожествлять аскетизмъ съ общею нравственно-христіанскою жизнью, усматривая въ первомъ специфическія черты и существенныя характерныя особенности [6]). Важно понять и оцѣнить эти особенности съ *принципіальной* точки зрѣнія, т. е. съ точки зрѣнія святоотеческаго ученія о спасеніи. Авторъ говоритъ о спасеніи „путемъ аскетизма“ [7]). Но развѣ спасеніе достижимо и дру-

---

[1]) Стр. 152. [2]) ibid. [3]) Стр. 146. [4]) Стр. 124. [5]) Стр. 185. [6]) Ср., напр., стр. 5, 152, 211 и др. [7]) Стр. 124. Курсивъ нашъ.

гимъ путемъ? Какимъ же именно? Почему и какимъ образомъ спасеніе можетъ достигаться разными способами? По словамъ автора, „*евангельскій идеалъ — быть въ единеніи съ Богомъ—въ аскетизмѣ истолковывается именно болѣе всего со стороны его духовности, небесности и божественности*, при чемъ матеріальные, земные интересы совсѣмъ отодвигаются на задній планъ“ [1]). Между тѣмъ „христіанину вообще... позволительно пользоваться и тѣмъ, что ближе всего касается тѣла“ [2]). Онъ въ этомъ случаѣ „не погрѣшитъ“ [3]).

Однако эти выраженія: „позволительно“, „не погрѣшитъ“ и под. слишкомъ непредѣленны, условны и растяжимы. Общій смыслъ ихъ, повидимому, тотъ, что пользованіе земными благами (разумѣется, религіозно-нравственное) *во всякомъ случаѣ* есть все же *отступленіе* отъ идеала христіанства, нежелательная *уступка* человѣческой слабости. Иного вывода, разсуждая строго-логически, изъ посылокъ автора сдѣлать нельзя. Но въ такомъ случаѣ авторъ обязанъ былъ представить евангельское и святоотеческое ученіе объ отношеніи христіанства къ земнымъ благамъ. Теперь же г. Пономаревъ оставляетъ читателя въ полномъ недоумѣніи относительно самыхъ кардинальныхъ вопросовъ своего изслѣдованія...

Представивъ краткій анализъ содержанія II главы сочиненія г. Пономарева, мы сдѣлаемъ теперь замѣчанія относительно нѣкоторыхъ *частныхъ* пунктовъ и положеній автора, которые или особенно рѣзко бросаются въ глаза, оттѣняя характерныя особенности недостатковъ его метода, или же имѣютъ то или иное значеніе въ дальнѣйшемъ ходѣ нашей работы.

Принимая только съ большими ограниченіями и оговорками мысль г. Тихомирова о зависимости святоотеческаго воззрѣнія на чувствованія и ихъ значеніе въ религіозно-нравственной жизни отъ тогдашнихъ метафизико-психологическихъ понятій [4]), а также и его объясненіе изъ этой зависимости факта невысокаго вообще воззрѣнія аскетовъ IV вѣка на чувствованія, *приниженія* ихъ предъ дѣятельностями интеллектуальною и волевою, такъ что чувствованія, какъ принадлежащія, по ихъ воззрѣніямъ, къ низшей сторонѣ человѣческой природы, не включались въ понятіе νοῦς'а—отраженіе образа Божія,—авторъ и самъ слишкомъ рѣшительно выражаетъ взглядъ на чувствованія, какъ на состоянія, имѣющія отношеніе преимущественно къ внѣшнему міру, но не къ Богу [5]). „Многія изъ этихъ чувствованій“, по автору, „даже прямо тожественны страстямъ [6]). Въ „ветхомъ“ состояніи человѣка „вмѣсто ума, господственное начало заняла область чувствованій, при чемъ область чувствованій злыхъ, а не добрыхъ, иначе говоря, господственнымъ началомъ здѣсь завладѣли чувствованія—страсти“ [7]).

[1]) Стр. 211. [2]) Стр. 5. [3]) ibid. [4]) *Тихомировъ*. Цит. соч., стр. 58—59. [5]) Стр. 110—111. [6]) Стр. 111. [7]) Стр. 113.

Въ увлеченіи своею формальною точкой зрѣнія авторъ забываетъ или, вѣроятнѣе, намѣренно игнорируетъ несомнѣнно и ему хорошо извѣстное, безспорное въ богословской наукѣ, положеніе, что въ религіозно-нравственной сферѣ,—слѣдовательно, въ жизни духа,—чувствованіямъ—области сердца—даже въ „ветхомъ", эмпирическомъ состояніи человѣка принадлежитъ *основное*, самое глубокое, первоначальное, интимное, внутреннее значеніе [1]).

Внутренняя неправота разбираемаго взгляда настолько ясна, что самъ авторъ на принятой точкѣ зрѣнія при дальнѣйшемъ раскрытіи своихъ положеній удержаться не могъ и вынужденъ былъ на природу и значеніе чувствованій высказать взглядъ болѣе правильный, но съ его собственными только что раскрытыми сужденіями мирящійся плохо.

Разъясняя вопросъ объ *образѣ* и *характерѣ* „сочетанія" между владычественнымъ умомъ человѣка и „благодатію божественною" [2]), г. Пономаревъ оттѣняетъ *важное значеніе чувствованій и съ положительной стороны*. „Природа чувствъ" представляется „мѣстомъ дѣйствія благодати" [3]), чувствованія являются какъ бы тѣмъ матеріаломъ, изъ котораго образуется и формируется благодатію новая христіанственная природа въ человѣкѣ; между тѣмъ „владычественный умъ" оказывается уже „формальною природою", „природою формальнаго выбора" [4]), т. е. чисто формальною душевною способностью.

Въ концѣ III главы авторъ говоритъ еще болѣе опредѣленно: .....содержаніемъ положительной стороны (т. е. въ аскетизмѣ) служитъ возгрѣваніе въ себѣ и усвоеніе тѣхъ или другихъ благодатныхъ чувствъ" [5]).

Послѣ столь категорическихъ заявленій утвержденіе г. Пономарева, что „взаимоотношеніе между этими двумя природами по принципу опредѣляется тѣмъ, что первая, какъ болѣе формальная, должна господствовать надъ второю, какъ болѣе матеріальною" [6]),—это утвержденіе понятно только съ общей формальной точки зрѣнія автора. Не наоборотъ-ли,—не должно-ли *живое и содержательное* начало господствовать въ христіанинѣ надъ его *формальными* способностями, давая тонъ и основное направленіе всей его жизни? Не знаменательно-ли, что Христосъ Спаситель положилъ въ основаніе духовной жизни христіанина именно реальное, а не формальное начало—*любовь*. „Возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ, сія есть первая и наибольшая заповѣдь; вторая же подобная ей: возлюби ближняго твоего, какъ самого себя" [7]).

---

[1]) Чтобы не быть многословными, укажемъ, напр., цитированное уже изслѣдованіе *А. И. Введенскаго* „Религіозное сознаніе язычества". См. его IV гл., отдѣлъ I: „Сердце, какъ средоточіе нашей духовной жизни, и чувство таинственнаго (мистическаго) единенія съ Божествомъ, какъ средоточіе жизни сердца" (стр. 77—85). Наиболѣе важная литература по данному вопросу указана въ примѣчаніи 5 на стр. 722. [2]) Стр. 128. [3]) Стр. 129, ср. стр. 135. [4]) Ibid. [5]) Стр. 186; ср. 187. [6]) Стр. 128. [7]) Мо. XXII, 37—39.

И самъ авторъ въ другомъ мѣстѣ ясно говоритъ: „искать царствія не беснаго не иное что значитъ, какъ вырабатывать въ себѣ внутреннюю христіанскую настроенность, а внутренняя христіанская настроенность есть любовь, какъ залогъ общенія съ Богомъ и людьми“ [1]).

Такая неустойчивость автора зависитъ, между прочимъ, и отъ того обстоятельства, что онъ, не подвергнувъ анализу входящихъ въ изучаемую область аскетическихъ терминовъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, не выяснилъ себѣ важныхъ, характерныхъ особенностей въ психологическихъ воззрѣніяхъ аскетовъ изслѣдуемаго періода, по сравненію особенно съ ученіемъ Св. Писанія. Намѣреваясь заняться этимъ вопросомъ подробнѣе и спеціальнѣе впослѣдствіи, здѣсь мы только констатируемъ эти особенности и вкратцѣ выразимъ ихъ сущность.

Въ то время, какъ Св. Писаніе и Ветхаго и Новаго Завѣта выдвигаетъ на центральное мѣсто καρδία, свв. Отцы, и въ особенности принадлежащіе къ изслѣдуемому авторомъ IV вѣку, точно такое же значеніе придаютъ нерѣдко способности νοῦς [2]). Послѣдній фактъ признаетъ исамъ г. Пономаревъ [3]).

Конечно, между этими понятіями, если имѣть въ виду ихъ употребленіе въ святоотеческой письменности, можетъ быть, и нѣтъ значительнаго различія; оба они могутъ и совпадать въ значительномъ объемѣ своихъ признаковъ, въ нѣкоторыхъ чертахъ своего содержанія, поскольку этотъ объемъ обширенъ, довольно условенъ и растяжимъ, но, съ другой стороны, характерный, основной моментъ ихъ, центральное ядро ихъ несомнѣнно все же различны. Святоотеческая психологія разумѣемаго періода нерѣдко отодвигала на второй планъ область сердца, сферу чувствованій, хотя, конечно, и не могла ее игнорировать вполнѣ, разъ ей отведено исключительное мѣсто въ Св. Писаніи [4]).

---

[1]) Стр. 190. Ср. стр. 157, 159, 211.

[2]) Анализъ ветхозавѣтнаго ученія по данному вопросу см., напр., въ диссертаціи г. *Д. И. Введенскаго*: „Ученіе Ветхаго Завѣта о грѣхѣ“, стр. 34—35 и др. Данныхъ того и другого Завѣта по интересующему вопросу касаются статьи: *Проф Юркевича*: „Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка, по ученію Слова Божія“. Труды Кіевской Дух. Академіи 1860. Ч. I, стр. 62—118; *И. М. Богословскаго*: „Библейское ученіе о совѣсти“. Правосл. Собесѣдникъ. 1901. Іюль—Августъ, стр. 233—236. [3]) Стр. 102—114.

[4]) Такъ, даже св. Григорій Нисскій, преимущественно, почти исключительно, привлекаемый г. Пономаревымъ, обозначаетъ высшую сторону природы человѣческой (τὸ ἡγεμονικὸν или, что то же, τὸ κυριώτατον) не только терминомъ νοῦς, но также *иногда* и словомъ καρδία. Ср., напр., De vita Moysis. T. XLIV, col. 1397A. De virginitate, c. V, T. XLVI, col. 348B—349A. Advers. Apollin. T. XLV, col. 1161B. Ср. De virginitate, c. X. T. XLVI, col. 360CD; c. XI, col. 364CD; De beatitudinibus. Or. VI. T. XLIV, col. 1269C, col. 1272C. De oratione Dominica. Or. II. T. XLIV, col. 1137B. Or. III, col. 1152B.

Такая неустойчивость психологической терминологіи стояла, между прочимъ, въ связи съ неопредѣленностью и неясностью *физіологическихъ* воззрѣній того времени, какъ о томъ говоритъ самъ св. Григорій Нисскій. По его словамъ, „одни полагаютъ, что владычественное души—въ сердцѣ, другіе говорятъ, что умъ пребываетъ въ головномъ мозгу (...οἱ μὲν ἐν καρδίᾳ τὸ ὑγεμο-

Указанная особенность объясняется общимъ характеромъ психологическихъ воззрѣній той эпохи.

Между тѣмъ признаніе той или другой способности — νοῦς или καρδία—спеціальнымъ органомъ богообщенія, „созерцанія“ Бога имѣетъ не только очень важное, но прямо фундаментальное значеніе для аскетики.

Здѣсь именно находится пунктъ расхожденія различныхъ аскетическихъ воззрѣній какъ на нѣкоторыя важныя особенности въ пониманіи и изображеніи идеала христіанскаго подвижничества, такъ равно,— въ зависимости отъ этого,—и на средства, способы и пути достиженія этого не вполнѣ одинаково понимаемаго и осуществляемаго идеала.

Различныя направленія и теченія въ исторіи христіанскаго аскетизма ведутъ свое начало именно отъ этой основоположительной для монашества эпохи — IV вѣка; въ письменности и аскетической практикѣ этого періода находится зерно, начальное звено почти всѣхъ ихъ [1]). Вотъ почему г. Пономаревъ оказалъ-бы важную услугу наукѣ, еслибы, обративши вниманіе на указанный пунктъ, тщательнѣе изучилъ-бы его и представилъ въ сочиненіи результаты своихъ изысканій.

„*Подчиненіе старцу-руководителю*“, по изображенію г. Пономарева, „составляетъ третій видъ трудничества“ [2]), наряду съ *подвигами* и *памятованіями* [3]).

Съ такой постановкой вопроса, однако, едва-ли можно согласиться. Ставить послушаніе *наряду* съ послѣдними двумя принципами не позволяетъ общій смыслъ аскетическихъ твореній. *Послушаніе* въ теоретикѣ и практикѣ аскетизма занимаетъ совершенно особое мѣсто и исключительное положеніе; его обоснованіе несравненно болѣе глубоко и всесторонне по сравненію съ тѣмъ, какъ его представляетъ г. Пономаревъ.

Вмѣстѣ съ безбрачіемъ и полною нестяжательностью, характеристическимъ признакомъ и существеннымъ отличіемъ монашеской жизни служитъ выполненіе подвига безусловнаго повиновенія духовному руководителю, т. е. настоятелю монастыря или старцу [4]). Послѣдній подвигъ, по сравненію съ другими двумя, признается аскетами почти единогласно самымъ главнымъ, центральнымъ, основнымъ и существеннымъ.

νικὸν εἶναι τίθενται, οἱ δὲ τῷ ἐγκεφάλῳ τὸν νοῦν ἐνδιαιτᾶσθαί φασιν). De hominis opificio. c. XII. T. XLIV, col. 156C. Ср. ibid. col. 160D; c. XV, col. 177B. Cnfr. *Макарій Е.* Homil. XV. c. XX. col. 589B. *Исаакъ Сир.* Лог. XXXI, стр. 337. Лог. LXXXIII, стр. 471. Apophthegm. Patrum.col. 310C. § 2; col 325C. (Ср. Verba Seniorum X, 41, col. 920B.). Ср. также *Григорій Богослов.* Distichae sententiae. T. XXXVII. col. 911: αἰεὶ νηὸν ἔγειρε θεῷ νόον ὡς κεν ἄνακτα ἵδρυμ' ἄὐλον, ἔχῃς ἐνδοθι σῆς κραδίης).

[1]) Ср., напримѣръ, *Григорій Синаитъ.* Praecepta ad Hesychastas col. 1329A. De quietudine col. 1316A. De quiete et oratione. § 3, col. 1308BC.

[2]) Стр. 137. [3]) ibid. ср. 135—136. [4]) Вотъ почему г. Пономареву естественнѣе было-бы говорить о *послушаніи* въ III главѣ.

По словамъ Василія Великаго, послушаніе—это главное въ семъ (т. е. монашескомъ) родѣ жизни (τοῦτο γὰρ τῆς πολιτείας ἐστὶ το κεφάλειον) [1]).

Изъ плодовъ духовныхъ авторъ выдѣляетъ „любовь, понимаемую въ самомъ высшемъ смыслѣ этого слова“ [2]). При этомъ здѣсь разумѣется исключительно любовь къ Богу, о любви же къ ближнимъ, къ другимъ людямъ, совершенно не упоминается, и это игнорированіе, по нашему мнѣнію, ничѣмъ не можетъ быть оправдано; оно можетъ свидѣтельствовать развѣ о недостаточности и односторонности усвоенной авторомъ формальной точки зрѣнія, разъ при ней не находитъ себѣ надлежащаго мѣста первостепенная, отличительная, необходимѣйшая, характерная черта Христовыхъ послѣдователей [3]).

Если во II главѣ „понятіе о подвижничествѣ во многомъ совпадаетъ съ опредѣленіемъ христіанства вообще“ [4]), то въ слѣдующей—III главѣ г. Пономаревъ представляетъ „болѣе полное очертаніе“ „особенностей“ [5]) христіанскаго аскетизма, т. е., другими словами, аскетизмъ въ III главѣ изображается со стороны своихъ видовыхъ, характерныхъ признаковъ и специфическихъ особенностей, какъ *особая*, самостоятельная *форма* христіанской жизни. Къ разсмотрѣнію этой главы мы теперь и переходимъ.

Глава III. *„Осуществленіе христіанскаго аскетизма въ жизни и дѣятельности“.*

Наиболѣе выдающеюся, основною и „выпуклою особенностью въ жизни христіанскаго аскета служитъ его *постоянное усиленное* и *неизмѣнное* тяготѣніе внутрь себя самого“ [6]). При этомъ вся сила вниманія аскета естественно сосредоточивается на процессѣ собственнаго

---

[1]) *Василій В.* Constitut. montst. c. XIX. T. XXXI, col. 1388B. Ср. Sermo de renuntiatione saeculi. c. II. T. XXXI, col 632B. Moralia Reg. II, c. I, col. 704D—705A. Sermo ascet. c. II. col. 884C; c. III, col. 876AB. Regulae fusius tract. interr. XXV, col. 985C—985A; interr. XLI, col. 1022C. Regulae brevius tract. interr. CXXXVIII, col. 1173B. Interr. CCXXVII, col. 1233C; interr. CCCI, col. 1296AB. Consitutiones monast. c. XIX, col. 1388AC; c. XX, col. 1389D; c. XXVII, col. 1417BC. *Антоній Вел.* Admonitiones et documenta varia. T. XL. col. 1082D. Interrogationes quaedam. col. 1098A. *Авва Исаія.* Or. I, c. II, col. 1107B. Or. III, c. II, col. 1110B. Or. IV, col. 1115D. Or. VI, c. I, col. 1125D. Or. XXVII, c. III, col. 1195C. Or. XVII, c. VII, col. 1150. *Іоаннъ Кассіанъ.* De coenobior. institut. lib. IV, c. XII, col. 164—166; c. X, col. 162—163; c. VIII, col. 160B—161A; c. XXVII, col. 186B—188A; c. XXXIX, col. 198C—199A; lib. XII, c. XXXII, col. 474—475; Collat. II, c. II, col. 526AB; c. IV, col. 549A; c. XIII, col. 542B—544A; c. X, col. 537B—538A; c. XI, col. 541—542A; Collat. XIX, c. VIII, col. 1138B—1139A; *Макарій Егип.* Epist. T. XXXIV, col. 421D—424A. *Ефремъ Сиринъ.* De obedientia. c. XV, T. I, p. 11B. Paraenesis. IV, T. II, p. 77F—78A; in illud, attende tibi ipsi. T. I, p. 243B. *Маркъ Подвижникъ.* Opus. V, c. V, T. LXV, col. 1036D. Praeceрta salutaria. c. XI, col. 1048B. *Нилъ Синайскій.* Sermo ascet. col. 721C—724B. *Іоаннъ Лѣствичникъ.* Gr. IV, col 692D—693A. 701CD. 712B. 717B. 728A. Liber ad Patorem. c. XII, col. 1189B.

[2]) Стр. 139.

[3]) Ев. Іоан. гл. XIII, ст. 34—35. [4]) Стр. 152. [5]) ibid. [6]) Стр. 153—154.

спасенія, „представляющаго по существу дѣла извѣстное взаимоотношеніе между духовной природой человѣка и всесвятостью божественной“ [1]). „Это благочестивое настроеніе и составляетъ то, что мыслится въ понятіи *созерцанія*, которое, такимъ образомъ, является основною формою жизни аскетовъ“ [2]). „Болѣе яснаго и подробнаго раскрытія созерцаніе, какъ форма выраженія подвижничества, достигаетъ въ понятіяхъ самособранности и молитвы“ [3]).

„*Самособранность*“—это „постоянная сосредоточенность аскета на его нравственномъ усовершенствованіи“, позволяющая ему точно знать, вѣрно оцѣнивать и строго контролировать всѣ свои душевныя состоянія, такъ или иначе распоряжаться ими и вообще направлять ходъ душевной жизни къ разъ намѣченной и опредѣленной цѣли—искорененію страстей и насажденію христіанской настроенности“ [4]). Въ понятіе *самособранности*, слѣдовательно, входитъ не одна лишь теоретическая, но вмѣстѣ и практическая, волевая сторона.

Общее понятіе о *самособранности* авторомъ, конечно, дается правильное, но едва-ли можно сказать, что онъ раскрылъ его во всей надлежащей, требуемой существомъ дѣла, основнымъ значеніемъ этого подвига, полнотѣ.

Здѣсь, напр., слѣдовало бы подробнѣе раскрыть его психологическую подкладку, слагающіе и образующіе его факторы, выпуклѣе и конкретнѣе опредѣлить внутреннія и внѣшнія, субъективныя и объективныя, условія и причины, поставить въ связь съ практиковавшимся въ исторіи аскетизма внѣшними пріемами и под.

Такъ, напр., въ связи съ понятіемъ „самособранности“ непремѣнно должны быть разрѣшены вопросы: какъ относятся къ требованіямъ и условіямъ аскетической самособранности внѣшнія впечатлѣнія, совмѣстимы-ли они съ нею, и отсюда,—какими могутъ и должны быть отношенія аскетовъ къ *внѣшнему міру и другимъ людямъ* и т. под. Вѣдь въ аскетической литературѣ существуютъ различныя рѣшенія этихъ вопросовъ. Высказывались, напр., и такія воззрѣнія на трактуемый нами вопросъ, что для достиженія и сохраненія самособранности сознаніе человѣка должно быть, по возможности, всецѣло изолируемо отъ впечатлѣній внѣшняго міра, опустошено отъ всякихъ представленій и мыслей о немъ.

Вмѣстѣ съ этимъ, нельзя не обратить вниманіе также и на то, что, по ходу мыслей автора, этотъ принципъ не составляетъ какъ бы общеобязательнаго христіанскаго требованія, а является только специфическою особенностью аскетовъ въ узкомъ смыслѣ этого слова. На этотъ вопросъ слѣдовало бы обратить серьезное вниманіе.

Не можемъ не замѣтить также, что самый терминъ „самособран-

---

[1]) Стр. 144. [2]) ibid. [3]) ibid. [4]) Стр. 154—155.

ности“ заимствуется г. Пономаревымъ не изъ писаній аскетовъ IV вѣка, гдѣ его, если не ошибаемся, въ буквальной точности совсѣмъ найти невозможно, а собственно изъ преосв. Θеофана [1]), который, въ свою очередь, беретъ его изъ произведеній аскетовъ гораздо позднѣйшей эпохи [2]).

Еще важнѣе и существеннѣе для характеристики христіанскаго аскетизма выясненіе понятія *молитвы*. У г. Пономарева это понятіе раскрыто, по нашему мнѣнію, недостаточно, обще и мало характерно. Въ основу разсмотрѣнія и различенія видовъ молитвы взято *содержаніе* молитвы просительной, благодарственной и хвалебной, [3]), оцѣниваемыхъ съ религіозно-нравственной точки зрѣнія неодинаково, въ обычномъ смыслѣ [4]). Психологическая сторона молитвы почти не раскрывается, если не считать слѣдующихъ строкъ: „ ... въ состояніи *молитвы*, при всецѣломъ сохраненіи сознанія, владычественный умъ, мысленно переносясь изъ сферы земныхъ условій бытія, старается не только предносить сознанію свое нравственное состояніе въ сравненіи съ идеаломъ Христомъ, но еще входитъ въ *сношеніе* съ Божествомъ“ [5]); такимъ образомъ, молитва представляетъ изъ себя высшее выраженіе самособранности, когда духъ человѣка мало того, что старается совершенно отсѣкать отъ своего существа начала, не соотвѣтствующія понятію всесвятости божественной и, слѣдовательно, препятствующія общенію съ Богомъ, но когда онъ пытается еще свое доброе „я“ поставить въ соотношеніе съ высшимъ не-я, свою личность съ Личностью Божественною“ [6]).—Ограничиться приведенными разсужденіями совершенно невозможно.

Въ аскетической письменности раскрытіе сущности и условій молитвы занимаетъ одно изъ видныхъ, центральныхъ мѣстъ, такъ какъ *молитва* является спеціальнымъ запятіемъ аскета: она, такъ сказать, барометръ его духовной жизни. Отсюда свойства и характеристическія подробности психологическаго содержанія молитвеннаго состоянія опредѣляютъ и общее содержаніе, и существенное направленіе, и даже весьма многія частныя особенности собственно подвижнической жизни. И это тѣмъ болѣе, что вопросъ, каковы именно предваряющія и сопутствующія условія и психологическія особенности молитвеннаго подвига,—въ теоретикѣ и практикѣ восточнаго аскетизма рѣшался не

---

[1]) Ср., напр., „Начертаніе христіанскаго нравоученія“, стр. 261—262. [2]) Ср., напр., *Григорія Синаита* Praecepta ad Hesychastas col. 1329A. Ср. col. 1316A. De quiete et oratione § 3, col. 1308BC. [3]) Стр. 156--157.

[4]) „Взаимоотношеніе между означенными видами молитвы опредѣляется тѣмъ, что молитва, носящая характеръ прошенія, является молитвой низшей, а молитва съ характеромъ славословія,—наоборотъ, высшей; среднее мѣсто между той и другой молитвой занимаетъ третій видъ молитвы—молитва благодарственная“ (стр. 156—157).

[5]) Стр. 156. [6]) ibid.

одинаково, а различно. Въ данномъ случаѣ особенно важное значеніе имѣло бы раскрытіе ученія объ *экстазѣ* въ молитвѣ, какъ высшей, идеальной ступени молитвеннаго созерцанія. По ученію нѣкоторыхъ аскетовъ, „экстатическая“ молитва характеризуется иногда потерей самообладанія, свободы и даже сознанія, что не согласно съ вышеприведеннымъ утвержденіемъ г. Пономарева.

Приведши нѣсколько свидѣтельствъ изъ писателей IV вѣка, въ которыхъ „созерцаніе“ дѣйствительно выставляется какъ необходимое, самое характерное свойство аскетизма,—занятіе, наиболѣе точно опредѣляющее существо означеннаго рода жизни [1]), г. Пономаревъ переходитъ къ анализу другихъ особенностей аскетизма, которыя опредѣляются именно этою основною, центральною принадлежностью подвижничества, являются ея второстепенными, выводными моментами.

„Характеризуя внутренній міръ подвижника, „созерцаніе“ вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляетъ другія особенности аскезиса, обнаруживающіяся выпуклымъ образомъ во внѣшней жизни его“ [2]). „И прежде всего оно опредѣляетъ суровое отношеніе подвижника къ его собственному тѣлу“ [3]).

„*Суровое, воздержное“ отношеніе аскетовъ къ своему тѣлу*, такимъ образомъ, поставляется въ причинную зависимость отъ ихъ основного стремленія къ созерцательности, приспособить къ требованіямъ которой оказывается необходимымъ прежде и болѣе всего тѣло. Свою мысль по данному предмету авторъ кратко формулируетъ такъ: „*потому нужно сурово относиться къ тѣлу, что при подобномъ отношеніи созерцаніе является удобнѣе-исполнимымъ*“ [4]). Это положеніе авторъ обосновываетъ съ двухъ сторонъ.

Такъ какъ объектомъ созерцанія является, съ одной стороны, собственный духъ человѣка, а съ другой,—Само Божество,—„существа нечувственныя“ [5]), то созерцаніе ихъ обоихъ достигаетъ полнаго совершенства, получая свойства „ясности, чистоты и силы“ только при условіи сосредоточенія на нихъ всецѣлаго вниманія, не развлекаемаго рѣшительно ничѣмъ посторонними; понятно, что для заботы объ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей, для обращенія вниманія на тѣло и его нужды не остается возможности,—ни времени, ни энергіи [6]). Это съ одной стороны.

Но тѣлесный аскетизмъ имѣетъ, сверхъ того, и тотъ другой смыслъ, что съ помощію его христіанинъ стремится возвратить духу его первенствующее и господственное по отношенію къ тѣлу положеніе, принадлежащее духу нормативно, по самой идеѣ творенія, но со времени грѣхопаденія имъ утраченное и перешедшее къ тѣлу.

Этотъ процессъ возвращенія составныхъ элементовъ человѣческой

---

[1]) Стр. 158—159. [2]) стр. 159. [3]) ibid. [4]) Стр. 161 [5]) стр. 160. [6]) Ср. стр. 160.—Не трудно видѣть зависимость въ данномъ пунктѣ П. П. Пономарева отъ Ѳ. Ѳ. Гусева. См. стр. 61—63 настоящей книги.

природы къ прежнему, нормальному порядку, дѣятельное и интенсивное стремленіе поставить господствовавшее прежде тѣло на мѣсто подчиненнаго—духа,—не могутъ быть исполнены и совершены безъ энергической борьбы, безъ тяжкихъ усилій, безъ постояннаго принужденія и ослабленія тѣла, безъ причиненія ему нѣкоторыхъ, болѣе или менѣе чувствительныхъ страданій [1]). Таковъ, вообще говоря, смыслъ разсужденій автора по данному вопросу.

Въ разбираемомъ кругѣ мыслей г. Пономарева мы не видимъ строгой послѣдовательности и полной согласованности, не наблюдаемъ строго-логическаго раскрытія одного опредѣленнаго положенія. Вслѣдствіе этого, остается совершенно не раскрытымъ и возбуждающимъ недоумѣніе въ сущности самый важный и интересный вопросъ: суровое отношеніе къ тѣлу *безусловно* необходимо для осуществленія цѣлей безраздѣльнаго созерцанія или же это послѣднее только *удобнѣе, легче и полнѣе* достигается при данномъ условіи. Видимо, вербально авторъ не склоняется опредѣленно ни къ тому, ни къ другому утвержденію. Альтернатива остается не разрѣшенной.

Въ сущности же, если провести положенія г. Пономарева строго логически, то изъ нихъ будетъ слѣдовать самый крайній выводъ. Въ самомъ дѣлѣ, невозможность обращать вниманіе на что либо постороннее, помимо Бога, должна касаться, по ходу мыслей автора, не только тѣла съ его потребностями, но и всѣхъ вообще душевныхъ состояній, помимо одной мысли о Богѣ. Подобный взглядъ и дѣйствительно существовалъ въ извѣстномъ направленіи аскетизма. Созерцательность, понимаемая въ извѣстномъ строгомъ смыслѣ, дѣйствительно, требуетъ не только подавленія тѣлесныхъ потребностей, но и опустошенія сознанія отъ представленій и мыслей о внѣшнемъ мірѣ, другихъ людяхъ и под., совершеннаго, *по возможности*, освобожденія его отъ всякаго конкретнаго содержанія.

Грань, старательно проводимая авторомъ между „относительнымъ", „условнымъ" дуализмомъ, съ другой стороны, и „абсолютнымъ", „безусловнымъ", съ другой, [2]) отвлеченно, конечно, вполнѣ понятна, но при болѣе строгомъ, детальномъ анализѣ и особенно при фактическомъ проведеніи этихъ началъ въ жизнь, указанная грань все болѣе и болѣе стушевывается до полнаго почти исчезновенія. Только „урегулированіе движеній тѣла" [3]), не уничтоженіе, а собственно одухотвореніе его, какъ созданія Божія [4]) съ одной стороны, и „умерщвленіе тѣла даже до самыхъ естественныхъ ощущеній и пожеланій" [5]), стремленіе, „чтобы духъ человѣка всячески побѣждалъ движенія тѣла" [6]), съ другой,—едва ли эти выраженія означаютъ одно и то же.

---

[1]) Ср. стр. 160—161.
[2]) Стр. 163. [3]) стр. 162. [4]) ср. стр. 161. [5]) ibid. [6]) ibid.

Вѣдь если цѣль аскета заключается безъ всякихъ оговорокъ и ограниченій въ безраздѣльной созерцательности, то тѣло со всѣми своими естественными отправленіями и состояніями *никогда* не можетъ оказаться въ *положительномъ* смыслѣ пособникомъ для духа, послушнымъ органомъ и необходимымъ, вполнѣ пригоднымъ орудіемъ послѣдняго. Безполезно тогда и стремиться къ тому, чтобы оно было приведено духомъ въ „гармоническое сочетаніе съ собою, подъ свое собственное господство“ [1]). Оно, напротивъ, всегда будетъ служить помѣхою, препятствіемъ и тормазомъ для духа въ его стремленіи къ безраздѣльной созерцательности. Идеаломъ и завѣтнымъ желаніемъ христіанина въ такомъ случаѣ никогда не могло бы быть „пооблещися“, но непремѣнно и безусловно „совлещися“ тѣла [2]).

Вотъ почему автору слѣдовало подробнѣе и обстоятельнѣе остановиться на выясненіи подлиннаго *идеала* христіанина,—заняться рѣшеніемъ вопроса, заключается-ли этотъ идеалъ въ одной созерцательности. А для выполненія *этой* задачи онъ долженъ былъ анализировать требованія любви къ Богу и *ближнимъ*, выяснивъ съ психологической стороны ихъ взаимоотношеніе, совмѣстность и взаимодѣйствіе. Другими словами, — авторъ не выполнилъ задачи—опредѣлить взаимоотношеніе въ христіанствѣ *созерцанія* и *дѣятельности*. Этимъ также обусловливается въ *извѣстной* степени запутанность его сужденій, неустойчивость его точки зрѣнія.

Съ созерцательностью же поставляется въ связь и *безбрачіе* аскетовъ. Стремленіе къ созерцанію Бога, вытекающее изъ пламенной любви къ Нему, не оставляетъ мѣста какой-либо другой привязанности [3]),— такъ вкратцѣ можно выразить основную мысль автора по данному предмету.

„Идея божественнаго и любовь къ Богу, доводимыя аскетами до крайняго напряженія и пламенности“ [4]), съ одной стороны, и „мысли о семьѣ“ [5]), любовь къ женщинѣ со стороны мужчины или обратно, съ другой,—оказываются „расположеніями и наклонностями“ „неоднородными и спорящими между собою“ [6]), а потому—естественно—„не уживаются вмѣстѣ и вытѣсняютъ другъ друга“ [7]). Слѣдовательно, „быть безбрачнымъ—дѣвственникомъ въ состояніи подвижничества съ точки зрѣнія умнаго созерцанія *психологически* естественно“ [8]). Такимъ образомъ, общій смыслъ приведенной аргументаціи автора сводится къ утвержденію, что *духовная* любовь не оставляетъ мѣста любви *плотской* въ какомъ бы то ни было смыслѣ, такъ какъ эти состоянія по существу другъ другу противоположны. Это съ одной стороны. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, безбрачная жизнь имѣетъ передъ брачной рѣшительное преимущество и въ томъ отношеніи, что въ брачномъ состояніи естествен-

[1]) Стр. 161. [2]) ср. 2 Кор. V. 4. [3]) ср. стр. 164.
[4]) Стр. 164. [5]) стр. 165. [6]) ср. стр. 164. [7]) ibid. [8]) ibid.

нѣе, принудительнѣе и, такъ сказать, неизбѣжнѣе погоня за матеріальными благами, болѣе поводовъ и причинъ отдаться „борьбѣ за существованіе и погонѣ за счастьемъ“ [1]) и уже во всякомъ случаѣ необходимо вести жизнь общественную, отдавая исключительную долю вниманія *внѣшнему*, такъ что часть вниманія, по необходимости, отвлекается постоянно отъ созерцательности [2]). Короче,—брачная жизнь приводитъ къ *разсѣянію* или ослабленію самособранности ума человѣческаго, между тѣмъ „какъ безбрачіе—дѣвство есть подпора для сохраненія и воспитанія въ себѣ указанной настроенности духа“ [3]).

Однако общій выводъ автора относительно безбрачія не вполнѣ гармонируетъ съ предшествующими разсужденіями, которыя звучатъ въ гораздо высшемъ регистрѣ по сравненію съ заключеніемъ. Это послѣднее формулируется такъ: „...аскетизмъ, какъ родъ жизни человѣческой, представляется *удобьe-носимымъ* и *удобьe-исполнимымъ* въ состояніи безбрачія—дѣвства, чѣмъ въ состояніи брака, супружества“ [4]). Въ другомъ мѣстѣ ту же самую мысль г. Пономаревъ выражаетъ слѣдующимъ образомъ: „...брачная жизнь человѣческая, хотя и освящается благодатію Божіею, но по вопросу о достиженіи спасенія менѣе представляетъ удобствъ, чѣмъ жизнь безбрачная—дѣвственная“ [5]). „Дѣвство“—„подвигъ“, „обусловливающій собою скорѣйшую возможность вступленія въ царство небесное“ [6]).

Между тѣмъ изъ аргументаціи автора вытекаетъ строго-логически выводъ болѣе строгій, рѣшительный и категорическій: состояніе созерцательной сосредоточенности достижимо и осуществимо *только*, единственно и исключительно, въ *безбрачіи*. Слѣдовательно, и въ данномъ случаѣ мысль автора не вполнѣ устойчива, недостаточно опредѣленна. Авторъ сознается, что „болѣе правильный взглядъ на отношеніе аскетовъ къ безбрачію—дѣвству“ „устанавливается“ только „въ его сравненіи съ брачною жизнью“ [7]). Однако авторъ счелъ нужнымъ удѣлить выясненію аскетическаго ученія о бракѣ только 23 строки въ подстрочномъ примѣчаніи [8]). По увѣренію автора, основная идея аскетическаго воззрѣнія утверждаетъ „не абсолютный, безусловный“ а „относительный, условный“ „дуализмъ“ [9]). Однако, судя по изложенію автора, опредѣленную грань между тѣмъ и другимъ дуализмомъ провести крайне трудно, если только вообще не невозможно.

Данныя, приводимыя авторомъ, производятъ такое впечатлѣніе, что благопріятное, положительное отношеніе аскетовъ къ браку было только *номинальнымъ*, тогда какъ *на самомъ дѣлѣ*, въ конкретной живой дѣйствительности это отношеніе было отрицательнымъ.

Неопредѣленность, шаткость достигаемыхъ авторомъ результатовъ объясняется, между прочимъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что авторъ, раз-

[1]) Ср. стр. 165 [2]) ibid. [3]) 164. [4]) стр. 167.
[5]) Стр. 60. [6]) стр. 59. [7]) стр. 169, примѣч. 2. [8]) стр. 168—169, прим. 2. [9]) стр. 169.

суждая о бракѣ и безбрачіи, нарушилъ основное логическое правило, по которому два однородныхъ предмета слѣдуетъ сравнивать непремѣнно съ *одной* и *той же* точки зрѣнія. Между тѣмъ г. Пономаревъ *безбрачіе* разсматриваетъ съ идеальной стороны, а о бракѣ трактуетъ, имѣя въ виду преимущественно, почти исключительно, его „грѣховный наростъ“ [1]).

Какъ ни старается авторъ затушевать рѣзкость проводимаго имъ дуализма между бракомъ и безбрачіемъ, стремясь ослабить ихъ противоположность, однако, не смотря на это, бракъ представляется во всякомъ случаѣ уклоненіемъ отъ идеала святости, безраздѣльной созерцательности, уступкою слабости и несовершенствамъ человѣческой природы.

Но уже-ли же нельзя разсматривать бракъ съ *идеальной* стороны, съ *нормативной* христіанской точки зрѣнія?

Въ другомъ мѣстѣ авторъ говоритъ, что „христіанинъ вообще не погрѣшитъ, если при возгрѣваніи въ себѣ любви, смиренія..., что составляетъ плодъ духовный..., законно вступитъ въ бракъ, слѣдуя..., конечно, болѣе требованіямъ тѣла, чѣмъ души“ [2]).

Нѣтъ, скажемъ мы на это,—и будемъ настойчиво утверждать,—по святоотеческому ученію, христіанинъ именно погрѣшитъ, если онъ, вступая въ бракъ, имѣетъ въ виду преимущественно удовлетвореніе тѣлесныхъ потребностей [3]).

Бракъ въ христіанствѣ, по идеѣ о немъ, есть цѣлостный, высокій и святой религіозно-нравственный союзъ, имѣющій своею цѣлью всестороннюю взаимопомощь супруговъ въ дѣлѣ ихъ нравственнаго развитія, достиженія спасенія, а также и успѣшнаго прохожденія жизненнаго поприща [4]).

Указанные подвиги тѣлеснаго аскетизма и безбрачія, такимъ образомъ, имѣютъ своею цѣлью достиженіе не развлекаемаго состоянія всецѣлой сосредоточенности христіанина въ себѣ самомъ, „*уединенія*

---

[1]) Стр 168, примѣч. 2.

[2]) Стр. 5. [3]) ср., напр., *Григорія Богослова* Or. XXXVII, 9. T. XXXVI. col. 293B. [4]) ср. *Григорій Богословъ*. Carmen in laud. virginitat. 252—275. T. XXXVII. col. 542—543. Or. XVIII, col. 993 AB. Or. XL. c. III. T. XXXVI. col. 381B. Or. XLIII. col. 504Д. *Іоаннъ Златоустъ*. De continentia T. LVI. col. 293—294. In illud: propter fornicationes uxorem etc. c. II. T. LI. col. 210. De Anna. Sermo I. c. III. T. LIV. col. 637. In Matth. Homil. LIX. T. LVIII. col 583. Homil. XXXIV. c. V. col. 404. Homil. XLIX. col. 582—3. In illud, vidi Dominum. Homil IV. c. I. T. LVI. col. 123—124. Expos. in Psalm. IX. c. IV. T. LV. col. 126. In Ioannen Homil. XIX (al. XVIII). c. I. T. LXI. col. 119—120. In Acta Apostol. Homil. XLIX. c. IV. T. LX. col. 344. Quales ducendae sint uxores. c. III. T. LI. col. 230. In Epist. ad Ephes. c. VI. Homil. XXI. 4. T. LXII. col. 154; c. V. Homil. XX. 6 col. 142. Homil. XX. 3. col. 138; IX. col.147. Homil. XX. c. IX. col. 447. In Epist. ad Colos. Homil. XII. T. LXII. col. 388. In Epist. ad. Hebr. c. XIII. Homil. XXXIII. n. 2. T. LXIII. col. 227—228. *Климентъ Алекс.* Strom. lib. III. c. VI. col. 1152. Lib. II. c. XXIII. col. 1093 BC.

аскета внутрь своего духа“ [1]), полнаго удаленія и отрѣшенія вниманія отъ всякихъ внѣшнихъ впечатлѣній. „Но на ряду съ этимъ уединеніемъ аскета внутрь своего духа (субъективнымъ), есть еще въ жизни аскетовъ уединеніе, такъ сказать, объективное (τὸ ἰδιάζειν κατὰ τὴν οἴκησιν), понимаемое какъ фактъ отчужденія ихъ отъ жизни мірской, какъ фактъ удаленія ихъ въ пустыню или монастырь“ [2]).

Общій смыслъ *этого* подвига опредѣляется тѣмъ, что внѣшнія впечатлѣнія вообще и „основы мірской жизни“ [3]), въ частности и въ особенности—не служатъ „условіемъ успѣшности умнаго созерцанія“ [4]). Поэтому аскеты стремятся избѣжать ихъ, удалить ихъ отъ себя, а для достиженія этой цѣли естественно сами, по возможности, удаляются отъ людей, общественной жизни и дѣятельности, избирая, такимъ образомъ, уединенно-отшельническій родъ жизни. Однако необходимость такого внѣшняго уединенія для достиженія совершенства въ созерцаніи признается не безусловною, а лишь относительною: потому подвижнику нужно быть уединеннымъ, что въ подобномъ состояніи аскетизмъ бываетъ *удобнѣе-носимымъ*, чѣмъ среди мірской жизни“ [5]). Собственно въ такой постановкѣ послѣдній выводъ представляется умѣреннымъ, правильнымъ, выражающимъ довольно точно общій смыслъ святоотеческаго ученія по данному пункту, но за то эта формула не вполнѣ гармонируетъ съ предшествующими разсужденіями автора о психологическихъ условіяхъ чистаго, ничѣмъ не развлекаемаго, совершеннаго созерцанія.

Если безспорно, что „сила сознанія, прирожденная человѣческому духу, имѣетъ извѣстный предѣлъ и существуетъ въ опредѣленныхъ границахъ“ [6]); если „между разнообразіемъ, разнородностью впечатлѣній и силою мышленія усматривается обратная пропорціональность“ и т. д. [7]); и если, наконецъ, что самое главное, вполнѣ справедливо implicite допускаемое авторомъ положеніе, что условія подвижническаго созерцанія вполнѣ аналогичны съ дѣятельностью абстрактнаго мышленія,—то отсутствіе всякихъ впечатлѣній составляетъ не условную лишь и относительную, а непремѣнно *безусловную и обязательную* необходимость для всякаго безъ исключенія аскета-созерцателя.

Если, съ другой стороны, духъ человѣческій, „мятежами и недугами, какія обыкновенно производитъ мірская жизнь, будучи отвлекаемъ отъ драгоцѣннаго памятованія о Богѣ, не только лишается возможности радоваться и веселиться о Богѣ“, „но и совсѣмъ привыкаетъ къ пренебреженію и забвенію опредѣленій Божіихъ“ [8]); если „эта истина принудительно общепонятна и общеизвѣстна“ [9]),—то жизнь въ

[1]) Стр. 169. [2]) стр. 169—170.
[3]) Стр. 171. [4]) ibid. [5]) стр. 172.
[6]) Стр. 170. [7]) ibid. [8]) стр. 171—172. Авторъ пользуется выраженіями св. Василія. В.
[9]) стр. 172.

строжайшемъ уединеніи, въ полномъ и совершенномъ отрѣшеніи отъ міра съ его „многолюдствомъ“, въ безусловномъ удаленіи отъ „жизни міра“, которая „не носитъ на себѣ образа жизни по идеалу, нѣкогда предначертанному Самимъ Богомъ“ [1],—именно такая, а не иная жизнь всякимъ рѣшительно христіаниномъ, пламенно стремящимся ко спасенію, не только должна быть избираема предпочтительно, но безспорно и *исключительно*. Вѣдь „основы жизни мірской“ совсѣмъ „не служатъ условіемъ успѣшности умнаго созерцанія“ [2]), и, слѣдовательно, *одинъ только* способъ избѣжать его, это—удаленіе отъ міра“ [3]). Однако на самомъ дѣлѣ въ выводѣ авторъ утверждаетъ меньше, чѣмъ сколько содержится въ посылкахъ. Причина этого обстоятельства несомнѣнно заключается въ томъ, что, если бы авторъ сдѣлалъ строгій, не смягченный выводъ, то, разсуждая строго-логически, онъ долженъ былъ бы отрицать всякую возможность достиженія христіанскаго совершенства для всѣхъ тѣхъ,—монаховъ-ли то или мірянъ,—которые ведутъ жизнь общественно-дѣятельную.

По нашему мнѣнію, г. Пономаревъ не выяснилъ вполнѣ точно и опредѣленно аскетическаго ученія о внѣшнемъ удаленіи отъ міра, да и не могъ этого достигнуть потому, что оставилъ безъ разсмотрѣнія и раскрытія основное и центральное въ данномъ случаѣ понятіе: „міръ“. Между тѣмъ этотъ терминъ не настолько точенъ, его значеніе не настолько фиксировано, чтобы можно было оперировать съ нимъ безъ его предварительнаго анализа [4]).

Вообще „свв. отцы-аскеты вопросъ объ успѣшности пламеннаго стремленія духа ко спасенію рѣшаютъ въ связи съ эмпиризмомъ жизни, поскольку послѣдній выражается въ актахъ взаимодѣйствія между духомъ и тѣломъ, между духомъ и жизнію безбрачнаго-дѣвственнаго или брачнаго человѣка и, наконецъ, между духомъ и жизнью мірскою“, причемъ во всѣхъ указанныхъ случаяхъ „выводъ получается отрицательный“ [5]).

Категорическое утвержденіе г. Пономарева, что *пламенное стремленіе ко спасенію*, какъ сущность подвижничества, достигаетъ „своего истиннаго выраженія“ только „въ созерцаніи или умной молитвѣ“ [6]),—это положеніе, повидимому, рѣшительно побуждало автора къ разъясненію вопроса о взаимоотношеніи *созерцанія* и *дѣятельности*. Въ такомъ случаѣ послѣдующія разсужденія автора объ общественной дѣятельности аскетовъ выростали бы изъ приготовленной уже почвы [7]), и тогда было бы совершенно ясно ихъ принципіальное обоснованіе. Однако и здѣсь этотъ важный вопросъ авторъ старательно обходитъ.

---

[1]) ibid [2]) ср. стр. 171 [3]) Слова св. Василія В., стр. 173. Курсивъ нашъ.
[4]) См. нашу III главу. [5]) стр. 174. [6]) стр. 173—174. [7]) стр. 177—192. Разборъ этого отдѣла слѣдуетъ ниже.

Изъ всѣхъ своихъ предшествующихъ разсужденій авторъ дѣлаетъ тотъ общій выводъ, что „ради *личнаго* спасенія подвижника самоотверженно и самовольно (вѣроятно,—добровольно?) беретъ на себя такіе подвиги, какъ суровое отношеніе къ тѣлу, безбрачіе-дѣвство и уединеніе,—все это съ цѣлью дать перевѣсъ надъ плотью духовному началу его человѣческой природы“ [1]). Отсюда мы въ правѣ сдѣлать тотъ выводъ, что существенною цѣлью и содержаніемъ *личнаго* спасенія является перевѣсъ въ человѣкѣ духовнаго начала надъ плотью (надъ тѣломъ). Къ сожалѣнію, которое приходится испытывать очень часто при чтеніи разбираемаго сочиненія, авторъ его не раскрылъ основательно, точно и обстоятельно содержанія центральнаго и основного понятія аскетики—„спасенія“. Поэтому для насъ прямо непонятенъ *въ данномъ случаѣ* терминъ „личное“ спасеніе. Означаетъ-ли онъ субъективную сторону спасенія, т. е. процессъ усвоенія каждымъ отдѣльно человѣкомъ спасенія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ [2]) или же онъ заключаетъ въ себѣ мысль о спасеніи своей собственной *личности въ отличіе* отъ другихъ? Но даже ставить вопросъ въ послѣднемъ смыслѣ совершенно невозможно, если имѣть въ виду истинную сущность дѣла. Припомнимъ относящіяся сюда прекрасныя слова препод. Нила Синайскаго, которыя далѣе цитируются и самимъ авторомъ: „блаженъ монахъ, который со всею радостію взираетъ на спасеніе и преуспѣяніе всякаго, какъ на свое собственное“ [3]).

Во всякомъ случаѣ мы считаемъ нужнымъ снова рѣшительно настаивать на томъ, что раскрытіе содержанія христіанскаго ученія о спасеніи должно быть поставлено во главу угла при выясненіи основъ христіанскаго аскетизма. Иначе всѣ послѣдующія разсужденія окажутся безпочвенными, висящими на воздухѣ.

Остальная часть III главы посвящена разрѣшенію вопроса: „такимъ стремленіемъ къ личному спасенію“ (т. е. понимаемому въ смыслѣ полнаго самоуглубленія и безраздѣльной созерцательности) не исключается-ли совокупность чувствъ, какія долженъ питать человѣкъ, слѣдовательно, и подвижникъ, къ другимъ людямъ, и, если не исключается, то какъ проявленіе этой совокупности чувствъ у свв. подвижниковъ истолковывается?“ [4]). Этотъ вопросъ авторъ разрѣшаетъ въ *отрицательномъ* смыслѣ: „участіе въ жизни другихъ людей подвижничествомъ не исключается, но предполагается, какъ необходимое слѣдствіе его“ [5]). Основнымъ движущимъ мотивомъ и психологическою почвою этого „участія“ является „*сочувствіе*“ [6]) въ формѣ „*состраданія*“ [7]) и „*сорадованія*“ [8]). Это настроеніе по отношенію къ ближнему, которое можно обозначить терминомъ „*сострадательная любовь* къ человѣ-

[1]) Стр. 175—176. [2]) См. сочиненіе *еп. Серія* о спасеніи и нашу I главу.
[3]) Стр. 180. [4]) стр. 176. [5]) Стр. 182. [6]) стр. 179. [7]) стр. 187. [8]) стр. 188.

честву“ [1]), побуждаетъ аскета свою духовную опытность обращать на служеніе ближнимъ въ формѣ „*духовнаго руководительства*“ [2]) ими. „Содѣйствіе возрожденію души—вотъ содержаніе и цѣль общественнаго блага у аскетовъ“ [3]). „Аскеты, будучи послѣдовательны своему общему принципу—жить духовно, болѣе всего обращаютъ „вниманіе на душу человѣка“, на нравственное возрожденіе и поддержку людей“ [4]). Слѣдовательно, аскетизмъ „въ понятіе общественнаго блага включаетъ содѣйствіе возрожденію душъ ближнихъ и достигаетъ этого блага духовными средствами: состраданіемъ и молитвою за людей“ [5]). Такимъ образомъ, оказывается, что участіе въ общественномъ благѣ аскетическимъ міровоззрѣніемъ не исключается, а необходимо предполагается, какъ его слѣдствіе, только принимаетъ оно здѣсь особую форму выраженія; форма эта—состраданіе, духовное рожденіе и духовное руководство людьми, что, очевидно, согласно съ основнымъ понятіемъ аскетизма, какъ духовной жизни человѣка [6]). Изъ жизнеописаній святыхъ подвижниковъ видно, что „содѣйствіе обществу въ его стремленіи къ истинѣ свойственно всѣмъ святымъ подвижникамъ: оно проявилось въ ихъ жизни выпуклымъ образомъ. И прежде всего проводникомъ этого содѣйствія служили *бесѣды*“ [7]). „Отеческое попеченіе подвижниковъ о ближнихъ, далѣе, выражалось въ письмахъ“ [8]). „Дѣйствительное обращеніе отцевъ-аскетовъ въ человѣческомъ общежитіи составляетъ, наконецъ, третій видъ ихъ участія въ жизни общества“ [9]). Въ этомъ случаѣ „*самъ* подвижникъ, оставляя уединеніе, выходитъ въ мірскую жизнь“ [10]). Все это само по себѣ безспорно и излагается авторомъ правильно.

Но здѣсь возникаютъ нѣкоторыя серьезныя недоумѣнія, авторомъ не разъясненныя.

И прежде всего недоумѣніе возбуждается тѣмъ обстоятельствомъ, что г. Пономаревъ ограничиваетъ содержаніе и проявленіе аскетической милостивости одною нравственно-духовною стороною воздѣйствія аскетовъ на другихъ людей по примѣру „жизни Спасителя“, которая „вся носитъ на себѣ характеръ духовнаго рожденія людей“ [11]).

Но вѣдь всякому очень хорошо извѣстно, что сострадательная любовь Спасителя не ограничивалась одною духовною стороною людей, но простиралась и на тѣлесную его природу, а также и на матеріальныя потребности. „Христосъ Спаситель... какъ на признакъ наступленія Своего царства на землѣ ...указалъ... на то, ...что бѣдствія исчезаютъ съ лица земли (Мѳ. XI, 2—5). И Самъ, проповѣдуя Евангеліе царствія,

---

[1]) ibid. [2]) 179. ср. 188. [3]) стр. 190—191 примѣч. [4]) ibid.
[5]) Стр. 190—191 прим. [6]) стр. 188. [7]) 182. [8]) стр. 188. [9]) стр. 184.
[10]) Стр. 185. [11]) стр. 190. Ср. *Арх. Антоній* (Храповицкій). Собр. соч. Т. II, стр. 427: „аскетизмъ, даже отшельническій, разрѣшается въ пастырство“.

по неоднократному замѣчанію евангелистовъ, исцѣлялъ всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ, слѣдовательно, въ здоровьѣ тѣла находилъ необходимое проявленіе нравственной жизни на землѣ; воскрешалъ мертвыхъ, слѣдовательно, земную жизнь считалъ великимъ благомъ человѣка; благословлялъ всякую земную радость, какъ скоро она освящалась чистою совѣстію; раздѣлялъ трапезу, па которую приглашали его богатые, даже мытари; наслаждался отдыхомъ въ кругу сердечно преданныхъ ему друзей въ Виѳаніи, въ бесѣдѣ съ Лазаремъ и его сестрами; претворялъ воду въ вино на бракѣ, слѣдовательно, считалъ не недостойнымъ Своей Божественной святости содѣйствовать веселію и брачнаго пира“ [1]).

Въ такомъ широкомъ смыслѣ понимаемая милостивость и рекомендуется всѣмъ вообще христіанамъ въ Св. Писаніи, а также въ писаніяхъ многихъ безпорно авторитетныхъ свв. Отцовъ и аскетовъ. Точно также и примѣры изъ жизни многихъ великихъ аскетовъ показываютъ, что исключать тѣлесныя нужды и земныя потребности изъ сферы дѣятельности аскетовъ значило бы напрасно суживать ее и представлять дѣло въ неправильномъ свѣтѣ. Многія чудеса свв. аскетовъ простирались именно на тѣлесную природу человѣка (исцѣленіе отъ неизлѣчимыхъ болѣзней, содѣйствіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ увеличенію матеріальнаго достатка и под.) [2]).

Но недоумѣніе касается и болѣе глубокой и важной, принципіальной стороны дѣла,—самой возможности имѣть и осуществлять дѣятельную любовь къ ближнимъ при основной и даже единственной, исключительной цѣли, преслѣдуемой аскетомъ,—созерцательности, какъ она раскрывается авторомъ въ другихъ мѣстахъ. По разъясненію автора, конечною цѣлью христіанскаго аскета является достиженіе даже въ земной жизни, по возможности, такого состоянія, когда „предметомъ ума и притомъ *непосредственнымъ*“ оказывается „*единственно* и *неизмѣнно* одно только Божество“ [3]).

Съ отрицательной стороны обязательнымъ условіемъ такого состоянія признается полное уничтоженіе „множественности“ мышленія, т. е. всякаго различія между субъектомъ, „какъ началомъ мыслящимъ“ и „объектомъ, какъ предметомъ мышленія“, [4]) полное совпаденіе ихъ въ одномъ неразличимомъ актѣ, опустошеніе сознанія отъ „фактовъ,

---

[1]) Протопр. *І. Л. Янышевъ*. Сущностьхристіанства съ нравственной точки зрѣнія. Чт. 2. Христ. Чт. 1877. г., ч. II, стр. 184—185; ср. *Его-же*. „Православно-христіанское ученіе о нравственности“, стр. 148. [2]) Въ „Энциклопедіи“ авторъ, представляя нѣкоторыя дополненія къ изложенному взгляду, значительно ограничиваетъ его: „будучи личною жизнію человѣка, аскетизмъ содержитъ въ себѣ и служеніе общественному благу. Уже нестяжательность аскетовъ естественно сопровождается благотворительностью въ обществѣ. Всѣ истинные аскеты, вступая и проходя путь подвижничества, дѣйствительно всегда отдавали свои имущество и заработки въ пользу ближнихъ.“ (столб. 65). [3]) Стр. 199. [4]) стр. 200.

ощущеній, представленій, понятій, сужденій, умозаключеній съ ихъ посылками, аналогій [1]) и под., такъ что подвижникъ „отвлекается даже отъ всѣхъ божественныхъ *словесъ*“ [2]).

Если понимать *идеалъ* созерцательности въ такомъ строгомъ, безусловномъ смыслѣ, то, хотя бы реальное осуществленіе его признавалось возможнымъ лишь въ состояніи „прославленія“, [3]) все же, поскольку онъ долженъ опредѣлять цѣль, смыслъ и направленіе жизнедѣятельности аскетовъ, *всякая* забота о другихъ людяхъ, всякія чувствованія, относящіяся къ другому объекту, кромѣ Бога, окажутся нежелательными, несовмѣстимыми со стремленіемъ къ осуществленію такъ понимаемаго идеала [4]).

Съ этой исключительной, безусловной точки зрѣнія любовь къ ближнимъ и попеченіе о нихъ оказываются или дѣломъ ненужнымъ, или излишнимъ, или даже нежелательнымъ, или же, наконецъ,—въ самомъ благопріятномъ случаѣ,—только низшимъ переходнымъ состояніемъ, подготовительною ступенью къ созерцательности, поскольку воспитаніемъ любви къ ближнимъ искореняются страсти, препятствующія достиженію нравственнаго совершенства. Положительная цѣнность любви къ ближнимъ потеряетъ всякое значеніе, разъ—даже въ самомъ лучшемъ случаѣ—она сохраняетъ только преходящее значеніе. Что же означаютъ тогда слова Апостола; „любовь никогда не перестаетъ?“ [5]).

Вообще постановка дѣла, которую мы наблюдаемъ у г. Пономарева, рѣшительно и очевидно не согласуется съ тѣмъ значеніемъ, какое придается обязанности любви къ людямъ въ христіанствѣ.

По ученію Самого Христа, любовь—это критерій, отличительный признакъ, существенное условіе истиннаго послѣдованія Христу [6]), такъ что любовь къ Богу и ближнимъ нераздѣльно соединены въ душѣ христіанина, составляя лишь двѣ стороны одного цѣлостнаго органическаго настроенія благодатной христіанской жизни [7]).

Да и самъ авторъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ ясно и опредѣленно высказываетъ мысль о необходимомъ значеніи любви къ ближнимъ въ духовно-благодатной жизни христіанскаго аскета. „Болѣе всего подвижничество аскетовъ совпадаетъ съ жизнію Христа въ возгрѣваніи и воспитаніи въ себѣ состраданія и любви, какъ такихъ чувствованій, при посредствѣ которыхъ аскетъ одновременно самополагаетъ себя и въ людяхъ и въ Богѣ“ [8]). „Духъ Святый такъ разжигаетъ подвижниковъ радостію и любовью, что, если бы можно было, они вмѣстили бы всякаго человѣка въ сердцѣ своемъ, не отличая злого отъ добраго. Болѣе яснаго представленія такое состояніе достигаетъ въ молитвѣ“ [9]). „Преподобный Макарій Египетскій, объясняя естественность единенія, бы-

[1]) Стр. 200. [2]) ibid. примѣч. [3]) ibid. [4]) Ср. стр. 164.
[5]) 1 Кор. XIII, 8. [6]) Іоан. XV, 10, 12—14. [7]) См. подробнѣе въ разборѣ аскетическихъ взглядовъ Ѳ. Ѳ. Гусева, особ. стр. 98—108. [8]) Стр. 211. [9]) стр. 188.

ваемаго у подвижника съ другими людьми въ состояніи молитвы, указываетъ на слѣдующія два положенія. Во-первыхъ, „самое упокоеніе“, т. е. „молитва“, „въ избыткѣ своемъ приводитъ къ милосердію и къ другимъ служеніямъ: какъ-то: къ посѣщенію братіи и къ служенію словомъ“. И, во-вторыхъ, „сама природа требуетъ того, чтобы идти, видѣться съ братіею и сказать слово“ [1]).

Это замѣчательное, классическое мѣсто изъ твореній препод. Макарія, однако, не гармонируетъ съ тѣмъ, что говорилъ авторъ о молитвѣ раньше, изображая ее какъ такое состояніе безраздѣльнаго созерцанія, которое имѣетъ своимъ объектомъ единственно и исключительно Бога [2]) и не можетъ имѣть какого-либо положительнаго отношенія къ ближнему.

Съ этой послѣдней точки зрѣнія мы не видимъ основаній и побужденій, которыя бы могли или должны были отвлекать аскета отъ созерцанія для проявленія дѣятельной любви къ ближнимъ. Допуская въ приведенныхъ мѣстахъ необходимость этой послѣдней, г. Пономаревъ незамѣтно для самого себя подрываетъ и ограничиваетъ абсолютизмъ своихъ предшествующихъ разсужденій о безраздѣльности созерцанія. Все это приводитъ насъ къ выводу, что идеалъ аскета не былъ имъ ранѣе изображенъ всесторонне, точно и полно.

Недоумѣніе вызывается въ насъ и слѣдующимъ мѣстомъ сочиненія. Говоря о тѣхъ случаяхъ, когда „*самъ* подвижникъ, оставляя уединеніе, выходитъ въ мірскую жизнь“ [3]), авторъ поясняетъ, что „указанный видъ служенія ближнимъ болѣе всего выпадаетъ на долю аскетовъ, достигшихъ въ своемъ подвигѣ извѣстной степени совершенства“ [4]). Такъ какъ подъ „совершенствомъ“, какъ мы уже видѣли, г. Пономаревъ разумѣетъ преобладающую, если не исключительную, созерцательность, то приведенная выдержка наводитъ насъ естественно на мысль, что подвижникъ можетъ достигать такого состоянія, такой непоколебимой устойчивости въ созерцаніи, что внѣшнія впечатлѣнія перестаютъ оказывать на него вредное, отвлекающее отъ созерцанія, вліяніе. Это, конечно, справедливо, но въ такомъ случаѣ это обстоятельство, какъ очень важное и согласное съ аскетическимъ ученіемъ, слѣдовало бы отмѣтить explicite.

Резюмируя все сказанное относительно III главы разбираемаго сочиненія, мы можемъ сдѣлать тотъ общій, обоснованный предшествующими разсужденіями, выводъ, что авторъ не выполнилъ надлежащимъ образомъ самой важной задачи, не уяснивъ точно, опредѣленно и раздѣльно отношенія двухъ формъ жизни: уединенно-монашеской и общественно-дѣятельной.

Недоумѣнія не оставляютъ насъ и при изученіи IV главы сочиненія. *Глава IV-ая.* „*Телеологическая основа христіанскаго аскетизма, какъ его сльдствіе*“ (стр. 193—208).

[1]) стр. 180. [2]) Ср. стр. 156—157. [3]) стр. 185. [4]) ibid.

Въ этой главѣ ставится и рѣшается вопросъ „о плодахъ аскезиса, кои въ существѣ дѣла суть необходимыя *слѣдствія* его,—вопросъ о характеристикѣ того настроенія подвижниковъ, которое достигается ими“ [1]) путемъ аскетизма, какъ высшая степень совершенства духовно-благодатной жизни [2]). „При характеристикѣ“ этого состоянія „святоотеческая аскетическая литература не отличается особенною точностью въ терминологіи“ [3]). Чаще всего она „беретъ образы изъ ветхозавѣтной исторіи и ветхозавѣтныхъ пророческихъ видѣній“ [4]), конечно, истолковывая эти аналогіи такъ или иначе, придавая имъ различные специфическіе оттѣнки примѣнительно къ сущности и особенностямъ характеризуемаго состоянія подвижническаго совершенствованія.

При характеристикѣ нравственно-психологическаго состоянія аскета въ конечномъ періодѣ его подвижничества, въ моментѣ проявленія въ его жизни осязательныхъ благодатныхъ плодовъ его подвига, наиболѣе часто и обычно встрѣчаются термины: „суббота субботъ“ и „жатва жатвы“ [5]). Этими терминами „аскетическіе писатели старались охарактеризовать внутреннее состояніе подвижниковъ, *свободное не отъ мысли только о дѣлахъ житейскихъ, а главное и отъ движенія страстей и работы злу*“ [6]).

Названные термины „характеризуютъ духъ подвижника въ концѣ аскезиса лишь съ *отрицательной* стороны: они говорятъ только, что въ душѣ аскета тогда *не* бываетъ страстей, но что̀ именно представляетъ изъ себя душа, этого они не рѣшаютъ; послѣднее исчерпывается истолкованіемъ видѣнія пророка Іезекіиля, которое такимъ образомъ, касается *положительной* стороны нравственнаго состоянія духа подвижническаго“ [7]). Общій смыслъ этого толкованія сводится къ мысли, что „духовная природа аскета бываетъ тогда не только чуждой страстей, но еще, по своей чистотѣ, становится подобной свѣту солнца“ [8]).

Такова *общая* характеристика того „нравственнаго состоянія, которое является слѣдствіемъ подвижничества“ [9]). Но въ аскетической литературѣ даются и болѣе *частныя* черты и болѣе конкретныя опредѣленія [10]) характеристики подвижническаго совершенства.

„По отношенію къ чувству опредѣляющимъ началомъ является любовь къ Богу“ [11]), отличающаяся особенною интенсивностью, характеромъ горячей „пламенности“ [12]), такъ какъ объектъ любви созерцается *непосредственно* [13]), а не при помощи какихъ бы то ни было понятій, поскольку эти послѣднія и всякое вообще „*посредствующее*

---

[1]) Стр. 192. [2]) стр. 193 [3]) ibid. [4]) ibid. [5]) ibid.

[6]) Стр. 194. Болѣе подробно и обстоятельно „ прообразовательное значеніе ветхозавѣтной субботы въ отношеніи къ Лицу Господа Іисуса Христа“, а также „типическій смыслъ“ этого дня „и въ отношеніи къ вѣрующимъ Новаго Завѣта“ въ свѣтѣ святоотеческаго ученія раскрыты въ диссертаціи проф. *В. В. Рыбинскаго:* „Древне-еврейская суббота“, стр. 143—148. (Кіевъ. 1892). [7]) стр. 196 [8]) стр. 198. [9]) ibid. [10]) Стр. 198. [11], [12] и [13]) стр. 199.

начало между духомъ человѣка и Духомъ Божественнымъ“ [1]) устраняются совершенно. Особенность состоянія „*теоретико-познавательной* способности духа человѣческаго“ „святоотеческая аскетика видитъ“ „въ отсутствіи множественности“ и даже „двойственности“ мышленія, или, говоря положительно, видитъ ее въ томъ, что тогда предметомъ нашего ума и притомъ *непосредственнымъ* будетъ *единственно* и *неизмѣнно* одно только Божество“ [2]). „Что касается, наконецъ, *воли*, то въ состояніи святости она опредѣляется предикатомъ истинной *свободы*“ [3]).

Подвижникъ руководится „тогда въ своихъ дѣйствіяхъ исключительно началами добра“ [4]).

Поскольку совершенство, „свойственное жизни Божества, въ нѣкоторой степени и мѣрѣ становится достояніемъ жизни подвижника“ [5]), постольку „состояніе святости есть состояніе *обожествленія* (θέωσις)“ [6]). „Въ земныхъ условіяхъ бытія обожествленіе подвижника лишь *зарождается*,—оно бываетъ только въ зачаточномъ состояніи, полнаго же своего обнаруженія обожествленіе достигнетъ въ будущей жизни, когда земная храмина организма получитъ новыя формы бытія“ [7]).

Съ этой точки зрѣнія уясняется святоотеческій взглядъ на *смерть* [8]). Согласно этому взгляду, „смерть праведника-подвижника, не будучи ни слѣдствіемъ, ни наказаніемъ за грѣхи, служитъ лишь періодомъ (?) возведенія тѣла въ доступное ему высшее состояніе, увѣнчаніе коего послѣдуетъ въ воскресеніе мертвыхъ“ [9]).

Мы постарались представить возможно краткій экстрактъ IV-й заключительной главы г. Пономарева, въ которой онъ, на основаніи аскетической письменности, даетъ и *общую* и болѣе детальную, конкретную, *частную* характеристику того духовно-нравственнаго, благодатнаго состоянія, которое является слѣдствіемъ, необходимымъ заключеніемъ цѣлесообразно осуществляемаго христіанскаго подвижничества. Эта глава должна, такимъ образомъ, показать намъ конкретныя черты христіанскаго идеала въ живой уже осуществленной дѣйствительности. Какъ говоритъ самъ авторъ, „по содержанію своему идеалъ аскетическій—быть святымъ—есть идеалъ общехристіанскій; но этотъ общехристіанскій идеалъ тѣмъ не менѣе пріобрѣтаетъ свою особенность, отличающую его именно какъ идеалъ аскетическій, въ силу своеобразнаго пониманія, осуществленія и достиженія его аскетами“ [10]).

Въ виду этого авторъ, изображая въ IV главѣ конкретныя черты подвижнической святости, долженъ былъ показать въ телеологіи аскетизма его специфическія черты, отличающія его отъ общехристіанской святости. Другими словами, мы недоумѣваемъ, насколько *телеологія* аскетизма достижима и обыкновенными христіанами, т. е. проводящими

[1]) стр. 198—199. [2]) стр. 199, ср. ст. 200. [3]) стр. 201.
[4]) Стр. 203. [5]) ср. стр. 204. [6]) ibid. [7]) ibid. [8]) стр. 205. [9]) стр. 207.
[10]) Стр. 5. ср. стр. 211.

общественно-дѣятельную жизнь. Или, быть можетъ, однѣ черты и принадлежности начертаннаго идеала могутъ быть осуществлены всѣми христіанами, по крайней мѣрѣ, хотя въ извѣстной, низшей степени, а другія особенности для нихъ безусловно недостижимы, составляя преимущества только лицъ монашествующихъ?

Такъ или иначе отвѣтить на поставленный вопросъ совершенно необходимо, въ виду основной тенденціи г. Пономарева.

Несогласованность замѣчается также и въ опредѣленіи, съ одной стороны, смысла аскетическихъ выраженій: „суббота субботъ“ и „жатва жатвы“, и съ другой,—въ разсужденіяхъ объ идеалѣ аскезиса въ отношеніи *теоретико-познавательной* способности. Въ послѣднемъ отношеніи цѣлью должно ставляться такое состояніе ума, когда „предметомъ“ ума и при томъ „*непосредственнымъ*“ является „единственно и неизмѣнно одно Божество“ [1]), причемъ самыя понятія о Богѣ должны исчезнуть, и созерцаніе его умомъ должно происходить независимо отъ всякихъ формъ мышленія [2]), сопровождаясь и обусловливаясь „*погруженіемъ*“ (по выраженію преп. Макарія) въ Божество [3]); умъ долженъ сдѣлаться „чистымъ отъ всякаго свойства (ἰδιότητος) сообразно временному бытію“ (слова преп. Марка Подвижника) [4]) „непокровеннымъ и обнаженнымъ“ [5]), — отрѣшившись отъ всякихъ категорій и понятій [6]), т. е. отъ всякихъ посредствующихъ формъ.

Между тѣмъ первые термины означаютъ собственно только такое „внутреннее состояніе подвижниковъ“, которое свободно „*отъ мысли*“ „о дѣлахъ *житейскихъ*“ и главное—„отъ движенія *страстей* и работы *злу*“ [7]), а не отъ мыслей какихъ бы то ни было, даже и добрыхъ, предполагается.

Если проанализировать приводимыя авторомъ разсужденія преп. Марка Подвижника о свойствахъ идеальнаго непосредственнаго созерцанія Божества и сдѣлать изъ нихъ послѣдовательно-логическій выводъ, то окажется, что при этомъ и въ этомъ идеальномъ созерцаніи должны исчезнуть не только различныя категоріи и понятія разсудка, сообщающія человѣческому мышленію характеръ „множественности“, но— и самое различіе сознанія отъ самосознанія,—различіе, при которомъ „необходимо остается“ „двойственность“ [8]) и, слѣдовательно, нарушается простота и непосредственность воспріятія Божества. Остается-ли въ такомъ случаѣ въ человѣкѣ сознаніе своей индивидуальности, отдѣльности отъ Божества, или же нѣтъ?

Между тѣмъ индивидуальное сознаніе, личное *я* составляетъ самую субстанцію человѣческаго разума; слѣдовательно, оно должно сохраниться до тѣхъ поръ, пока существуетъ субстанція [9]).

---

[1]) Стр. 199. [2]) ibid. [3]) ср. ibid. [4]) стр. 201. примѣч.
[5]) Стр. 201 примѣч. [6]) ср. 200 стр. [7]) ibid. [8]) слова преп. Марка, стр. 201 примѣч.
[9]) Ср. *Б. Н. Чичеринъ*. Наука и религія. Изд. 2 (М. 1901), стр. 161.

Авторъ, конечно, настаиваетъ на сохраненіи индивидуальности человѣка въ состояніи безраздѣльной созерцательности, когда говоритъ, что „не въ зеркалѣ и не въ гаданіяхъ онъ (т. е. подвижникъ) созерцаетъ Бога, а прямо лицомъ къ лицу,—когда онъ, не теряя своей индивидуальности,—вопреки аскету-неоплатонику, — въ доступной ему мѣрѣ живетъ жизнью Божества, которая есть „Любовь“ [1]).

Однако послѣднее разсужденіе вводится explicite, между тѣмъ implicite, строго-логически, вытекаетъ изъ предшествующихъ данныхъ заключеніе прямо обратнаго свойства: грань, отдѣляющая и обособляющая отъ неоплатонизма, оказывается какъ бы фиктивною, номинальною, а не реальною, ясно доказуемою. И это тѣмъ болѣе, что приводимая авторомъ классическая выдержка изъ Марка Подвижника выражена въ терминахъ, очень близко напоминающихъ неоплатоновскую терминологію [2]). Во всякомъ случаѣ автору слѣдовало бы проанализировать поглубже приведенное мѣсто изъ Марка Подвижника, а также и вообще относящіяся сюда данныя аскетической письменности, не ограничиваясь краткимъ пересказомъ только нѣкоторыхъ, весьма немногихъ, выдержекъ, взятыхъ притомъ иногда внѣ связи съ цѣльнымъ міровоззрѣніемъ извѣстнаго аскетическаго писателя. Этотъ послѣдній недостатокъ даетъ себя чувствовать у автора вообще очень часто.

Оканчивается сочиненіе краткимъ „заключеніемъ“ (стр. 209—211). Здѣсь авторъ возможно кратко пытается опредѣлить: „что такое представляетъ изъ себя аскетизмъ IV вѣка, насколько онъ состоятеленъ и въ чемъ кроется его специфическая особенность, ему одному свойственная?“ [3]).

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ авторъ рѣшительно отвергаетъ мнѣніе „будто-бы подвижники исполняютъ какую-то *особую волю* Божію, стремятся воплотить въ себя *идеалъ*, имъ *однимъ* принадлежащій“ [4]). Авторъ настойчиво утверждаетъ, что „воля Божія или идеалъ жизни подвижниковъ—одинъ и тотъ же идеалъ христіанскій, дарованный и другимъ людямъ“ [5]).

---

[1]) стр. 199; ср. стр. 208.

[2]) Ср. хотя бы даже изложеніе системы Плотина: *Alb. Stöckl.* 1B., § 181, S. 366—368. *Проф. Владиславлевъ.* Цит. соч., стр. 71; 183—184; 205, 214—215 (ср. *Arthur Richter* Die Ethik des Plotin (Halle 1867), S. 47—51); *Проф. Остроумовъ.* Цит. соч., стр. 160, 164, 165, 174, 175. *Рыдкинъ.* ч. VII, стр. 434; ср. стр. 464—465. Ср. проф. *И. В. Попова* „Мистическое оправд. аскетизма въ твор. Макарія Египетскаго“. Богосл. Вѣстн. 1904. Май, стр. 553. При этомъ вліяніе неоплатонизма на Марка Подвижника могло быть и не непосредственнымъ, а проявиться чрезъ посредство твореній, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту. См. о *времени* жизни пр. Марка Подвижника, напр., у *А. А. Бронзова*: „Пр. Макарій Егип.“, стр. 316, а о времени происхожденія сочиненій, извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареопагита, напр., у *А. И. Бриліантова*, Цит. соч., стр. 144—147 (примѣч.). О вліяніи неоплатонизма на названныя сочиненія см. напр., *Архим.* (Еписк.) *Бориса* Исторія христ. просвѣщенія въ его отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности. Періодъ второй, стр. 422—423

[3]) Стр. 209. [4]) стр. 211. [5]) ibid.

Но этотъ одинаковый, общій для всѣхъ—христіанскій идеалъ подвижникъ осуществляетъ въ истинной формѣ, наисовершеннѣйшимъ образомъ, въ подлинной его сущности [1]). „Подвижникъ осуществляетъ въ себѣ истинное христіанское ученіе и истинную христіанскую жизнь; откуда вполнѣ понятны слова св. подвижниковъ, что истинный аскетъ, или монахъ, есть совершеннѣйшій христіанинъ“ [2]). „Мысль о спеціальной особенности аскетизма заключается въ эпитетѣ, прилагаемомъ къ аскетизму, какъ „*совершеннѣйшему* христіанству“ [3]).

Сущность этой особенности аскетизма, обусловливающей сравнительное совершенство осуществленія христіанскаго идеала именно этимъ путемъ, кратко авторомъ формулируется такъ: „жизнь свою аскетъ построяетъ на началахъ одного духа“ [4]). А эта черта, въ свою очередь, объясняется тѣмъ, что *евангельскій идеалъ—быть въ единеніи съ Богомъ въ аскетизмѣ истолковывается именно болѣе всего со стороны его духовности, небесности и божественности*“, при чемъ матеріальные, земные интересы совсѣмъ отодвигаются на задній планъ“ [5]). Отсюда, по смыслу этой выдержки, повидимому, допустимо такое предположеніе, что „*пониманіе*“ „*евангельскаго идеала*“ и „его реализація“ [6]) возможны и инымъ, отличнымъ отъ указаннаго, способомъ,—христіанская святость можетъ осуществляться и въ отношеніи къ тѣлесной, земной, человѣческой сторонѣ христіанина, простираясь и на эти именно отношенія, такъ или иначе охватывая, обнимая, проникая и одухотворяя ихъ.

И это тѣмъ болѣе, что христіанство несомнѣнно стремится не къ упраздненію, а къ святости плоти [7]). Да и самъ авторъ довольно категорически выражаетъ подобную мысль. По его словамъ, „кто участвуетъ здѣсь, на землѣ, въ осуществленіи христіанства душею и въ законныхъ (дозволенныхъ) предѣлахъ тѣломъ, тотъ долженъ быть названъ лишь христіаниномъ. Кто же въ осуществленіи христіанства здѣсь, на землѣ, участвуетъ только душею, но отстраняетъ, кромѣ пищи, все, касающееся тѣла, даже благословенное или освященное Христомъ, отнюдь только не осуждая послѣднее, тотъ является христіаниномъ-аскетомъ“ [8]). Однако послѣ этихъ словъ недоумѣніе возбуждаютъ послѣдующія: „... особенность христіанскаго аскетизма заключается въ жизни человѣка на началахъ одного духа, съ отверженіемъ страстей и устраненіемъ всего того, что при зависимости отъ здраваго выбора человѣка ближе всего касается его тѣла, дабы лицо, „могущее вмѣстить такую жизнь, тѣмъ достигало „древняго благополучія“,—возстановленія *цѣлаго* человѣка съ его душою и тѣломъ“ [9]).

---

[1]) ср. статью въ Энциклопедіи, столб. 60.

[2]) Стр. 211. [3]) Энциклопедія, столб. 60. [4]) стр. 5. [5]) стр. 211. Ср. ст.: „Христіанскій аскетизмъ и свѣтское право“, стр. 345. [6]) ср. стр. 211. [7]) Ср. 1 Кор. X, 31; 1 Θесс. V, 23 и др. Подробнѣе раскрытіе этой стороны вопроса см. въ нашихъ I и III главахъ. [8]) Энциклопедія, столб. 61, ср. стр. 5—6. [9]) Энциклопедія, столб. 62.

А христіанинъ не аскетъ, не угнетающій своего тѣла, развѣ уже ни въ какомъ случаѣ не достигаетъ этого возстановленія „*цѣлаго*“ существа человѣка?!

По словамъ г. Пономарева, „одинаково удѣлять свое вниманіе и духовнымъ и земнымъ интересамъ подвижникъ не можетъ“ [1]).

Спрашивается: а христіанинъ *не* аскетъ можетъ-ли (конечно, не съ эмпирической, а съ нормативной точки зрѣнія) отдавать свое вниманіе, „одинаково“ и одновременно земнымъ, матеріальнымъ интересамъ, съ одной стороны, и вмѣстѣ духовнымъ, съ другой?

Авторъ утверждаетъ вещь уже совершенно невѣроятную, когда говоритъ, что „христіанинъ вообще является постояннымъ борцемъ только противъ страстей души, но не всегда противъ страстей души и тѣла. Христіанинъ же аскетъ—постоянный борецъ противъ страстей души и тѣла“ [2]). И это будто-бы съ идеальной, нормативной точки зрѣнія?! Такъ-ли это?!

По объясненію автора, „именемъ борьбы характеризуется и христіанство вообще: не христіане-аскеты только борцы, но и всѣ христіане. Тѣмъ не менѣе борьба въ положеніи христіанина вообще и борьба въ положеніи христіанина-аскета разнится между собою *по степени напряженности* и *постоянства*“ [3]). Авторъ для примѣра сравниваетъ между собою въ указанномъ отношеніи состоянія брачное и безбрачное. „Христіанинъ вообще безспорно не всегда находится по отношенію къ похоти въ положеніи борьбы: въ брачномъ состояніи онъ можетъ освобождаться отъ этой страсти путемъ простого *погашенія* ея чрезъ извѣстное удовлетвореніе... Но христіанинъ-аскетъ не можетъ безъ очерненія своего пути допускать погашенія похоти плоти чрезъ освобожденіе. Ему нужна борьба и борьба, постоянная и, слѣдовательно, напряженная. Такой путь, конечно, есть путь постояннаго владычества человѣка надъ самимъ собою“ [4]).

Въ *извѣстной* степени и съ *извѣстной* точки зрѣнія, пожалуй, можно согласиться съ авторомъ. Однако въ общемъ его точка зрѣнія, односторонняя сама по себѣ, не выражаетъ точно и подлиннаго святоотеческаго ученія по данному пункту.

Это ученіе кратко можно формулировать въ такомъ видѣ: избравшему супружескую жизнь приходится подвергаться *бо́льшимъ* опасностямъ подчиниться омірщенности, а потому необходимо выносить и претерпѣвать *бо́льшіе* труды и лишенія, нести *бо́лѣе тяжелые* подвиги, при условіи постоянной осторожности, неусыпной осмотрительности и неустанной бдительности [5]). Отсюда, можно говорить только о *бо́льшей*

[1]) стр. 211. [2]) Энциклопедія, столб. 62.

[3]) Энциклопедія, столб. 62. [4]) Энциклопедія, столб. 63.

[5]) Ср. *Василій В.* Homil. XV (De fide). col. 629B. Epist. 2. c. II. T. XXXII. col. 225C. *Іоаннъ Златоустъ.* Homil. in Epist. I ad Timoth. T. LXII. col. 549. Advers. oppugn.

трудности достиженія нравственнаго совершенства въ состояніи брачномъ, но никакъ не о самой принципіальной и фактической возможности этого достиженія [1]). Вотъ почему съ *этой точки зрѣнія* мы находимъ неточною, слишкомъ общею и неопредѣленною его формулу: „*борьба*—вотъ слово, болѣе или менѣе удачно схватывающее и опредѣляющее сущность аскетики“ [2]). Но не только *эта* формула, но также и та, которую авторъ даетъ въ „заключеніи“, не отличается точностью и полнотой.

Вотъ эта формула: „аскетизмъ есть ревность и сила пребывать въ дѣятельномъ, путемъ постничества, дѣвства, отшельничества, общеніи съ Богомъ, по вѣрѣ въ Господа нашего Іисуса Христа, при помощи благодати Божіей, для усвоенія себѣ истинно-христіанской настроенности, какъ залога къ участію въ царствіи небесномъ“ [3]).

Здѣсь опущена важнѣйшая особенность монашества—обѣтъ „послушанія“ или „отреченія отъ своей воли“.

Но вообще съ точки зрѣнія основной тенденціи и общаго содержанія своего сочиненія г. Пономаревъ логически послѣдовательно долженъ былъ бы формулировать свой общій выводъ такъ: „аскетизмъ христіанскій есть стремленіе къ осуществленію тѣснѣйшаго единенія съ Богомъ путемъ преобладающей, или даже исключительной, созерцательности, въ монашески-уединенномъ образѣ жизни, какъ высшей и совершеннѣйшей формѣ осуществленія христіанскаго совершенства“. Остальныя формулы, предлагаемыя авторомъ, вошли бы въ эту послѣднюю, какъ частные, дополнительные моменты.

Мы кончили наше обсужденіе сочиненія г. Пономарева.

Такъ подробно мы рѣшили разобрать его потому, что оно представляетъ собою диссертацію по интересующему насъ вопросу, единственную пока въ такомъ родѣ.

Общіе выводы изъ сочиненія г. Пономарева, имѣющіе наиболѣе непосредственное отношеніе къ нашей диссертаціи:

1) Формально-догматическая точка зрѣнія не удобна для раскрытія вопроса объ „аскетизмѣ“;

2) во главу угла сочиненія, выясняющаго сущность христіанскаго „аскетизма“, должно быть положено раскрытіе ученія о „*спасеніи*“;

3) въ сочиненіи долженъ быть раскрытъ и проведенъ *дуализмъ христіанской любви и греховнаго себялюбія*, а не дуализмъ духа и тѣла, который является моментомъ *производнымъ* и *второстепеннымъ*;

---

vitae monasticae Lib. III. c. XV. T. XLVII. col. 375—376. *Ефремъ С.* De vita spirituali. c. X. T. I. p. 260. De perfectione hominis. T. III. p. 296C. *Исаакъ С.* Λογ. XXVI. σελ. 165. cnfr Λογ. XLVI. σελ. 281—282. *Нилъ С.* De monachorum praestantia. c. XVIII. col. 1081B; c. XIX. col. 1084AC. [1]) Ср. *І. Златоустъ* In Epist. ad Hebraeos, c. V; Hom. VII, n. 4 (de monachis). T. LXIII col. 68. и др. [2]) Стр. 95 [3]) стр. 209.

4) должно быть дано точное изображеніе *идеала* христіанскаго нравственнаго совершенства;

5) должно быть опредѣлено взаимное отношеніе уединенно-монашеской и общественно-дѣятельной формъ христіанской жизни съ точки зрѣнія сравнительнаго значенія брака и безбрачія и т. д. [1]).

Кромѣ только что разсмотрѣннаго нами сочиненія П. П. Пономарева, нѣтъ болѣе изслѣдованій, которыя бы представляли попытку систематическаго раскрытія православнаго ученія объ аскетизмѣ въ такой широкой—по крайней мѣрѣ, по задачѣ и плану—постановкѣ, почему мы и позволили себѣ остановиться на немъ съ особымъ вниманіемъ и анализировали его возможно обстоятельнѣе.

Изъ другихъ сочиненій, относящихся къ изслѣдуемому нами предмету, прежде всего обращаетъ на себя вниманіе магистерская диссертація Архіепископа Сергія, представляющая попытку систематическаго изложенія православнаго ученія объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасенія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ,—въ виду того, что это ученіе, какъ мы уже имѣли случай не разъ разъяснять, служитъ основою, корнемъ всего христіанскаго міровоззрѣнія, равно какъ и для раскрытія православнаго ученія о смыслѣ „аскетизма“ оно является необходимой почвой, опредѣляющей самую постановку вопроса, его исходный пунктъ и дальнѣйшее направленіе по всѣмъ существеннымъ сторонамъ.

7). *Архимандритъ* (нынѣ архіепископъ) *Сергій* (Страгородскій). Православное ученіе о спасеніи. Опытъ раскрытія нравственной стороны спасенія на основаніи Св. Писанія и твореній свято-отеческихъ. Изд. 2-ое. Казань, 1898 г. [2]).

Онъ же. Вопросъ о личномъ спасеніи (Рѣчь предъ защитой диссертаціи [3]).

Такъ какъ первая глава нашего изслѣдованія посвящена раскрытію вопроса объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасенія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, то на насъ лежитъ научный долгъ, хотя вкратцѣ, опредѣлить отношеніе нашего труда къ названной магистерской диссертаціи [4]) преосвященнаго автора.

Цѣлью изслѣдованія автора является оттѣнить общія и основныя особенности православнаго ученія объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ

---

[1]) Намъ извѣстны слѣдующія рецензіи на разобранное сочиненіе: 1) оффиціальныхъ оппонентовъ—*Арх. Антонія* и *проф. Л. И. Писарева* (Православный Собесѣдникъ. 1901 г. Октябрь, Прил. XI); 2) Проф. *А. А. Бронзова*: „Нравственное Богословіе въ Россіи въ теченіе XIX столѣтія“, стр. 284—285. [2]) Теперь существуетъ уже и третье изданіе (вышедшее въ 1903 году), но, по сравненію со 2-мъ, различія оно не представляетъ. [3]) Богослов. Вѣстн. 1895 г. Сентябрь, стр. 265—274. [4]) Отзывы о ней оффиціальныхъ рецензентовъ—Архим. Антонія и проф. В. А. Соколова см. въ протоколахъ Совѣта Московской Духовной Академіи. Богослов. Вѣстн. 1895 г. Декабрь—1896 г. Январь.

спасенія Христова, по сравненію, главнымъ образомъ, съ инославными исповѣданіями [1]). „Правовое жизнепониманіе", его неправота составляетъ исходный пунктъ названнаго изслѣдованія [2]) и замѣтно отражается на его дальнѣйшемъ планѣ.

Что же касается 1-ой главы *нашего* изслѣдованія, то въ ней мы старались изобразить постепенный ходъ религіозно-нравственнаго возрожденія человѣка для „вѣчной жизни", главные, основные и существенные моменты этого процесса. Отсюда совершенно иной *планъ* главы, по сравненію съ диссертаціей преосвящ. Сергія, и нѣсколько другая перспектива. Названная диссертація не захватываетъ всѣхъ сторонъ вопроса и намѣренно сосредоточивается, почти исключительно, соотвѣтственно своему заглавію, на субъективномъ факторѣ—на дѣятельности самого человѣка. Между тѣмъ наша диссертація стремится представить оба эти момента въ ихъ неразрывномъ взаимодѣйствіи.

Соотвѣтственно этому, и участіе человѣка въ Христовомъ царствѣ имѣетъ, какъ мы стремились показать, два момента: нравственно-свободный, дѣятельный, съ одной стороны, и мистически-религіозный, созерцательный, съ другой. Взаимное отношеніе этихъ двухъ моментовъ характеризуется также ихъ неразрывнымъ взаимодѣйствіемъ. Въ составъ и объемъ перваго момента входитъ и „аскетизмъ", какъ необходимое, обязательное предположеніе, какъ одно изъ необходимыхъ условій его реальнаго осуществленія.

У преосвящ. Сергія моменты мистическій и аскетическій недостаточно разграничены, и ихъ взаимное отношеніе не представлено достаточно точно. Самъ преосвящ. авторъ говоритъ, что „въ основу" его „изслѣдованія положена идея тожества блаженства и добродѣтели, нравственнаго совершенства" [3]). Но это сужденіе не точно. Понятіе „нравственнаго совершенства" уже понятія „спасенія". Послѣднее предполагаетъ и включаетъ въ себя, конечно, и этотъ послѣдній моментъ, но имъ однимъ далеко не исчерпывается и не ограничивается. Нравственное совершенство—необходимое условіе спасенія, но *сущность* этого послѣдняго заключается въ реальномъ, тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ, т. е. въ моментѣ все же объективномъ. Впрочемъ, въ конечномъ результатѣ оба эти момента совпадаютъ, такъ какъ Богъ, съ Которымъ человѣкъ вступаетъ въ общеніе, есть Любовь, т. е. сущность, основа и содержаніе нравственнаго совершенства.

Вообще преосвящ. Сергій, преслѣдуя полемическія цѣли, оставляетъ въ сторонѣ все внѣшнее, объективное и оттѣняетъ послѣдовательно во всемъ сочиненіи только одну субъективную сторону.

По словамъ преосвящ. автора, „человѣкъ готовится въ царство

---

[1]) См. „Введеніе", стр. 12—55; особ. стр. 13. [2]) См. гл. 1-ую: „Правовое жизнепониманіе предъ судомъ Св. Писанія и Преданія". [3]) Стр. 11. Ср. стр. 112.

Божіе, но царство это внутри души“ [1]); „спасеніе... есть дѣйствіе, или лучше, извѣстное переживаемое настроеніе, зарождающееся и развивающееся въ душѣ“... [2]).

Вслѣдствіе этого, говоря лишь о спасеніи духовной сущности христіанина, объ участіи ея въ усвоеніи „вѣчной жизни“, преосвящ. Сергій оставляетъ въ сторонѣ вопросъ о спасеніи „тѣла“ христіанина, о пріобщеніи „вѣчной жизни“ *всего* человѣка, *всей* его природы, хотя и въ облагороженномъ и просвѣтленномъ видѣ. Мы же старались оттѣнить и эту сторону вопроса. Въ связи съ этимъ у насъ раскрывается и то православное ученіе, по которому средою обитанія прославленнаго и воскресшаго человѣка будетъ „новое небо“ и „новая земля“, т. е. и вся внѣшняя среда будетъ вполнѣ соотвѣтствовать его внутреннему совершенству.

Желая рельефнѣе оттѣнить особенности православнаго ученія о спасеніи въ его отличіи отъ юридическаго, преосвящ. Сергій находитъ между ними полную, діаметральную, непримиримую противоположность не только въ общемъ пониманіи и истолкованіи дѣла „спасенія“, но и во всѣхъ положительно частныхъ, входящихъ въ его содержаніе, элементахъ. Стремленіе оттѣнить непремѣнно черты *различія* между православнымъ и юридическимъ жизнепониманіемъ приводитъ иногда къ тому, что доказывается больше, чѣмъ слѣдуетъ.

Такъ, въ сочиненіи мы встрѣчаемся, напримѣръ, съ утвержденіемъ автора, что „возмездіемъ служитъ естественный выводъ изъ поведенія человѣка“ [3]). Точнѣе было бы сказать: Господь опредѣлитъ и даруетъ каждому такую участь, которая будетъ точно соотвѣтствовать его нравственному настроенію, будетъ опредѣляться въ своемъ качествѣ и степени направленіемъ и состояніемъ его жизни, будетъ точно соотвѣтствовать его духовнымъ потребностямъ и запросамъ, его способности къ богообщенію, въ чемъ и будетъ заключаться основаніе, сущность и источникъ самаго блаженства.

И вообще въ изображеніи того, что обычно называется „воздаяніемъ“ у преосвящ. автора, при желаніи его оттѣнить ложность юридической точки зрѣнія, проскальзываетъ другая крайность, которая, однако, иногда приближается къ юридизму. „Устроенъ человѣкъ такъ, что онъ можетъ быть членомъ царства Божія, тогда онъ ставится на правой сторонѣ; не устроенъ, тогда онъ отсылается въ огонь вѣчный“ [4]). Въ этихъ словахъ слышится тонъ самаго строгаго, неумолимаго юридизма. Между тѣмъ, по общему смыслу святоотеческаго ученія, „Правда Божія“ приметъ во вниманіе, если такъ можно сказать, и всѣ внѣшнія обстоятельства, которыя привели человѣка къ тому или иному внутреннему устроенію [5]).

[1]) стр. 135. [2]) стр. 219. [3]) Стр. 123. [4]) Стр. 138. [5]) Особенно опредѣленно и характерно выражаетъ аскетическое ученіе о Божественномъ правосудіи *Авва Дорофей*. По сло-

Повторяемъ, что указанные нами недоумѣнные пункты объясняются тою задачею, которую себѣ поставилъ авторъ, его основною точкою зрѣнія. Мы же указали ихъ, имѣя въ виду выяснить отношеніе сочиненія преосвящ. Сергія къ 1-ой главѣ нашей диссертаціи, оправдать ея научное право послѣ диссертаціи, спеціально посвященной раскрытію того же предмета и достигающей поставленной цѣли вообще очень успѣшно.

Общую точку зрѣнія преосвящ. Сергія мы раздѣляемъ вполнѣ. По его словамъ, „спасеніе есть свободно-благодатный переходъ чело-

---

вамъ этого подвижника, одному Богу принадлежитъ (власть) оправдывать и осуждать, ибо только онъ знаетъ и душевное расположеніе каждаго и силу, стремленія и дарованія, тѣлосложеніе (темпераментъ) и способности, и сообразно съ этимъ судитъ каждаго, какъ Онъ Самъ одинъ знаетъ (Θεοῦ μόνου ἐστὶ, τὸ δικαιῶσαι καὶ τὸ κατακρῖναι, τοῦ εἰδότος καὶ τὴν κατάστασιν ἑκάστου, καὶ τὴν δύναμιν, καὶ τὰς ἀναστροφὰς, καὶ τὰ χαρίσματα, καὶ τὴν ἀρὰσιν, καὶ τὴν ἐπιτηδειότητα πρὸς ἕνα ἕκαστον τούτων κρίνοντος καθὼς οἶδεν αὐτὸς μόνος). Ибо иначе судитъ Богъ дѣла епископа и иначе (мірского) правителя (τὰ τοῦ ἄρχοντος), иначе судитъ дѣла игумена и иначе ученика, иначе стараго и иначе юнаго, иначе больного и иначе здороваго. И кто можетъ знать эти суды (ταῦτα τὰ κρίματα), кромѣ Единаго, все сотворившаго и все вѣдущаго?—Авва для иллюстраціи своей мысли припоминаетъ слѣд. слышанное имъ происшествіе (πρᾶγμα τοιοῦτον).

Въ одинъ городъ пришелъ корабль съ невольниками, въ числѣ которыхъ находились двѣ очень маленькія дѣвочки. Одна изъ нихъ была куплена нѣкоею „святою дѣвою“, „весьма внимавшею себѣ“. Другая же попала въ руки „блудницы“, „совершенно развратной“. „Святая дѣва“ воспитала малютку въ страхѣ Божіемъ, наставляя ее на всякое благое дѣло, обучая ее иноческому житію и вообще всячески направляя ее къ преуспѣянію въ святыхъ заповѣдяхъ Божіихъ. Блудница же, взявши другую „несчастную“ дѣвочку, сдѣлала ее „орудіемъ діавола“ (ἐργαλεῖον τοῦ διαβόλου), такъ какъ она ничему другому и не могла научить свою воспитанницу, какъ только „погубленію души своей“ (τὴν ἀπώλειαν τῆς ψυχῆς αὐτῆς).

Итакъ что можно сказать объ этой страшной судьбѣ? Обѣ дѣвочки были малы, обѣ проданы, не зная сами куда идутъ,—и одна оказалась въ рукахъ Божіихъ, а другая впала въ руки діавола (εὑρέθη ἡ μία εἰς τὰς χεῖρας τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ ἄλλη ἐνέπεσεν εἰς τὰς χεῖρας τοῦ διαβόλου). Можно-ли сказать, что Богъ равно взыщетъ какъ съ той, такъ и съ другой? Какъ это возможно! Если обѣ впадутъ въ блудъ, или въ иной грѣхъ, можно ли предполагать, что обѣ онѣ подвергнутся одному суду, хотя и обѣ впали въ одно и то же согрѣшеніе? Возможно-ли это? Одна знала о судѣ, о царствѣ Божіемъ; другая же, несчастная, никогда не видала и не слышала ничего добраго, но всегда, напротивъ,—одно только скверное, одно только діавольское: какъ же возможно, чтобы обѣ были судимы однимъ судомъ, съ одинаковою строгостью? (...πῶς ἐγχωρεῖ ἀπαιτηθῆναι ἀμφοτέρας τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν;)

Итакъ ни одинъ человѣкъ не можетъ знать судебъ Божіихъ, но Онъ одинъ вѣдаетъ все и можетъ судить согрѣшенія каждаго, какъ Ему одному извѣстно (οὐκοῦν οὐδὲν δύναται ἄνθρωπος εἰδέναι τῶν κριμάτων τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ αὐτὸς μόνος ἐστὶν ὁ καταλαμβάνων πάντα, καὶ δυνάμενος τὰ καθ' ἕκαστον κρῖναι, καθὼς μόνος ἐπίσταται). Doctr. VI. c. IV—V, col. 1686D—1689C.

Такимъ обр., по ясному аскетическому ученію, судъ Божественной Правды основывается на Божественномъ всевѣдѣніи, которое опѣниваетъ не только наличное религіозно-нравственное состояніе того или иного человѣка, но принимаетъ во вниманіе (говоря человѣкообразно) и степень сознательности и свободы, проявившихся въ томъ или иномъ жизненномъ устроеніи человѣка, а также характеръ и силу вліянія, иногда непреодолимаго, всѣхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, объективныхъ условій его жизни. Божественная „Правда“ дѣйствуетъ нераздѣльно съ Божественною безпредѣльною любовью, безконечнымъ снисхожденіемъ къ человѣку. Подробнѣе см. въ 1-ой гл. *нашего* сочин., стр. 188—189, 190 и слѣд. Ср. стр. 29.

вѣка отъ зла къ добру, отъ жизни по стихіямъ міра и отъ вражды противъ Бога къ жизни самоотверженной и къ общенію съ Богомъ“ [1]).

Тѣ пункты, которые раскрыты въ диссертаціи преосвящ. Сергія обстоятельно, нами въ I главѣ намѣчаются только въ общихъ чертахъ; другіе же, которые въ названной диссертаціи не нашли себѣ обстоятельнаго раскрытія или относительно которыхъ мы имѣемъ новыя данныя изъ патристической письменности, позволяющія намъ рельефнѣе оттѣнить отдѣльныя стороны предмета,—раскрываются нами подробнѣе.

Во всякомъ случаѣ, при раскрытіи каждаго пункта, мы старались внести хотя нѣсколько новыхъ штриховъ или оттѣнковъ.

Въ заключеніе, не можемъ умолчать о томъ, что изученіе разбираемой диссертаціи послужило для насъ однимъ изъ побужденій предпринять самое настоящее изслѣдованіе и помогло намъ уяснить общую святоотеческую точку зрѣнія на предметъ.

8) *Проф. И. В. Поповъ.* Естественный нравственный законъ. (Психологическія основы нравственности). Сергіевъ-Посадъ, 1897 г.

Въ названной книгѣ (магистерской диссертаціи) проф. И. В. Поповъ приходитъ, между прочимъ, къ тому принципіальному заключенію, что „христіанство сводитъ все содержаніе нравственности къ заповѣди любви, идущей по двумъ направленіямъ — къ Богу и ближнему. Но на ряду съ обязанностями любви церковь предписываетъ вѣрующимъ еще такія дѣйствія, которыя, повидимому, не имѣютъ никакого отношенія къ ней. Таковы всѣ вообще заповѣди воздержанія. Эти заповѣди занимаютъ особенно важное и видное мѣсто въ монашеской жизни“ [2]). Каково же отношеніе христіанскаго „аскетизма“ къ заповѣдямъ о любви? На основаніи анализа имѣвшихся въ его распоряженіи и относящихся къ указанному предмету данныхъ, заимствованныхъ изъ аскетической письменности, авторъ на поставленный вопросъ отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что аскетическія требованія имѣютъ въ виду—непремѣнно и единственно—осуществленіе *той же* верховной и единственной христіанской заповѣди о любви къ Богу и ближнему [3]). Выполненіе аскетическихъ требованій является только *средствомъ* достиженія совершенства этой любви.

Всѣ означенныя положенія автора, дѣйствительно, вполнѣ точно отражаютъ сущность аскетическаго ученія по данному предмету. Но въ дальнѣйшемъ, болѣе подробномъ и детальномъ раскрытіи этихъ общихъ мыслей замѣтна уже нѣкоторая неопредѣленность, неясность, недоговоренность, а иногда даже спутанность, неточность.

Колебаніе замѣчается собственно въ рѣшеніи вопроса,—„частные моменты отреченія отъ міра: уединеніе, отказъ отъ собственности и брака“ [4]) и др. являются ли *безусловно-необходимыми* условіями для достиженія совершенства христіанской любви къ Богу и ближнему или же только средствами *наилучшими*, наиболѣе удобными и цѣлесообразными.

[1]) Стр. 227. [2]) стр. 278—279. [3]) стр. 279, 285, 288, 299. [4]) стр. 282.

Авторъ предлагаетъ собственно оба рѣшенія поставленнаго вопроса, не объединяя ихъ въ высшемъ синтезѣ и какъ бы не замѣчая ихъ взаимной несогласованности.

Въ одномъ мѣстѣ почтеннѣйшій ученый утверждаетъ, что „отреченіе отъ міра разсматривается христіанскими аскетами въ качествѣ *лучшаго* средства для воспитанія въ себѣ любви къ Богу и человѣку“ [1]). Въ другомъ же мѣстѣ проф. И. В. Поповъ не менѣе категорически и безъ всякихъ оговорокъ утверждаетъ, что „удаленіе отъ міра, уединеніе и молчаніе разсматриваются христіанскими подвижниками въ качествѣ необходимаго средства для воспитанія въ себѣ полной преданности Богу, выражающейся въ постоянной мысли о Немъ и чувствахъ любви, благодарности къ нему“ [2]). Однако, то и другое выраженіе далеко не равносильны и не тождественны, а выражаютъ мысли различныя и устанавливаютъ совсѣмъ неодинаковый взглядъ на жизнь христіанина въ обществѣ, на обладаніе собственностію и бракъ. Если справедливъ второй членъ дилеммы, то послѣднія состоянія могутъ быть терпимы и допускаемы только на низшихъ ступеняхъ развитія христіанина, но совершенно невозможны въ состояніи христіанской зрѣлости [3]). По словамъ проф. И. В. Попова, „о.о. Церкви приглашаютъ къ полному отреченію отъ собственности лишь тѣхъ, въ комъ созрѣло соотвѣтствующее настроеніе всецѣлой преданности и любви къ Богу и ближнему [4]). Но тогда отреченіе отъ имущества будетъ уже не аскетическимъ *средствомъ* достиженія христіанскаго совершенства, а собственно *проявленіемъ* этого послѣдняго. Вообще взаимное отношеніе и сравнительная цѣнность брака и безбрачія и др. параллельныхъ формъ христіанской жизни у И. В. Попова представляется неопредѣленнымъ и неяснымъ. Это обстоятельство, несомнѣнно, обусловливается тѣмъ, что у автора высшею цѣлью христіанскаго совершенства поставляется именно „созерцательная любовь къ Богу, состоящая въ постоянной мысли о Немъ, сопровождаемой чувствами любви“ [5]). *Дѣятельный* моментъ „любви“ къ Богу авторомъ, очевидно, сознательно и намѣренно игнорируется, считается по существу необязательнымъ, ненужнымъ, излишнимъ.

Что касается христіанскаго долга любви къ ближнему, то его выполненіе ограничивается, по представленію автора, только воспитаніемъ и поддержаніемъ „постояннаго настроенія любви и благожеланія по отношенію къ ближнему“ [6]).

Такое настроеніе можетъ и не проявляться вовнѣ, въ соотвѣтствующей дѣятельности. Важенъ самый фактъ его существованія въ душѣ подвижника. „Въ дѣлѣ нравственности христіанство отдастъ рѣшительное предпочтеніе настроенію, а на дѣло смотритъ, какъ на есте-

---

[1]) стр. 279. Курсивъ нашъ. [2]) стр. 285 ср. стр. 299. [3]) Ср. стр. 293 примѣч. 1-ое. [4]) ibid. [5]) Ср. стр. 290. [6]) стр. 286.

ственное послѣдствіе этого настроенія, слѣдующее за нимъ само собою... Настроеніе служитъ вѣрнымъ показателемъ нравственнаго совершенства воли. Самый же поступокъ есть просто выраженіе этого настроенія, нисколько не увеличивающее его цѣнности. Поэтому, если настроеніе не переходитъ въ дѣло по обстоятельствамъ, независящимъ отъ воли нравственнаго дѣятеля, этимъ цѣнность настроенія (которое обнаружилось бы на дѣлѣ, не будь этихъ обстоятельствъ) нисколько не уменьшается.

Такимъ образомъ, если пустынникъ при помощи какихъ бы то ни было средствъ создаетъ въ себѣ постоянное настроеніе любви и благожеланія по отношенію къ ближнему, которое могло бы обнаруживаться въ дѣлахъ милосердія при каждомъ удобномъ случаѣ, но не обнаруживается по недостатку поводовъ, то предъ лицомъ Всевидящаго, для котораго открыто сердце, его нравственное состояніе нисколько не ниже, чѣмъ состояніе человѣка, которому независящія отъ его воли обстоятельства доставили случай проявить свое настроеніе на дѣлѣ... Такимъ образомъ, подвижники имѣютъ возможность выражать свою любовь къ Богу въ любви къ ближнему, какъ благожелательномъ настроеніи“ [1]).

По поводу приведенныхъ мыслей проф. И. В. Попова считаемъ своимъ научнымъ долгомъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній. И прежде всего едва ли справедливо и точно то положеніе почтеннѣйшаго ученаго, согласно которому „дѣла“, поступки являются только слѣдствіемъ внутренняго религіозно-нравственнаго настроенія; необходимо добавить, что они служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *средствомъ* воспитанія, укрѣпленія и поддержанія этого настроенія. Взаимное отношеніе настроенія, съ одной стороны, и проявленія его вовнѣ, съ другой, такимъ образомъ, обоюдно.

Большою передержкою приходится признать и то утвержденіе, что „самый поступокъ“ „нисколько не увеличиваетъ цѣнности настроенія“. И психологически и этически несомнѣнно все же обязательно констатировать важное различіе между настроеніемъ, перешедшимъ въ поступокъ, и такимъ, которое въ дѣло не перешло, хотя бы и помимо воли извѣстнаго субъекта. Эта мысль рельефно оттѣняется въ аскетической письменности при анализѣ, такъ наз., „страстей“ [2]). Каждый послѣдующій моментъ постепеннаго развитія „страсти“ въ душѣ, заканчивающагося фактомъ грѣха, внѣшнимъ совершеніемъ поступка, увеличиваетъ виновность и отвѣтственность человѣка.

Недоумѣніе возбуждается и тѣмъ, какъ И. В Поповъ объясняетъ причины того, что пустынники-созерцатели свое интенсивное настроеніе любви къ ближнимъ обычно не проявляли во внѣшней дѣятельности.

---

[1]) стр. 286—287. [2]) См. гл. II нашей диссертаціи, особ. стр. 256—257.

По изображенію автора, поступки соотвѣтствующаго рода обязательно послѣдовали бы, вызываемые внутреннимъ настроеніемъ подвижниковъ, если бы въ наличности были необходимыя для того условія. Но этихъ условій на самомъ дѣлѣ не было, такъ какъ,—разумѣется,—подвижники жили вдали отъ людей, не видя ихъ и даже часто подолгу не слыша о нихъ; матеріальныхъ средствъ, изъ которыхъ могли бы помочь, не имѣли и т. под. Такъ какъ эти обстоятельства не зависѣли отъ воли подвижниковъ, то отсутствіе внѣшней дѣятельности, по автору, и не могло препятствовать ихъ нравственному совершенству.

Мы недоумѣваемъ, какъ же указанныя условія могутъ называться и считаться независящими отъ воли подвижниковъ, если они предпринимали и осуществляли подвигъ уединенія добровольно и сознательно, для извѣстныхъ религіозныхъ цѣлей? Когда настроеніе любви къ ближнимъ дѣйствительно интенсивно заявляло о себѣ, то подвижники оставляли свое пустынное уединеніе и являлись „въ міръ“, въ общество, въ среду людей — для соотвѣтствующей дѣятельности [1]).

Дѣло здѣсь, слѣдовательно, собственно не въ томъ, въ чемъ указываетъ его проф. И. В. Поповъ. Вопросъ сводится въ сущности къ тому, совмѣстимы ли требованія созерцательной любви къ Богу съ внѣшнею дѣятельностію на пользу людей. На разрѣшеніи этого вопроса и слѣдовало сосредоточиться для уясненія указаннаго предмета.

Авторъ, повидимому, даетъ утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, разъ онъ допускаетъ, что, когда представляется для того удобный случай, пустынникъ не можетъ отказаться отъ дѣятельной помощи ближнимъ [2]). Однако, какая же тогда причина уединенія?

Ужели не стремленіе удалиться отъ соблазновъ и развлеченій, какихъ бы то ни было, препятствующихъ полной сосредоточенности подвижниковъ? Но—въ такомъ случаѣ—всякое возвращеніе къ внѣшней дѣятельности будетъ уже непослѣдовательностью, нарушеніемъ всецѣлой сосредоточенности, ради достиженія и поддержанія которыхъ подвижникъ и удаляется изъ общества. Здѣсь все дѣло, слѣдовательно, въ томъ, какъ понимать отшельническое „созерцаніе“ и какія условія считать необходимыми для его достиженія.

Съ другой стороны, получается, что подвижникъ самъ старательно бѣжитъ отъ людей, удаляется отъ всякой внѣшней дѣятельности, но когда поводы, помимо его воли, все же, несмотря на всѣ принятыя мѣры, представляются, тогда онъ, какъ бы въ видѣ уступки, нарушаетъ свое „безмолвіе“ и заявляетъ себя фактами самоотверженной дѣятельности на пользу ближнихъ.

Такимъ образомъ, при раскрытіи занимающаго насъ предмета, центральнымъ пунктомъ должно быть рѣшеніе вопроса объ отношеніи—

[1]) Факты и соотвѣтствующіе цитаты см. въ томъ отдѣлѣ нашей диссертаціи, гдѣ нами предлагается разборъ воззрѣній Ѳ. Ѳ. Гусева, стр. 81 и слѣд. [2]) стр. 287—288.

съ психологической стороны — созерцательной любви къ Богу, съ одной стороны, и дѣятельной любви къ ближнимъ, съ другой,—о взаимномъ отношеніи вообще „созерцанія“ и „дѣятельности“.

И этотъ вопросъ далеко не такъ простъ, какъ это представляется у проф. И. В. Попова [1]).

Въ заключеніе нашего посильнаго разбора замѣтимъ, что воззрѣнія И. В. Попова по интересующему насъ вопросу близко соприкасаются съ воззрѣніями Ѳ. Ѳ. Гусева, который разобраны у насъ подробнѣе; многое сказанное въ томъ отдѣлѣ подходитъ и къ настоящему случаю, а потому мы и ограничиваемся сказаннымъ.

Кромѣ того, перу проф. И. В. Попова принадлежатъ относящіяся къ изслѣдуемому нами предмету *журнальныя статьи:* „Религіозный идеалъ св. Аѳанасія“ [2]) и „Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ препод. Макарія Египетскаго“ [3]).

Основная мысль обоихъ указанныхъ трактатовъ та, что Антоній В. и Макарій Е. путемъ аскетизма стремились достигнуть—и дѣйствительно достигли, по изображенію анализируемыхъ памятниковъ—(Vita Antonii и твореній, извѣстныхъ съ именемъ Макарія Е.)—собственно *религіознаго* совершенства,—одухотворенія, харизматическихъ чрезвычайныхъ даровапій, непосредственнаго созерцанія Бога, въ формѣ преимущественно свѣта; короче,—*обожествленія.*

Написанные съ обычною для профессора глубиною анализа, отличаясь ясностью и убѣдительностью изложенія, названныя изслѣдованія своимъ замысломъ и общею постановкою вопроса обязаны—въ значительной степени—вліянію весьма интересной книги *Карла Голля* (*Karl Holl.* Enthusiasmus und Bussgewalt. Leipzig. 1898), о которой подробная рѣчь впереди.

Нѣкоторые труды русскихъ православныхъ богослововъ ставятъ своею задачею выясненіе аскетическихъ воззрѣній *отдѣльныхъ,* но очень важныхъ представителей патрологической письменности.

9) Проф. *А. С. Архангельскій.* Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ. Ихъ литературные труды и идеи въ древней Руси. Часть первая: Преподобный Нилъ Сорскій. СПБ. 1882 г.

Въ третьей главѣ этого сочиненія („литературные источники идей пр. Нила Сорскаго“), говоря „объ отношеніяхъ Нила Сорскаго къ *патристической* литературѣ“, авторъ довольно подробно излагаетъ ученіе пр. *Іоанна Кассіана* „о восьми главныхъ порокахъ души“ [4]), содержащееся въ послѣднихъ восьми главахъ его сочиненія: „De coenobiorum Institutis“; приводитъ краткое содержаніе сочиненія *Нила Си-*

[1]) Ср. стр. 286. [2]) Богословскій Вѣстникъ 1903 г. Декабрь, стр. 690—716. Бог. Вѣстн. 1904 г. Мартъ, стр. 448—483. Май, стр. 91—123. [3]) Богослов. Вѣст. 1904 г. Ноябрь, стр. 537—565. 1905 г. Январь, стр. 28—59. [4]) стр. 140—149.

найскаго „О восьми порокахъ“ [1]), съ общею его характеристикою (отсутствіе „собственно психологическаго разсмотрѣнія страстей, недостатокъ стремленія ихъ анализировать“ [2]); заканчивается трактація о Нилѣ Синайскомъ краткою характеристикою „вообще твореній Нила Синайскаго“ [3]), со стороны ихъ общаго содержанія и отличительныхъ особенностей („идеи *любви и всепрощенія* [4]); далѣе разсматривается „Лѣствица“ *Іоанна Лѣствичника* со стороны ея предмета, общей идеи (*необходимость непрерывнаго нравственнаго самосовершенствованія*[5]). Остальная часть главы занята краткою характеристикою подвижническихъ идей *Василія Великаго*[6]) и „трехъ византійскихъ писателей“ *аскетически-созерцательнаго направленія*“ [7]): *Исаака Сирина*[8]), *Симеона Новаго Богослова*[9]) и, наконецъ, *Григорія Синаита*[10]).

Изложеніе указанныхъ пунктовъ[11]) аскетическихъ писаній названныхъ отцевъ сдѣлано профессоромъ преимущественно на основаніи русскаго и славянскаго переводовъ (печатныхъ и рукописныхъ), и только одного Кассіана онъ читалъ (часть, по крайней мѣрѣ) въ подлинномъ текстѣ.

Настоящее сочиненіе мы указываемъ главнымъ образомъ въ видахъ *полноты* литературнаго „Обзора“ изслѣдуемаго нами вопроса, хотя *нѣкоторыя* детали раскрыты авторомъ вполнѣ точно, ясно и опредѣленно, такъ что *нѣкоторое* значеніе для православной аскетики за изложенною статьею все же должно быть признано.

Но собственно при написаніи нашей диссертаціи, изучивъ творенія названныхъ аскетическихъ писателей самостоятельно въ цѣломъ ихъ видѣ и въ подлинникѣ, мы не имѣли нужды пользоваться указаннымъ трудомъ, какъ пособіемъ. Упоминаемъ же о немъ, повторяемъ, въ видахъ полноты изслѣдованія.

По сравненію съ разсмотрѣннымъ трудомъ проф. Архангельскаго, гораздо глубже, основательнѣе и детальнѣе выяснитъ отношеніе нравственнаго міровоззрѣнія преп. Нила Сорскаго къ древней аскетикѣ христіанскаго Востока — въ лицѣ нѣкоторыхъ ея представителей — и несравненно серьезнѣе и подробнѣе — по нѣкоторымъ вопросамъ — анализируетъ самое аскетическое міровоззрѣніе

10) *Г. Георгій Левицкій* въ своемъ „Отчетѣ“ о занятіяхъ въ 1889—90 академическомъ году въ качествѣ профессорскаго стипендіата при каѳедрѣ Нравственнаго Богословія[12]).

---

[1]) стр. 153—155. [2]) стр. 156. [3]) стр. 156. [4]) стр. 158. [5]) стр. 160—161. [6]) стр. 163—164. [7]) стр. 165 [8]) стр. 166—169; сущность и значеніе „вѣры“ и „созерцанія“, стр. 168. [9]) стр. 170—173; „назначеніе человѣка—внутренняя созерцательная жизньвъ Богѣ“, стр. 172, причемъ осуществить эту цѣль возможно и въ мірѣ, не монаху; ср. стр. 171. [10]) стр. 174—176. [11]) Необходимыхъ для его ближайшей цѣли, соотвѣтственно самому названію главы.

[12]) См. Журналы Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи за 1889—90 учебный годъ. СПБ. 1894. стр. 287—345.

Ознакомленіе съ древней аскетикой христіанскаго Востока въ трудахъ нѣкоторыхъ ея представителей г. Левицкій предпринялъ и въ общемъ довольно успѣшно осуществилъ—въ виду несомнѣнной и очень существенной зависимости именно отъ древней восточной аскетической письменности русскаго моралиста XV—XVI вв.—преп. Нила Сорскаго, изученіе и изложеніе нравственнаго міровоззрѣнія котораго составляло задачу и его кандидатскаго сочиненія и предполагавшейся, но, къ сожалѣнію, пока не увидѣвшей свѣта магистерской диссертаціи. По справедливому наблюденію г. Левицкаго, „Нила соединяетъ съ восточными моралистами-аскетами положительная зависимость ученика отъ учителей, писатели отъ образцовъ и источниковъ излагаемыхъ имъ идей“ [1]). Съ другой стороны, и нѣкоторыя, болѣе или менѣе значительныя, особенности нравоученія Нила Сорскаго могутъ быть выдѣлены въ нравоученіи Нила „только путемъ сопоставленія ихъ“ съ восточною аскетикой [2]).

Имѣя въ виду, что на міровоззрѣніе Нила оказали особенно сильное вліяніе Исаакъ Сиринъ съ Григоріемъ Син. и Симеономъ НБ., Лѣствица и Макарій Великій, г. Левицкій и ознакомился съ писаніями Макарія Е. (по Pritius'у и Floss'у), Лѣствицею (по Migne'ю), твореніями Исаака С. (по изданію Θеотоки), Василія В. (по XXXI-му T. Migne), I. Кассіана и нѣкоторыхъ другихъ по Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν... Ἰωάννου Μαυρογορδάτου. 1782.

При дальнѣйшемъ изложеніи и раскрытіи аскетическаго міровоззрѣнія г. Левицкій нерѣдко производитъ и выдержки, иногда довольно значительныя по объему, изъ означенныхъ памятниковъ для подтвержденія правильности и точности своего пониманія тѣхъ или иныхъ пунктовъ ихъ міровоззрѣнія.

Свою задачу авторъ „Отчета“ понимаетъ „въ смыслѣ указанія общихъ типическихъ чертъ нравоученія“ Нила Сорскаго, съ одной стороны, и означенныхъ представителей восточной аскетической письменности, съ другой [3]). И дѣйствительно, характеризуя особенности аскетическаго міровоззрѣнія названныхъ древнихъ писателей, г. Левицкій оттѣняетъ лишь нѣкоторыя общія, хотя и существенныя, черты (иначе, впрочемъ, въ „*Отчетѣ*“ и трудно было поступить), при томъ черты, какъ увидимъ, преимущественно формальныя.

Въ качествѣ наиболѣе характеристическихъ, рельефныхъ особенностей аскетическаго восточнаго міровоззрѣнія, авторомъ указываются собственно двѣ главныя: 1) аскетизмъ направленъ къ достиженію личнаго, индивидуальнаго усовершенствованія; 2) общественныя обязанности подчинены личнымъ и носятъ лишь второстепенный, случайный характеръ.

Въ патристическомъ аскетическомъ міровоззрѣніи, а также, въ

[1]) стр. 289. [2]) стр. 290. [3]) Ср. стр. 332.

полномъ согласіи съ нимъ, и въ нравоученіи Нила Сорскаго, хотя у послѣдняго и въ меньшей степени и мѣрѣ, преобладаетъ „психологическій элементъ“ [1]) а въ основу ихъ воззрѣній положенъ „принципъ индивидуальности“ [2]). Древніе аскеты „всегда разсматриваютъ монашество исключительно какъ форму нравственной жизни“ [3]), а центръ тяжести переносятъ исключительно на „личность подвижника“ [4]), на его внутреннее ., нравственно-психическое содержаніе“ [5]). Съ этой точки зрѣнія „монашескія правила и узаконенія касательно внѣшняго уклада жизни, по мысли моралистовъ-аскетовъ, имѣютъ важность не въ себѣ, а всецѣло заимствуютъ ее отъ подвизающагося, съ одной стороны, создавая формы, наиболѣе приспособленныя для внѣшняго выраженія уже даннаго въ инокѣ нравственно-психическаго содержанія, съ другой — служа однимъ изъ средствъ выработки этого содержанія въ случаѣ его отсутствія“ [6]). Если монашеская жизнь фактически не приводитъ къ тѣмъ результатамъ, для достиженія которыхъ она предназначена — не способствуетъ религіозно-нравственному усовершенствованію подвижника, то и самое „монашество признается лишеннымъ содержанія, обращается въ ἡσυχία ἁπλῆ“ [7]). Все это подтверждаетъ положеніе „о глубокой несвойственности отеческой аскетикѣ всего формальнаго въ нравственности“ [8]).

Вообще „иноческій идеалъ восточной аскетики исключительно нравственнаго свойства“ [9]). А съ этимъ органически-неразрывно связано то положеніе, что подвижническій образъ жизни предполагаетъ необходимо, въ качествѣ своего обязательнаго условія и главенствующаго фактора,—сознательно-свободное напряженіе силъ самого подвизающагося. „Совершенствованіе восточною аскетикою представляется такимъ процессомъ, который не можетъ быть основанъ на механическомъ воздѣйствіи, а наоборотъ,—въ которомъ воля и сознаніе инока должны выступать въ качествѣ положительныхъ факторовъ“ [10]). Отсюда нѣтъ никакой возможности свести задачу подвижничества и въ „внѣшней исполнительности“ [11]), хотя бы и самой безупречной. Отеческая аскетика, „ставя послѣдней цѣлью инока достиженіе царствія небеснаго, всегда представляетъ эту цѣль упосредствованною нравственнымъ совершенствомъ. Отъ инока требуется исполнительность въ отношеніи къ его обязанностямъ, даже самымъ малымъ, самымъ незначительнымъ (Исаакъ С. Л. XXVII, с. 166 и др.), но непосредственность связи между нею и полученіемъ вѣчнаго блаженства постоянно разрывается введеніемъ третьяго момента—душевной чистоты и святости“ [12]). Вотъ почему отрицательный моментъ подвижничества—κάθαρσις и положительный—τελείωσις связаны между собою нерасторжимо [13]). „Отцы въ дѣлѣ κάθαρσις'а устрем-

---

[1]) стр. 303. [2]) стр. 304. [3]) стр. 306. [4]) ibid. [5]) стр. 307. [6]) ibid. [7]) стр. 307. [8]) ibid. [9]) стр. 308. [10]) стр. 312. [11]) стр. 508. [12]) стр. 308. [13]) ibid.

ляютъ вниманіе инока не на грѣхъ, а на противоположное грѣху добро, требуютъ устойчивости въ послѣднемъ“ [1]). При этомъ „очищеніе не должно ограничиваться периферіей психической жизни; оно должно направляться вглубь ея и захватывать психическое зло въ его корнѣ“ [2]). Со всѣхъ этихъ сторонъ уясняется, что общимъ принципомъ подвижнической жизни у восточныхъ аскетовъ, по справедливому наблюденію автора „Отчета“, служитъ γνῶσις, каковое понятіе у древнихъ аскетовъ является центральнымъ, характеризуя подвижничество по существу [3]). Поступательный ходъ подвижническаго совершенствованія есть именно „переходъ съ одной ступени гносиса на другой“ [4]), причемъ „сила, поддерживающая инока въ этомъ трудномъ обученіи и движущая его“ впередъ въ этомъ процессѣ, „указывается въ ζῆλος, θέρμη, πῦρ, κέντησις τῆς συνειδήσεως, αἴσθησις τῆς καρδίας, ἡδονή, μέθη“ [5]). Автору при этомъ слѣдовало бы пояснить, что эта сила имѣетъ своимъ источникомъ, центромъ и опорою *сердце*—καρδία, тѣснѣйшее отношеніе къ которому характеризуетъ и самый γνῶσις—по его существу и специфическимъ особенностямъ. Это—гносисъ, какъ выражается авторъ „опытный“, т. е. нравственно-практическій, разрѣшающійся въ непрерывный нравственно-педагогическій процессъ обученія (γυμνασία).

Основнымъ двигателемъ (ἀντίπαλος) „совершенствованія и единственной гарантіей постоянства въ этомъ дѣлѣ и его успѣшности, по ученію древнихъ аскетовъ, является νοῦς, [6]) а главнымъ факторомъ — „свободная воля“ [7]). Если подвижническое совершенствованіе — процессъ, создаваемый „волею подвизающагося, которая направляется къ извѣстнымъ цѣлямъ силою пониманія со стороны инока необходимости достиженія послѣднихъ при наличномъ его состояніи“ [8]), то отсюда уясняется понятіе о подвижничествѣ, какъ объ умѣньѣ, искусствѣ (ἐπιστήμη, τέχνη) [9]). Подвижничество, по мысли отцовъ, будучи дѣломъ, „въ которомъ воля инока осуществляетъ его активное стремленіе къ совершенству“, [10]) очень удачно характеризуется названіями ἀγών, πάλη, πύκτη, μόχθος, θλῖψις, κόπος, κάματον, ἱδρῶτα. [11]). „Трудъ и скорбь до того неотъемлемый элементъ подвиговъ, что безъ нихъ послѣдніе теряютъ существенныя черты подвига, становясь ὥσπερ σῶμα ἄψυχον“ (т. е. какъ бездушное тѣло) [12]). Подвижничество—„результатъ самодѣятельнаго вхожденія инока въ подвигъ: содержаніе его составляетъ воспринимаемое чувствомъ напряженіе воли, которая, поставленная между двумя возможностями и избравшая одну изъ нихъ, свою устойчивость въ ней вынуждена поддерживать лишь своею силою, безъ всякой сторонней опоры“ [13]).

---

[1]) стр. 343. [2]) стр. 316. [3]) стр. 313—314. [4]) стр. 313. [5]) ibid.
[6]) стр. 316. [7]) ibid. [8]) стр. 314. [9]) стр. 319. Ср. стр. 321. [10]) стр. 315. [11]) стр. 310; ср. 315. [12]) стр. 315. [13]) ibid.

Выходитъ, такимъ образомъ, что подвижничество—результатъ исключительно самодѣятельности человѣка, плодъ собственныхъ субъективныхъ усилій... Но, является вопросъ, чѣмъ же тогда *по существу* отличается подвижничество *христіанское* отъ всякаго подвижничества вообще *не христіанскаго?* Да и есть ли вообще такое различіе?

По словамъ г. Левицкаго, „отцы признаютъ три нравственныя категоріи: злое, доброе и истинно-доброе — τὸ κυρίως ἀγαθόν, τὸ φυσικόν, τὸ ἐνάντιον (Лѣствица. Gr. XXVI. col. 1013A. *Макарій Е. Н.* LXXIV. c. V)". „Христіански доброе дѣло и христіанская добродѣтель заключаютъ въ себѣ περισσόν τι сравнительно съ добромъ внѣ христіанства и добродѣтелью естественною" [1]). То περισσόν, чѣмъ христіанская жизнь и христіанская добродѣтель отличаются отъ естественно-доброй жизни и добраго дѣла, есть мотивація чувствомъ Бога (διὰ Θεόν, διὰ δόξαν Θεοῦ) *по самоначинанію*" [2]).

Но чѣмъ же тогда христіанская добродѣтель отличается, напр., отъ *ветхозавѣтной*? Не будетъ-ли въ такомъ случаѣ и подвижничество христіанское самооправданіемъ (ἡ ἰδία δικαιοσύνη)? По словамъ автора, „инокъ, при всей горячей отданности дѣлу, оказывается неспособнымъ провести монашескій принципъ во всѣхъ деталяхъ своей жизни и по этой причинѣ нуждается въ божественномъ заступленіи" [3]). Т. е., по мысли автора, благодать помогаетъ человѣку только доводить до благополучнаго конца предпринятый процессъ совершенствованія, а не сопричуща его силамъ во всѣхъ моментахъ религіозно-нравственнаго совершенствованія, не проникать эти силы органически... „Самоначинаніе", къ которому, по автору, сводятся всѣ требованія аскетики, „и только оно одно ставится условливающимъ полученіе божественной помощи", [4]) „благодати въ смыслѣ ἐνέργεια Бога въ человѣкѣ" [5]). „Воля же въ формѣ голой рѣшимости достигнуть совершенства", не причастная благодати, „оказывается въ этомъ дѣлѣ несостоятельною" [6]). Вотъ и все, что авторъ счелъ нужнымъ сказать о значеніи въ процессѣ подвижничества благодатнаго фактора, божественной силы.

По вопросу *объ отношеніи альтруистическихъ обязанностей къ осуществленію индивидуальной задачи въ монашествѣ* авторъ въ своихъ разсужденіяхъ (стр. 322—332) защищаетъ два основныхъ положенія: 1) совмѣстное осуществленіе названныхъ обязанностей, при условіи признанія ихъ равноправности и равнозначимости *невозможно*; 2) такое совмѣщеніе собственно и *не необходимо* по самому существу и особенностямъ иноческой задачи.

Инокъ стремится наслѣдовать царствіе небесное, но на пути къ осуществленію этой задачи встрѣчаются преграды, „скрытыя въ немъ

[1]) стр. 317. [2]) стр. 318. Курсивъ нашъ.
[3]) стр. 322.
[4]) стр. 318. [5]) стр. 341. [6]) ibid.

самомъ". Необходимо ихъ устранить, слѣдуетъ произвести κάθαρσις τοῦ σώματος, τῆς ψυχῆς, τοῦ νοός (Исаакъ Л. XVII). „Служеніе интересамъ ближнихъ" достиженію этой цѣли не только не благопріятствуетъ, но,— слѣдуетъ прямо и рѣшительно сказать, — ему препятствуетъ. Скрытое въ глубинѣ человѣческаго существа, зло для своего подавленія требуетъ, „чтобы оно было поставлено предметомъ прямого воздѣйствія со стороны человѣка при помощи выработанныхъ для этого средствъ. Между тѣмъ всякая дѣятельность, преслѣдующая посторонніе этой цѣли интересы или старающаяся совмѣстить съ первою послѣдніе, какъ не направляющаяся на психологическое зло непосредственно или затрогивающая его лишь отчасти, даетъ въ результатѣ не ослабленіе энергіи зла, а прикрытіе его, благодаря чему въ немъ сохраняется способность возродиться при благопріятныхъ условіяхъ и заявить себя съ прежнею силою" [1]). Вообще внѣшняя и внутренняя дѣятельность не благопріятствуютъ другъ другу. Общественная дѣятельность „всегда и необходимо сопровождается тѣмъ, что обозначается терминами: ῥεμβασμός, μετεωρισμός," а этими явленіями разрушается ὀχύρωμα τοῦ νοός, ἀσφάλεια его и открывается широкая дверь для входа разнаго рода страстей [2]). Такимъ именно путемъ „мѣсто общественной дѣятельности — міръ — повсюду поставляетъ неокрѣпшей волѣ опасные соблазны" [3]).

Если совмѣщеніе общественной дѣятельности съ личнымъ усовершенствованіемъ невозможно или, по крайней мѣрѣ, въ высшей степени трудно достижимо, то, съ другой стороны, оно собственно и *ненужно*.

По аскетическому воззрѣнію, „послѣднее препятствіе образованію человѣка къ будущей жизни, приспособленію его къ объективнымъ условіямъ загробнаго существованія полагается не внѣ, а всецѣло во внутреннемъ самого человѣка, въ его природѣ (φύσις)" [4]). Отсюда для инока важно собственно только внутреннее *настроеніе* его личности, упорядоченіе его внутренняго индивидуальнаго міра, приведеніе его въ нормальный строй. Зло въ сущности „есть неправильное соотношеніе составляющихъ человѣка элементовъ" [5]). Что касается „внѣшняго", то въ отношеніи къ данной личности, къ ея внутреннему настроенію, оно „играетъ роль лишь того, что Исаакъ называетъ προσθήκη къ внутреннему: оно... возбуждаетъ внутреннее къ движенію" [6])... Важно, такимъ образомъ, только возстановить нормальный строй внутренней жизни, создаваемый должнымъ соотношеніемъ психическихъ силъ. Что же касается дѣятельности инока на пользу ближнихъ, то она, конечно, имѣетъ мѣсто, но эта дѣятельность лишена характера послѣдовательности, систематичности: „вся она слагается изъ ряда отрывочныхъ, не упорядоченныхъ и случайныхъ фактовъ благодѣяній" [7]). Инокъ по-

[1]) стр. 329. [2]) стр. 330. [3]) Ibid. [4]) стр. 328.
[5]) стр. 328. Ср. стр. 334. [6]) Ibid. [7]) стр. 326.

даетъ нуждающемуся, но только при наличности избытка; онъ поучаетъ другихъ, но единственно безмолвными добродѣтелями своей жизни; онъ вразумляетъ и словомъ, но лишь приходящихъ къ нему [1]). Вообще „обязанности къ ближнимъ въ представленіи аскетовъ никогда не теряютъ двухъ основныхъ чертъ своихъ—пассивности и случайности“ [2]). Вотъ логика и основныя положенія г. Левицкаго.

Такъ какъ нѣкоторыя положенія, въ сущности общія или сходныя у г. Левицкаго съ Ѳ. Ѳ. Гусевымъ, уже разсмотрѣны нами при разборѣ воззрѣній этого послѣдняго (объ отношеніи внѣшняго и внутренняго въ подвижничествѣ, о взаимоотношеніи любви къ Богу и ближнимъ, о возможности и способахъ проявленія у подвижниковъ любви къ ближнимъ и т. под.), то въ данномъ случаѣ мы ограничимся лишь краткимъ разборомъ слѣд. положеній г. Левицкаго.

Авторъ „Отчета“ настаиваетъ на томъ, что задача иночества сводится именно къ „индивидуальному перевоспитанію“ [3]), къ личному совершенствованію, къ „переработкѣ личности, какъ личности“ [4]). Но этимъ собственно опредѣляется только *методъ*, такъ сказать, сфера приложенія и воздѣйствія подвижничества, аскетизма, а не его положительное содержаніе и даже не его опредѣленное направленіе. Такого положительнаго опредѣленія содержанія аскетизма не даетъ также и характеристика того, что̀ носитъ наименованіе γνῶσις, προαίρεσις и под. Все это очень важные, существенные, характерные, но — безспорно — только *формальные* принципы восточнаго христіанскаго аскетизма. Съ этимъ въ сущности согласенъ и самъ разбираемый авторъ, который сознается, что онъ не отыскалъ и не указалъ „матеріальнаго“, по его выраженію, принципа аскетизма. По словамъ г. Левицкаго, „восточная аскетика до того, можно сказать, индифферентна къ матеріальной сторонѣ совершенства, что даже не выработала однообразнаго идеала ея: Исаакъ выдвигаетъ на первый планъ θεωρία, въ частности—θεωρία νοητή и смиреніе, Лѣствица отдаетъ предпочтеніе любви и самоумерщвленію, Василій В. и Нилъ Синайскій стараются сочетать всѣ элементы идеала въ такое единство, когда бы ни одинъ изъ нихъ своимъ преобладаніемъ надъ другими (ἀμετρία) не нарушалъ гармоніи цѣлаго“ [5]).

Опредѣляя точнѣе, какія именно качества требовалось воспитывать подвижникамъ, г. Левицкій говоритъ: „на инока возлагается моралистами-аскетами долгъ заботиться прежде всего не о благотворительности, не о воспитаніи другихъ, не о проповѣди Слова Божія, а о томъ, чтобы замѣнить въ себѣ самомъ эгоистическій принципъ жизни опять же не альтруистическимъ, который въ своей отдѣльности является недостаточнымъ, а чувствомъ Бога, внѣ котораго не можетъ быть гарантировано ни выполненіе альтруистическихъ обязанностей, ни хри-

[1]) ibid. [2]) стр. 325. [3]) стр. 323. [4]) Ibid. [5]) стр. 335.

стіанскій характеръ этого выполненія“ [1]). „Внѣ любви къ Богу и памяти о Немъ самый фактъ выполненія человѣкомъ обязанностей въ отношеніи къ его ближнимъ ставится подъ сомнѣніе: выполненіе ихъ не можетъ начаться, ибо для этого нѣтъ данныхъ въ душѣ человѣка“ [2]). „Если дѣятельность на пользу ближняго и будетъ имѣть мѣсто, то, при отсутствіи любви къ Богу, она неизбѣжно (ἀνάγκη) приметъ извращенное, не христіанское направленіе“ [3]). То совершенно вѣрно, что христіанское подвижничество не отдѣляетъ любовь къ ближнимъ отъ любви къ Богу, не признаетъ, чтобы первая возможна была безъ второй. Основаніе для любви къ ближнимъ въ христіанствѣ—*мистическирелигіозное*. Она обязана своимъ происхожденіемъ и бытіемъ „не стихійнымъ симпатіямъ“ [4]), не естественному чувству солидарности,—не въ этомъ, по крайней мѣрѣ, ея специфическая особенность. Авторъ слишкомъ общо опредѣляетъ содержаніе „любви къ Богу“, какъ „чувство Бога“ и не уясняетъ связи ея съ состояніемъ любви къ людямъ. Но даже и тѣ немногія черты послѣдней, которыя авторомъ указываются, не благопріятствуютъ его утвержденію, что внѣшняя дѣятельность въ пользу ближнихъ у подвижниковъ можетъ и должна быть только случайной, второстепенной, рѣдкой. Любовь къ людямъ у Исаака С., напр., опредѣляется какъ καθαις τῆς καρδίας („горѣніе сердца“), „безмѣрное“; со стороны содержанія она есть ἐλεημοσύνη [5]). Но въ такомъ случаѣ ея внѣшнее проявленіе требуется *самымъ* ея *существомъ*. Подвижникъ „въ своемъ личномъ совершенствѣ, поскольку оно необходимо соединяется съ господствомъ въ его душѣ чувства Бога (точнѣе было бы сказать—въ сознаніи и чувствѣ, въ переживаніи богообщенія), черпаетъ и побужденія къ выполненію лежащихъ на немъ обязанностей къ внѣшнему, и силу придать этому выполненію христіанскій характеръ“ [6]).

Но вопросъ уже въ такомъ случаѣ сведется не къ признанію внѣшней дѣятельности въ подвижничествѣ почти что не нужною, излишнею, а только къ признанію „безусловной зависимости внѣшнихъ отношеній человѣка въ ихъ христіанскомъ характерѣ отъ совершенства его въ себѣ самомъ, которое, поэтому, и должно быть прежде даннымъ“ [7]). Но и самое пріобрѣтеніе этого религіозно-нравственнаго совершенства — добавимъ — также невозможно безъ той или иной внѣшней дѣятельности.

Итакъ изъ разсужденій и данныхъ самого автора видна необходимость существеннаго ограниченія его утвержденій относительно только случайнаго, второстепеннаго, почти излишняго значенія внѣшней дѣятельности на пользу ближнихъ.

Что же касается другихъ особенностей—достоинствъ и недостатковъ „Отчета“, то слѣдуетъ отмѣтить, что его естественно краткое,

[1]) стр. 332. [2]) стр. 331. [3]) стр. 331—332. [4]) стр. 325.
[5]) стр. 325. [6]) стр. 331. [7]) стр. 327.

конспективное, не выясняющее деталей, а лишь намѣчающее общія положенія и даже не всегда достаточно обосновывающее ихъ изложеніе въ нѣкоторыхъ пунктахъ возбуждаетъ серьезныя недоумѣнія. Вотъ одно изъ наиболѣе рѣзко бросающихся въ глаза мѣстъ. „Ученіе аскетовъ о ближайшей задачѣ монашества составляетъ логическій выводъ изъ представленія о томъ способѣ, какимъ осуществится будущее воздаяніе. Воздаяніе не есть взвѣшиваніе и отмѣриваніе; въ этомъ актѣ правосудіе Божіе останется совершенно не у дѣлъ; Богъ будетъ, такъ сказать, только зрителемъ того, что само собою, въ силу напередъ данныхъ причинъ, будетъ происходить предъ Нимъ“ [1]). Представленіе дѣла здѣсь очень неточное,—чтобы не сказать больше. Святоотеческое богословіе дѣйствительно отрицаетъ, что загробное воздаяніе явится чѣмъ-то внѣшнимъ по отношенію къ человѣку, независимымъ отъ его внутренняго содержанія, какимъ-то внѣшнимъ, особымъ и съ нимъ существенно не связаннымъ придаткомъ. Человѣкъ получитъ ближайшее, непосредственное общеніе съ Богомъ — со всѣми благами этого богообщенія, котораго человѣкъ удостоивается — непремѣнно — еще въ земной жизни, хотя бы только въ зачаточной степени—въ видѣ задатка. Но богообщеніе ни въ коемъ случаѣ не допускаетъ пассивности со стороны Бога, разъ, даже по сознанію самого г. Левицкаго, дѣйствующая въ человѣкѣ благодатная сила понимается, какъ ἐνέργεια.

При всей своей краткости и несмотря на указанные нѣкоторые существенные недостатки, „Отчетъ“ г. Левицкаго довольно содержателенъ и серьезенъ. Нѣкоторые вопросы разъяснены правильно и анализированы довольно глубоко (напр., значеніе въ аскетизмѣ γνῶσις'а). Очень жаль, что предполагавшееся магистерское сочиненіе доселѣ не появилось: оно, можно думать, было бы интересно. Но, во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ замѣтить, что анализъ міровоззрѣнія нѣкоторыхъ представителей древней восточной письменности могъ привести къ уясненію только нѣкоторыхъ характеристическихъ особенностей *одного направленія* древняго подвижничества, которое можно обозначить именемъ *исихазма* и которое далеко не выражало всѣхъ существенныхъ оттѣнковъ православнаго аскетическаго міровоззрѣнія. Само собою понятно, что авторъ—по самой своей задачѣ—и не могъ задаваться вопросомъ объ отношеніи этого міровоззрѣнія къ ученію новозавѣтнаго откровенія и къ другимъ видамъ древняго подвижничества, что существенно важно при выполненіи *нашей* задачи.

11). *Проф. К. Д. Поповъ.* Блаженный Діадохъ (V вѣка), епископъ Фотики Древняго Эпира, и его творенія. Томъ первый. Творенія Бл. Діадоха. Греческій текстъ, редактированный по древнимъ греческимъ рукописямъ, съ предисловіемъ, русскимъ переводомъ, разночтеніями, примѣчаніями и приложеніями. Кіевъ. 1903 г.

[1]) стр. 327.

Въ этой своей серьезной, потребовавшей много кропотливаго труда докторской диссертаціи проф. К. Д. Поповъ сопровождаетъ примѣчаніями, иногда очень обстоятельными и обширными, многіе термины и выраженія Бл. Діадоха, которые встрѣчаются въ его сочиненіи, извѣстномъ съ именемъ Λόγος ἀσκητικός. Эти примѣчанія имѣютъ своею цѣлью, путемъ сопоставленія извѣстнаго мѣста названнаго аскетическаго произведенія, трактующаго о томъ или другомъ предметѣ, съ другими мѣстами и выраженіями того же произведенія, раскрывающими тотъ же предметъ, уяснить въ возможно полномъ и подлинномъ видѣ дѣйствительныя воззрѣнія Бл. Діадоха по тому или другому вопросу. Вмѣстѣ съ тѣмъ почтеннѣйшій ученый почти всегда—въ этихъ случаяхъ — стремится уяснить мѣсто и значеніе Бл. Діадоха въ ряду другихъ, предшествовавшихъ аскетическихъ писателей, съ цѣлью опредѣлить, въ чемъ Бл. Діадохъ солидаренъ со своими предшественниками, въ чемъ онъ, повидимому, оригиналенъ и что отъ него собственно заимствовали писатели времени послѣдующаго. Приводя тѣ или другія выдержки изъ Евагрія Понтійскаго, Антонія Великаго, Макарія Египет., Василія Великаго, Григорія Богосл., Григорія Нисскаго, Іоанна Златоуста (сравнительно рѣдко), Нила Синайскаго, І. Кассіана, Марка Подвижника, Исаака Сирина (вообще нечасто), І. Лѣствичника, Максима Исповѣдника и нѣкоторыхъ другихъ, проф. К. Д. Поповъ соприкасается въ нѣкоторыхъ случаяхъ и съ нашимъ изложеніемъ тѣхъ или другихъ пунктовъ аскетическаго міровоззрѣнія, такъ что нѣкоторые наши *цитаты* изъ святоотеческой аскетической литературы иногда совпадаютъ съ тѣми, которые содержатся въ названной диссертаціи. Однако это совсѣмъ не значитъ, что мы пользовались названнымъ трудомъ проф. К. Д. Попова, какъ справочною книгою. Это безспорно и совершенно невозможно уже потому, что мы соприкасаемся съ К. Д. Поповымъ далеко не во всѣхъ, а только въ нѣкоторыхъ пунктахъ и вопросахъ; между тѣмъ святоотеческіе аскетическіе труды, указанные нами въ „Предисловіи“, изучены нами въ ихъ полномъ объемѣ и по всѣмъ входящимъ въ содержаніе нашей диссертаціи вопросамъ *самостоятельно*. Поэтому — естественно—святоотеческіе цитаты привлекаются нами на всемъ протяженіи диссертаціи и по всѣмъ послѣдовательно раскрываемымъ въ ней вопросамъ. Совпаденіе же нѣкоторыхъ цитатъ и по нѣкоторымъ вопросамъ объясняется просто общностью *нѣкоторыхъ* (но далеко не всѣхъ) источниковъ, къ которымъ естественно обязанъ обращаться всякій, изучающій православный „аскетизмъ“. Эту нѣкоторую общность намъ пришлось только констатировать, такъ какъ большая часть нашей работы была уже почти окончена, когда мы имѣли возможность познакомиться съ диссертаціей К. Д. Попова.

Располагая вообще бо́льшими данными въ отношеніи количества изученныхъ представителей святоотеческой аскетической письменности,

мы и цѣль при раскрытіи даже одинаковыхъ данныхъ имѣли другую, по сравненію съ тою, которую преслѣдовалъ К. Д. Поповъ. Почтенный ученый все направлялъ собственно къ уясненію міровоззрѣнія Бл. Діадоха; цитаты изъ другихъ святоотеческихъ писаній привлекались лишь потому и постольку, поскольку, по сравненію съ ними, выпуклѣе, рельефнѣе оттѣнялись особенности ученія этого именно аскета со стороны ихъ сходства или различія. Въ нашей же диссертаціи все служитъ къ раскрытію православнаго ученія, къ уясненію его общаго духа и основного смысла. Православный „аскетизмъ“ выводится изъ особенностей православнаго ученія о „спасеніи“; основная цѣль и существенное содержаніе „спасенія“ опредѣляютъ и всѣ частные моменты „аскетизма“, объясняютъ смыслъ и значеніе и всѣхъ отдѣльныхъ подвиговъ, тѣхъ или иныхъ аскетическихъ средствъ. Здѣсь все раскрывается по особому самостоятельному плану, изъ извѣстныхъ обоснованныхъ и тщательно провѣренныхъ предпосылокъ. Нѣкоторое совпаденіе цитатъ относится лишь къ нѣкоторымъ второстепеннымъ пунктамъ и не касается самаго существа сочиненія.

Тамъ же, гдѣ проф. К. Д. Поповъ дѣлаетъ нѣкоторыя обобщенія, сообщаетъ положенія болѣе общаго характера, мы, или располагая какими-либо другими данными или же по инымъ соображеніямъ, всякій разъ спеціально указываемымъ, иногда прямо расходимся съ нимъ болѣе или менѣе во взглядахъ.

Такъ, напр., мы полагаемъ, что свв. Отцы—аскеты различали тѣ два момента постепеннаго образованія „страсти“ изъ „помысла“, которые у нихъ обозначаются терминами συγκατάθεσις и συνδυασμός [1]), тогда какъ проф. К. Д. Поповъ категорически утверждаетъ, что эти „слова синонимическія какъ по своему значенію, такъ и по употребленію ихъ въ твореніяхъ болѣе древнихъ (по сравненію съ І. Лѣствичникомъ) писателей; сими словами обозначается одинъ и тотъ же психическій актъ“ [2]).

Нѣкоторые православные богословы въ своихъ изслѣдованіяхъ касаются тѣхъ или иныхъ частныхъ вопросовъ, близко соприкасающихся съ „аскетизмомъ“ или прямо входящихъ въ объемъ этого понятія.

12). *Профессоръ М. М. Тарѣевъ.* Жизнь и ученіе Христа. Часть первая. Философія евангельской исторіи (Жизнь Іисуса Христа—Слава Божія). Свято-Троицкая Сергіева Лавра. 1903.

Въ XI главѣ названнаго труда, носящей заглавіе: „Воскресеніе Христа“, профессоръ, разбирая различные взгляды, получившіе извѣстность въ ученой и публицистической (отчасти) литературѣ на существенное значеніе воскресенія Господа Іисуса Христа [3]), излагаетъ

---

[1]) См., *нашу* брошюру: „Сущность и значеніе страстей, по православно-аскетическому ученію“ (СПБ. 1905, стр.41 примѣч.) и II гл. нашего сочиненія, стр. 251—253, 256—257. [2]) стр. 80. [3]) Стр. 229—230.

въ общихъ существенныхъ чертахъ и то воззрѣніе по этому предмету, которое онъ называетъ безусловно и „прямо ложнымъ“ [1]) и согласно которому „Христосъ возсталъ изъ гроба къ продолженію тѣлесно-чувственной жизни, хотя и окруженный сіяніемъ Божественной славы“ [2]). Этотъ вопросъ „въ послѣднее время“ „въ литературѣ поставленъ въ связь съ болѣе общимъ вопросомъ объ отношеніи современности къ христіанству, духа къ плоти, святости къ культурѣ“ [3]).

„Стремясь къ примиренію современности съ христіанствомъ и защищая святость плоти, надѣются найти оправданіе этого воззрѣнія въ евангельскихъ фактахъ рождества Христова, Его преображенія и (особенно) воскресенія“ [4]).

Представителемъ такого воззрѣнія, хотя еще и не доведеннаго до крайнихъ выводовъ, былъ, по автору, въ шестидесятыхъ годахъ истекшаго столѣтія, архимандритъ Ѳеодоръ Бухаревъ, взгляды котораго вкратцѣ и приводятся [5]). Особенность разсужденій этого духовнаго публициста—„въ установленіи прямого соотношенія между воскресшимъ тѣломъ Господа и душевною тѣлесностію нашей земной жизни [6]).

Въ настоящее время по пути, проложенному Бухаревымъ, пошли еще дальше. „Нынѣ свѣтскіе писатели намъ уже говорятъ о святой плоти, о святомъ сладострастіи, опираясь съ тою же рѣшительностью на факты рождества Христова, Его преображенія и воскресенія“ [7]). Профессоръ здѣсь прежде и болѣе всего имѣетъ въ виду Д. С. Мережковскаго, изъ котораго и приводится довольно длинная выдержка [8]).

„Въ противоположность приведеннымъ разсужденіямъ“ проф. Тарѣевъ ставитъ своею цѣлью „указать на неосновательность плотскихъ выводовъ изъ истины воскресенія Христова“ [9]).

Сущность его собственныхъ выводовъ сводится къ тому, что „Христосъ Іисусъ воскресъ духовно“ [10]). „Духовность воскресшаго Христа есть именно божественная духовность. Божественный духъ есть начало совершенно противоположное началу человѣческому, душевно-личному, что въ Св. Писаніи называется плотью... Въ качествѣ такого, противоположнаго душевно-личному, человѣческому, плотскому, начала открылся духъ и въ воскресеніи Христа, откроется и въ нашемъ грядущемъ воскресеніи по образу воскресенія Христова [11]). Наше будущее „духовное тѣло“ „не будетъ имѣть въ себѣ ничего матеріальнаго, если только этому слову придать реальное значеніе,—наша жизнь за гробомъ не будетъ имѣть матеріальнаго содержанія“ [12]).

Такова сущность разсужденій проф. М. М. Тарѣева.

Слѣдуетъ замѣтить, что его мысли не отличаются, къ сожалѣнію, въ данномъ случаѣ опредѣленностью смысла и точностью ихъ формулировки.

---

[1]) стр. 237. [2]) стр. 238. [3]) ibid. [4]) стр. 239. [5]) стр. 239—242. [6]) стр. 242—243. [7]) стр. 243. [8]) стр. 243—246. [9]) стр. 246. [10]) ibid. [11]) стр. 247. [12]) стр. 250.

Имѣя въ виду несомнѣнныя крайности разбираемаго взгляда, считающаго плотскую, страстную чувственность и сладострастіе существенною, важнѣйшею, нормальною принадлежностью идеальной человѣческой природы, г. Тарѣевъ самъ въ разбираемой книгѣ доходитъ въ сущности до полнѣйшаго и рѣшительнаго исключенія изъ человѣческой идеальной природы тѣлеснаго элемента, всякаго, соприкасающагося съ чувственностью, момента.

Профессору, повидимому, и не хотѣлось бы доходить до такого крайняго и опаснаго вывода, однако весь ходъ его аргументаціи велъ его съ роковою неумолимостью именно къ такому заключенію. Только этимъ, по нашему мнѣнію, и можно объяснить его эластичныя, неопредѣленныя, расплывчатыя, трудно уловимыя сужденія, въ родѣ слѣдующихъ: „этотъ фактъ (т. е. воскресенія Христова) утверждаетъ духовность Христа въ противоположность непосредственно и прямо не душевно-тѣлесной жизни, тѣмъ менѣе въ сообразность съ нею, а въ прямую противоположность плотскому, „человѣческому“ направленію жизни“ [1]). Отъ такихъ ограниченій, которыя мы видимъ въ послѣдней фразѣ, нисколько не легче, и дѣло сводится все же въ заключеніе, если быть строго-послѣдовательнымъ, къ полнѣйшему уничтоженію въ человѣкѣ не только тѣлесности, но и, вмѣстѣ съ тѣмъ, его личной отдѣльности, опредѣленной конкретной индивидуальности.

По автору, „нельзя говорить о нашей абсолютной метафизической безтѣлесности по воскресеніи“ [2]); между тѣмъ на повѣрку выходитъ, что обратное ничѣмъ не гарантируется и никакими, болѣе конкретными, чертами не опредѣляется,—напротивъ, по всему мы должны заключать, что „духовная тѣлесность“ есть не безплотность только, но и безтѣлесность.

По нашему глубочайшему убѣжденію, проф. Тарѣевъ выразилъ православное ученіе по данному вопросу *неточно*.

Всѣ примѣры, приведенные авторомъ, вся сложная цѣпь его аргументаціи доказываетъ только, что тѣло Христа по воскресеніи было несоизмѣримо съ нашимъ настоящимъ тѣломъ по своимъ характернымъ признакамъ, но отъ этого еще далеко до права заключать, что „духовное тѣло“ Христа потеряло всѣ физическія, матеріальныя свойства, ибо, такимъ образомъ, профессоръ близко подходитъ къ докетизму. Тѣло Христа по воскресеніи было одухотворенное,—это правда, но свойствъ матеріальности оно не потеряло.

Вотъ самое опредѣленное свидѣтельство Евангелія.

Когда воскресшій Христосъ явился Апостоламъ и другимъ, во время повѣствованія Эммаускихъ путниковъ о явленіи имъ Господа, ученики „смутившись и испугавшись, подумали, что видятъ духа“ (ѳѳ-

[1]) стр. 249. [2]) стр. 250.

κουν πνεῦμα θεωρεῖν. Лк. XXIV, ст. 37). Но Христосъ сказалъ имъ: что смущаетесь, и для чего такія мысли входятъ въ сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это—Я Самъ; осяжите Меня и разсмотрите, ибо духъ плоти и кости не имѣетъ, какъ видите у Меня (πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα) [1]) И сказавъ это, показалъ имъ руки и ноги. Когда же они еще отъ радости не вѣрили и дивились, Онъ сказалъ имъ: есть ли у васъ здѣсь какая пища? Они подали Ему часть печеной рыбы и сотоваго меда. И взявъ, ѣлъ предъ ними (ст. 40—43; ср. Іоан. XX, ст. 20, 25, 27, 29; XXI, 5) [2]).

Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что и воскресшее тѣло Христа имѣло члены—руки, ноги,—было доступно осязанію. Онъ вкушалъ пищу, хотя и не по требованію нужды, но истинно, точно, въ обычномъ смыслѣ. Такимъ образомъ, тѣло Христа и по воскресеніи сохранило, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя физическія свойства. Слѣдовательно, тѣлесность, говоря принципіально, не противоположна духовности,—эти начала не являются обязательно несовмѣстимыми, взаимно исключающими другъ друга; напротивъ, тѣлесность, оставаясь таковою, можетъ и должна проникнуться духовностью. Съ этой точки зрѣнія позволительно сдѣлать и тотъ выводъ, что и все вообще матеріальное, относящееся къ тѣлу,—земное въ широкомъ смыслѣ само по себѣ не противно духовному, небесному, божественному,—нѣтъ; напротивъ, человѣческое должно проникнуться божественнымъ, земное—небеснымъ, матеріальное—духовнымъ, при чемъ это тѣлесное, земное, матеріальное, не утрачивая своихъ основныхъ свойствъ, будетъ возведено къ высшему роду бытія, подобно тому, какъ желѣзо, проникаясь огнемъ, не теряетъ своихъ свойствъ, но ихъ только видоизмѣняетъ, правда—почти до полной неузнаваемости.

Если проф. Тарѣевъ утверждаетъ, что „нѣтъ основанія выводить изъ факта воскресенія Христова оправданіе нашей душевно-тѣлесной условности“ [3]) то, соглашаясь съ нимъ, мы хотѣли бы добавить, что въ указанномъ фактѣ эта душевно-тѣлесная условность, не исчезая, можетъ и должна проникнуться божескимъ безусловнымъ началомъ, которое первую одухотворитъ, но не уничтожитъ, сообщая ей новый, болѣе совершенный видъ бытія. [4])

---

[1]) ibid., ст. 37—39. [2]) И самъ проф. данное мѣсто имѣетъ въ виду (ср. стр. 270), но онъ всячески старается ослабить его значеніе въ указанномъ отношеніи. По его словамъ, „матеріально-тѣлесный элементъ въ явленіяхъ Воскресшаго ученикамъ до вознесенія его къ Отцу, конечно, составляетъ ихъ особенность отъ позднѣйшаго явленія Его Савлу (Дѣян. IX, 3—6). Но что эта была за тѣлесность, для которой не служили препятствіемъ затворенныя двери, для которой вкушеніе пищи и даже самая видимость были дѣломъ не необходимости, а снисхожденія, этого мы не можемъ постигнуть“. (ibid). Однако, при всей невозможности постигнуть и представить всѣ эти свойства по отношенію къ человѣческому тѣлу, слѣдуетъ имѣть въ виду, что вообще дѣйствительныхъ и возможныхъ свойствъ матеріи мы еще далеко не знаемъ. Новѣйшія открытія иногда способны бываютъ перевернуть наши шаблонныя наблюденія и представленія вверхъ дномъ (рентгеновскіе лучи и под.). [3]) стр. 248.

[4]) Въ этомъ отношеніи особенно характерно ученіе *Григорія Богосл.* По словамъ св. Отца, „Христосъ воспринимаетъ мою плоть, чтобы и образъ (т. е. Божій) спасти и плоть

Такимъ образомъ, мы, расходясь съ представителями разбираемаго проф. Тарѣевымъ взгляда, собственно въ данномъ пунктѣ не вполнѣ соглашаемся, однако, и съ нимъ, считая правильнымъ оттѣнить сущность православнаго ученія по данному вопросу нѣсколько съ другой стороны. Если Мережковскій и др. хотятъ обоготворить человѣческое тѣло, человѣческую плоть въ ея эмпирической наличности,—со всѣми ея страстями, позывами и влеченіями, не проводя человѣка чрезъ горнило аскетизма, а прямо, какъ бы самовольно желая проникнуть въ область мистики, то проф. Тарѣевъ имѣетъ тенденцію вовсе отказать тѣлу, матеріальному элементу человѣческой природы, въ возможности и способности достигнуть „обоженія“, общенія съ Богомъ какимъ бы то ни было путемъ, рѣшаетъ этотъ вопросъ безусловно отрицательно.

Мы почти вполнѣ согласны, далѣе, съ заключительными выводами проф. Тарѣева относительно значенія факта воскресенія Христова для принципіальнаго освѣщенія вопроса о христіанскомъ аскетизмѣ. По его словамъ, „должно избѣгать двухъ крайностей въ выводахъ изъ факта воскресенія Христова: языческаго аскетизма, или самоумерщвленія, и грубо чувственныхъ ожиданій іудейства. Духъ христіанина не есть анатомическая часть человѣческаго существа, для безсмертія которой требовалась бы аскетическая свобода отъ тѣлесности, это есть духъ божественной жизни. Но все же наше упованіе—воскресеніе не для продолженія чувственной жизни, а для жизни духовной. Въ христіанствѣ нѣтъ основаній ни для пантеистическаго аскетизма, ни для святости плоти“ [1]).

Вполнѣ соглашаясь съ первою частью его вывода, относительно второй мы должны сдѣлать все же немаловажную оговорку. Если „духъ“ христіанина есть „духъ божественной жизни“, то онъ не только можетъ, но и долженъ проникнуть всю человѣческую природу, во всей ея освященной и облагороженной цѣлостности. Слѣдовательно, и тѣло можетъ и должно быть святымъ, т. е. духовнымъ, божественнымъ. Что же касается сущности и смысла христіанскаго аскетизма, то настоящее освѣщеніе этого вопроса болѣе или менѣе достижимо только съ точки зрѣнія цѣльнаго существа религіозно-моральнаго христіанскаго ученія, съ которымъ онъ находится въ нераздѣльной органической связи. Анализъ одного факта воскресенія Христова, хотя и въ данномъ отношеніи важенъ, но все же, взятый въ своей отдѣльности, недостаточенъ.

Болѣе общее, широкое и принципіальное освѣщеніе вопроса о значеніи, содержаніи и смыслѣ христіанскаго аскетизма проф. Тарѣевъ

обезсмертить, (μεταλαμβάνει τῆς ἐμῆς σαρκός, ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσῃ καὶ τὴν σάρκα ἀθανατίσῃ). Or. XLV, c. IX. T. XXXVI, col. 636A. Ср. *Аѳанасій А.* Epistola ad Epictetum. 7. T. XXVI, col. 1061.Ср. *Григорій Палама.* De Hesychastis. T. CL, col. 1113B.

[1]) Стр. 287.

предлагаетъ въ своемъ изслѣдованіи „*Духъ и плоть*“ [1]). Вопросъ объ аскетизмѣ, въ связи съ вопросомъ о „духѣ и плоти“, проф. Тарѣевъ стремится разсмотрѣть „исключительно съ евангельской точки зрѣнія, исключительно по существу отношенія духа и плоти“ [2]). Въ этомъ отношеніи онъ находитъ, что „нѣтъ основаній считать аскетическую проблему исчерпывающею евангельскую проблему“ [3]). Мы выразили бы эту мысль такимъ образомъ, что аскетическій моментъ не является въ христіанствѣ началомъ не только всеобъемлющимъ, но даже и главнымъ, основнымъ, первоначальнымъ. Нѣтъ,—этотъ моментъ, какъ мы увидимъ,—только второстепенный, вспомогательный, всецѣло и вполнѣ, во всѣхъ своихъ принадлежностяхъ и подробностяхъ,—подчиненный, зависимый. Его содержаніе, объемъ, смыслъ и значеніе опредѣляются абсолютнымъ и универсальнымъ началомъ христіанской любви. „Христіанство въ томъ и только въ томъ, что надъ плотью,—только въ духовной абсолютной любви, только въ абсолютномъ устремленіи духа къ божественному совершенству“ [4]). Не совсѣмъ точно, но въ общемъ вѣрную мысль выражаютъ и слѣд. слова профессора: „черта, отдѣляющая евангельскій абсолютизмъ отъ односторонняго аскетизма не такъ груба, какъ принято думать (здѣсь разумѣются ближайшимъ образомъ Розановъ и Мережковскій); правда—не въ антитезѣ аскетизма, не въ признаніи его ложнымъ, а въ признаніи его символомъ, скрывающимъ въ себѣ евангельскую истину“ [5]). Въ другомъ мѣстѣ профессоръ говоритъ, что „аскетическая добродѣтель“ не есть „духовное благо“, а лишь „форма“, которая является по „естественной“, а не по „идеальной необходимости“ [6]). Тѣ, „для которыхъ духовная жизнь не есть дѣйствительное благо, но идеалъ и долгъ,—усвояютъ то, что есть первоначально лишь результатъ духовной жизни, внѣшнее доброе дѣло—аскетическую добродѣтель, которая является для нихъ внѣшнею заповѣдью“ [7]). Точнѣе и правильнѣе было бы признавать аскетизмъ *методическимъ средствомъ* для достиженія христіанскаго богоподобнаго совершенства не только духа, но и тѣла (по его терминологіи „плоти“) и внѣшней природы. Присутствіе грѣховности, испорченности, извращенности въ природѣ (всей вообще наличной дѣйствительности) авторомъ не оттѣняется;

---

[1]) Богослов. Вѣстн. 1905 г. Январь, стр. 1—27; Февраль, стр. 234—266; Мартъ, стр. 435—452. [2]) Февр., стр. 239. [3]) ibid.

[4]) стр. 235. Кратко, но вѣрно значеніе аскетизма въ христіанствѣ опредѣляетъ проф. М. М. Тарѣевъ въ слѣд. словахъ своей другой статьи. „Самосохраненіе духа предполагаетъ его свободу въ отношеніи къ тѣлу—умѣренность, мужество и проч. Но эти душевно-тѣлесныя, или аскетическія, добродѣтели не имѣютъ самостоятельной духовной цѣнности, а пріобрѣтаютъ таковую лишь въ религіозномъ или этическомъ (альтруистическомъ) освѣщеніи“. Религія и нравственность. Богослов. Вѣстн. 1904 г. Ноябрь, стр. 395. Но въ данномъ случаѣ проф. слѣдуетъ о. І. Л. Лишневу. Ср. 2-ое изданіе его „лекцій“ (СПБ. 1906), стр. 202, гдѣ о. І. Л. отмѣчаетъ самъ зависимость отъ его воззрѣній М. М. Тарѣева (примѣч. I-ое).

[5]) стр. 245. [6]) 1905 г. Январь, стр. 10. [7]) ibid.

„естественное“, т. е. наблюдаемое и переживаемое въ наличной дѣйствительности, признается безъ всякихъ ограниченій и оговорокъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и нормальнымъ,—хотя и не совершеннымъ, инертнымъ, но не противоборствующимъ началу христіанскаго возрожденія и освященія. То, конечно, справедливо, что „христіанское отношеніе къ природѣ и плоти начинается лишь съ того момента, съ котораго природное отношеніе становится отношеніемъ къ человѣку, къ лицу“ [1]),—съ точки зрѣнія основной христіанской цѣли—богоуподобленія, по началу истинно—христіанской „свободы“. Однако, съ этой-то стороны аскетизмъ (въ широкомъ смыслѣ) принципіально и предполагается въ христіанствѣ,—какъ средство и способъ пріобрѣсти и обезпечить себѣ истинную свободу. „Къ свободѣ призваны вы, братія, только бы свобода ваша не была поводомъ къ угожденію плоти; но любовью служите другъ другу“ (Гал. V. 13). „Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделѣній плоти, ибо плоть желаетъ противнаго духу, а духъ—противнаго плоти: они другъ другу противятся, такъ что вы не то дѣлаете, что хотѣли бы“ (ст. 16—17). „Но тѣ, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями“ (ст. 24—25). Так. обр., христіанская „свобода“ въ ея именно отношеніи къ „плоти“ (въ религіозно-этическомъ смыслѣ) предполагаетъ борьбу, путь постепеннаго и методическаго удаленія изъ человѣческой р.-нравственной жизни чуждыхъ и враждебныхъ ей элементовъ, т. е. „аскетизмъ“ въ *широкомъ* смыслѣ [2]). Проф. Тарѣевъ слишкомъ суживаетъ объемъ понятія „аскетизмъ“, когда говоритъ, что „природное отношеніе христіанина не становится неизбѣжно аскетическимъ, не создаетъ бѣгства изъ міра. Христіанскій духъ проявляется въ дѣйствительной любви къ живымъ людямъ, а не въ отвлеченно—созерцательной религіозности“ [3]). Прежде всего монашество, отшельничество не исчерпываютъ „аскетизма“, не покрываютъ его всецѣло, а затѣмъ и аскетическая созерцательная религіозность не была обязательно „отвлеченною“,—но могла быть, какъ и дѣйствительно бывала, живою, конкретною, интенсивною. Проф. И. В. Поповъ правильно характеризуетъ настроеніе и особенности мистическаго аскетизма, когда говоритъ, что „весь интересъ жизни подвижника сосредоточивается на всепоглощающей и исключающей всѣ привязанности любви къ Богу, Котораго онъ созерцаетъ въ глубинѣ своей души. Эта любовь не есть какой-нибудь отвлеченный amor Dei intellectualis, а именно чувство, и притомъ яркое, захватывающее все существо человѣка. Прекраснымъ выраженіемъ напряженія и живости этого чувства служитъ постоянное уподобленіе его идеальной любви, связующей чистую невѣсту съ ея женихомъ. Душа человѣка—это „невѣста Христа“..., которую онъ принимаетъ въ святое, таинственное и

[1]) Февраль, стр. 234. [2]) См. наше „Введеніе“. [3]) стр. 234.

чистое общеніе брака [1]). Въ сознаніи своего ничтожества и безграничности полученныхъ благъ, душа созерцаетъ своимъ внутреннимъ окомъ „сладчайшаго и вожделѣннаго жениха и его неизреченную красоту“, уязвляется Божественною любовью и пріобрѣтаетъ безпредѣльную и неистощимую любовь къ нему“ [2]) [3]). Вообще, чтобы правильно оцѣнить аскетизмъ *отшельническій*, необходимо анализировать его собственно *мистическія* обоснованія,—въ противномъ случаѣ, оцѣнка будетъ несправедливая и односторонняя.

Проф. Тарѣевъ имѣлъ въ виду воззрѣнія г.г. Розанова и Мережковскаго; а поэтому и выражается—замѣтно—примѣнительно къ ихъ терминологіи. Но отсюда же, быть можетъ, берутъ начало и нѣкоторыя существенныя неточности въ его трактаціи, каковы, напр., слѣд.: „свобода духа необходимую точку опоры можетъ имѣть только въ свободѣ плоти. Свобода плоти—въ полнотѣ и самобытности плотской жизни, въ полнотѣ ея радостей, ея *страстей*, особенно радостей брачныхъ, въ свободѣ личнаго начала, въ полнотѣ естественнаго развитія во всѣхъ видахъ—въ семейномъ, національномъ, государственномъ, научномъ, художественномъ...[4]), „Съ евангельской точки зрѣнія плотской жизни должна быть предоставлена полная свобода. Это слѣдуетъ уже изъ того, что христіанство, или евангеліе, не можетъ опредѣлять плотской жизни. Евангеліе нельзя проповѣдовать дѣтямъ, потому что это значило бы внушать имъ ненависть къ отцу и матери, ненависть къ братьямъ и сестрамъ, а это было бы полною нелѣпостью“...[5]),—такою-же нелѣпостью, добавимъ мы отъ себя, какою было бы внушать дѣтямъ „отсѣчь правую руку“, „вырвать правый глазъ“ и под. Но такихъ нелѣпостей, т. е. внушать буквальное пониманіе евангельскихъ словъ, забывая всѣ правила, необходимыя для пониманія не только священнаго текста, но и всякаго литературнаго произведенія вообще,—т. е. идіотизмы языка, приточный, аллегорическій способъ выраженія и проч.,—не слѣдуетъ внушать не только дѣтямъ, но и взрослымъ... „Для Божьяго дѣла, говоритъ авторъ, христіанинъ долженъ возненавидѣть все свое, бросить мать и отца, жену и дѣтей, презрѣть всякое мірское благо,—въ этомъ, и только въ этомъ христіанство“[6]). Но всѣ эти понятія требуютъ спеціальнаго анализа, раскрытія ихъ въ связи съ цѣльнымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ; иначе можно подать поводъ къ значительнымъ недоразумѣніямъ и,—по крайней мѣрѣ, отчасти,—справедливымъ нареканіямъ... А такъ какъ подобныхъ фразъ у проф. Тарѣева немало, то, несмотря на нѣкоторыя мѣткія мысли, въ его статьяхъ заключающіяся, эти послѣднія не даютъ

---

[1]) *Макарій Е. И.* XLVII, c. XVII, col. 808C. [2]) И. XXVIII, c. V, col. 713B. [3]) Проф. *И. В. Поповъ*. Мистическое оправданіе аскетизма въ твор. Макарія Е. Бог. Вѣсти. 1905 г. Янв., стр. 49.

[4]) Январь, стр. 22. Курсивъ нашъ.

[5]) стр. 23. [6]) Февраль, стр. 235.

вполнѣ *опредѣленнаго* и *точнаго*—даже, конечно, общаго, представленія о предметѣ,—объ аскетизмѣ и другихъ, съ нимъ тѣсно связанныхъ предметахъ.

13). Проф. *Алексѣй Поповъ*. Православные русскіе Акаѳисты, изданные съ благословенія Святѣйшаго Синода. Исторія ихъ происхожденія и цензуры, особенности содержанія и построенія. Церковно-литературное изслѣдованіе. Казань, 1903.

Названное сочиненіе, будучи по своему содержанію и методу изслѣдованія, какъ значится въ подзаголовкѣ, характера церковно-литературнаго, тѣмъ не менѣе содержитъ въ себѣ не мало страницъ, занятыхъ изложеніемъ и раскрытіемъ православныхъ воззрѣній принципіальнаго характера на существо и особенности христіанскаго „подвижничества“ вообще и нѣкоторыхъ его особенныхъ проявленій и формъ, въ частности.

Этотъ принципіальный богословскій элементъ вводится въ сочиненіе не случайно, а требуется самымъ ходомъ мыслей проф. Попова. Содержаніемъ акаѳистовъ служитъ вообще „воспѣваніе духовной побѣды, одержанной при помощи Божіей, св. подвижниками и праведниками надъ притязаніями зла и суетою міра“ [1]). Вотъ почему въ акаѳистахъ „воспоминаются существенные факты праведности“ прославляемаго лица, „воспроизводится его нравственный образъ“, „указываются тѣ черты идеала христіанской жизни, которыя онъ осуществилъ своимъ житіемъ“ [2]). Отсюда уже естественно, что въ отдѣлахъ своей книги: „Акаѳисты святымъ подвижникамъ“ [3]), „Акаѳисты святителямъ и преподобнымъ“ [4]), „Акаѳисты святымъ безсребренникамъ“ [5]), „Акаѳисты святымъ юродивымъ“ [6]),—во всѣхъ этихъ отдѣлахъ г. Поповъ стремится показать, насколько общее православное ученіе по указаннымъ пунктамъ отразилось въ акаѳистахъ каждой изъ послѣдовательно анализируемыхъ группъ названнаго церковнаго творчества.

Принципіальный богословскій элементъ вводится авторомъ въ довольно широкихъ размѣрахъ, если имѣть въ виду собственно ближайшую и непосредственную задачу его диссертаціи.

Однако, если по этому поводу, быть можетъ, и посѣтуетъ спеціалистъ отрасли историко-литературной, имѣя въ виду излишнюю щедрость автора въ указанномъ отношеніи, то съ богословской точки зрѣнія указанныя страницы упрека не заслуживаютъ и даже могутъ порадовать богослова, поскольку г. Поповъ довольно точно, опредѣленно и правильно, языкомъ живымъ и наглядными, излагаетъ кратко православное ученіе о существѣ, условіяхъ и формахъ проявленія христіанскаго подвижничества.

Конечно, для изучавшаго трактуемые вопросы по первоисточникамъ, сочиненіе не даетъ ничего особеннаго, оригинальнаго и глубокаго, не

---

[1]) стр. 625. [2]) ibid. [3]) стр. 488—499. [4]) стр. 500—548. [5]) стр. 556—558. [6]) стр. 559—562.

можетъ служить въ какомъ-либо смыслѣ *пособіемъ*, — но во всякомъ случаѣ отрадно видѣть выраженіе правильнаго пониманія дѣла въ сочиненіи ученаго, трактующаго предметъ неспеціально.

Въ настоящемъ случаѣ мы не имѣемъ ни возможности, ни надобности излагать мысли г. Попова подробно, но отмѣтить существенныя положенія его, въ виду указанныхъ достоинствъ сочиненія, мы считаемъ дѣломъ неизлишнимъ.

Жизнь христіанина „естественно и неизбѣжно“ есть „подвижничество или дѣятельное созиданіе своего спасенія путемъ продолжительныхъ усилій и трудовъ, при благодатной помощи свыше“ [1]). „Спасеніе христіанъ созидалось и, слѣдовательно, можетъ созидаться во всякихъ условіяхъ жизни: въ общеніи съ людьми и въ удаленіи отъ міра, въ состояніи высокаго общественнаго положенія и въ совершенномъ уничиженіи, въ общественно-практической жизни и въ уединенномъ самососредоточенномъ богомысліи, при посредствѣ слова и посредствомъ молчанія“ и т. д. [2]). „Христіанскія добродѣтели“ „болѣе удобно воспитываются и развиваются въ св. обителяхъ, чѣмъ въ мірѣ“, поскольку „иноческая жизнь своимъ строемъ даетъ необходимыя условія для продолжительнаго и настойчиваго вырабатыванія (?) высокихъ христіанскихъ качествъ и добродѣтелей“ [3]). Удаленіе христіанъ въ монастырь авторъ сравниваетъ съ отправленіемъ больныхъ лѣчиться чистымъ горнымъ воздухомъ [4]).

Проф. Поповъ допускаетъ, такъ сказать, спеціализацію добродѣтелей, осуществленіе въ извѣстномъ избранномъ родѣ жизни *преимущественно* одной какой-либо добродѣтели, составляющей основную задачу и преобладающую цѣль осуществляемаго каждымъ христіаниномъ подвига. „Праведная жизнь святыхъ Божіихъ обычно представляетъ собою преобладаніе тѣхъ или иныхъ христіанскихъ добродѣтелей, сродныхъ той или иной благочестивой душѣ“ [5]).

Въ частности, авторъ анализируетъ христіанскія состоянія,—*вѣры* [6]), *надежды* [7]), *любви къ Богу* [8]) которая находитъ свое наиболѣе прямое выраженіе *въ молитвѣ* [9]); касается также *смиренія* [10]), *кротости* [11]), *воздержанія и поста* [12]), раскрываетъ основной смыслъ *иноческихъ обѣтовъ* [13]), улсняя значеніе, въ частности, *столпничества* [14]), *молчанія* [15]).

Разсматриваемая диссертація г. Попова, так. образомъ, не безплодна и *въ этико-богословскомъ* отношеніи, содержитъ въ себѣ по раскрываемому нами вопросу мысли здравыя и точныя, хотя и не обоснованныя спеціально.

Выясненія православнаго пониманія „аскетизма“ несомнѣнно касались—хотя бы только попутно и частично—и многіе курсы лекцій,

[1]) Стр. 495. [2]) Ibid. [3]) стр. 510. [4]) Стр. 508. [5]) Стр. 494 ср. 495. [6]) стр. 525—527. [7]) стр. 527 [8]) стр. 527—531. [9]) стр. 531—534. [10]) стр. 534—536. [11]) стр. 536—537. [12]) стр. 537—539. [13]) стр. 540—542. [14]) стр. 543—544. [15]) стр. 544—548.

читанныхъ въ Духовныхъ Академіяхъ профессорами Нравственнаго Богословія (кромѣ, разумѣется, лекцій о. І. Л. Янышева, занимающихъ—по своимъ неоспоримымъ достоинствамъ особое положеніе, а потому уже разсмотрѣнныхъ нами посильно въ началѣ настоящаго „Обзора“ [1]). Однако изъ опытовъ такого рода въ печати извѣстно очень немногое.

Изъ указанной категоріи трудовъ нѣкотораго вниманія и хотя бы только краткаго упоминанія заслуживаютъ академическія лекціи двухъ молодыхъ, начинающихъ ученыхъ, впослѣдствіи знаменитыхъ іерарховъ—архіепископа Херсонскаго Иннокентія (Борисова) и епископа Смоленскаго Іоанна (Соколова),—хотя происхожденіе этихъ лекцій относится ко времени уже давно минувшему.

14) Нравственное Богословіе было предметомъ чтеній *о. Иннокентія* въ 1833—1835 гг. [2]) Въ печати изданы (помѣщены въ названномъ юбилейномъ сборникѣ) лишь „вступительная лекція“ его „по Нравственному Богословію“, „Введеніе въ Нравственное Богословіе“ и „Нравственная антропологія“. [3])

Вопроса объ „аскетизмѣ“ о. Иннокентій касается здѣсь очень мало. По его мнѣнію, христіанская дѣятельность не можетъ быть безъ мистики; ибо существо ея—въ глубинѣ духа. Аскетика стоитъ на противоположной сторонѣ, ибо занимается тѣломъ; а тѣло стоитъ въ противоположности съ духомъ, по своей грубости, косности, осязаемости, матеріальности. Духъ требуетъ оживленія, просвѣщенія; а тѣло—умерщвленія, обузданія, борьбы [4]). Подвижничество нужно, ибо тѣло противоборствуетъ духу; но главное исходище жизни—духъ, сердце. Многія секты забываютъ это и ожидаютъ всего отъ обузданія тѣла, и потому простираютъ слишкомъ далеко разныя строгости къ нему, наприм. посты, которые у нихъ нерѣдко оканчиваются смертію, или неизлѣчимыми болѣзнями [5]). Аскеты занимаются подвигами матеріальными, и потому дѣлаютъ жизнь скучною, горькою [6]).

Такимъ образомъ, о. Иннокентій подъ „аскетизмомъ“ разумѣетъ то „тѣлесное упражненіе“ [7]), о которомъ Апостолъ говоритъ, что оно „мало полезно“ [8]). Но такое понятіе объ „аскетизмѣ“ слишкомъ узко и не оправдывается ни филологическимъ смысломъ слова, ни его исторіей. [9]) Слишкомъ узкій смыслъ понятія „аскетизмъ“ и не благопріятное къ нему отношеніе, вѣроятно, навѣяны на о. Иннокентія его протестантскими пособіями, изъ коихъ на одно—„System der christlichen Moral“ (1788—1815) *Рейнгарда*—онъ самъ опредѣленно указы-

[1]) стр. 33—43. [2]) См. „Сборникъ изъ лекцій бывшихъ профессоровъ Кіевской Дух. Академіи: архим. *Иннокентія*, прот. *И. М. Скворцова*, *П. С. Авсѣева* (архим. Ѳеофана) и *Я. К. Амфитеатрова*, изданный Академіею по случаю 50 лѣтняго юбилея ея (1819—69)“. Кіевъ 1869 г.; см. здѣсь „біографическую замѣтку“ объ Иннокентіи, стр. II. [3]) стр. 212—263. [4]) стр. 248. [5]) стр. 249. [6]) стр. 250. [7]) Тим. IV, 8. [8]) Ibid. [9]) См. „Введеніе“ къ *нашему* сочиненію.

ваетъ, какъ на свое пособіе [1]). Впрочемъ, далѣе о. Иннокентій „аскетикою“ или „педевтикою“ называетъ тотъ отдѣлъ Нравственнаго Богословія, который трактуетъ „о средствахъ къ исполненію“ обязанностей христіанина“ [2]) и который разрѣшаетъ вопросъ: „какими средствами человѣкъ можетъ достигнуть совершенства? [3])

Слѣдовательно, точнаго опредѣленія понятія „аскетизмъ“ у о. Иннокентія мы не видимъ [4]).

15) Болѣе подробную, обстоятельную и вмѣстѣ болѣе обработанную и серьезную трактацію объ „аскетизмѣ“ мы находимъ въ лекціяхъ, читанныхъ іеромонахомъ *Іоанномъ* (*Соколовымъ*) въ Московской Духовной Академіи въ теченіи 1842 г. (съ осени) до 1844 (до сентября) г. [5]) и изданныхъ въ печати на основаніи авторской рукописи (далеко, впрочемъ, не исправной) въ СПБ-гѣ въ 1897 г. [6]).

Эти лекціи падаютъ на самое начало ученой дѣятельности о. Іоанна, и это обстоятельство замѣтно сказывается на самомъ качествѣ лекцій,—на ихъ содержаніи и на ихъ обработкѣ. Авторъ, видимо, не успѣлъ достаточно спеціализироваться въ трактуемой имъ области и не изучилъ сколько нибудь обстоятельно того матеріала, тѣхъ источниковъ, которые имъ самимъ считались основными и обязательными. По его собственному опредѣленному и справедливому заявленію, „аскетика находитъ для себя весьма важное и послѣ св. Писанія ничѣмъ не замѣнимое пособіе—въ опытахъ и дѣятельныхъ наставленіяхъ св. отцовъ и подвижниковъ благочестія“... „Какъ дѣятельная жизнь сихъ мужей представляетъ намъ высокіе образцы христіанскаго совершенства, такъ и оставшееся послѣ нихъ ученіе и наставленія заключаютъ въ себѣ неистощимое сокровище познанія жизни духовной и лучшее руководство въ урокахъ ея преспѣянія и возвышенія“. [7])

Однако, если знаніе авторомъ св. Писанія не подлежитъ сомнѣнію, заявляетъ о себѣ въ лекціяхъ очень часто и сопровождается благотворными послѣдствіями, [8]) то недостатокъ начитанности и освѣдомленности въ патристической письменности сказывается не менѣе ощутительно,—и оказываетъ вліяніе конечно, въ обратномъ смыслѣ, сильно понижая достоинство лекцій. Изъ представителей святоотеческой аскетики о. Іоанну былъ несомнѣнно извѣстенъ только *Макарій Египетскій* [9]) и *Іоаннъ Лѣствичникъ* [10]) котораго онъ, впрочемъ, не называетъ.

---

[1]) См. объ этомъ обстоятельствѣ и общій замѣчанія о пятитомной системѣ Рейнгарда у проф. *А. А. Бронзова* „Нравственное Богословіе въ Россіи“, стр. 96.

[2]) стр. 277. [3]) Ibid. [4]) Трудно, впрочемъ, сказать, насколько этотъ недостатокъ (а равно и другіе недочеты) можно относить на счетъ самого автора, такъ какъ лекція составлены „по записямъ“ „бывшими его слушателями“ и профессоромъ редактированы не были. См. цитов. „Сборникъ“, стр. VII.

[5]) См. *С. К. Смирновъ*. Исторія Московской Духовной Академіи до ея преобразованія 1814—1870. М. 1879 г. Ср. стр. 387, 432—435. [6]) Изданіе „Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной церкви.“

[7]) стр. 173. [8]) См. особенно стр. 201—204. [9]) По русскому переводу, напечат. въ Христ. Чт. 1821 г. Ср. стр. 211, 207, 209, 210 лекцій. [10]) Ср. стр. 245.

Вообще элементъ патристическій привлекался молодымъ профессоромъ спорадически и вообще въ мѣрѣ весьма недостаточной, такъ что при составленіи лекцій имѣлось въ виду—изъ источниковъ—почти исключительно св. Писаніе.

Что касается *пособій*, то молодой іеромонахъ, по всей вѣроятности, пользовался трудомъ римско-католическаго богослова-моралиста *Штапфа* (Ios. Stapf) Theologia moralis, in compendium redacta [1]),—по крайней мѣрѣ, при выработкѣ плана своихъ лекцій, которыя онъ не успѣлъ обработать въ цѣльный курсъ и которыя имѣютъ видъ соединенія нѣсколькихъ трактатовъ, органически между собою не связанныхъ.

Располагая указаннаго рода данными, о. Іоаннъ,—человѣкъ, безспорно, очень талантливый, обладавшій умомъ проницательнымъ и серьезнымъ, далъ правильное (болѣе правильное, чѣмъ, напр., у о. Иннокентія Борисова) общее понятіе объ „аскетизмѣ", памѣтилъ въ общихъ чертахъ цѣлесообразный планъ, хотя и не разработалъ его надлежащимъ образомъ.—и довольно основательно и правильно выяснилъ въ общихъ чертахъ—нѣкоторыя частности, нѣкоторые второстепенные пункты аскетики.

„Аскетика" [2]) опредѣляется у о. Іоанна какъ руководство къ дѣятельному „преспѣянію въ жизни христіанской, по тѣмъ правиламъ, въ какихъ ученіе вѣры представляетъ намъ образецъ истиннаго христіанина и его духовное совершенство" [3]). Иначе,—„аскетика"—„наука опытнаго преспѣянія въ христіанской добродѣтели," [4]) „изложеніе способовъ къ упражненію и укрѣпленію нравственныхъ силъ христіанина въ подвигахъ добродѣтели и борьбѣ души противъ зла нравственнаго" [5]). Все содержаніе аскетики можетъ быть раздѣлено на двѣ части: въ одной изъ нихъ должно быть обращено вниманіе на самого человѣка христіанина, на пріобрѣтеніе и укрѣпленіе въ немъ *силъ*, потребныхъ для подвиговъ христіанскаго благочестія, въ другой части нужно обратить вниманіе на самое упражненіе христіанина въ дѣятельномъ благочестіи, и изложить *способы* къ постоянному въ немъ преспѣянію" [6]). При этомъ „главнымъ предметомъ", къ которому христіанинъ всегда и всѣми мѣрами стремится, служитъ его „спасеніе". [7]) Вмѣстѣ съ этимъ намѣчаются двѣ стороны христіанскаго совершенствованія,—положительная и отрицательная: умерщвленіе плоти и страстей, [8]) съ одной стороны, и пріобрѣтеніе добродѣтелей, изъ коихъ на первомъ планѣ стоятъ „смиреніе и любовь" [9]),—съ другой.

Преобладающимъ настроеніемъ и основнымъ аскетическимъ христіанскимъ средствомъ является „покаяніе" [10]). Тѣлесный аскетизмъ

---

[1]) См. въ цит. кн. проф. *А. А Бронзова*, стр. 110. [2]) Дѣятельнаго христіанскаго Богословія часть 3-я: Аскетика—обнимаетъ стр. 171—379 (т. е. до конца книги) лекцій. [3]) стр. [4]) стр. 171. 172. [5]) стр. 171. [6]) стр. 173—174. [7]) стр. 178. [8]) стр. 331. [9]) стр. 223. [10]) стр. 284.

имѣемъ въ основѣ „воздержаніе и умѣренность“ [1]) и проявляется преимущественно въ „постѣ“ [2]).

Въ процессѣ христіанскаго совершенствованія дѣйствуютъ силы „*естественныя*“, изъ коихъ особенное, фундаментальное значеніе имѣютъ „совѣсть“ и „свободная воля“ и „сверхъестественная“—благодать Божія“ [3]). „Средствами къ усвоенію и сохраненію въ насъ благодати Божіей“ являются „таинства“ [4]), изъ коихъ профессоръ останавливается на покаяніи, причащеніи и елеосвященіи [5]), оттѣняя въ нихъ „элементъ аскетическій“ [6]), т. е. слѣдя за должнымъ субъективнымъ настроеніемъ и внутренними перемѣнами, производимыми въ христіанинѣ таинствами.

Изложеніе живое (хотя часто не достаточно обработанное), переходящее мѣстами и въ лирическій тонъ [7]).

Благодаря указаннымъ достоинствамъ, лекціи не потеряли нѣкотораго интереса даже и для пастоящаго времени [8]) и по мѣстамъ дѣльны [9]),—преимущественно тамъ, гдѣ авторъ анализируетъ и излагаетъ ученіе Св. Писанія. По мѣстамъ, впрочемъ, проглядываютъ крайній спиритуализмъ [10]) и излишній ригоризмъ [11]).

Изъ *журнальныхъ статей*, такъ или иначе выясняющихъ вопросъ объ „аскетизмѣ“ съ интересующей насъ стороны, остановимся только на слѣдующихъ, заслуживающихъ нѣкотораго вниманія по ихъ сравнительной дѣловитости.

16) *Шалфеевъ*. О монашествѣ противъ протестантовъ. Христіанское Чтеніе 1860 г. [12]).

Въ этой статьѣ авторъ хорошо формулируетъ отличительную особенность монашества по сравненію съ жизнью общехристіанскою. Этою чертою монашества, по автору, является то, что своимъ содержаніемъ она имѣетъ по преимуществу *созерцаніе* [13]). „Созерцаніе—первое его занятіе, душа всей его жизни идѣятельности [14]). Сюда включается и „покаяніе“ [15]). Изъ этой „главной и коренной“ [16]) особенности объясняются авторомъ и другія особенности монашества, которыя считаются уже второстепенными и выводными. Сюда относится прежде всего *уединеніе* [17]), *нестяжательность* [18]), въ силу которой подвижникъ, „проникнутый мыслію

---

[1]) стр. 271. [2]) стр. 272. [3]) стр. 174. [4]) Ibid, [5]) стр. 175. [6]) стр. 315.

[7]) См., напр., стр. 260—268 (о причащеніи) и 304—307 (о молитвѣ). [8]) Ср. цит. кн. проф. *А. А. Бронзова*, стр. 109. [9]) См., напр., стр. 201—204.

[10]) См., напр., стр. 315: „духъ благодатный отрѣшаетъ жизнь отъ всего чувственнаго, плотскаго,—и она живетъ въ себѣ, забывая міръ, жизнь тѣлесную,—забываетъ самое тѣло, не думаетъ о его пищѣ или кротѣ и, какъ чистый духъ, живетъ мыслію“ и т. д.

[11]) Ср. особенно стр. 359, гдѣ одна изъ главныхъ цѣлей воспитанія поставляется въ приготовленіи человѣка къ смерти.

[12]) Христіанское Чтеніе 1860 г., стр. 533. [13]) стр. 535. Ч. I. [14]) стр. 538, ср. Ч. II, стр. 29. [15]) стр. 544. [16]) ср. стр. 546. [17]) стр. 545—547. [18]) стр. 547—549.

о единомъ Господѣ и заботою о спасеніи своей души, естественно оставляетъ безъ вниманія свои стяжанія, ограничиваясь только вещами первой необходимости [1],—*безбрачіе* [2]), которое способствуетъ возможности посвятить себя Богу „всецѣло,—не только душу, но и тѣло, какъ храмъ Божій,—тѣмъ болѣе, что жизнь брачная неизбѣжно отвлекала бы его отъ драгоцѣннѣйшаго для него занятія—Богомыслія и молитвы“ [3]),—наконецъ, *послушаніе* [4]). „Для каждой“ изъ „указанныхъ“ сторонъ, „для всѣхъ особенностей, составляющихъ отличіе монашества отъ обыкновенной жизни христіанина“, есть „твердыя основанія въ Св. Писаніи“ [5]). „На безбрачіи“ авторъ останавливается съ особою подробностью, разсматривая въ числѣ другихъ *мѣстъ* Св. Писанія и Апок. XIV, 1—4 [6]).

Общая мысль, проникающая данный отдѣлъ, та, что дѣвство не поставляется заповѣдью, обязательною для всѣхъ, но предлагается „какъ совѣтъ“ [7]). Сюда, по автору, относятся слѣдующія мѣста Св. Писанія: Мѳ. XIX, 4—12; I Кор. VII [8]). „Согласно съ Св. Писаніемъ“ [9]) и монашеское отреченіе отъ своей воли и послушаніе [10]). Согласны съ Св. Писаніемъ не только самое „внутреннее начало монашеской жизни и подвиги“, но и прохожденіе, осуществленіе ея именно по спеціальному *обѣту* [11]). Монашеская жизнь имѣетъ твердыя основанія и въ Св. Преданіи. Ведя свое начало отъ временъ „апостольскихъ“, она „всегда пользовалась уваженіемъ со стороны Церкви“. Здѣсь авторъ, начиная ссылкою на свидѣтельство Св. Діонисія Ареопагита въ его книгѣ „О Церковной Іерархіи“, признаваемую имъ, конечно, за подлинное произведеніе названнаго автора, продолжаетъ свою статью разсмотрѣніемъ случаевъ различнаго рода отреченія, имѣвшихъ мѣсто въ древней церкви. Сюда, въ частности, относятся примѣры посвященія себя „богослуженію“ [12]), „молитвѣ“ [13]), „покаяннымъ подвигамъ самоумерщвленія“ [14]), благотворительности [15]), дѣвству и безбрачію [16]). Эти подвиги уже „въ первые три вѣка христіанства“ нѣкоторые христіане „несли по обѣту цѣлой жизни“ [17]) и притомъ данному „торжественно предъ Церковію и алтаремъ“ [18]). Въ четвертомъ же вѣкѣ „образовалось особое сословіе монашествующихъ“ [19]).

Заканчивается статья доказательствомъ того положенія, что „монашеская жизнь всегда пользовалась особеннымъ уваженіемъ со стороны всѣхъ пастырей и учителей Церкви“ [20]).

Наряду съ совершенно правильными мыслями, разбираемая статья содержитъ въ себѣ сужденія неточныя (о евангельскихъ „совѣтахъ“)

---

[1]) стр. 547—548. [2]) стр. 550. [3]) стр. 550. [4]) стр. 551—2. [5]) стр. 1—38; Ч. II. Августъ 95—155. [6]) стр. 100—106.

[7]) стр. 106. [8]) стр. 106—122. [9]) стр. 122. [10]) стр. 122—125. [11]) стр. 126—135. [12]) стр. 281. [13]) стр. 282. [14]) стр. 283. [15]) стр. 284. [16]) стр. 285—288. [17]) стр. 289. [18]) стр. 291 [19]) стр. 296—298. [20]) стр. 300, стр. 299—330.

или уже устарѣвшія (о принадлежности твореній, извѣстныхъ съ именемъ Св. Діонисія Ареопагита дѣйствительно ему [1]). Для своего времени статья эта должна быть признана серьезною и дѣльною.

17) *Проф. А. И. Гренковъ.* Свои воззрѣнія на аскетизмъ названный ученый высказываетъ въ слѣдующихъ своихъ статьяхъ:

Первоначальное происхожденіе науки о христіанскомъ нравоученіи и краткая ея исторія. Православный Собесѣдникъ. 1875. Апрѣль, стр. 349—391.

Піонеръ науки о христіанской нравственности. Библіографическая замѣтка о сочиненіи „Нравственный идеалъ буддизма въ его отношеніи къ христіанству“ А. Гусева. Прав. Соб. 1875. Январь, стр. 23—64.

Начало самобытности христіанскаго нравственнаго идеала, по мнѣнію проф. Гренкова, проявилось не столько въ доктринѣ, сколько въ аскетизмѣ, или подвижничествѣ. Это широкое, жизненное, величавое движеніе по своему содержанію и характеру было нравственнымъ κατ᾽ἐξοχήν. Названное направленіе изъ христіанскаго ученія усвоило преимущественно его чисто божественную „религіозную“ сторону, „стремленіе къ небу и вѣчности“, къ осуществленію и достиженію высшей святости“. „Евангеліе приподняло предъ нами завѣсу міра горняго, міра высшаго блага и сказало: стремись туда“ [2]). Средствами для достиженія этой цѣли являлись полнѣйшее самоотверженіе, распятіе плоти со страстьми и похотьми, усиленные подвиги борьбы со грѣхомъ. Въ эту борьбу уходили всѣ силы подвижника, на нее было устремлено все его вниманіе, такъ что вся жизнь его преставляла собой длинный рядъ попытокъ восторжествовать надъ нравственнымъ зломъ.

Отсюда естественно, что „для аскетизма вся земная жизнь съ ея интересами не имѣла никакого значенія“. „Полное отреченіе отъ внѣшнихъ благъ, собственности, правъ воли и инстинкта продолженія своего рода—сдѣлалось программою подвижника. Стоитъ заглянуть въ первую попавшуюся біографію св. подвижниковъ, чтобы убѣдиться, что для нихъ тѣло было предметомъ самыхъ изнуряющихъ нападеній, бракъ—терпимымъ явленіемъ въ средѣ несовершенныхъ“ [3]). „Сколько отшельниковъ, которые степень своего совершенства измѣряли количествомъ лѣтъ, въ теченіе которыхъ они не видали женскаго лица!“ [4]). Вообще христіанскій аскетъ отображаетъ въ себѣ евангельскій идеалъ „со стороны его духовности, небесности и божественности, причемъ матеріальные земные интересы отодвинулись на задній планъ“ [5]). Христіанство твердо поставило тотъ принципъ, что тѣло „должно быть служебнымъ орудіемъ

---

[1]) Современное положеніе вопроса объ авторствѣ Діонисія Ареопагита обстоятельно изложено въ диссертаціи проф. *А. И. Брилліантова* „Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены“(СПБ. 1898), стр. 142—148 (примѣч).

[2]) Піонеръ науки о христіан. нравственности, стр. 62. [3]) ibid., стр. 42. [4]) ibid., стр. 48. [5]) ibid., стр. 47.

духа, что послѣдній выше тѣла и вообще внутреннее выше внѣшняго“ [1]). „Христіанство, описывая прогрессивное движеніе духа, органическую жизнь тѣла съ его служебною ролью оставляетъ на заднемъ планѣ“ [2]). Тѣмъ болѣе это нужно сказать объ отношеніи христіанина ко всему внѣшнему, земному, свѣтскому. „Когда покойный о. Ѳеодоръ (разумѣется Бухаревъ) думалъ отыскивать любовь Христа и о Христѣ въ литературѣ, живописи и музыкѣ, то вышла каррикатурная смѣсь небеснаго и земного“. Впрочемъ, осуществляя указанныя и подобныя „требованія“ Евангелія, подвижники не считали ихъ однако „обязательною заповѣдію для всѣхъ“, а только „совѣтомъ“ для стремящихся къ совершенству.

Такимъ образомъ, подвижники жили вполнѣ „индивидуальною“ жизнью, чуждаясь „всѣхъ общественныхъ интересовъ“. Сосредоточиваясь исключительно на себѣ, на своей внутренней жизни, аскетъ естественно могъ въ совершенствѣ изучить „всѣ проявленія человѣческой души въ ея процессѣ религіозно-нравственнаго совершенствованія“. Отсюда и въ аскетической литературѣ мы находимъ не столько выясненіе положительнаго, объективнаго идеала, сколько психологическій анализъ проявленій внутренней жизни въ процессѣ постепеннаго религіозно-нравственнаго совершенствованія на пути препобѣжденія собственной грѣховности при достиженіи идеала христіанскаго совершенствованія. Вслѣдствіе этого существеннымъ и даже преобладающимъ элементомъ въ аскетической христіанской письменности является анализъ собственно отрицательной стороны жизни человѣка,—того, что есть не христіанскаго въ человѣкѣ, что принадлежитъ къ сферѣ грѣха“. Въ исторіи христіанскаго нравоученія аскетическая письменность имѣла громадное значеніе. Собственно православное нравоученіе до сихъ поръ построяется на началахъ аскетизма [3]). Нравственный идеалъ, проповѣдуемый православною церковію, по своему характеру *аскетическій*; „главнымъ элементомъ этого идеала, окрашивающимъ все нравоученіе нашей церкви, служитъ аскетизмъ“ [4]). Существенными, основными положеніями проф. Гренкова являются слѣдующія мысли:

1) идеалъ аскетизма религіозный, небесный, индивидуальный всецѣло вытѣснялъ изъ жизни аскетовъ элементъ земной, общественный; 2) требованія аскетизма не—заповѣдь, обязательная для всѣхъ, а „совѣтъ“, осуществляемый стремящимися къ высшему совершенству; 3) преобладающимъ элементомъ аскетической письменности является анализъ отрицательной стороны христіанской жизни; 4) православное нравоученіе построяется преимущественно на началахъ аскетизма; главнымъ элементомъ идеала, проповѣдуемаго христіанскою церковію, служитъ *аскетизмъ*.

---

[1]) ibid., стр. 51. [2]) ibid., стр. 52.
[3]) ibid., стр. 364—356. [4]) стр. 384.

Общею главною особенностію и недостаткомъ автора является то, что онъ нерѣдко стоитъ на почвѣ чисто формальныхъ понятій. Такъ, напр., онъ провозглашаетъ полную противоположность и совершенную несовмѣстимость земного и небеснаго. Но какія реальныя черты онъ мыслитъ въ понятіи „небеснаго", покойный проф. самъ точно не разъясняетъ.

Итакъ нѣкоторый формализмъ и явный дуализмъ земного и небеснаго, идеальнаго и реальнаго, духа и тѣла,—вотъ выдающіяся черты кратко, но достаточно выпукло выраженныхъ воззрѣній на христіанскій аскетизмъ проф. А. И. Гренкова.

18) *Прот. Ключаревъ* (впослѣдствіи архіепископъ Амвросій). Слово о духѣ и значеніи аскетизма, или христіанскаго подвижничества. Странникъ. 1869 г. Сентябрь.

Въ православной Церкви подъ именемъ святого Сѣмени (Ис. II,I) разумѣются, вмѣстѣ со Христомъ, и Христовы подвижники, „которые воплощаютъ въ своей жизни духъ ученія Христова, разливаютъ вокругъ себя силу и жизненность христіанскихъ началъ, возбуждаютъ своимъ примѣромъ въ средѣ людей, ихъ окружающихъ, ревность къ духовнымъ подвигамъ, удостоиваются за святость жизни благодатныхъ дарованій и знаменій, и становятся учителями, руководителями и благодѣтелями народовъ" [1]).

Отличительный характеръ жизни этихъ духовныхъ дѣятелей опредѣляется проникающимъ ихъ духомъ аскетизма, или христіанскаго подвижничества, руководимаго духовными цѣлями.

Церковный витія ставитъ себѣ цѣлью раскрытіе истиннаго смысла и значенія аскетизма „въ противоположность современной враждебной ему наукѣ и господствующему направленію жизни въ современномъ мірѣ".

Эту задачу проповѣдникъ осуществляетъ раскрытіемъ слѣдующихъ, въ частности, мыслей. „Аскетизмъ есть добровольное ограниченіе себя въ удовлетвореніи естественныхъ потребностей, отреченіе отъ дозволенныхъ удовольствій, и иногда обреченіе тѣла на лишенія и страданія для духовныхъ цѣлей". Подвижники, въ нѣкоторыхъ случаяхъ сурово относясь къ тѣлу, поступаютъ такъ, однако, не изъ вражды собственно къ тѣлу, созданію Божію, нарушая „божественные законы" природы. Ихъ подвиги, ограниченія и лишенія направляются „не противъ природы" въ ея должномъ видѣ и нормальномъ состояніи, а „противъ разстройства ея, точнѣе — имѣютъ въ виду собственно развращенное направленіе воли человѣка, которая въ нѣкоторыхъ случаяхъ оказывается рѣшительно „неспособной" держаться „при удовлетвореніи потребностей въ предѣлахъ, предписываемыхъ природою" [2]).

---

[1]) стр. 149. [2]) стр. 149.

Потребности человѣка, нарушая законные предѣлы, часто идутъ противъ природы человѣческой въ ея нормальномъ состояніи, положительно искажаютъ ее (въ частности указываются извращенія потребностей *питанія*—утучненіе пищею до потери здоровья;—*сна*—обращеніе потребности отдыха въ нѣгу;—*продолженія рода*—всевозможныя извращенія полового инстинкта;—*свободы жизни и движенія*—своеволіе и буйство,—*жизнерадостности*—„превращеніе всей жизни въ непрерывный праздникъ", безконечное изобрѣтеніе удовольствій).—Естественный выводъ отсюда тотъ, что аскетизмъ необходимъ хотя бы просто для того, чтобы не выходить изъ предѣловъ естественнаго, остаться „вѣрнымъ природѣ". Отсюда аскетизмъ получаетъ громадное значеніе даже въ естественной нравственности („языческіе философы"). Тѣмъ болѣе необходимъ аскетизмъ для всякаго христіанина, желающаго „въ своей разстроенной природѣ" „воплотить" „тотъ высокій идеалъ истинно человѣческой жизни", который начертанъ въ Евангеліи.

Обычно имя „аскетовъ" усволяется только пустынникамъ и инокамъ. Такое представленіе дѣла слишкомъ узко, а потому „несправедливо". Не только должны, но могутъ быть и „всегда были" аскеты „и въ средѣ христіанскихъ обществъ". Они предпринимаютъ и совершаютъ подвиги „умерщвленія плоти" съ двоякою цѣлію: „во первыхъ, чтобы удалить отъ себя соблазны къ грѣху и въ своей плоти изсушить, такъ сказать, почву, на которой можетъ возникнуть и разрости нечистое сѣмя грѣха; во-вторыхъ, чтобы пріобрѣсти больше свободы и силы для исполненія воли Божіей и служенія Христу". „Не подвергая себя особеннымъ трудамъ и опасностямъ", нельзя быть истиннымъ христіаниномъ [1]). И это главнымъ образомъ потому, что „въ настоящемъ состояніи человѣка совершенное равновѣсіе между духомъ и плотію невозможно: „всякая уступка плоти сопровождается вредомъ для духа"...[2]).

Но, помимо болѣе или менѣе общепонятныхъ аскетическихъ упражненій (каковы, напр., ограниченіе въ количествѣ и качествѣ пищи, а также въ употребленіи вина, удаленіе зрѣлищъ, игръ, развлеченій, общества лицъ другого пола и т. под.), существовали и существуютъ подвиги необыкновенно суровые (власяница, вериги, столпничество, лежаніе на голой землѣ и. т. д.). Каковъ смыслъ *этихъ* необычайныхъ подвиговъ и не идутъ ли *они* уже прямо противъ природы? Но и указанные подвиги имѣютъ все тоже значеніе врачебныхъ средствъ. Что же касается ихъ суровости и необычайности, то эти ихъ качества вполнѣ соотвѣтствуютъ силѣ „застарѣлыхъ" духовныхъ болѣзней [3]).

Какъ „нравственное начало", аскетизмъ „доступенъ для всѣхъ". Мало того, — онъ прямо необходимъ. „Въ ученіи и учрежденіяхъ" Церкви онъ „великою мудростію предлагается каждому православному

[1]) стр. 150. [2]) стр. 151. [3]) ibid.

христіанину въ мѣру его силъ и духовнаго возраста“ [1]). Осуществленіе аскетизма въ личной жизни христіанина обнаружитъ самое благотворное вліяніе и „на жизнь общественную и народную“ [2]). Христіанскій аскетизмъ могъ бы совершить „цѣлый переворотъ“ „въ направленіи общества“ путемъ уменьшенія потребностей, упрощенія жизни, изгнанія лишнихъ наслажденій. Духъ, получивъ перевѣсъ надъ плотію, окажется способнымъ съ большею легкостію и совершенствомъ разрѣшить и „высшіе вопросы общественной жизни“ [3]). Вотъ почему умноженіе истинныхъ аскетовъ будетъ непремѣнно сопровождаться „притокомъ нравственной силы“ въ обществѣ [4]).

Многія мысли этого „Слова“ (относительно общеобязательности „аскетизма“, относительно его существа, смысла и основы, относительно, наконецъ, его значенія для общественнаго блага) отличаются глубиною, правильностью и точностью,—качествами, *особенно рѣдкими для того времени*, но не потерявшими своего значенія и для времени настоящаго. Православное ученіе объ аскетизмѣ въ разбираемомъ произведеніи знаменитаго іерарха излагается, такимъ образомъ, кратко, но—въ общемъ *правильно*, почему мы и сочли необходимымъ коснуться его въ настоящемъ отдѣлѣ нашего сочиненія.

Въ замѣтной зависимости отъ изложенныхъ воззрѣній на „аскетизмъ“ архіеп. Амвросія находился

19) *Архимандритъ* (нынѣ епископъ) Тихонъ (Белавинъ) при написаніи своей статьи „О подвижничествѣ“. Странникъ. 1897. Іюнь — Іюль, стр. 217—229.

Названная статья разсматриваетъ и кратко, въ духѣ, какъ сказано, убѣжденій арх. Амвросія, опровергаетъ возраженія „противниковъ подвижническаго житія“, направленныя главнымъ образомъ „противъ тѣлесныхъ подвиговъ“ [5]). Преосв. Тихонъ стремится оттѣнить ту мысль, что „подвижники идутъ не противъ природы и ея законныхъ требованій, а противъ ея разстройства и особенно противъ развращенной воли человѣка, неспособной держать его при удовлетвореніи потребностей въ должныхъ границахъ“ [6]). Отчасти авторъ имѣетъ въ виду также и возраженія по поводу удаленія, „отрѣшенія подвижниковъ отъ міра“ [7]) и, вслѣдствіе этого, „безполезности ихъ для общества“ [8]).

20) *Проф. прот. Т. И. Буткевичъ.* Пессимизмъ Шопенгауэра и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ. Прав. Обозр. 1883. Августъ.

Имѣя въ виду собственно воззрѣнія Шопенгауэра, о. Буткевичъ счелъ нужнымъ, однако, въ концѣ своей статьи коснуться и аскетизма христіанскаго, главнымъ образомъ и собственно—потому, что Шопен-

[1]) стр. 152. [2]) ibid. [3]) стр. 153. [4]) стр. 153. [5]) стр. 221.
[6]) Ibid. [7]) стр. 223—224. [8]) стр. 225—229.

гауэръ стремится во что бы то ни стало доказать тожество своихъ строго-аскетическихъ требованій съ аскетическими предписаніями „первоначальнаго и дѣйствительнаго христіанства". По увѣренію Шопенгауэра, „истинное христіанство положительно носитъ на себѣ тотъ аскетическій основной характеръ, который его философія указываетъ „въ отрицаніи воли къ жизни"; „антикосмическія тенденціи" христіанства—внѣ всякаго сомнѣнія" [1]).

Имѣя въ виду апологетическую задачу, о. Буткевичъ дѣлаетъ попытку кратко [2]) охарактеризовать аскетизмъ христіанскій со стороны его основаній и сущности, причемъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ и самая терминологія опредѣляется у него задачами сравнительнаго метода [3]). О. Буткевичъ находитъ „*формальное* [4]) сходство", нѣкоторую точку соприкосновенія въ аскетизмѣ христіанскомъ съ аскетизмомъ, рекомендуемымъ Шопенгауэромъ, поскольку и христіанство дѣйствительно и обязательно требуетъ отрицанія эгоистической воли, подавленія и искорененія своеволія [5]), подчиненія человѣческой воли волѣ Божіей [6]). „Существенными признаками христіанскаго аскетизма дѣйствительно нужно признать самотверженіе и послушаніе" [7]) волѣ Божіей. Движущимъ началомъ въ этомъ случаѣ является не эгоизмъ, а чистая любовь къ Богу, а слѣдствіемъ и вмѣстѣ цѣлью—не уничтоженіе воли человѣка, а сообщеніе ея содержанію и направленію тожества съ волею Божественной, такъ что послѣдняя становится уже вмѣстѣ и его (т. е. христіанина) *волею*" [8]).

Но воля Божія „полна жизни" („Азъ есмь путь, истина и *животъ*"). Отсюда путь отреченія отъ своеволія ведетъ аскета христіанскаго „не къ уничтоженію, не въ нирванну или ничто, но въ *жизнь вѣчную*" [9]). Другими словами,—христіанинъ дѣлается аскетомъ для того, чтобы усилить свою волю къ жизни" [10]). И дѣйствительно, „христіанскій аскетъ далекъ отъ квіэтизма"; „его психическая жизнь не бѣдна, но, напротивъ, кипуча" [11]).

Изъ сказаннаго уже не трудно вывести, что „всякій истинный христіанинъ есть уже и аскетъ" [12]). „Христіанство" отъ всякаго человѣка „требуетъ аскетизма", который „для каждаго человѣка является такимъ же необходимымъ дѣломъ, какъ и нравственность вообще" [13]). Съ этой точки зрѣнія мы обязаны согласиться, что „монашество или отшельничество есть только извѣстная форма христіанскаго аскетизма, а не сущность его" [14]).

Но и христіанскіе отшельники, аскеты въ узкомъ и спеціальномъ смыслѣ этого слова, далеко не соотвѣтствуютъ типу аскета Шопен-

[1]) Ср. стр. 602—603. [2]) стр. 602—603. [3]) Ср., напр., „христіанинъ дѣлается аскетомъ для того, чтобы усилить свою волю къ жизни". стр. 606. ср. 612. [4]) Курсивъ автора. [5]) стр. 612. [6]) стр. 606. [7]) стр. 608. [8]) стр. 607.

[9]) Курсивъ автора. [10]) стр. 606. [11]) стр. 607. [12]) стр. 608. [13]) ibid. [14]) стр 609.

гауэровскаго, если имѣть въ виду, въ частности, ихъ отношеніе къ міру внѣшнему, къ обществу. „Христіанскій отшельникъ разорвалъ внѣшнія связи съ міромъ, но внутренняя связь у него стала еще сильнѣй“, такъ какъ существенною цѣлью его отшельничества является воспитаніе любви къ Богу, съ которою любовь къ ближнему связана неразрывно [1]). Если онъ отрекается отъ міра, то это отреченіе касается не міра вообще, а собственно и исключительно *дурного міра*“ [2]).

Христіанскій аскетъ ушелъ отъ міра, но онъ не бросилъ его и помогаетъ людямъ зависящими отъ него средствами, преимущественно молитвой, совѣтами и наставленіями [3]). Вообще аскетъ „христіанскій полонъ безконечнаго хотѣнія, потому что объектомъ его хотѣнія является безконечная жизнь“ [4]). Необходимо различать между сущностью аскетизма и его второстепенными, несущественными принадлежностями и случайными проявленіями. Такъ, напр., не къ первой, а ко второй сторонѣ принадлежитъ безбрачіе, неяденіе скоромной пищи и т. под. Ихъ нельзя считать „необходимымъ условіемъ христіанскаго аскетизма; они суть только вспомогательныя средства аскетизма и при томъ чисто внѣшнія, т. е. такія, которыя можно принять, но безъ которыхъ, однако можно и обойтись христіанскому аскету“ [5]).

Таково—въ существенныхъ своихъ чертахъ и основныхъ положеніяхъ—разсужденіе почтеннаго профессора относительно сущности и смысла христіанскаго аскетизма. Выражая свои мысли возможно кратко, какъ бы конспективно, безъ подробнаго ихъ обоснованія и детальнаго ихъ раскрытія, о. проф. Буткевичъ предлагаетъ мысли *вообще правильныя* и дѣлаетъ замѣчанія, заслуживающія вниманія. Изъ нихъ замѣтимъ слѣд.: 1) аскетизмъ—требованіе общехристіанское; 2) монашество—только одна изъ формъ аскетизма, но не самая сущность его. Разсматривая аскетизмъ христіанскій по сравненію съ аскетизмомъ философіи Шопенгауэра, о. проф. употребляетъ иногда и термины, взятые изъ этой философской системы, но это существу дѣла не вредитъ.

Важнѣе то обстоятельство, что почтенный авторъ разсматриваемой статьи, желая рѣзче и рельефнѣе оттѣнить пониманіе аскетизма христіанскаго въ отличіе отъ аскетическаго принципа философіи Шопенгауэра, въ нѣкоторыхъ случаяхъ допускаетъ *преувеличенія*, когда, напримѣръ, утверждаетъ, что безбрачіе—такое чисто внѣшнее аскетическое средство, которымъ можно съ одинаковымъ правомъ и пользоваться и не пользоваться. Такое представленіе дѣла *не вполнѣ точно*. Но это уже сравнительно мелочи. Въ общемъ же изслѣдованіе довольно содержательное.

---

[1]) стр. 610.
[2]) стр. 611. Курсивъ автора. [3]) стр. 610. [4]) стр. 612.
[5]) стр. 608.

21) *Левитскій С. Д.* Идея монашества и Валаамская монастырская община. Правосл. Обозр. 1883 г. Февраль, стр. 238—298; Мартъ, стр. 584—610.

Задачу „выяснить и раскрыть идею монашества и защитить ее отъ разнаго рода нападеній“ [1]) авторъ предпринялъ по поводу очерковъ и впечатлѣній, изображающихъ лѣтнюю поѣздку на Валаамъ и принадлежащихъ перу извѣстнаго писателя *В. И. Немировича-Данченко*, подъ общимъ заглавіемъ: „Крестьянское царство“.

Въ названныхъ очеркахъ красною нитью проходятъ двѣ собственно господствующихъ мысли и основныхъ тенденціи.

1) Авторъ „Крестьянскаго царства“ рѣшительно не сочувствуетъ самой идеѣ монашества. Онъ искренно скорбитъ и горько сожалѣетъ, что масса силъ, энергіи, труда пропадаетъ непроизводительно, тратится безцѣльно. Его ужасаетъ и поражаетъ то омертвѣніе и оцѣпенѣніе, которыя онъ, по его увѣренію, наблюдалъ въ настроеніи нѣкоторыхъ Валаамскихъ отшельниковъ [2]). По его словамъ „можетъ быть и великъ подвигъ спасенія, но въ этой мертвящей обстановкѣ онъ кажется ужаснымъ. Отрицаться отъ міра, отъ свѣта, отъ жизни—да не величайшее ли это оскорбленіе Богу живому, не презрѣніе-ли къ Его творческой силѣ, создавшей и это чудное небо и эти медлительно вздымающіяся и опускающіяся волны? Никогда я не понималъ и никогда не пойму аскетизма“ [3]).

2) Впрочемъ свѣтскій писатель замѣтилъ начало рѣшительнаго отступленія отъ этой идеи въ жизни, духѣ и направленіи Валаамскаго монастыря: большинствомъ валаамскихъ иноковъ овладѣло практическое направленіе, которое выразилось рельефно въ изумительныхъ сооруженіяхъ и образцовомъ хозяйствѣ обители. Среди самихъ отшельниковъ произошло рѣшительное раздѣленіе по духу: началось и происходитъ, по свидѣтельству автора, глухая, затаенная, но важная, принципіальная борьба духа древняго подвижничества съ новымъ производительнымъ направленіемъ, характеризующимся господствомъ экономическаго начала надъ духовно-созерцательнымъ [4]). Какъ ни чужда созерцательная, от-

---

[1]) II, стр. 258. [2]) Стр. 259.

[3]) См. стр. 265. [4]) III, стр. 585. Борьба этимъ направленій монашества замѣчается и проявляется не только теперь на Валаамѣ и—несомнѣнно—въ другихъ православныхъ монастыряхъ, но она имѣла мѣсто и гораздо раньше, въ исторіи, напр., Аѳона. Здѣсь происходилъ споръ между пустынными безмолвниками (исихастами), „которые не пріобрѣтали никакихъ имѣній, не запасались рабочимъ скотомъ, и питались трудами рукъ своихъ“, съ одной стороны, и препод. Аѳанасіемъ Аѳонскимъ, который „устроилъ пристань для мірскихъ посѣтителей Аѳона и складочныя клѣти, провелъ съ высотъ воду въ самую лавру свою, насадилъ виноградники“ и т. под.... „Всѣ эти нововведенія породили недовольство и ропотъ въ нестяжательныхъ безмолвникахъ, которые, убѣжавъ отъ суетнаго міра, неожиданно увидѣли у себя дѣла мірскія, противныя уставу ихъ“. *Еп. Порфирій.* Востокъ христіанскій. Аѳонъ, ч. III, отд. I, кн. 2, стр. 77—78. Интересно, что правила, составленныя по этому случаю,

рѣшенная отъ жизни, идея духу бытописателя Валлама, онъ все же отдаетъ ей рѣшительное предпочтеніе предъ новымъ теченіемъ, все же болѣе тяготѣетъ къ типу древняго подвижничества, который представляется ему гораздо симпатичнѣе вновь народившагося практическаго, хозяйственнаго[1]). Онъ вполнѣ сочувствуетъ сѣтованіемъ уже немногихъ представителей созерцательнаго направленія, что при новыхъ порядкахъ „единенія съ Богомъ нѣтъ“ [2]), такъ какъ „все—для удобства и ничего для души“ [3]).

Г. Левитскій, имѣя въ виду изложенныя вкратцѣ мысли Немировича, въ своей статьѣ также преслѣдуетъ собственно двѣ задачи: 1) выяснить сущность и значеніе *созерцательнаго* направленія въ человѣчествѣ, частнѣе—въ христіанствѣ и 2) показать, что практическое направленіе, хозяйственныя заботы и усиленный физическій трудъ могутъ и не препятствовать осуществленію цѣлей христіанскаго подвижничества, что созерцательная жизнь и дѣятельность практическая могутъ быть выраженіемъ одной и той же идеи христіанскаго самоотверженія, только въ различныхъ формахъ.

Насколько удачно выполнена поставленная авторомъ интересная задача, насколько глубоко и правдиво разрѣшаетъ онъ этотъ важный, принципіальный вопросъ?

Г. Левитскій, несомнѣнно, не изучалъ поставленнаго вопроса основательно и самостоятельно, а ограничился общими, имѣвшимися въ его распоряженіи свѣдѣніями. Однако его попытка освѣщенія указаннаго вопроса не должна быть, по нашему убѣжденію, обойдена молчаніемъ, какъ въ виду малочисленности у насъ подобнаго рода попытокъ, которыя въ нашей богословской литературѣ являются лишь спорадически, въ видѣ рѣдкаго и счастливаго исключенія,—такъ и потому, что *въ общемъ* онъ довольно вѣрно схватилъ и точно изложилъ принятую и господствующую точку зрѣнія на происхожденіе, сущность и значеніе въ христіанствѣ созерцательной жизни.

Итакъ, обратимся къ разсмотрѣнію названной статьи, хотя бы только лишь въ ея общихъ мысляхъ и основныхъ положеніяхъ.

Яркими, хотя и не особенно оригинальными чертами, обрисовавъ обычное теченіе общественной жизни, какъ господства „алчбы и взаимной людской ненависти“, „неистоваго бѣшенства всякаго рода человѣ-

---

съ общаго согласія игуменовъ, подъ названіемъ Τυπικόν (первый уставъ Аѳонскій) высказались по предмету даннаго спора принципіально въ томъ смыслѣ, что обѣ стороны найдены правыми во всемъ, хотя это и страннымъ покажется тому, кто не можетъ глубоко и духовно вникать въ дѣла (ibid., стр. 80): εὑρέθη κατὰ πᾶσαν ὑπόθεσιν ἀμφότερα τὰ μέρη ἀνεύθυνα (ibid., стр. 266.) [Рукопись Филоѳеевскаго монастыря]. Этимъ *уставомъ утверждено было разнообразіе монашескаго равноправнаго жительства на Аѳонѣ, житія монастырскаго келіотнаго и пустынно-безмолвнаго, житія общиннаго и уединеннаго.* Ibid., стр. 102.

[1]) Ср. стр. 589. [2]) Стр. 286. [3]) Стр. 587.

ческихъ страстей“ [1]) г. Левитскій пытается изъ этого крайне безнадежнаго состоянія человѣческаго общества вывести „внутреннія психологическія основанія, въ силу которыхъ издавна существовалъ особый типъ людей, именуемыхъ *иноками*“ [2]).

Есть люди, у которыхъ религіозно-нравственныя потребности завладѣваютъ всѣмъ существомъ ихъ. По своему направленію они стоятъ выше всего житейскаго, которое рѣшительно противно ихъ духовному складу, къ которому они, поэтому, не чувствуютъ никакого интереса и влеченія и въ которомъ, слѣдовательно, они не могутъ принимать никакого участія. Вступить въ дѣятельную борьбу съ существующимъ въ обществѣ зломъ для нихъ значитъ „вкусить всѣхъ гадостей, порождаемыхъ человѣческими страстями, одно соприкосновеніе съ которыми производитъ внутри ихъ болѣзненное ощущеніе“ [3]). Такъ какъ необходимымъ условіемъ полнаго удовлетворенія религіозно-нравственныхъ потребностей человѣка служитъ ничѣмъ ненарушимое внутреннее спокойствіе, равновѣсіе духа,—качества, которыхъ нельзя пріобрѣсти и сохранить въ сутолокѣ и шумѣ житейской борьбы, то вполнѣ понятно и естественно, что люди такого настроенія „спѣшатъ какъ нибудь раздѣлаться съ этимъ грѣшнымъ, неспокойнымъ міромъ, уйти отъ него подальше“ въ тихое уединенное мѣсто [4]). Если вниманіе человѣка не можетъ надлежащимъ образомъ сосредоточиться на возвышенныхъ предметахъ религіознаго созерцанія, пока онъ находится среди шума суетнаго міра, то въ уединеніи онъ уже безпрепятственно можетъ вполнѣ и всецѣло отдаться созерцанію и самоиспытанію [5]). Этой цѣли служитъ выполненіе главныхъ монашескихъ обѣтовъ—*цѣломудрія, послушанія и нестяжательности*, „средствами“ успѣшнаго осуществленія которыхъ служатъ, въ свою очередь, *постъ и молитва* [6]). *Цѣломудріе* (слѣдовало бы сказать точнѣе: *безбрачіе*) служитъ „средствомъ къ пріобрѣтенію господства духа надъ влеченіями плоти“, такъ чтобы духъ могъ „питаться предметами, вполнѣ ему сродными [7]), при полной свободѣ отъ житейскихъ попеченій“. „*Послушаніе* служитъ оплотомъ отъ притязаній человѣческаго самолюбія и гордости“ [8]). Что касается *нестяжательности*, то „монахъ въ полномъ смыслѣ долженъ быть нищимъ“ [9]). Постъ важенъ именно потому, что онъ не даетъ пищи пожеланіямъ плоти и способствуетъ тому, чтобы духъ постоянно оставался на стражѣ своего великаго дѣла. Молитва есть такого рода дѣятельность, „которая необходимо предполагается самыми особенностями призванія и настроенія инока. Она есть могучее средство къ отрѣшенію ума отъ занятія вещами житейскими и сосредоточенію всего вниманія на высочайшемъ

---

[1]) II, стр. 241. [2]) ibid., стр. 245.
[3]) стр. 244. [4]) стр. 244—245. [5]) стр. 245. [6]) стр. 247. [7]) ibid. [8]) стр. 248.
[9]) ibid.

Существѣ и предметахъ горняго міра“ [1]). Вотъ существенныя положенія первой группы мыслей г. Левитскаго, опредѣляющихъ прохожденіе и сущность „древняго“ [2]) и, конечно, истиннаго типа монашеской жизни. Кратко эта специфическая особенность монашества, на основаніи разсужденій самого автора, должна быть обозначена какъ безраздѣльная созерцательность, исключающая сосредоточеніе вниманія на чемъ либо житейскомъ, практическомъ. Но вотъ г. Левитскій переходитъ къ разбору разсужденій Немировича объ искаженіи на Валаамѣ идеала созерцательности вторженіемъ туда чисто житейскихъ, практическихъ стремленій, по сознанію нѣкоторыхъ самихъ отшельниковъ, ведущихъ къ невозможности заниматься безраздѣльнымъ созерцаніемъ, переставляющихъ центръ тяжести съ духа на тѣлесныя удобства. При обсужденіи этихъ мыслей Немировича тонъ и характеръ аргументаціи г. Левитскаго замѣтно мѣняется, хотя самъ онъ, по всей вѣроятности, этой рѣзкой перемѣны точки зрѣнія и не замѣчаетъ.

Вотъ его основныя положенія.

„Созерцательный образъ жизни и дѣятельность практическаго характера, хотя обыкновенно и стоятъ въ рѣзкой противоположности другъ къ другу, но могутъ и не исключать себя взаимно, а быть выраженіемъ одной и той же идеи только не въ одинаковой формѣ и вести, слѣдовательно, къ одной и той же цѣли“ [3]). Направленія созерцательное и дѣятельное „не исключаютъ другъ друга взаимно, но представляютъ только различныя стороны или формы раскрытія одной и той же идеи“... [4]) „Аскетическихъ цѣлей можно достигать одинаково и путемъ созерцательной жизни—бдѣніемъ, постомъ и молитвою, и практическимъ усиленнымъ трудомъ, требующимъ особеннаго напряженія физическихъ силъ человѣка“... „И тотъ и другой путь одинаково ведутъ къ умерщвленію разнаго рода гнѣздящихся въ человѣкѣ страстей, препятствующихъ ему исключительно посвятить себя нравственно-религіознымъ интересамъ“ [5]). Въ этихъ разсужденіяхъ—очевидная непослѣдовательность. Вѣдь авторъ ранѣе настаивалъ, что полное удовлетвореніе религіозно-нравственныхъ потребностей если не исключительно, то лучше всего достигается въ созерцаніи, въ непрестанной молитвѣ. Теперь уже оказывается, что осуществить религіозно-нравственные интересы возможно *не только* въ созерцательной, но и въ практической жизни. Однако, „при практическомъ направленіи иноковъ“ [6]) должно помнить, „что эта дѣятельность есть только средство для достиженія высшихъ аскетическихъ цѣлей“ [7]). Т. е., выходитъ, что практическая дѣятельность является не самымъ осуществленіемъ („формою“) аскетическаго принципа, а лишь приготовленіемъ, низшею ступенью къ

---

[1]) стр. 249. [2]) ibid.

[3]) III, стр. 591. [4]) ibid., стр. 609. [5]) ibid., стр. 607. [6]) стр. 609. [7]) ibid.

нему, временною преходящею мѣрою. Нѣтъ основаній, слѣдовательно, (съ точки зрѣнія автора) утверждать, „что и тѣмъ и другимъ (т. е. и созерцательнымъ и дѣятельнымъ путемъ) одинаково можно достигнуть однихъ и тѣхъ же результатовъ“ [1]). Вопросъ по существу, въ глубинѣ, остался въ разбираемой статьѣ не выясненнымъ, хотя отдѣльныя мысли автора правильны и даже не лишены нѣкоторой глубины.

Разбираемая статья служитъ иллюстраціей того, что нѣтъ возможности ни съ принципіальной, ни съ практической точки зрѣнія проводить рѣзкую грань между созерцаніемъ и дѣятельностью въ осуществленіи христіанскаго идеала и видѣть полное осуществленіе этого идеала только въ исключительной созерцательности. Попытки подобнаго рода будутъ всегда носить въ себѣ глубокую непослѣдовательность. И въ данной, не лишенной интереса, статьѣ ея начало, исходный пунктъ не гармонируетъ съ концомъ, одна группа мыслей—съ другою: начавъ категорическимъ утвержденіемъ *исключительности* созерцательной формы жизни въ осуществленіи христіанскаго идеала, г. Левитскій оканчиваетъ признаніемъ *равноправности* формъ жизни созерцательной и дѣятельной въ данномъ отношеніи.

22) *Іеромонахъ* (нынѣ архимандритъ) *Ѳеодоръ* (Поздѣевскій). Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ (Рѣчь предъ защитой магистерской диссертаціи: „Аскетическія воззрѣнія преподобнаго Кассіана Римлянина“). Православный Собесѣдникъ. 1902. Декабрь, стр. 876—884.

Характеризуя кратко въ началѣ отношеніе современнаго русскаго общества къ вопросу объ аскетизмѣ (отрицательное преимущественно, въ лицѣ г. Розанова, напр.), о. Ѳеодоръ примѣнительно къ существу и основному тону нападокъ представителей этого общества на христіанскій аскетизмъ останавливается своимъ вниманіемъ главнымъ образомъ на той его сторонѣ, по которой „переводъ идеала нравственнаго совершенства въ жизнь всегда въ дѣйствительности сопровождался усиленнымъ ограниченіемъ тѣхъ именно сторонъ и явленій жизни, которыя относятся по преимуществу къ области физическаго существованія“ [2]). „Съ этой точки зрѣнія аскетическія творенія христіанскихъ подвижниковъ имѣютъ глубокій интересъ, ибо они являются единственно надежнымъ путемъ, послѣ личнаго опыта, къ рѣшенію такъ смущающаго вопроса объ отрицательномъ отношеніи къ физическимъ потребностямъ природы въ интересахъ духовнаго совершенствованія“ [3]). Съ точки зрѣнія безспорныхъ данныхъ этой аскетической письменности мы несомнѣнно убѣждаемся въ той истинѣ, что существуетъ „глубокая внутренняя причина, по которой въ интересахъ духа необходимо бываетъ человѣку отрицать въ извѣстной степени интересы плоти“ [4]). Эта „при-

[1]) стр. 607.
[2]) стр. 880. [3]) стр. 881. [4]) стр. 880.

чина отрицательнаго отношенія ихъ къ потребностямъ физической жизни въ интересахъ духовныхъ коренится глубоко въ самой природѣ человѣка;... потребность эта только открыта ими, какъ дѣйствительно существующая, и ясно понята"... [1]). „Человѣкъ въ интересахъ духовной жизни принужденъ сокращать служеніе плоти, чтобы возстановить прежнюю гармонію духа и тѣла, какая была у человѣка до паденія" [2]). „Отсюда подвижничество, какъ извѣстнаго рода борьба и усиліе, во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, въ силу именно особеннаго состоянія природы падшаго человѣка, и является неизбѣжнымъ *элементомъ христіанской нравственности въ ея жизненномъ осуществленіи, выражая собою не содержаніе самаго совершенства, а только тотъ путь, которымъ приходится невольно идти человѣку къ духовному совершенству*" [3]).

Таковы основныя положенія данной статьи, по понятымъ причинамъ подробно не раскрываемыя, а лишь намѣчаемыя авторомъ. Это и естественно, поскольку по самому своему назначенію статья постулируетъ къ магистерскому труду автора.

Основное понятіе автора объ аскетизмѣ, какъ необходимомъ, но вмѣстѣ второстепенномъ элементѣ нравственности, мы раздѣляемъ вполнѣ.

Напрасно только о. Ѳеодоръ понятія „плоти" и „тѣла" употребляетъ, какъ равнозначащія, вполнѣ другъ друга покрывающія.

23) *С. Говоровъ.* Моральная философія стоиковъ въ отношеніи къ христіанству. Вѣра и Разумъ. 1888 г. — № 7.

Въ этой статьѣ авторъ, между прочимъ, кратко, но довольно правильно опредѣляетъ смыслъ христіанскаго аскетизма слѣд. образомъ. Христіанскій аскетизмъ имѣетъ свое основаніе въ любви человѣка къ Богу и ближнимъ и въ стремленіи достигнуть нравственнаго совершенства, необходимаго для полученія вѣчнаго спасенія. Любовь христіанина къ Богу и желаніе приблизиться къ Нему, стать въ общеніе съ Нимъ побуждаетъ его стремиться къ нравственному совершенству, къ строгому выполненію воли Божіей. Для достиженія этой цѣли ему приходится бороться съ препятствіями къ нравственному усовершенствованію,—бороться съ грѣхомъ. Грѣховныя влеченія своей природы онъ старается уничтожить, а отъ соблазновъ міра внѣшняго онъ или убѣгаетъ или старается побѣдить ихъ [4]).

24) *А. Ивановъ.* Новозавѣтное ученіе о Царствіи Божіемъ. Православн. Собесѣдн. 1900 г. Декабрь.

Въ этомъ трактатѣ интересна и заслуживаетъ нѣкотораго вниманія попытка автора, осуществляемая, впрочемъ, только въ самыхъ общихъ чертахъ, поставить христіанскій аскетизмъ въ связь съ стремленіемъ христіанина къ „Царствію Божію".

---

[1]) стр. 881. [2]) стр. 882. [3]) Курсивъ автора.
[4]) стр. 342.

По словамъ автора, коренной *внутренній переворотъ* требуется для того, чтобы увидѣть Царствіе Божіе... Сущность и трудность этихъ усилій заключаются въ переводѣ воли отъ заботъ о поддержаніи своего животнаго существованія, отъ вѣчнаго отстаиванія *себя* въ жизненной борьбѣ,—къ исканію Царствія и Правды Божіей, т. е. единенія съ Богомъ, а слѣдовательно, и внутренней чистоты, къ созиданію Богосыновняго настроенія съ полною *преданностью* всѣхъ своихъ интересовъ, всего себя въ Его благую волю. Оторвавшійся отъ Бога человѣкъ весь погруженъ въ міръ вещей и враждуетъ съ ближними; нашедшій въ Богѣ отца оставляетъ мірское попеченіе, очищаетъ свое сердце и примиряется съ своими братьями. Въ этомъ стремленіи къ Богосыновству имѣетъ свое основаніе христіанская чистота, или аскетизмъ, какъ прогрессивное отрѣшеніе человѣка отъ господства вещей. Ибо въ христіанствѣ аскетизмъ не есть гордое самоутвержденіе духа, какъ у стоиковъ, ни индійское отрицаніе матеріи во имя Божества, ни буддійское отрицаніе во имя самаго отрицанія, ни борьба съ злымъ началомъ, самобытнымъ и внѣ человѣка сущимъ, какъ въ религіи персовъ, а есть онъ *жизнь, достойная сына Божія, а слѣдовательно, свободная отъ рабства вещамъ* [1]).

Относительно этой основной точки зрѣнія на аскетизмъ слѣдуетъ замѣтить, что она несомнѣнно отражаетъ на себѣ взгляды проф. В. И. Несмѣлова, послѣдовательно проведенные въ его книгѣ „Наука о человѣкѣ“ (Томъ первый. Опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни. Третье изданіе. Казань. 1906 г.), согласно которымъ зло существованія человѣка въ мірѣ обусловливается тѣмъ, что область его внутренней свободы подчинена давленію внѣшней необходимости,—закону механической причинности и гнету матеріальной нужды [2]).

25) Попутно очень краткое, однако довольно правильное и содержательное опредѣленіе сущности *христіанскаго аскетизма* (въ отличіе отъ пониманія аскетизма гр. Л. Толстымъ) представляетъ проф. *В. Никольскій* въ своей библіографической замѣткѣ: „Толстой и Ничше въ изображеніи англійскаго писателя (International Journal of Ethics. Vol. XI, № I. M. Adams. The Ethics of Tolstoy and Nietzsche“ [3]).

Сущность воззрѣній г. Никольскаго на аскетизмъ выражается въ слѣдующихъ положеніяхъ. По истинно-христіанскому понятію, аскетизмъ вовсе не есть извѣстный опредѣленный образъ жизни (напр., мо-

---

[1]) стр. 40—41. [2]) См., напр., стр. 290—291: „человѣкъ одновременно является и дѣйствительнымъ образомъ Бога, и дѣйствительной вещію физическаго міра, а потому фактически осуществлять въ своей жизни идею богоподобія онъ, очевидно, можетъ не иначе, какъ только въ непрерывной борьбѣ съ собою самимъ“. Ср. также стр. 307: „основаніемъ противорѣчія (мысли и жизни) является коренное противорѣчіе между природнымъ содержаніемъ человѣческой личности и механической природой физическаго міра“. См. и стр. 398, 400.

[3]) Правосл. Собесѣдн. 1902 г. Мартъ (нашего предмета касаются собственно только стр. 437—438).

нашескій, отшельническій), а душевное настроеніе, благодаря которому человѣкъ въ борьбѣ съ грѣховностью своей природы побѣждаетъ господствующія въ себѣ страсти и пріобрѣтаетъ извѣстныя добродѣтели. Аскетизмъ не есть какая-либо отдѣльная, воплощенная въ одномъ неизмѣнномъ образѣ поведенія добродѣтель, а скорѣе основа, почва, на которой образуются всѣ христіанскія добродѣтели... [1]).

Не трудно замѣтить сходство развивающихся далѣе на этой почвѣ сужденій съ пониманіемъ аскетизма, устанавливаемымъ о. протопресвитеромъ І. Л. Янышевымъ (отчасти В. С. Соловьевымъ и проф. В. И. Несмѣловымъ). (См., напр., опредѣленіе „плотской жизни“ въ томъ смыслѣ, что она есть „*воля*“, порабощаемая „природой“) [2]).

Этимъ мы и оканчиваемъ свое разсмотрѣніе трудовъ — ученыхъ диссертацій и журнальныхъ статей, принадлежащихъ перу русскихъ православныхъ богослововъ.

Изъ сочиненій, принадлежащихъ ученымъ *иностраннымъ*, *западноевропейскимъ*, въ настоящемъ „Обзорѣ“ мы остановимся только на тѣхъ наиболѣе выдающихся изъ нихъ, въ которыхъ предлагается особенно заслуживающее вниманія принципіальное освѣщеніе вопроса о православномъ аскетизмѣ и въ которыхъ мы находимъ характеристику тѣхъ или иныхъ существенныхъ сторонъ православнаго аскетическаго міровоззрѣнія и тѣхъ или иныхъ важныхъ особенностей фактическаго осуществленія аскетизма.

Нѣкоторые протестантскіе ученые съ особымъ интересомъ и даже, можно сказать, съ нескрываемою симпатіею занимались изученіемъ восточнаго христіанскаго подвижничества, видя въ немъ осуществленіе индивидуальнаго, помимо церкви, отношенія ко Христу и усматривая въ этомъ нѣчто аналогичное протестантскому отрицанію значенія видимой церкви (для примѣра назовемъ Holl'я, Zöckler'а).

Въ отшельническомъ монашествѣ они усматривали даже прямой протестъ противъ церковности, отрицательное или, по крайней мѣрѣ, совершенно индифферентное отношеніе къ церковнымъ установленіямъ, общественнымъ молитвамъ, церковнымъ таинствамъ. Монашество въ лицѣ своихъ достойныхъ и лучшихъ представителей, настоящихъ монаховъ—они трактовали какъ носителя чрезвычайныхъ, харизматическихъ даровъ, какъ бы затѣнявшихъ, отодвигавшихъ на задній планъ и совершенно замѣнявшихъ оффиціальныхъ носителей благодатнаго іерархическаго дара.

Вообще взгляды нѣкоторыхъ протестантскихъ ученыхъ касаются очень важныхъ сторонъ, существенныхъ особенностей православнаго аскетизма, съ точки зрѣнія которыхъ оригинально освѣщаются очень многіе первостепеннаго значенія вопросы (напр., объ аскетическомъ

[1]) стр. 437. [2]) Ibid.

пониманіи сущности христіанскаго „спасенія“, объ отношеніи отшельническаго монашества къ церковности, къ церковному культу и іерархіи и под.).

Воззрѣнія и выводы разумѣемыхъ въ настоящемъ случаѣ ученыхъ далеко не всегда правильны, очень часто тенденціозны (и по поводу ихъ, конечно, мы должны представить соотвѣтствующее изложеніе истиннаго положенія дѣла); однако, во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ признать, что, благодаря оригинальной постановкѣ вопроса въ ихъ трудахъ, оттѣняются иногда такія стороны вопроса, которыя сами по себѣ остались бы, можетъ быть, не замѣченными или недостаточно рельефно оттѣненными. Вотъ почему труды, напр., Holl'я несомнѣнно дали толчокъ къ разработкѣ нашими православными богословами такихъ вопросовъ, которые или прямо относятся къ выясненію существа и особенностей „аскетизма“ или съ нимъ тѣсно связаны [1]).

Изъ представителей западно-европейской богословской науки мы остановимся прежде всего на самой крупной величинѣ протестантской церковно-исторической науки—*Адольфѣ Гарнакѣ*, а затѣмъ перейдемъ къ его ученикамъ—*Голлю* и *Цёкклеру*.

---

26) *Adolf Harnack*. Взгляды этого знаменитаго протестантскаго ученаго по интересующему насъ вопросу мы изучали преимущественно по слѣдующимъ двумъ его произведеніямъ:

Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. Eine kirchenhistorische Vorlesung. Zweite Auflage Giessen. 1882.

Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899 — 1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf Harnack. Leipzig. 1900.

Въ пятой лекціи цѣлый отдѣлъ (I) „Евангеліе и міръ, или вопросъ объ аскетизмѣ“ посвященъ интересующему насъ вопросу.

По взгляду Harnack'а, христіанскія исповѣданія, какъ ни различны они между собой, однако же согласны въ основномъ требованіи, что вѣра должна проявить себя въ христіанской *жизни*, что христіанство только тамъ получаетъ свое право и значеніе, гдѣ оно производитъ свойственную ему жизнь. Истинно христіанская жизнь есть всеобщій идеалъ христіанства. Но какого рода должна быть эта жизнь? Здѣсь пути расходятся, такъ какъ отвѣты на этотъ вопросъ главнѣйшими христіанскими исповѣданіями даются различные. Существованіе различныхъ исповѣданій въ послѣднемъ основаніи обусловливается какъ различіемъ вѣры, такъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и различіемъ жизненнаго идеала, который

---

[1]) Мы разумѣемъ ближайшимъ образомъ журнальныя статьи проф. *И. В. Попова* и магистерскую диссертацію проф. *С. И. Смирнова*.

поставляетъ предъ собою вѣра. Не богословскіе споры, или іерархическое властолюбіе или національныя противоположности вызвали раздѣленіе церкви, хотя, конечно, эти условія въ немъ участвовали и сохраняютъ свое значеніе до настоящаго времени, но различный отвѣтъ на жизненный вопросъ объ идеалѣ жизни произвелъ и доселѣ поддерживаетъ это раздѣленіе [1]).

Если мы спросимъ римскую или греческую церковь, въ чемъ состоитъ совершенная христіанская жизнь, то онѣ обѣ согласно отвѣтятъ: въ служеніи Богу при условіи отреченія отъ всѣхъ благъ жизни, собственности, брака, личной воли и личной чести, коротко—въ религіозномъ бѣгствѣ отъ міра, *въ монашествѣ*. Истинный монахъ есть истинный, совершенный христіанинъ. Монашество, такимъ образомъ, не болѣе или менѣе случайное явленіе въ этихъ церквахъ на ряду съ другими, но оно представляетъ собою институтъ, основанный на ихъ существѣ [2]),— это собственно *христіанская* жизнь.

Поэтому мы должны ожидать, что въ идеалѣ монашества будутъ представлены идеалы церкви, въ исторіи монашества—исторія церкви.

Монашество имѣетъ свою исторію не только внѣшнюю, но и внутреннюю, полную сильныхъ измѣненій и рѣзкихъ различій [3]). Теперь является вопросъ: то ли истинное монашество, которое въ мірѣ видитъ храмъ Божій и въ молчаливой природѣ воспринимаетъ вѣяніе божественнаго духа, или же истинное монашество то, которое утверждаетъ, что міръ по своей природѣ и исторіи—дѣло діавола? Какое же изъ этихъ рѣшеній подлинно христіанское и имѣетъ за себя исторію? [4]).

Къ этой послѣдней и обращается Harnack для рѣшенія поставленнаго вопроса.

Монашество не такъ древне, какъ церковь. Во всякомъ случаѣ, церковь IV-го столѣтія, въ которой монашество образовалось, думаетъ находить существенно на него похожій институтъ уже въ апостольское время; но примѣры, на которые обычно въ этомъ случаѣ ссылаются, принадлежатъ преимущественно къ области легендъ. Однако, церковь съ своимъ сужденіемъ не вполнѣ неправа. Почти всѣ христіане въ начальный періодъ исторіи церкви находились подъ впечатлѣніемъ, что міръ и его исторія продолжатся только короткое время, и скоро наступитъ конецъ. Гдѣ эта надежда была особенно жива, тамъ земная жизнь и обязанности призванія теряли самостоятельное значеніе [5]).

Когда Евангеліе въ первомъ столѣтіи и въ началѣ второго началъ осуществлять и выполнять свою миссію въ греко-римскомъ мірѣ, то людьми воспріимчивыми, чуткими, оно понималось, какъ вѣсть о „воздержности и воскресеніи“. Послѣднее поддерживало ободряющую на-

---

[1]) Das Mönchthum, S. 5, [2]) Cp. Zöckler, II, S. 627. [3]) Das Mönchth., S. 6.
[4]) Mönchth., S. 7. [5]) ibid., S. 8.

дежду, а первое — воздержность — требовала отреченія отъ міра чувственности и грѣха. Первые христіане видѣли въ язычествѣ, его богослуженіи, его общественной жизни, въ его государствѣ — царство сатаны и поэтому требовали уничтоженія этого міра; но для ихъ пониманія съ этимъ представленіемъ было не несоединимо и противоположное, — что земля Господня и Богъ ею управляетъ и надъ нею господствуетъ. Они сознавали себя гражданами будущаго міра, котораго наступленіе предстоитъ въ скорости. Кто въ это вѣруетъ, тотъ долженъ считать за ничто все окружающее. Въ то время фантазія самымъ живымъ образомъ возбуждалась тою мыслью, что настоящій міровой порядокъ подпадаетъ суду, потому что все заражено грѣхомъ. Христіанство должно было предпринять борьбу съ грубою и тонкою чувственностью языческаго міра, и оно исчерпало всю свою энергію въ проповѣди великой вѣсти: „не будьте животными, а будьте безсмертными душами; не будьте рабами плоти и матеріи, а будьте господами вашей плоти, слугами только живого Бога“. Всякій культурный идеалъ долженъ былъ отступить на задній планъ, пока вѣрили въ эту вѣсть [1]).

Уже въ теченіе третьяго столѣтія отдѣльныя лица, утомленныя міромъ, бѣжали въ пустыню. Ихъ число возросло съ наступленіемъ новаго столѣтія. Они бѣжали не только отъ міра, но и отъ мірской церкви. Они отказывались отъ чести, имущества, жены и дѣтей, чтобы отдаться наслажденію созерцаніемъ Господа, посвятить свою жизнь приготовленію къ смерти. Господствующая теологія ихъ въ то время учила, что идеалъ христіанской жизни состоитъ въ подвигахъ умерщвленія и изумленія Божествомъ, — когда человѣкъ забываетъ о своемъ существованіи, умерщвляетъ свое тѣлесное бытіе до границъ смерти, чтобы вполнѣ возвыситься до созерцанія небеснаго и вѣчнаго. Притомъ никакое время, можетъ быть, не было настолько проникнуто мыслью, что міръ устарѣлъ, упалъ, такъ что болѣе не стóитъ жить. Великая эпоха въ исторіи человѣчества сходила, дѣйствительно, во гробъ. Римское государство, древній міръ, склонялось къ смерти, и предсмертная агонія его была страшна. Мятежъ, кровопролитіе, бѣдность, заразительныя болѣзни внутри, въ то время какъ совнѣ его тѣснили со всѣхъ сторонъ варварскія орды [2]), — вотъ общій фонъ, на которомъ проходила вся жизнь тогдашняго человѣчества. Но нигдѣ внутренняя ложь всѣхъ отношеній не чувствовалась болѣе, какъ въ средоточномъ пунктѣ культуры — въ Александріи. Удивительно-ли, что здѣсь, въ нижнемъ Египтѣ, отшельническая жизнь, монашество, получила свое начало. Египетскій народъ имѣлъ продолжительную и богатѣйшую исторію изъ всѣхъ народовъ, какихъ только знаетъ исторія. Въ то время, какъ подъ господствомъ

[1]) Mönchth., S. 9.
[2]) Mönchth., S. 17.

чужеземцевъ Египетъ былъ страною труда, его городъ оставался высшею школою образованія. Но теперь пробилъ послѣдній часъ націи. Въ это именно время получило здѣсь свое начало монашество; немного позднѣе мы встрѣчаемся съ нимъ также на восточномъ берегу Средиземнаго моря. Harnack не выражаетъ особаго сочувствія попыткамъ и стремленіямъ нѣкоторыхъ ученыхъ объяснить происхожденіе монашества изъ специфически языческихъ вліяній на христіанство въ Египтѣ, для чего указывали аналогичныя явленія на почвѣ египетской религіи. По мнѣнію Harnack'a, вліяніе совнѣ на христіанство не было въ данномъ случаѣ болѣе значительнымъ и важнымъ, чѣмъ вліяніе и на другія области христіанской мысли и жизни. „Но здѣсь выступили соціальныя, политическія, религіозныя причины, вмѣстѣ съ выставленнымъ издавна христіанскимъ идеаломъ, который скоро стали считать за апостольскій“ [1]).

Въ концѣ 40-хъ годовъ четвертаго столѣтія монашеское движеніе было уже значительно, эремиты уже тогда существовали тысячами. Собственно начало монашества, какъ и всякаго великаго историческаго явленія, окружено сагами, такъ что нѣтъ возможности поэзію отдѣлить отъ истины. Но важное и существенное мы всетаки знаемъ: мы знаемъ первоначальный идеалъ и мы можемъ опредѣлить объемъ понятія бѣгства, удаленія отъ міра. Первоначальнымъ идеаломъ монашества было: сдѣлаться участникомъ чистаго созерцанія Бога, а средствомъ служило абсолютное отреченіе отъ всѣхъ благъ жизни, къ которымъ принадлежитъ также *церковная* община.

Избѣгали не только міра во всякомъ смыслѣ этого слова, избѣгали также мірской церкви. Ея почву считали опасною и не сомнѣвались, что всѣ сакраментальныя блага можно замѣнить аскетизмомъ и постояннымъ созерцаніемъ Бога,—религіознымъ экстазомъ.

Какъ же къ монашескому движенію относилась сама мірская церковь? [2]).

Мы наблюдаемъ поразительнѣйшее историческое явленіе, что церковь въ то время, когда она особенно изображала (представляла) собою правовой и сакраментальный институтъ, начертала христіанскій идеалъ, который могъ осуществляться не въ ней, а только рядомъ съ ней. Чѣмъ болѣе она связывалась съ міромъ, тѣмъ выше, тѣмъ вышечеловѣчнѣе начертывала (schraubte) она свой идеалъ. Она сама учила, что высочайшая цѣль Евангелія есть созерцаніе Бога, и она сама не знала никакого болѣе вѣрнаго пути къ этому созерцанію, какъ бѣгство отъ міра [3]).

Мотивовъ къ монашеской жизни было много, особенно со времени учрежденія христіанской государственной церкви. Уже въ срединѣ IV-го столѣтія въ пустынѣ было пестрое общество. Одни стремились за тѣмъ,

[1]) Das Mönchth., S. 18. [2]) Das Möchth., S. 21. [3]) ibid., S. 22.

чтобы дѣйствительно отдаться покаянію и сдѣлаться святыми, другіе,— чтобы прослыть за таковыхъ. Одни бѣжали общества и его пороковъ,— другіе общественнаго призванія и труда. Одни были просты сердцемъ и непреклонны волей, другіе были больны отъ житейскаго шума. Одни хотѣли обогатиться познаніемъ и истинною радостью, другіе здѣсь же хотѣли сдѣлаться бѣдными, и духовно и тѣлесно [1]).

Даже между истинными монахами мы замѣчаемъ уже въ четвертомъ столѣтіи важнѣйшее различіе. Основныя положенія: исключительная жизнь въ Богѣ, бѣдность и цѣломудріе, къ которымъ у монастырскихъ иноковъ присоединялось еще послушаніе, требовались одинаково отъ всѣхъ. Но какой различный видъ приняли они въ дѣйствительности! Такъ, одни изъ нихъ, благодаря тому, что избѣжали ложной культуры, открыли въ пустынѣ то, чего они ранѣе не знали— природу. Съ нею они жили, ея красотой восхищались и ее прославляли. Мы имѣемъ отъ пустынниковъ четвертаго столѣтія такія изображенія природы, которыя рѣдко производила древность. Какъ радостныя дѣти, хотѣли они жить съ своимъ Богомъ въ Его саду. Но другіе понимали аскетизмъ иначе. По ихъ убѣжденію, необходимо избѣгать не только культуры, но также и природы,—не только общественныхъ порядковъ, но также и человѣка. Все, что̀ можетъ сдѣлаться поводомъ ко грѣху (а что не можетъ сдѣлаться такимъ поводомъ?), слѣдуетъ отвергнуть,— всякую радость, всякое знаніе, всякое человѣческое благородство (Menschenadel) [2]).

Какой же изъ двухъ, здѣсь только въ схемѣ представленныхъ, родовъ этого монашества болѣе послѣдователенъ на греко-римской почвѣ? Какой идеалъ въ исторически-религіозномъ отношеніи автентичный,—идеалъ тѣхъ природѣ и Богу радующихся братьевъ, которые въ тихомъ уединеніи жили познаніемъ Бога и міра, или идеалъ указанныхъ кающихся героевъ, совершенно отрѣшившихся отъ Бога и людей. Только послѣдній [3]).

Мы должны представить себѣ историческую связь. Всеобщій взглядъ того времени гласилъ, что высшій идеалъ можетъ быть осуществленъ только внѣ міра, внѣ всякаго призванія: онъ заключенъ въ аскетизмѣ. Хотя послѣдній есть средство къ цѣли, но вмѣстѣ также и самоцѣль; ибо онъ содержитъ въ себѣ ручательство, что кающійся достигаетъ созерцанія Бога. Если это положеніе правильно, то не только культура, природа, любовь къ людямъ, но и всякая нравственная дѣятельность должны быть устранены, какъ несовершенное и неблагопріятствующее созерцательному настроенію; это значило отважиться на грандіозную попытку освободить себя отъ почвы природы, культуры, даже отъ міра нравственнаго, чтобы этимъ путемъ представить въ себѣ чисто *рели-*

[1]) Das Mönchth., S. 23. [2]) ibid., S. 24. [3]) Das Mönchth., S. 25.

гіознаго человѣка. Здѣсь мы имѣемъ границы, которыми христіанство соприкасается съ древне-греческимъ воззрѣніемъ. И мірская церковь выставила высочайшимъ идеаломъ религіозную жизнь, которая выводитъ человѣка уже здѣсь, на землѣ, изъ всѣхъ условій его существованія, даже и нравственныхъ. И это не въ томъ смыслѣ, чтобы противоположное нравственному имѣло такое же право,—нѣтъ! Но христіанство доселѣ не могло осуществить никакой новой нравственной жизни въ формѣ общества, а нравственные масштабы древней жизни были изношены, сами по себѣ безполезны или вовсе не существовали. Отсюда являлось уже послѣдовательнымъ, что болѣе строгіе, которые однакоже не были какими либо реформаторами, чувствовали нравственные порядки, какъ границы, въ основѣ не лучшіе, чѣмъ элементарныя условія человѣческаго бытія, отъ которыхъ отрѣшиться, освободиться они поставили себѣ непремѣннымъ долгомъ. Поэтому начертывается христіанскій идеалъ, который является чисто религіознымъ,—можно сказать, „выше нравственнымъ“ (übersittlich). Христіанская вѣра должна получить свое полное значеніе не на почвѣ нравственной, стремящейся къ опредѣленной цѣли (zweckvoller), жизнедѣятельности, но на почвѣ отрицанія всего человѣческаго,—т. е. путемъ самаго суроваго аскетизма. Такъ предвосхищается будущее участіе въ божественной природѣ [1]).

Греческіе монахи, если не имѣть въ виду исключеній, живутъ и теперь, какъ и тысячу лѣтъ тому назадъ, „въ молчаливомъ созерцаніи и блаженномъ невѣдѣніи“. Работа исполняется ими только настолько, насколько это необходимо для жизни; однако для ученаго монаха неученый служитъ молчаливымъ упрекомъ; работающаго отшельника должна упрекать совѣсть, если онъ видитъ брата, который не работаетъ, не мыслитъ, не говоритъ, но въ уединенномъ созерцаніи и самоизнуреніи ожидаетъ, что ему покажется, наконецъ, блаженное сіяніе Бога [2]).

Монашество стоитъ подлѣ церкви, а не въ церкви, и это не можетъ иначе быть, ибо какъ могутъ оказать услугу церкви тѣ, которые отказались отъ всякой собственной задачи? Единственное, въ чемъ монашество принимаетъ участіе, это интересъ церковнаго культа; монахи пишутъ священныя изображенія, книги. Но оно можетъ эмансипироваться и отъ культа; церковь не только терпитъ тѣхъ отшельниковъ, которые годами удаляются отъ церковнаго общества, но она имъ удивляется. И она должна имъ удивляться, ибо они реализируютъ ея собственный недостижимый идеалъ. Точнѣе сказать: *ея болѣе высокій идеалъ*, ибо она теперь образовала двойной идеалъ,—идеалъ аскетизма и идеалъ культа. Кому не сообщено дара достигнуть чрезъ аскетизмъ участія въ Богѣ, тотъ можетъ достигнуть этого участія чрезъ участіе въ святыхъ таинствахъ [3]).

[1]) Das Mönchthum, S. 26. [2]) Das Mönchthum, S. 27. [3]) ibid., S. 28.

Развитіе монашества *на западѣ* протекало совсѣмъ иначе. Одного взгляда на исторію его достаточно, чтобы открыть существенное различіе. Вопервыхъ,—монашество здѣсь имѣетъ дѣйствительную исторію, и, во 2-хъ, монашество здѣсь *сдѣлало* исторію, церковную и свѣтскую. Оно не стоитъ только подлѣ церкви, истощаясь въ аскетизмѣ и мистическомъ созерцаніи,—нѣтъ, оно стоитъ внутри церкви, и наряду съ папствомъ сдѣлалось движущимъ факторомъ западно-католической церковной исторіи. Можно описать восточное монашество отъ четвертаго столѣтія и до настоящаго дня, не назвавъ ни одного имени, тогда какъ исторія западнаго монашества есть исторія конкретныхъ лицъ и индивидуальныхъ характеровъ.

Послѣднимъ и автентичнымъ словомъ западнаго монашества былъ іезуитскій орденъ. Онъ разрѣшилъ проблему, которую разрѣшить не могли прежде него возникавшіе монашескіе ордена, и достигъ цѣли, къ которой стремились эти послѣдніе. Но этотъ орденъ никогда не дѣлался мертвымъ орудіемъ въ рукахъ церкви. Этотъ орденъ никогда не входилъ въ церковь въ качествѣ ея института,—наоборотъ,—церковь подпала подъ господство іезуитовъ. Монашество побѣдило, но какое монашество? То, которое прежнюю программу мірской церкви сдѣлало своею собственной и вмѣстѣ съ тѣмъ опустошило и обрекло на смерть самое свое существо. Аскетизмъ и отреченіе отъ міра сдѣлались здѣсь формою и средствомъ политики; чувственная мистика и дипломатія заступили мѣсто искренняго благочестія и нравственнаго порядка. Подъ господствомъ іезуитовъ церковь омірщилась окончательно и специфически [1]).

Греко-восточное христіанство скрываетъ въ себѣ элементъ, который въ теченіе столѣтій оказался способнымъ—до самаго послѣдняго времени—составлять извѣстный противовѣсъ традиціонализму, интеллектуализму и ритуализму, господствующимъ въ этой церкви,—это *монашество*. Греческій христіанинъ на вопросъ, кто христіанинъ въ высшемъ смыслѣ слова, отвѣчаетъ: монахъ. Кто упражняется въ молчаніи и чистотѣ, кто избѣгаетъ не только міра, но даже и мірской церкви, кто избѣгаетъ не только ложнаго ученія, но даже рѣчей о правильномъ, кто въ созерцаніи и неподвижности (unverrückt) ожидаетъ, пока его глáза достигнетъ, коснется блескъ Божества, кто считаетъ для себя достойнымъ только молчаніе и мысль о вѣчномъ, кто отъ жизни ожидаетъ только смерти, у кого изъ чистоты и совершеннаго отсутствія самости проистекаетъ милосердіе,—тотъ и есть христіанинъ. Для него и церковь не безусловно (schlechthin) необходима, и освященіе, которое она раздаетъ, не обязательно. Въ этихъ аскетахъ обнаруживаются явленія такой силы и нѣжности религіознаго чувства, ихъ жизнь такъ

[1]) Das Mönchthum, S. 53.

исполнена божественнаго, такъ внутренне дѣятельна, преобразуя себя по извѣстнымъ чертамъ образа Христа, что можно смѣло сказать: „Здѣсь живетъ религія, и она не недостойна имени Христа“.

Въ монашествѣ были возможны свобода, самостоятельность и живой опытъ. Впрочемъ, по мнѣнію Harnack'a, такое высокое значеніе принадлежитъ греко-восточному монашеству не столько въ дѣйствительности, сколько въ идеѣ [1]).

Широко распространенное мнѣніе, господствующее въ католичествѣ и раздѣляемое многими протестантами есть то, что Евангеліе въ послѣднемъ основаніи и въ своихъ главнѣйшихъ указаніяхъ строго отчуждено отъ міра (weltfluchtig) и аскетично. Одни возвѣщаютъ это признаніе (Erkenntnis) съ участіемъ и удивленіемъ, усиливая его до утвержденія, что въ этомъ отрицательномъ отношеніи къ міру заключается, какъ въ буддизмѣ, все достоинство и значеніе христіанской религіи. Другіе оттѣняютъ положенія христіанской религіи, требующія удаленія отъ міра съ тѣмъ, чтобы доказать несовмѣстимость этой религіи съ современными нравственными основоположеніями и ея безполезность. Особаго рода выходъ, собственно продуктъ отчаянія, нашла католическая церковь. Она признаетъ міроотрицающій характеръ Евангелія и, соотвѣтственно этому, учитъ, что въ собственномъ смыслѣ христіанская жизнь выражается только въ формѣ монашества, какъ vita religiosa, но она оставляетъ низшее христіанство безъ аскетизма, признавая и это состояніе все же достаточнымъ, удовлетворительнымъ для достиженія спасенія. Что полное послѣдованіе Христу возможно только для монаховъ, это—католическое ученіе. Съ нимъ оказался вполнѣ солидарнымъ Шопенгауэръ: онъ прославляетъ христіанство только постольку и потому, что оно способствовало появленію такихъ аскетовъ, какъ св. Антоній или св. Францискъ; что же въ христіанскомъ благовѣстіи лежитъ внѣ этого, то представляется философу безполезнымъ и соблазнительнымъ.

Въ болѣе глубокомъ разсужденіи, чѣмъ Шопенгауэръ, и съ плѣнительною мощью чувства и силою языка выставляетъ аскетическія черты Евангелія *Толстой* и соединяетъ ихъ вмѣстѣ, обобщаетъ для руководства. Аскетическій идеалъ, который онъ сообщаетъ, придаетъ (entnimmt) Евангелію,—горячъ и силенъ и включаетъ въ себя служеніе ближнимъ; но бѣгство отъ міра является и у него характеристическимъ. Тысячи нашихъ „образованныхъ“ возбуждены и раздражены его разсказами; но въ глубинѣ души они спокойны и довольны, что христіанство означаетъ отрицаніе міра, ибо они теперь знаютъ опредѣленно, что къ нему не подходятъ и ему слѣдовать по принципу не будутъ. Они съ правомъ сознаютъ, что этотъ міръ имъ данъ для

[1]) Das Wesen des Christenthums, S. 149.

того, чтобы они оказались полезными внутри его благъ и порядковъ; если христіанство требуетъ чего-то другого, то это только доказываетъ его противоестественность и, слѣдовательно, полную непригодность для жизни.

Но дѣйствительно ли христіанство отрицаетъ міръ? Есть очень извѣстныя мѣста, на которыя обычно ссылаются и которымъ, повидимому, нельзя придать никакого другого значенія, кромѣ аскетическаго [1]).

„Если тебя соблазняетъ твой глазъ, вырви его и брось отъ себя; если тебя соблазняетъ твоя рука, отруби ее“, или отвѣтъ богатому юношѣ: „поди и продай все, что ты имѣешь, и будешь имѣть сокровище на небѣ“, или слово о тѣхъ, которые себя оскопили ради царствія небеснаго, или изреченіе: „кто ко Мнѣ приходитъ и не возненавидитъ своего отца, мать, жену, дѣтей, братьевъ, сестеръ, а также своей собственной жизни, не можетъ быть Моимъ ученикомъ“. Изъ этихъ словъ и изъ другихъ мѣстъ выводятъ, что Евангеліе вообще проповѣдуетъ бѣгство отъ міра, слѣдовательно, оно вполнѣ аскетично. Но въ виду этого тезиса Harnack ставитъ три разсужденія (Betrachtungen), которыя, по его мнѣнію, должны вести насъ къ другому рѣшенію вопроса. Первое получается изъ образа поведенія Іисуса, образа Его жизни и жизненныхъ указаній; второй основывается на впечатлѣніи, которое Онъ производилъ на своихъ учениковъ и которое они отражали, отпечатлѣвали въ собственной жизни; третій, наконецъ, коренится въ томъ что касается основныхъ чертъ Евангелія.

1. Въ Евангеліи мы находимъ слѣдующее замѣчательное слово Іисуса: „Іоаннъ пришелъ, не ѣстъ и не пьетъ; и вы сказали: онъ имѣетъ бѣса. Пришелъ Сынъ Человѣческій, ѣстъ и пьетъ, и вы говорите: этотъ человѣкъ—ядца и винопійца“. Такимъ образомъ, Христа, на ряду съ другими уничижительными именами, называли ядцей и винопійцей. Изъ этого становится ясно, что Онъ въ Своемъ цѣломъ поведеніи и образѣ жизни производилъ другое впечатлѣніе, чѣмъ великій проповѣдникъ покаянія на Іорданѣ и суровый аскетъ Іоаннъ. Мы видимъ Христа въ домахъ богатыхъ и бѣдныхъ, на пиршествахъ, у женщинъ и среди дѣтей, по преданію,—даже на брачномъ пирѣ. Онъ позволялъ умывать Себѣ ноги и умащать главу. Далѣе, Онъ охотно посѣщаетъ Марѳу и Марію и не требуетъ, чтобы онѣ оставили свой домъ. Тѣхъ, въ которыхъ Онъ съ радостью находитъ сильную вѣру, Онъ оставляетъ въ ихъ призваніи и состояніи. Мы не слышимъ, чтобы Онъ къ нимъ взывалъ: „бросьте все и послѣдуйте за мной“. Онъ считаетъ возможнымъ, даже должнымъ, чтобы они жили съ своею вѣрою въ тѣхъ мѣстахъ, на которыхъ ихъ поставилъ Богъ [2]).

[1]) Das Wesen, S. 50—51.
[2]) Das Wesen, S. 52.

Равнымъ образомъ, и своихъ учениковъ Онъ не организовалъ въ монашескій орденъ: Онъ не далъ имъ никакихъ предписаній о томъ, что они должны дѣлать въ теченіе дня. Кто читаетъ безпристрастно Евангеліе, тотъ долженъ признать, что этотъ свободный и живой духъ нельзя подчинить подъ иго аскетизма, и, слѣдовательно, всѣ мѣста, которыя указываютъ въ этомъ направленіи, не должны быть обобщаемы, но должны быть обсуждаемы въ общей связи, согласно съ основнымъ духомъ Евангелія.

2. Извѣстно, что ученики Христа не смотрѣли на Своего учителя, какъ на аскета, убѣгающаго отъ міра. Ученики не поставляли аскетическихъ упражненій на первомъ планѣ; они держались правила, что дѣлатель достоинъ своей награды; они не отсылали отъ себя своихъ женъ. О Петрѣ мы знаемъ, что его жена сопровождала Апостола даже въ его миссіонерскихъ путешествіяхъ.

Если мы оставимъ въ сторонѣ извѣстія о попыткѣ ввести въ іерусалимской общинѣ родъ коммунизма,—а мы даже должны ее оставить въ сторонѣ, такъ какъ она случайна и, кромѣ того, не носитъ аскетическаго характера,—то мы не находимъ въ апостольское время ничего, что бы позволяло видѣть въ христіанахъ общину принципіальныхъ аскетовъ; напротивъ, повсюду господствовало убѣжденіе, что христіанинъ долженъ существовать въ своемъ призваніи и состояніи, посреди данныхъ отношеній.

3. Въ кругъ истинъ, который обозначается упованіемъ на Бога, смиреніемъ, прощеніемъ грѣховъ и любовью къ ближнимъ, нельзя включить какія-либо правила и основоположенія законническія (gesetzliche) [1]).

Слѣдовательно, въ Евангеліи нѣтъ ничего аскетическаго въ принципіальномъ смыслѣ слова. По ученію Евангелія, земныя блага суть принадлежность не дьявола, но Бога. „Отецъ вашъ небесный знаетъ, что вы нуждаетесь во всемъ этомъ; Онъ одѣваетъ лиліи и питаетъ птицъ небесныхъ“. Аскетизмъ вообще не имѣетъ никакого мѣста въ Евангеліи; но оно требуетъ борьбы, борьбы противъ мамоны, излишней заботы и самолюбія и требуетъ, на первомъ планѣ ставитъ любовь, которая служитъ и приноситъ себя въ жертву. Эта борьба и эта любовь и есть „аскетизмъ“ въ евангельскомъ смыслѣ. Ибо есть нѣчто болѣе серьезное и важное, чѣмъ „отдать свое тѣло на сожженіе и раздать свое имѣніе бѣднымъ“, именно—самоотверженіе и любовь [2]).

Объ отношеніи христіанства къ бѣдности Harnack въ своей шестой лекціи высказываетъ слѣдующія мысли.

1. Іисусъ смотритъ на обладаніе земными благами, какъ на тяжелую опасность для души, потому что оно дѣлаетъ жестокосердымъ,

[1]) Das Wesen, S. 53; [2]) ibid., S. 56.

запутываетъ въ земныя заботы. Богатые съ трудомъ входятъ въ царство небесное.

2. Утвержденіе, что Іисусъ призывалъ ко всеобщей бѣдности, чтобы затѣмъ изъ этого жалкого состоянія привести къ небесному царствію,—это утвержденіе фальшиво, ложно. Справедливость противоположнаго очевидна. Онъ называлъ нужду нуждою и зло—зломъ. Будучи очень далекъ отъ того, чтобы этимъ явленіямъ благопріятствовать, онъ имѣлъ пламенное стремленіе ихъ побѣдить и устранить [1]). Конечно, есть сила, которая, по ученію Самого Христа, является худшею, чѣмъ нужда,—это грѣхъ. Но во всякомъ случаѣ стоитъ твердо слѣдующее положеніе: Іисусъ Христосъ никогда и нигдѣ не хотѣлъ сохранить нужду и бѣдность; Онъ хотѣлъ, напротивъ, ихъ побѣдить и призывалъ побѣждать. Но тѣмъ, которые хотѣли посвятить всю свою жизнь возвѣщенію Евангелія, служенію слову, такимъ лицамъ Онъ совѣтовалъ, чтобы они отрѣшились отъ всякихъ владѣній, отъ земныхъ благъ. Но этимъ Онъ не превращалъ ихъ въ нищихъ. Они должны были твердо знать, что они найдутъ свой хлѣбъ и свою пищу, не останутся безъ удовлетворенія своихъ необходимыхъ нуждъ и потребностей. Это мы знаемъ изъ Его изреченія, которое случайно не сохранилось въ Евангеліи, но которое намъ передалъ Апостолъ Павелъ. Онъ пишетъ 1 Кор. 9: „Господь заповѣдалъ, чтобы тѣ, которые возвѣщаютъ Евангеліе, должны и питаться отъ Евангелія“. Свободы отъ владѣнія требовалъ Онъ отъ служителей слова, чтобы они могли всецѣло посвятить себя своему призванію. Но Христосъ не училъ, что они должны *нищенствовать* [2]).

Въ изложенномъ содержаніи сочиненій A. Harnack'a раскрываются слѣдующіе, наиболѣе интересные и важные по занимающему насъ вопросу тезисы:

1) Совершенная христіанская жизнь состоитъ, по согласному ученію католичества и православія, „въ религіозномъ бѣгствѣ отъ міра“,—въ монашествѣ. Такимъ образомъ, и сущность монашества поставляется именно въ религіозномъ бѣгствѣ отъ міра.

2) Христіанство съ самаго начала своего распространенія, преимущественно на языческой почвѣ, выставило, въ качествѣ одной изъ характерныхъ своихъ особенностей,—требованіе „воздержанія“; въ соединеніи съ политическими и соціальными и т. под. обстоятельствами создалось монашество, какъ форма жизни спеціально аскетическая.

3) Осуществляемый въ монашествѣ чисто религіозный, созерцательный идеалъ обусловливаетъ непремѣнно и безусловно отрицательное отношеніе къ культурѣ, природѣ, къ обществу, ко всѣмъ другимъ людямъ; христіанинъ, одушевленный чисто религіозными стремленіями,

[1]) Das Wesen, S. 60. [2]) ibid., S. 61.

освобождается отъ всякихъ границъ, даже нравственныхъ; христіанскій чисто религіозный идеалъ есть „вышенравственный“ (übersittlich).

4) Монашество—по существу и фактически—не имѣетъ къ церкви внутренняго органическаго отношенія, хотя, съ другой стороны, монашество отвѣчаетъ идеалу самой же церкви, осуществить который она, по самымъ особенностямъ своего положенія, не въ состояніи.

5) Хотя аскетическій идеалъ былъ провозглашенъ церковью на самыхъ первыхъ порахъ ея существованія, однако онъ не имѣетъ основаній въ Евангеліи. Въ Евангеліи нѣтъ ничего аскетическаго въ принципіальномъ смыслѣ. „Аскетизмъ“ вообще не имѣетъ мѣста въ Евангеліи.

6) Но въ Евангеліи, дѣйствительно, требуется „борьба“ противъ мамоны, излишней заботы о земномъ и самолюбія. Съ положительной стороны здѣсь требуется упованіе на Бога, смиреніе, прощеніе грѣховъ и самоотверженная любовь къ ближнимъ.—Эта „борьба“ и эта „любовь“ и есть „аскетизмъ“ въ евангельскомъ смыслѣ этого слова.

Прежде чѣмъ перейти къ детальному разбору извлеченныхъ нами тезисовъ, замѣтимъ вообще, что общій тонъ и характеръ разбираемыхъ сочиненій Harnack'a болѣе публицистическій, чѣмъ научный. Оригинальность, живость и интересность ихъ содержанія идутъ нерѣдко въ ущербъ научной точности и безпристрастію раскрываемыхъ авторомъ положеній. На ряду съ мыслями достовѣрными или, по крайней мѣрѣ, вѣроятными, мы встрѣчаемъ здѣсь—и нерѣдко—положенія очень спорныя, сужденія явно преувеличенныя, выводы и заключенія несомнѣнно тенденціозные. Отсутствіе документальности въ изложеніи и раскрытіи защищаемыхъ авторомъ положеній затрудняетъ ихъ провѣрку, такъ какъ не позволяетъ видѣть и наблюдать степень ихъ обоснованности, крѣпости, вѣроятности. Это—оригинальное, изящное и красивое построеніе, но безъ всякой устойчивости, такъ какъ ему не достаетъ прочнаго научнаго фундамента. Отсюда, если читать названныя сочиненія Harnack'a безъ научнаго анализа, то они могутъ завлекать оригинальностью своихъ тезисовъ, изяществомъ своего изложенія; но строгой и точной научной провѣрки они не выдерживаютъ,—несомнѣнные научные факты изобличаютъ тамъ и здѣсь преувеличенія, передержки, слишкомъ смѣлые и рискованные, малонадежные выводы, сдѣланные въ угоду конфессіональной тенденціи и заранѣе, независимо отъ анализа относящихся данныхъ, принятой точкѣ зрѣнія.

Вслѣдствіе такихъ особенностей, указанные тезисы Harnack'a не могутъ быть подробно и обстоятельно разобраны въ краткомъ очеркѣ. Поэтому мы только кратко отмѣтимъ научное значеніе каждаго изъ указанныхъ тезисовъ, такъ какъ положительное раскрытіе возбуждаемыхъ ими и связанныхъ съ ними вопросовъ будетъ представлено нами въ самомъ сочиненіи или при разборѣ трудовъ другихъ ученыхъ, ближе относящихся къ нашей области.

1) Что касается, въ частности, *перваго* тезиса, характеризующаго монашество, какъ „религіозное бѣгство отъ міра“, то для его правильной научной оцѣнки требуется точный анализъ смысла самаго термина „міръ“, который и въ Св. Писаніи и въ аскетической письменности употребляется въ значеніяхъ самыхъ разнообразныхъ, до противоположности.

Поэтому совершенно не ясно, что̀ значитъ то „религіозное бѣгство отъ міра“, которое приписывается Harnack'омъ монашеству, въ качествѣ его существенной, специфической особенности. Очевидно, это понятіе очень спорное и неопредѣленное. Здѣсь можно разумѣть и общество, и государство, и семью, и людей вообще, какихъ бы то ни было, и природу, и многое другое. Отношеніе, въ частности, аскетовъ къ *природѣ*, по Harnack'у, было совершенно не одинаково; онъ констатируетъ здѣсь различное, до противоположности, двоякое отношеніе. Одни изъ аскетовъ свое стремленіе изолироваться отъ всего внѣшняго простирали и на всю природу, хотѣли достигнуть полной нечувствительности и невнимательности къ ея красотамъ; другіе же аскеты—созерцатели, благодаря именно аскетизму, пріобрѣтали особенную чуткость и воспріимчивость къ тѣмъ сторонамъ природы, которыя отразили на себѣ совершенства Творца. Эти аскеты воспитывали въ себѣ и осуществляли въ своей жизни именно религіозное отношеніе къ природѣ, которое было свойственно и невинному человѣку.

Самое утвержденіе Harnack'а о двухъ видахъ аскетическаго отношенія къ „природѣ“ можетъ быть признано, пожалуй, вѣрнымъ, но объясненіе этого факта у него дается не достаточно глубокое и основательное, а скорѣе поверхностное и случайное. Для правильнаго научнаго уясненія этого вопроса необходимо представить основной идеалъ монашества—сущность и условія *созерцательности*, которыя понимались и осуществлялись аскетами далеко не одинаково [1]).

2) Относительно *втораго* тезиса замѣтимъ, что историческій генезисъ монашества у Harnack'а не выясняется и даже не намѣчается съ достаточною опредѣленностью, точностью и полнотою.

По Harnack'у, основа монашества была положена еще ученіемъ первохристіанской общины о „воздержаніи“, а различныя историческія причины (государственные перевороты, ожиданіе близкой кончины міра и т. дал.) способствовали тому, что аскетическое движеніе отлилось въ опредѣленную форму,—появилось монашество. Это объясненіе нельзя признать удовлетворительнымъ и достаточнымъ. Изъ однихъ внѣшнихъ причинъ понять возникновеніе монашества нельзя. Указаніе на „воздержаніе“, какъ на общій и основной мотивъ аскетизма, далеко не достаточно: „воздержаніе“ не можетъ быть признано характерною и

[1]) Раскрытію этого предмета посвященъ цѣлый отдѣлъ III гл. нашей диссертаціи.

специфическою чертою христіанскаго монашества, его главнымъ и самодовлѣющимъ содержаніемъ. Такія качества могли принадлежать только мотиву *религіозному*—стремленію къ достиженію совершенства для непосредственнаго единенія съ Богомъ, съ чѣмъ, впрочемъ, соглашается и самъ Harnack. „Воздержаніе“ является только однимъ изъ средствъ, методовъ, способствующихъ достиженію этой верховной, основной цѣли. Въ числѣ причинъ возникновенія монашества именно въ опредѣленное время Harnack не указываетъ одну изъ самыхъ важныхъ и характерныхъ—*прекращеніе мученичества*. Вообще отношеніе христіанскаго подвижничества къ факту и идеѣ мученичества авторомъ несправедливо совершенно игнорируется [1]).

3) Мысль Harnack'а объ *исключительности* религіознаго мистически-аскетическаго идеала,—о томъ, что стремленіе осуществить его приводило аскетовъ къ отрицанію или, по крайней мѣрѣ, къ игнорированію не только культурныхъ задачъ, но и нравственныхъ требованій, повидимому, имѣетъ для себя нѣкоторыя основанія въ дѣйствительныхъ фактахъ исторіи христіанскаго аскетизма. Многіе мистики-созерцатели, дѣйствительно, стремились совершенно уединиться отъ людей, порвать съ ними всякія реальныя связи и отношенія [2]). Нѣкоторые подвижники даже совѣтовали „ожесточить свое сердце для ближняго“ [3]), чтобы безъ всякаго смущенія и развлеченія отдаться безраздѣльной созерцательности. Однако, сами же аскеты поясняли, что нравственный законъ (собственно религіозно-нравственный), предписывающій „любить“ ближнихъ и дѣятельно заботиться о благѣ ихъ, обязателенъ для всѣхъ. Переходить къ созерцанію нельзя, не усовершенствовавшись предварительно въ дѣятельномъ служеніи ближнимъ. Но и посвятившіе себя исключительному созерцанію Бога не забывали ближнихъ,—они молились о нихъ, а въ нужныхъ случаяхъ, когда того требовали обстоятельства, не отказывались оказывать имъ и дѣйствительную помощь [4]) и въ другихъ отношеніяхъ. Во всякомъ случаѣ только изъ подробнаго и всесторонняго разсмотрѣнія ученія и фактовъ жизни аскетовъ-мистиковъ выясняется дѣйствительное отношеніе ихъ къ людямъ и получаетъ свое надлежащее освѣщеніе, не одностороннее, не тенденціозное, и вопросъ объ отношеніи въ аскетическомъ міровоззрѣніи и жизни моментовъ религіозно-мистическаго и нравственно-дѣятельнаго [5]).

Утвержденіе Harnack'а, что всякій культурный идеалъ долженъ былъ отступить на задній планъ предъ проповѣдью о необходимости и обязательности аскетизма, господства духа надъ плотью—звучитъ какимъ

---

[1]) Подробное обоснованіе этой мысли см. въ концѣ IV гл. нашей диссертаціи. [2]) Указаніе фактовъ этого рода см. въ томъ отдѣлѣ, гдѣ разбираются воззрѣнія Ѳ. Ѳ. Гусева.

[3]) *Исаакъ Сирин.* [4]) Подробное раскрытіе такого именно ученія (преимущ. по Исааку Сир.). см. въ томъ же отдѣлѣ.

[5]) Рѣчь объ этомъ у насъ отчасти въ I гл., а отчасти въ III гл.

то явнымъ недоразумѣніемъ, очевидною неправдою. Не слѣдуетъ-ли, напротивъ, утверждать, что указанное требованіе христіанства составляетъ именно самое плодотворное условіе прогресса и культуры, для осуществленія которыхъ необходимо господство духа человѣческаго надъ косностью и инертностью внѣшней природы? [1]).

4) Отношеніе монашества къ церкви достаточно подробно раскрывается у насъ нѣсколько далѣе—при разборѣ Holl'я, а потому въ настоящемъ случаѣ этотъ вопросъ спеціально не разсматривается нами.

5—6) Говоря о томъ, что въ Евангеліи не содержится „аскетическихъ“ элементовъ, Harnack, во-первыхъ, беретъ самое понятіе „аскетизма“ въ смыслѣ слишкомъ узкомъ, тѣсномъ и ограниченномъ, а иногда даже въ смыслѣ прямо случайномъ, неправильномъ, неточномъ, утрированномъ, произвольномъ. Это особенно замѣтно въ тѣхъ случаяхъ, когда Harnack говоритъ, что аскетическое міровоззрѣніе включаетъ въ себя или, по крайней мѣрѣ, предполагаетъ ученіе о томъ, что міръ—природа принадлежитъ не Богу, а діаволу; что главнымъ, самымъ важнымъ и наиболѣе характернымъ предметомъ аскетическаго дѣланія служитъ самоизнуреніе, самоистязаніе и т. под. Такой способъ разсужденія ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть признанъ научнымъ. Всякое понятіе слѣдуетъ брать по его существу, по возможности, освобождая его отъ наносныхъ наслоеній, отъ случайныхъ оттѣнковъ. Конечно, если за характеристическій моментъ аскетическаго міровоззрѣнія принимать ученіе о томъ, что міръ—природа принадлежитъ не Богу, а діаволу, что, поэтому, слѣдуетъ безусловно удаляться отъ людей и под., то такое ученіе не только ни въ какомъ отношеніи не гармонируетъ съ Евангеліемъ, но должно быть признано, наоборотъ, ему діаметрально противоположнымъ.

Но если разумѣть ученіе объ обязательности для христіанина „борьбы“ неустанной, всесторонней,—какъ съ внѣшними препятствіями, такъ и съ собственными себялюбивыми, эгоистическими наклонностями, влеченіями и позывами, препятствующими водворенію въ христіанинѣ начала святой христіанской любви къ Богу и ближнимъ, то такъ понимаемый и осуществляемый „аскетизмъ“ не только не противенъ Евангелію, но принадлежитъ, безспорно, къ существеннымъ и несомнѣннымъ, выпуклымъ и рельефнымъ его истинамъ. Начало „борьбы“ съ несовершенствомъ дурной дѣйствительности признаетъ и самъ Harnack, а этимъ

[1]) Ср., напр., проф. *И. В. Попова*. „Религіозный идеалъ Св. Аѳанасія“. Богосл. Вѣстн. 1904. Май: „удаляясь отъ общественной жизни, ища досуга и свободы отъ внѣшнихъ развлекающихъ впечатлѣній, монахи посвящали свою жизнь систематическимъ трудамъ надъ очищеніемъ своего духа отъ внутреннихъ источниковъ грѣха. Этимъ они углубили христіанскую мораль и, можетъ быть, послужили важнымъ факторомъ въ исторіи человѣческой культуры вообще, направивъ взоръ человѣка на его внутренній міръ и создавъ то тонкое пониманіе душевныхъ движеній, которымъ отличается культура европейскихъ народовъ“.

implicite допускаетъ важность и даже необходимость въ христіанствѣ „аскетическаго“ момента. Harnack'у, какъ и всѣмъ почти протестантамъ, до того ненавистно все католическое, что онъ свою ненависть переноситъ даже и на самыя названія, на самые термины, хотя они отнюдь не являются спеціально католическими. Слово ἀσκῶ—правда, одинъ всего разъ—употребляется въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ [1]), и при томъ, что особенно важно, въ общемъ смыслѣ—употреблять всѣ усилія, старанія. Въ святоотеческой же письменности этотъ терминъ употребляется очень часто [2]). Но дѣло-то вѣдь не въ названіяхъ, а въ самомъ понятіи... Требованіе христіанской „любви“, очевидно, предполагаетъ самоотверженіе, самопожертвованіе, самопреданность, осуществляемую не иначе, какъ путемъ „борьбы“ съ грѣховнымъ себялюбіемъ, съ извращеннымъ отношеніемъ ко внѣшнимъ благамъ, съ „мамоною“. Объ этой-то собственно „борьбѣ“ говорятъ и свв. Отцы-аскеты, но ихъ анализъ области, сущности, условій, методовъ и цѣли этой „борьбы“ проникаетъ несравненно глубже. Ученіе о „страстяхъ“ есть лишь конкретное раскрытіе дѣйствительнаго содержанія борьбы съ себялюбіемъ (φιλαυτία), о которомъ такъ обще и неопредѣленно, но все же долженъ говорить Harnack. Такимъ обр., Harnack не представилъ въ сущности никакихъ доводовъ, которые бы обезцѣнивали значеніе аскетическаго ученія. Напротивъ, своимъ согласіемъ допустить и въ Евангеліи основы для аскетизма („борьбы“, по его терминологіи), понимаемаго въ указанномъ смыслѣ,—самъ Harnack этимъ косвенно допускаетъ важную научную цѣнность анализа святоотеческаго ученія съ цѣлью, между прочимъ, сравнить его съ тѣмъ ученіемъ объ „аскетизмѣ“, которое находится въ Евангеліи.

Что касается, наконецъ, фактовъ, приводимыхъ Harnack'омъ въ доказательство своей мысли относительно того, что жизнь Христа не была жизнью строгаго аскета, то ихъ можно принять только съ большимъ ограниченіемъ. Мы не говоримъ уже о томъ, что Христосъ молитву соединялъ съ постомъ, что Онъ не имѣлъ даже постояннаго жилища, что Онъ былъ безбраченъ и т. под. Напомнимъ только, что Христосъ не соизмѣримъ съ обыкновенными людьми. Онъ представляетъ собою недосягаемо-высокій *идеалъ* безконечнаго значенія; приэтомъ *пути* достиженія этого идеала обусловливаются фактическимъ состояніемъ личности человѣка, его эмпирическимъ нравственнымъ содержаніемъ, въ которомъ обычно господствуетъ себялюбіе, проявляющееся въ „страстяхъ“. Отсюда путь христіанскаго совершенствованія не можетъ быть только путемъ положительнаго раскрытія силъ и способностей человѣка.

---

[1]) Дѣян. XXIV, 16. Вообще же употребляются для обозначенія понятія „подвижничества“ синонимическія слова. См. „Введеніе“ нашего сочиненія, стр. V—VI.

[2]) См. „Введеніе“.

Вотъ почему отсутствіе въ жизни Христа нѣкоторыхъ аскетическихъ элементовъ еще не можетъ приводить къ заключенію о безполезности, ненужности, необязательности ихъ для христіанина.

---

27) *Karl Holl.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig. 1898.

Названное изслѣдованіе очень живо и оригинально затрогиваетъ отчасти и нѣкоторые интересные вопросы объ аскетизмѣ и монашествѣ съ принципіальной стороны, дѣлая попытки охарактеризовать идеалы монашества, отмѣтить его наиболѣе выдающіяся психологическія и благодатныя особенности, вообще выяснить его религіозно-нравственный обликъ.

Если рѣшеніе этихъ вопросовъ далеко не всегда правильно, то все же слѣдуетъ признать, что авторъ, возбуждая вопросы живые и интересные, имѣетъ и нѣкоторыя безпорныя данныя для ихъ самостоятельнаго рѣшенія и оригинальнаго освѣщенія.

Такимъ образомъ, будучи несогласны въ громадномъ большинствѣ случаевъ съ самымъ рѣшеніемъ интересующихъ насъ вопросовъ, которое мы находимъ у Holl'я, мы все же должны быть благодарны автору за смѣлую постановку этихъ вопросовъ. Во всякомъ случаѣ, разъ существуетъ попытка оригинальнаго рѣшенія входящихъ въ кругъ нашего изслѣдованія вопросовъ, мы не въ правѣ не удѣлить ей должнаго вниманія въ настоящемъ случаѣ. По нашему искреннему убѣжденію, мы, напротивъ, обязаны разобрать названный трудъ, съ его принципіальной стороны, возможно обстоятельнѣе, предложивъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и положительное рѣшеніе затрогиваемыхъ въ этой книгѣ вопросовъ, чѣмъ должна достигаться отчасти и прямая, положительная сторона нашего изслѣдованія [1]).

Собственно ближайшей задачей и непосредственнымъ предметомъ изученія Holl'я служили историко-каноническій анализъ и отчасти догматико-богословское обслѣдованіе посланія объ исповѣди (epistola be confessione), которое ученый Lequien издалъ въ числѣ твореній св. Іоанна Дамаскина [2]).

Однако стремленіе ученаго возможно всесторонне обслѣдовать названный памятникъ, въ силу естественно-послѣдовательнаго хода ученой работы, далеко вывело автора за предѣлы ближайшихъ границъ намѣченный задачи и даже перенесло центръ тяжести на рѣшеніе проблемъ

---

[1]) Это можно сказать и о всемъ настоящемъ отдѣлѣ, не ограничивающемся одной критикой, но стремящемся всегда дать и нѣчто положительное. [2]) S. 1.

характера *принципіальнаго*—о существѣ, основномъ смыслѣ и отличительныхъ особенностяхъ монашескаго идеала. Случилось это такимъ образомъ. Изъ анализа даннаго памятника Holl дѣлаетъ тотъ выводъ, что содержаніе посланія, говорящаго о правѣ монаховъ вязать и разрѣшать (Vom Binden und Lösen), заставляетъ предполагать, что ко времени происхожденія названнаго памятника эта власть, первоначально принадлежавшая епископамъ, была перенесена на монаховъ (die ursprünglich bischöfliche Gewalt auf die Mönche übergehen lässt) [1]. Holl естественно задается вопросомъ: какъ могло развиться такое состояніе покаянной дисциплины? [2])

По мнѣнію ученаго, въ данномъ обстоятельствѣ выразился осязательный результатъ борьбы между самостоятельнымъ духомъ монашества и церковнымъ порядкомъ. (Zwischen dem Selbständigen Geist im Mönchtum und der Ordnung der Kirche) [3]).

Эта именно борьба представляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ во внутреннемъ развитіи церкви.

Для рѣшенія вопроса, въ какомъ отношеніи энтузіазмъ стоитъ къ первоначальному идеалу монашества, по автору, необходимо обратиться къ анализу „Жизни Антонія“ (vita Antonii). Углубляться въ эпоху еще болѣе раннюю ученый не видитъ никакой необходимости [4]). Конечно, аскеты были уже и гораздо раньше, но вѣдь аскетъ и монахъ—по идеалу жизни Антонія—далеко не одно и то же (vom Asketen zu dem Mönch nach dem Ideal der vita Antonii ist noch ein bedeutender Schritt) [5]). Въ исторіи христіанскаго монашества данный памятникъ имѣлъ существенное значеніе, поскольку подвижничество Антонія сдѣлалось образцомъ въ дѣлѣ осуществленія аскетическаго идеала для послѣдующихъ монашескихъ поколѣній [6]).

Каковы же наиболѣе существенныя черты и выдающіяся особенности идеала „Жизни“?

Въ этомъ идеалѣ прежде всего бросается въ глаза важный, существенный и замѣтный успѣхъ, который онъ представляетъ по своей нравственной сторонѣ сравнительно съ господствовавшими доселѣ воззрѣніями. Нѣкоторые изслѣдователи дѣло представляютъ такимъ образомъ, что идеалъ монашества самъ собою получился чрезъ накопленіе уже ранѣе существовавшихъ аскетическихъ мотивовъ, аскетическихъ элементовъ. Но нравственный идеалъ „Ж. А.“ есть болѣе, чѣмъ аггрегатъ отдѣльныхъ аскетическихъ воззрѣній; напротивъ, онъ представляетъ собою связное цѣлое, въ которомъ одна черта послѣдовательно требуетъ

---

[1]) S. 137. [2]) ibid. [3]) Vorwort, S. III. [4]) S. 138.

[5]) S. 139. [6]) S. 141. Современное научное состояніе вопроса „о подлинности“ и „достовѣрности“ названнаго памятника кратко, но обстоятельно уясняется *Проф. И. В. Поповымъ* въ его изслѣдованіи: „Религіозный идеалъ св. Аѳанасія“. Богос. Вѣстн. 1904 г. Май, стр. 98—100 примѣч.

другой; не рядъ отдѣльныхъ добродѣтелей и упражненій силъ здѣсь требуется, но ἀρετή, очищеніе сердца, освященіе цѣлой личности.

Въ этомъ пунктѣ Климентъ впервые сдѣлалъ важнѣйшій шагъ впередъ по сравненію съ древнимъ аскетическимъ идеаломъ, который изображаетъ до виртуозности отдѣльныя добродѣтели. Однако—какъ далеко отъ его абстрактнаго выполненія, также отъ „Пира“ Меѳодія до исключительно созерцательной, полной жизни картины названнаго памятника. Могъ-ли быть достигнутъ этотъ успѣхъ, живое изображеніе аскетическаго идеала въ конкретной личности, безъ того, чтобы не выступили посредствующіе мужи, которые воплотили въ себѣ идеалъ?

Съ этой точки зрѣнія аскетизмъ, который осуществляетъ монахъ, выступаетъ въ новомъ освѣщеніи,—онъ не имѣетъ цѣны самъ по себѣ, но есть только средство для достиженія цѣли; онъ служитъ къ тому, чтобы сдѣлать человѣка свободнымъ. Полная отдача имущества, внѣшнее удаленіе (Löslösung) изъ общества имѣетъ только то значеніе, что этими способами осуществляются условія для достиженія совершенства. Въ памятникѣ всегда нарочито подчеркивается, какая малость есть то, что монахъ отдаетъ, по сравненію съ тѣмъ, что надѣется онъ получить.

Съ этимъ находится въ связи также и то, что полное осуществленіе (Leistung) аскетизма имѣетъ значеніе не заслуги, но обязанности для того, кто дѣйствительно (ernsthaft) ищетъ царства небеснаго. Монахъ долженъ знать, что онъ, какъ рабъ, предстоитъ Своему Господу; поэтому онъ не долженъ разсчитывать, что онъ уже сдѣлалъ, но каждый день чувствовать обязанность къ новымъ подвигамъ [1]).

При такомъ пониманіи нравственнаго идеала, къ которому стремилось монашество, получается большая трудность въ сужденіи о тѣхъ, которые остались въ мірѣ. Если дѣйствительно такой аскетизмъ казался безусловно необходимымъ ради царства небеснаго, то мірянамъ необходимо отказать въ христіанскомъ имени. „Ж. А.“ совершенно не чувствуетъ этой проблемы; слѣдовательно, христіанство уже совершенно привыкло смотрѣть, какъ на неизбѣжный фактъ, что не всѣ дѣлаютъ то, что собственно они должны необходимо исполнить. Изъ противорѣчія, которое здѣсь заключалось, греческая церковь не вышла за все время своего существованія.

Въ сравненіи съ западомъ это имѣло не одну хорошую, но и дурную сторону; такъ такъ монахъ, который приносилъ величайшую жертву, хотѣлъ быть ничѣмъ инымъ, какъ истиннымъ ученикомъ Христа, стремящимся къ царству небесному, то здѣсь не могли укорениться (wuchern) понятія заслуги и удовлетворенія.

Но, съ другой стороны, въ восточной церкви было невозможно такъ послѣдовательно (so rund) признать мірское христіанство, какъ

[1]) S. 146.

это возможно было на Западѣ [1]). Кто серьезно принимаетъ христіанство, кто, по возможности, хочетъ быть вѣрнымъ христіанской надеждѣ, тотъ становится монахомъ (wird Mönch); можно, конечно, надѣяться на Бога,—но вмѣстѣ съ этимъ человѣколюбіе (φιλανθρωπία) Божіе получаетъ сомнительный побочный смыслъ,—что Онъ не прилагаетъ ко всѣмъ никакого строгаго, обязательнаго требованія.

Такимъ образомъ, здѣсь заключалась морально-опасная сторона. Но идеалъ монашества окажется еще не вполнѣ исчерпаннымъ, если ограничиться описаніямъ его нравственной стороны, какъ это дѣлалось доселѣ. „Ж. А“. восхвалятъ повсюду также религіозныя преимущества въ своемъ героѣ. Рука объ руку съ нравственными успѣхами, которые дѣлаетъ Антоній, постоянно идетъ полученіе силъ отъ Бога. Holl задается вопросомъ: можно-ли откровенія и чудеса, которыя разсказываются объ Антоніи, разсматривать какъ только декоративные украшеніе, или же они принадлежатъ существенно къ этой картинѣ?

По мысли составителя „Житія“, они во всякомъ случаѣ не нравоучительная только прибавка. Онъ поставляетъ ихъ во внутреннюю связь съ нравственными подвигами, которые совершаетъ Антоній. Идея, которую онъ пускаетъ при этомъ въ оборотъ, не новая. Уже задолго утвердилась вѣра, что съ особеннымъ нравственнымъ подвигомъ связана и высшая религіозная способность. Древне-христіанская мысль, что способность къ аскетизму надѣляетъ харисмой, получила на языческо-христіанской почвѣ тотъ смыслъ, что аскетическій подвигъ имѣетъ своимъ послѣдствіемъ харисму или, по меньшей мѣрѣ, откровенія [2]).

Эту мысль приняла также и „Ж. А“: если она ставитъ христіанину цѣль быть чистымъ сердцемъ, то въ этомъ, на основаніи Евангельскаго слова, заключается также ожиданіе, что сдѣлавшійся чистымъ „узритъ“ Бога, вообще будетъ воспринимать вещи, которыя для обыкновеннаго глаза скрыты. Антоній видѣлъ душу Амона, отправляющуюся на небо. Также и другіе органы у Антонія были развиты очень тонко; онъ чувствовалъ, напр., зловоніе діавола, когда вошелъ на корабль [3]).

По смыслу „Жизни Антонія“, эти облагодатствованія однако не только отличія, которыми Богу угодно почтить (ehrt) учениковъ Христа, но вмѣстѣ это—дары, которыми Богъ награждаетъ своихъ избранниковъ для выполненія жизненной задачи; иначе говоря, дарованія суть силы, которыми онъ необходимо пользуется для достиженія своей цѣли. Дары предвѣдѣнія, чудесныхъ исцѣленій,—способности, въ силу которыхъ можно проникнуть даже въ невидимый міръ, удѣляетъ Богъ по своему благоволенію, хотя эти дары по обстоятельствамъ представляются необходимыми для каждаго.

Но одна харисма необходима для *всякаго* монаха, это—даръ раз-

[1]) S. 147. [2]) S. 148. [3]) S. 149.

личенія (χάρισμα διακρίσεως). Борьбу, которая наполняетъ его жизнь, борьбу съ безпокойными мыслями собственнаго сердца, а также борьбу съ сатаною, который охотно принимаетъ на себя видъ ангела свѣта,—эту борьбу монахъ не въ состояніи вести, если онъ не въ состояніи дѣлать различіе между искусительными и святыми помыслами, между добрыми и злыми духами. Къ этому дару долженъ стремиться всякій.

Отсовѣтывая просить нарочито (особенно) даръ предвѣдѣнія, Антоній требуетъ, чтобы монахи стремились къ дару различенія духовъ [1]).

Что дѣйствительно въ „Жизни“ играла роль проблема, какъ можно различать добрыхъ и злыхъ духовъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что онъ искалъ твердо установить эмпирическіе признаки обоихъ, причемъ эти признаки находились не въ фантастическихъ проявленіяхъ, но въ психологическихъ дѣйствіяхъ, въ различныхъ состояніяхъ собственнаго сердца.

Нельзя сомнѣваться въ томъ, что вѣра въ харисматическую одаренность монаха дѣйствительно существовала [2]).

Какъ положительно монахъ вѣритъ въ то, что тотъ невидимый міръ существуетъ, такъ же несомнѣнно онъ долженъ, если только надѣется достигнуть его, быть убѣжденнымъ и въ томъ, что ему даны способности, посредствомъ которыхъ онъ можетъ сдѣлаться обладателемъ этого міра.

„Ж. А“., насколько она можетъ быть разсматриваема какъ историческій источникъ, убѣждаетъ насъ, что монашество дѣйствительно пользовалось почитаніемъ, которое смѣло ставитъ его въ рядъ высочайшихъ носителей откровенія предшествующихъ временъ. Въ этомъ отношеніи уже то знаменательно, что, по свидѣтельству памятника, Антоній взялъ себѣ за образецъ Илію.

Но „Жизнь“ употребляетъ чаще для монаха имя человѣкъ Божій (ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ) и представляетъ, что этотъ титулъ былъ обычнымъ наименованіемъ.

Въ виду этого представляется уже менѣе значительнымъ, что аскетизмъ монаха разбираемый памятникъ сравниваетъ съ страданіями мученика. [3]).

Монашество, такимъ образомъ, имѣло не только то значеніе, что подняло нравственный идеалъ на высшую ступень, но оно снова пробудило въ Церкви энтузіазмъ. Съ отверженіемъ монтанизма, окончательно же со времени лишенія правъ (Entrechtung) мучениковъ во дни Кипріана, энтузіазмъ отступилъ въ церкви на задній планъ. Теперь онъ могущественно воспрянулъ снова. Наслѣдство изъ Церкви перешло къ монашеству; и оно могло перейти, потому что въ кругахъ аскетовъ вѣра въ обладаніе духовными дарами не совсѣмъ погасла.

[1]) S. 150. [2]) S. 151. [3]) S. 152.

Монахъ на первомъ планѣ ищетъ спасенія своей собственной души. Однако, благодатнымъ даромъ, который онъ имѣетъ, монахъ долженъ и можетъ дѣйствовать на другихъ. И „Жизнь Антонія“ отмѣчаетъ съ особеннымъ удареніемъ, какъ Богъ поставляетъ свѣтильникомъ для другихъ того, кто хочетъ проводить свою жизнь въ тишинѣ. Богъ ведетъ его къ тѣмъ, которые нуждались въ его помощи [1]).

Но заслуга, которую монахъ въ состояніи оказать другимъ, состоитъ не только въ исцѣленіи болѣзней, изгнаніи демоновъ и подобныхъ чудесахъ; хотя этого рода дѣла болѣе всего, конечно, бросаются въ глаза и способность къ этому можетъ у монаха сама по себѣ заслуживать довѣрія, такъ какъ болѣзни возбуждаются демонами, надъ которыми монахъ—господинъ, однако „Жизнь Антонія“ представляетъ, въ качествѣ существенной принадлежности аскетизма, нѣчто другое; по крайней мѣрѣ, столь же важное. Въ общемъ изображеніи дѣятельности Антонія на ряду съ чудесами всегда сильно выдвигается также *пастырская* дѣятельность Антонія. Ясно само собою, какъ прямо эта пастырская дѣятельность соотвѣтствовала собственной харисмѣ монашества; монахъ—призванный совѣтникъ для смущенныхъ, подвергшихся искушенію (Angefochtenen), ибо онъ имѣетъ опытъ въ духовной борьбѣ, имѣетъ даръ различенія духовъ, онъ—знатокъ человѣческаго сердца; поэтому онъ въ состояніи правильно обсудить помыслы (λογισμούς) и дать (указать) правильныя средства для преодолѣнія страстей (πάθη) [2]).

Этотъ даръ монашества тѣмъ значительнѣе, что здѣсь идетъ рѣчь о помощи, въ которой нуждаться можетъ всякій, при чемъ это преимущество принадлежитъ безразлично всякому монаху. На этой харисмѣ основывается главнымъ образомъ роль, которую монашество было призвано играть въ церкви.

Идеалъ „Ж“ Антонія есть идеалъ анахорета. По своей природѣ онъ можетъ быть осуществленъ только въ полной отрѣшенности. Только тотъ, кто не вынуждается ни съ кѣмъ входить въ общеніе, находитъ внутреннюю собранность (Sammlung), состоящую въ постоянномъ наблюденіи за собственными мыслями,—только у того настолько исчезаетъ внѣшній міръ, что открывается возможность непрерывно жить въ высшемъ, невидимомъ мірѣ. Если „Ж“ говоритъ о монастыряхъ, которые возникли по вліянію со стороны Антонія и ему были подчинены, то въ этомъ нельзя видѣть начала развитія монашества, направляющагося выше анахоретскаго идеала. Идеалъ для живущихъ совмѣстно въ лаврѣ монаховъ тотъ же самый, какъ и для эремитовъ въ строгомъ смыслѣ: личное совершенствованіе. Общество является не какъ нѣчто необходимое, высшее, но скорѣе какъ низшее, болѣе подходящее къ тѣмъ, которые находятся на ступени только учениковъ.

---

[1]) S. 153. [2]) S. 154.

Сомнительно, привнесъ-ли нѣчто высшее въ пониманіе этого идеала Пахомій. Если относительно Пахомія и безспорно, что онъ организовалъ именно (lose) въ полномъ смыслѣ общину и узаконилъ совмѣстную жизнь, то вмѣстѣ съ тѣмъ обыкновенно замалчиваютъ, что онъ имѣлъ практическій взглядъ на условія, благодаря которымъ монашество можетъ выиграть болѣе широкое пространство, и что онъ зналъ опасность, которую для большинства имѣетъ самостоятельная жизнь [1]). Но изъ предпріятія самого по себѣ нельзя заключить съ достаточною ясностью, въ какомъ отношеніи созданная имъ форма монашеской жизни стояла къ анахоретскому идеалу.

Приписанное ему правило содержитъ мало опредѣленій, которыя представляли бы (ausnützen) совмѣстное пребываніе въ качествѣ требованія духовной жизни, напротивъ, многія разсчитаны на то, чтобы держать отдѣльныхъ лицъ въ отдаленіи другъ отъ друга. Можно думать, что онъ въ своей организаціи видѣлъ только оборону, въ которой нуждается большая масса, чтобы осуществить идеалъ, но не смотрѣлъ на жизнь въ обществѣ, какъ на высшую нравственно, а потому и не оспаривалъ права жить отдѣльно у тѣхъ, которые дѣйствительно могли устоять сами по себѣ. На отдѣльныхъ выраженіяхъ относительно анахоретской жизни, которыя ему приписываются въ житіяхъ, Holl не рѣшается строить заключенія: они могли быть вложены ему въ уста позднѣе [2]).

Василій В. примыкаетъ ближайшимъ образомъ къ идеалу „Жизни Антонія“. Онъ видитъ только въ монахѣ истиннаго христіанина, который хочетъ быть всецѣлымъ ученикомъ Христа и жить по предписанію Евангелія.

Изъ содержанія Евангельской заповѣди, которую онъ опредѣляетъ по Матѳею (XXII, 36—39), слѣдуетъ, по мысли Василія В., что для совершеннаго исполненія этой заповѣди требуется отрѣшеніе отъ міра. Ибо если любовь къ Богу есть первая заповѣдь и эта заповѣдь заключаетъ въ себѣ требованіе заниматься мыслью о Богѣ, то постоянство этого направленія мысли (Sinnesrichtung) не достижимо въ давкѣ и суетѣ міра [3]).

Но Василій В. принимаетъ также и тѣ мысли, которыми идеалъ „Жизни“ Антонія возвышается надъ древнимъ аскетизмомъ: аскетизмъ состоитъ не въ одномъ изъ отдѣльныхъ „аскетическихъ“ дѣйствій, но въ освѣщеніи цѣльной человѣческой личности; внѣшнее отреченіе есть только начало, только предположеніе настоящей задачи—очищенія сердца. Въ основныхъ чертахъ идеалъ Василія согласенъ съ идеаломъ „Ж“ Антонія; только Василій сумѣлъ эти мысли сильнѣе выразить и глубже обосновать, представивъ отреченіе (ἀποταγή) въ качествѣ оборотной стороны положительной цѣли—любви къ Богу [4]).

[1]) S. 155. [2]) S. 156. [3]) S. 158. [4]) S. 159.

Но Василій находитъ, что идеалъ, который ограничивается этою задачею, еще не осуществляетъ требованія Христа. Наряду съ любовью къ Богу, Христосъ вмѣняетъ въ обязанность любовь къ ближнимъ. Эту обязанность опускаетъ анахоретъ, и слѣдовательно, его жизнь не соотвѣтствуетъ полному евангельскому идеалу.

Но Василій В. не ограничивается тѣмъ, что съ почвы положительной заповѣди оспариваетъ полноту совершенства въ анахоретизмѣ: онъ указываетъ, что отъ неполнаго пониманія идеала у анахорета страдаетъ его собственная духовная жизнь: дары, которыми онъ владѣетъ, остаются безплодными для другого и онъ самъ, не владѣя всѣми дарами, не пользуется, слѣдовательно, плодами всецѣлой полноты духа. Вмѣстѣ съ этимъ, тому, который живетъ самъ по себѣ, не достаетъ необходимой критики своихъ недостатковъ; а изъ этого вырастаетъ самодовольство,—противоположность обязательному смиренномудрію. Такимъ образомъ, истинный идеалъ можетъ быть осуществленъ, хотя и внѣ міра, но непремѣнно въ обществѣ единомысленныхъ. Только общество есть субъектъ, который всегда исполняетъ всѣ заповѣди Христа [1]). Изъ этого основанія можно понять, въ какомъ глубокомъ смыслѣ Василій понимаетъ возникающую общину. Не только нужда, не только собственные недостатки вынуждаютъ къ совмѣстной жизни: въ существѣ самаго христіанскаго идеала, который ставитъ цѣлью живое цѣлое (das ein lebendiges Ganze), заключается, что онъ можетъ быть осуществленъ только обществомъ.

Если на Антонія оказалъ воздѣйствіе примѣръ Апостоловъ и первыхъ учениковъ, то Василій любитъ выставлять свою монашескую общину въ томъ видѣ, какъ она изображена въ Апостольской исторіи. Еще болѣе плодотворными для него оказались мысли Павла, что ученики Христа должны осуществить въ себѣ единое тѣло Христово [2]).

На этой идеѣ „Тѣла Христова“ обосновываетъ Василій важнѣйшія предписанія для совмѣстной жизни: предстоятель (προεστώς) долженъ исполнять роль глаза въ тѣлѣ; но также и прочія должности и права, осуществляющія и выполняющія обязанность подчиненія тѣмъ, которымъ ввѣрена спеціальная обязанность управленія, пріобрѣтаютъ при свѣтѣ этой мысли свое идеальное значеніе.

Уже изъ того, что Василій употребляетъ и примѣняетъ для уясненія идеала монашеской общины образъ тѣла Христова, можно вывести, что идеалъ Василія такъ же, какъ и идеалъ жизни Антонія, содержитъ въ себѣ энтузіазмъ. И это не въ томъ только смыслѣ, что Василій задачею монаха, какъ воина Христа, такъ же поставляетъ духовную борьбу и что любовь къ Богу, которая есть высочайшая обязанность, должна возвыситься до страстнаго желанія къ созерцанію

[1]) S. 160. [2]) S. 161.

Бога, но собственно и пониманіе идеала содержитъ у Василія въ прямомъ смыслѣ мотивы для энтузіазма. У Василія находитъ мѣсто дополняющая идею тѣла Христова мысль о Духѣ, который оживляетъ тѣло и управляетъ членами.

Дары Духа даютъ способность къ отправленію различныхъ должностей въ киновіи, и прежде всего это слѣдуетъ сказать по отношенію къ предстоятелю [1]).

Если принять во вниманіе этотъ духовный характеръ предстоятеля и прочихъ уполномоченныхъ имъ лицъ въ киновіи, то становится понятнымъ требованіе, что монахъ въ предстоятелѣ долженъ видѣть присутствующаго Бога (собственно Христа) и оказывать его заповѣдямъ такое безпрекословное послушаніе, которымъ онъ обязанъ Богу. Отсюда тому, который ропщетъ на приказаніе, справедливо можно сдѣлать упрекъ, что онъ не устоялъ въ вѣрѣ. Отсюда обязанность послушанія простирается такъ далеко, что даже хорошее монахъ долженъ совершать не по собственному соображенію, но по приказанію; точно также даже справедливыя сомнѣнія должны быть подавляемы.

Такимъ образомъ, Василій подчиненіе, которое онъ требуетъ отъ большинства, выдвигаетъ въ такомъ освѣщеніи, въ силу котораго ничтожнѣйшій киновитъ является возвысившимся до высшей духовной степени. Кто дѣйствуетъ по повелѣнію начальника, который занимаетъ мѣсто Бога, тотъ самымъ малѣйшимъ поступкомъ приноситъ жертву Богу.

Безусловность требуемаго послушанія, которое вынуждаетъ монаха принимать на себя всякое безпокойство, подвигъ самый тяжелый,— будетъ для него особенно почетнымъ титуломъ. Ибо послушаніе, которое онъ оказываетъ Богу, не иное что, какъ послушаніе Христа. Вмѣстѣ съ этимъ, сравненіе монаха съ мученикомъ онъ обосновываетъ съ новой стороны и въ этомъ можно полагать причину чувства собственнаго достоинства, которое наполняло даже простыхъ киновитовъ [2]).

Значеніе этого идеальнаго пониманія, по которому монашеская община есть тѣло Христово и каждый отдѣльный членъ принимаетъ участіе въ духовныхъ силахъ, насквозь проникающихъ цѣлое, нельзя ослабить утвержденіемъ, что это представленіе — только форма, только примѣрный образъ выраженія (образная оболочка) для обозначенія вещи въ дѣйствительности гораздо болѣе умѣренной. Напротивъ, слѣдовалобы вспомнить о томъ, что этотъ взглядъ предложенъ не въ проповѣди о монашествѣ или въ нравоучительномъ трактатѣ, но въ правилѣ, т. е. въ произведеніи, которое содержитъ основоположенія для воспитанія.

Уже это одно само по себѣ должно было повести къ тому, что въ тѣхъ, которые жили по этому правилу, развивалось чувство собственнаго достоинства, сознаніе, что они — люди духовные.

---

[1]) S. 162. [2]) S. 164.

Впрочемъ, въ сравненіи съ „Жизнью“ Антонія энтузіазмъ въ идеалѣ Василія кажется затемненнымъ и ослабленнымъ. Можно сказать, что воззрѣнія обоихъ законодателей монашества относительно Духа относятся между собою, какъ первохристіанская община къ общинѣ Апостола Павла. Василій среди способностей, которыми надѣляетъ Духъ, мыслитъ на первомъ планѣ нравственныя силы и дары, которые служатъ къ споспѣшествованію цѣлаго. О чрезвычайныхъ дѣйствіяхъ, объ откровеніяхъ и исцѣленіяхъ говоритъ онъ почти только въ томъ случаѣ, когда цитируетъ библейскія мѣста, въ которыхъ эти дарованія названы между харисмами; интересно въ этомъ отношеніи, какъ онъ высказывается (reg. fus. tract. interr. LX) о приглашеніи врачей.

Это ослабленіе энтузіазма является необходимымъ результатомъ идеала Василія: община не могла бы устоять въ такой строгой дисциплинѣ, если бы онъ далъ силу правамъ харисмы помимо тѣхъ, которые получили признаніе по своей разсудительности (δοκιμασία) и которымъ ввѣрена должность.

Но приписываетъ-ли также Василій дарованіямъ монаховъ право и обязанность дѣйствовать на другихъ, т. е. не монаховъ? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, должно представить себѣ, въ какомъ свѣтѣ у Василія являются Церковь и мірская жизнь [1]).

Подъ потрясающимъ впечатлѣніемъ обстоятельствъ своего времени, Василій въ „moralia“ представилъ зеркало Церкви: раздираемую спорами о вѣрѣ Церковь убѣждаетъ онъ въ томъ, что она должна быть тѣломъ Христовымъ.

Христіанству, которое думаетъ, что развитіемъ (Ausbildung) догматовъ она исполняетъ обязанности къ своему Господу, онъ проповѣдуетъ съ святымъ негодованіемъ, что Господь требуетъ послѣдованія своимъ заповѣдямъ.

Масштабъ, который прилагаетъ къ Церкви въ ея цѣломъ Василій, есть тотъ же самый, который употребляется въ „правилахъ“ для монаховъ: также и здѣсь его точка зрѣнія требуетъ проведенія въ жизнь Евангелія. Главное понятіе, которое онъ употребляетъ при описаніи идеала Церкви, есть понятіе „тѣла Христова“. Онъ сознаетъ, что и въ мірѣ не невозможно осуществленіе идеала. Возможно это, конечно, только чрезъ снисхожденіе Бога, который дозволилъ бракъ тѣмъ, которые не въ состояніи принять на себя дѣвства; возможно также среди искушеній міра служить Богу,—возможно, хотя и труднѣе [2]).

И Василій, несмотря на свой пессимизмъ, однако такъ высоко мыслитъ о мірской Церкви, что и въ ней—такъ какъ она есть тѣло Христово—предполагаетъ господство (управленіе—Walten) Св. Духа и духовные дары.

[1]) S. 166. [2]) S. 167.

Дѣятельность Духа въ Церкви мыслится имъ необходимо. Онъ не можетъ сомнѣваться въ томъ, что въ мірѣ дѣйствительно есть личности, руководимыя Духомъ, если онъ предостерегаетъ отъ оскорбленія Св. Духа въ святыхъ людяхъ. Если Василій часто, гдѣ онъ говоритъ о монашествѣ, рекомендуетъ послѣднее, какъ единственно вѣрный путь спасенія, то онъ никогда вполнѣ не забываетъ, что онъ—епископъ, и поэтому онъ остерегается формулировать свои положенія такъ сильно, чтобы представлялось невозможнымъ въ мірѣ быть ученикомъ Христа.

Если Василій идеаломъ какъ великой церкви, такъ и монашеской общины представилъ тѣло Христово, то невольно припоминаются поэтическія мысли церковки въ церкви, и ожидаешь, что Василій поставитъ монашество и Церковь во внутреннія отношенія другъ къ другу. Однако это наблюдается только въ ограниченной мѣрѣ.

Василій монашескую общину не мыслитъ зависимою въ ея существованіи отъ великой церкви: эта церковка не нуждается въ обращеніи къ церкви; она имѣетъ въ своей средѣ всецѣлую полноту духовной силы и образуетъ замкнутое въ себѣ, самостоятельное, законченное цѣлое [1]).

И это тѣмъ болѣе, что монашескія общины могли успѣшно выполнить свою цѣль только въ томъ случаѣ, если они заключались, какъ можно строже, въ себя: эту цѣль преслѣдуютъ ригористическія опредѣленія относительно посѣщенія родственниковъ и о выходѣ монаховъ. Точно также Василій не поставилъ своимъ монахамъ въ обязанность, какъ часть ихъ призванія, воздѣйствіе на Церковь, будетъ ли оно религіозно-реформаторскимъ или соціально-харитативнымъ.

Въ этомъ отношеніи ему нельзя ставить въ большую заслугу то, что онъ привнесъ въ свой идеалъ любовь къ ближнимъ. Ибо изъ этой заповѣди онъ выводитъ не то, что монахъ долженъ исполнять свои обязанности по отношенію къ мірянамъ, но что онъ долженъ объединяться съ единомысленными. Въ обязательной для совершенства любви монахи упражняются преимущественно между собою,—гдѣ въ правилахъ идетъ рѣчь о ближнихъ, тамъ всегда подразумѣваются товарищи по монастырю.

На мірянъ любовь монаховъ простирается только въ томъ случаѣ, если они приходятъ въ монастырь, какъ нуждающіеся въ помощи [2]).

Однако Василій не хотѣлъ воспрепятствовать тому, чтобы находящіеся въ мірѣ, кому случится, могли извлекать пользу отъ духовной жизни въ монастырѣ. И дѣйствительно, міряне нерѣдко приходили въ монастырь, чтобы получить назиданіе.

---

[1]) S. 168. Какъ мало Василій могъ думать о томъ, что монашество должно извлекать питаніе изъ великой церкви, обнаруживаетъ лучше всего ер. 42. Василій высказываетъ здѣсь другу искусительную (versucherischen) мысль, лишается-ли онъ чего-нибудь, если въ уединеніи не имѣетъ церковнаго богослуженія, проповѣди и общественнаго назиданія.

[2]) S. 169.

Если теперь вспомнить, какъ рѣзко Василій осуждаетъ анахоретскій идеалъ, то можно ожидать того, что послѣдующее время намъ покажетъ борьбу между двумя идеалами, которые выставило IV-ое столѣтіе, при чемъ въ этой борьбѣ будетъ играть роль противоположность между анахоретскимъ идеаломъ „Житія“ Антонія и киновитскимъ идеаломъ св. Василія.

Однако исторія развертываетъ предъ нами совсѣмъ другую картину [1]).

Для выясненія того, какъ дѣйствительно обстояло дѣло, особенно типичны отношенія между двумя указанными идеалами въ Палестинѣ въ V и VI столѣтіяхъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что въ V столѣтіи центръ тяжести всего монашескаго движенія былъ переставленъ именно сюда. Какъ по числу, такъ и по авторитету своихъ монаховъ Палестина затмеваетъ въ это время прочія провинціи. Причина этого заключается преимущественно въ могущественномъ порывѣ религіозной жизни въ Палестинѣ, который производили возраставшія паломничества къ святому городу. Возвысившееся значеніе страны благопріятствовало прямо и косвенно также и монашеству, которое здѣсь развивалось [2]).

Уже географическими отношеніями обусловливалось то, что на почвѣ Палестины встрѣтились вліянія обѣихъ странъ, которыя до сихъ поръ давали главнѣйшіе импульсы для развитія монашества [3]).

Самые выдающіеся святые Палестины суть по рожденію Каппадокійцы,—и „Правила“ Василія полагаются въ основу жизни палестинскихъ монастырей. Но столь же извѣстна здѣсь и „Жизнь“ Антонія; разсказы и изреченія египетскихъ пустынниковъ входятъ въ составъ распространеннаго въ монастыряхъ преданія.

Если гдѣ, то именно здѣсь можно ожидать расхожденія обоихъ идеаловъ монашества, и это ожиданіе, повидимому, оправдывается,—тѣмъ болѣе, что мы находимъ въ Палестинѣ обѣ формы не только многочисленными, но и извѣстнымъ образомъ корпоративно связанными. Анахореты и обитатели лавры стоятъ подъ однимъ главою (ἀρχιμανδρίτης, ἔξαρχος), на вершинѣ киновіи равнымъ образомъ находится предстоятель съ этимъ же именно титуломъ. Но уже самый способъ ихъ избранія показывалъ, что здѣсь не было никакой борьбы, напротивъ, господствовало полное единодушіе: оба предстоятеля съ ихъ замѣстителями поставлялись общиною монаховъ и утверждались патріархомъ Іерусалимскимъ; по временамъ обѣ должности объединялись даже въ одной личности [4]).

Эту организацію можно прослѣдить еще до начала V-го столѣтія, и она уже сама по себѣ доказываетъ, что внутри монашества чувствовалось больше связи, чѣмъ противоположности. Даже болѣе. Обѣ формы

[1]) S. 170. [2]) S. 171. [3]) S. 172. [4]) S. 173.

не только мирно стоятъ рядомъ, но онѣ являются даже въ органической связи между собой. Изъ лавры, которая возникла близъ келіи одного великаго пустынника, могла, по мѣрѣ возрастанія учениковъ, образоваться киновія, или ее включали въ киновію.

Но также и киновиты, которые чувствовали въ себѣ стремленіе и силу къ анахоретской жизни, могли дѣлаться пустынниками [1]).

Тотъ, который дѣлался анахоретомъ, очень часто прежде былъ въ киновіи; считалось именно болѣе правильнымъ пройти школу киновіи, прежде чѣмъ вступить въ лавру.

Въ этой практикѣ, позволявшей отъ киновитской жизни переходить въ болѣе зрѣломъ возрастѣ къ жизни анахоретской, заключается уже ясное указаніе на то, какое отношеніе достоинства и порядка установилось между обоими видами монашества: киновія—элементарная школа, анахоретская жизнь—высшая ступень совершенства [2]).

Такимъ образомъ, намѣреніе Василія представить киновитскій идеалъ монаха, какъ высшій по достоинству, не могло достигнуть цѣли. Киновія оказалась стоящею на второмъ мѣстѣ и, какъ кажется, этотъ порядокъ получился самъ собою, безъ всякой борьбы. Этотъ результатъ, при болѣе близкомъ разсмотрѣніи, теряетъ свою неожиданность. Идеалъ Василія былъ въ основѣ полонъ противорѣчія. Василій восхвалялъ, какъ высшую цѣль, собранность мыслей въ Богѣ, а высшимъ счастьемъ считаетъ восхищенное созерцаніе божественной красоты.

Но какъ эта цѣль могла соединяться съ обязанностью труда для другихъ,—съ предписаніемъ связать себя до смерти строжайшимъ послушаніемъ?

Вѣчное руководство и контроль со стороны другого можетъ только ослабить, понизить самочувствіе, которое даетъ смѣлость стремиться къ Высочайшему.

Конфликтъ, въ которомъ оказался Симеонъ Богословъ съ монастырскими братьями вслѣдствіе своей уединенной жизни, не случаенъ. Киновита, который серьезно понималъ свою религіозную задачу, община постоянно осаждала требованіями, и всячески разсѣевала его стремленія, когда онъ хотѣлъ сосредоточиться въ цѣляхъ созерцательнаго единенія съ Богомъ.

Достигнуть этой цѣли могъ надѣяться только анахоретъ, и, если понимать послѣдованіе Христу въ монашескомъ смыслѣ, то было вполнѣ послѣдовательнымъ, что, вопреки Василію, только въ эремитѣ обычно видѣли всецѣлаго, настоящаго ученика Христова.

Общежитіе тѣмъ менѣе могло бороться съ анахоретствомъ изъ-за преимущества, что собственное преимущество, которымъ, по намѣренію Василія, долженъ владѣть этотъ идеалъ, не могло въ дѣйствительности проявиться.

[1]) S. 174. [2]) S. 175.

Въ томъ видѣ, въ какомъ Василій изображаетъ идеалъ своей монашеской общины,—кружокъ единомышленниковъ, которые, будучи связаны братскою любовію, стремятся къ Высочайшему,—для которыхъ ничего не существуетъ, что происходитъ внѣ ихъ монастыря,—въ такомъ видѣ этотъ идеалъ долженъ производить, конечно, особое обаяніе [1]). Но выполненіе этого идеала сталкивалось съ гораздо бо́льшими трудностями, чѣмъ осуществленіе идеала анахоретскаго. Мы видимъ у Кирилла и у прочихъ писателей, какъ въ монастыряхъ должны были заботиться о другомъ днѣ, какое необходимо было хозяйство, чтобы содержать киновію, какъ радовались о подаркахъ деньгами и натурою, какъ монахи пользовались пребываніемъ въ Константинополѣ, чтобы у императора—даже прежде жестоко ненавидимаго Анастасія—просить милостыни,—куда дѣвалась идиллическая жизнь въ отрѣшенности? Въ Палестинѣ къ этому присоединилась еще особенная обязанность—укрывать чужихъ пилигримовъ и оказывать имъ гостепріимство: гостепріимство является почетнымъ титуломъ аббата на ряду съ его аскетическими добродѣтелями.

Однако и въ другихъ провинціяхъ эта сторона монастырскаго управленія была очень развита. Нѣтъ, поэтому, ничего удивительнаго, если изъ опасенія сдѣлаться игуменомъ, нѣкоторые оставляли монастырь.

Такъ идеалъ „Жизни“ Антонія удержалъ за собою первенство сравнительно съ идеаломъ Василія. Именно отшельничество давало направленіе и опредѣляло духъ подвижничества [2]). Но удержался-ли въ монашествѣ духъ не ослабленнымъ?

Если образъ совершеннаго монаха, какъ онъ выступаетъ у Кирилла и другихъ писателей въ цѣломъ рядѣ изображеній (Gestalten), сравнить съ Жизнью Антонія, то остается впечатлѣніе полнаго согласія во всѣхъ рѣшительныхъ, характеристическихъ чертахъ.

Монахъ и теперь стремится, какъ къ своей послѣдней цѣли, не къ чему другому, какъ ко спасенію. Считалось непоколебимымъ то положеніе, что только тотъ имѣетъ основательную надежду на спасеніе, кто серьезно достигаетъ ея очищеніемъ сердца и который, какъ любятъ выражаться, трудится ради того, чтобы „очищать помыслы и отсѣкать страсти“ [3]).

Сознаніе, что можно достигнуть цѣли только постепенно, шагъ за шагомъ, очень живо въ описываемое время: устойчивое выраженіе для внутренняго развитія святыхъ есть ἀναβάσεις τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ. Іоаннъ въ своей „Лѣствицѣ“ сдѣлалъ попытку представить этотъ путь въ подробностяхъ.

Но опредѣленный методъ еще не образовался: у Іоанна Лѣствичника начало (περὶ ἀποταγῆς) и заключеніе (περὶ ἀγάπης) очень понятны,

[1]) S. 176. [2]) S. 177. [3]) S. 178.

но въ промежуткѣ стоитъ рядъ добродѣтелей и добродѣтельныхъ средствъ, между которыми нѣтъ никакой прямой внутренней послѣдовательности [1]).

Однако стремящійся къ совершенству долженъ искать даже и въ подвижническомъ методѣ своихъ собственныхъ путей. Каждый изъ великихъ аскетовъ имѣетъ свою спеціальность. Добрая сторона аскетическаго идеала заключалась въ томъ, что онъ оставлялъ чрезвычайно обширное поприще для индивидуальнаго стремленія и не позволялъ успокоиться въ опредѣленномъ пунктѣ, даже въ томъ случаѣ, если аскетъ уже достигъ господства надъ самимъ собою.

Мы находимъ у подвижниковъ полное самосознаніе, что они обладаютъ высшими дарами, которыми Богъ поддерживаетъ своихъ святыхъ въ ихъ борьбѣ и награждаетъ за ихъ побѣду.

Ни одно жизнеописаніе не опускаетъ при изображеніи возрастанія своихъ героевъ повода одновременно оттѣнить, что, вмѣстѣ съ прогрессирующимъ успѣхомъ преобѣженія зла, всегда шло рука объ руку воспріятіе духовной силы [2]).

У всѣхъ этихъ писателей имѣетъ значеніе аксіомы то положеніе, что душа, которая есть образъ Божій, въ состояніи созерцать Бога, если только обусловленныя грѣхами помраченія удалены отъ этого внутренняго зеркала.

Проявленія духа и силы приписываются въ разсказахъ каждому монаху; частью они передаются очевидцами, такъ что никакое сомнѣніе невозможно относительно того, что вѣра въ разнообразныя способности аскетовъ уже властвовала надъ пониманіемъ событій [3]). Мы имѣемъ здѣсь, вмѣсто суммарныхъ данныхъ жизни Антонія, конкретныя картины, которыя позволяютъ намъ ясно признать внутреннюю связь этой вѣры съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ.

Повсюду, гдѣ выступаетъ знаменитый аскетъ, современники ожидаютъ чего либо чрезвычайнаго, и даже естественное наступленіе слѣдствій кажется приведеннымъ въ исполненіе, благодаря содѣйствію сверхъестественной силы. Это и понятно. Міръ, который воспринимается тѣлеснымъ глазомъ, есть только отрывокъ цѣлаго, въ которомъ мы живемъ на самомъ дѣлѣ; каждое мгновеніе, во всякомъ происшествіи, можно наблюдать связь видимаго міра съ νοητὸς κόσμος, и предполагать, что она имѣетъ мѣсто, если дѣйствуетъ человѣкъ, которому открыты тайны того міра и который стоитъ въ связи съ господствующими здѣсь силами. Было бы безцѣльно подводить разсказы о чудесахъ къ отдѣльнымъ категоріямъ; можно замѣтить только, что между чудесными силами способность быть прозорливымъ, смотрѣть въ будущее цѣнилась особенно высоко.

Великимъ аскетамъ безъ смущенія приписываются чудеса, въ ко-

[1]) S. 180. [2]) S. 181. [3]) S. 182.

торыхъ повторяются чудеса, совершонныя пророками, а также—чудеса Христа и Апостоловъ [1]).

Писатели часто сами выразительно констатируютъ согласіе чудесъ, совершающихся въ ихъ время, съ библейскими чудесами. Въ дѣлахъ подвижниковъ видятъ исполненіе обѣтованій Христа. Ѳеодоритъ, который въ своей Historia religiosa сравниваетъ чудеса монаховъ съ чудесами Апостоловъ и пророковъ, задается прямо вопросомъ, могутъ-ли еще совершаться теперь такія знаменія, и возражаетъ тѣмъ, которые сомнѣвались въ чудесахъ монаховъ, что они должны также поставить вопросъ и о прежнихъ чудесахъ великихъ людей. Если чудеса великихъ святыхъ вполнѣ сознательно сравниваются съ чудесами древнихъ носителей благодати, то въ этомъ сказывается убѣжденіе, что эти подвижники продолжаютъ носить въ одинаковой степени духъ и силу Апостоловъ [2]).

Такъ какъ у великаго монаха находятся на лицо условія, благодаря которымъ онъ приходитъ въ состояніе обладать Духомъ, то и каждый монахъ можетъ дѣлаться тѣмъ, чѣмъ были великіе святые, если только онъ стремится къ этому серьезно [3]).

Отсюда у всякаго монаха встрѣчается убѣжденіе, что онъ—носитель Духа въ специфическомъ смыслѣ и что его предстательство имѣетъ у Бога особенное значеніе.

Легенды даютъ намъ также картину того, въ какой мѣрѣ вѣра въ то, что монахи обладали высшими способностями, имѣла значеніе для религіозной жизни мірянъ.

При этомъ почитаніе начинается даже и ранѣе смерти святого. Еще живые монахи почитались, какъ чудотворцы, пророки [4]).

Такимъ образомъ и Ѳеодоритъ принялъ въ свою Historia religiosa многихъ еще жившихъ при немъ аскетовъ.

Въ ряду факторовъ, оказавшихъ вліяніе на дальнѣйшее развитіе монашескаго идеала, Holl особенно выдвигаетъ вліяніе идей, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту.

Основоположенія, на которыхъ утверждалось монашество, со времени Діонисія значительнымъ образомъ измѣнились. Изъ обѣщанія, которое произносилъ монахъ при вступленіи въ свое состояніе, оно сдѣлалось μυστήριον; рядомъ съ обязательствомъ выступаетъ благодатный актъ—и представленіе о значеніи этого посвященія быстро развивается: монашеское посвященіе имѣетъ значеніе второго крещенія, которое такъ же, какъ и первое, совершенно очищаетъ отъ грѣховъ. Ѳеодоръ Студитъ защищаетъ въ то время уже образовавшееся воззрѣніе о монашескомъ посвященіи. Что монашеское посвященіе есть μυστήριον въ совершенно такомъ же смыслѣ (so gut), какъ крещеніе, это для Ѳеодора уже такая истина, оспариваніе которой равно потрясенію основоположеній христіанства...

[1]) S. 183. [2]) S. 184. [3]) S. 185. [4]) S. 186

Кто оспариваетъ это таинство, тотъ долженъ оспаривать все христіанство [1]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ изъ обѣта получилось мистическое посвященіе, монашество оказалось въ зависимости отъ Церкви, которое становилось тѣмъ значительнѣе, чѣмъ богаче развивался культовый актъ, которымъ сопровождалось монашеское облаченіе.

Въ жизни Стефана торжество посвященія включено въ богослуженіе, и именно—въ утреннее [2]).

Основные элементы, изъ которыхъ сложилось это воззрѣніе, указать легко: монашество—специфическое состояніе покаянія; покаяніе—другое имя аскетизма,—но покаяніе уже давно обозначалось, какъ второе крещеніе [3]).

Если, вслѣдствіе этого, цѣлая жизнь монаха представлялась въ видѣ второго крещенія, то отреченіе, которое совершалъ монахъ и которое развилось въ торжественный обѣтъ, ясно указывало на отреченіе при крещеніи и вело къ тому, что уже самое вступленіе въ монашеское состояніе, т. е. воспринятіе одежды, стало обозначаться, какъ второе крещеніе. Этимъ также былъ данъ мотивъ изъ обѣта сдѣлать посвященіе. Успѣхъ этого воззрѣнія имѣлъ большое значеніе для цѣлаго положенія монашества.

Чрезъ фиксированіе этой идеи специфическое достоинство монаха получило въ первый разъ (erst) свое опредѣленное выраженіе [4]).

Какъ получившіе второе крещеніе, монахи являются теперь по праву особеннымъ состояніемъ, избраннымъ народомъ Божіимъ, высшей степенью среди христіанъ. Мнѣніе, что монахъ, который проводитъ ангелоподобную жизнь, есть какое-то существо высшаго рода, не есть теперь только смѣлое воззрѣніе,—оно могло опираться на конкретное преимущество,—второе рожденіе монаха.

Также и самосознаніе монаха получаетъ теперь на указанной почвѣ болѣе твердую устойчивость. Онъ не только стоитъ на своемъ собственномъ рѣшеніи достигнуть царства небеснаго,—онъ знаетъ, что онъ заранѣе надѣленъ благодатью при стремленіи къ этой цѣли; благодать сдѣлала изъ него человѣка новаго.

Но это обстоятельство имѣло также свою оборотную сторону. Оно ясно характеризуется тѣмъ, что тотъ же самый Діонисій, который чрезъ установленіе (Statuierung) таинства монашескаго посвященія возвысилъ монаха надъ мірянами, вмѣстѣ съ тѣмъ энергически указалъ монашеству его границы въ виду пресвитерства. Очень рѣшительно (въ Eccles. hier. c. VI, 3, 1; T. III, 533C) онъ внушаетъ монаху, что онъ чрезъ свое посвященіе получилъ только личное преимущество, но не право руководить другими; свѣтъ идетъ къ нему только чрезъ посредство стоящаго выше (über) его порядка пресвитерства.

[1]) S. 205. [2]) S. 206. [3]) S. 207. [4]) S. 208.

Но, однако, совершенно неприкровенно тотъ же Діонисій въ письмѣ къ Демофилу, гдѣ представился случай, говоритъ, что монахъ и пресвитеру указываетъ путь. Здѣсь Демофилу выясняется, что онъ, какъ не непосредственно получившій божественный свѣтъ, не имѣетъ никакого права критиковать принадлежащаго къ состоянію просвѣщенныхъ, который, если и падетъ, можетъ быть судимъ только своимъ сотоварищемъ [1]).

Изъ этого можно понять, какимъ подаркомъ данайцевъ было то достоинство, какимъ Ареопагитъ надѣлилъ монашество.

Въ древнія времена стремленіе монаха направлялось къ тому, чтобы путемъ горячей борьбы ближе и ближе подходить къ Богу, пока онъ не будетъ въ состояніи непосредственно воспринимать лучи божественнаго свѣта; теперь же должно было получить значеніе то положеніе, что монахъ въ силу одного своего положенія (Standes,—состоянія) не способенъ вообще входить въ ближайшее общеніе со свѣтомъ и просвѣщать другихъ.

Но ареопагетизмъ содержитъ въ себѣ также еще и нѣчто другое, что было опасно для энтузіазма монашества. Діонисій указываетъ на таинства, на церковныя дѣйствія символовъ, какъ на таинственные проводники божественной силы. Это значило, что онъ на мѣсто свободнаго стремленія къ Богу поставилъ опредѣленные предметы, связанные съ созерцаніемъ, — и вмѣсто нравственнаго напряженія, рекомендовалъ квіэтическую настроенность [2]).

Монашество имѣло такъ много жизненной силы, что не могло всецѣло вступить на этотъ путь; но оно не могло и совершенно удержаться отъ этого вліянія, и отсюда возникаетъ та особая форма энтузіазма, которая господствуетъ въ послѣдующія столѣтія: связь мистики, которая погружается въ мистеріи,—съ одушевленіемъ, свободно возвышающимся къ божественному. Оба направленія встрѣчаются вмѣстѣ, такъ какъ господствуетъ вѣра въ то, что въ обоихъ случаяхъ двумя различными способами подвижники получаютъ въ сущности то же самое, только въ одномъ случаѣ это состояніе достигается посредственно, а въ другомъ—непосредственно. Однако монашество столь же мало позволило похитить у себя свободный энтузіазмъ, какъ и взять отъ себя право, въ силу присущаго ему благодатнаго дара, руководить другими.

Въ исторіи энтузіазма *Симеонъ Новый Богословъ* имѣетъ то значеніе, что онъ далъ опредѣленную цѣль стремленію къ Богу: предметомъ стремленія должно быть созерцаніе свѣта,—конкретное переживаніе, въ которомъ успокаивалось чувство, и изъ котораго почерпалась нравственная сила [3]). Можно, пожалуй, признать Симеона за самообольщеннаго фантазера, но принципіально его въ чемъ либо обвинять

[1]) S. 209. [2]) S. 210. [3]) S. 213.

невозможно. Вѣдь должно же допустить, что Богъ можетъ открываться своимъ возлюбленнымъ, какъ Ему угодно.

Что касается *исихастовъ*, то, по сравненію съ Симеономъ Н. Б., дѣйствительною новостью представляются у нихъ только извѣстные методы, посредствомъ которыхъ они приготовлялись къ созерцанію свѣта,— на ряду съ требованіемъ внутренняго приготовленія они рекомендовали также механическіе пріемы. Симеонъ не знаетъ этихъ разнообразныхъ пріемовъ, такъ какъ они стоятъ въ полнѣйшемъ противорѣчіи съ его цѣлою системою. Онъ указываетъ только нравственныя условія, которыми человѣкъ располагается къ созерцанію и ожидаетъ чудеснаго наступленія этого переживанія,—этого послѣдняго нельзя ни вынудить, ни искусственно прекратить [1]).

Если видѣніе прекращается, то это для Симеона является поводомъ обратить вниманіе на свое внутреннее состояніе и испытать свое нравственное состояніе [2]).

Легко, пожалуй, усмотрѣть въ методѣ исихастовъ только грубое искаженіе религіи. Однако, если дѣло разсматривать въ исторической связи, то слѣдуетъ признать, что въ этомъ искусствѣ исихасты упражнялись (geübte) по необходимости.

Видѣнія въ томъ видѣ, какъ ихъ переживали Симеонъ и другіе, были дѣломъ индивидуальнаго расположенія. Методы исихастовъ устраняли эту трудность: они указывали путь, по которому во всякое время могли приходить къ просвѣщенію. Уклоненіе исихазма отъ предносящагося монашеству идеала было незначительно. Можно даже сказать: чѣмъ строже и глубже заявляли себя религіозный интересъ, стремленіе къ личному соприкосновенію съ Богомъ, тѣмъ съ бо́льшею радостью слѣдовало привѣтствовать методъ, который открывалъ возможность всякому (Jedermann) входить въ обладаніе откровеніями. Исихазмъ былъ слѣдствіемъ, послѣдовательнымъ результатомъ монашескаго энтузіазма; механическій характеръ его метода есть только „критика, которую произнесла по отношенію къ нему исторія“ [3]).

Исихастическій споръ характеренъ для выясненія различія западнаго и восточнаго образа воззрѣнія. Для Варлаама непонятна вѣра, что воспріятіе Бога во свѣтѣ есть нѣчто высшее, болѣе соотвѣтствующее существу Бога, чѣмъ пониманіе Бога въ мысли.

Но грекамъ, въ свою очередь, Варлаамъ представляется нечестивымъ раціоналистомъ, который говоритъ о божественныхъ вещахъ, какъ слѣпой о цвѣтахъ; ибо должно *видѣть Бога*, воспринимать его непосредственно, чтобы о немъ знать [4]).

Опираясь на результаты исихастическаго спора, Симеонъ Ѳессалоникійскій старается доказать, что монашество установлено въ первый

[1]) S. 217. [2]) S. 218. [3]) S. 219. [4]) S. 220.

разъ не Пахоміемъ, который учредилъ только нѣкоторыя внѣшнія стороны схимы, но Христомъ и Апостолами, а предсказательно оно представлено уже у пророковъ.

Въ этомъ заключается причина того, что монашество является существеннымъ институтомъ христіанской церкви и, какъ восходящее столь же непосредственно, какъ и пресвитерство, ко Христу и Его Апостоламъ,—институтъ самостоятельный. На западѣ монашество сдѣлалось послушнымъ органомъ покоящейся на пресвитерствѣ Церкви. На востокѣ подобнаго рода подчиненіе монашества было невозможно. До послѣдняго времени здѣсь цѣнятся особенныя преимущества монашества по сравненію съ пресвитерствомъ. Монашество на востокѣ имѣло сильное преимущество предъ пресвитерствомъ уже вслѣдствіе своего дѣвства [1]).

Въ томъ видѣ, который энтузіазмъ удержалъ въ исихазмѣ, онъ еще до сего времени не угасъ. *Ph. Meyer* сообщаетъ, что исихастическая молитва всегда была въ употребленіи на Аѳонѣ. Если представить себѣ особенный характеръ греческой церкви—богатство ея формъ, которыя угрожаютъ подавить духъ, то слѣдуетъ признать счастьемъ, что духъ не угасъ въ монашествѣ. По крайней мѣрѣ, *здѣсь* сохранилось свободное, живое благочестіе [2]).

Таково содержаніе собственно второго отдѣла интересной книги Голля, имѣющаго къ нашему сочиненію наиболѣе прямой и ближайшій, непосредственный интересъ [3]).

Относительно представленнаго содержанія названной книги Holl'я мы должны сказать вообще, что этотъ ученый въ своихъ сужденіяхъ и выводахъ имѣетъ въ виду нѣкоторые дѣйствительные факты, но онъ очень часто даетъ этимъ послѣднимъ неправильное толкованіе, преувеличиваетъ ихъ значеніе, придаетъ имъ невѣрную окраску въ угоду своей тенденціи и т. под.

Наиболѣе замѣтно, особенно тенденціозно оттѣняетъ нѣмецкій ученый то положеніе, что монашескій энтузіазмъ и церковныя установленія—явленія двухъ особыхъ порядковъ, которые другъ съ другомъ несовмѣстимы, взаимно другъ друга исключаютъ, вслѣдствіе того внутренняго, принципіальнаго антагонизма, который между ними существуетъ. Разумѣя подъ „энтузіазмомъ“ вообще обусловленную созерцательнымъ аскетизмомъ высшую одаренность Духомъ [4]), Holl всѣми силами

[1]) S. 222. [2]) S. 223.

[3]) Содержаніе этой книги всей вообще—въ существенныхъ ея положеніяхъ—довольно кратко изложено *проф. Н. Суворовымъ* (въ библіогр. отдѣлѣ журн. „Византійскій Временникъ“, Т. VI, вып. 3—4. СПБ. 1899, стр. 475—524), при чемъ это изложеніе сопровождается и попутнымъ разборомъ основныхъ мыслей Holl' я; изложеніе второго отдѣла занимаетъ у него, въ частности, стр. 488—500.

[4]) О неудобствѣ и неточности употребленія въ данномъ случаѣ названія „энтузіазмъ“, вслѣдствіе того, что этому термину уже въ IV в. было усвоено специфическое значеніе и употребленіе въ примѣненіи къ еретикамъ, иначе называемымъ, енхитами или мессаліанами—см. у *проф. Суворова*. Цит., соч. стр. 494—496.

старается доказать, что такая именно одаренность, какъ фактъ, обусловленный *личными* особенностями и *индивидуальными* отношеніями человѣка къ Божеству, прямо противоположна церковному, *правовому и культовому порядку*, къ которому ученый естественно относитъ также—и главнымъ образомъ—іерархическій церковный строй съ его благодатными дарами, присвоенными специфически и исключительно сану. Врачеваніе душевныхъ недуговъ—страстей, изгнаніе грѣховъ,—эта способность должна разсматриваться, по мнѣнію Holl'я, въ качествѣ особой харисмы, которая присуща только *монахамъ-созерцателямъ* и только искусственно, внѣшне и совершенно неправильно пріурочена съ лицамъ церковно-іерархическимъ. Въ связи съ этимъ Holl рѣшительно настаиваетъ также и на томъ, что подлиннымъ содержаніемъ истинно-монашескаго идеала является исключительная и безраздѣльная созерцательность, осуществляемая въ полнѣйшей *отрѣшенности*, обособленности отъ всего внѣшняго. Насколько историческая дѣйствительность благопріятствуетъ такимъ смѣлымъ и рѣшительнымъ сужденіямъ названнаго ученаго?

Справедливость требуетъ сказать, что *нѣкоторыя* основанія авторъ разбираемыхъ воззрѣній имѣетъ за себя, но все же онъ допускаетъ иногда такія передержки, что у него безспорная правда переплетается съ несомнѣннымъ искаженіемъ истины.

Аскетическимъ писаніямъ, дѣйствительно, свойственно воззрѣніе, что истинные аскеты, великіе подвижники получаютъ способность къ воспріятію чрезвычайныхъ благодатныхъ дарованій, которыя имъ подаются отъ Бога. По мысли *препод. Іоанна Лѣствичника*, совершеніе чудесъ, каковы, напр., воскрешеніе мертвыхъ, изгнаніе бѣсовъ, является исключительно побѣдною почестью иноковъ (ταῦτα πάντα μοναχῶν τὰ ἔπαθλα). Люди же мірскіе вмѣстить этихъ чудесъ не могутъ (ἃ ὁ κόσμος χωρῆσαι οὐ δύναται). Это—отличительная особенность монахов-отшельниковъ (περί τι ἡ ἄσκησις ἤγουν ἡ ἀναχώρησις;) [1]).

По словамъ *блаж. Θеодорита*, святымъ сообщаются отъ Бога, различныя дарованія (διάφορα αὐτοῖς θεόθεν ἐδόθη χαρίσματα) [2]), при чемъ „подвигоположникъ съ трудами соразмѣряетъ свою благодать“ (ὁ δὲ ἀγονοθέτης τοῖς πόνοις τὴν χάριν ἐπεμέτρησεν) [3]).

Выдерживаетъ критическую пробу и удовлетворяетъ научнымъ требованіямъ фактической обоснованности и то наблюденіе Holl'я, что эти чудеса, совершаемыя свв. аскетами, нерѣдко поставляются въ аналогію съ чудесами библейскими, при чемъ ясно замѣтна тенденція

---

[1]) *І. Лѣствичникъ.* Gr. II, col. 657B. [2]) *Бл. Θеодоритъ.* Rel. Histor. Praefat., col. 1289D; ср. ibid. col. 1292A. Ср. *Аѳанасій А.* Epist. ad Amunem monachum. T. XXVI. col. 1173. Ср. также *Проф. И. В. Попова.* „Религіозный идеалъ св. Аѳанасія“. Богосл. Вѣстн. Май 1904 г., стр. 103—104.

[3]) Rel. Hist. c. XVI, col. 1417C.

показать, что чудотворенія подвижниковъ имѣли полное сходство съ чудесами Пророковъ, Самого Христа, Его Апостоловъ [1]).

По мысли *Симеона Новаго Богослова*, и въ настоящемъ вѣкѣ есть равные Апостоламъ Христовымъ и всѣмъ отъ вѣка Святымъ, подобно имъ движимые и воздѣйствуемые Божественнымъ Духомъ [2]).

Эта мысль высказывается иногда и въ приложеніи къ опредѣленнымъ подвижникамъ. „Объ *аввѣ Аполлосѣ*, напр., говорится, что онъ сдѣлался славнымъ, какъ-бы новый пророкъ и апостолъ, явившійся въ наше время“ [3]).

Эта общая мысль иллюстрируется и многочисленными конкретными примѣрами чудотвореній, совершенныхъ подвижниками: они по своему характеру, по обстановкѣ, иногда до мельчайшихъ подробностей, напоминаютъ собою чудеса *библейскія* [4]). Особенно тѣсно связана съ

---

[1]) Встрѣчается также мысль о пріобрѣтеніи подвижниками такой именно власти надъ природой, которая уподобляетъ ихъ Адаму до грѣхопаденія. *Авва Павелъ* сказалъ: „если пріобрѣтаетъ кто чистоту, все покорится ему, какъ Адаму, когда былъ онъ въ раю, прежде чѣмъ преступилъ заповѣдь (si quis possederit puritatem, omnia subjiciuntur ei, sicut Adae quando erat in paradiso ante praevaricationem divini mandati). Verba Seniorum II, 11, col. 1002D. Ср. Патерикъ, XVIII, 14, стр. 442.

[2]) *Симеонъ Н. Бог.* Cap. pract. et theolog. § 57, col. 629A. Ср. § 106, col. 660D—661A.

[3]) γέγονεν εὐθὺς διαβάντος ὁ ἀνήρ, ὡς ἂν νέος τις προφήτης καὶ ἀπόστολος τῇ ἡμετέρα γενεᾷ ἐπιφοιτήσας. Historia Lausiaca, c. LII, col. 1138A. Ср. цит. статью И. *В. Попова*, стр. 107.

[4]) *Авва Виссаріонъ* перешелъ, послѣ молитвы, рѣку Хризорою пѣшкомъ, погружая ногу только до пятъ (ἕως τῶν ἀστραγάλων). Apophthegm. Patrum. col. 140A. § 2, ср. Vitae Patrum. lib. VI. Verba Seniorum II, § 2, col. 1000CD. Въ другой разъ тотъ же Авва остановилъ заходящее солнце своею молитвою, чтобы имѣть возможность войти до старца. Apophth. § 3, col. 1000D. *Авва Макарій Египетскій* воскрешаетъ на нѣкоторое время мертваго, чтобы узнать у него, въ какомъ мѣстѣ имъ былъ спрятанъ взятый на сохраненіе кладъ. Apophth., col. 265AC. § 7, ср. Verba Seniorum. II, § 8. col. 1001CD. Ср. объ *Аввѣ Милисіи* Apophth., col. 297AB. *Авву Памво* Богъ такъ прославилъ, что никто не могъ смотрѣть на лицо его, по причинѣ блеска, который онъ имѣлъ на лицѣ своемъ. Apophth. col. 368C. § 1. Ср. ibid. col. 372A. § 12. (Въ послѣднемъ мѣстѣ прямо сказано, что это чудо совершилось по подобію Моисея; подобное случилось съ аввами Силуаномъ и Сисоемъ). *Авва Павелъ*, жившій въ Ѳиваидѣ, бралъ въ руки (безъ вреда для себя) спорніоновъ и ядовитыхъ змѣй, и даже разрывалъ ихъ пополамъ. На вопросъ братій, какъ онъ получилъ такую благодать, Авва отвѣчалъ имъ: „кто пріобрѣтетъ чистоту, тому все будетъ повиноваться, какъ все повиновалось Адаму въ раю, когда онъ еще не преступилъ заповѣди“. Apophthegm. col. 380D—381A. Ср. Verba Seniorum, § 11, col. 1002D. Pratum spirituale. c. CXXIV, col. 182. Умершая дѣвица, дочь епископа *Спиридона*, по его молитвамъ, является отцу живою. Apophthegm. col. 420A. Объ Аввѣ *Іуліанѣ*, бывшемъ епископѣ Бострійскомъ (Bostrense) разсказывается, что онъ безъ вреда выпилъ стаканъ воды, въ которую былъ положенъ ядъ,—послѣ того, какъ троекратно изобразилъ своими перстами знаменіе креста надъ стаканомъ. Pratum spirituale. c. XCIV, col. 166CD. Ангелъ связываетъ языкъ Аввы Давида, по подобію священника Захаріи Lib. cit. c. CXLIII, col. 191B. Богъ послалъ ангела служить больному старцу. Verba Seniorum. VII, 44, col. 904B. (ср. Древній Патерикъ § 51, стр. 175). Писатель „Лавсаика“ даже прямо говоритъ, что живущіе въ Ѳиваидѣ монахи и въ его время воскрешали мертвыхъ и ходили по водамъ, подобно Петру: „и все, что содѣлалъ Спаситель чрезъ святыхъ Апостоловъ, они совершаютъ и въ настоящее время“. Historia Lausiaca. c. CL, col. 1252D—1256A.

самымъ существомъ и основнымъ содержаніемъ монашескаго совершенства способность подвижниковъ изгонять демоновъ.

Съ одной стороны несомнѣнно, что главнымъ условіемъ для достиженія монашескаго совершенства является, по возможности, полное искорененіе не только „страстей“, но даже и нечистыхъ „помысловъ“. Съ другой, вмѣстѣ съ тѣмъ, у аскетическихъ писателей часто говорится, что различные демоны завѣдуютъ, такъ сказать, разными пороками, получая отъ нихъ и самыя имена [1]).

Отсюда уже, естественно, вытекалъ тотъ выводъ, что изгнаніе демоновъ—преимущественная, даже исключительная привиллегія монаховъ-подвижниковъ. Эта мысль очень опредѣленно выражена, напр., въ слѣдующемъ изреченіи аввы Питиріона: „кто хочетъ изгонять бѣсовъ, тотъ долженъ прежде поработить страсти, ибо какую страсть кто побѣдитъ, такого и бѣса изгонитъ“ (ὃς τις ....βούλεται τοὺς δαίμονας ἀπελαύνειν, πρότερον τὰ πάθη δουλώσῃ. Οὗ γὰρ ἂν πάθους τις περιγένηται, τούτου καὶ τὸν δαίμονα ἀπελαύνει) [2]). Эта способность обусловливалась также иногда совершенствомъ послушанія подвижниковъ [3]).

Отсюда понятны разсказы подвижническихъ памятниковъ о томъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ сами клирики обращались къ подвижникамъ съ просьбою изгнать демона. Такъ, клирики (οἱ κληρικοί) [4]) обратились къ аввѣ Виссаріону, чтобы онъ изгналъ бѣса, когда, послѣ молитвы въ церкви (ἐγένετο εὐχὴ περὶ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ), демонъ не вышелъ [5]) [6]). Другая, не менѣе замѣчательная, черта подвижническаго совершенства, отмѣчаемая Holl'емъ,—это *прозорливость*.

По словамъ писателя „Лавсаика“, удостоившійся познанія Бога получаетъ познаніе и о всемъ прочемъ; видитъ тайны, потому что Богъ показываетъ ему, провидитъ будущее, созерцаетъ откровенія, которыя (созерцаютъ) и святые; совершаетъ чудеса, становится другомъ Божіимъ и получаетъ отъ Бога все просимое [7]). Даръ прозорливости, между прочимъ, выражался въ способности проникать непосредственно въ нравственное состояніе другого человѣка, точно и безошибочно видѣть все душевное его содержаніе — тайно совершонные поступки, сокровенные замыслы. Прозорливецъ „какъ бы читалъ“ въ душахъ окружающихъ его людей [8]). И этотъ даръ—вообще болѣе рѣдкій, чѣмъ,

---

[1]) Такъ, въ памятникѣ Vita B. Antonii Abbatis. (MSL. T. LXXIV, c. XV, col. 1871) говорится: diversa eorum er partita nequitia est.

[2]) Historia Lausiaca, c. LXXIV, col. 1178C; ср. Apophthegmata Patrum, col. 376A.

[3]) Ср. Ibid. c. XXVIII, col. 1082D (о Павлѣ Простомъ).

[4]) О значеніи терминовъ κληρικός, κλῆρος см. *Suicerus* T. II, col. 110—112.

[5]) Apophthegmata Patrum. § 5, col. 141AB; ср. Verba Seniorum, II, 4, col. 1000D—1001A. [6]) Очевидно, практиковалась церковная молитва надъ бѣсноватыми, иногда имѣвшая успѣхъ, разъ этого успѣха настойчиво ожидали въ данномъ случаѣ.

[7]) Histor. Lausiaca, c. XLIII, col. 1116D—1121A.

[8]) *Руфинъ*. Hist. manach. c. XI (о прп. Геленѣ).

напр., даръ различенія духовъ — подвижники употребляли и въ интересахъ исправленія людей [1]).

Эта прозорливость въ соединеніи съ даромъ „различенія духовъ“ и „очищенія помышленій“ (gratia discernendorum spirituum et purgandarum cogitationum) [2]) естественно послужила основаніемъ и въ высшей степени благопріятнымъ условіемъ широкой и плодотворной дѣятельности монаховъ въ области руководства душъ. Привлекаемый молвою о необычайныхъ проявленіяхъ харизматической одаренности монаховъ, христіанскій народъ большими толпами стекался къ келье, къ пещерѣ или къ столпу подвижника, надѣясь удостоиться чудесныхъ исцѣленій, получить наставленіе, вразумленіе, открыть тайники своей изстрадавшейся души, получить опытные и цѣлесообразные совѣты, облегчить и успокоить свою мятущуюся совѣсть...[3]). И эта сторона общественнаго служенія монашества, отмѣчаемая Holl'емъ, дѣйствительно наблюдается въ исторіи монашества, но дальнѣйшіе выводы, которые Holl дѣлаетъ изъ фактовъ, сюда относящихся, нельзя не признать поспѣшными и тенденціозными. По справедливому замѣчанію проф. Суворова, „за безспорное признать нужно только то, что монахи, прославившіеся святостію жизни и духовною опытностію, привлекали къ себѣ людей, которые, не подпавъ дисциплинарному духовному суду, нуждались въ совѣтѣ относительно того, какъ бороться съ страстями, или какъ искупить учиненные грѣхи, и въ молитвенномъ ходатайствѣ святого человѣка. Обстановка, при которой происходили бесѣды подвижниковъ съ приходящими изъ міра людьми, какъ она изображается въ житіяхъ святыхъ, не даетъ возможности представить себѣ, что-либо „подобное вяжущей и разрѣшающей власти“. Бесѣдуя „чрезъ оконце“ съ приходящими о томъ, что относится „къ пользѣ душевной“, и давая свое благословеніе, монахъ не думалъ осуществлять вяжущую и разрѣшительную власть, которая мыслилась не иначе, какъ въ соединеніи съ церковнымъ судомъ, съ опредѣленнымъ порядкомъ церковнаго покаянія, съ церковными молитвами и съ церковными руковозложеніями“ [4]).

---

[1]) См. и у *С. И. Смирнова*, Духовный отецъ, стр. 168—169.

[2]) *Руфинъ*. col. 448—449. [3]) Ср. и въ цит. соч. *С. И. Смирнова*, стр. 214 и слѣд.

[4]) *Проф. Н. С. Суворовъ*, цит. соч., стр. 514—515. И проф. *С. И. Смирновъ* согласенъ, что старческая исповѣдь—„явленіе нравственно-дисциплинарнаго порядка“. „Но, оговаривается авторъ, по своей нравственной задачѣ—очищеніе человѣческой совѣсти—она сходна съ сакраментальной исповѣдью, составной частью покаянія, нерѣдко смѣшивалась съ нею (особенно съ исповѣдью тайной) и развивалась среди монашества, если можно такъ выразиться, на ея счетъ. А это обстоятельство содѣйствовало возникновенію въ монашествѣ преувеличенныхъ представленій о полномочіяхъ старцевъ въ дѣлѣ врачеванія человѣческой совѣсти“. Духовный отецъ, стр. 76—77 (Богосл. Вѣстн. 1905 г. Февраль, стр. 371—372).

„Древняя монашеская исповѣдь“—„только благочестивое упражненіе“; она „является однимъ изъ необходимыхъ моментовъ аскетическаго дѣланія“. Духовный отецъ, стр. 116, 117.

Вотъ одно изъ характерныхъ извѣстій относительно монашескаго „врачеванія душъ“. По словамъ *блаж. Θеодорита*, „Маронъ не только тѣлесныя болѣзни врачевалъ, но и душамъ предлагалъ приличное врачество (ταῖς ψυχαῖς τὴν πρόσφορον θεραπείαν προσέφερε), одного врачуя отъ любостяжанія (πλεονεξίαν), другого—отъ гнѣва (τὸν θυμόν); одному внушая цѣломудріе (περὶ σωφροσύνης), другому преподавая уроки справедливости (δικαιοσύνης); въ одномъ обличая невоздержаніе (ἀκολαστίαν), другого пробуждая отъ безпечности (τὸ νωθρόν) [1].

Въ этомъ-то именно смыслѣ монастыри называются „училищами благочестія“ (φιλοσοφίας φροντιστήρια) [2]. Притомъ существенно важно и характерно и то наблюденіе, что на исповѣдь къ старцамъ приходили не одни міряне, но и клирики-пресвитеры. Это *обстоятельство*, кромѣ высокаго почитанія знаменитыхъ отшельниковъ за ихъ харизматическую одаренность, объясняется, быть можетъ, также и несовершенствомъ организаціи покаянной дисциплины въ церкви того времени, въ которой надъ пастырской тенденціей преобладалъ судебно-административный характеръ [3]. Что же касается *догматической* стороны таинства, то она,—по крайней мѣрѣ, вопросъ объ *органѣ* покалнія,—не была достаточно разработана въ то время въ восточной церкви [4].

Всѣ эти и подобныя данныя едва-ли говорятъ въ пользу защи-

Ср. стр. 123, 200. Изъ періода вселенскихъ соборовъ г. Смирновъ могъ указать только одного автора—Варсануфія В., который власть вязать и рѣшить признавалъ чрезвычайнымъ даромъ Св. Духа, который получаютъ совершеннѣйшіе изъ подвижниковъ, подобно другимъ харизматическимъ дарованіямъ. Въ позднѣйшее же время (IX—XI в.), дѣйствительно, нѣкоторые простые старцы—монахи „считали себя обладателями власти ключей, свою исповѣдь—сакраментальной, хотя и не имѣли пресвитерскаго сана“ (Духовный отецъ..., стр. 170—171. Ср. стр. 133). Однако относительно свидѣтельствъ Варсануфія В. слѣдуетъ замѣтить, что они довольно неопредѣленны и, б. м., говорятъ только о дарѣ „прозорливости“ и „разрѣшенія“ подвижниковъ (ср. стр. 133—134). Такова, напр., особенно формула: „говоритъ тебѣ Богъ, великій Царь нашъ: прощаются тебѣ всѣ грѣхи твои преимущественно за молитвы и моленія святыхъ (старцевъ) и ради твоей вѣры въ Него“ (*Апокр.* 144). Еще болѣе неопредѣленно другое свидѣтельство: есть три мужа совершенныхъ предъ Богомъ, которые превзошли мѣру человѣчества и получили власть вязать и рѣшить,—отпускать грѣхъ и удерживать ихъ... Мужи эти суть: Іоаннъ въ Римѣ, Илія въ Коринѳѣ и еще нѣкто въ епархіи Іерусалимской“... (*Апокр.* 575). Г. Смирновъ самъ оговаривается, что Іоаннъ и Илія, б. м., были и іерархическими лицами (*во всякомъ случаѣ, и категорически отрицать это трудно*); подъ третьимъ же, *вѣроятно*, Варсануфій разумѣлъ себя самого. Что же касается времени *позднѣйшаго*, то оно не имѣетъ уже такого важнаго и принципіальнаго характера, какъ періодъ вселенскихъ соборовъ—время высшаго расцвѣта монашества, когда выработались самыя основы его быта и устройства. Переходъ покалнной практики въ вѣдѣніе монаховъ ко времени иконоборства г. Смирновъ объясняетъ „тогдашними обстоятельствами церковной жизни“ (Духовный отецъ..., стр. 307), а не принципіальнымъ антагонизмомъ церковной жизни, съ одной стороны, и монашества, съ другой.

[1]) *Θеодоритъ*. Rel. Hist. cap. XVI, col. 1417D. [2]) ibid. cap. XXX, col. 1493D.

[3]) Ср. и у *С. И. Смирнова*, стр. 219 и слѣд. См. особ. стр. 271, 395.

[4]) *Смирновъ*, стр. 302 и слѣд., особ. 306.

щаемой нѣмецкимъ ученымъ мысли относительно *принципіальной* розни между носителями, съ одной стороны, чрезвычайныхъ, а съ другой, іерархическихъ благодатныхъ даровъ. Безпристрастный изслѣдователь, напротивъ, найдетъ въ нихъ иллюстрацію и фактическое подтвержденіе ученія св. Ап. Павла о томъ, что „дары различны, но духъ одинъ и тотъ же; и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ же, и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ“ [1]). Не иной кто, а Самъ Глава Церкви Христовой „поставилъ однихъ Апостолами, другихъ пророками, иныхъ Евангелистами, иныхъ пастырями и учителями, къ совершенію святыхъ, на дѣло служенія, для созиданія Тѣла Христова“ [2]).

Между іерархическими и чрезвычайными благодатными дарами настолько не было какой-либо, а тѣмъ болѣе принципіальной *розни*, что историческіе памятники подвижничества иногда отмѣчаютъ *совмѣщеніе* благодатныхъ даровъ того и другого порядковъ въ одномъ лицѣ. Объ аввѣ *Моѳіи*, напр., разсказывается, что онъ былъ епископомъ и имѣлъ даръ чудотворенія [3]).

Правда, въ исторіи христіанскаго подвижничества встрѣчаются отдѣльные факты дѣйствительно отрицательнаго отношенія къ посѣщенію церковныхъ собраній и къ принятію іерархическаго сана, но вѣдь факты, сами по себѣ, безъ правильнаго освѣщенія ихъ, ничего не говорятъ.

Вотъ для примѣра нѣсколько, по нашему наблюденію, наиболѣе характерныхъ фактовъ этого рода. „Нѣкто *Авраамій*, проводившій въ пустынѣ жизнь весьма суровую и строгую, впалъ въ крайнее самомнѣніе и, пришедши въ церковь, вступилъ въ споръ съ пресвитерами, говоря: „и я рукоположенъ въ нынѣшнюю ночь въ пресвитера Самимъ Іисусомъ Христомъ, и вы должны принять меня, какъ пресвитера, готоваго священнодѣйствовать (καὶ ἐγὼ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθην ταύτῃ τῇ νυκτὶ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὀφείλετε δέξασθαι με ὡς πρεσβύτερον ἱερατεύειν μέλλοντα) [4]). О дѣвственницѣ *Таорѣ* разсказывается въ Лавсаикѣ, что она безвыходно оставалась въ кельѣ, и даже не посѣщала церкви для причащенія. Въ то время, какъ прочія сестры по воскреснымъ днямъ собирались въ церковь для причащенія, она въ рубищѣ сидѣла безвыходно въ кельѣ за своимъ дѣломъ (αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι κατὰ Κυριακὴν προέρχονται ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ χάριν τῆς κοινωνίας· ἐκείνη δὲ ῥακοδυτοῦσα ἀδιαλείπτως ἐν τῇ μονῇ ἐν τῷ ἔργῳ κάθεζομένη) [5]). Когда *Аммонія*, ученика Памво, жители одного города хотѣли насильно привести къ епископу Тимоѳею для рукоположенія его въ епископа, то подвижникъ ножницами отрѣзалъ свое лѣвое ухо до корня (ἁφαρπάσας ψαλίδα τὸ ἀριστερὸν οὖς ἑαυτοῦ ἕως τοῦ πυθμένος ἐψάλισεν), а когда и это не помогло, поклялся отрѣзать и языкъ

[1]) 1 Кор. XII, 4—6. [2]) Ефес. IV, 11—12.

[3]) Apophthegm. P. col. 300CD, § 2. [4]) Historia Lausiaca, c. CV, col. 1211A. [5]) Ibid. cap. CXXXVIII, col. 1236B.

у себя, если станутъ еще принуждать (ὁ δὲ διωμόσατο αὐτοῖς εἰπὼν, ὅτι ἐὰν ἀναγκάσητέ με καὶ τὴν γλῶσσάν μου ἀποτέμνω) [1]).

Итакъ, хотя то или другое отрицательное отношеніе къ церковности и іерархіи и наблюдалось въ средѣ извѣстной части строго-уединеннаго, созерцательно-отшельническаго монашества, однако такое отношеніе не имѣло принципіальнаго характера и не относилось къ церкви и іерархіи самимъ по себѣ. Напротивъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ сами подвижники объясняли, что они отказываются отъ принятія священства именно вслѣдствіе глубокаго сознанія своего недостоинства, благоговѣнія предъ высотою сана и боязни тяжкой отвѣтственности предъ Богомъ. Въ другихъ случаяхъ подвижники старались избѣгать посѣщенія церковныхъ собраній, отказывались принять іерархическое посвященіе, неохотно принимали къ себѣ посѣщавшихъ ихъ епископовъ и под. собственно вслѣдствіе того, что они боялись нарушить свою сосредоточенную созерцательность, молитвенную самособранность.

О подвижникѣ *Акепсимѣ* разсказывается, что незадолго до его смерти „пришелъ къ нему предстоятель Церкви“ (ὁ τῆς Ἐκκλησίας πρόεδρος) и убѣждалъ его принять иго пресвитерства (τοῦ πρεσβυτέρου τὴν ζεύγλην), говоря: я знаю и высокое твое любомудріе и крайнюю мою нищету; но, будучи удостоенъ служенія епископскаго, совершаю рукоположеніе по силѣ такого призванія, а не по своему недостоинству (οἶδα.... καὶ τῆς σῆς φιλοσοφίας τὸ ὕψος, καὶ τῆς ἐμῆς πενίας τὴν ὑπερβολήν. Ἀλλὰ τῆς ἀρχιερωσύνης τὴν οἰκονομίαν πεπιστευμένος, ταύτῃ τὰς χειροτονίας, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκείνῃ προβάλλομαι). Прими же даръ священства (τῆς ἱερωσύνης τὸ δῶρον), чрезъ возложеніе руки и по дѣйствію благодати Всесвятаго Духа. На это Акепсимъ сказалъ: такъ какъ я, спустя немного дней, отойду отсюда, то нисколько не спорю противъ этого (ἥκιστα περὶ τούτων ζυγομαχήσω); но если бы я надѣялся долго прожить, то уклонился бы отъ тяжкаго и страшнаго бремени священства, страшась будущаго отчета (.... πάμπαν ἔφυγον τὸ βαρὺ τοῦτο, καὶ φοβερὸν τῆς ἱερωσύνης φορτίον, τῆς παρακαταθήκης ὀῤῥωδῶν τὰς εὐθύνας). И онъ самъ приклонилъ колѣна для принятія чрезъ хиротонію благодати Св. Духа“ [2]). Авва *Θеодоръ Фермейскій*, имѣя діаконскій санъ (γενόμενος διάκονος εἰς Σκῆτιν), однако же не хотѣлъ взять на себя исполненіе этого служенія и даже держать чашу, именно по особенно высокому уваженію къ святости этого служенія [3]). Авва Кассіанъ сказалъ: „у *великаго Исидора*, пресвитера Скитскаго, былъ нѣкто Пафнутій діаконъ, котораго онъ за добродѣтель хотѣлъ сдѣлать пресвитеромъ, чтобы опъ былъ преемникомъ его послѣ смерти. Онъ же не принялъ рукоположенія изъ благоговѣнія, но остался діакономъ“ [4]).

---

[1]) Historia Lausiaca, cap. XII, col. 1034A.

[2]) *Θеодоритъ*. Relig. Histor. cap. XV, col. 1416CD.

[3]) Apophthegmata Patrum, col. 193AB, § 25. Ср. Verba Seniorum, XV, 21, col. 957CD—958A. [4]) *Древній Патерикъ*, XVI, 28, стр. 368.

Подвижникъ *Македоній* не хотѣлъ принять отъ епископа Флавіана посвященія въ іерея собственно потому, что боялся, какъ бы хиротонія не лишила его уединенія на вершинѣ горы и излюбленнаго образа жизни [1]).

Авва Аммосъ по рукоположеніи въ санъ патріарха Іерусалимскаго говорилъ собравшимся для привѣтствія (ut adorârent eum) представителямъ монашества (venerunt omnes monasteriorum eremi abbates) о трудностяхъ этого сана и, между прочимъ, оказалъ: „болѣе всего меня страшитъ святость рукоположеній“ (plus quam caetera timeo ordinationum sacrinam) [2]).

Подвижники, которые проводили строго уединенную жизнь, старались, чтобы при посѣщеніи церквей не встрѣчаться съ людьми. Разсказывали объ Аввѣ *Сисоѣ Фивейскомъ*, что онъ, по окончаніи церковнаго служенія, бѣжалъ въ свою келью (ὡς ἀπέλυεν ἡ ἐκκλησία, ἔφευγεν εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ) [3]). Авва *Исаакъ Фивейскій*, „когда выходилъ въ церковь, то старался избѣгать всякихъ встрѣчъ“ [4]).

То же опасеніе потерять благопріятныя условія для уединенной сосредоточенности обусловливало и нежеланіе нѣкоторыхъ подвижниковъ оказать честь посѣщавшимъ ихъ епископамъ.

Однажды семь епископовъ посѣтили Авву *Навванаила*, который, по обѣту, въ продолженіе тридцати семи лѣтъ не переступалъ порога своей кельи. Подвижникъ не проводилъ ихъ ни шагу (οὐδὲ βῆμα ποδός). Когда сопровождавшіе епископовъ діаконы упрекнули старца въ гордости, онъ сказалъ: „я уважаю владыкъ моихъ епископовъ и чту весь клиръ; я грѣшникъ, отребіе всѣхъ людей. Но, по своему обѣту, я умеръ для всего этого и для всей жизни“ (ἐγὼ καὶ τοὺς κυρίους μου τοὺς ἐπισκόπους σέβω, καὶ πάντα τὸν κλῆρον τιμῶ.... Πᾶσι δὲ τούτοις, καὶ ὅλῳ τῷ βίῳ ὅσον τὸ ἐπ' ἐμοὶ τῇ προθέσει ἀπέθανον) [5]).

Архіепископъ Ѳеофилъ, желая придти къ старцу *Арсенію*, послалъ напередъ узнать, отворитъ ли онъ ему двери. Старецъ отвѣчалъ ему: „если придешь, открою тебѣ (ἐὰν ἔλθῃς, ἀνοίγω σοι); но если для тебя открою, для всѣхъ долженъ буду открыть (πᾶσιν ἀνοίγω); а тогда уже не останусь здѣсь“. Архіепископъ, услышавъ это, сказалъ: „если я своимъ приходомъ прогоню его, то лучше мнѣ не ходить къ нему“ [6]).

Изъ приведенныхъ примѣровъ очевидно, что проявлявшееся въ нихъ отрицательное отношеніе подвижниковъ къ церковности, къ ie-

---

[1]) ὑπελάμβανε γὰρ τὴν χειροτονίαν τῆς τοῦ ὄρους αὐτὸν κορυφῆς καὶ τῆς ποθουμένης διαίτης ἀποστερήσειν. *Theodoritus*. Relig. Histor. cap XIII, col. 1401D (въ русскомъ переводѣ этотъ эпизодъ опущенъ, стр. 131—132; ср. также *Н. Н. Глубоковскаго* „Блаж. Ѳеодоритъ“. Т. 2, стр. 413 (прим. 2).

[2]) Pratum spirituale, cap. CXLIX, col. 194CD. [3]) Apophtheg. Patr. col. 401B, § 37.

[4]) ibid. col. 241AB, § 2.

[5]) Historia Lausiaca, c. XVIII, col. 1042B. ср. 1042A. [6]) Apophthegmata Patrum. § 8, col. 89B. Ср. Verba Senior. II, 4, col. 85SBC.

рархіи и под. въ громадномъ большинствѣ случаевъ касалось не церковности самой по себѣ, а вытекало собственно изъ стремленія избѣжать, по возможности, всякихъ сношеній и встрѣчъ съ людьми [1]).

Равнымъ образомъ подвижническіе памятники съ несомнѣнностью констатируютъ и тотъ фактъ, что чрезвычайныя проявленія благодати по преимуществу имѣли мѣсто, дѣйствительно, въ пустынномъ уединеніи, тогда какъ переселеніе подвижника въ среду людей съ принятіемъ, напр., епископскаго сана очень часто влекло за собою прекращеніе этихъ благодатныхъ утѣшеній—видѣній, откровеній. Естественно возникалъ вопросъ, не принятіе ли епископства служило причиною прекращенія чрезвычайныхъ благодатныхъ дарованій, т. е., другими словами, не являются или оба эти порядка явленій во взаимномъ антагонизмѣ, влѣдствіе чего оказывается невозможнымъ ихъ совмѣщеніе въ одномъ лицѣ въ одно и то же время. Однако, отвѣтъ на этотъ вопросъ въ памятникахъ дается отрицательный, а причина даннаго явленія указывается въ томъ, что Богу угодно утѣшать чрезвычайными дарами подвижниковъ, лишенныхъ въ пустынѣ всякаго человѣческаго утѣшенія [2]).

Полную достовѣрность нашему заключенію сообщаетъ относящееся сюда мѣсто изъ твореній св. *Григорія Богослова*. По словамъ этого святителя, „Аѳанасій Великій (во время пребыванія въ египетскихъ пустыняхъ) примирялъ пустынножительство съ общежитіемъ, показавъ, что и священство совмѣстимо съ любомудріемъ, и любомудріе имѣетъ нужду въ тайноводствѣ“ [3]).

По смыслу этихъ словъ, священство казалось нѣкоторымъ пустынникамъ не совмѣстимымъ съ отшельничествомъ именно вслѣдствіе своего, такъ сказать, общественнаго характера, а не по существу,—вслѣдствіе связанной съ нимъ необходимости покинуть уединеніе.

---

[1]) Ср. *Исаакъ Сир.* Л. XXXIV, сел. 224—5; ср. Л. LVI, с. 342.

[2]) Авва Апфій, епископъ Оксиринхскій, послѣ того, какъ принялъ этотъ санъ, среди міра (ἐν τῷ κόσμῳ) не могъ вести такую же строгую жизнь, какую проводилъ въ отшельничествѣ. „Повергаясь предъ Богомъ, говорилъ онъ: неужели по причинѣ епископства отступила отъ меня благодать (μὴ ἄρα διὰ τὴν ἐπισκοπὴν ἀπῆλθεν ἡ χάρις ἀπ' ἐμοῦ). И было ему открыто, что не по этой причинѣ (ὅτι οὐχί); но тогда онъ былъ въ пустынѣ, гдѣ не было ни одного человѣка, и ему помогалъ Богъ; а теперь онъ въ мірѣ, и ему помогаютъ люди. (Apophthegmata Patrum, col. 133BC. Cp. Verba Senior. XV, 13, col. 956C).... Нѣкто ...., когда былъ въ отшельничествѣ и велъ жизнь отшельническую, всякій часъ услаждался благодатнымъ утѣшеніемъ, т. е. видѣніями и откровеніями (сел. 499), а когда сблизился съ міромъ, искалъ, но обычаю, этого утѣшенія и не находилъ; и онъ сталъ просить Бога открыть ему причину, говоря: „не ради ли епископства, Господи, отступила отъ меня благодать“? И ему было сказано: „нѣтъ, не поэтому, но потому, что Богъ промышляетъ о живущихъ въ пустынѣ и ихъ удостоиваетъ такихъ утѣшеній“ (καὶ ἐρρέθη αὐτῷ, οὐχὶ· ἀλλ' ὅτι ὁ Θεὸς πρόνοιαν ποιεῖται τῶν ἐν ἐρήμῳ διαγόντων, καὶ ἀξιοῖ αὐτοὺς τῶν τοιούτων παρακλήσεων. *Исаакъ Сир.* Лог. LXXXV, сел. 500, ср. 501. Ср. Л. XIX, сел. 105.

[3]) *Григорій Б.* Oratio XXI, cap. XIX. T. XXXV, col. 1104AB:... τὸν ἐρημικὸν βίον τῷ οἰκουμενικῷ καταλλάττει· δεικνὺς, ὅτι ἔστι καὶ ἱερωσύνῃ φιλόσοφος, καὶ φιλοσοφίᾳ δεομένη μυσταγωγίας.

Что такого различія между указанными двумя порядками религіозной жизни по существу и не могло быть, это ясно видно также и изъ того, что, по ученію самихъ же подвижниковъ, священство, какъ и всякое благодатное дарованіе, требуетъ отъ человѣка высокаго нравственнаго совершенства, особенно-преуспѣянія въ молитвенномъ, созерцательномъ подвигѣ и въ другихъ созерцательныхъ добродѣтеляхъ.

„Пока не препобѣждена, по возможности, персть, пока не очищенъ умъ, пока человѣкъ далеко не превосходитъ другихъ близостію къ Богу; небезопасно для него принять на себя попеченіе о душахъ и посредничество между Богомъ и людьми, что составляетъ долгъ іерея“ [1]). „Надобно прежде самому очиститься, потомъ уже очищать; умудриться, потомъ умудрять; стать свѣтомъ, потомъ просвѣщать; приблизиться къ Богу, потомъ приводить къ Нему другихъ; освятиться, потомъ освящать“ [2])... „Зная скудость силъ своихъ, хорошо бѣжать отъ ига начальства; впрочемъ, твердые въ вѣрѣ бываютъ непоколебимы (καλὸν δέ τινα εἰδότα τὰ ἴδια μέτρα, ἀποφεύγειν τὸ βάρος τῆς ἀρχῆς. Οἱ δὲ ἑδραῖοι τῇ πίστει, ἀμετακίνητοι εἰσι) [3]). Василій Великій и Григорій Богословъ „пребыли въ духовномъ созерцаніи, пока не призваны благодатію сдѣлаться пастырями Церкви Христовой“ [4]).

„Когда священникъ приготовится, станетъ на молитву, умилостивляя Бога, молясь и собирая свой умъ во едино, тогда Духъ Святый нисходитъ на хлѣбъ и на вино, предложенныя на жертвенникѣ“ [5]). Объ *авв. Дорофеѣ* въ Лавсаикѣ разсказывается, что „за неукоризненную жизнь онъ удостоился пресвитерства, и священнодѣйствовалъ для братій, живущихъ въ пещерахъ“ [6]). Мать Синклитикія говорила: „опасно учить тому, кто неопытенъ въ дѣятельной жизни (τοῦ πρακτικοῦ βίου). Если кто живетъ въ ветхомъ домѣ, то, принимая къ себѣ странниковъ, можетъ погубить ихъ въ случаѣ паденія его дома. Такъ и тѣ, которые прежде не устроили самихъ себя, губили приходившихъ къ нимъ (за наставленіемъ) (....καὶ οὔτοι, μὴ πρότερον ἑαυτοὺς οἰκοδομήσαντες, καὶ τοὺς προσελθόντας αὐτοῖς ἀπώλεσαν). Ибо словами они призывали ко спасенію, а худымъ образомъ жизни болѣе вредили своимъ послѣдователямъ“ [7]).

---

[1]) *Григорій Б.* Oratio II, Apolog. cap. XCI, T. XXXV, col. 493C. [2]) ibid. Oratio II, Apolog. cap. LXXI, T. 35, col. 480B:... καθαρθῆναι δεῖ πρῶτον, εἶτα καθᾶραι σοφισθῆναι, καὶ οὕτω σοφίσαι; γενέσθαι φῶς, καὶ φωτίσαι· ἐγγίσαι Θεῷ, καὶ προσαγαγεῖν ἄλλους· ἁγιασθῆναι, καὶ ἁγιάσαι.

[3]) Apophthegmata Patrum, col. 316AB, § 1, cp. Verba Senior. XV, 51, col. 963A. (Изреченіе Аввы Орсисія). [4]) *Исаакъ С.* Epist. IV, сел. 555:... διέμειναν ἐν τῇ θεωρίᾳ τοῦ πνεύματος, ἕως ἂν ἐκλήθησαν ὑπὸ τῆς χάριτος γενέσθαι αὐτοὺς ποιμένας τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ.

[5]) *Исаакъ С.* Λογ. XXXII, сел. 204: ....ἡνίκα ὁ ἱερεὺς εὐτρεπισθῇ καὶ εἰς προσευχὴν στῇ ἐξευμενιζόμενος τὸ θεῖον, καὶ δεόμενος καὶ συνάγων τὸν νοῦν, τότε ἐπιφοιτᾷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ τῷ ἄρτῳ, καὶ τῷ οἴνῳ τῷ ἐπιτεθειμένῳ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ.

[6]) Historia Lausiaca, c. XCVII, col. 1203C:... καὶ αὐτὸς ζήσας ἀνεπίληπτον βίον πρεσβυτερίου ἠξιώμενος, καὶ λειτουργῶν τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς ἐν τοῖς σπηλαίοις.

[7]) Apophthegmata, col. 425B. § 12.

Короче,—по общему смыслу ученія аскетовъ, „рукоположеніе есть достояніе людей безупречныхъ“ (τῶν ἀμέμπτων ἐστὶν ἡ χειροτονία [1]).

Послѣ всего этого нисколько не будетъ представляться удивительнымъ, если мы, вопреки утвержденію Holl'я, наблюдаемъ посѣщеніе подвижниками церковныхъ собраній, какъ дѣло обычное, видимъ ихъ горячее стремленіе къ возможно частому (иногда еженедѣльному) причащенію Христовыхъ Таинъ и замѣчаемъ ихъ глубокое уваженіе къ священному сану, къ носителямъ іерархической благодати. Вотъ относящіеся сюда наиболѣе характерные примѣры этого рода, служащіе подтвержденіемъ высказанной нами мысли.

Аскетическая письменность съ непререкаемою убѣдительностью, представляя громадное количество соотвѣтствующихъ фактовъ, свидѣтельствуетъ, что клирики пользовались у подвижниковъ большимъ *нравственнымъ* авторитетомъ [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, пресвитерамъ въ обществѣ подвижниковъ принадлежалъ и высокій, такъ сказать, *пастырски-канонический* авторитетъ, право дисциплинарнаго суда надъ монахами и наложенія на нихъ эпитимійныхъ наказаній за тяжкіе грѣхи [3]). Такъ, напр., пресвитеръ, въ видѣ наказанія, приказывалъ снимать съ провинившагося монаха иноческія одежды [4]).

Что же касается фактовъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что аскеты, не исключая и строгихъ отшельниковъ, посѣщали храмы, принимали Евхаристію и уважительно относились къ служителямъ церкви, высоко ставили ихъ санъ, то вообще даже прямые такого рода факты далеко не малочисленны.

Вотъ нѣкоторые изъ нихъ. Объ аввѣ Арсеніи, напр., разсказывается, что онъ уважалъ пресвитера и посѣщалъ церковь (τὴν σύναξιν [5]). Когда названный авва приходилъ въ церковь, то обычно садился за столбомъ (ὀπίσω τοῦ στύλου) [6]). Два юноши, поселившіеся недалеко отъ Макарія Египетскаго, по его указанію, ни къ нему, ни къ кому другому въ теченіе трехъ лѣтъ не ходили, а только „молча приходили въ церковь припи-

---

[1]) Apophthegmata P., col. 293A, § 9.

[2]) Ср. Apophthegm. Patrum. col. 284BC, § 5; col. 205BC, § 7. Cnfr. Verba Senior. X, 28, col. 917AB.

[3]) Ср., напр., случай изъ жизни *Аввы Никона* (Apophtheg. col. 309A—C), гдѣ указанная власть пресвитера простиралась именно на отшельника (ἀναχωρητής).

[4]) Lib. cit col. 324D—325A., § 11. По словамъ проф. *С. И. Смирнова*, „въ древнѣйшихъ монастыряхъ Египта, пока въ нихъ держалась публичная исповѣдь, ея совершителями являлись пресвитеры“. Бог. Вѣстн. 1906 г. Апр., стр. 626. (Диссертація, стр. 282). Ср. стр. 634. (Диссертація, стр. 300). Ср. также Богосл. Вѣстн. 1905 г. Февраль, стр. 366, 380—382. „Публичная исповѣдь въ монастыряхъ дополнялась публичнымъ покаяніемъ, при чемъ властью, управлявшею этимъ дѣломъ, была власть пресвитерская.“ Бог. Вѣстн. 1905 г. Февр., стр. 382 и слѣд. (Диссертація, стр. 98—89 ср. 94, 96), стр. 389.

[5]) Apophtheg. § 16, col. 92B (conf. Verba Senior. XV, 8, col. 954A). Ср. § 36, col. 101C. [6]) Lib. cit. col. 105D., § 42. Ср. col. 125C., § 1 (объ Аввѣ Аммонѣ).

мать дары“ (εἰ μὴ μόνον εἰς τὴν ἐκκλησίαν σιωπῶντες λαβεῖν τὴν προσφοράν) [1] [2]. О *Маркѣ Е.*, который безвыходно пробылъ въ своей кельѣ 30 лѣтъ, разсказывается, что къ нему обыкновенно приходилъ пресвитеръ и приносилъ ему Св. Дары [3].—*Авва Іаковъ*, удаляясь на сорокадневный подвигъ поста въ пещеру, чтобы побѣдить демона блуда и освободиться отъ этой пагубной страсти, просилъ Авву Ѳоку, по прошествіи 40 дней, придти къ нему и принести съ собою Св. Причастіе (τὴν ἁγίαν κοινωνίαν). Авва Ѳока чрезъ 40 дней нашелъ его полумертвымъ. и причастилъ честныхъ Тѣла и Крови (τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος) [4].

Объ одномъ *„великомъ старцѣ“* въ „Лугѣ Духовномъ“ разсказывается, что онъ пятьдесятъ лѣтъ провелъ въ своей пустынѣ, не пилъ вина, не ѣлъ хлѣба, кромѣ отрубей, и *три раза въ недѣлю пріобщался* (tertio singulis hebdomadibus communicabat) [5]. Преподобная *Марія Египетская*, достигшая необычайнаго молитвеннаго совершенства [6], однако же проситъ Зосиму принести ей Св. Дары [7]. По свидѣтельству *Василія В.*, отшельники имѣли съ собой запасные дары и сами себя пріобщали: „всѣ монахи, живущіе въ пустыняхъ, гдѣ нѣтъ іерея, сами себя пріобщаютъ“ [8].

---

[1]) Apophtheg., col. 276C.

[2]) О значеніи слова προσφορά см. *Suicerus*. T. II, col. 864—865. Προσφορά ἁγία=τὰ θεῖα μυστήρια (Златоустъ). [3]) Apophtheg. col. 304A: εἶγε ἔθος ὁ πρεσβύτερος ἔρχεσθαι, καὶ ποιεῖν αὐτῷ τὴν ἁγίαν προσφοράν. Ср. *Руфинъ*. Hist. monach. c. XV, T. XXI, col. 434.

[4]) Apophtheg. col. 433A—C., § 2. Другіе аналогичные случаи см. Apophtheg. col. 252C, § 2 (объ Іоаннѣ Колобѣ) (Cnfr. *Ѳеодоритъ*. Religios. Histor. c. XII, col. 1397B); col. 361C, § 168; col. 381C. Historia Lausiaca c. LII, col. 1147B (cnfr. col. 1147C.); col. 1148A (объ *Аввѣ Аполлосѣ*); c. LXI, col. 1163B (*объ Аввѣ Іоаннѣ*); c. VII, col. 1020B, 1020C; c. LXIX, col. 1177A (о нитрійскихъ отшельникахъ); c. LXXXVI, col. 1194D (*объ отшельникѣ Евагріи*). Verba Seniorum. XVIII, 17, col. 983D (ср. Патерикъ § 25, стр. 106).

[5]) Pratum spirituale c. XVII, col. 128C. Cnfr. c. IV, col. 125A (объ *Аввѣ Леонтіи*); c. XXII, col. 130A (объ старцѣ Ковонѣ); c. LXXXVI, col. 162BC; c. CXXII, col. 181BC (объ *Аввѣ Стефанѣ Синайскомъ*). Ср. *Исаакъ Сир.* Лог. LXXVI, сел. 437.

[6]) Cnfr. Vita S. Mariae Aegyptiacae Meretricis MSL. T. LXXIII, col. 679A: (Зосима) vidit eam elevatam quasi cubitum unum a terra, et in aere pendentem orare.

[7]) ibid. col. 685D—686A:... vespere sacratissimo Dominicae coenae, divini corporis et vivifici sanguinis portionem in vase sacro dignoque tanti mysterii affer, et sustine me in parte Iordanis, quae conjungitur saeculo, et veniens vivifica accipiam dona. Ex quo enim in ecclesia beatissimi Praecursoris, priusquam transirem Iordanem, communicavi, deinceps usque nunc nunquam communicavi, nunquam usque nunc sanctificationis hujus usa sum portione.

[8]) T. XXXII, col. 486 (Письмо къ Кесаріи). Вообще древніе иноки, какъ и всѣ христіане въ то время, причащались очень часто. Въ Тавеннскихъ монастыряхъ, напр., братіи причащались каждую субботу и воскресенье. Hist. Laus. c. XXXVIII, col. 1099. Келліоты Скита, Синая и Сиріи пріобщались одинъ разъ въ недѣлю—въ воскресенье (Apophth. col. 252). Братія Аввы Аполлоса въ Оивандѣ совершали евхаристію предъ каждой трапезой. *Руфинъ*. Hist. monach. c. VII, col. 418. Ср. Hist. Laus. col. 1147. I. Кассіанъ упоминаетъ о такихъ монахахъ, которые, считая себя недостойными, причащались только однажды въ годъ. Съ своей же стороны подвижникъ совѣтовалъ пріобщаться *каждый воскресный день* (dominicis diebus). Coll. XXIII, c. XXI, col. 1278– 1280.

И такое отношеніе подвижниковъ къ причащенію Св. Таинъ обусловливалось вѣрою въ необходимое спасительное значеніе этого причащенія, особенно важнаго именно для пустынниковъ, которые подвергаются особенно жестокому нападенію демоновъ [1]).

Причащеніе Св. Таинъ считалось столь необходимымъ для спасенія, что возникло вѣрованіе о причащеніи живущихъ совершенно уединенно подвижниковъ изъ рукъ ангеловъ [2]).

Вотъ, наконецъ, нѣсколько фактовъ, свидѣтельствующихъ о почитаніи подвижниками достоинства священнаго сана и церковныхъ праздниковъ. Во дни общественныхъ празднествъ (ἐν ταῖς δημοτελέσι πανηγύρεσι) подвижникъ *Симеонъ Столпникъ* проявляетъ особый видъ терпѣнія. Послѣ заката солнца и до самаго восхода его на восточномъ краю горизонта, онъ стоитъ всю ночь (παννύχιον) съ поднятыми къ небу руками, препобѣждая сонъ и усталость [3]). При всѣхъ своихъ подвигахъ (ταῦτα ἅπαντα ὁρῶν) Симеонъ Столпникъ „не оставляетъ заботы и о святой Церкви (οὐδὲ τῆς τῶν ἁγίων Ἐκκλησιῶν ἀμελεῖ προμηθείας), то сражаясь съ языческимъ нечестіемъ, то сокрушая дерзость іудеевъ, то разсѣевая сборища еретиковъ, иногда посылая объ этомъ письмо императору, иногда возбуждая въ начальникахъ ревность къ Богу, а иногда самихъ пастырей Церкви убѣждая, чтобы они прилагали больше попеченія о своихъ пасомыхъ“ [4]).

О подвижницахъ *Маринѣ и Кирѣ* блаж. Ѳеодоритъ говоритъ, что онѣ для него „приказывали отворять дверь, почитая достоинство священнаго сана“ (τῆς ἱερωσύνης τὴν προεδρίαν τιμῶσαι) [5]). *Іоаннъ Ликопольскій,*

[1]) Преподобный Макарій Е. говоритъ исцѣленной имъ женщинѣ: „никогда не оставляй посѣщать церковь; никогда не уклоняйся отъ пріобщенія Христовыхъ таинъ; несчастіе случилось съ тобой отъ того, что ты уже пять недѣль не приступала къ пречистымъ Тайнамъ Спасителя нашего“ (μηδέποτε ἀπολείφθῃς τῆς Ἐκκλησίας, μηδέποτε ἀπόσχῃς τῆς κοινωνίας τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ. Ταῦτα γάρ τοι συνέβη, τὸ ἐπὶ πέντε ἑβδομάδας μὴ προσεληλυθέναι σε τοῖς ἀχράντοις μυστηρίοις τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν). Historia Lausiaca, c. XIX—XX, col. 1049A. „Монахи, въ пустыняхъ обитающіе, воспламеняются отъ яда лукавыхъ демоновъ, и потому желаютъ въ субботу и воскресный день придти къ источникамъ водъ, т. е. къ тѣлу и крови Господа нашего Іисуса Христа, чтобы очиститься отъ всякой горечи злыхъ демоновъ“ (monachi in solitudinibus habitantes, accedunt ad fontes aquarum, hoc est ad corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi, ut purgentur ab omni amaritudine daemonum malignorum). Verba Senior. XVIII, 17, col. 983D (ср. Патерикъ, § 25, стр. 106. 2).

[2]) Ср., напр., *Vita S. Onuphrii Eremitae.* col. 216D—217A: ...Mirans in sermonibus et actibus ac laboribus illius (т. е. beati viri Onuphrii), dixi: Pater benigne, die Dominico vel Sabbato communionem percipiebas ab aliquo? A ille respondens, ait: Omni die Dominico vel Sabbato angelum Domini paratum invenio, sacrosanctum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi secum deferentem: de cujus manu mihi pretiosissima donantur munera, vitaeque meae salus perpetua. Verum etiam omnes qui vitam spiritualem ducunt in eremo monachi tali participantur gaudio.

[3]) *Ѳеодоритъ.* Religiosa Historia, cap. XXVI, col. 1481D.

[4]) Ibid. col. 1484B. [5]) Religiosa Historia, cap. XXIX, col. 1492A.

строгій отшельникъ и аскетъ, изъ толпы приходившихъ къ нему выдѣлялъ клириковъ, къ которымъ относился съ особымъ уваженіемъ, какъ къ лицамъ особенно облагодатствованнымъ (см. характерный разговоръ его съ однимъ діакономъ, который скрывалъ свой санъ) [1]).

Если имѣть въ виду эти и подобные факты, свидѣтельствующіе не объ отрицательныхъ, а скорѣе, наоборотъ, именно о *положительныхъ* отношеніяхъ монашества къ церковности, къ самымъ существеннымъ и важнѣйшимъ ея сторонамъ (іерархіи, евхаристіи), то трудно согласиться съ утвержденіемъ разбираемаго нѣмецкаго ученаго относительно отсутствія всякой положительной внутренней связи между „великою церковью“ и „церковью монашествующихъ“. Если даже разумѣть въ данномъ случаѣ чисто внѣшнія, видимыя, осязательныя проявленія этихъ взаимоотношеній, то и въ этомъ случаѣ мы не найдемъ въ дѣйствительной исторіи аскетизма подтвержденія мысли Holl'я о томъ, что монашеская община представляла собой совершенно замкнутое цѣлое [2]). Въ другихъ мѣстахъ своей книги самъ Holl показываетъ, что монашество играло важную роль въ церкви (in der Kirche) [3]), заявляя себя главнымъ образомъ именно своею *пастырскою* дѣятельностью [4]) въ общемъ, широкомъ смыслѣ этого слова.

Мало того. Мысль о правѣ и власти монаховъ, какъ таковыхъ, вязать и разрѣшать всѣхъ приходящихъ, составляя краеугольный камень всего содержанія разбираемой книги (преимущественно же III части ея: „Die Binde—und Lösegewalt des Mönchtums), естественно и необходимо предполагаетъ наличность *глубокаго* воздѣйствія монашества на великую, мірскую церковь, слѣдовательно, констатируетъ ихъ тѣсную, существенную духовную связь. Духовничество, какъ церковно-бытовая форма, развилось, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, изъ чисто монастырскаго института—изъ старчества. Такимъ образомъ, „монастырски-бытовая форма превратилась въ форму церковно-бытовую и въ такомъ видѣ просуществовала на Востокѣ почти неизмѣнно длинный рядъ столѣтій“ [5]). Монашество вообще имѣло сильное вліяніе на жизнь церкви—на христіанскую мораль и церковную дисциплину [6]).

Не объ отсутствіи связи между монашествомъ и мірскою церковью, а скорѣе наоборотъ, свидѣтельствуетъ и тотъ фактъ, что авторами исторически-біографическихъ памятниковъ аскетической жизни были епископы (*Аѳанасій Александрійскій* — „Vita Antonii“, *Ѳеодоритъ* — „Religiosa Historia“, Палладій—Historia Lausiaca“), а также и то обстоятельство, что громадное большинство епископовъ съ IV в. были поставляемы изъ среды монаховъ.

---

[1]) Historia Lausiaca c. XLIII, col. 1115BC. [2]) S. 168. [3]) S. 155. [4]) Ср. S. 163.

[5]) *Смирновъ*. Духовный отецъ, стр. XVIII. Ср. стр. 324, 328. [6]) Ср. *Смирновъ*. Соч. цит., стр. 179.

У Holl'я, дѣйствительно, было *нѣкоторое* основаніе для его приведенныхъ сужденій объ отношеніи монашества къ церкви, но эти основанія—воззрѣнія и факты—онъ представилъ въ неправильномъ, неточномъ освѣщеніи.

И прежде всего—съ чѣмъ согласенъ самъ Holl—даже и аскетическая точка зрѣнія, въ своихъ воззрѣніяхъ на чинъ монашества, вращается въ кругѣ понятій о Церкви, какъ Тѣлѣ Христовомъ. *Церковность*, *соборность*, а не индивидуализмъ—вотъ наиболѣе рельефная, отличительная черта и *аскетическихъ* воззрѣній на сущность нормальнаго христіанскаго бытія. По словамъ *Григорія Богослова*, „какъ въ сравненіи съ однимъ растеніемъ лучше и больше садъ, въ сравненіи съ одною звѣздою—цѣлое небо и всѣ его украшенія, и въ сравненіи съ членомъ—тѣло; такъ и предъ Богомъ цѣлая и благоустроенная церковь предпочтительнѣе одного человѣка“ [1]).

И по существу мистическое отношеніе вѣрующаго ко Христу, непосредственное общеніе съ Нимъ не только не препятствуетъ достиженію и поддержанію мистическаго единенія съ людьми, составляющими Церковь, но и безусловно необходимо для реализаціи послѣдняго момента, какъ его основа, корень и источникъ. Личное отношеніе вѣрующаго ко Христу, по ученію Ап. Павла, у котораго собственно и раскрывается ученіе о Церкви, какъ о таинственномъ богочеловѣческомъ Тѣлѣ Христовомъ,—служитъ первичною основою церковнаго устроенія, необходимымъ условіемъ вчлененія вѣрующаго въ церковный организмъ, который весь и всецѣло держится по силѣ реальнаго отношенія къ Господу Искупителю [2]).

Реальное, мистическое и нравственное общеніе христіанина съ Главою Церкви, такимъ образомъ, безусловно необходимо, какъ первоначальное и основное условіе общенія съ членами Церкви, съ членами „Тѣла Христова“. Господь Спаситель, „будучи основаніемъ и источникомъ избавленія, въ то же время бываетъ и всегдашнимъ центромъ сліянія людей... Все здѣсь проистекаетъ отъ Христа и все въ Немъ „возглавляется“ въ тѣснѣйшемъ сліяніи всѣхъ возрожденныхъ... Слѣдовательно, въ нашемъ спасеніи идея Церкви будетъ въ извѣстной степени вторичною, поскольку въ ней указывается уже дальнѣйшій его результатъ въ фактическомъ облагодатствованіи многихъ чрезъ Искупителя... Истинная принадлежность къ Церкви Христовой—не безъ посредства ея—условливается личнымъ общеніемъ вѣрующаго съ божественнымъ Избавителемъ“ [3]).

---

[1]) *Григорій Б.* Or. XII (Ad patrem), cap. IV, T. XXXV, col. 848B: ...κρεῖσσον γὰρ εἶναι καὶ πλεῖον, ὥσπερ φυτοῦ παράδεισον, καὶ ἀστέρος ἑνὸς οὐρανὸν ὅλον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ κάλλεσι, καὶ μέλους σῶμα, οὕτω καὶ θεῷ κατορθοῦντος ἑνὸς ὅλην Ἐκκλησίαν κατηρτισμένην.

[2]) Ср. Еф. II, 20—22. III, 6, 12, 17—18. IV, 11—13, 15—16.

[3]) Проф. *Н. Н. Глубоковскій*. Благовѣстіе св. Ап. Павла, стр. 440—446.

Правда, что, по смыслу аскетическихъ воззрѣній, монашество можетъ быть названо въ извѣстномъ смыслѣ и самостоятельною церковью, поскольку иноки отъ всѣхъ другихъ христіанъ, въ отношеніи стремленій, цѣлей, устройства, организаціи и т. под., отличаются нѣкоторыми особенными, специфическими чертами, хотя и не принципіальнаго характера. Особенно опредѣленно данная мысль раскрыта у *Симеона Н. Богослова*, которымъ занимается и Holl (но даннаго мѣста не приводитъ). По мысли св. Отца, община или церковь монашествующихъ можетъ быть названа „тѣломъ“ въ нѣкоторомъ смыслѣ, вслѣдствіе особой, тѣсной ихъ организаціи, проникнутой единствомъ жизненныхъ стремленій и интересовъ, гдѣ каждый членъ, отъ перваго до послѣдняго, занимаетъ строго-опредѣленное положеніе, въ общемъ составляя тѣсно сплоченную, стройную корпорацію [1]).

Теперь является вопросъ: какъ правильнѣе мыслить и точнѣе представить эту нѣкоторую отдѣльность, самостоятельность монашескаго института въ отношеніи къ общему церковному устройству? Совершенно точно и опредѣленно отвѣчаетъ на этотъ вопросъ *преосвящ. Θеофанъ*, выражая сущность святоотеческаго воззрѣнія въ слѣдующихъ словахъ: „составляя изъ себя, подъ руководствомъ одного, братскій союзъ и какъ бы одно тѣло, они (т. е. монашествующіе) составляютъ какъ бы *частную церковь*“ [2]). „Главное ихъ значеніе—въ маломъ видѣ представить лице Церкви Христовой въ ея совершеннѣйшемъ состояніи“ [3]). Но идея „*частной* Церкви“, прекрасно опредѣляя взаимоотношеніе монашества и Церкви вселенской, соборной, не только не даетъ мысли объ отсутствіи тѣсной, органической связи между ними, а, наоборотъ, обязательно предполагаетъ такую именно связь. И дѣйствительно, по аскетическимъ воззрѣніямъ, жизнь и чудеса монашествующихъ совершаются въ лонѣ *вселенской* Церкви. „Святыми отцами и блаженными мучениками отъ начала вѣры до сего дня совершаются чудеса *во святой каѳолической и апостольской Церкви*“ [4]).

Вотъ почему, по выраженію преп. *Исаака Сирина*, „иноческая жизнь—похвала Церкви Христовой“ (καύχημα τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας ἡ μοναχικὴ πολιτεία)[5]), поскольку процвѣтаніе монашества способствуетъ возрастанію славы и авторитета Церкви [6]).

---

[1]) *Симеонъ Н. Богосл.* Or. XXIV, T. CXX, col. 436A: Ecclesia, seu conventus et congregatio monachorum corpus quoddam est, ut audis ex Paulo de Christianorum Ecclesia, et ejus caput praepositus. Jam quemadmodum caetera corporis membra singula seorsum suam propriam funtionem habent, ut pes ambulandi, manus tenendi et operandi, caput autem totius instar est, utpote in quo omnes sensus, et mens, et ratio habitant; sic et in monasterio fratres non omnes omnia, sed alius aliud quiddam efficere, et in hoc vel illo ministrare consuevit.

[2]) *Е. Θеофанъ*. Начер. Хр. Нравоуч., стр. 512 (курсивъ нашъ). [3]) ibid., стр. 511.

[4]) Pratum spirituale, cap. CCXIII, col. 237AB:... a sanctis Patribus, et a beatissimis martyribus ab initio fidei usque hodie fiunt mirabilia in sancta catholica et apostolica Ecclesia.

[5]) *Исаакъ Сир.* Л. X, зл. 62. [6]) Ср. ibid.

Не точно представляя, какъ мы только что показали, взаимныя отношенія монашества и вселенской Церкви, Holl въ то же время не сумѣлъ охарактеризовать вполнѣ правильно также и взаимныя отношенія двухъ основныхъ типовъ монашества—отшельничества и общежитія. А это, въ свою очередь, произошло вслѣдствіе того обстоятельства, что Holl неполно и неточно представилъ и невполнѣ вѣрно опредѣлилъ основныя черты и характерныя особенности монашескаго идеала самого въ себѣ и въ его отношеніи къ идеалу общехристіанскому. По изображенію нѣмецкаго ученаго, истинное христіанство осуществимо *исключительно* въ монашествѣ [1]), и притомъ въ монашествѣ единственно и непремѣнно *анахоретскомъ* [2]), такъ какъ внутренняя неослабная самособранность, необходимая для безраздѣльной созерцательности, достижима *только* въ полной *отрѣшенности* отъ всего [3]). Въ данномъ пунктѣ Holl касается самой сущности аскетическаго міровоззрѣнія, самыхъ центральныхъ его положеній и основныхъ движущихъ мотивовъ. Чтобы правильно, неодносторонне понять аскетическій идеалъ, Holl'ю слѣдовало бы обстоятельнѣе изучить его на основаніи первоисточниковъ, путемъ широкаго ознакомленія, по возможности, со всѣми наиболѣе видными и характерными представителями святоотеческой и аскетической письменности. Несоблюденіе этого условія неизбѣжно сопровождается у Holl'я отсутствіемъ цѣлостнаго, правильнаго, такъ сказать, органическаго представленія трактуемаго предмета,—мы не находимъ у него вполнѣ яснаго, точнаго, опредѣленнаго представленія о содержаніи аскетической созерцательности, ея условіяхъ и под. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя безъ большихъ оговорокъ согласиться съ тѣмъ выводомъ Holl'я, что только безусловная отрѣшенность отъ всего окружающаго позволяетъ осуществлять истинное созерцаніе міра потусторонняго, горняго. На самомъ же дѣлѣ въ аскетической письменности мы встрѣчаемъ, на ряду съ такимъ или подобнымъ представленіемъ дѣла, и совершенно иное, —не отрицающее, а, наоборотъ, необходимо требующее именно *положительныхъ* отношеній къ міру настоящему, и прежде всего—къ другимъ людямъ [4]).

Непонятно, какъ авторъ не задался вопросомъ, что, вѣдь, если понимать требованіе безраздѣльной созерцательности въ безусловномъ, неограниченномъ смыслѣ, въ такомъ случаѣ заповѣдь Христа Спасителя о любви не только къ Богу, но непремѣнно и къ людямъ—совершенно неосуществима въ истинномъ христіанствѣ.

Holl недостаточно глубоко вдумался въ содержаніе нравственнаго міровоззрѣнія Василія Великаго, а потому не оттѣнилъ той его особенности, что оно довольно точно истолковываетъ ученіе Христа Спаси-

[1]) Ср. S. 148.

[2]) Ср. S. 155. [3]) Ibid.

[4]) Объ этомъ мы подробно и, по мѣрѣ возможности, обстоятельно говоримъ при разборѣ касающихся того же предмета сужденій Ѳ. Ѳ. Гусева. См. особ. стр. 87 и слѣд.

теля,—въ противномъ случаѣ мысль Holl'я получила бы—несомнѣнно—совсѣмъ другое направленіе, и онъ не усмотрѣлъ бы въ системѣ святого Отца внутренняго противорѣчія.

Слѣдовательно, категорическое утвержденіе Holl'я, что существомъ христіанства обязательно требуется безусловная отрѣшенность, должно быть существенно ограничено и значительно ослаблено. И это тѣмъ болѣе, что даже онъ самъ, говоря о нравственныхъ и религіозныхъ особенностяхъ анахоретизма, настаиваетъ именно на томъ, что благодатные дары, которые пріобрѣтаются путемъ аскетизма, отшельникъ можетъ и даже долженъ изливать на другихъ [1]), при чемъ это его воздѣйствіе на людей у Holl'я представляется даже болѣе широкимъ и плодотворнымъ, чѣмъ вліяніе монаха, живущаго въ общежитіи. Пастырская дѣятельность именно анахоретовъ занимаетъ у Holl'я въ его изображеніи отшельническаго идеала видное мѣсто [2]).

Если бы Holl выяснилъ обстоятельно *принципіальное* взаимоотношеніе отшельничества и общежитія, то ему не пришлось бы недоумѣвать и по поводу *историческаго* отношенія этихъ двухъ основныхъ формъ монашества. Теперь же это отношеніе у него такъ и осталось невыясненнымъ, непонятнымъ.

Самъ Holl сознается, что съ его точки зрѣнія естественно было *бы ожидать, что отшельничество и общежитіе, какъ формы жизни, преслѣдующія* достиженіе идеала различными путями, фактически должны были не только разойтись между собой, но и вступить въ рѣшительный антагонизмъ.

И однако, по его собственному признанію, на самомъ дѣлѣ этого не случилось,—между названными формами монашества царило такое полное согласіе и истинное единодушіе, что въ Палестинѣ мы находимъ ихъ корпоративно связанными [3]). Чѣмъ же объяснить это обстоятельство? Holl не даетъ прямого удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Недоумѣніе возникаетъ и съ другой стороны. Несмотря на тѣснѣйшее взаимоотношеніе въ Палестинѣ отшельничества и общежитія, хотя и съ преобладаніемъ перваго надъ вторымъ [4]), энтузіазмъ не ослабѣлъ въ монашествѣ [5]), тогда какъ съ точки зрѣнія автора опять слѣдовало бы ожидать именно ослабленія этого энтузіазма, разъ Holl категорически признаетъ, что идеалъ Василія Вел. долженъ былъ способствовать ослабленію энтузіазма [6]).

Такимъ образомъ, если за критерій принять исторію, то воззрѣнія Holl'я въ данномъ случаѣ не выдержатъ пробы, такъ какъ не подтверждаются фактами, засвидѣтельствованными исторіей.

Въ дѣйствительности мы наблюдаемъ не только въ Палестинѣ, но даже и въ Египтѣ—родинѣ монашества—одновременное и параллельное

---

[1]) S. 153. [2]) S. 154. [3]) S. 173. [4]) S. 177. [5]) S. 178. [6]) Ср. S. 166.

существованіе обѣихъ основныхъ формъ монашества. Хотя между ними и замѣчалось различіе, даже несогласіе, но оно не было принципіальнымъ, и потому вполнѣ допускало возможность ихъ тѣснаго взаимоотношенія. По словамъ *Григорія Богослова*, въ египетскихъ монашескихъ обителяхъ одни пустынники вели совершенно уединенную жизнь, безъ всякаго общенія съ людьми, бесѣдовали единственно съ самими собой и съ Богомъ, зная міръ лишь настолько, насколько можно знать о немъ въ пустынѣ. Другіе, своею общительностью выполняя законъ любви, были вмѣстѣ и пустынниками и живущими совмѣстно; другъ для друга они составляли цѣлый міръ, взаимнымъ примѣромъ поощряя другъ друга къ добродѣтели. Аѳанасій В., скрываясь въ пустынѣ, примирялъ пустынножительство съ общежитіемъ [1]).

Такимъ образомъ, какъ принципіальныя данныя [2]), такъ и исторія монашества доказываютъ намъ, что не только общежитіе, какъ полагаетъ Holl, но также и отшельничество представляютъ собою такія формы монашеской жизни, которыя сами по себѣ, взятыя въ отдѣльности другъ отъ друга, не исчерпываютъ собою монашескаго идеала, поскольку и та и другая, дѣйствительно, имѣютъ, на ряду съ безспорными достоинствами, и несомнѣнныя неудобства и односторонности. Эти особенности, отличающія обѣ формы монашеской жизни одну отъ другой, касаются, впрочемъ, нужно замѣтить, не существа самаго идеала, который ими преслѣдуется и который по существу, какъ вѣрно замѣтилъ Holl, у нихъ тожественъ, а именно условій ихъ быта, различныхъ способовъ осуществленія религіозно-нравственнаго совершенства. Эти особенности въ нѣкоторые историческіе моменты обострялись и служили причиной разлада и даже борьбы представителей того и другого образа монашеской жизни, такъ что Holl въ этомъ отношеніи не совсѣмъ правъ, когда говоритъ, повидимому, даже о полномъ отсутствіи этой борьбы въ Палестинѣ. По словамъ спеціально изучавшаго исторію палестинскаго монашества архимандрита (нынѣ епископа) Ѳеодосія, „отшельничество съ его свободою представляло много соблазновъ для неопытныхъ подвижниковъ; многіе отшельники злоупотребляли своею свободою: не имѣя опредѣленныхъ правилъ, они руководствовались исключительно своею волею. Когда являлась нужда или рождалось желаніе, они выходили въ міръ, обращались съ мірянами и ихъ у себя принимали. Такіе отшельники не могли сочувствовать лаврскому, общинному образу жизни монашества, введенному въ Палестинѣ Харитономъ Исповѣдникомъ; онъ ка-

---

[1]) *Григорій Б.* Or. XXI, cap. XIX, col. 1104A, T. XXXV: Οἱ μὲν τὸν πάντη μοναδικὸν τε καὶ ἄμικτον διαθλοῦντες βίον, ἑαυτοῖς μόνοις προσλαλοῦντες καὶ τῷ Θεῷ, καὶ τοῦτο μόνον κόσμον εἰδότες, ὅσον ἐν τῇ ἐρημίᾳ γνωρίζουσιν· οἱ δὲ νόμοι ἀγάπης τῇ κοινωνίᾳ στέργοντες, ἐρημικοί τε ὁμοῦ καὶ μιγάδες, τοῖς μὲν ἄλλοις τεθνηκότες ἀνθρώποις καὶ πράγμασιν,..... ἀλλήλοις δὲ κόσμος ὄντες, καὶ τῇ παραθέσει τὴν ἀρετὴν θήγοντες.... οὕτω καὶ τὸν ἐρημικὸν βίον τῷ κοινωνικῷ καταλλάττει.

[2]) Мотивированное раскрытіе этихъ данныхъ см. въ III гл. нашей диссертаціи.

зался имъ ограниченіемъ прежней свободы подвижничества. Въ пустыняхъ Палестины отшельничество было слишкомъ сильно, чтобы сразу подчиниться новому порядку вещей; это обстоятельство предполагало неизбѣжность борьбы между сторонниками прежняго и новаго образа жизни подвижниковъ. Борьба эта дѣйствительно происходила, и велась она не только скрытно въ монастыряхъ и келліяхъ, но проникла и въ памятники аскетической письменности IV в.... Сдѣлавшійся извѣстнымъ къ концу IV вѣка въ Палестинѣ монашескій уставъ Василія Великаго, въ которомъ дается явное предпочтеніе общинной формѣ жизни монашества предъ отшельничествомъ, еще болѣе обострилъ борьбу между приверженцами стараго и новаго порядка“ [1]).

Мало того. Борьба между отшельничествомъ и общежитіемъ, хотя и не въ такой острой формѣ, существуетъ даже и теперь на Аѳонѣ [2]).

Несовершенства отшельничества по существу и практическія неудобства этого образа жизни для *большинства* монаховъ и служили причиною того, что очень часто видные представители подвижничества стремились замѣнить отшельничество общежитіемъ [3]). Это, въ частности, слѣдуетъ сказать и о палестинскомъ монашествѣ [4]).

Однако и общежитіе не обезпечивало достиженія полныхъ удобствъ въ дѣлѣ возможно-полнаго и совершеннаго осуществленія монашескаго идеала. Вотъ почему и вырабатывается особая форма монашества, средняя между отшельничествомъ и общежитіемъ—*лавра* [5]).

Такимъ образомъ, если Holl говоритъ о безусловномъ предпочтеніи, которое дается въ аскетической письменности отшельническому образу жизни сравнительно съ общежительнымъ, то онъ освѣщаетъ предметъ тенденціозно, принимая во вниманіе и констатируя одинъ рядъ данныхъ и упуская изъ вида, замалчивая цѣлый рядъ другихъ характерныхъ фактовъ.

Въ аскетической литературѣ совершенно ясно выраженъ и тотъ взглядъ, что высшее совершенство является слѣдствіемъ не *самостоятельнаго*, независимаго, хотя бы и въ высшей степени напряженнаго

---

[1]) *Архим. Θеодосій*, стр. 45—46; ср. ibid., стр. 92—96.

[2]) По словамъ *Еп. Порфирія*, „на Аѳонѣ существуютъ и борются между собою двѣ системы иночества: своежитіе и общежитіе; и та и другая имѣютъ свои особенности, свои какъ бы степени идеализаціи, но при всемъ томъ каждая даетъ себя понимать подъ чертами общими, какъ бы существенными. Первая держится началъ свободы, вторая—неволи“. Востокъ Христіанскій: Аѳонъ, стр. 555 (СПБ. 1892).

[3]) *Блаж. Θеодоритъ*. Rel. Hist., c. V, col. 1353C: Публій сначала совѣтовалъ своимъ ученикамъ вести уединенную жизнь, а потомъ устроилъ общежитіе, надѣясь, что они достигнутъ большаго совершенства въ добродѣтели (τὴν τελειοτάτην κατορθώσωμεν ἀρετήν).

[4]) Ср. *Архим. Θеодосій*, стр. 13, 34, 114 и др.

[5]) Ср. *Архим. Θеодосій*, стр. 106: „пустынными подвижниками явное предпочтеніе отдавалось лаврѣ, какъ такой формѣ монашеской жизни, которая совмѣщала въ себѣ выгоды одиночества и общиннаго житія“. Ср. также стр. 53, 64 и др.

и самоотверженнаго подвижничества, а такое совершенство достигается лишь полнымъ, совершеннымъ, самопреданнымъ *послушаніемъ* старцу, подъ руководствомъ котораго живетъ подвижникъ [1]).

Въ *повѣствовательной* же аскетической литературѣ дается иллюстрація той мысли, что способность аскетовъ къ совершенію наиболѣе поразительныхъ чудесъ (напр. воскрешеніе мертвыхъ) сообщается преимущественно преуспѣвшимъ именно въ дѣлѣ послушанія.

Вотъ нѣкоторыя, наиболѣе характерныя данныя.

Старецъ сказалъ: „живущій въ послушаніи духовнаго отца имѣетъ награду бо́льшую того, кто живетъ въ пустынѣ, въ уединеніи“ [2]). „Послушаніе уподобляетъ послушника распятому Христу (vidit fratrem suum crucifixum cum Domino), является полнымъ, наивысшимъ проявленіемъ самоотреченія, а потому сопровождается и наивысшими благодатными дарованіями“ [3]). Именно „ради послушанія одного брата, а не ради подвижничества другого воскресъ мертвый“ (pro obedientia mortuus surrexit) [4]).

Вообще „*смиреніе*“, пріобрѣтаемое преимущественно „*послушаніемъ*“, является преобладающей, центральной идеей подвижнической литературы, проходя красною нитью по всей аскетической письменности. „*Смиреніе*“ — по господствующему аскетическому возрѣнію — высочайшая добродѣтель, сердцевина подвижническаго совершенства, его необходимый фундаментъ, основная движущая пружина. А съ этой точки зрѣнія ученіе подвижниковъ о чрезвычайныхъ дарованіяхъ и высшихъ состояніяхъ созерцательнаго совершенства получаетъ особый, специфическій оттѣнокъ, не согласный съ комментаріями Holl'я. Въ дѣйствительности подвижнику до самаго конца жизни присуще сознаніе, что онъ нимало *недостоинъ* не только чрезвычайныхъ благодатныхъ даровъ, но и самаго спасенія—въ смыслѣ даже избавленія отъ вѣчныхъ мукъ,—онъ, какъ неключимый рабъ, предстоитъ своему Господу. Это обстоятельство отмѣчаетъ и самъ Holl [5]), но надлежащихъ выводовъ изъ него при

---

[1]) Ср. *Василій В.* Constitut. monast., c. XXII, § 2. T. XXXI, col. 1404BD. *Іоаннъ Кассіанъ.* De coenobior. institut. Lib. XII, c. XXXII—XXXIII, col. 476A—477B. *І. Лѣствичникъ.* Gr. IV, col. 680B, 688B, 692A—693D, 704D, 705D—708A, 712B. *Симеонъ Нов. Богословъ.* Capit. pract. et theolog. § XV—XIX. T. CXX, col. 609—610. Подробное и обстоятельное раскрытіе этого положенія будетъ дано въ III гл. 2-го тома нашего сочиненія.

[2]) Frater, qui ad obedientiam Patris spiritalis animum dederit, majorem mercedem habe quam ille, qui solus in eremo recesserit. Verba Seniorum, XIV, 19, col. 952C (Ср. Патерикъ, § 28, стр. 315). Ср. Apophthegmata Patrum, col. 389C, § 2: Авва Руфъ говорилъ, что „живущій въ послушаніи духовному отцу своему получаетъ бо́льшую награду, чѣмъ тотъ, кто по своей волѣ живетъ въ пустынѣ отшельникомъ“ (ὁ καθήμενος ἐν ὑποταγῇ πατρὸς πνευματικοῦ, πλείονα μισθὸν ἔχει τοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ καθ' ἑαυτὸν ἀναχωροῦντος); ср. также Apophthegmata, col. 425D—428A; Ср. Verba Seniorum., L. XIV, § 9, col. 949D—950A (изреченіе матери Синклитикіи).

[3]) Pratum spirituale, cap. LXV, col. 150A, ср. 149D. [4]) Verba Seniorum, XIV, § 17, col. 952A (ср. Патерикъ, § 26, стр. 314). [5]) Ср. S. 146.

изложеніи аскетическихъ воззрѣній на чрезвычайные дары не дѣлаетъ. Онъ находитъ вполнѣ послѣдовательнымъ съ христіанской точки зрѣнія, что исихасты стремились найти и указать механическіе пріемы, посредствомъ которыхъ *каждый во всякое время* могъ бы достигать просвѣщающаго озаренія, непосредственнаго соприкосновенія съ Богомъ [1]).

Между тѣмъ, по аскетическому ученію, нѣкоторыя лица, дѣйствительно, сподобляются чрезвычайныхъ благодатныхъ дарованій, удостоиваются отъ Бога особыхъ видѣній, созерцаній и т. под., при чемъ субъективная способность къ такимъ состояніямъ можетъ достигаться, дѣйствительно, путемъ „аскетизма", воспитывающаго созерцательное настроеніе и способствующаго достиженію особенно утонченной воспріимчивости къ впечатлѣніямъ духовнаго міра,—однако все это не означаетъ того, что христіанинъ имѣетъ нравственное право сознательно ставить своею цѣлью достиженіе опредѣленныхъ благодатныхъ дарованій, конкретныхъ видѣній и т. под.

Сущность истиннаго христіанскаго міровоззрѣнія Holl въ данномъ пунктѣ понимаетъ совсѣмъ неправильно.

Аскетическая письменность настаиваетъ на томъ требованіи, чтобы цѣль аскетическаго добродѣланія не переносилась ни на какой другой объектъ, помимо Бога.

Слѣдовательно, въ аскетизмѣ не должно полагать *цѣлью* достиженіе духовныхъ чрезвычайныхъ преимуществъ и особенныхъ дарованій, а слѣдуетъ имѣть въ виду только угожденіе Богу и духовное соединеніе съ Нимъ.

Изъ подтверждающихъ нашу мысль примѣровъ вотъ особенно характерные.

Старецъ былъ спрошенъ: „какъ нѣкоторые говорятъ, что мы видимъ видѣнія ангеловъ?" Старецъ отвѣчалъ: „блаженъ тотъ, кто всегда видитъ грѣхи свои" (beatus est, qui peccatum suum semper videt) [2]).

Старцы говорили: „если и дѣйствительно явится тебѣ ангелъ, то не принимай; но смири самого себя, говоря: я, живущій въ грѣхахъ, недостоинъ видѣть ангела" [3]).

Діаволъ явился одному старцу въ видѣ Христа. „Старецъ, увидѣвши его, закрылъ глаза свои. Діаволъ сказалъ ему: „зачѣмъ ты закрылъ глаза свои? Я — Христосъ" (ego sum Christus). Старецъ сказалъ въ отвѣтъ: „я здѣсь не хочу видѣть Христа, но въ той жизни" (ego hic Christum nolo vidére, sed in illa vita) [4]). Особенно

---

[1]) Ср. S 219.

[2]) Verba seniorum, XV, 87, col. 968A (ср. Патерикъ, § 105, стр. 351—352).

[3]) Verba Sen. XV, 69, col. 965D (ср. Патерикъ, § 84, стр. 347): si pro veritate angelus tibi appareat, non suscipias facile, sed humilia temetipsum, dicens: non sum dignus angelum vidére vivens in peccatis. Ср. ibid., § 68 (Патер. § 83, стр. 346).

[4]) Ver. Sen. XV, 70, col. 965D (ср. Патерикъ, § 85, стр. 347).

опредѣленно выражаетъ аскетическое принципіальное воззрѣніе на трактуемый вопросъ преп. *Исаакъ Сиринъ*. „Отречемся, увѣщеваетъ онъ, отъ того, чтобы искать у Бога высокаго (ζητῆσαι τὰ ὑψηλὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ), когда не посылаетъ и не даруетъ Онъ этого, потому что Богъ знаетъ сосуды избранные на служеніе ему (διότι ὁ Θεὸς γινώσκει τὰ σκεύη τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπηρεσίας ἑαυτοῦ) [1]. Приведемъ въ устройство область сердца дѣлами покаянія и жизнію, благоугодною Богу; Господне же придетъ само собой, если мѣсто въ сердцѣ будетъ чисто и неосквернено [2]. Чего же ищемъ съ соблюденіемъ, разумѣю Божіи высокія дарованія, то *не одобряется Церковію Божіею* [3]. Сперва должно пріобрѣсти любовь, которая есть первоначальное созерцаніе Святыя Троицы; а послѣ того и безъ дѣланія, естественно, будетъ созерцаніе духовнаго (χωρὶς δόσεως ἔσται φυσικῶς ἡ τῶν πνευματικῶν θεωρία) [4].

Истинные праведники не только не желаютъ этого (т. е. полученія отъ Бога чудесъ и силъ—см. выше—θαυμάσια καὶ δυνάμεις), но и отказываются, когда дается имъ то; и не только предъ очами людей, но и втайнѣ сами для себя не желаютъ сего [5].

Мало того. Перенесеніе центра тяжести съ богоугожденія на возможныя послѣдствія аскетизма—чрезвычайныя дарованія, сознательное стремленіе къ достиженію благодатныхъ привиллегій можетъ быть прямо гибельнымъ для подвижника, сопровождаясь потерею всѣхъ совершенствъ и приводя къ тому состоянію духовнаго ослѣпленія, которое на аскетическомъ языкѣ называется „прелестію“. Факты и воззрѣнія, сюда относящіеся, очень характерны и въ высшей степени важны для провѣрки правильности сужденій Holl'я.

О *Валентѣ* въ Лавсаикѣ разсказывается, что онъ былъ строгій аскетъ [6]. Но онъ впалъ въ самообольщеніе и сталъ мечтать, что съ нимъ бесѣдуютъ ангелы и при всякомъ дѣлѣ ему служатъ [7]. Наконецъ, въ упоеніи гордости подвижникъ такъ возмечталъ о себѣ, что сталъ презирать и самыя Тайны Христовы [8]. Пришедши въ церковь, онъ

---

[1]) Epist. IV, сел. 558.

[2]) ἡμεῖς καταστήσωμεν τὴν χώραν τῆς καρδίας ἐν τοῖς ἔργοις τῆς μετανοίας, καὶ ταῖς πολιτείαις ταῖς εὐαρεστούσαις τῷ Θεῷ, καὶ τὰ τοῦ Κυρίου ἀφ' ἑαυτῶν ἔρχονται, ἐὰν ὁ τόπος τῆς καρδίας καθαρὸς καὶ ἀμόλυντος γένηται. Ibid. сел. 559.

[3]) ἐκεῖνα δὲ ἅπερ ζητοῦμεν ἐν παρατηρήσει, τὰ ὑψηλὰ φημὶ δὴ τοῦ Θεοῦ, ἀδόκιμόν ἐστι τοῦτο τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ. Ibid.

[4]) Ibid. сел. 571.

[5]) Οἱ ἀληθινοὶ δίκαιοι, οὐ μόνον οὐκ ἐπιθυμοῦσι τούτων, ἀλλὰ καὶ διδομένων αὐτοῖς, ἀποστρέφονται· καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὀρθαλμοῖς τοῦτο οὐ θέλουσιν, ἀλλὰ καὶ κρυπτῶς ἐν ἑαυτοῖς. Ibid. Λ. XXXVI, сел. 232, 233.

[6]) Hist. Laus., c. XXXI, col. 1090B: μεγάλῃ βίους σκληραγωγίᾳ τὸν ἄκρον βίον τῆς ἀσκήσεως κατορθώσας. [7]) Ibid.: ὡς ἀγγέλων αὐτῷ συντυγχανόντων, καὶ τὰ πρὸς ἑκάστην διακονίαν αὐτῷ εὐτρεπιζόντων. [8]) Ibid.: καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφυσιώθη ὁ ἄθλιος, ὡς καὶ αὐτῶν καταφρονῆσαι τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ.

сказалъ при всей братіи: „я не имѣю нужды въ пріобщеніи; сегодня я видѣлъ Христа“ [1]). Подобное разсказывается и объ *Ероѳѣ*, который послѣ суровой, безукоризненно-подвижнической жизни, впалъ въ такую гордость, что отвергалъ всякій авторитетъ учителей, утверждая, что должно слѣдовать одному Христу; вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ не считалъ нужнымъ приступать къ Тайнамъ Христовымъ [2]).

Подобное же повѣствуется и о подвижникѣ *Итоломеѣ*, который жилъ уединенно, ни съ кѣмъ не встрѣчался, пятнадцать лѣтъ. Лишенный духовнаго наставленія и бесѣды съ преподобными мужами и назиданія свв. отцовъ, а также постояннаго общенія Таинъ Христовыхъ (συχνοῦς κοινωνίας τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ), онъ совратился съ праваго пути и дошелъ до такого безумія, что сталъ утверждать господство въ мірѣ случая (αὐτοματισμὸν καὶ τοῦτον τὸν ἄθλιον ὁμολογεῖν) [3]).

Этими замѣчаніями мы и оканчиваемъ свой разборъ изложеннаго интереснаго содержанія книги Holl'я, такъ какъ мы уже коснулись наиболѣе существенныхъ и основныхъ его положеній [4]).

Какіе же наиболѣе важные тезисы удалось намъ посильно извлечь, установить и обосновать при разборѣ сочиненія Holl'я?

1) Отношеніе монашества къ церковности, іерархіи были по бо́льшей части, вообще, не отрицательнаго, а, наоборотъ, положительнаго характера. Наблюдаемые же въ исторіи подвижничества факты отрицательнаго отношенія къ церковности въ дѣйствительности объясняются собственно стремленіемъ аскетовъ къ полной изолированности отъ всякихъ внѣшнихъ впечатлѣній и не касаются Церкви самой по себѣ.

2) Созерцательный идеалъ не исчерпываетъ всей цѣлостной полноты христіанскаго идеала и не выражаетъ собою религіозно-нравственнаго совершенства.

3) А потому отшельничество нельзя признать формою жизни безусловно самодовлѣющей, совершенной.

---

[1]) Ibid. col. 1091A: ἐγὼ κοινωνίας χρείαν οὐκ ἔχω. Τὸν Χριστὸν ἑώρακα σήμερον.

[2]) Historia Lausiaca, c. XXXII, col. 1091BC: μὴ θέλοντα τῇ οἰήσει, μηδὲ τοῖς μυστηρίοις αὐτοῖς προσέρχεσθαι. [3]) Historia Lausiaca, col. XXXIII, col. 1092BC.

[4]) Замѣтимъ только, что рѣшеніе вопроса, какъ различать дѣйствія добрыхъ и злыхъ духовъ, данное въ жизнеописаніи Антонія В., Holl понимаетъ и формулируетъ въ общемъ правильно (ср. S. 151). Ср. цит. ст. *И. В. Попова*, стр. 114 (Май, 1904 г.). Слѣдуетъ замѣтить, что этотъ вопросъ разрѣшался точно также и въ послѣдующее время. Ср., напр., *Григорія Синаита* Praecepta ad Hesychastas, col. 1345A; ср. De quiete et oratione, § 10, col. 1312BC. Нѣкоторыя цитаты объ аналогіи между крещеніемъ и посвященіемъ въ монашество (*Holl*, S. 206, 208) см. Vita Beati Antonii Abbatis Rosweydi Notatio, MSL, T. LXXIV, § 78, col. 182A—183D; ср. также Vita Senior., I, § 8, col. 994B (ср. Патерикъ, XVIII, 36, стр. 419). По вопросу о значеніи и употребленіи термина πνευματικὸς πατήρ (spiritualis pater) см. статью *С. И. Смирнова*: „Духовный отецъ или старецъ въ древнихъ восточныхъ монастыряхъ“. Богословскій Вѣстникъ. 1904 г. Ноябрь, стр. 473—508 (Въ диссертаціи „Духовный отецъ“, стр. 1—14).

4) Идеалъ—въ примиреніи и взаимномъ восполненіи отшельничества и общежитія.

5) Подвижники не могли ставить своею сознательною цѣлью достиженіе чрезвычайныхъ благодатныхъ дарованій.

6) Сознательною, опредѣленною цѣлью христіанскаго аскета можетъ быть только богоугожденіе путемъ богоуподобленія для достиженія тѣснѣйшаго единенія съ Богомъ.

---

28) *D. Otto Zöckler.* Askese und Mönchtum. Zweite, gänzlich neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage der „Kritischen Geschichte der Askese". Erster Band [1]). Frankfurt a M. 1897.

Указавъ основное значеніе слова ἄσκησις (упражненіе, приготовленіе къ дѣятельности), авторъ изъ краткаго обзора случаевъ употребленія названнаго термина дѣлаетъ тотъ общій выводъ, что ἄσκησις обозначаетъ на языкѣ и классическихъ и первохристіанскихъ писаній какъ „тѣлесное, такъ и духовное самоупражненіе" [2]). Аскетизмъ есть общая принадлежность языческой древности и первохристіанства [3]). Однако причина такой общности лежитъ вовсе не въ позаимствованіи первохристіанствомъ основныхъ аскетическихъ положеній и обычаевъ изъ греческаго міра [4]). Уже іудейству были сообщены нѣкоторыя аскетическія положенія [5]). Ихъ присутствіе несомнѣнно не только у пророковъ, но и у законодателя. Этотъ фактъ исключаетъ заимствованіе ихъ у грековъ чрезъ александрійское посредство [6]). Скорѣе слѣдуетъ признать, что язычеству, іудейству и христіанству потому присуще употребленіе аскетическихъ средствъ, что основа аскетизма коренится въ общемъ преданіи. Аскетизмъ—явленіе общечеловѣческое; онъ проникаетъ собою всѣ религіи и всякія религіозныя культуры, выступая въ каждой изъ нихъ то сильнѣе, то слабѣе. И это потому, что человѣчество, сдѣлавшееся грѣховнымъ, но не переставшее искать Бога, можетъ стремиться снова достигнуть общенія съ Богомъ не иначе, какъ путемъ аскетизма. Аскетизмъ если не всегда, то по большей части—спутникъ *нечистой совѣсти* (vom bösen Gewissen) человѣка [7]). Совѣсть свидѣтельствуетъ человѣчеству, что фактическое состояніе его отпаденія отъ Бога совершилось по его собственной винѣ, вслѣдствіе грѣха; отсюда его стремленіе *загладить* такую вину посредствомъ строгаго самодисциплинированія [8]). Вотъ почему ни одна религія, достойная этого имени, не обходится безъ аскетическаго элемента. Аскетизмъ принадлежитъ въ извѣстномъ смыслѣ къ постояннымъ величинамъ человѣческой исторіи [9]). Религіозно-нравственное развитіе человѣчества выработало немало путей совершенствованія и, въ частности, много аскетическихъ средствъ.

---

[1]) S. 1—322. [2]) S. 2. [3]) S. 2—3. [4]) S. 3. [5]) Ibid. [6]) Ibid. [7]) S. 4. [8]) Ibid. [9]) Ibid.

Для полнаго и упорядоченнаго изложенія ихъ примѣняется нѣсколько опытовъ ихъ классифицированія. Автору наиболѣе цѣлесообразнымъ способомъ послѣдовательнаго изложенія аскетическихъ средствъ представляется слѣдующій. Такъ какъ субъектомъ, стремящимся къ аскетическому осуществленію добродѣтели, можетъ быть или *одинъ* индивидуумъ или цѣлое *общество*, то, соотвѣтственно этому, получается *два* ряда аскетическихъ упражненій: *упражненія индивидуальнаго аскетизма* и *аскетическія общественныя дѣйствія*.

Другими словами,—аскетически живущія личности могутъ достигать своей цѣли или въ видѣ пустынниковъ (эремитовъ, анахоретовъ) или—соединяясь въ монастырскія братства (киновиты, монахи). Впрочемъ, оба метода тѣсно переплетаются между собой, такъ какъ и „пустынниками овладѣваетъ всегда снова стремленіе къ обществу и изъ аскетическихъ обществъ стремятся отдѣльныя личности къ анахоретизму“ [1]).

Аскетическое стремленіе, осуществляемое и по-одиночкѣ и въ обществѣ, можетъ приводиться въ дѣйствіе или *отрицательно*, въ актахъ *отреченія* отъ міра. *воздержанія* отъ болѣе или менѣе необходимыхъ жизненныхъ потребностей [2]), или *положительно*, въ занятіи божественными вещами, въ возвышеніи къ Богу.

Рядъ многоразличныхъ *отрицательно-аскетическихъ* дѣйствій можетъ быть обозначенъ вкратцѣ, какъ совокупность актовъ *чувственнаго* аскетизма [3]). Въ частности, этотъ аскетизмъ проявляется: а) въ области діэтетической жизни (аскетизмъ *поста*), в) въ *половой* жизни (аскетизмъ дѣвства); с) въ *домашней* жизни (аскетизмъ *жилища, платья, ложа*); въ видѣ жестокаго обращенія *съ тѣломъ* (аскетизмъ *тѣлеснаго страданія* [4]).

Положительный аскетизмъ можно назвать также „*духовнымъ*“ аскетизмомъ. Его цѣль—возвышеніе надъ чувственнымъ къ духовному, надъ земнымъ—къ Богу, „надъ міромъ—къ Создателю“ [5]). Онъ распадается на два ряда постепенно возвышающихся актовъ, изъ коихъ первый, по возможности, стремится освободиться отъ помощи всякихъ чувственныхъ факторовъ, въ то время какъ для другого чувственное посредство—главный фактъ, единственное пособіе въ дѣлѣ возвышенія къ Божественному [6]). Сюда, въ частности, относятся:

а) дѣйствія молитвеннаго, или созерцательнаго, аскетизма. На низшей ступени аскетизмъ обнимаетъ еще нѣкоторые методы молитвы, подкрѣпляемые чувственными пособіями (молитва по четкамъ, созерцаніе мертваго черепа и т. под,); однако на такомъ элементарномъ подвигѣ онъ не останавливается и стремится къ полному возвышенію въ міръ сверхчувственный,—къ достиженію непосредственнаго соединенія

[1]) S. 5. [2]) S. 5. [3]) S. 7. [4]) S. 10, ср. S. 6—7. [5]) S. 7. [6]) S. 7 8.

съ Богомъ. Надъ ступенью словесной молитвы созерцательный аскетизмъ возвышаетъ подвижника къ внутренней, сердечной молитвѣ; затѣмъ онъ переходитъ къ еще болѣе высшей ступени чисто созерцательной молитвы, которая находитъ свое завершеніе въ состояніи восхищенія, блаженнаго созерцанія (небеснаго свѣта и т. п.) и, наконецъ,—въ состояніи безтѣлесности („Entcörperung“) или уничтоженія земного я (Vernichtung des irdischen Selbst [1]).

Другими словами, даннымъ подвигомъ обнимается стремленіе къ частной молитвѣ [2]).

Къ *богослужебному* аскетизму (подъ которымъ разумѣется аскетическое употребленіе общественнаго культа, какъ средства освященія), въ частности, причисляются: аскетически урегулированное чтеніе священныхъ книгъ, аскетическое пѣніе священныхъ пѣсней, аскетическое употребленіе таинствъ, ночныя богослуженія (всенощное бдѣніе), священныя процессіи, выставленныя для созерцанія святыни (въ особенности реликвіи), паломничества къ извѣстнымъ мѣстамъ проявленія благодати [3]).

„*Соціальный аскетизмъ*, или общественно совершаемый аскетизмъ труда заключаетъ въ себѣ частью отрицательныя, частью положительныя аскетическія дѣйствія:

а) удаленіе отъ общенія съ міромъ;

b) отреченіе отъ обладанія частною собственностію,—монашеская практика *бѣдности*.

с) умерщвленіе своей воли,—монашеская практика *послушанія*.

Авторъ, далѣе, кратко приводитъ и разсматриваетъ „раннѣйшія попытки группированія различныхъ родовъ или формъ аскетическаго поведенія“ [4]), при чемъ находитъ, что онѣ страдаютъ или внесеніемъ въ опытъ раздѣленія чуждой точки зрѣнія, или неопредѣленностью, такъ что „не исчерпываютъ матеріала“. Что касается приведеннаго подраздѣленія, принятаго Zöckler'омъ, то оно въ общемъ, по нашему мнѣнію, правильно и цѣлесообразно, за исключеніемъ только, кажется, отнесенія монашескаго изолированія отъ міра къ области „соціальнаго аскетизма“, „аскетическаго труда“ [5]). Впрочемъ, собственно для нашей цѣли попытка систематическаго обобщенія различныхъ видовъ историческаго аскетизма не имѣетъ важнаго значенія, такъ какъ, имѣя дѣло собственно съ православно-христіанскою *системою* аскетизма, съ аскетическимъ принципіальнымъ міровоззрѣніемъ, мы устанавливаемъ—естественно—свою спеціальную точку зрѣнія, гдѣ каждый изъ видовъ аскетизма получаетъ принадлежащее ему мѣсто и оцѣнку *въ процессѣ христіанскаго религіозно-нравственнаго усовершенствованія*.

---

[1]) S. 8. [2]) S. 10. [3]) S. 8.
[4]) SS. 11—13. [5]) S. 10.

„Аскетизмъ, какъ составная часть до-христіанскихъ религіозныхъ системъ, не имѣетъ того послѣдовательнаго развитія, которое давало бы основаніе и право извѣстнымъ образомъ расположить его по періодамъ и эпохамъ“ [1]). „Сдѣлать аскетическія упражненія и правила человѣчества предметомъ историческаго изображенія — едвали исполнимая задача, если ограничиться при этомъ до-христіанскимъ міромъ, и особенно его болѣе древними временами“ [2]). Если аскетизмъ до-христіанскихъ религій и не совершенно лишенъ историческаго прогрессивнаго развитія, то отдѣльные моменты этого развитія таятся большею частію во тьмѣ [3]), ускользаютъ отъ наблюденія и не поддаются систематизированію. Извѣстія, касающіяся аскетизма того времени, представляютъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, много невѣрнаго и недостаточнаго [4]).

Вступленіе христіанства въ общее развитіе аскетизма обозначаетъ громадный историческій успѣхъ [5]). Правда, существенно новыхъ формъ или методовъ аскетическаго дѣланія христіанство не произвело. Его отношеніе даже къ не очень богатому аппарату аскетическихъ формъ іудейства было скорѣе ограничивающимъ, чѣмъ благопріятствующимъ ихъ умноженію и дальнѣйшему развитію.

Новое и всемірно-историческое величіе христіанскаго аскетизма состоитъ въ томъ, что въ немъ всякое аскетическое стремленіе и дѣйствіе направлено и относится ко Христу, всегда невидимо присутствующему въ своей общинѣ; на основѣ этого стремленія ко Христу и происходитъ въ христіанствѣ совершенствованіе, очищеніе и укрѣпленіе личности человѣка путемъ аскетическаго дѣланія [6]). Однако, эти свойства чистоты, смиренія, усердное стремленіе къ святости, къ духовному обновленію чрезъ Христа,—свойства, которыми христіанская аскетика превосходитъ всѣ другія — и предшествующія и современныя ей—всѣ же не выражаютъ полнаго величія и всей силы аскетизма собственно христіанскаго. Тайна этого превосходства лежитъ въ дѣйствованіи отдѣльной личности для цѣлаго, почему и положительная и отрицательная стороны христіанскаго аскетизма имѣютъ цѣлію служить благу христіанскаго общества. Это превосходство христіанскаго аскетизма заключается въ подчиненіи всѣхъ актовъ и проявленій аскетизма дѣлу царства Христова, короче—„*въ плодоношеніи всѣхъ для всѣхъ въ духѣ любви*“. Поэтому величіе аскетическаго стремленія, коренящагося въ области первоначальнаго христіанства, обнаруживается преимущественно въ рядѣ дѣйствій *соціальной* этики.

Христіанскій аскетизмъ есть только *соціальный аскетизмъ*, общественно организованный аскетизмъ общаго труда, въ которомъ всѣ прежнія явленія подобнаго рода нашли болѣе высшій, далеко ихъ превзошедшій образецъ.

---

[1]) S. 13. [2]) Ibid. [3]) S. 15. [4]) Ibid. [5]) Ibid. [6]) S. 16.

Христіанское монашество среднихъ вѣковъ быстро развивается въ творчески образующую и воспитывающую народы культурную силу перваго ранга [1]). Въ теченіе почти тысячелѣтняго періода удерживаетъ оно характеръ по преимуществу благословеннаго культурнаго фактора [2]). Только къ началу новаго времени его коснулась порча [3]). Принципіальное отрѣшеніе реформатской церкви отъ аскетизма является результатомъ собственно вырожденія его [4]). *Главныхъ* періодовъ и эпохъ исторіи аскетизма намѣчается три: 1) *до-христіанскій* аскетизмъ; 2) *христіанскій* аскетизмъ до-реформатскаго времени; 3) *новое время* [5]).

Приведенный взглядъ Zöckler'a на значеніе монашества, какъ благодѣтельнаго историческаго культурнаго фактора, по существу справедливъ. Что касается взгляда профессора на христіанскій аскетизмъ, какъ аскетизмъ почти исключительно *соціальный*, то, правда, онъ имѣетъ за себя достаточныя и принципіальныя, теоретическія основанія и многочисленные факты изъ исторіи монашества. Однако, взятый въ своей исключительности и безусловной категоричности, выводъ автора оказывается нѣсколько одностороннимъ и поспѣшнымъ. Исторія христіанскаго монашества, восточнаго въ особенности, богата фактами уединеннаго, отрѣшеннаго отъ общества подвижничества, которое въ аскетическихъ писаніяхъ провозглашается часто высшею, совершеннѣйшею формою жизни, а жизнь въ обществѣ, хотя бы и монашескомъ, съ этой точки зрѣнія является уже только низшею, подготовительною къ ней ступенью. Необходимо было принять во вниманіе и по достоинству оцѣнить оба эти указанныя направленія христіанскаго подвижничества, но для этого требовалось уяснить предварительно принципіальныя воззрѣнія христіанства на аскетизмъ, въ связи съ соприкосновенными съ нимъ вопросами.

Заслуживаетъ вниманія взглядъ автора на область чудеснаго въ исторіи аскетизма. Не отрицая возможности и дѣйствительности чудесъ не только въ библейское время, но и въ эпоху послѣ-библейскую, въ исторіи церкви Христовой, хотя и полагая между первыми и вторыми существенное различіе, отрицая ихъ равное достоинство и значеніе,—авторъ, однако, придерживается скептическаго взгляда на чудеса въ вульгарно-католическомъ смыслѣ, на чудеса легендъ и культа святыхъ и реликвій [6]). Онъ находитъ почти невыполнимой задачу выдѣлить изъ легендарныхъ разсказовъ о плодахъ „аскетическаго совершенствованія святыхъ“ зерно истиннаго происшествія [7]).

Что касается скептическаго отношенія всѣхъ вообще протестантовъ къ чрезвычайнымъ проявленіямъ и результатамъ христіанскаго аскетическаго дѣланія, то оно совершенно апріорно и тенденціозно.

---

[1]) S. 17. [2]) S. 18. [3]) Ibid. [4]) Ibid.
[5]) SS. 18—19. [6]) S. 30—31. [7]) S. 31.

Такое отношеніе совсѣмъ не имѣетъ въ основѣ надлежащаго опыта и изслѣдованія самыхъ фактовъ, о которыхъ рѣшается произносить столь категорическое и суровое сужденіе. Въ данномъ случаѣ къ представителямъ такого взгляда вполнѣ относится отповѣдь Іоанна Кассіана, имѣющая въ виду современныхъ послѣднему скептиковъ. „Поселившіеся въ дикой пустынѣ, отдѣлившіеся отъ общества всѣхъ людей и чрезъ это достигшіе просвѣщенія чувствъ (египетскіе пустынники) созерцаютъ то и высказываются о такихъ вещахъ, которыя неопытнымъ и ненаученымъ, можетъ быть, покажутся невозможными, вслѣдствіе недостаточности ихъ опыта. Если кто захочетъ произнести истинное мнѣніе о нихъ и пожелаетъ испытать (exprégi), можетъ ли все это быть исполнено, совершено, тотъ пусть поспѣшитъ прежде предпринять (осуществленіе) ихъ намѣренія (eorum propositum) съ такимъ же усердіемъ и такимъ же образомъ жизни, какъ и тѣ подвижники,—и тогда пойметъ не только какъ возможное, но и какъ весьма близкое то, что прежде казалось выше способности человѣка“ [1]).

Совершенно справедливо, что въ сказаніяхъ о чудесныхъ событіяхъ и обстоятельствахъ жизни восточныхъ аскетовъ—много невѣроятныхъ и даже неправдоподобныхъ свѣдѣній и неправильныхъ сообщеній. Трудно спорить также и противъ того положенія, что отдѣлить въ этихъ сказаніяхъ дѣйствительные факты и позднѣйшія наслоенія, реальное и фантастическое—дѣло очень трудное и едва ли исполнимое. Однако, если въ аскетической литературѣ встрѣчаются сообщенія о такихъ фактахъ и явленіяхъ, которыя проходятъ красною нитью почти чрезъ всѣ сказанія и извѣстія объ аскетахъ разныхъ временъ, націй, то попытка покончить съ ними легко простымъ голословнымъ отрицаніемъ ихъ, признаніемъ ихъ безусловно и безъ исключенія созданіемъ невѣжественной или недобросовѣстной („благочестивый обманъ“) фантазіи—верхъ противо-научной тенденціозности.

До-христіанскій аскетизмъ выступаетъ повсюду только въ національно-религіозной изолированности [2]). Такъ, „древне-индійская религія произвела удивительное богатство и разнообразіе аскетическихъ стремленій и обычаевъ прежде, чѣмъ всѣ другія“ [3]). Въ до-буддійское время [4]) почти повсюду у индійцевъ (за исключеніемъ сѣверныхъ) господствовалъ аскетизмъ индивидуальный [5]), а въ Индіи буддійской (около 5-го столѣтія до Рождества Христова) уже замѣтно выступаютъ общественно-аскетическія стремленія, которыя однако для *цѣлаго* человѣческаго культурнаго развитія прошли безслѣдно, остались безплодными [6]).

---

[1]) *Іоаннъ Кассіанъ*. Предисловіе къ первымъ десяти собесѣдованіямъ египетскихъ подвижниковъ, col. 481—482. Ср. *Симеонъ Н. Богосл.* Capit. pract. et theolog. § 57. MSG. t. CXX, col. 628C—629A. Ср. *Блаж. Θеодоритъ*. Historia Religiosa. Praefatio. MSG. LXXXII, col. 1292B—C. [2]) SS. 32—33.

[3]) S. 33. [4]) SS. 34—42. [5]) Ibid. [6]) SS. 42—61.

Если и въ раннее время религіозно-культурной жизни *Грековъ* и *Римлянъ* не было недостатка въ извѣстныхъ элементахъ аскетизма [1]), то съ появленіемъ пиѳагореизма уже значительная часть духовныхъ вождей греческаго народа начинаетъ примѣнять аскетическую практику [2]); а къ концу античнаго духовнаго развитія система аскетизма среди эллино-римскаго образованнаго міра достигла могущественнаго вліянія [3]); къ концу же до-христіанской эпохи аскетическія явленія выступаютъ здѣсь уже съ очень значительной силой и въ замѣтной формѣ, такъ что греческій народъ, въ началѣ своей исторіи почти не аскетическій, теперь сдѣлался главнымъ средоточіемъ аскетическихъ стремленій [4]). Ветхозавѣтный народъ Божій уже въ еврейски-каноническій періодъ проявляетъ въ своемъ нравственномъ поведеніи нѣкоторыя черты аскетическаго стремленія. Эти послѣднія принадлежатъ частью къ діэтической, частью къ половой области, и уже въ до-плѣнное время проявляется въ значительномъ числѣ примѣровъ [5]). Къ всеобщимъ народнымъ обычаямъ, соблюдаемымъ какъ пресвитерскимъ сословіемъ, такъ и народомъ, принадлежатъ *посты*. Они употребляются здѣсь или какъ посты траура для выраженія печали, вслѣдствіе тяжелыхъ потерь, или для выраженія покаянной скорби, или по поводу тяжелыхъ происшествій съ отдѣльными лицами или, наконецъ, какъ подвигъ цѣлой націи подъ впечатлѣніемъ строгаго посѣщенія наказующей десницы Божіей [6]).

Къ осуществленію *полового* аскетизма былъ обязанъ не цѣлый народъ, но только пресвитерское сословіе, и то только въ опредѣленныхъ отношеніяхъ и въ конкретныхъ случаяхъ,—въ извѣстныя, опредѣленныя богослужебныя времена человѣкъ не долженъ былъ приближаться къ женщинѣ [7]). Ветхій Завѣтъ не знаетъ аскетизма бѣдности, но онъ заповѣдуетъ обязанность *труда* [8])

Вопросъ, знала ли еврейская древность также *общественное* проявленіе, спеціальное осуществленіе аскетизма и благопріятствовала ли она ему,—рѣшается Zöckler'омъ *отрицательно* [9]). Факты, приводимые обычно въ доказательство противнаго, получаютъ въ его освѣщеніи другой смыслъ, по сравненію съ тѣмъ, какой ему придается обычно. Общая жизнь „сыновъ-пророческихъ“ не имѣетъ характера общества аскетическаго. Эти общества не имѣли какихъ-либо опредѣленныхъ правилъ, какого-либо строгаго внѣшняго ограниченія. Такъ называемые, „сыны-пророческіе“ жили въ обществѣ, они обращались съ міромъ, какъ хотѣли.—Какъ образецъ древне-христіанскаго монашества, указываютъ также, начиная съ Іеронима (а Григорій Богословъ?) потомство

---

[1]) *SS.* 97—103. [2]) *SS.* 103—113. [3]) *S.* 112. [4]) *S.* 113.
[5]) *SS.* 113—114. [6]) *SS.* 114—115. [7]) *S.* 116.
[8]) *SS.* 117—118. [9]) *SS.* 118—120.

Іонадава, которое было обязано избѣгать вина, обработки поля и виноградниковъ, постройки домовъ, но должно было вести строго кочевой образъ жизни [1]). По мнѣнію Zöckler'a, это было не аскетическое общество, но просто семейство, которое вѣрно держалось древней традиціи своего дома. Основная мысль и цѣль этого правила опредѣлялись не аскетическою покаянною дисциплиною, а скорѣе грубою и угрюмою оппозиціей противъ порчи и разслабленія нравовъ, уклонившихся отъ простоты пастушеской жизни древняго времени [2]). Отрицаетъ возможность Zöckler видѣть и въ эпизодѣ съ Іевфаемъ указаніе на существованіе института „святыхъ женъ“, или безбрачныхъ дѣвицъ, жившихъ при храмѣ. Это мнѣніе, по объясненію Zöckler'a, стоитъ въ противорѣчіи съ точнымъ описаніемъ храма и служебныхъ лицъ, которое даетъ Библія. *Дѣйствительно* историческія параллели и образцы монашества представляетъ только заключительная эпоха до христіанской іудейской исторіи [3]).

Развитіе религіи іудейскаго народа со времени Ездры не принесло ничего особенно новаго въ отношеніи существа лишеній и воздержанія отдѣльныхъ лицъ. Однако во многихъ отношеніяхъ наблюдается замѣтное обостреніе касающихся этой области законовъ и самой практики жизни. Эта большая строгость закона осуществлялся образовавшеюся изъ правовѣрнаго и благочестиваго зерна народа партіею *фарисеевъ* [4]). Усиленіе аскетической строгости коснулось собственно—главнымъ образомъ—практики *поста*, преимущественно въ отношеніи количественномъ [5]), почти не затронувши аскетизма полового [6]). Въ болѣе позднемъ послѣ-плѣнномъ іудаизмѣ дѣйствительно выступаютъ враждебныя браку основоположенія, и именно—въ *ессействѣ*. Что касается утверждаемой нѣкоторыми учеными связи этой послѣдней секты съ христіанскимъ монашествомъ, то, хотя и можно наблюдать въ самомъ дѣлѣ нѣкоторое сходство ессейства съ христіанскимъ монашествомъ, однако, вопреки этому сходству, ессейству принадлежитъ значительное количество чертъ, которыя свидѣтельствуютъ о его специфически іудейскомъ характерѣ [7]). Равнымъ образомъ и о *терапевтахъ* необходимо сказать, что эта секта—явленіе по существу іудейское, выросшее на почвѣ ветхозавѣтнаго преданія [8]). Авторъ указываетъ одну характеристическую черту іудейства, по сравненію съ общимъ регистромъ языческихъ аскетическихъ традицій: это постоянное и строгое удаленіе еврейской аскетики отъ рѣзкихъ проявленій жестокаго обращенія съ тѣломъ, чрезъ нанесеніе ранъ, членовредительство и под. Дѣйствительно, эта черта очень важная, характерная и знаменательная.

---

[1]) *S.* 119. [2]) Ibid.
[3]) *SS.* 120—135. [4]) 121. [5]) *SS.* 121—124. [6]) *SS.* 124—125. [7]) *S.* 127. Ср. *S.* 141. [8]) *S.* 131.

Переходя къ разсмотрѣнію *христіанскаго аскетизма до-реформатскаго времени*, Zöckler дѣлаетъ общее замѣчаніе, что христіанство—религія не аскетизма, но вѣры и любви. Однако эта религія внутренняго настроенія и преданія сердца Богу представляетъ болѣе могущественно дѣйствующую силу аскетизма, особенно общественно организованнаго, чѣмъ всѣ раннѣйшія религіи. Аскетизмъ вообще только на почвѣ христіанской исторіи становится силою, имѣющею историческое міровое значеніе. Все раннѣйшее было до-историческимъ [1]).

Въ ученіи и дѣлѣ Христа на первомъ планѣ стоитъ *любовь*. Любовь, которою Онъ возлюбилъ своихъ до конца, должна быть также и ихъ отличительнымъ настроеніемъ, (Ioan. XIII. 20, 15; XV, 9). Съ точки зрѣнія этой главной и основной заповѣди любви должно опредѣляться и пониматься все, что Господь высказалъ когда-либо относительно аскетическаго элемента въ христіанской религіи [2]). Нѣкоторыя его изреченія, дѣйствительно, констатируютъ относительное право и извѣстное нравственное достоинство аскетическихъ дѣйствій [3]). Сюда относится признаніе аскетическаго значенія *поста*. Что же касается извѣстнаго изреченія о тѣхъ „которые сами себя оскопили ради царствія небеснаго“ (Мѳ. XIX, 12), то авторъ рѣшительно отвергаетъ его аскетическое значеніе. По его толкованію, данное изреченіе нельзя понимать ни какъ евангельскій *совѣтъ*, ни какъ *заповѣдь* пребыванія *въ безбрачномъ* состояніи, но исключительно какъ выраженіе мысли посредствомъ примѣра (Exemplification), какъ примѣрный оборотъ рѣчи. На примѣрѣ тѣхъ, которые ради царствія Божія наложили на себя подвигъ безбрачія, Господь хочетъ указать ту степень силы, до которой можетъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и должно, простираться преданіе себя святому дѣлу царствія Божія [4]). Мы не можемъ согласиться съ приведеннымъ толкованіемъ Zöckler'a. При своей явной тенденціозности, оно страдаетъ и замѣчательною искусственностью, пренебрегая прямымъ и яснымъ смысломъ даннаго мѣста, взятаго въ контекстѣ.

Вѣдь вопросъ учениковъ Христа касался именно и спеціально преимущества безбрачія предъ бракомъ („если такова обязанность человѣка къ женѣ, то лучше не жениться“). Къ разъясненію этого предмета, очевидно, клонился и весь отвѣтъ. Въ этомъ отвѣтѣ дано и категорическое повелѣніе Господа о безбрачіи, относящееся къ лицамъ, одареннымъ особою, рѣдкою способностью отрѣшиться отъ семейныхъ узъ.

Что же касается предложеннаго Zöckler'омъ общаго освѣщенія дѣла—отношенія ученія и жизни Христа къ аскетизму, то, вообще говоря, оно правильно, хотя и нуждается въ нѣкоторыхъ разъясненіяхъ

---

[1]) *S.* 186.
[2]) *S.* 188. [3]) *SS.* 188—189. [4]) *SS.* 139—140.

и ограниченіяхъ. Въ ученіи Христа аскетическій принципъ, дѣйствительно, является производнымъ и второстепеннымъ по отношенію къ первоосновной заповѣди, каковою—безспорно—является любовь къ Богу и ближнимъ. Но авторъ, повидимому, стремится нѣсколько ступевать первую сторону заповѣди—*любовь къ Богу*, и старается выдвинуть на первый планъ любовь *къ людямъ*. Хотя эти заповѣди и психологически и религіозно-этически нераздѣльны, однако основной тонъ даетъ и специфическій характеръ христіанскому ученію и жизни сообщаетъ именно *любовь къ Богу*, а не любовь къ людямъ.

Примѣръ жизни Христа для Его послѣдователей въ отношеніи аскетизма также имѣетъ значеніе не вполнѣ, а только отчасти [1]). Нравственная жизнь Богочеловѣка Христа имѣла только положительное направленіе безостановочнаго возрастанія въ добрѣ, тогда какъ всякій человѣкъ неизбѣжно долженъ не только возрастать въ добрѣ, но и освобождаться отъ господствующей въ его природѣ стихіи зла и, слѣдовательно, имѣетъ нужду въ такихъ аскетическихъ средствахъ нравственнаго развитія и преуспѣянія, въ какихъ совершенно не имѣлъ нужды Христосъ. Зло приражалось ко Христу только извнѣ, а въ человѣкѣ оно составляетъ натуральный законъ стихійно-невозрожденной жизни самой его природы. Это различіе, повидимому, совершенно готовъ игнорировать Zöckler, какъ и многіе другіе протестанты.

Продолжатели дѣла Христа—Его ученики и Апостолы—нимало не отступали, по взгляду Zöckler'a, въ отношеніи къ ученію объ аскетизмѣ отъ евангельскаго духа. Zöckler, въ частности, оспариваетъ то мнѣніе Wellhausen'a, по которому „умерщвленіе плоти выступаетъ у Апостола Павла сильнѣе, чѣмъ у Іисуса“ [2]). Zöckler, напротивъ, совершенно справедливо находитъ, что Апостолъ Павелъ изъ стоическаго или пиѳагорейскаго аскетизма не внесъ ни одной даже самой незначительной черты въ евангельское, Христово ученіе по данному предмету; онъ вполнѣ и всецѣло остался вѣренъ духу и завѣтамъ своего Господа [3]). Отношеніе Апостола къ занимающей насъ проблемѣ вполнѣ совпадаетъ съ ученіемъ Христа [4]), по существу не отступая отъ него ни на іоту. Что касается *дальнѣйшей исторіи* христіанскаго аскетизма, вопроса объ отношеніи *послѣдующаго* аскетизма къ основоположительнымъ аскетическимъ началамъ христіанства, вѣрности его направленія завѣтамъ и духу ученія Христа и Его Апостоловъ, то, при рѣшеніи этого вопроса, слѣдуетъ строго различать тѣ проявленія отреченія и распятія плоти, которыя возникали дѣйствительно изъ духа христіанской вѣры,—отъ

[1]) По ученію, напр., св. *Григорія Богослова*, „Христовы дѣла преданы намъ для того, чтобы они послужили нѣкоторымъ образцомъ для нашихъ дѣйствій, но полнаго сближенія между ними нѣтъ“. Or. XL, col. 401C: ...ὅσον τύπος τις εἶναι τῶν ἡμετέρων παραδοθέντα, τὸ πάντη παραπλήσιον διαπέφευγεν.

[2]) *S.* 142. [3]) *S.* 142. [4]) *S.* 143.

явленій, которыя произошли изъ чуждыхъ вліяній. Исторія христіанскаго аскетизма—феноменъ не простой, но *сложный*. Къ тому добровольному послѣдованію за Христомъ по пути Креста, которое совершали Его ученики въ силу подлинно христіанской вѣры, къ тому „усмиренію и порабощенію тѣла“, въ которомъ упражнялся св. Павелъ, къ апостольскимъ „борьбѣ и сраженію“ противъ грѣха „до крови“,—къ этимъ истинно-христіанскимъ основамъ аскетизма очень рано привзошелъ элементъ чуждый, который видоизмѣнилъ чистыя аскетическія основоположенія христіанства.

Представивъ очень краткій и бѣглый очеркъ исторіи христіанскаго аскетизма [1]), начиная съ отцевъ монашества—Антонія и Пахомія, съ обращеніемъ преимущественнаго вниманія на исторію монашества собственно западнаго, Zöckler дѣлаетъ общій выводъ о характерѣ историческаго христіанскаго аскетизма. Обращая вниманіе какъ на болѣе раннее, такъ и на послѣдующее, до новаго времени включительно, развитіе аскетической жизни въ церкви, слѣдуетъ, по утвержденію Zöckler'а, сдѣлать вообще тотъ выводъ, что въ этомъ развитіи нашли мѣсто элементы двоякаго рода: съ одной стороны,—подлинно христіанскіе, коренящіеся въ первоначальномъ ученіи христіанства, а съ другой,—проникшіе извнѣ—продукты вліянія эллинизма, іудейства, религіозныхъ преданій востока [2]). На положенномъ христіанствомъ основаніи воздвигалось зданіе изъ разнаго матеріала: вмѣстѣ съ золотомъ, серебромъ и драгоцѣнными камнями подлинно христіанской истины, на постройку шли дрова, сѣно, солома,—т. е. начала чуждаго происхожденія [3]).

Если даже и справедливъ этотъ общій выводъ, предлагаемый Zöckler'омъ, то возникаетъ вопросъ, гдѣ же истинный критерій для безошибочнаго распознаванія и точнаго опредѣленія указанныхъ видовъ совершенно разноцѣнныхъ, положительно несоизмѣримыхъ элементовъ въ исторіи развитія христіанскаго аскетизма. Данный Zöckler'омъ общій очеркъ ученія по данному предмету Христа и Его Апостоловъ служитъ такимъ критеріемъ не можетъ. Рѣшеніе этого важнаго принципіальнаго вопроса можетъ быть съ успѣхомъ предпринято единственно на основѣ твердо установленнаго подлиннаго ученія объ аскетизмѣ въ связи съ общими основоположеніями христіанства. Въ противномъ случаѣ каждый изслѣдователь рискуетъ придти къ выводамъ ложнымъ или односторонниммъ и даже въ лучшемъ случаѣ результаты изысканій будутъ лишены характера необходимой достовѣрности и точности.

Переходя къ разсмотрѣнію главныхъ формъ индивидуальнаго аскетизма въ церкви, Zöckler замѣчаетъ, что область индивидуальнаго аскетизма, воздержанія, по существу проявляется только въ опытахъ умерщвленія плоти, съ одной стороны, въ діэтетическомъ, а съ другой—

[1]) *SS.* 145—147. [2]) *S.* 147. [3]) *SS.* 147—148.

въ половомъ отношеніи, и, въ связи съ послѣднимъ, въ аскетизмѣ одеждъ, т. е. въ стремленіи избѣгать роскошныхъ одеждъ и ненужныхъ украшевій [1]).

Въ отношеніи къ дѣйствіямъ положительнаго аскетизма въ указанную эпоху можно найти также очень немногое: извѣстія о нихъ скудны. Въ числѣ богослужебныхъ дѣйствій раннѣйшаго христіанства нѣтъ ни одного, имѣющаго значеніе покаяннаго упражненія. Ни чтеніе Библіи, ни пѣніе псалмовъ и гимновъ не употребляются въ качествѣ средства покаянной дисциплины или строгаго упражненія въ добродѣтели.

Также и область молитвы, какъ отдѣльныхъ христіанъ такъ и цѣлой общины, не имѣетъ аскетическихъ приспособленій (Zuthaten), выступающихъ въ связи съ молитвою впослѣдствіи. Аскетизмъ поста образуетъ единственную основную черту христіанства за разсматриваемый періодъ [2]).

Слѣдуетъ признать, что приведенныя нами разсужденія Zöckler'a заключаютъ въ себѣ значительную долю истины, хотя здѣсь не мало ни на чемъ неосновательныхъ утвержденій и выводовъ, не опирающихся на твердыя данныя. Нѣкоторыя положенія автора находятъ для себя ограниченія и поправку въ незыблемыхъ историческихъ данныхъ.

Справедливо то наблюденіе Zöckler'a, что основнымъ фономъ жизни первохристіанской общины было радостное, восторженное настроеніе, выражавшееся преимущественно въ хвалебныхъ и благодарственныхъ гимнахъ Господу Богу (Дѣян. II, ст. 45—47. Ср. Кол. IV, 2) Въ этой свѣжей, благоухающей чистотою и святостью общинѣ дѣйствительно преобладалъ, господствовалъ почти безраздѣльно, налагая неизгладимый специфическій отпечатокъ на весь бытъ первыхъ послѣдователей Господа, аскетизмъ, по терминологіи Zöckler'a, положительный— тяготѣніе и возвышеніе къ Божественному. „Всѣ христіане пребывали единодушно въ молитвѣ и моленіи“ (Дѣян. I, 14); каждый день единодушно собирались въ храмѣ (II, 46); всѣ единодушно пребывали въ притворѣ Соломоновомъ (V, 12; ср. ст. 42; VI, 4), постоянно пребывали въ ученіи Апостоловъ, въ общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ (II, 42). Едвали не согласится самъ авторъ, что такой напряженный, постоянный, молитвенный подвигъ долженъ быть названъ аскетизмомъ въ лучшемъ, высшемъ и совершеннѣйшемъ смыслѣ этого термина. Уже изъ приведенныхъ цитатъ кн. Дѣяній Апостольскихъ видно также, что и чтеніе Св. Писанія въ апостольской (а слѣдовательно, и послѣ-апостольской) христіанской общинѣ имѣло важное богослужебное значеніе, не лишенное вмѣстѣ съ тѣмъ поучительно-аскетическаго значенія. Христіанское богослуженіе на первыхъ порахъ несомнѣнно тѣсно примыкало къ ветхозавѣтному, такъ какъ въ самомъ

[1]) *S.* 149. [2]) *S.* 150.

началѣ общины, послѣ сошествія Св. Духа на Апостоловъ, эти послѣдніе даже не оставили обычая ходить въ іудейскій ветхозавѣтный храмъ (ср. Дѣян. III, 1). Уже это одно обстоятельство должно было послужить причиною того, что Св. Писаніе сохранило въ Новозавѣтной церкви свое важное, первенствующее богослужебное значеніе. Когда же появились новозавѣтныя писанія, то они несомнѣнно немедленно же получили богослужебное употребленіе (ср. Колос. IV, 16). Не менѣе несомнѣнно и собственно *аскетическое* значеніе чтенія Св. Писанія. Апостолъ Павелъ о значеніи Св. Писанія въ дѣлѣ устроенія спасенія каждымъ христіаниномъ пишетъ Тимоѳею: „ты съ дѣтства знаешь священныя писанія, которыя могутъ умудрить тебя во спасеніе вѣрою во Христа Іисуса. Все писаніе богодухновенно и полезно для наученія, *для обличенія, для исправленія, для наставленія въ праведности*, да будетъ совершенъ Божій человѣкъ, ко всякому доброму дѣлу приготовленъ“ (2 Тимоѳ. III, 15)... По словамъ Св. Апостола Петра, „мы имѣемъ вѣрнѣйшее пророческое слово; и вы хорошо дѣлаете, что обращаетесь къ нему, какъ къ свѣтильнику, сіяющему въ темномъ мѣстѣ, доколѣ не начнетъ разсвѣтать день и не взойдетъ утренняя звѣзда въ сердцахъ вашихъ“ (2 Петр. I, 19).

Приведенныя свидѣтельства далеко не исчерпываютъ всѣхъ наличныхъ данныхъ, но уже и сказаннаго, надѣемся, достаточно для подтвержденія той нашей мысли, что *аскетическое* употребленіе Св. Писанія — фактъ изначальный въ исторіи христіанской церкви. Какъ же Zöckler рѣшается категорически утверждать, что чтеніе Св. Писанія при богослуженіи въ то время еще не представлялось средствомъ воспитанія добродѣтели и покаянія? [1]).

Напрасно Zöckler обошелъ молчаніемъ и безпорный фактъ очевиднаго существованія въ трактуемое время *аскетизма*, по его терминологіи, *имущественнаго*. О вѣрующихъ первохристіанской общины говорится, что всѣ они „были вмѣстѣ и имѣли все общее; продавали имѣнія и всякую собственность, и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждѣ каждаго“ (Дѣян. II, 44—45; ср. IV, 34—35). Такимъ образомъ, важное значеніе имѣли въ первохристіанской общинѣ и *другіе* виды и и проявленія аскетизма, а не одинъ постъ.

Относительно полового аскетизма двухъ ближайшихъ къ апостольскому времени столѣтій общій выводъ автора тотъ, что у отцевъ 2 и 3 столѣтій господствуютъ разъясненія въ духѣ евангельской свободы [2]).

Собственно эту мысль мы выразили бы точнѣе такъ, что въ послѣдующія столѣтія, дѣйствительно, ученіе о превосходствѣ безбрачія предъ бракомъ выражается съ несравненно бо́льшею опредѣленностью

[1]) *S.* 165. [2]) *SS.* 156—160.

и исключительностью. Эта мысль, по возможности, основательно и документально будетъ раскрыта нами въ V главѣ (въ 1-ой гл. II тома) нашего сочиненія.

Переходя къ изслѣдованію „*самаго ранняго начала монашества*“ [1]), авторъ высказываетъ слѣдующія главнѣйшія мысли. Уже во времена, ближайшія къ Апостоламъ, существовали въ церкви аскеты обоихъ половъ. Но болѣе опредѣленныхъ границъ въ положеніи и поведеніи этихъ аскетовъ и аскетиссъ отъ христіанъ вообще пока еще не было. Христіанскіе аскеты несомнѣнно существовали, но не въ видѣ организованныхъ общинъ. Не доставало связи отдѣльныхъ направленій аскетическаго стремленія въ одно цѣлое, упорядоченія разныхъ формъ отреченія,—вообще не доставало объединяющей организаціи.

Аскетизмъ до-монашескаго времени тѣмъ въ особенности отличался отъ аскетизма монашескаго, монастырскаго, что до IV вѣка подвижники не удалялись въ уединеніе пустыни и не отказывались отъ участія въ земномъ владѣніи и въ пользованіи земными дарами для блага общества, имѣя въ виду служеніе его интересамъ. Тертулліанъ, несмотря на свои строго аскетическія склонности, свидѣтельствуетъ: „мы—не брамины или индійскіе гимнософисты, не обитатели лѣсовъ, не отрѣшившіеся отъ жизни; мы помнимъ о благодарности, которою обязаны Творцу и не презираемъ пользованіе Его твореніемъ“ (Apolog. 42). Около половины третьяго столѣтія замѣчается отчасти нѣкоторое приближеніе къ образу жизни слѣдующаго періода. Здѣсь разумѣются главнымъ образомъ слѣдующіе четыре феномена въ развитіи греко-христіанской литературы и культуры этой эпохи, которые можно разсматривать, какъ прелюдіи къ позднѣйшему монашеству, расцвѣтшему въ полной силѣ во времена константиновскія [2]).

I. Оригеновская аскетическая школа; *Піэрій и Гіеракъ*—ученики Оригена. Первый стремился осуществить идеалъ ученаго философа, при полной отрѣшенности отъ имущества; второй, благодаря своему преподаванію, собралъ вокругъ себя множество аскетически-живущихъ личностей обоего пола въ тѣсный, замкнутый кружокъ. Послѣдователи Гіерака пошли еще дальше своего учителя въ аскетическомъ ригоризмѣ, строго держась правила воздержанія отъ вина и безбрачія. Воспринявъ въ свои догматическія воззрѣнія специфическія черты оригеновскаго неправомыслія, указанная община естественно сошла съ почвы каѳолической церковности и образовала собственную „секту“, а уже *не* монашескую общину. Послѣ такихъ разсужденій почтеннаго автора представляется, на нашъ взглядъ, очевидною непослѣдовательностью его дальнѣйшее утвержденіе, что эта община, представляя *собою* самую раннюю попытку общественной организаціи аскетическаго стремленія,

[1]) *SS.* 174—192. [2]) *SS.* 174—176.

имѣетъ историческій интересъ въ томъ отношеніи, что можетъ быть разсматриваема, какъ посредствующее звено между аскетизмомъ до-никейскаго времени, еще не развившимся до организаціи въ общество, и въ собственномъ смыслѣ монашествомъ [1]). Безъ сомнѣнія, нельзя установить никакую историческую связь и фактическую зависимость между этими двумя совершенно самостоятельными явленіями.

II. Странствующіе аскеты у Псевдоклимента [2]). Памятникъ: „De virginitate“, приписываемый Св. Клименту Римскому, но возникшій не ранѣе начала III столѣтія [3]), свидѣтельствуетъ, что дѣвственники уже образуютъ среди христіанъ особыя общины, жизнь которыхъ успѣла даже сложиться въ нѣкоторыя опредѣленныя формы, причемъ въ сильной степени наблюдались уже и злоупотребленія нормальными порядками, особенно при путешествіяхъ аскетовъ съ цѣлью, а иногда просто подъ предлогомъ проповѣди. Памятникъ имѣетъ своимъ назначеніемъ устраненіе возникшихъ злоупотребленій, особенно въ видѣ соблазнительныхъ сближеній аскетовъ обоихъ половъ.

Изображенныя въ общихъ чертахъ общества дѣвственниковъ представляютъ, по взгляду Zockler'a, не маловажный интересъ въ качествѣ посредствующаго типа между несоотвѣтствующимъ своему званію аскетизмомъ ранняго христіанскаго времени и аскетизмомъ 4 и 5 столѣтій, сдѣлавшимся состояніемъ замкнутымъ, причемъ монахи жили то въ келіяхъ, то въ лаврахъ, а иногда толпами бродили праздно.

III. Монахи у Евсевія и братья союза (Bandesbrüder) у Афраата [4]). Евсевій Кесарійскій нѣсколько разъ называетъ аскетовъ именемъ μοναχοί (въ двухъ мѣстахъ своихъ комментарій на псалмы). Слѣдовательно, уже въ началѣ четвертаго столѣтія, то есть за нѣсколько времени *до* Пахомія и въ одно время съ дѣятельностью Антонія, названіе „монахъ“ употреблялось, какъ синонимическое обозначеніе „аскетовъ“. Сирійскій церковный писатель Афраатъ въ двухъ изъ своихъ гомилій (напис. около 337 года), имѣющихъ темою дѣвственную жизнь въ христіанствѣ, называетъ принадлежащихъ къ безбрачному состоянію „братьями“ или „сынами“ „союза“. Эти лица, сохраняя данный обѣтъ безбрачія, живутъ однако же внутри христіанской общины и входятъ съ ея членами въ разнообразныя отношенія. Если же они называются монахами (ichidâjâ), то единственно потому, что они живутъ *одни*, а не съ дочерями „Евы“, т. е. соблюдаютъ безбрачіе.

Павелъ Ѳивейскій и Антоній осуществили монашество (μοναχισμός) уже въ смыслѣ полнаго бѣгства изъ человѣческаго общества, удаленія въ пустыню [5]).

Антоній Великій не ставилъ своею задачею основать монастырь.

---

[1]) *SS.* 176—178. [2]) *SS.* 178—180. [3]) *S.* 178.
[4]) *SS.* 180—182. [5]) *S.* 183.

„Отцемъ монаховъ“ Антонія можно назвать только при томъ условіи, если при этомъ имя „монахъ“ понимать въ узкомъ и специфическомъ смыслѣ, какъ у Евсевія. Собранные имъ и объединенные подвижники всегда оставались *пустынниками*. Поэтому и въ „Жизни Антонія“ мѣстопребываніе его монаховъ названо μοναστήριον (с. 44), но не κοινόβιον или λαῦρα; послѣднее обозначеніе встрѣчается только въ примѣненіи къ собраніямъ представителей аскетизма пахоміевскаго и послѣпахоміевскаго [1]). Антоній сдѣлался отцемъ и главою анахоретовъ Египта, но превращеніе этихъ анахоретовъ въ киновитовъ обязано не ему, а его современнику Пахомію [2]).

Въ отдѣлѣ, посвященномъ „*Пахомію, основателю монашескаго общежитія*“ [3]) довольно полно, хотя и далеко не всегда правильно, комментируя отдѣльные факты изъ жизни подвижника, Zöckler трактуетъ о личности св. Пахомія, касаясь его жизни, дѣятельности, а также положенныхъ въ основаніе киновіи „Правилъ“; въ заключеніе кратко указывается значеніе въ *исторіи христіанскаго монашества* основаннаго имъ общежитія.

На указанномъ отдѣлѣ замѣтно отразилось вліяніе трудовъ *Grützmacher*'а „Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte“. Freiburg und Leipzig. 1896 [4]), а также *Weingarten*'а „Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter“. Gotha. 1877 [5]).

Излагая обстоятельства жизни Св. Пахомія, Zöckler оттѣняетъ особенно тотъ фактъ, что св. подвижникъ жилъ нѣкоторое время еще до принятія крещенія въ храмѣ Сераписа близъ селенія Шенеситъ. Слѣдуя взгляду двухъ приведенныхъ писателей, нашъ авторъ комментируетъ этотъ фактъ такимъ образомъ, что св. Пахомій жилъ здѣсь въ обществѣ пустынниковъ, служителей Сераписа, фактически принадлежалъ къ этому обществу, какъ его членъ, молясь въ полуразвалившемся храмѣ языческому божеству [6]). Послѣ крещенія подвижникъ находился подъ руководствомъ Палемона, который „также (gleichfalls) можетъ быть разсматриваемъ, какъ христіанскій подражатель нѣкоторымъ обычаямъ сосѣднихъ аскетовъ Сераписа“ [7]). При изложеніи и обсужденіи предписаній „Правилъ“ св. Пахомія Zöckler пытается указать два раза [8]) нѣкоторыя конкретныя черты фактической зависимости св. Пахомія отъ представителей культа Сераписа. Въ виду нѣкотораго принципіальнаго

---

[1]) S. 186.

[2]) Совершенно обратное этому утверждаетъ, напр., *Dr. Iulius Mayer*: „Антоній сдѣлался отцемъ и главою анахоретовъ, которые, благодаря ему и подъ его управленіемъ, превратились въ киновитовъ,—на мѣсто уединенной жизни выступила общественная“ (Die chirstliche Ascese. Freiburg. 1894. S. 17); впрочемъ, по автору, формы новой жизни были даны только въ общемъ очертаніи; онѣ еще *не были выработаны опредѣленно* (*SS.* 18—19).

[3]) *SS.* 192—211. [4]) *SS.* 1—141. [5]) *SS.* 47—53. [6]) *SS.* 194—195. [7]) *S.* 196. [8]) *SS.* 206, 208.

значенія указаннаго положенія, мы считаемъ своею обязанностью высказать о немъ посильное сужденіе.

Авторъ не рѣшается высказаться по данному вопросу такъ категорически и безапелляціонно, какъ это дѣлаютъ другіе представители (напр. два вышеуказанныхъ) протестантской науки, особенно Grützmacher. Это дѣлаетъ честь разбираемому автору, а съ другой стороны указанное обстоятельство важно для насъ, какъ самосвидѣтельство протестантской науки о трудности поддерживать рѣшительно этотъ смѣлый, но въ сущности безпочвенный взглядъ.

Приступая къ разбору мнѣнія Zöckler'a, замѣтимъ прежде всего, что, по утвержденію *Архимандрита* (нынѣ епископа) *Палладія* [1]), фактъ поселенія Пахомія въ храмѣ Сераписа относится уже ко времени послѣ св. крещенія подвижника [2]). „Онъ поселился здѣсь въ старинномъ, тогда уже пустомъ, храмѣ Сераписа“ [3]).

Но, если даже оставить въ сторонѣ указанныя обстоятельства разсматриваемаго событія и признать, что св. Пахомій жилъ дѣйствительно среди служителей Сераписа, то, и при такой уступкѣ съ нашей стороны, Zöckler и его предшественники выиграютъ мало.

Dr. Julius Mayer по данному вопросу приводитъ цѣлый рядъ самыхъ вѣскихъ и основательныхъ данныхъ, изъ которыхъ очевидно, что утвержденія Weingarten'a, Zöckler'a и т. д. основаны на недоразумѣніи.

Пользуясь описаніемъ папирусовъ, находящихся въ парижской и другихъ библіотекахъ Франціи и относящихся къ исторіи и быту служителей культа Сераписа [4]), на основаніи этихъ источниковъ Mayer рисуетъ состояніе служителей Сераписа около интересующаго насъ времени слѣдующимъ образомъ. Это были не аскеты или отшельники, а въ собственномъ смыслѣ жрецы (λειτουροῦσαι, ποιούμεναι μεγάλας λειτουργίας τῷ θεῷ) [5]). Число ихъ было очень незначительное. Такъ, при храмѣ Сераписа въ Мемфисѣ ихъ было всего семь, а этотъ храмъ считался самымъ главнымъ [6]).

Что касается храма при уединенномъ селеніи Шенеситъ, то, какъ говоритъ самъ Zöckler, онъ былъ наполовину развалившійся. Слѣдовательно, этотъ храмъ тѣмъ болѣе не могъ отличаться многочисленностью своихъ служителей. Вѣроятно, св. Пахомій потому и поселился въ немъ, что это зданіе было заброшено; и поселился не по чему другому, а единственно потому, что, вслѣдствіе бѣдности, ему негдѣ было жить.

---

[1]) „Святый Пахомій Великій и первое иноческое общежитіе. По новооткрытымъ коптскимъ документамъ“. Казань. 1899. [2]) Стр. 43. [3]) Стр. 44.

[4]) *Brunet de Presle.* Memoire sur le Sérapéum de Memphis, in memoire présentés par divers savant à l' Académiè des Inscription et Belles—Lettres d' institut national de France (Paris. 1852) и Notices et Extrait des Manuscripts de la Bibliothèque Impériale et autres Bibliothèques, publiés par l' Institut Imperiale de France (Paris. 1865. XVIII).

[5]) *S.* 37. [6]) *S.* 38.

Служившіе при храмѣ Сераписа жрецы не находились въ полномъ разобщеніи отъ внѣшняго міра [1]), ихъ жизнь не была уединенною. Такъ, наприм., по свидѣтельству жреца Птоломея, внутри храма въ Мемфисѣ находился даже овощной рынокъ; жрецы совершенно свободно посѣщали этотъ рынокъ и даже иногда затѣвали драку съ торговцами [2]).

За завѣдываніе храмомъ жрецы получали опредѣленное содержаніе. Если имъ во-время не выдавали выговореннаго жалованья, то они обращались къ стратегу или даже къ самому царю съ просьбами и жалобами, при чемъ иногда грозили бросить храмъ [3]).

Вотъ главная черта быта жрецовъ Сераписа. Только предвзятыя мысли могли побудить названныхъ ученыхъ поставить въ связь происхожденіе христіанской монашеской киновіи съ жреческимъ институтомъ Сераписа, пользуясь всякими случайными историческими намеками, подтасовывая по произволу факты, преувеличивая до небывалыхъ размѣровъ значеніе нѣкоторыхъ деталей и совершенно замалчивая и затушевывая другія извѣстія, прямо убивающія ихъ фантастическія построенія. Анализируя различныя предписанія „Правила“ св. Пахомія, Zöckler указываетъ отраженіе дисциплины аскетовъ Сераписа только на двухъ изъ нихъ (да и то съ большими оговорками и крайне нерѣшительно).

Обсуждая то правило св. Пахомія, по которому иноки должны быть раздѣлены на двадцать четыре чина, при этомъ каждый чинъ получалъ названіе одной изъ буквъ греческаго алфавита по порядку, Zöckler, замѣтивъ вообще, что это правило, въ ряду древне-христіанскихъ узаконеній киновитовъ, не имѣетъ параллельнаго и аналогичнаго [4]), дѣлаетъ гадательное предположеніе, что здѣсь, можетъ быть, мы имѣемъ подражаніе египетскому устройству аскетовъ Сераписа; во всякомъ случаѣ указанная черта—специфически египетская, почему и осталась безъ подражанія въ другихъ киновіяхъ и въ послѣдующее время исторіи монашества [5]). Впрочемъ, онъ сейчасъ же оговаривается, что для категорическаго утвержденія мы пока не имѣемъ твердыхъ свидѣтельствъ египтологіи. И другіе изслѣдователи высказываютъ недоумѣніе по поводу разбираемаго правила, не имѣя возможности точно и опредѣленно объяснить его происхожденіе и смыслъ [6]). Но, если справедливо высказанное нами ранѣе о числѣ аскетовъ Сераписа, то предположеніе о заимствованіи данной подробности изъ быта служителей Сераписа падаетъ само собою. При томъ же въ основу дѣленія положены 24 буквы коптскаго алфавита, изъ числа 31. Изъ 31 буквы коптскаго алфавита „первыя 24 взяты изъ греческаго алфавита, а послѣднія 7 заимствованы изъ алфавита демотическаго“ [7]). И *это* обстоятельство не благопріятствуетъ предположенію Zöckler'а.

[1]) *S.* 35. [2]) *S.* 36. [3]) *S.* 38. [4]) *S.* 206. [5]) Ср. *S.* 234.

[6]) *Арх. Палладій.* Op. cit., стр. 59—60. [7]) *Steindorff.* „Koptische Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichnis und Litteratur“. Berlin. 1894. S. 4.

По мнѣнію Zöckler'a, въ требованіи устава Пахомія вкушать пищу съ закрытымъ ртомъ, чтобы нельзя было видѣть, какъ братъ ѣстъ, снова выступаетъ національный—египетскій элементъ, можетъ быть, стоящій въ связи также съ дисциплиною аскетизма Сераписа. Но эта подробность настолько лишена принципіальнаго характера и сколько-нибудь важнаго значенія, что о ней говорить много не стоитъ. Могла быть она заимствована и изъ ранѣе существовавшей гдѣ-либо практики, но могла быть очень легко и изобрѣтена совершенно самостоятельно св. Пахоміемъ. Всего менѣе правдоподобна догадка о заимствованіи въ данномъ случаѣ отъ египетскаго культа, по высказаннымъ ранѣе соображеніямъ.

Общее отношеніе Zöckler'a къ св. Пахомію очень уважительное. Напр., объ общественной организаціи труда въ его общинѣ онъ высказывается съ восхищеніемъ, какъ о счастливомъ изобрѣтеніи геніальнаго законодателя, которое, по праву, сдѣлало его организацію предметомъ удивленія и подражанія въ послѣдующія столѣтія существованія монастырской христіанской жизни [1]).

Главнымъ мѣстомъ пребыванія и очагомъ монашеской жизни и стремленія остается и въ этомъ періодѣ Египетъ. Онъ славился далеко и широко, какъ классическая страна аскетизма, какъ его плодоносная почва, питомникъ монашества, именно здѣсь учились истинной философіи, жизни настоящихъ друзей Божіихъ [2]). Общежительное монашество, еще во время жизни свв. Антонія и Пахомія и подъ ихъ вліяніемъ, распространилось не только въ странахъ верхняго и средняго теченія Нила, но проникло и пустило прочные корни также и въ Нижнемъ Египтѣ.

Съ введеніемъ киновитскаго принципа повсюду выступило различіе между аскетизмомъ болѣе и менѣе строгимъ. Аскетизмъ киновитовъ—болѣе умѣренный, тогда какъ аскетизмъ отшельниковъ—болѣе строгій, ригористическій, доходившій нерѣдко до крайности.

Для *киновитовъ* значеніе нормы жизни имѣли вообще положенія, аналогичныя тѣмъ, которыя были даны въ „Правилѣ“ Пахомія. Соотвѣтственно этому, восточный монахъ воздерживался отъ вкушенія мяса, употребленія вина, равно какъ—отъ всякаго рода обращенія съ женщинами. Его одежда ограничивалась 4—5 вещами (кафтанъ съ поясомъ, плащъ (мантія), шапочка, сандаліи). Его ежедневное занятіе раздѣлялось между рукодѣліемъ или работами по кухнѣ и саду, съ одной стороны, и богослуженіемъ, которыхъ въ теченіе сутокъ было не менѣе 7 (четыре днемъ и три ночью), съ другой стороны. Для четыредесятницы и другихъ нарочитыхъ періодовъ поста монаху предписывался постъ болѣе строгій, чѣмъ другимъ христіанамъ вообще. Жилища монаховъ были въ высшей степени просты и бѣдны; они были

[1]) *S.* 204. [2]) *S.* 224.

разсчитаны болѣе на достиженіе строгаго изолированія отъ общенія съ міромъ, чѣмъ на какія-либо удобства. Но при этомъ въ данномъ случаѣ или примѣнялось установленіе св. Пахомія о совмѣстной жизни двухъ или трехъ монаховъ, или же въ другихъ монастыряхъ для каждаго брата указывалась особая келлія или хижина (κελλίον, cellula, tugurium); защищающій отъ солнечнаго зноя и дождя навѣсъ съ ложемъ для ночного отдыха имѣлъ мѣсто во всякомъ случаѣ [1]).

Совсѣмъ другое приходится сказать объ отшельникахъ (эремитахъ) или „монахахъ"—въ первоначальномъ и тѣсномъ смыслѣ этого слова. По образу своей жизни они распадаются на двѣ категоріи: на принадлежащихъ къ монастырю или монастырскому округу (ἔγκλειστοι, reclusi) и живущихъ въ отдаленныхъ отъ монастырей пустынныхъ мѣстахъ, въ собственномъ смыслѣ эремитовъ, или анахоретовъ [2]).

Жизнь тѣхъ и другихъ была необычайно сурова, полна суровыхъ лишеній. Поэтому на нихъ было обращено особое вниманіе тѣхъ путешественниковъ по монастырямъ, которые и сообщили намъ о нихъ цѣнныя извѣстія [3]). Что касается конкретныхъ примѣровъ чрезвычайной аскетической суровости отшельниковъ, то:

а) въ пунктѣ *діэтетическаго* аскетизма Zöckler указываетъ особенно на поразительные образцы презрѣнія къ вареной пищѣ и на употребленіе въ теченіе долгаго времени или во всю жизнь только травы, корней, плодовъ древесныхъ и т. под. (так. наз. „омофаги" и „криѳофаги"), а также—выдающіеся примѣры удивительно *продолжительнаго* пощенія, изнуренія голодомъ [4]).

b) Не менѣе суровые пріемы примѣнялись и въ *половомъ* аскетизмѣ, т. е. въ борьбѣ съ возбужденіями половой похоти. Въ этихъ видахъ иногда подвижники избѣгали даже употребленія воды, всячески изнуряли и истощали тѣло: то жгли себя огнемъ, то позволяли насѣкомымъ жалить тѣло и т. под.; всѣми мѣрами избѣгали встрѣчи съ женщинами, кто бы они ни были, даже сестра, мать... Въ послѣднемъ случаѣ встрѣчаются мысли и примѣры, доходящіе до поразительной крайности. О цѣломудренномъ аббатѣ Ѳомѣ разсказывается, напр., что его кости даже въ гробу не терпѣли вокругъ себя женскаго тѣла [5]).

с) Аскетизмъ *домашней жизни* былъ культивированъ не менѣе старательно и выразился въ различныхъ формахъ, въ особенности:

α) какъ *борьба различными средствами съ потребностями сна*. Сюда относится также сонъ въ неудобномъ положеніи или на голой землѣ (χαμαιευνία). Средствами аскетической побѣды надъ сномъ служили чтеніе въ теченіе цѣлой ночи св. Писанія или назидательныхъ книгъ, молитва стоя, душеспасительные разговоры и т. под. [6]).

---

[1]) *SS.* 234—235.

[2]) *S.* 235. [3]) *S.* 236. [4]) *S.* 237. [5]) *SS.* 238—239. [6]) *SS.* 240—241.

β) *Бездомовность* или пребываніе *въ жалкомъ*, по возможности, убѣжищѣ. Классическая почва первой практики—Сѣверная Сирія, точнѣе діоцезъ Ѳеодорита [1]). Второго рода аскетизмъ состоялъ въ пребываніи, напр., въ тѣсныхъ хижинахъ, въ пещерахъ, а также указанный видъ аскетизма проявлялся въ томъ, что мѣсто обитанія подвижника было окружено рѣшетками, стѣнами, совершенно изолировавшими ихъ отъ внѣшняго міра, и т. под. [2]).

γ) Переходя къ формамъ и проявленіямъ аскетизма *одежды*, Zöckler констатируетъ тотъ дѣйствительно интересный фактъ, что древне-христіанскому монашеству совершенно чуждымъ остался аскетизмъ лишенія одежды и полной наготы: Это явленіе связано съ строгостью господствующихъ въ этомъ монашествѣ правилъ относительно вещей, имѣющихъ соприкосновеніе съ половою областью, и въ этомъ пунктѣ обозначается немаловажная противоположность между аскетизмомъ христіанскимъ и языческимъ (собственно индійскимъ). Объ отдѣльныхъ примѣрахъ полной обнаженности все же передается въ памятникахъ исторіи аскетизма. Но въ общемъ, нѣкоторое, хотя бы минимальное, одѣяніе остается даже у живущихъ отшельнически древне-христіанскихъ аскетовъ [3]).

Къ этой же категоріи Zöckler относитъ наложеніе на себя аскетами обоего пола желѣзныхъ цѣпей, тяжелыхъ, врѣзающихся въ тѣло, желѣзныхъ колецъ, ношеніе на себѣ различныхъ громадныхъ тяжестей, терпѣливое перенесеніе укусовъ звѣрей, ужаленій ядовитыхъ змѣй, скорпіоновъ, особенно во время молитвы и богослуженія, при чемъ, въ послѣднихъ случаяхъ, подвижники иногда отказывались отъ примѣненія всякихъ утоляющихъ боль цѣлительныхъ средствъ [4]).

d) Въ области *аскетизма богослужебнаго* отмѣчается прежде всего:

α) пунктъ собственно *молитвеннаго аскетизма.* Сюда относятся прежде всего данныя о такихъ ревностныхъ молитвенникахъ, которые совершали въ короткое время опредѣленное, возможно бо́льшее, число молитвъ. Такъ, напр., Авва Павелъ на горѣ Фермы (Φέρμη) въ скитской пустынѣ простеръ число такихъ молитвъ до 300. Чтобы не забыть ни одной изъ этихъ твердо формулированныхъ молитвъ (εὐχαὶ τετυπωμέναι) носилъ онъ у себя на груди 300 камешковъ, которые онъ и выбрасывалъ постепенно по одному, и такимъ образомъ отсчитывалъ сумму молитвъ. Это упражненіе можно разсматривать, какъ древнѣйшій примѣръ молитвы по четкамъ, почему мы его здѣсь не упоминаемъ [5]).

β) *Молитвенное чтеніе или пѣніе псалмовъ* образуетъ второй главный способъ аскетическаго молитвеннаго упражненія. Такъ какъ оно представляетъ выдающійся моментъ уже въ „Правилѣ" Пахомія,

---

[1]) S. 241. [2]) SS. 241—242.
[3]) S. 243. [4]) SS. 243—244. [5]) SS. 244—245.

то, естественно, перешло въ практику всѣхъ группъ египетскихъ и внѣ-египетскихъ киновитовъ и отшельниковъ [1]). Однако относительно числа и способа богослужебнаго пѣнія псалмовъ не было единообразія; здѣсь, по сидѣтельству Кассіана, различныхъ правилъ было столько же, сколько монастырей и келлій (Inst. coen. II, 2). Но обычно пѣлись 12 или 15 псалмовъ. Псалмы произносились *стоя*. Это было правиломъ. Смыслъ настоящаго правила связывается то съ молитвеннымъ актомъ, то съ обычаями покаянія или преклоненія колѣней [2]).

γ) Аскетизмъ *безмолвнаго созерцанія*. Въ этомъ способѣ молитвеннаго аскетизма, который по существу тожественъ съ, такъ называемою, *сердечною* молитвою (oratio mentalis, supranaturalis), упражнялись преимущественно тѣ подвижники мистическаго направленія, которые не удовлетворялись употребленіемъ внѣшнихъ, часто произносимыхъ, молитвъ (oratio verbalis, vocalis). Виртуозовъ въ этой практикѣ можно находить только въ кругу монаховъ отшельниковъ и монаховъ, жившихъ хотя и въ монастыряхъ, но уединенно,—но не среди киновитовъ, подчиненныхъ необходимости участвовать въ семи ежедневныхъ молитвенныхъ собраніяхъ и систематически заниматься работою. Представителемъ такого молитвеннаго аскетизма былъ уже св. Антоній, котораго прославляетъ монашеское преданіе, какъ учителя въ этомъ искусствѣ [3]). Благочестивый Исидоръ Ѳивейскій управлялъ цѣлымъ монастыремъ, состоявшимъ изъ такихъ созерцателей и неутомимыхъ молитвенниковъ [4]). Содѣйствующими условіями для пріобрѣтенія и поддержанія способности къ указанному состоянію, въ свою очередь, служили подвигъ молчанія и поддержанія постоянной покаянной скорби.

δ) Пребываніе въ постоянномъ молчаніи или абсолютномъ спокойствіи—ἡσυχία—прославляется, какъ особенная добродѣтель, многими отцами монашества, особенно египетскими. Это аскетическое упражненіе, въ связи съ пребываніемъ въ глубокомъ созерцаніи, признавалось настолько важною особенностью въ поведеніи монаха, что уже въ законахъ Юстиніана имена φροντιστήρια или ἡσυχαστήρια употреблялись, какъ равнозначащія названію „монастырь“.

ε) Наконецъ, нѣкоторыми подвижниками практиковалось пребываніе въ *постоянной покаянной скорби*, или покаянныя слезы о грѣхахъ, т. е. о своей ли прежней грѣховной жизни или о грѣховности міра вообще. Впрочемъ, этотъ видъ аскетизма шире и замѣтнѣе проявился только въ позднѣйшую эпоху [5]).

Касаясь аскетизма *практически-соціальной жизни*, нѣмецкій ученый съ нескрываемою симпатіею говоритъ о проявленіи и осуществленіи въ монашеской жизни христіанскаго начала любви къ ближнимъ, приводитъ нѣкоторые факты самоотреченія, само-

[1]) *S.* 245. [2]) *S.* 246. [3]) 247. [4]) *SS.* 217—248. [5]) S. 249.

ограниченія и самоотверженнаго труда, имѣвшіе въ основѣ служеніе дѣлу христіанской любви. Въ частности, онъ указываетъ, напр., на христіанское гостепріимство, какъ на симпатичную черту, принадлежавшую почти всѣмъ безъ исключенія киновитамъ; останавливается съ восхищеніемъ на разъясненіи взаимнаго отношенія въ монашеской жизни труда и молитвы, которое принадлежитъ аскету Люцію. Имѣя въ виду надменную мечтательность нѣкоторыхъ монаховъ, которые отрицали ручной трудъ ради мнимой необходимости постоянной молитвы (ссылаясь на 1 Θесс. V, 17), названный подвижникъ высказываетъ, что работа и молитва не исключаютъ другъ друга, а должны существовать совмѣстно; что трудъ, освященный молитвою, оказывается плодоносящимъ и въ томъ отношеніи, что если излишекъ выручки употреблять на бѣдныхъ, то чрезъ это благотворитель пріобрѣтаетъ себѣ ходатаевъ предъ Богомъ, которые продолжаютъ молиться за него, когда тотъ ѣстъ и спитъ.

Отдѣлы: „*Аскетизмъ безусловнаго послушанія*“ и „*аскетизмъ чрезмѣрнаго смиренія*“, какъ ясно видно изъ самаго ихъ названія, содержатъ факты, относящіеся къ проявленію чрезмѣрнаго, иногда, по сужденію Zöckler'a, прямо неразумнаго и безсмысленнаго послушанія и ложнаго смиренія, включая сюда встрѣчавшіеся иногда случаи, когда подвижники прикидывались глупыми и душевно больными, преимущественно съ тою цѣлью, чтобы избѣжать чести быть посвященными во епископа и пресвитера. Впрочемъ, факты того и другого рода, по сознанію самого Zöckler'a, въ изображаемую эпоху были еще довольно рѣдки, исключительны [1]).

При чтеніи изложеннаго отдѣла постоянно чувствуется недостатокъ у автора положительныхъ данныхъ и опредѣленнаго критерія для безошибочной оцѣнки нравственнаго значенія тѣхъ или другихъ аскетическихъ явленій и дѣйствій подвижниковъ. Необходимость такой твердой принципіальной почвы, крайняя важность изученія подлиннаго и цѣльнаго міровоззрѣнія христіанскихъ аскетовъ особенно настойчиво заявляютъ о себѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда авторъ покидаетъ объективную и нейтральную почву фактовъ и выражаетъ свои личные (собственно общепротестантскіе) взгляды и субъективныя чувства и впечатлѣнія [2]). Если одни проявленія молитвеннаго аскетизма авторъ считаетъ умѣренными и осторожными, а другіе признаетъ нездоровыми и фантастическими крайностями [3]); если, по сужденію Zöckler'a, какъ въ положительной, такъ и въ отрицательной аскетикѣ можно находить примѣры и факты, на которыхъ въ разнообразныхъ формахъ отпечатлѣлся духъ больного отрицанія міра и враждебнаго отношенія къ при-

[1]) *SS.* 250—252.
[2]) Напр., *SS.* 234, 244, 248, 249. [3]) *S.* 244.

родѣ [1]); если въ дѣйствіяхъ аскетизма безмолвнаго созерцанія профессоръ находитъ близкую аналогію съ явленіями буддизма, неоплатонизма и под. [2]); если въ нѣкоторыхъ фактахъ аскетическаго послушанія тотъ же авторъ усматриваетъ даже явленія абсурдныя, — то не представляются ли всѣ эти отзывы и сужденія недоказаннымъ, непровѣреннымъ, скороспѣлымъ и поспѣшнымъ выводомъ неполнаго и ненаучнаго наведенія; не являются ли эти *положенія* результатомъ односторонней и неглубокой поверхностной общей точки зрѣнія, наблюдающей видимое, феноменальное, но опускающей изъ вида нерѣдко существенное и основное?

Вѣдь аскеты не только совершали систематически и сознательно извѣстные факты, но и опредѣленно высказывали, почему они поступаютъ именно такъ, употребляютъ тѣ, а не другіе вспомогательные способы и пріемы. Слѣдовательно, мы обязаны, прежде чѣмъ высказывать свое опредѣленное мнѣніе объ ихъ поступкахъ и дѣйствіяхъ, выслушать ихъ собственное объясненіе своего поведенія. Другими словами, надо знать, обстоятельно изслѣдовать и твердо установить не только внѣшніе факты аскетической практики, но понять правильно и основы теоретики аскетизма, *сущность христіанскаго ученія объ аскетизмѣ*.

Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, не вникая хорошенько и обстоятельно въ аскетическое ученіе, обсуждать непонятные намъ факты аскетической жизни съ точки зрѣнія морали „средней руки“, какъ это дѣлаетъ, однако, иногда Zöckler.

Важность избранной нами темы освѣщается и съ этой стороны.

Вообще авторъ, ограничившись историческою стороною проявленія христіанскаго аскетизма, повидимому, не познакомился обстоятельно съ сущностью аскетическаго христіанскаго *ученія*. Въ противномъ случаѣ, онъ не сказалъ бы, напр., что безмолвное созерцаніе по существу тожественно съ сердечною молитвою [3]). Нѣтъ. Какъ мы увидимъ ниже, по ученію большинства аскетовъ, *сердечная* молитва—вторая ступень молитвеннаго подвига, а, такъ называемая, *умная* или, что то же, *духовная*—третья и высшая возможная ступень молитвеннаго прогрессивнаго совершенствованія [4]). „Св. Отцы различаютъ умно-сердечную молитву отъ духовной. Первая творится сознательною самодѣятельностію молящагося; а вторая, хотя сознается, но движется сама помимо усилій молящагося. Это молитва—духодвижная. Послѣдней нельзя предписывать, ибо она не въ нашей власти; ее можно желать, искать и благодарно принимать, а не совершать, когда ни захочешь“ [5]).

Всѣ эти сужденія являются лишь экстрактомъ ученія препод. *Исаака Сирина* по данному вопросу.

Аскетическія стремленія юнаго монашества, какъ видно изъ пре-

[1]) S. 249. [2]) S. 248. [3]) S. 247. Ср. S. 253.

[4]) См., напр., *Е. Θеофанъ*. Начертаніе Хр. Нрав., стр. 409—410. [5]) *Еп. Θеофанъ*. Толков. Посл. Ефес. (VI гл., 18 ст.), стр. 437; ср. Начерт. Хр. Нрав., стр. 307.

дыдущаго, съ полнотою и свѣжестью силъ проявились во всевозможныхъ областяхъ. Однако, подвиги аскетовъ совершались и проходились не безъ борьбы и опасностей. Этихъ опасностей, съ которыми боролись и которымъ, несмотря на это, все же часто подпадали и киновиты и отшельники, было очень много,—какъ много было и различныхъ областей приложенія ихъ неустаннаго стремленія къ добродѣтели. Сущность и конкретное содержаніе этой борьбы и этой опасности выражены въ опредѣленно формулированномъ аскетическомъ ученіи о восьми „злыхъ духахъ“, или о восьми „порочныхъ помыслахъ“ [1]).

Евагрій Понтійскій, Нилъ Синайскій и Кассіанъ въ удивительно точномъ согласіи изображаютъ картину этихъ восьми „порочныхъ помысловъ“, которая, будучи получена изъ непосредственнаго жизненнаго опыта и утверждена свидѣтельствомъ многихъ тысячъ, даетъ намъ понять, что каждой конкретной области осуществленія аскетическаго стремленія противостоитъ опредѣленный, постоянно проявляющійся видъ угрожающихъ искушеній.

Главную область аскетической борьбы и стремленій можно исчерпать восьмью главными подвигами, начиная постомъ, какъ всеобщимъ, основнымъ аскетическимъ предположеніемъ и оканчивая вершиною аскетизма—смиреніемъ. Эта постепенно возвышающаяся лѣстница содержитъ слѣдующія восемь ступеней: 1. постъ, 2. цѣломудріе (дѣвство), 3. бѣдность (въ отношеніи къ жилищу, платью и т. д.), 4. бодрствованіе (подавленіе сна), 5. постоянство въ молитвѣ, 6. молитвенное возвышеніе къ Богу (чрезъ сердечную—собственно, т. наз., *умную* молитву), 7. послушаніе въ трудѣ, 8. смиренное самоотрицаніе. Эта лѣстница, постепенно возвышающаяся отъ матеріальнаго къ духовному, почти точно соотвѣтствуетъ скалѣ, предетавляющей, наоборотъ, схему восьми порочныхъ помысловъ, или восьми нечистыхъ духовъ. Эта скала, которая перечисляла враждебныя нападенія, противостоящія стремленію аскетовъ къ совершенству, въ видѣ восьми демонскихъ искушеній (или иначе—восьми демоновъ) заключаетъ, по Евагрію, слѣдующія ступени: 1. чревоугодіе (γαστριμαργία, gula), 2. блудъ (πορνεία, luxuria), 3. сребролюбіе (φιλαργυρία, avaritia), 4. печаль (λύπη, tristitia), 5. гнѣвъ ὀργή, ita), 6. сонливость или лѣность (ἀκηδία, pigritia), 7. тщеславіе (κενοδοξία, vanitas), 8. высокомѣріе (ὑπερηφανία, superbia). Параллелизмъ обоихъ рядовъ замѣчателенъ. Лежащимъ въ основѣ всего дальнѣйшаго аскетическаго развитія упражненіямъ въ постѣ противостоитъ демонъ чревоугодія, стремленію побѣдить похоть половую — духъ блуда, отреченію отъ владѣнія, украшеній и спокойной жизни—духъ сребролюбія и т. д. [2]).

[1]) Взглядъ Zöckler'a на значеніе и происхожденіе схемы восьми „порочныхъ помысловъ“, высказанный какъ въ разсматриваемомъ сочиненіи (SS. 253—257), такъ и въ другомъ, специально посвященномъ этому вопросу „Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden“. München. 1893,—нами разсматривается въ приложеніи ко II гл. нашего сочиненія, а потому въ настоящемъ очеркѣ не разбирается. [2]) *SS.* 253—256.

Для нашего современнаго образа мыслей и строя жизни, совершенно удаленнаго отъ религіознаго опыта, такія и подобныя изображенія звучатъ чѣмъ-то чуждымъ; однако въ нихъ—поразительная психологическая истина. Они даютъ намъ возможность бросить взглядъ въ ту глубокую область внутреннихъ переживаній и борьбы монаховъ и анахоретовъ, изъ которыхъ выросла приведенная схема. Они помогаютъ намъ понять чрезмѣрную строгость этой борьбы по ея глубокому историческому значенію и оцѣнить съ правильной точки зрѣнія нѣкоторые недочеты, заблужденія и эксцессы, которые были нерѣдко связаны съ этой борьбой [1]). Послѣ этихъ разсужденій, въ общемъ совершенно правильныхъ, Zöckler указываетъ нѣкоторые выдающіеся примѣры грубаго уклоненія съ истиннаго пути, какъ отдѣльныхъ лицъ — аскетовъ [2]), такъ и цѣлыхъ монашескихъ группъ или обществъ, причемъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ эти заблужденія носили характеръ прямо безнравственнаго или противоаскетическаго направленія, соединяясь иногда даже съ отпаденіемъ отъ вѣры, въ нигилистическомъ принципіальномъ отрицаніи нравственнаго порядка и т. под.

Въ частности нѣмецкій ученый сообщаетъ, далѣе, свѣдѣнія о *Сарабаитахъ*, *Ремоботахъ* [3]), *Евстаѳіанахъ*, *Валезіанахъ* [4]); о случаяхъ самооскопленія и самоуродованія по образу Оригена [5]), о сектѣ *Евзитовъ* или *Мессаліанъ* [6]),—объ орденѣ, такъ называемыхъ, *Неусыпающихъ* [7]). Сообщенія о представителяхъ христіанскаго *столпничества* [8]) должны быть разсмотрѣны нами нѣсколько обстоятельнѣе и подробнѣе, въ виду не только историческаго интереса разсматриваемаго аскетическаго явленія, но и вслѣдствіе неясности, непонятности его принципіальнаго значенія и существующихъ въ наукѣ отрицаній собственно христіанскаго характера этого явленія.

Начало названному явленію въ исторіи христіанскаго аскетизма положилъ эремитъ Симеонъ [9]), подвизавшійся въ Сѣверной Сиріи. Между тѣмъ, наука принимаетъ, что именно въ этой странѣ, „можетъ быть, только во времена Селевкидовъ и въ подражаніе индійскимъ покаяннымъ обычаямъ“ у сирофиникіянъ „въ употребленіе вошелъ институтъ „столпниковъ“ (φαλλοβάται), который былъ связанъ съ культомъ Астарты, совершавшемся въ великомъ храмѣ Іерополиса на Евфратѣ [10]). Протестантскіе ученые, конечно, ухватились за этотъ фактъ и охотно эксплоатируютъ его для объясненія источника происхожденія христіанскаго столпничества, всецѣло пытаясь установить генетическое сродство послѣдняго съ первымъ. Католическіе писатели, напротивъ, отрицаютъ всякую, даже по слуху, извѣстность Симеону указаннаго явленія [11]).

[1]) *S.* 256. [2]) *SS.* 256—257.
[3]) *S.* 258. [4]) *S.* 259. [5]) *SS.* 259—260. [6]) *SS.* 261—262. [7]) *SS.* 263—265. [8]) *SS.* 264—268. [9]) Ср. *S.* 267. [10]) *S.* 94.
[11]) Напр., *Hippol. Delehaye.* Les stylites. Brussel. 1895. p. 4.

Конечно, мы не имѣемъ опредѣленныхъ, положительныхъ данныхъ ни для категорическаго утвержденія, ни для рѣшительнаго отрицанія. Zöckler находитъ невѣроятнымъ предположеніе, что Симеону была совершенно неизвѣстна указанная форма аскетизма [1]). Однако, онъ не рѣшается защищать и то положеніе, что Симеонъ въ избранной имъ новой для христіанства формѣ аскетизма явился лишь простымъ подражателемъ предшествовавшимъ языческимъ образцамъ [2]).

Вообще отношеніе Zöckler'а къ данному вопросу неопредѣленное; сужденія его по данному пункту нерѣшительны. Это и понятно. Въ виду отсутствія твердой почвы объективныхъ фактовъ, сужденія могутъ имѣть только гипотетическій характеръ.

По нашему мнѣнію, уже нѣкоторыя подробности, сообщаемыя о подвигахъ Симеона на столбѣ, заставляютъ предполагать, что отъ языческихъ аскетовъ онъ могъ—самое бо́льшее—заимствовать только самую общую идею этой аскетической формы, но никакъ не детальныя подробности даже этой внѣшней стороны подвига. Такъ, сначала онъ устраиваетъ столбъ только въ 6-ть локтей вышины, затѣмъ — въ 12, позже—въ 18, и, наконецъ, въ 40 [3]). Слѣдовательно, у него была первоначально только общая идея, въ подробностяхъ же онъ осуществлялъ ее постепенно и, очевидно, самостоятельно.

Нечего уже и говорить, что существо подвига, внутренняя сторона аскетическаго дѣланія были у Симеона совсѣмъ иныя, чѣмъ у служителей Астарты. Естественно предполагать, что столбы въ религіи Астарты, богини неба и звѣздъ, имѣли значеніе, такъ сказать, физическаго и конкретнаго указанія на почитаемое въ этой религіи божество, которое его почитатели стремились возможно ближе наблюдать. Между тѣмъ, стремленіе Симеона подниматься выше и выше являлось психологическимъ слѣдствіемъ его молитвеннаго возвышеннаго настроенія, отрѣшеннаго отъ земли съ ея суетою и всецѣло направленнаго къ Богу, конкретно—къ небу, въ высь [4]). Такой смыслъ подвигу придаетъ категорически Бл. Ѳеодоритъ, когда говоритъ о Симеонѣ, что онъ, поднимаясь выше и выше на столбѣ, „постепенно возвышался такимъ образомъ къ небу и отдалялся отъ земной суеты“ (ἀναπτῆναι γὰρ εἰς οὐρανὸν ἐφίεται, καὶ τῆς ἐπιγείου ταύτης ἀπαλλαγῆναι διατριβῆς [5]).

Zöckler, кажется, справедливо связываетъ генетически столпниковъ съ „неусыпающими“ [6]). А съ этой стороны, естественно, внѣшнюю сторону подвига столпничества—объяснять изъ указаннаго внутренняго

---

[1]) *S.* 266. [2]) Ibid.

[3]) У Бл. Ѳеодорита о размѣрахъ столба сказано: сперва онъ поставилъ столбъ въ шесть локтей (ἓξ πήχεων), потомъ въ двѣнадцать (δύο καὶ δέκα), затѣмъ въ двадцать два (δύο καὶ εἴκοσι), а теперь, т. е. когда онъ писалъ, въ тридцать шесть (ἓξ καὶ τριάκοντα). Religiosa Historia, cap. XXVI, col. 1473A.

[4]) Ср. *S.* 265. [5]) Lib. cit., col. 1473. [6]) *S.* 264.

содержанія, не отыскивая во что бы то ни стало внѣшнихъ историческихъ предшественниковъ и прецедентовъ. Да и самая внѣшняя форма не настолько сложна, замысловата и не заключаетъ въ себѣ какихъ-либо характерныхъ специфическихъ особенностей, ради которыхъ требовалось бы допускать указанное отожествленіе. Она могла возникнуть у Симеона и самостоятельно, какъ это и представляетъ Бл. Ѳеодоритъ [1]). Психологически это естественно и вполнѣ допустимо. Кромѣ того, если бы столпничество возникло изъ подражанія мѣстному языческому образцу, то оно не получило бы довольно широкаго распространенія въ другихъ христіанскихъ странахъ (Египтѣ, Синайскомъ полуостровѣ, Аѳонѣ и, наконецъ, Россіи[2]).

Главное, очевидно, было во внутреннихъ психологическихъ мотивахъ, а не во внѣшнихъ, постороннихъ, христіанству по существу чуждыхъ и противныхъ языческихъ воздѣйствіяхъ. Притомъ Симеонъ былъ простолюдинъ, пастухъ. Естественно предполагать, что онъ скорѣе могъ всячески избѣгать, даже излишне чуждаться всего, напоминающаго о языческомъ культѣ, съ нимъ сколько нибудь тѣсно связаннаго.

Разсужденія Zöckler'a о громадномъ вліяніи необычайно труднаго и особеннаго подвига столпничества на современниковъ въ общемъ должны быть приняты, какъ согласныя съ историческими, достовѣрными, свидѣтельствами. По свидѣтельству Бл. Ѳеодорита, „стояніе преподобнаго Симеона на столбу просвѣтило многія тысячи Измаильтянъ, находившихся до сихъ поръ во мракѣ нечестія“ [3]). По словамъ нашего автора, послѣ того, какъ чрезвычайный феноменъ христіанскаго столпничества привлекъ къ себѣ вниманіе современниковъ, онъ естественно долженъ былъ сдѣлаться предметомъ ближайшаго сравненія съ своимъ болѣе древнимъ образцомъ въ языческомъ культѣ (если только, конечно, принять предположеніе Zöckler'a). Маленькія статуи святого распространялись и въ другихъ странахъ и были извѣстны даже въ Римѣ [4]). Стремленіе побѣдить и посрамить языческихъ служителей еще болѣе укрѣпляло и окрыляло христіанскаго подвижника въ его изумительной энергіи и необычайномъ терпѣніи.

Все это отчасти, можетъ быть, и справедливо. Но какая же рѣчь можетъ идти о заимствованіи, если подражатель хочетъ побѣдить и посрамить свои образцы тѣмъ, что онъ отъ нихъ заимствуетъ?... По всему сказанному

---

[1]) У Бл. *Ѳеодорита* о рѣшеніи Симеона подвизаться на столбѣ оказано: когда число приходившихъ къ Симеону (подвизавшемуся въ то время на вершинѣ горы, внутри стѣны) слишкомъ увеличилось, и всѣ старались прикоснуться къ нему и получить отъ него благословеніе въ видѣ частички отъ кожаныхъ одеждъ его, онъ, съ одной стороны, считая неумѣстною чрезмѣрную почесть, ему оказываемую, а съ другой, обременяясь трудностью подвига (τοῦ πράγματος τὸ ἐπίπονον), придумалъ стоять на столбѣ (τὴν ἐπὶ τοῦ κίονος ἐμηχανήσατο στάσιν). Ibid., col. 1473A.

[2]) Ср. SS. 267—268. [3]) τοὺς γὰρ Ἰσμαηλίτας πολλὰς μυριάδας τῷ ζόφῳ τῆς ἀσεβείας δουλευούσας, ἡ ἐπὶ τοῦ κίονος ἐφώτισε στάσις. *Ѳеодоритъ*. Relig. Hist., cap. XXVI, col. 1476A.

[4]) SS. 265—266.

исторически и психологически гораздо правдоподобнѣе то представленіе дѣла, которое мы находимъ у Бл. Ѳеодорита и изъ котораго вытекаетъ *полная* независимость подвига Симеона на столбѣ отъ *какихъ-бы то ни было* проблематическихъ прецедентовъ. Ѳеодоритъ рѣшительно, и нимало не сомнѣваясь и не колеблясь, утверждаетъ совершенную необычайность и полную оригинальность подвига Симеона. Именно эти послѣднія свойства и обезпечили, по Ѳеодориту, особенное вліяніе подвижника какъ на христіанъ, такъ и на *язычниковъ*. Вотъ слова самого авторитетнаго [1]) церковнаго историка: „.... Господь установилъ это новое и чрезвычайное зрѣлище (т. е. стояніе на столбѣ Симеона), чтобы *новизною подвига* привлечь къ созерцанію его, и для приходящихъ сдѣлать болѣе убѣдительнымъ предлагаемое увѣщаніе....“ [2]). Ибо новость зрѣлища (καινὸν τοῦ θεάματος) бываетъ надежнымъ проводникомъ ученія, и приходящій (посмотрѣть) на зрѣлище возвращается наставленнымъ въ божественномъ (τὰ θεῖα παιδευθείς)[3]). Царствующій надъ всѣми Богъ налагаетъ, какъ бы новыя (τὰς καινὰς) черты на дѣло благочестія, предлагая различные образы жизни (παντοδαπὰς πολιτείας) [4]).

Столпничество исчезло изъ исторіи только съ началомъ новаго времени [5]).

Первымъ и знаменитѣйшимъ епископомъ, оказавшимъ вліяніе на дальнѣйшее развитіе монашества, былъ Василій Великій, митрополитъ Кесаріи Каппадокійской. Онъ всегда пользовался съ нѣкоторымъ правомъ славою главнаго реформатора жизни восточнаго монашества, даже сдѣлался въ нѣкоторомъ родѣ для него единственнымъ орденскимъ патрономъ [6]). Однако, несомнѣнно принадлежащія Василію В. монашескія правила—"Οροι κατὰ πλάτος и "Οροι κατ' ἐπιτομήν не носятъ характера планомѣрно расположеннаго монашескаго правила въ собственномъ смыслѣ. Скорѣе преимуществуютъ повсюду обще-христіанскія нравственныя положенія и жизненныя, опредѣляющія взаимныя отношенія, предписанія; спеціально монашескія предписанія, относящіяся къ правильному устройству и упорядоченію монашескаго общежитія, разсѣяны между другими правилами, безъ ясно видимаго порядка въ расположеніи матеріала. Самымъ правильнымъ обозначеніемъ для обоихъ собраній названныхъ вопросовъ-отвѣтовъ, по Zöckler'y, можетъ быть, является „катихизическое ученіе о монашескихъ добродѣтеляхъ и обязанностяхъ“. Они заключаютъ въ себѣ не *законы* монашеской жизни, но *наставленія* и предостереженія о безпорочномъ поведеніи монастырскихъ подвижниковъ [7]).

---

[1]) По отзыву спеціальнаго изслѣдователя жизни и литературной дѣятельности Ѳеодорита проф. *Н. Н. Глубоковскаго*, „Ѳеодоритова Historia religiosa неизмѣнно считалась богатымъ и авторитетнымъ источникомъ историческихъ свѣдѣній о *святыхъ* и въ этомъ отношеніи представляетъ *выдающійся памятникъ восточной* агіографіи“. Цит. соч., стр. 434.

[2]) ....τὸ καινὸν τοῦτο καὶ παράδοξον ἐπρυτάνευσε θέαμα, τῷ ξένῳ πάντας ἕλκων εἰς θεωρίαν, καὶ πιθανὴν τοῖς ἀφικνουμένοις παρασκευάζων τὴν προφερομένην παραίνεσιν.

[3]) Col. 1473D. [4]) Ibid., col. 1476A. [5]) *S.* 268.

[6]) S. 286. [7]) S. 287.

Въ частности, Zöckler отмѣчаетъ слѣдующіе наиболѣе существенные и характерные пункты аскетическаго ученія св. Василія В.

1. Киновитскій образъ жизни далеко превосходитъ отшельническій, потому что онъ болѣе, чѣмъ второй, соотвѣтствуетъ духу Христа и предписаніямъ Св. Писанія, а также представляетъ, по сравненію съ нимъ, меньшія опасности. Если братъ хочетъ перейти къ отшельнической жизни, то долженъ дѣлать это не самовольно, а съ благословенія предстоятеля.

2. Любвеобильное взаимное настроеніе братьевъ и послушное подчиненіе повелѣніямъ настоятеля принадлежитъ къ главнымъ постояннымъ добродѣтелямъ монаха.

3. Жизнь монаха должна стремиться къ полному самообладанію и истребленію всѣхъ страстей.

4. Ежедневная жизнь монаха должна быть правильно раздѣлена между прилежною работою и богослуженіемъ. Именно, помимо исполненія обязанности непрестанной молитвы (Θесс. V, 17), согласно монастырскому преданію, должны существовать семь ежедневныхъ часовъ молитвы.

5. Прилежное чтеніе Библіи и заучиваніе наизусть Св. Писанія принадлежатъ къ обязанностямъ монаха. Напротивъ, односторонняго пристрастія къ мірской наукѣ и къ искусству, которое не стоитъ въ ближайшей связи съ цѣлями монастырской жизни, монаху слѣдуетъ избѣгать. Самое подходящее изъ всѣхъ занятій для монаха — обработка поля.

6. Въ дѣлѣ поста—всегда по руководству и совѣту предстоятеля— должна быть соблюдаема разумная умѣренность. Лишенія въ отношеніи пищи и питья не должны выходить изъ предѣловъ въ ущербъ тѣлесному и духовному благосостоянію.

7. Также въ отношеніи одежды слѣдуетъ монаху вести себя прилично и избѣгать всего необыкновеннаго и нецѣлесообразнаго. Апостольская бѣдность и простота, удаленіе отъ суетной мірской пышности должны быть высшимъ правиломъ.

8. Совмѣстная жизнь и общеніе съ женщинами, именно съ сестрами монастырскими, по возможности, ограничиваются, но не запрещаются безусловно. Особенно пресвитерски-пастырское обращеніе съ монахинями позволено, хотя въ присутствіи настоятельницы.

Этотъ послѣдній пунктъ представляется Zöckler'у особенно замѣчательнымъ. Нѣмецкій профессоръ находитъ ученіе св. Василія В. по данному предмету гораздо болѣе снисходительнымъ и умѣреннымъ, чѣмъ ученіе св. Пахомія[1]).

Zöckler склоненъ изъ этого положенія св. Василія выводить про-

[1]) *SS.* 288—289.

исхожденіе на востокѣ, т. н., двойныхъ монастырей, т. е. мужского и женскаго, расположенныхъ въ непосредственномъ сосѣдствѣ. Однако на востокѣ эти монастыри не получили широкаго распространенія и не имѣли будущности, подвергшись рѣшительному запрещенію VII Вселенскаго Собора. Но въ западно- и сѣверо-европейскихъ странахъ названные монастыри просуществовали въ теченіе всего средневѣковья.

Что касается отношенія монастырей къ епископату, то Василій В. усилилъ вліяніе епископа на монаховъ.

Нѣкоторыя изъ монашескихъ установленій Василія В. получили распространеніе и далеко за предѣлами Каппадокіи, чему особенно способствовала выдающаяся слава св. Василія, какъ столпа никейскаго православія[1]).

Церковное и государственное законодательство послѣдующаго времени посредствомъ строгихъ опредѣленій стремилось привести въ исполненіе то, къ чему Василій В. только стремился.

Аскетическіе положенія и совѣты *Ѳеодора Студита* стремятся опредѣлить нравственно-соціальное, діэтетическое и литургическое поведеніе монаховъ уже до малѣйшихъ деталей[2]).

Ѳеодоръ Студитъ съ полнымъ правомъ можетъ быть названъ законодателемъ восточной монашеской жизни.

Возникшіе, начиная съ IV столѣтія, многочисленные монастыри— какъ въ восточно-римскомъ государствѣ, такъ и въ прочихъ странахъ востока (Россія)—положили правила Студита въ основу своего устройства и жизненнаго порядка. Сюда же принадлежатъ и знаменитѣйшіе монастыри Аѳона[3]).

Въ настоящее время жизнь восточнаго монаха, строго держащагося монашескихъ правилъ, необычайно сурова. Уже съ внѣшней стороны, по своей необыкновенной въ высшей степени одеждѣ, онъ стоитъ въ рѣшительной противоположности ко всей мірской жизни. Полный монахъ или великосхимникъ (μεγαλόσχημος — получившій высшее монашеское посвященіе и потому являющійся представителемъ высшей ступени аскетической жизни) для всякаго наблюдателя даже на первый взглядъ представляется въ буквальномъ смыслѣ крестоносцемъ (σταυροφόρος). Это потому, что на его одеждахъ во множествѣ нашиты изображенія креста[4]). Въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ и вся его жизнь носитъ характеръ особенной строгости, такъ что онъ является какъ бы дѣйствительно „сораспятымъ Христу“ по необычайности его суровыхъ правилъ жизни, подвиговъ и тяжести неослабныхъ лишеній

[1]) S. 290—291
[2]) S. 294 295.
[3]) S. 294—295. [4]) S. 299—300.

во всѣхъ отношеніяхъ. Строгіе отшельники, отказываясь даже отъ рыбнаго стола, употребляютъ исключительно растительную пищу и, обыкновенно, однажды въ день. Это—въ обычное время, а въ опредѣленные церковью постные дни они нерѣдко отказываются даже отъ этого minimum'а ежедневной пищи. Къ двумъ постояннымъ еженедѣльнымъ постнымъ днямъ многіе строгіе ревнители присоединяютъ еще и понедѣльникъ. Въ отношеніи аскетизма *молитвеннаго* великосхимники подчинены строгимъ требованіямъ усиленныхъ и многочисленныхъ колѣнопреклоненій и земныхъ поклоновъ; имъ предписываются, по сравненію съ монахами низшей степени, болѣе частыя вычитыванія молитвъ по четкамъ. Исполненіемъ этихъ внѣшнихъ молитвенныхъ обязанностей, конечно, не можетъ ограничиться стремящійся къ высшему совершенству великосхимникъ. Древняя традиція внутренней молитвы, или высшаго созерцанія, не прекратилась, и она, вмѣстѣ съ сопровождающимъ ее состояніемъ полной тишины или спокойствія (ἡσυχία), а—въ нѣкоторыхъ случаяхъ—и съ состояніемъ благодатнаго восхищенія (видѣнія, созерцаніе небеснаго свѣта), — должна и впредь культивироваться въ келліи восточнаго монаха[1]).

Естественно возникаетъ вопросъ,—эти аскеты по призванію, аскеты въ спеціальномъ и тѣсномъ смыслѣ слова, стоятъ ли съ своими покаянными лишеніями вполнѣ обособленно отъ всѣхъ другихъ православныхъ христіанъ, или нѣтъ? Можетъ быть, и другіе христіане слѣдуютъ за этими строгими аскетами, хотя издалека, проходятъ вмѣстѣ съ ними хоть часть ихъ ристалища?

Да, именно такъ. *Все восточное христіанство, поскольку оно вѣрно слѣдуетъ постановленіямъ своей церкви, аскетично*, склоняется подъ нелегкимъ ярмомъ аскетическихъ обычаевъ. Сюда прежде всего принадлежатъ *посты*.

Если принять во вниманіе, что около половины греческаго церковнаго года состоитъ изъ постныхъ дней, въ которые запрещено ѣсть мясо, то восточную половину христіанства съ полнымъ правомъ можно назвать церковью постовъ. Во всякомъ случаѣ строгостью своихъ предписаній она превосходитъ даже западный католицизмъ[2]).

Zöckler приводитъ далѣе цѣлую обстоятельную и подробную справку о постахъ восточно-православной церкви[3]). Его поражаетъ, повергаетъ въ изумленіе тотъ фактъ, что дней, въ которые совѣстливый, поступающій по установленіямъ своей церкви восточный христіанинъ долженъ отказываться, по крайней мѣрѣ, отъ мяса,—въ общемъ итогѣ оказывается, по меньшей мѣрѣ, 180 въ году, при этомъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ (около 140) строгость воздержанія простирается и на рыбу[4]).

---

[1]) SS. 300—301. [2]) SS. 301—302. [3]) SS. 302—306. [4]) SS. 302.

Zöckler сознается, что практика постовъ восточной церкви, при всей своей удивительной для протестанта строгости и внѣшней, какъ бы законнической, принудительности, все же не лишена извѣстнаго педагогическаго достоинства, въ качествѣ *полезнаго въ нѣкоторой* степени дисциплинарнаго средства. Однако, *вообще-то* ученый рѣшительно высказывается противъ установленной православною церковью практики постовъ, *принципіально* находя ее несогласной съ духомъ евангельской и апостольской свободы [1]), *фактически*, по своимъ послѣдствіямъ, признавая вліяніе продолжительныхъ и строгихъ постовъ въ *нѣкоторыхъ случаяхъ* рѣшительно вреднымъ въ гигіеническомъ и даже въ нравственномъ отношеніяхъ. Протестантскій ученый соглашается признать трактуемую практику постовъ причиною даже нѣкоторыхъ постыдныхъ явленій народной жизни и считаетъ справедливымъ наблюденіе, что по окончаніи періодическихъ постовъ замѣчается впаденіе народа въ постыдные эксцессы обжорства и пьянства, сопровождающіеся большою и усиленною смертностью (русскаго) народонаселенія. Все это, *можетъ быть, и справедливо отчасти, но оно* вѣдь скорѣе свидѣтельствуетъ о низкой ступени умственнаго, чѣмъ нравственнаго развитія народа,—и только. Въ послѣднее время даже и въ народѣ замѣчаются нерѣдкіе факты несоблюденія постовъ, однако гигіеническое и нравственное *состояніе* массы, *благодаря этому*, вѣдь не улучшилось. Что же касается вреднаго будто бы вліянія постовъ на народъ собственно въ *гигіеническомъ* отношеніи, то эта гипотеза рѣшительно разбивается тѣмъ безспорнымъ наблюденіемъ, засвидѣтельствованнымъ даже статистикою, что не только священники, въ общемъ, конечно, довольно строго соблюдающіе *посты, но и* монахи, совсѣмъ—въ громадномъ большинствѣ — не употребляющіе мяса, въ среднемъ живутъ дольше, чѣмъ русскіе люди другихъ званій и *состояній*.

О низшихъ классахъ русскаго народа говорить въ данномъ случаѣ приходится весьма осторожно, имѣя въ виду ихъ *особенное* экономическое и бытовое положеніе. Громадное большинство, напр., великорусскаго крестьянства, и въ „скоромные"-то дни не имѣетъ возможности питаться не только мясомъ (мясное блюдо—вообще большая рѣдкость въ ихъ столѣ) и рыбою, а даже — нерѣдко—молокомъ и яйцами. Здѣсь вліяніе принудительности и строгости церковныхъ предписаній уже не при чемъ, а имѣетъ мѣсто дѣйствіе фактора совсѣмъ иного порядка.

Если же имѣть въ виду обсужденіе *принципіальной* стороны вопроса, то для правильнаго его выясненія нужно твердо установить какъ апостольское *ученіе* о христіанской свободѣ, чего однако авторъ не дѣлаетъ, такъ и, съ другой стороны, *ученіе* православной церкви о

[1]) Цитир. Гал. V, 1; Дѣян. XV, 10, 19; 1 Петр. II, 5 ff; Іак. II, 8.

постахъ. И здѣсь мы видимъ у автора, такимъ образомъ,—какъ и въ нѣсколькихъ раннѣйшихъ случаяхъ,—недостатокъ твердой принципіальной почвы, основательнаго знакомства съ православнымъ ученіемъ объ аскетизмѣ. Тогда онъ, безъ сомнѣнія, увидѣлъ-бы, что это *ученіе* въ своей подлинной чистотѣ далеко отъ навязываемаго ему протестантами характера внѣшней законнической принудительности, проводя аскетическій принципъ послѣдовательно, но усвоя ему лишь второстепенное, вспомогательное и служебное значеніе и одухотворяя его высшимъ смысломъ.

Наблюденіе же Zockler'a, что въ православной церкви принципъ аскетизма касается *всѣхъ христіанъ*, а не однихъ лишь аскетовъ по призванію (какъ это имѣетъ мѣсто въ католицизмѣ), по существу правильно, хотя и нуждается въ уясненіи своей сущности. По православному ученію, дѣйствительно аскетизмъ—общехристіанское, необходимое требованіе, такъ что въ православной церкви не можетъ быть принципіальнаго различія между *монахами* и *не* монахами. Если между ними и есть различіе, то не въ принципѣ, по существу, а въ степени, способѣ и формѣ проявленія и осуществленія обязательнаго для всѣхъ христіанъ и по существу вполнѣ тожественнаго идеала христіанскаго нравственнаго совершенства.

D. Otto Zöckler. Askese und Mönchtum. Zweite, gänzlich neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage der „Kritischen Geschichte der Askese". Zweiter Band (Schluss). Frankfurt a M. 1897. [1])

Въ этой—второй—части своего солиднаго труда названный нѣмецкій ученый представляетъ исторію и характеристику собственно *западно-европейскаго аскетизма и католическихъ монашескихъ орденовъ*. За исключеніемъ эпизодическаго замѣчанія о явленіи полнаго отреченія отъ всякой собственности въ константинопольскомъ монастырѣ св. Петра,—явленіи связанномъ съ именемъ Іоанна Постника [2]), а также цѣлаго §, озаглавленнаго „Греческій католицизмъ новѣйшаго времени и его секты", общее содержаніе котораго ясно уже изъ приведеннаго заглавія, все остальное содержаніе книги почти не сходитъ съ западно-европейской почвы. Вмѣстѣ съ выдающеюся эрудиціей и замѣчательнымъ знаніемъ литературы, здѣсь рельефно выступаетъ и особенный интересъ автора въ изображеніи и воспроизведеніи одного изъ выдающихся явленій, очевидно, дорогой и близкой не только его уму, но и сердцу западной культуры. Этимъ, конечно, объясняется бо́льшая обстоятельность второй части его изслѣдованія по сравненію съ первой, т. е. не только бо́льшая подробность и точность

[1]) SS. 323—645. [2]) S. 472

въ изображеніи подлежащихъ явленій, но и несравненно бо́льшая прочность и надежность выводовъ, благодаря привлеченію громаднаго и цѣннаго научнаго матеріала, вмѣстѣ съ первоисточниками, чего мы, къ сожалѣнію, очень часто не наблюдаемъ въ первой части его сочиненія.

Изъ всего содержанія названной книги мы разсмотримъ въ отдѣльности,—по возможности, обстоятельно,—только два §§—„Отношеніе реформаторовъ къ аскетизму и монашеству“ и „Греческій кат(ѳ)олицизмъ новѣйшаго времени и его секты“, какъ имѣющіе къ нашему предмету наиболѣе близкое и прямое отношеніе: первый параграфъ, какъ излагающій *принципіальное* воззрѣніе реформатства на аскетизмъ и монашество, а 2-ой, какъ содержащій общепротестантскія воззрѣнія на наше православное монашество. Остальное содержаніе книги мы постараемся изложить и раскрыть лишь въ общихъ чертахъ, отмѣчая только наиболѣе характерное и существенное, поскольку факты и воззрѣнія западнаго аскетизма, по общеизвѣстному психологическому закону нашего познанія, могутъ и должны рельефнѣе оттѣнить специфическія особенности аскетизма восточнаго и, такимъ образомъ, яснѣе обрисовать его.

Избѣгая изложенія излишнихъ подробностей и внѣшней исторіи [1]), авторъ собственно представляетъ исторію возникновенія и устройства всѣхъ, наиболѣе извѣстныхъ, западныхъ монашескихъ орденовъ, характеристику и біографію основателей этихъ орденовъ и другихъ видныхъ и чѣмъ либо извѣстныхъ представителей монашества на западѣ.

Такимъ образомъ, и внѣшняя исторія западнаго монашества изложена авторомъ въ главныхъ своихъ явленіяхъ довольно обстоятельно и подробно, хотя авторъ, стремясь, очевидно, изобразить точно лишь общій, такъ сказать, обликъ каждаго ордена, сосредоточивается, главнымъ образомъ, на моментѣ его возникновенія и первоначальнаго устройства и лишь въ общихъ чертахъ намѣчаетъ его дальнѣйшія историческія судьбы и перемѣны, имъ пережитыя въ его послѣдующей жизни. Это было вполнѣ цѣлесообразно съ точки зрѣнія намѣреній автора, а для нашей цѣли только общая характеристика и можетъ имѣть нѣкоторое значеніе, тогда какъ детальныя подробности излишни. Что касается собственно *уставовъ*, *правилъ*, *основоположеній* западнаго монашества, то авторъ излагаетъ ихъ очень подробно, отмѣчая черты ихъ отличія другъ отъ друга, а иногда—и ихъ особенности по сравненію съ началами аскетизма восточнаго, оттѣняя ихъ главныя положенія и существенные пункты.

Если имѣть въ виду основную тенденцію западнаго монашества по сравненію съ восточнымъ, то симпатіи Zöckler'a всецѣло на сторонѣ перваго, потому что *въ общемъ*, по его изображенію, оно чуждо исключительной созерцательности и нимало не унижаетъ жизнь дѣятельную.

[1]) S. 414.

Уже въ самое раннее время исторической жизни западнаго монашества въ монашескихъ правилахъ красною нитью проходитъ стремленіе—возвысить *дѣятельную* жизнь предъ созерцательной [1]). Даже уединенно живущій ради осуществленія идеала созерцательной жизни не долженъ презирать и забывать жизнь дѣятельную [2]).

Если мы будемъ различать три главныхъ тенденціи въ монашествѣ католическомъ послѣ реформаціи, разумѣя проникающія каждое изъ нихъ основныя начала или—созерцанія, или практически-благотворительной дѣятельности, или, наконецъ, научной или педагогической, по народному образованію, дѣятельности,—то подъ первую рубрику подойдутъ лишь единичные, очень немногіе ордена [3]). Гораздо болѣе было и есть число такихъ орденовъ или братствъ, которые посвящали себя заботамъ о больныхъ и другимъ подвигамъ любви [4]). Довольно значительно число орденовъ съ научнымъ и педагогическимъ направленіемъ [5]). Эта черта западнаго монашества автору очень симпатична, и онъ не упускаетъ случая подчеркнуть ее съ особою любовью. *Вторая*, симпатичная автору, черта западнаго монашества, по сравненію съ восточнымъ,—это бо́льшая мягкость и согласованность его правилъ и предписаній относительно внѣшняго образа жизни (жилища, пищи, одежды и т. под.) съ природными климатическими условіями и западно-европейской обстановкой [6]).

Относительная мягкость, иногда въ прямую противоположность традиціи востока, проявляютъ особенно постановленія о *родѣ пищи*. Такъ, Бенедиктъ Нурсійскій [7]) запрещаетъ только мясо четвероногихъ, впрочемъ, для больныхъ и слабыхъ разрѣшая и это. Мясо не только рыбъ, но и птицъ вкушать позволено [8]).

Третьею выдающеюся чертою западнаго монашества является, по Zöckler'у, его замѣтное стремленіе къ литературнымъ занятіямъ и педа-

---

[1]) Такъ, въ правилахъ: „De opere monachorum“ (около 400 года) преобладающею цѣлью является внушить обязанность труда, въ противоположность односторонне созерцательному и мечтательно не-дѣятельному образу жизни, отъ опасности которой авторъ „Правилъ“ убѣдительно предостерегаетъ (S. 348, ср. Правила Бенедикта Нурсійскаго (S. 370) ср. SS. 473, 474). Франциск Ассизскій въ началѣ совсѣмъ не велъ жизни отшельнической (SS. 475—476, ср. *S.* 479).

[2]) S. 467. Въ правилахъ *миноритовъ* подчеркивается обязанность труда, связанная съ запрещеніемъ принимать денежную плату за исполненный трудъ, при чемъ позволялось въ то же время, въ случаѣ нужды, просить другого рода милостыню (*S.* 481, ср. 484). Орденъ *Целлитовъ* (Cellites) принялъ на себя обязанность хоронить мертвыхъ, особенно во время эпидеміи (S. 511), а *Іезуаты* (Iesuates)—ухаживать за больными (*S.* 512), тоже *Елизаветянки* (S. 514), *итальянскій орденъ* Oblate di Torde' Specchi (*S.* 517), ср. *вообще SS.* 515—516.

[3]) *S.* 590. [4]) *S.* 591. [5]) *S.* 591—592. [6]) См., напр., *SS.* 336, 338 („Восточныя правила“), 341, 345 (у Іоанна Кассіана), 358—359 (у Бенедикта Нурсійскаго). [7]) *SS.* 364—365. [8]) Ср. также въ правилахъ „Третьяго ордена Франциска (*S.* 492), также ордена Доминика (*S.* 498).

гогической дѣятельности [1]). Даже отъ отшельниковъ требовалось извѣстное количество богословскаго знанія [2]). Исключенія въ данномъ отношеніи, правда, встрѣчаются, но сравнительно весьма рѣдко, именно лишь въ видѣ исключенія (ср. напр. Аахенскій статутъ [3]) и о *траппистахъ* [4]).

Что касается различныхъ *внѣшнихъ* проявленій аскетическаго принципа въ западномъ христіанствѣ, разнообразныхъ аскетическихъ пріемовъ и методовъ, практиковавшихся тамъ, то относительно ихъ, на основаніи изображенія ихъ у Zöckler'a, получается такое впечатлѣніе, что въ количественномъ, такъ сказать, отношеніи на западѣ аскетизмъ былъ разработанъ въ гораздо бо́льшей степени, чѣмъ на востокѣ [5]). Равнымъ образомъ не трудно замѣтить здѣсь рѣшительное преобладаніе и явный перевѣсъ на сторонѣ собственно внѣшнихъ аскетическихъ пріемовъ и дѣйствій по сравненію съ внутренними, психологическими, болѣе интимными и глубокими, аскетическими пріемами и методами. И это впечатлѣніе не иллюзорное, а вполнѣ точное, оправдываемое и логическимъ анализомъ фактовъ. Многихъ аскетическихъ пріемовъ, имѣвшихъ или даже и теперь имѣющихъ мѣсто въ католичествѣ, мы совсѣмъ не встрѣчаемъ въ практикѣ восточной церкви (напр., начертаніе креста на лбу острымъ ногтемъ большого пальца, обычай самою своею фигурою принимать видъ креста чрезъ горизонтальное протягиваніе рукъ, долго оставаясь въ такомъ положеніи [6]); самобичеваніе, „неизвѣстное египетско-сирійскому и греческому востоку“ [7]); массовыя явленія процессій, сопровождающихся самобичеваніемъ [8]), при чемъ участники ихъ, распѣвая покаянные псалмы, въ тактъ ударяли себя бичами и обозначали свой путь кровавыми слѣдами [9]) для прославленія страданій Христа и для полученія прощенія грѣховъ [10]). Обиліе внѣшнихъ пріемовъ и механическихъ средствъ достигаетъ своей кульминаціонной точки въ орденѣ іезуитовъ [11]), при чемъ это явленіе имѣетъ своею цѣлію выдрессировать волю въ безпрекословномъ послушаніи [12]). И всѣ другіе католическіе ордена подверглись вліянію въ данномъ случаѣ іезуитизма [13]).

Этотъ выводъ вполнѣ подтверждается и наблюденіемъ тѣхъ многочисленныхъ и разнообразныхъ способовъ самоизнуренія, самоистязанія,

---

[1]) Это, напр., рельефно проявляется въ правилахъ Бенедикта Нурсійскаго, Авреліана, Ферреола и Кассіодора (*S.* 358, ср. *SS.* 368, 371, 373). По правиламъ, напр., Ферреола, ни одинъ монахъ не можетъ быть неграмотнымъ; онъ долженъ знать наизусть всѣ псалмы (*S.* 376); ср. также правила Исидора Севильскаго (*S.* 377), Магистра (*S.* 484); то же можно утверждать объ орденѣ Fratres de vita communi (S. 544) и др. под.; общее сужденіе автора по сравненію съ монашествомъ *восточнымъ* см. S. 623.

[2]) *S.* 467. [3]) *S.* 396, 398. [4]) *S.* 587.

[5]) Это вполнѣ гармонируетъ съ общимъ характеромъ запада, его практическимъ, а не теоретическимъ направленіемъ во всѣхъ сферахъ и отрасляхъ жизнедѣятельности.

[6]) *S.* 459. [7]) *SS.* 458—9, 611. [8]) *SS.* 528—537. [9]) *S.* 532.

[10]) *S.* 535. [11]) *S.* 597. [12]) Ср. особенно *SS.* 599—600. [13]) *SS.* 601, 603.

которые большею частію предшествовали и очень часто сопровождали замѣчательное явленіе, такъ наз., *стигматизаціи*.

Сюда же относится нанесеніе себѣ ранъ посредствомъ гвоздей, или ногтей большого пальца, „въ воспоминаніе страданій Господа, чтобы носить на своемъ тѣлѣ язвы Господа“ [1]), ношеніе острыхъ камешковъ на груди [2]), періодическое начертаніе иниціаловъ имени Іисуса Христа въ области сердца острымъ грифелемъ [3]), ношеніе на голой спинѣ между плечами деревяннаго креста съ острыми гвоздями и иглами [4]), отъ чего кровь ручьями текла по спинѣ [5]), бичеваніе [6]) и т. под.

Какъ аскетическія общества, такъ и практикуемые ими способы и методы лишеній и послѣ реформаціи удержались, остаются въ практикѣ католической церкви [7]). Однако, вѣяніе новаго времени постепенно коснулось и ихъ: нѣкоторые изъ нихъ потерпѣли немаловажныя измѣненія, утратили свою прежнюю необыкновенную суровость и рѣзкость, или, по крайней мѣрѣ, стали употребляться рѣже, отступивши въ болѣе далекія, не затронутыя новѣйшею культурою, мѣста, и практикуются не такъ наглядно, какъ прежде. Строго уединенная монашеская жизнь мало-по-малу исчезаетъ подъ дыханіемъ современной культурной жизни, какъ—снѣгъ подъ лучами весенняго солнца [8]). Посты количественно уменьшились, а качественно ослабѣли [9]). Въ отношеніи жесткихъ и суровыхъ покаянныхъ одеждъ сдѣланы ограниченія и послабленія въ цѣляхъ охраненія здоровья отъ вреда и ущерба [10]). Практика бичеванія совершенно почти потеряла прежнюю суровость, оставшись въ нѣкоторыхъ только монастыряхъ, какъ пережитокъ старины, почти какъ одна форма [11]). Однако, до совершеннаго уничтоженія чрезвычайныхъ способовъ самоумерщвленія все же далеко [12]).

Такъ напр., католическими миссіонерами обычай процессій, сопровождаемыхъ бичеваніями, пересаженъ въ восточную Индію и тамъ практиковался совсѣмъ недавно [13]). На Азорскихъ островахъ также въ новѣйшее время существовало братство бичующихъ, которые устраивали открытыя процессіи [14]). А въ Сициліи явленіе подобнаго рода имѣло, напр., мѣсто еще въ 1891 г. [15]). Въ ряду патологическихъ явленій католическаго благочестія даже въ самое послѣднее время иногда встрѣчаются случаи *распятія*. Такъ, парагвайскіе іезуиты, по увѣренію очевидца, въ Великую пятницу представили распятіе Господа сценически съ самою жестокою точностью. Отдавшагося для выполненія этой церемоніи туземца сначала бичевали до крови, одѣвши на него терновый вѣнокъ, затѣмъ привязали ко кресту и, наконецъ, его пять разъ прокололи копьемъ въ опредѣленныхъ мѣстахъ (очевидно, въ соотвѣтствіе

---

[1]) *S.* 521. [2]) *S.* 522. [3]) *S.* 523. [4]) *S.* 523—524. [5]) *S.* 524. [6]) Ibid. Этого рода аскетизмъ хотя и рѣдко, но практикуется до послѣдняго времени. SS. 612, 617.

[7]) S. 603. [8]) S. 605. [9]) SS. 605—606. [10]) S 607.

[11]) SS. 607, 609. [12]) S. 609. [13]) S. 611. [14]) Ibid. [15]) Ibid.

пяти язвамъ Господа), при этомъ избѣгая только смертельнаго поврежденія [1]). Аналогичный случай и также въ самое послѣднее время произошелъ и въ Новой Мексикѣ [2]).

Отмѣчая все же встрѣчающіеся факты тѣлеснаго изнуренія и стремленіе къ созерцательности въ западномъ аскетизмѣ, нашъ авторъ цѣнитъ ихъ очень низко и относится къ нимъ съ явнымъ несочувствіемъ и рѣшительнымъ нерасположеніемъ [3]).

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ авторъ указываетъ сходство предписаній монашескихъ западныхъ уставовъ и правилъ съ идеалами и формами проявленія восточнаго, преимущественно отшельническаго, подвижничества.

Такое сходство авторъ усматриваетъ, напр., въ правилахъ *Колумбана* [4]) (Regula monachorum и Regula coenobialis); *картезіанцевъ* [5]), а также въ отдѣльныхъ аскетическихъ дѣйствіяхъ, напр.,—въ ношеніи на тѣлѣ желѣзныхъ колецъ [6]), въ случаяхъ самозаключенія [7]) и т. под.

Однако несомнѣнно, что между тѣмъ и другимъ аскетизмомъ по ихъ основному направленію и характеристическимъ проявленіямъ больше различія, чѣмъ сходства. Это признаетъ Zöckler. Такъ дѣло обстоитъ и на самомъ дѣлѣ.

Общій выводъ изъ сопоставленія идеала аскетическихъ стремленій характерныхъ, строгихъ и выдающихся представителей восточнаго аскетизма, съ одной стороны, и западнаго, съ другой, по нашему мнѣнію, тотъ, что въ то время, какъ *первый ставитъ своею цѣлію достиженіе духовнаго созерцанія Бога, органомъ котораго является „разумъ“* (νοῦς) *или „сердце“, —вообще духъ, самая высшая и утонченная духовная способность,—второй стремится сдѣлать своихъ послѣдователей „видимыми участниками страданій Христа“* [8]), *осуществить, такъ сказать, буквальное и тѣлесное, какъ бы внѣшнее, видимое, уподобленіе ихъ Христу.*

Переходимъ теперь къ тому отдѣлу, который разъясняетъ *„отношеніе реформаторовъ къ аскетизму и монашеству“*.—„Человѣкъ-христіанинъ есть свободный господинъ всѣхъ вещей и никому не подчиненъ“—„Человѣкъ-христіанинъ—услужливый рабъ и подчиненъ каждому“. Въ этихъ двухъ тезисахъ Лютеръ описалъ, комментируетъ Zöckler, антиаскетическое, однако же не своевольное, а связанное царскимъ закономъ любви поведеніе евангельскаго христіанина. Не подчиняясь внѣшнимъ аскетическимъ поло-

---

[1]) S. 611. [2]) Ibid.

[3]) Такъ, напр., см. относительно правилъ, извѣстныхъ подъ именемъ Фруктуоза (S. 378), Бенедикта Аніанскаго (*SS.* 386—388); факты чрезмѣрнаго изнуренія постами (*SS.* 443—446; ср. *S.* 469); строгость постовъ у „бѣдныхъ эремитовъ Іеронима“ (*SS.* 504—505); тоже въ орденѣ „меньшихъ“ (minimi) (*SS.* 507—508), въ орденѣ Fratres be vita communi (*S.* 544) и т. д.

[4]) *SS.* 381—382. Ср. 388. [5]) *SS.* 417, 419, 491. [6]) *S.* 457. [7]) S. 464.

[8]) Ср. S. 257.

женіямъ, не стремясь къ фальшивому (надземному, ангельскому) жизненному идеалу, не смотря на это, шествуетъ, однако, евангельскій христіанинъ по стопамъ своего Господа. Онъ добровольно принимаетъ на себя ежедневный крестъ, который на него возлагаетъ Господь, ради ближняго онъ переноситъ всякую тяжесть и трудъ, но безполезнаго произвольнаго страданія онъ остается чуждъ, отвергая его сознательно и принципіально безповоротно. Онъ не знаетъ никакого мечтательнаго бѣгства изъ міра, оставленія обязанностей земного призванія, никакого преимущественнаго аскетическаго состоянія, которое на одну или нѣсколько ступеней было бы ближе къ небу, чѣмъ обычное мірское состояніе [1]).

Взглядъ реформатскихъ обществъ, ихъ теоретическое отношеніе къ трактуемому теперь вопросу существенно не различаются отъ изложеннаго вкратцѣ лютеранскаго воззрѣнія, принципіально, въ основныхъ положеніяхъ, вполнѣ совпадая съ нимъ [2]). Поэтому трактовать о немъ въ отдѣльности нѣтъ никакой нужды: достаточно опредѣлить отношеніе нашей точки зрѣнія къ одному лютеранству.

Приведенныя два изреченія Лютера, дѣйствительно, очень характерны. Они наводятъ на мысль, что Лютеръ какъ бы совсѣмъ не признаетъ важности и значенія внѣшнихъ условій и ограниченій въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія христіанина. Первый тезисъ Лютера, очевидно, имѣетъ въ виду ученіе Св. Ап. Павла о христіанской свободѣ и главнымъ образомъ—его изреченіе: „все мнѣ позволительно"... (I Кор. VI, 12); однако, это изреченіе нельзя вырывать изъ контекста, а въ такомъ случаѣ и абсолютизмъ категорическаго утвержденія протестантовъ находитъ въ писаніи Ап. Павла не защиту, а существенное ограниченіе: „все мнѣ позволительно, но не все полезно; все мнѣ позволительно, но ничто не должно обладать мною" (ibid).

Лютеранство отрицаетъ принципіальную необходимость и существенную важность коренной переработки христіаниномъ своей психофизической природы. А это обстоятельство, въ свою очередь, объясняется специфическими особенностями лютеранскаго ученія о спасеніи человѣка: явившись въ видѣ реакціи католическому юридизму, оно само не избѣжало его, а лишь ударилось изъ одной крайности въ другую, ей діаметрально противоположную.

Такимъ характеромъ ученія лютеранства объ усвоеніи каждымъ отдѣльно человѣкомъ спасенія, совершоннаго Іисусомъ Христомъ, вполнѣ объясняется и его отрицательное, теоретическое и практическое, отношеніе, въ частности, и къ аскетизму. Иного отношенія къ этому послѣднему, дѣйствительно, и не могло быть при указанной принципіальной точкѣ зрѣнія.

---

[1]) SS. 558 –559. [2]) 560.

Уже изъ приведенныхъ краткихъ, но очень характерныхъ, тезисовъ Лютера, видно, что осуществленіе принципа христіанской любви признается вполнѣ возможнымъ безъ предварительной переработки психофизической природы христіанина. Протестантство допускаетъ и провозглашаетъ, такимъ образомъ, переходъ христіанина изъ состоянія глубочайшаго паденія, религіозно-нравственной невозрожденности въ область чистой и возвышенной, самоотверженно-терпѣливой любви къ Богу и ближнимъ. Свободно-нравственный характеръ возрожденія и освященія христіанина, необходимость субъективнаго въ немъ участія самого человѣка, сочетанія благодати съ его собственными напряженными усиліями и трудами и—отсюда—процессуальный характеръ совершенія каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ своего спасенія,—черты, на которыхъ съ особою силою настаиваетъ православіе (см. 1-ю главу нашего сочиненія), упускаются изъ виду и даже совершенно отрицаются въ лютеранствѣ. А отсюда уже съ логическою принудительностью является исчезновеніе изъ доктрины и жизни лютеранства посредствующей, такъ сказать, ступени между двумя крайними состояніями человѣка—грѣховной невозрожденности,—съ одной стороны, и христіанской святости, съ другой, отрицаніе всѣхъ средствъ и методовъ, съ помощью которыхъ постепенно достигается нравственное совершенство человѣка, — короче—*отрицаніе аскетизма*. Эти мысли выражаются Zöckler'омъ въ другомъ мѣстѣ очень рѣзко. По его словамъ, евангелическій христіанинъ совершенно не нуждается для своей этики въ томъ, что называется аскетизмомъ. Для обозначенія дѣлъ самоотверженной любви и христіанской ревности о спасеніи, которыхъ во всякомъ случаѣ требуетъ и протестантская этика, существуетъ лучшее названіе, чѣмъ „аскетизмъ", „аскетическое". Нѣтъ никакого различія между высшимъ и низшимъ упражненіемъ въ христіанской добродѣтели, нѣтъ никакихъ дѣлъ христіанскаго освященія, отдѣленныхъ и отрѣшенныхъ отъ дѣлъ любви [1]).

Однако, только при формально-юридическомъ характерѣ нравственнаго жизнепониманія можетъ быть логически допущенъ этотъ непосредственный переходъ изъ одного крайняго состоянія въ другое, ему прямо противоположное.

Такой переходъ съ реальной, практической точки зрѣнія совершенно непонятенъ, и его мы никогда не наблюдаемъ въ дѣйствительности, на живомъ, конкретномъ, а не вымышленномъ человѣкѣ. Отсюда, вполнѣ справедливо замѣчаніе г. Гр-цкаго: ...„отвергнувъ значеніе дѣлъ, нравственнаго подвига въ дѣлѣ спасенія человѣка и его нравственнаго совершенства, Лютеръ тѣмъ самымъ оставилъ между нравственностью и благочестіемъ ничѣмъ не наполненную пропасть" [2]). Ошибочность

[1]) S. 631. [2]) Ученіе о нравственности и нравственная жизнь въ католичествѣ и протестантствѣ. Странникъ. 1890, Февр., стр. 226.

главной позиціи лютеранства избавляетъ насъ отъ необходимости подробно излагать и разбирать отношеніе лютеранства къ различнымъ частнымъ видамъ и формамъ аскетизма и позволяетъ намъ ограничиться лишь возможно краткимъ разборомъ предложеннаго Zöckler'омъ матеріала. И—прежде всего—мы наблюдаемъ у лютеранъ и реформатовъ явную непослѣдовательность. И у тѣхъ и у другихъ замѣтно различіе въ ихъ отношеніи къ постановленіямъ, касающимся, съ одной стороны, діэтической жизни, а съ другой—жизни практически-соціальной и богослужебной. Если изъ области первой нѣкоторыя, чтобы не сказать многія, оставлены въ обѣихъ церквахъ,—и лютеранской, и реформатской,—то въ отношеніи къ ограниченіямъ христіанской свободы въ области жизни домашней, государственной и богослужебной они были послѣдовательнѣе, т. е. безпощаднѣе [1]) стремились изгнать все, соприкасающееся съ аскетизмомъ.

Но шаткость, неопредѣленность позиціи сказывается и въ области даже діэтическаго аскетизма, хотя Zöckler и заявляетъ, что въ этомъ отношеніи протестанты и реформаты основались на библейской почвѣ [2]).

По словамъ Лютера, „посты и тѣлесное приготовленіе—дѣло похвальное и доброе“. По его объясненію, онъ не посты отвергъ, а обязательное пріурочиванье ихъ къ опредѣленнымъ днямъ, вслѣдствіе чего пища становится поводомъ къ смущенію совѣсти [3]). Лютеръ даже высказался опредѣленно за удержаніе перво-христіанскаго обычая поститься въ пятницу, а также древне-христіанскаго обыкновенія приготовлять себя постомъ къ великимъ годовымъ праздникамъ,—Пасхѣ, Пятидесятницѣ, Святкамъ [4]). Онъ относился одобрительно къ „свѣтскимъ или гражданскимъ постамъ“, которыя предписывала свѣтская власть по поводу общественныхъ бѣдствій. Лютеръ видѣлъ въ нихъ средство къ уничиженію и смиренію,—какъ внѣшнему, такъ и внутреннему [5]).

Въ данныхъ взглядахъ Лютера [6]), кромѣ замѣтной боязни католическаго формализма, несомнѣнно проявляется и утрата истиннаго понятія вообще о церкви, какъ о богочеловѣческой организаціи, совмѣщающей въ себѣ и въ своихъ дѣйствіяхъ законъ и свободу, руководящей своихъ членовъ къ нравственному совершенству, предписывающей имъ извѣстныя нравственныя дѣйствія и благочестивыя упражненія и требующей послушанія, но вмѣстѣ не подавляющей и самодѣятельности христіанина, и принимающей во вниманіе индивидуальныя особенности и разнообразныя обстоятельства жизни своихъ членовъ. Только этимъ и можно объяснить то обстоятельство, что Лютеръ очень благосклонно относился къ распоряженіямъ свѣтской власти относи-

[1]) *S.* 561. [2]) S. 561. [3]) Ibid.
[4]) *SS.* 561—562. [5]) *S.* 562. [6]) Съ нимъ вообще согласно и ученіе Кальвина. Ср. *S.* 565.

тельно постовъ при своемъ принципіальномъ рѣшительномъ отрицаніи въ области религіозно-нравственной всѣхъ внѣшнихъ принудительныхъ постановленій. Въ религіозной сферѣ онъ не допускалъ внѣшнихъ обязательныхъ предписаній о постахъ, но пользу и нужду во внѣшней дисциплинѣ онъ, очевидно, сознавалъ, и думалъ избѣжать противорѣчія въ томъ случаѣ, если внѣшнія предписанія и ограниченія будутъ исходить не отъ церковной, а отъ свѣтской власти. Однако выходъ-то изъ указаннаго противорѣчія найденъ неудачный. Вѣдь свѣтская власть можетъ издавать только внѣшнія распоряженія и не обладаетъ, по самому своему существу, способностью и средствами примирять законъ и свободу. Это достижимо только въ истинной церковной организаціи, которой не нашелъ Лютеръ и другіе реформаторы.

Какъ лютеранская, такъ и реформатская церковь съ одинаковою рѣшительностью высказались противъ монашества, провозгласивъ его формою жизни, не заповѣданною въ св. Писаніи, содержащею въ себѣ презрѣніе и попраніе обязанностей гражданскаго званія [1]). Монашескіе обѣты съ своимъ притязаніемъ вести къ святости особенной— „неправильное, ложное, а потому и незаконное служеніе Богу“, по выраженію Аугсбургскаго исповѣданія. По Лютеру, эти обѣты—грѣхъ не только противъ вѣры, но и противъ любви. Хотя Лютеръ и выражался иногда, что онъ готовъ допустить существованіе монашескихъ обществъ, но только единственно и исключительно въ видѣ образовательныхъ, педагогическихъ учрежденій [2]); хотя онъ объявлялъ себя противникомъ только собственно праздной жизни монаховъ и ихъ стремленія къ фальшивой духовности,—однако отъ этого дѣло въ сущности не измѣнялось: „онъ требовалъ совершеннаго устраненія всякихъ орденовъ съ ихъ обѣтами и допускалъ только тотъ minimum аскетическихъ дѣйствій, для которыхъ находилъ свидѣтельство въ Евангеліи“ [3]).

Если Лютеръ все же иногда допускалъ нѣкоторыя смягченія и ограниченія своихъ крайнихъ воззрѣній, то реформаты и въ этомъ отношеніи оказывались послѣдовательнѣе [4]).

При обсужденіи взглядовъ протестантовъ на ложность монашества по самому его существу, въ самой его идеѣ, вмѣстѣ съ допущеніемъ только нѣкоторыхъ, прямо указанныхъ въ Евангеліи аскетическихъ дѣйствій, важно констатируемое Zöckler'омъ указаніе исторіи на постоянное, можно сказать, непрерывное проявленіе и обнаруженіе въ средѣ самого протестантизма рѣзкихъ аскетическихъ тенденцій въ той или иной формѣ, особенно въ формѣ постовъ [5]). Нельзя, подобно Zöckler'у, покончить дѣло тѣмъ указаніемъ, что это проявленіе аскетизма на почвѣ протестантства явилось слѣдствіемъ перенесенія „католически-аскетическихъ воззрѣній и основоположеній на евангельскую почву“ [6]). Есте-

[1]) *S* 567. [2]) *S.* 567. [3]) *S.* 588. [4]) *S.* 568. [5]) *S.* 581. [6]) S. 572.

ственнѣе и гораздо правдоподобнѣе объяснять это явленіе психологической реакціей противъ ослабленія аскетическаго принципа въ протестантствѣ, его униженія, пренебреженія, оттѣсненія совсѣмъ на задній планъ, въ чемъ отчасти сознается и самъ разбираемый авторъ [1]). Въ отвѣтъ на требованіе совсѣмъ устранить изъ церкви монашество, какъ особое состояніе, не только изъ католическаго лагеря раздалось „non possumus“ [2]), но и въ средѣ самого протестантства проявилась замѣтная реакція этому крайнему стремленію. Возникновеніе, по выраженію Zöckler'a, „сектъ монаховъ и монахинь“ [3]) на почвѣ протестантизма, появленіе собственно „лютеранскихъ монаховъ“, [4])—этотъ фактъ знаменателенъ и важенъ съ принципіальной точки зрѣнія, такъ какъ свидѣтельствуетъ, по нашему мнѣнію, о неискоренимомъ стремленіи нѣкоторыхъ людей къ уединенно-созерцательной жизни. Аналогичное явленіе мы видимъ и въ магометанской религіи. „Нѣтъ никакого монашества въ исламѣ“, сказалъ Магометъ и тѣмъ положилъ, повидимому рѣшительное препятствіе, отрѣзалъ всякую возможность возникновенію среди его послѣдователей особеннаго класса аскетовъ по призванію. Однако, въ дѣйствительности, спустя около 30 лѣтъ, въ южной Аравіи возникаетъ отшельническая жизнь, и скоро монашество въ исламѣ сдѣлалось значительнымъ явленіемъ [5]).

Эти и подобные факты удостовѣряютъ психологически-естественную потребность людей избирать особый, монашескій образъ жизни. Вотъ почему намъ кажутся совершенно справедливыми слова преосв. Ѳеофана: „монашество естественно, ибо прямо требуется пробужденнымъ въ насъ духомъ нашимъ; существо же вѣры Христовой даетъ ему настоящій строй, направленіе и духъ“ [6]). Извѣстно, что самымъ крупнымъ аналогичнымъ съ христіанскимъ, явленіемъ въ буддизмѣ служитъ аскетизмъ, давно ставившій въ тупикъ христіанскихъ богослововъ. Католическіе миссіонеры, встрѣтившись съ этимъ явленіемъ, пришли къ заключенію, что діаволъ желаетъ пообезьянничать, устроивъ среди язычниковъ институтъ, который въ христіанствѣ считается высшимъ призваніемъ для немногихъ избранныхъ [7]). И это явленіе—въ значительной степени—объясняется тѣмъ, что очень часто только въ области индивидуальной жизни можетъ быть осуществлена человѣкомъ свобода, такъ какъ фактическая структура общественной жизни носитъ на себѣ слишкомъ явные и рѣзкіе слѣды господства принудительныхъ—экономическаго и др. факторовъ.

Характеризуя восточное монашество по сравненію съ западнымъ, Zöckler находитъ, что духъ греко-восточной монастырской жизни на-

[1]) S. 573. Ср. *S.* 576. [2]) *S.* 583. Ср. S. 603. [3]) *S.* 576. [4]) *S.* 579.
[5]) B. I, *S.* 314 sqq.
[6]) Письма къ разнымъ лицамъ и о разныхъ предметахъ вѣры и жизни, стр. 291.
[7]) См. *Ruffner.* The Fathers of the Desert. New-York. 1850. Проф. *Гренковъ.* Піонеръ науки о христіан. нравственности (Библіограф. замѣтка). Правосл. Собес. 1875. Янв., стр. 40.

ходится въ бо́льшей противоположности къ жизни теперешняго цивилизованнаго міра, по сравненію съ направленіемъ большинства римскихъ орденовъ въ ихъ настоящей стадіи развитія. Кромѣ бо́льшей строгости требованій въ отношеніи къ тѣлесному аскетизму, преимущественно въ формѣ постовъ, особенно указанную противоположность обостряетъ то обстоятельство, что значительная часть восточныхъ монаховъ обязаны проводить анахоретскій образъ жизни (въ скитахъ или коллегіяхъ). Основной, первоначальный эремитскій характеръ и всего вообще монашества удержался на востокѣ несравненно болѣе, чѣмъ на западѣ. А эта черта, въ свою очередь, имѣетъ свою причину и находитъ себѣ объясненіе въ томъ обстоятельствѣ, что въ восточномъ монашествѣ въ значительной степени сохранилась древне-христіанская и средневѣковая особенность,—стремленіе къ погруженію въ глубину созерцанія, или исихазмъ. Въ послѣднее время эта особенность въ восточномъ монашествѣ ожила даже съ новою силою, по увѣренію Zöckler'a. Между тѣмъ монашество западное удерживаетъ до послѣдняго времени свой практическій характеръ [1]). Но зато восточный монахъ, благодаря своей созерцательной жизни, пользуется гораздо бо́льшимъ вліяніемъ на народъ, чѣмъ западный. Какъ посвятившій себя вполнѣ и всецѣло созерцательности и строжайшему аскетизму, онъ осуществляетъ высочайшій идеалъ совершенства, который для мірского духовенства, особенно для низшаго, живущаго въ бракѣ, самъ по себѣ недостижимъ. Живущій „въ невозмутимомъ созерцаніи и блаженномъ невѣдѣніи“, терзающій себя самымъ жестокимъ образомъ, совершенно отказавшійся, согласно правилу, отъ всякаго труда, полезнаго для земной жизни, и въ такомъ состояніи ожидающій появленія сіянія свѣта, совершенный монахъ (великосхимникъ) представляется болѣе или менѣе точнымъ послѣдователемъ своихъ предшественниковъ 14 и 15 столѣтій [2]). На богословскую ученость стремленіе восточнаго монашества направлено лишь въ самой незначительной степени. Такъ какъ великосхимникъ долженъ жить, по возможности, отрѣшенно отъ земной жизни, то онъ собственно не нуждается даже въ этой учености, хотя бы она была наукой чисто церковной. Только изрѣдка изъ православныхъ монастырей выходятъ цѣнные вклады въ богословскую науку. И въ этомъ отношеніи католическимъ монахамъ слѣдуетъ присудить пальму первенства [3]).

Если авторъ и вѣрно—въ общемъ—схватываетъ и опредѣляетъ специфическую особенность восточнаго монашества—созерцаніе, то онъ слишкомъ ее утрируетъ, тенденціозно сгущая краски и не всегда справляясь съ фактами живой дѣйствительности, для достиженія бо́льшаго эффекта и оправданія своего тенденціознаго, слишкомъ общаго и рѣшительнаго утвержденія.

---

[1]) *S.* 621. [2]) *S.* 622. [3]) *S.* 623.

„Если не ошибаемся, говоритъ относительно особножитныхъ монастырей нашъ извѣстный историкъ проф. *Е. Е. Голубинскій*, у насъ, въ Россіи, въ настоящее время нѣтъ особножительныхъ монастырей (до недавняго времени были особножительные женскіе монастыри, но теперь, кажется, и ихъ уже нѣтъ). Но эти особножительные монастыри до сихъ поръ есть въ Греціи, до сихъ поръ есть на Аѳонѣ,—изъ 20-ти аѳонскихъ монастырей 12 суть въ настоящее время общежитные и 8 особножитные (греческое ихъ названіе — идіоритмы — ἰδιόρρυθμοι, μοναστήρια, ἰδιόρρυθμα, а живущими на Аѳонѣ русскими имъ усвояется названіе монастырей штатныхъ). Монастыри эти представляютъ истинно печальное зрѣлище“ [1]).

Этимъ мы оканчиваемъ свой посильный разборъ труда *Zöckler'a*.

Мы остановились на данномъ трудѣ съ такимъ особеннымъ вниманіемъ, изложили и, по мѣрѣ возможности, охарактеризовали его содержаніе довольно подробно, мѣстами сопровождая это изложеніе своими комментаріями, руководясь, по нашему мнѣнію, вполнѣ вѣскими и основательными соображеніями. Правда, характеръ нашей диссертаціи не историческій, а богословски систематическій — принципіальный, тогда какъ содержаніе почтеннаго труда Zöckler'a преимущественно (хотя не исключительно) историческаго хоратера, заключая въ себѣ главнымъ образомъ фактическую сторону явленія аскетизма. Однако, это сообщеніе фактовъ въ трудѣ Zöckler'a совсѣмъ не безъидейное,—матеріалъ освѣщается подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія (что мы и видѣли при самомъ разборѣ), и эта точка зрѣнія далеко не индивидуальная; будучи обще-протестантскою, она свойственна и вообще раціоналистическому пониманію христіанства, имѣя за себя несомнѣнно нѣкоторыя и естественно-психологическія и историческія данныя, только односторонне понимаемыя и толкуемыя. У Zöckler'a она выступаетъ во всеоружіи западно-европейской учености, такъ какъ Zöckler'a можно безъ всякаго преувеличенія признать лучшимъ, компетентнѣйшимъ спеціалистомъ въ данной области изъ среды западно-европейскихъ ученыхъ. Въ своемъ трудѣ онъ, можно сказать, предлагаетъ compendium западно-европейской науки по данному предмету, цѣлую энциклопедію, сумѣвъ сконцентрировать все наиболѣе существенное и важное и въ теоретически-принципіальномъ и въ историческомъ отношеніи. Въ такомъ своемъ достоинствѣ спеціалиста онъ единогласно признается всею западно-европейскою наукою. Поэтому разсмотрѣть трудъ Zöckler'a значитъ познакомиться въ нѣкоторомъ

[1]) *Е. Е. Голубинскій*. Рѣчь о значеніи преподобнаго Сергія Радонежскаго въ исторіи нашего монашества, произнесенная въ торжественномъ собраніи Московской духовной академіи, бывшемъ 26 Сентября 1892 года, стр. 5—6. Сергіевъ Посадъ. 1892 г. См. о довольно высокомъ состояніи духовнаго быта на Аѳонѣ въ монастыряхъ общежительныхъ и, наоборотъ, о низкомъ состояніи—въ отношеніи нравственности и подвижническихъ успѣховъ--въ монастыряхъ своежительныхъ у *Е. Порфирія*, Исторіи Аѳона, ч. III, отд. 2, стр. 552—555.

смыслѣ съ данными всей западно-европейской протестантской науки, подвергнуть обсужденію цѣлую авторитетную, аргументированную и устойчивую точку зрѣнія. Отсюда нашъ разборъ—естественно—получилъ характеръ отчасти апологетическій, что́ уже само по себѣ, думается, не лишено нѣкоторой важности и научной цѣнности для русской богословской науки.

Не безынтересенъ и далеко не безплоденъ также разборъ и чисто исторической стороны труда Zöckler'a. Если исторія есть „учительница людей", если она есть конкретное проявленіе и осуществленіе, а потому оправданіе или опроверженіе различныхъ теоретическихъ идей, основоположеній и нормъ жизни и дѣятельности, то даже и для принципіально-теоретическаго пониманія явленій христіанскаго аскетизма не только не безполезно, а прямо необходимо изучить и *исторію* аскетизма. Вотъ почему мы можемъ быть только благодарны Zöckler'у за его обстоятельный и богатый фактическими данными трудъ, хотя эти данныя далеко не всегда правильно имъ понимаются и освѣщаются.

Поэтому разборъ труда Zöckler'a представляетъ, по нашему мнѣнію, цѣлесообразное предвареніе положительной части нашей работы, служа къ ней какъ бы введеніемъ, расчищая ей путь, а отчасти уясняя и указывая даже и задачи нашего изслѣдованія по нѣкоторымъ частнымъ пунктамъ, обязывая насъ къ болѣе рельефному оттѣненію нѣкоторыхъ ихъ сторонъ.

Однако значеніе подробнаго разсмотрѣнія труда Zöckler'a не ограничивается указанными частными сторонами, а имѣетъ и болѣе общее и существенное значеніе. Историческое изложеніе проявленій аскетизма постулируетъ съ необходимостью къ принципіальному, теоретическому уясненію сущности христіанскаго аскетизма, возможно обстоятельному и точному раскрытію православнаго ученія объ аскетизмѣ. Это положеніе можно считать безспорнымъ выводомъ изъ анализированнаго нами содержанія обширнаго и серьезнаго труда Zöckler'a. Съ этой стороны самымъ дѣломъ, а не словесными доводами, опредѣляется значеніе и важность избраннаго нами для изслѣдованія предмета, поскольку становится несомнѣннымъ, что и чисто историческое разсмотрѣніе предмета не можетъ обойтись безъ принципіальнаго элемента, предполагая его необходимо въ качествѣ существенной, основоположительной почвы.

Изъ сочиненій *католическихъ* ученыхъ мы остановимся въ настоящемъ случаѣ на разсмотрѣніи только трудовъ Schiwietz'a и Mayre'a.

29) *Dr. Stephan Schiwietz.* Das morgenländische Mönchtum. Erster Band. Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert. Mainz. 1904.

Центръ тяжести этого довольно обширнаго (352 SS.) и безспорно ученаго сочиненія заключается въ изслѣдованіи и систематическомъ изложеніи

историческаго развитія, фактической стороны христіанскаго аскетизма, *восточнаго монашества преимущественно IV вѣка* [1]). Что же касается главнѣйшихъ фактовъ и характеристическихъ проявленій *христіанскаго аскетизма первыхъ трехъ христіанскихъ столѣтій*, то изложенію ихъ посвящены только 48 страницъ начала книги, которыя по своему объему и характеру представляютъ собою скорѣе введеніе въ сочиненіе, чѣмъ его первую часть, какъ это значится у автора. Обладая обширными научными свѣдѣніями, стоя на высотѣ научныхъ требованій, хорошо знакомый съ громадною литературою вопроса, — какъ съ источниками, такъ и съ пособіями, не исключая и новѣйшихъ [2]),—Schiwietz ведетъ свое изслѣдованіе вполнѣ основательно и серьезно. Правда, по сравненію съ Zöckler'омъ и др. *изслѣдователями*, ему не удалось сказать или отмѣтить что-либо по существу новое, но его задача и заключалась только въ систематическомъ изложеніи результатовъ, достигнутыхъ современною наукою по данному вопросу на основаніи детальнаго, часто скрупулезнаго изученія литературы,—и этой цѣли онъ достигъ вполнѣ успѣшно.

Какъ вышедшее изъ-подъ пера католика, названное сочиненіе имѣетъ для насъ особое значеніе въ виду того, что, при сопоставленіи результатовъ его изслѣдованія и способа освѣщенія различныхъ фактовъ, которое дается въ его трудѣ, съ однородными произведеніями протестантскихъ авторовъ (Zöckler'а, Holl'я и др.), лучше оттѣняется истинное, правильное положеніе дѣла.

Впрочемъ, слѣдуетъ вообще признать, что Schiwietz въ названномъ трудѣ своемъ обнаруживаетъ, вообще говоря, достаточную степень научнаго безпристрастія. Авторъ не подгоняетъ фактовъ къ извѣстной точкѣ зрѣнія и благоразумно и честно отступаетъ подъ напоромъ неоспоримыхъ фактовъ. Правда, въ началѣ сочиненія Schiwietz рѣшительно и категорически высказываетъ на аскетизмъ и монашество взглядъ, который ярко окрашенъ особенностями конфессіональной католической точки зрѣнія. Въ словахъ Христа, обращенныхъ къ богатому юношѣ (Мѳ. XIX, 16—21; ср. Лк. XVIII, 18—23; Мрк. X, 17—22), онъ видитъ указаніе двухъ разныхъ путей жизни. Обязательный путь состоитъ въ исполненіи заповѣдей, и, въ видѣ награды, за него обѣщается вступленіе въ вѣчную жизнь. Второй же путь состоитъ въ отреченіи отъ земныхъ благъ и имущества и въ болѣе тѣсномъ, близкомъ слѣдованіи за Христомъ. Онъ не заповѣдуется, но совѣтуется тому, кто хочетъ быть совершеннымъ. Такъ какъ вступленіе въ него требуетъ высшей степени мужества, то за него обѣщается, подъ образомъ сокровища, особенное мѣсто на небѣ [3]). Исторія первыхъ трехъ христіанскихъ столѣтій показываетъ, что уже тогда въ церкви

[1]) *S.* 48—348. [2]) См. особенно *SS.* 119—148. [3]) *S.* 8. Ср. *S.* 10, 44.

имѣли мѣсто два различныя состоянія,—состояніе исполненія евангельскихъ заповѣдей, съ одной стороны, и совѣтовъ, съ другой [1]). Четвертое столѣтіе является новою фазою въ развитіи аскетизма, такъ какъ только съ конца третьяго столѣтія въ жизни эремитовъ или анахоретовъ мы видимъ начало полнаго бѣгства изъ міра [2]). Анализъ фактовъ, заключающихся въ памятникахъ аскетической литературы IV вѣка, вынуждаетъ автора значительно ослабить и ограничить абсолютизмъ его, указанныхъ нами, утвержденій. По его наблюденію, возвышеніе аскетическаго состоянія въ памятникахъ восточнаго монашества не означаетъ униженія жизни въ мірѣ [3]). Брачное состояніе — форма жизни, имѣющая такое же право на существованіе, какъ и монашество. Безъ всякаго аскетизма не можетъ обойтись ни одинъ христіанинъ, кто бы онъ ни былъ. Аскетизмъ людей, живущихъ въ бракѣ, состоитъ въ удаленіи отъ всего того, что можетъ нарушить святость брачнаго состоянія. Но кто стремится къ высшей степени совершенства, тотъ долженъ сдѣлаться монахомъ и служить Господу во всей чистотѣ и истинѣ [4]). Далѣе Schiwietz дѣлаетъ еще бо́льшую уступку въ смыслѣ сближенія монашества и жизни въ мірѣ. По его словамъ, „въ отношеніи къ обязанностямъ и цѣли совершенства нѣтъ никакого различія (keinen Unterschied) между монахомъ и христіаниномъ-міряниномъ. Есть только одно совершенство христіанской жизни, которое состоитъ въ преданности Богу и Его святой волѣ, или конкретнѣе — въ послѣдованіи Христу. Главнѣйшія обязанности, которыя составляютъ совершенство монаха,—любовь къ Богу и ближнимъ, ревность къ молитвѣ, кротость, терпѣніе, смиреніе, сами по себѣ—тѣ же, что и у мірянъ. Единственно что специфически свойственно монашеству, это особенныя аскетическія средства, благодаря которымъ достиженіе цѣли совершается энергичнѣе и легче. Не внѣшняя строгость рѣшаетъ вопросъ о мѣрѣ совершенства, но степень любви, ясность внутренняго чувства,—совершенно одинаково для монаха и міранина" [5]). Здѣсь авторъ въ общемъ вѣрно и точно формулируетъ сущность христіанскаго ученія по данному вопросу, но, въ такомъ случаѣ, ему приходится пересмотрѣть и переоцѣнить свое раннѣйшее утвержденіе о коренномъ различіи двухъ основныхъ путей жизни. Для насъ здѣсь важно констатировать несомнѣнный фактъ ясности, точности и опредѣленности аскетическаго ученія по данному предмету, такъ что иного вывода не могъ сдѣлать изъ него и католикъ.

Взглядъ Holl'я на неблагопріятное отношеніе монашества къ церкви и іерархіи у Schiwietz'а—естественно—находитъ свое ограниченіе и даже отрицаніе. Авторъ подчеркиваетъ, напр., что св. Аѳанасій В. съ самаго начала своего епископства стоялъ во внутренней связи съ монахами [6]).

---

[1]) *S.* 47. [2]) *S.* 48. [3]) *S.* 282. [4]) *S.* 283. [5]) *S.* 285. Ср. *S.* 99. [6]) *S.* 64.

Была опасность, что монахи, считая себя совершенными и самодовлѣющими, могли сдѣлаться совершенно чуждыми церковному вліянію. Но Антоній В. собственнымъ примѣромъ училъ ихъ подчиненію предстоятелю церкви [1]). Всѣ жизнеописанія Пахомія В. свидѣтельствуютъ, что онъ смотрѣлъ на епископовъ, какъ на отцовъ христіанства, намѣстниковъ Бога и преемниковъ Апостоловъ [2]). Если же Пахомій, напр., строжайшимъ образомъ запретилъ своимъ монахамъ принимать іерархическое посвященіе, то эта мѣра исходила не изъ антипатіи къ клиру, но изъ стремленія этимъ устранить отъ своихъ монаховъ поводы къ гордости, зависти и ревности [3]). Schiwietz не достаточно полно выяснилъ причины, по которымъ монахи иногда удалялись отъ епископовъ, церкви, богослуженія и проч., равнымъ образомъ далеко не полны и приводимые имъ факты этого рода, но этотъ вопросъ съ достаточною подробностью уже разсмотрѣнъ нами при обсужденіи книги Holl'я [4]).

Разбору взгляда Schiwietz'а на происхожденіе и значеніе аскетической восточной схемы 8-ми главныхъ пороковъ мы посвятили достаточно вниманія въ спеціальномъ трактатѣ по данному вопросу [5]). Здѣсь замѣтимъ только, что, не изучивъ самостоятельно вопроса по аскетическимъ твореніямъ, авторъ придалъ слишкомъ большое значеніе въ процессѣ образованія этой схемы вліянію греческой—особенно платоновской—философіи.

Въ книгѣ Schiwietz'а мы съ удовольствіемъ встрѣтили согласіе съ нѣкоторыми нашими взглядами,—напр., по вопросу о томъ, что одною изъ причинъ возникновенія стремленія древнихъ христіанъ удаляться въ пустыню—были гоненія, по окончаніи которыхъ образовалось уже нѣкоторое тяготѣніе къ удаленію изъ міра въ пустыню [6]). Правиленъ и общій взглядъ автора на аскетизмъ [7]). Вообще книга Schiwietz'а довольно интересна и серьезна.

---

30) *Dr. Julius Mayer.* Die christliche Ascese. Ihr Wesen und ihre historische Entfaltung. Freiburg im Breisgau. 1894.

Авторъ этой брошюры (SS. IV+48)—католическій богословъ—въ „Предисловіи" опредѣляетъ сущность и важность предмета своего изслѣдованія. „Совершенное послѣдованіе Іисусу, говоритъ онъ, чрезъ осуществленіе трехъ евангельскихъ совѣтовъ—христіанскій аскетизмъ въ тѣсномъ смыслѣ—всегда разсматривалось въ церкви, какъ благороднѣйшій цвѣтъ истинно христіанской жизни". Отсюда—попытка прослѣдить самыя раннія проявленія христіанскаго аскетизма, разсмотрѣть факторы, которые оказали воздѣйствіе на его развитіе—имѣетъ весьма важное значеніе,—особенно теперь, когда отрицательная критика со

[1]) *S.* 79. [2]) *S.* 307. Ср. *S.* 183. [3]) *S.* 305. [4]) Стр. 268 и слѣд.
[5]) См. приложеніе къ *нашей* II-ой гл., стр. 212 и слѣд. [6]) *SS.* 48—49. [7]) *S.* 276.

всѣми находящимися въ ея распоряженіи средствами науки стремится представить аскетизмъ, какъ явленіе совершенно чуждое христіанству, привнесенное въ него извнѣ.

Въ предлагаемой брошюрѣ авторъ и задается цѣлью доказать, что аскетизмъ,—какъ онъ раскрывался вмѣстѣ съ историческимъ развитіемъ христіанства въ первыя столѣтія,—не совнѣ проникъ въ церковь, но возникъ самостоятельно изъ христіанскаго духа самоотреченія и отрицанія міра и изъ стремленія къ высшей степени христіанскаго совершенства, и показать, что *сущность христіанскаго аскетизма соотвѣтствуетъ внутреннѣйшей потребности человѣческой души.* Авторъ, впрочемъ, самъ оговаривается, что онъ въ предлагаемой брошюрѣ можетъ намѣтить только основные пункты, общія положенія.

Въ самомъ изслѣдованіи Mayer сначала констатируетъ тотъ фактъ, что монашество—въ различныхъ формахъ—находится повсюду, ибо вездѣ есть люди, которые испытываютъ внутреннее побужденіе отрѣшиться отъ конечнаго и возвыситься къ вѣчному. Сознаніе, что эта цѣль не можетъ быть достигнута въ обычныхъ условіяхъ, побуждало людей, одушевленныхъ этимъ стремленіемъ, удаляться въ уединеніе, чтобы здѣсь удовлетворить потребности своего сердца. Въ основѣ этого стремленія лежала потребность примириться съ Богомъ, ибо глубоко въ сердцѣ человѣка заложено чувство, что человѣкъ чрезъ погруженіе въ земное, конечное, отдѣлился отъ вѣчнаго, безконечнаго.

Корни этого стремленія къ *уединенію* глубоко заложены въ человѣческую природу [1]). Оно проявляется во всѣ историческія эпохи, во всѣхъ фазисахъ человѣческаго развитія, во всѣхъ религіяхъ.

Свое удовлетвореніе эта неопредѣленная, изъ глубокой потребности души проистекающая потребность къ уединенію могла найти въ единственномъ регуляторѣ истины—въ христіанствѣ; только здѣсь она могла сдѣлаться источникомъ спасенія для человѣчества [2]).

Mayer понимаетъ христіанскій аскетизмъ въ двоякомъ смыслѣ,—въ болѣе широкомъ и общемъ и въ болѣе узкомъ и спеціальномъ.

Въ широкомъ смыслѣ христіанскій аскетизмъ есть упорядоченное и постоянное, твердое стремленіе вспомоществуемой благодатью (von der Gnade getragenen) лично свободной воли препобѣдить всѣ препятствія къ достиженію нравственнаго совершенства, которыя ей противостоятъ въ видѣ похоти, міра и демонскихъ искушеній,—въ связи съ правильнымъ употребленіемъ спасительныхъ средствъ и съ упражненіемъ въ добродѣтели. Св. Писаніе всю сущность аскетизма обнимаетъ въ двухъ словахъ: „совлечься ветхаго человѣка и облечься въ новаго по образу Божію“ (Кол. III, 9, 10; Еф. IV, 22—24). Ученіе о крестѣ есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, ученіе объ отреченіи отъ міра, о побѣдѣ надъ самимъ собою.

[1]) S. 1. [2]) S. 2—3.

Во всѣ времена христіанство было глубоко убѣждено въ томъ, что въ личности и жизни Самого Христа даны на всѣ послѣдующія времена основоположенія и первообразъ евангельскихъ совѣтовъ,—бѣдности, цѣломудрія и послушанія,—основа жизни, вполнѣ умершей для міра, всецѣло посвятившей себя служенію Богу.

Послѣдованіе Господу въ этомъ троякомъ отношеніи и является тѣмъ, что разумѣется подъ христіанскимъ аскетизмомъ въ *тѣсномъ смыслѣ* [1]).

Отреченіе отъ земного, отъ мірскихъ удобствъ и чести при вступленіи христіанства въ этотъ міръ и въ первыя три столѣтія большею частью осуществлялось само собою уже чрезъ одно принятіе христіанской религіи,—вслѣдствіе того, что молодое растеніе пускало свои корни большею частью не только безъ всякаго внѣшняго содѣйствія, но часто становилось къ этому внѣшнему прямо въ неблагопріятныя отношенія. Христіанинъ чрезъ свою вѣру и чрезъ свои нравы отдѣлялся отъ прочаго общества.

Въ *апостольской исторіи* исполненіе словъ Господа о раздаяніи имущества бѣднымъ осуществлялось въ самомъ точномъ и прямомъ смыслѣ (Дѣян. II, 45; IV, 32). Въ этомъ фактѣ Mayer усматриваетъ зерно того аскетическаго воодушевленія, которое впослѣдствіи выросло въ могучее дерево [2]). Духъ, одушевлявшій первыхъ христіанъ, остался, и подъ другими формами принесъ новые плоды,—авторъ разумѣетъ здѣсь осуществленіе свободно избраннаго *дѣвства,* безбрачія. Mayer имѣетъ въ виду и указываетъ свидѣтельства Игнатія Б., Тертулліана, Кирилла Іерусалимскаго, Лактанція и Іеронима [3]). Въ жестокія времена гоненій были аскеты, которые безбоязненно свидѣтельствовали о своей вѣрѣ во Христа и мужественно шли на смерть. Съ полнымъ правомъ можно сказать: если христіанство трехъ первыхъ столѣтій свою побѣждающую міръ силу почерпало изъ мученичества, то само *мученичество свою высочайшую и лучшую силу получало изъ христіанскаго аскетизма* [4]). Во второй половинѣ третьяго столѣтія усилилось стремленіе къ полнѣйшему уединенію для ненарушимаго, внутренняго общенія съ Богомъ. И въ этомъ подвигѣ христіане, по взгляду Mayer'а, слѣдовали примѣру Христа, который сорокъ дней оставался въ уединеніи пустыни и впослѣдствіи часто цѣлыя ночи проводилъ одинъ въ пустынѣ [5]). Многіе, впрочемъ, стремились въ пустыню, желая спасти свою жизнь въ эпоху страшныхъ преслѣдованій [6]). Переходъ отъ обособленной аскетической жизни къ общественной совершился быстро [7]). Антоній В. былъ отцомъ и главою анахоретовъ, которые чрезъ него и подъ его руководствомъ обратились въ киновитовъ,—на мѣсто уединенной жизни выступила жизнь общественная. Если Антоній былъ творцомъ, то Пахомій—пер-

---

[1]) S. 3—4. [2]) S. 5—6. [3]) SS. 6—7. [4]) S. 8. [5]) S. 13. [6]) S. 14. [7]) S. 15.

вымъ законодателемъ общественной аскетической жизни [1]). Mayer слѣдитъ далѣе за распространеніемъ монашества въ Палестинѣ, Сиріи, Месопотаміи и Египтѣ, въ Каппадокіи и Понтѣ, отмѣчая значеніе „Правилъ“ Василія В., и, наконецъ,—въ Персіи [2]).

Аскетическая жизнь, развиваясь изъ внутренняго существа христіанства, встрѣтила, вмѣстѣ съ тѣмъ, уже въ наличныхъ тогдашнихъ условіяхъ содѣйствующіе ея развитію факторы. Христіанское стремленіе къ самоотреченію и отрицанію міра, вмѣстѣ со стремленіемъ къ высшей ступени совершенства,—поддерживалось „сильнымъ вліяніемъ тогдашней философіи, съ этическими основными чертами которой христіанскій аскетизмъ и изъ него вышедшее монашество растворилось въ мірѣ греческаго образованія“ [3]). Философія, въ томъ видѣ, въ какомъ она разрабатывалась въ Александріи и Римѣ,—принимала все болѣе и болѣе религіозно-этическій характеръ [4]). Въ подтвержденіе и раскрытіе этой мысли Mayer вкратцѣ характеризуетъ—съ интересующей его стороны—воззрѣнія *неоплатонизма, Филона, стоиковъ—Сенеки, Эпиктета* и *Марка Аврелія* [5]). Этотъ анализъ уполномочиваетъ Mayer'а вывести то общее заключеніе, что религіозно-философскіе взгляды того времени обнаруживаютъ глубокое внутреннее родство съ христіанствомъ и особенно съ тѣмъ его аскетическимъ направленіемъ, въ которомъ имѣетъ своей корень монашество.

Указанное родство языческой философіи съ христіанствомъ, особенно въ этическомъ отношеніи, значительно подготовило почву для христіанскаго аскетизма, такъ что онъ могъ развиться быстрѣе и легче. Основныя этическія положенія неоплатонизма съ увѣренностью можно считать факторомъ, существенно содѣйствовавшимъ распространенію монашества [6]). Однако, съ другой стороны, нельзя согласиться и со взглядами *Keim'а*, который утверждалъ, что неоплатонизмъ является *источникомъ* христіанскаго монашества (Aus dem Urchristenthum. Zürich, 1878).

Но если взглядъ Keim'а все же имѣетъ за себя основанія и покоится на одностороннемъ подчеркиваніи, преувеличеніи дѣйствительно содѣйствовавшаго христіанскому аскетизму фактора, то взгляды, защищаемые Weingarten'омъ и Hilgenfeld'омъ лишены *всякихъ* фактическихъ основаній. Weingarten въ христіанскомъ монашествѣ видитъ ни болѣе, ни менѣе, какъ *подражаніе египетскому культу Сераписа*,—божества, какъ извѣстно, наиболѣе почитаемаго въ Египтѣ въ александрійскую эпоху, съ культомъ котораго, по утвержденію Weingarten'а, была связана уже вполнѣ организованная монашеская жизнь. (Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. SS. 30, 36). На основаніи греческихъ папирусовыхъ рукописей, сдѣлавшихся доступными

[1]) S. 20. [2]) S. 20—24. [3]) S. 26—27. Ср. S. 33. [4]) S. 27. [5]) SS. 27—32. [6]) S. 33.

въ половинѣ XIX столѣтія и происходящихъ большею частью изъ тогдашней области Мемфиса, Weingarten дѣлаетъ тотъ выводъ, что обширный храмъ Сераписа служилъ мѣстомъ обитанія общества эремитовъ, которые годами жили здѣсь въ ненарушимомъ уединеніи, въ полномъ заключеніи, которое они не могли оставить; съ внѣшнимъ міромъ они сносились чрезъ маленькую дверку, διὰ τοῦ θυρίδιου.

Въ этомъ институтѣ проводившихъ уединенный образъ жизни служителей Сераписа Weingarten и видитъ *источникъ* христіанскаго монашества. Mayer, ссылаясь на изданія нѣкоторыхъ разумѣемыхъ у Weingarten'а рукописей, утверждаетъ, что Weingarten основываетъ свои заключенія на выраженіяхъ, выхваченныхъ изъ контекста рѣчи и не гармонирующихъ съ другими данными тѣхъ же рукописей.

Католическій ученый считаетъ недоказаннымъ то положеніе протестантскаго профессора, что служители Сераписа проводили жизнь въ полномъ уединеніи отъ внѣшняго міра [1]). Этому противорѣчатъ и прямые факты, удостовѣряющіе, что служители Сераписа имѣли сношеніе съ людьми, ходили на рынокъ и под. [2]). Это были просто жрецы, отправлявшіе общественное богослуженіе [3]). Поэтому ихъ было немного, всего около семи. За отправленіе обязанностей культа они получали опредѣленное вознагражденіе; въ случаѣ задержки его, они обращались съ жалобами къ начальнику, даже къ самому царю; дѣло доходило до того, что жрецы грозили покинуть храмъ. Объ апатіи (ἀπάθεια), къ которой будто бы, по Weingarten'у, стремились, какъ къ своему высшему идеалу, служители Сераписа, здѣсь не могло быть и рѣчи [4]).

Hilgenfeld видитъ въ буддизмѣ не только первые слѣды монашества, но, вмѣстѣ съ этимъ,—источникъ всей сущности монашества вообще и спеціально христіанскаго, въ частности.

Но Mayer полагаетъ, что разсмотрѣніе сущности буддійскаго монашества и пунктовъ соприкосновенія между этими обѣими формами аскетической жизни приводитъ къ совершенно другимъ результатамъ [5]). Въ новѣйшее время открыты такія данныя, которыя позволяютъ утверждать, что нѣкоторые сходные пункты между обѣими формами монашества заключаются только въ чисто внѣшнихъ вещахъ, въ то время, какъ по нѣкоторымъ наиболѣе существеннымъ сторонамъ можно констатировать глубокіе контрасты [6]). Mayer склоненъ скорѣе допустить воздѣйствіе христіанства на развитіе буддійскаго монашества, чѣмъ наоборотъ [7]). Вообще, по мнѣнію Mayer'а, всѣ попытки вывести христіанское монашество изъ языческихъ образцовъ обречены на неудачи. По его убѣжденію, противъ доказательности попытокъ свести христіанское монашество къ различнымъ восточнымъ *языческимъ* формамъ аскетизма говоритъ уже то обстоятельство, что христіанское монашество

---

[1]) SS. 34—35. [2]) S. 36. [3]) S. 37. [4]) S. 38. [5]) S. 39. [6]) S. 42. [7]) SS. 44—45.

быстро привлекло на свою сторону сочувствіе всей христіанской церкви и быстро распространилось повсюду. Даже въ тѣхъ областяхъ Европы, гдѣ ни неоплатонизмъ, ни культъ Сераписа, ни буддизмъ не могли оказать какое либо вліяніе, мы видимъ, что монастыри возникаютъ быстро и въ большомъ числѣ.

То обстоятельство, что монашество хотя возникло на востокѣ, но, какъ и само христіанство, только на западѣ получило свое богатѣйшее и могущественнѣйшее развитіе, является, по мнѣнію Мауег'а, яснымъ доказательствомъ того, что его внутреннѣйшее существо не есть нѣчто специфически восточное, но нѣчто всеобще человѣческое и христіанское [1]). Мауег заканчиваетъ свою брошюру краткимъ очеркомъ начала и развитія монашества на западѣ [2]).

Несмотря на свою краткость, брошюра Мауег'а довольно содержательна. Впрочемъ, она говоритъ почти исключительно объ одномъ монашествѣ, т. е., какъ авторъ самъ опредѣляетъ, объ аскетизмѣ въ *тѣсномъ смыслѣ*, но не касается почти христіанскаго аскетизма въ *смыслѣ общемъ и широкомъ*. Самое отношеніе этихъ двухъ формъ аскетизма не представляется у автора достаточно яснымъ. Соотвѣтственно общей католической точкѣ зрѣнія, монашество, по автору, является высшею формою аскетизма, какъ стремленіе къ высшему христіанскому совершенству. Но—является вопросъ—мыслимо-ли принципіально достиженіе совершенства въ обычныхъ условіяхъ существованія,—въ обществѣ? Если же дѣло только *въ степени* самоотреченія, то вѣдь, въ такомъ случаѣ возможно высшее совершенство и въ мірѣ... Но не заключаютъ-ли условія обычной жизни въ мірѣ—сами по себѣ—непреодолимаго препятствія для осуществленія требованій христіанскаго самоотреченія? Не является-ли—отсюда—монашество единственно адэкватною формою истинно христіанскаго аскетизма? На эти и подобные вопросы мы напрасно стали бы искать отвѣта у Мауег'а.

Нѣкоторыя частныя положенія разбираемаго католическаго ученаго—о тѣсной исторической связи мученичества съ аскетизмомъ, невозможность объяснить происхожденіе монашества изъ культа Сераписа и под.—заслуживаютъ нѣкотораго вниманія по своей достаточной обоснованности.

Въ заключеніе считаемъ полезнымъ, цѣлесообразнымъ и даже необходимымъ представить характеристику и посильный анализъ воззрѣній на аскетизмъ, принадлежащихъ В. С. Соловьеву,—въ виду ихъ выдающихся достоинствъ и нѣкоторыхъ особенностей (о нихъ см. ниже), къ которымъ не можетъ отнестись безразлично и православный богословъ, изслѣдующій спеціально вопросъ объ „аскетизмѣ“.

---

[1]) S. 46. [2]) S. 46—48.

31) Вышедшая вторымъ изданіемъ книга извѣстнаго русскаго философа *В. С. Соловьева* „Оправданіе добра“ (2-е изд. 1899 г.) заслуживаетъ серьезнаго вниманія и обсужденія людей, интересующихся вопросами нравственности, и въ частности богослововъ,—особенно тѣхъ, которые поставили своею задачею уясненіе вопроса объ „аскетизмѣ“.

И это обусловливается не только тѣмъ обстоятельствомъ, что означенное сочиненіе представляетъ собою въ исторіи русской науки *первый* самостоятельный опытъ построенія *цѣльной* системы философской этики, но и самымъ содержаніемъ этого труда, его существеннымъ характеромъ и основнымъ направленіемъ. Авторъ—человѣкъ глубоко религіозный и вѣрующій, построяетъ свою систему на основѣ *христіанскаго* міровоззрѣнія; его общія и основныя положенія совпадаютъ съ принципами и христіанской богословской этики.

Въ частности, и занимающемуся вопросомъ объ аскетизмѣ нельзя обойти молчаніемъ этотъ трудъ. Въ этикѣ В. С. Соловьева вопросу объ аскетизмѣ отведено очень видное, почетное, выдающееся мѣсто. Аскетическій принципъ (вмѣстѣ съ началами—альтруистическимъ и религіознымъ) трактуется имъ, какъ одна изъ трехъ существенныхъ основъ нравственности. Мало этого. Въ чувствѣ стыда, которое, по его мнѣнію, является исходнымъ началомъ и внутреннею опорою принципа аскетизма [1]), авторъ видитъ „первичную основу совѣсти, свойственную исключительно человѣку“ [2]). Если жалость—основа альтруизма—„въ значительной степени свойственна многимъ животнымъ“ [3]), а благоговѣніе или преклоненіе предъ высшимъ хотя въ слабой, зачаточной степени, но все же замѣчается у нѣкоторыхъ животныхъ“ [4]), то чувство стыда „изъ трехъ элементарныхъ основъ нравственной жизни“ „принадлежитъ исключительно человѣку“ [5]), являясь, такимъ образомъ, *специфически* присущимъ человѣку, въ отличіе отъ другихъ животныхъ [6]).

Чувство стыда есть уже фактически безусловное отличіе человѣка отъ низшей природы, такъ какъ ни у какихъ другихъ животныхъ этого чувства нѣтъ ни въ какой степени, а у человѣка оно появляется съ незапамятныхъ временъ [7]). Такимъ опредѣленіемъ значенія чувства стыда въ системѣ В. С. Соловьева аскетическій принципъ естественно выдвигается въ ней на первый планъ. Отсюда и вся разсматриваемая нами система получаетъ аскетическій оттѣнокъ; замѣтный наклонъ къ аскетическому—наиболѣе рельефное, характеристическое отличіе этики Соловьева.

Мы постараемся представить воззрѣнія Соловьева на аскетизмъ въ сжатыхъ, но точныхъ выраженіяхъ.

---

[1]) Стр. 70. Ср. стр. 193 (59, 57). Цифры, заключенныя въ скобки, показываютъ нумерацію страницъ по 1-му изданію.

[2]) Стр. 68 Ср. стр. 66 (55). [3]) Стр. 66 (54). [4]) Ibid. Ср. стр. 63. [5]) Ibid. Ср. стр. 53 (40). [6]) Стр. 53. [7]) Стр. 55—56.

Если чувствомъ жалости опредѣляется нравственное отношеніе человѣка „ко всѣмъ другимъ живымъ существамъ“ [1]), а на чувствѣ благоговѣнія основываются его нравственныя отношенія къ бытію высшему [2]), то на чувствѣ стыда покоятся нравственныя отношенія человѣка къ матеріальной природѣ [3]), къ низшей сторонѣ его собственной природы, а чрезъ это и къ матеріальной жизни вообще, поскольку „матеріальная жизнь единичнаго человѣка есть только частица общей матеріальной жизни, его окружающей“ [4]).

„Не служа никакой общественной пользѣ, совершенно отсутствуя у самыхъ высшихъ животныхъ и однако же ясно обнаруживаясь у самыхъ низшихъ человѣческихъ расъ“ [5]), чувство стыда является показателемъ и несомнѣннымъ свидѣтелемъ присутствія въ человѣкѣ начала не матеріальнаго, существенно отличнаго отъ его животной, непосредственно видимой и осязаемой природы [6]). Въ самомъ дѣлѣ, стыдясь своей матеріальной природы, ея проявленія, человѣкъ этимъ самымъ показываетъ, что въ немъ есть начало, по отношенію къ которому его матеріальная сторона есть нѣчто другое, чуждое. И логически, и психологически совершенно недопустимо, чтобы субъектъ и объектъ стыда совпадали между собою. Напротивъ, „то, что стыдится, въ самомъ психическомъ актѣ стыда отдѣляетъ себя отъ того, чего стыдится“ [7]). Поскольку матеріальная природа не можетъ быть чуждою, внѣшнею по отношенію къ себѣ самой, постольку она не можетъ и стыдиться самой себя [8]), потому что „въ чувствѣ стыда основныя матеріальныя влеченія *отталкиваются* нами“ и именно „какъ чуждыя и враждебныя“ [9]). „Человѣкъ, стыдящійся матеріальнаго факта, не можетъ быть самъ только матеріальнымъ фактомъ“ [10]). Въ чувствѣ стыда происходитъ, такимъ образомъ, раздвоеніе и какъ бы отдѣленіе и обособленіе духовной стороны человѣка отъ матеріальной. Въ актѣ стыда человѣкъ „выдѣляетъ себя изо всей матеріальной природы и не только внѣшней, но и своей собственной“ [11]), возвышается надъ нею. Стыдясь своихъ природныхъ влеченій и функцій собственнаго организма, человѣкъ тѣмъ самымъ показываетъ, что онъ не есть только *это* природное матеріальное существо, а еще нѣчто другое и высшее [12]). Когда человѣкъ стыдится какихъ нибудь желаній и поступковъ, происходящихъ изъ его матеріальной природы, то онъ въ этомъ... „*познаетъ на дѣлѣ*... дѣйствительность духовнаго, сверхматеріальнаго существа человѣка“ [13]), существованіе этого начала „доказываетъ съ несомнѣнностью“ [14]).

Но чувство стыда не только указываетъ и ставитъ выше всякаго сомнѣнія фактъ присутствія въ человѣкѣ высшаго, отличнаго отъ мате-

---

[1]) Стр. 60 (48) Ср. стр. 62. [2]) Стр. 62 (48—49). [3]) Стр. 60 (48). [4]) Стр. 284.

[5]) Стр. 53 (36). [6]) Стр. 56 (40). [7]) Стр. 56 (40). [8]) Ibid. [9]) Стр. 213 (193). Ср. 577, 235. [10]) Стр. 213 (191). [11]) Стр. 56 (40). [12]) Ср. стр. 75. Ср. стр. 235. [13]) Стр. 213. Ср. 214, 215 [14]) Стр. 215.

ріальнаго, духовнаго начала, но и положительнымъ образомъ опредѣляетъ должное отношеніе его къ тѣлесной, плотской сторонѣ [1]). Человѣкъ, какъ существо самосознающее и разумное, способенъ оцѣнивать свое участіе въ міровомъ процессѣ, какъ и всякую дѣятельность свою вообще, по идеѣ достойнаго и недостойнаго, „добра и зла“ [2]). Вмѣстѣ съ этимъ, духъ человѣка, въ противоположность плоти,—бытію, не владѣющему собою“, расплывающемуся во внѣшности и кончающему реальнымъ распаденіемъ [3]), есть бытіе „по внутреннимъ опредѣленіямъ“, способное къ самообладанію и не только само не разрѣшающееся во внѣшности и не теряющееся въ ней, но и дѣйствующее „собственною своею силою на внѣшнее матеріальное бытіе“ [4]). „Чувство стыда по самому существу своему заключаетъ порицательное сужденіе о томъ, чему оно противостоитъ; то, чего я стыжусь, самымъ фактомъ стыда объявляется мною дурнымъ или недолжнымъ [5]). Отсюда преобладаніе духа надъ матеріальною, тѣлесною природою [6])—въ томъ смыслѣ, что человѣкъ не долженъ „опредѣляться страдательно плотскими влеченіями [7]), а долженъ, наоборотъ, господствовать надъ матеріальною чувственностью [8]),—является нормативнымъ требованіемъ, вытекающимъ изъ чувства стыда [9]). Животная жизнь въ человѣкѣ должна быть подчинена духовной [10]). Относительно низшей природы нравственный законъ, обобщая непосредственное чувство стыдливости, повелѣваетъ намъ господствовать надъ чувственными влеченіями, допуская ихъ только, какъ подчиненный элементъ въ предѣлахъ разума [11]). Самосохраненіе духа есть, прежде всего, сохраненіе его самообладанія [12]).

Въ виду этого этическаго требованія человѣкъ долженъ опредѣлить свое нормальное отношеніе къ тѣлесной сторонѣ [13]). Показателемъ и критеріемъ такого отношенія и служитъ чувство „*стыда*“. Слѣдуетъ анализировать это чувство съ тѣмъ, чтобы опредѣлить, чего собственно человѣкъ стыдится, какъ не должнаго, что онъ, слѣдовательно, отталкиваетъ отъ себя, признавая чуждымъ, враждебнымъ.

Такой анализъ убѣдитъ насъ въ томъ, что мы стыдимся собственно той стороны тѣлесной жизни, которая общая у насъ съ высшими животными [14]). Человѣкъ самаго высшаго духовнаго развитія не стыдится тѣхъ свойствъ тѣлеснаго организма, которыя составляютъ опредѣленіе и принадлежности матеріальнаго бытія вообще (протяженности, очертанія, вѣса, окраски и т. п.), равнымъ образомъ—и тѣхъ органовъ и функцій, которые служатъ „преимущественно выраженіемъ и орудіемъ собственно человѣческой разумной жизни“ (голова, лицо, руки). Человѣкъ въ чувствѣ стыда внутренно противоборствуетъ той области своего

---

[1]) Стр. 56. [2]) Стр. 76 (66).

[3]) Стр. 79 (70). [4]) Ibid. [5]) Стр. 65. Ср. 53, 70. [6]) Стр. (70). [7]) Стр. 80 (71). [8]) Стр. 64. [9]) Стр. 79 (70). [10]) Стр. 75. Ср. 79. [11]) Стр. 577. [12]) Стр. 79. [13]) Стр. 79—80 (71).

[14]) Стр. 74 (64).

матеріальнаго бытія, которая, уподобляя его высшимъ существамъ природы — животнымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ не только не служитъ орудіемъ или органомъ духовной дѣятельности, но сама стремится захватить духовно-сознательную жизнь въ слѣпой, стихійный процессъ матеріальной жизни, растворить и поглотить въ послѣдній, усилиться на его счетъ. Человѣкъ стыдится собственно того, что его духъ, который по идеѣ долженъ представлять собою активную сторону его природы, господствующую часть его существа, оказывается въ извѣстныхъ процессахъ и отправленіяхъ жизни фактически страдательнымъ орудіемъ, или же безполезнымъ придаткомъ физическаго процесса [1]). „Въ основномъ чувствѣ стыда"... человѣкъ противится „раздробительнымъ стремленіямъ природы" [2]). Человѣкъ стыдится плотскаго пути, потому что это есть „путь раздробленія, *распьянія* жизненной силы" [3]). Чувство „стыда" возстаетъ собственно противъ такого извращенія нормальнаго взаимоотношенія составныхъ, далеко не равноправныхъ, сторонъ человѣческаго существа.

И такое противоборство въ человѣкѣ между духомъ и животной душею неизбѣжно по самому существу дѣла. Духъ, будучи „по идеальной своей сущности" бытіемъ неоднороднымъ съ матеріальнымъ, „по своему фактическому существованію въ дѣйствительномъ человѣкѣ, есть только видоизмѣненіе (трансформація) матеріальнаго бытія, т. е. ближайшимъ образомъ—животной души" [4]). По закону сохраненія энергіи, которому „подчинено" всякое реальное явленіе и отношеніе въ мірѣ [5]), духъ силенъ только слабостью животной души, и обратно. Животная душа представляетъ собою потенцію для развитія духа. „Это—два вида энергіи, превратимые одинъ въ другой" [6]). Поэтому духъ наиполнѣйшаго и совершеннѣйшаго своего осуществленія достигаетъ лишь при условіи „ослабленія плоти", переведенія ея изъ дѣйствующаго состоянія въ потенціальное, т. е. другими словами—при условіи подавленія и прекращенія ея бытія, какъ *самостоятельнаго* [7]). „Понятіе *о плотскомъ*, впрочемъ, не слѣдуетъ смѣшивать съ понятіемъ *о тѣлесномъ*" [8]).

Плотское есть не матеріальное бытіе само по себѣ и не матеріальный процессъ вообще, а извѣстное *направленіе* этой жизни и этого процесса [9]). Матеріальное тогда и потому становится *плотскимъ* и съ нравственной точки зрѣнія злымъ, дурнымъ, когда и поскольку оно стремится изъ своего „страдательнаго положенія" перейти въ активное и самостоятельное, подавить духовную силу, лишить ее главныхъ, существенныхъ и специфическихъ свойствъ—самосознанія и самообладанія, „вовлечь ее въ свой процессъ, чтобы разрѣшить ее въ себя и усилиться на ея счетъ" [10]). Не сама по себѣ, а только въ этомъ своемъ

[1]) Стр. 74 (65). Ср. стр. 189. [2]) Стр. 195. [3]) Стр. 199. [4]) Стр. 77—78 (68).
[5]) Стр. 570. [6]) Стр. 78 (69). [7]) Стр. 78 (69). [8]) Стр. 77 (67). [9]) Ibid.
[10]) Стр. 77 (68) Ср. стр. 189.

дурномъ отношеніи къ духу, матеріальная природа человѣка есть то, что́, по библейской терминологіи, называется плотью [1]). Между тѣмъ, цѣлью собственно нравственной дѣятельности служитъ именно обратное этому—„всецѣлое превращеніе нашей плотской жизни въ духовную“ [2]). „Требуется... покорить область плоти, сдѣлать животную жизнь лишь потенціей или матеріей духа“ [3]).

Съ этой точки зрѣнія особеннаго вниманія заслуживаютъ функціи *питанія* и *размноженія*. „Связанныя съ этими отправленіями положительныя чувства наслажденія могутъ становиться цѣлью для воли, связывать духовныя силы и вовлекать ихъ въ потокъ плотской жизни. Въ особенности послѣдняя изъ этихъ функцій *совершенно несовмѣстима* (при обыкновенныхъ условіяхъ) съ сохраненіемъ духовнаго самообладанія“ [4]). Вотъ почему именно съ послѣднимъ связано непосредственное чувство стыда [5]). „Преобладаніе плоти надъ духомъ всего сильнѣе, ярче и прочнѣе выражается въ плотскомъ соединеніи двухъ лицъ“ [6]). Стыдъ есть „реакція духовной природы человѣка противъ грозящаго ей подавленія и поглощенія со стороны похоти“ [7]).

Онъ заключаетъ въ себѣ именно „отрицательное отношеніе человѣка къ его животной природѣ“ [8]). Притомъ интересно и въ высшей степени важно и знаменательно, что чувство стыда возбуждается не злоупотребленіемъ извѣстною органическою функціей, а простымъ обнаруженіемъ этой функціи: самый фактъ природы ощущается, какъ постыдный [9]). Въ чувствѣ стыда, если перевести его показанія на языкъ понятія, выражается та истина, что низшая животная сторона „не должна преобладать въ человѣкѣ,—такое преобладаніе есть нѣчто постыдное, грѣховное“. И это собственно потому, что половой актъ является „средоточіемъ жизни“, т. е. животной, „средоточіемъ органическаго бытія“, „главнымъ и высшимъ проявленіемъ природнаго бытія“ [10]). Такимъ образомъ, здѣсь мы стоимъ именно лицомъ къ лицу съ фактомъ коренной, специфической животности, подходимъ къ ея „источной области“ [11]). Отсюда слѣдуетъ, что если человѣкъ не хочетъ быть животнымъ, то прежде всего и преимущественно онъ долженъ отрѣшиться именно отъ этой „сущности животной жизни“, всецѣло стать къ ней въ полное отрицательное отношеніе, не принимать въ ней, по возможности, никакого участія. Отрѣшеніе отъ этой животной сущности есть отрѣшеніе и отъ самой животности, утвержденіе специфическаго человѣческаго достоинства въ его отличіе отъ животности. Служеніе „родовой сущности“ несовмѣстимо съ сохраненіемъ безконечнаго значенія личности. Безконечность родовая есть „бездна дур-

---

[1]) Стр. 77. Ср. 76. [2]) Стр. 77. [3]) Стр. 78. [4]) Стр. 87 (79). [5]) Стр. 84 (76). [6]) Ibid. [7]) Стр. (57) Ср. 59. [8]) Стр. 70 (59).

[9]) Стр. 59. [10]) Стр. 187. [11]) Стр. 186.

ной, пустой безконечности“ [1]), совершенно противоположная безконечности „истинной и полной“. „Дурнымъ“ и „постыднымъ“, а, слѣдовательно, и не должнымъ является самая сущность того закона природы, которому подчиняется весь органическій міръ [2]). Поэтому участіе въ безконечности природнаго процесса путемъ „генитальнаго“ акта „недостойно“ человѣка, поскольку онъ является именно человѣкомъ, а не животнымъ [3]). Если человѣкъ дѣйствительно стыдится „разсѣянія“ жизненной силы, нарушенія „цѣлости“, нераздробляемости своей природы (цѣломудріе=стыдливости),—а все это для Соловьева несомнѣнно,—то, значитъ, онъ долженъ идти противоположнымъ путемъ сохраненія „цѣлости“ своей природы и сосредоточенія всѣхъ ея силъ къ безсмертію и нетлѣнію [4]). „Слѣпая сила жизни“ стремится сдѣлать человѣка „средствомъ или орудіемъ природнаго процесса“, состоящаго въ замѣщеніи одного поколѣнія—умирающаго—другимъ,—рождающимся. Подчиненіе этой силѣ и „постыдно“, и „безжалостно“. Фактъ плотского соединенія постыденъ потому, что „при такомъ соединеніи человѣкъ подчиняется слѣпому влеченію стихійной силы“ [5]), въ „бездну“ которой, вмѣстѣ съ тою частью [6]) въ человѣкѣ, которая у него обща съ этою силою,—втягивается, поглощается, а чрезъ это ослабляется и даже уничтожается и высшая сторона существа человѣческаго [7]),—*духъ*. Такимъ путемъ происходитъ дѣйствительное униженіе человѣческаго достоинства, паденіе и гибель высшей стороны его природы.

Предметомъ полового „стыда“ [8]) является „глубокій всемірный смыслъ этого факта“ [9]), такъ какъ въ данномъ случаѣ человѣкъ подчиняется природѣ „*въ дурномъ* дѣлѣ—дурномъ вполнѣ“ [10]),—поскольку онъ фактически слѣдуетъ по тому пути животной природы, который дуренъ для человѣка по существу своему“ [11]).

„Въ самомъ плотскомъ актѣ.... мы утверждаемъ собственнымъ согласіемъ темный путь природы, *постыдный* для насъ своею слѣпотою, *безжалостный* къ отходящему поколѣнію и *нечестивый*, потому что это поколѣніе—наши отцы“ [12]). „Зло природнаго пути“ [13]) проявляется въ томъ, что „законъ животнаго размноженія“ положительно противенъ „принципу всечеловѣческой солидарности“ [14]). Природа творитъ безжалостное дѣло, вытѣсняя прежнія поколѣнія новыми [15]). Человѣкъ принимаетъ активное „участіе“ въ этомъ процессѣ, поскольку, рождая новое поколѣніе, онъ, такъ сказать, „отнимаетъ“ мѣсто у стараго, которому „остается только умереть“. Люди „отвращаются отъ отцовъ“, кому они „особенно и всего болѣе обязаны“ [16]). „Новое поколѣніе, приходя на смѣну старому, этимъ самымъ какъ бы предлагаетъ по-

[1]) Ibid. [2]) Стр. 187. [3]) Ibid. [4]) Стр. 199.
[5]) Стр. 189. [6]) Стр. 186. [7]) Ibid. [8]) Стр. 188. [9]) Стр. 189. [10]) Ibid. [11]) Стр. 192.
[12]) Стр. 190. [13]) Ibid. [14]) Стр. 189. [15]) Ibid. [16]) Ibid.

слѣднему очистить мѣсто для себя, устраняя и отрицая смыслъ дальнѣйшаго его существованія на землѣ. Въ этомъ отношеніи и по указаннымъ причинамъ человѣкъ находитъ „свою невольную службу природѣ постыдною для себя“ [1]). „Половой стыдъ“ обращается ко всѣмъ и каждому, всѣхъ и каждаго остерегая отъ всего этого процесса дурной безконечности, черезъ который земная природа вѣчно, но напрасно (?) строитъ жизнь на мертвыхъ костяхъ“ [2]).

Чувствуя „потребность и способность *вмѣстить* въ себѣ самомъ всю полноту *вѣчной жизни*“ [3]), реально осуществить это „идеальное въ дѣйствительности“ [4]), человѣкъ „хочетъ быть не орудіемъ (?), а обладателемъ вѣчной жизни“ [5]). А поэтому онъ не желаетъ „повиноваться природному закону *вымѣщенія* поколѣній, закону *вѣчной смерти*,— онъ не хочетъ быть вымѣщающимъ и вымѣщаемымъ“ [6]). Онъ не хочетъ *подчиняться* половому влеченію, потому что „половое единеніе только подверждаетъ, усиливаетъ и увѣковѣчиваетъ глубокое фактическое раздѣленіе или раздробленіе „человѣческаго существа“ [7]). Соединеніемъ половъ обусловливается дробленіе въ порядкѣ послѣдовательности на ряды смѣняющихъ и вытѣсняющихъ другъ друга поколѣній [8]).

Въ противоположность этому, человѣкъ стремится сохранить ненарушимою свою „внутреннюю потенціальную цѣлость“ [9]), чтобы безпрепятственно „осуществить ее и въ дѣйствительности“; т. е. въ себѣ самомъ дѣйствительно создать цѣлаго человѣка, утвердить и обезпечить безконечное значеніе своей собственной личности [10]). Стыдъ осуждаетъ путь плотскаго совокупленія, слѣдствіемъ котораго является „психофизическое раздробленіе“ [11]). Слѣдовательно, нормою человѣческаго поведенія должна быть цѣлость и не одна духовная, но вмѣстѣ и „тѣлесная“ [12]). Стыдливость, иначе цѣломудріе, „охраняетъ человѣка“ отъ природнаго дробленія [13]) и, соотвѣтственно своему второму обозначенію, обезпечиваетъ въ буквальномъ смыслѣ *цѣлость*, нераздробленность человѣческаго существа.

Описанное самоутвержденіе нравственнаго достоинства и вмѣстѣ указаніе должнаго нормальнаго отношенія человѣка къ низшей, матеріальной сторонѣ человѣка въ простомъ чувствѣ стыда отличается полусознательностью и неустойчивостью [14]). Проявленіе нашей нравственной природы имѣетъ здѣсь лишь частный, случайный и относительный характеръ [15]). Вслѣдствіе этого, человѣкъ не можетъ удовлетвориться одними лишь частичными показаніями чувства стыда. Разумъ человѣка къ нравственной сферѣ предъявляетъ требованіе всеобщности и необхо-

---

[1]) Стр. 188. [2]) Стр. 188. [3]) Стр. 187. [4]) Ibid. [5]) Стр. 188. [6]) Стр. 181. [7]) Стр. 194. [8]) Ibid. [9]) Стр. 197. [10]) Стр. 197—198.

[11]) Стр. 198. [12]) Стр. 198. [13]) Ibid. [14]) Стр. 70. [15]) Стр. 69 (57).

димости [1]). Поэтому и чувство стыда, или точнѣе самоутвержденіе въ немъ нравственнаго достоинства, независимости духа отъ матеріи, дѣйствіемъ разума, по присущимъ ему принципамъ всеобщности и необходимости, возводится въ принципъ *аскетизма* [2]). Если неспособность человѣка противостоять плотскимъ влеченіямъ, противиться животнымъ инстинктамъ, есть даже по непосредственному сознанію зло, то, обратно, способность къ самообладанію, къ сопротивленію животнымъ инстинктамъ есть „добро“ и должна быть принята, какъ *норма* [3]). *Аскетизмъ и есть собственно возведенное въ принципъ воздержаніе* [4]). „Онъ есть по своему существу принципъ духовнаго самосохраненія“ [5]).

Въ отношеній питанія воздержаніе касается и количества (но здѣсь не можетъ быть общаго для всѣхъ правила) и качества пищи. Здѣсь уже примѣнимо общеобязательное и безусловное требованіе воздержанія „отъ пищи животной и въ особенности, такъ называемой, мясной“ [6]). Мясная пища полнѣе и легче переваривается въ кровь, быстрѣе и сильнѣе повышаетъ энергію „плотской“ жизни, а потому является неблагопріятствующею преобладанію и перевѣсу духовной жизни надъ плотскою. Сверхъ того, воздержаніе отъ этого сорта пищи полезно въ томъ отношеніи, что способствуетъ упражненію силы воли въ побѣдѣ надъ влеченіемъ къ мясной пищѣ, каковое влеченіе оказывается особенно сильнымъ, вслѣдствіе наслѣдственной привычки и предрасположенія [7]).

Если въ отношеніи питанія принципъ воздержанія не можетъ быть проведенъ послѣдовательно, то къ половой функціи онъ долженъ быть примѣненъ во всей своей безусловной строгости. Къ половому факту вообще и безъ исключенія человѣкъ долженъ относиться отрицательно. Онъ долженъ рѣшительно стать „на путь его отрицанія, ограниченія и окончательнаго упраздненія“ [8]). „Плотское условіе размноженія для человѣка есть *зло*; въ немъ выражается перевѣсъ безсмысленнаго матеріальнаго процесса надъ самообладаніемъ духа; это есть дѣло, противное достоинству человѣка, гибель человѣческой любви и жизни“ [9]), Каждый долженъ признать половыя отправленія безусловнымъ зломъ, рѣшиться этому злу не поддаваться, и, насколько это отъ него зависитъ, добросовѣстно выполнить это рѣшеніе. Когда и какъ совершится *фактически* упраздненіе половыхъ отношеній во всемъ человѣчествѣ или хотя бы то въ насъ самихъ, - этотъ вопросъ лежитъ внѣ нравственной области. Предметомъ нравственной обязанности, правила или предписанія можетъ быть единственно и исключительно только внутреннее, *субъективное* отношеніе „къ этому коренному проявленію плотской жизни“ [10]), а оно можетъ быть по вышеуказаннымъ причинамъ не иное, какъ всецѣло отрицательное.

[1]) Стр. 70. [2]) Стр. 70 (59) Ср. 89. [3]) Стр. 89 (82). [4]) Ibid. [5]) Стр. 89.
[6]) Стр. 82 (74). [7]) Стр. 82 (74—75). [8]) Стр. 84 (77). [9]) Ibid. [10]) Стр. 84—85 (77).

Правда, Провидѣніе „пользуется нашими плотскими грѣхами для усовершенствованія человѣчества посредствомъ новыхъ поколѣній“ [1]), но отъ этого зло плотскихъ отношеній не перемѣняется въ добро. Провидѣніе и вообще обращаетъ зло къ добрымъ послѣдствіямъ, но отъ этого не становится само добромъ. И въ данномъ отношеніи это обстоятельство „служитъ къ Ея (т. е. Премудрости) славѣ, а къ нашему утѣшенію, но не оправданію“.

Соловьевъ не довольствуется провозглашеніемъ аскетическаго принципа „*первымъ условіемъ*“ [2]) и исходнымъ началомъ нравственности,— онъ расширяетъ его значеніе на *всю* область нравственной жизни, на все содержаніе „человѣческой этики“ [3]): чувство стыда (первоначально— половой стыдливости) объявляется у него рѣшительно и категорически „естественнымъ корнемъ человѣческой нравственности“ [4]), такъ что первичная основа совѣсти есть именно „чувство стыда“ [5]); „совѣсть“ есть лишь видоизмѣненіе стыда въ отчетливой обобщенной формѣ [6]),— то же чувство, но уже прошедшее чрезъ среду „отвлеченнаго сознанія“.

Въ разсужденіяхъ автора, представляющихъ раскрытіе и уясненіе высказанныхъ нами положеній, мы не наблюдаемъ полной отчетливости и надлежащей твердости мысли, — въ нихъ замѣтна явная передержка и очевидная непослѣдовательность. Въ самомъ дѣлѣ, мы уже видѣли, что чувство стыда относится собственно къ низшей сторонѣ человѣка, общей у послѣдняго съ высшими животными, и имѣетъ цѣлью внушить человѣку, что „животная жизнь въ немъ должна быть подчинена духовной“ [7]). Теперь же выходитъ, что „познаніе добра и зла дано непосредственно въ отличительномъ для него чувствѣ стыда“ [8]),—добра и зла, очевидно вообще, безъ всякаго ограниченія. Вотъ разсужденія автора по данному предмету. „Животныя бываютъ добрыми и злыми, но различіе добра и зла, какъ таковыхъ, не существуетъ въ ихъ сознаніи. У человѣка это познаніе добра и зла не только дано непосредственно въ отличительномъ для него чувствѣ стыда, но изъ этой первоосновы, постепенно расширяя и утончая свою конкретно-чувственную форму, оно переходитъ въ видѣ *совѣсти* на всю область человѣческой этики“ [9]). „Мысль о допущенномъ нарушеніи любого изъ нравственныхъ требованій... вызываетъ воздѣйствіе стыда“ [10]). Въ совѣсти дана лишь, по сравненію съ чувствомъ стыда, „новая форма“ [11]), а „внутренняя сущность“ [12]) обоихъ явленій одна и та же. Содержаніе и смыслъ ихъ одинаково сводятся къ тому, что при наличности извѣстнаго рода обстоятельствъ, поступковъ и поведенія человѣкъ слышитъ внушеніе и предостереженіе: „*это не добро, это не должно, это недостойно*“ [13]). Если таково значеніе

---

[1]) Стр. 85 (78). [2]) Стр. 92. [3]) Стр. 67. [4]) Стр. VIII. [5]) Стр. 68. [6]) Стр. IX. [7]) Стр. (75). [8]) Стр. 67. [9]) Стр. 66—67. [10]) Стр. 184. [11]) Стр. 67. [12]) Стр. 67. [13]) Ibid.

совѣсти, если она—не болѣе, какъ видоизмѣненіе чувства стыда, и если, съ другой стороны, „только голосъ совѣсти, опредѣляющій наши отношенія къ ближнему и къ Богу, какъ добрыя или злыя, даетъ имъ нравственное значеніе“, то ясно, что „вся нравственная жизнь человѣка, во всѣхъ своихъ трехъ сферахъ, выростаетъ какъ бы *изъ одного корня*,—т. е. чувства стыда“.

„Чувство стыда, будучи реальнѣйшимъ образомъ связано съ фактами половой сферы“ [1]), имѣя несомнѣнно „особое половое значеніе“ [2]), и первоначально и преимущественно проявляясь „по поводу фактовъ половой жизни“ [3]), въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, однако, далеко перехватываетъ за предѣлы матеріальной жизни, и какъ выраженіе *формальнаго неодобренія* [4]), „сопровождаетъ всякое нарушеніе нравственной нормы, къ какой бы области отношеній она ни принадлежала“ [5]). „Такимъ образомъ, вся она (т. е. нравственность) выростаетъ изъ чувства стыда“ [6]).

„Въ чувствѣ стыда“... заключается implicite „нравственный императивъ, запрещающій намъ уступать могучимъ покушеніямъ на нее со стороны низшей природы, и укоряющій насъ за уступки, уже сдѣланныя“ [7]). Но чувству стыда присуще и вообще формальное начало долга [8]). Этотъ „формально-нравственный элементъ стыда, слитый тамъ (т. е. въ чувствѣ стыда) со своею психофизическою основой, здѣсь (т. е. въ чувствѣ жалости) выдѣляется въ видѣ того болѣе тонкаго и отвлеченнаго чувства, которое называется *совѣстью* (въ тѣсномъ смыслѣ слова) [9]). „Сама совѣсть есть чувство стыда, развившееся не съ матеріальной, а только съ формальной своей стороны“ [10]). Такимъ образомъ, „чувство стыда“ [11]) „сопровождаетъ всякое нарушеніе нравственной нормы“ именно „какъ выраженіе формальнаго неодобренія“ [12]). Однако, коренное, источное значеніе чувства стыда для всей человѣческой нравственности не ограничивается указанною формальною стороною. Въ чувствѣ „стыда“ содержится и положительная, качественная основа чувства „жалости“. Если чувство „стыда“ направляется противъ нарушенія „цѣлости“ человѣческаго существа, противъ его реальнаго раздробленія въ потомствѣ, то „жалость“ направляется собственно противъ „дурныхъ послѣдствій этого дѣла“, между прочимъ и прежде всего—и „противъ эгоизма размножившагося человѣка [13]). „Особая опредѣленная нравственная реакція противъ этого новаго зла (т. е. эгоизма) психологически выражается какъ жалость“. Это чувство возстановляетъ „нравственное единство уже раздробленнаго физически человѣка“ [14]).

---

[1]) Стр. 184—185. [2]) Стр. 185. [3]) Ibid. [4]) Курсивъ нашъ [5]) Стр. 185. [6]) Стр. 197. [7]) Стр. 197. Ср. стр. 65. [8]) (Стр. 193).

[9]) Стр. 198. [10]) Стр. 577. [11]) Стр. 184. [12]) Стр. 185. [13]) Стр. 198—199. [14]) Стр. 198.

Таковъ—въ общемъ и существенномъ—ходъ разсужденій нашего отечественнаго философа.

Какъ видимъ, *центральнымъ пунктомъ разсужденій Соловьева служитъ эмоція стыда.* Всѣ его выводы и положенія покоятся на опредѣленіи происхожденія, существа и первичнаго, по взгляду автора, значенія этого чувствованія въ нравственной области. Въ частности, и аскетическій принципъ въ этикѣ Соловьева всецѣло покоится — по своему существу и содержанію—на этомъ чувствованіи. Между тѣмъ, чувство „стыда" принадлежитъ къ такимъ душевнымъ феноменамъ, которые являются въ психологической наукѣ изслѣдованными недостаточно со стороны своего генезиса и отличительныхъ, специфическихъ особенностей. По словамъ, напр., *К. Д. Ушинскаго*, „чувство стыда разслѣдовано едва ли не менѣе всѣхъ прочихъ элементарныхъ чувствъ, что главнымъ образомъ зависитъ отъ того, что его смѣшиваютъ съ нѣсколькими сложными чувственными состояніями, а именно *съ раскаяніемъ, совѣстью* и, наконецъ, застѣнчивостью" [1]).

Поэтому, естественно, мы должны остановиться прежде всего на вопросѣ о томъ, правильно ли опредѣляетъ В. С. Соловьевъ сущность, смыслъ, значеніе эмоціи стыда.

По мысли Соловьева, въ чувствѣ стыда выражается фактъ двойственности человѣческой природы съ непосредственнымъ, интуитивнымъ указаніемъ на разноцѣнность ихъ по существу. Стыдъ является у него чувствованіемъ *специфически* обозначающимъ и опредѣляющимъ взаимоотношеніе тѣлесной и духовной природъ въ человѣкѣ. Человѣкъ въ этомъ чувствѣ будто бы отталкиваетъ, какъ чуждыя и враждебныя своей высшей идеальной природѣ, тѣлесныя обнаруженія и отправленія. Едва ли можно согласиться съ подобными разсужденіями философа. И прежде всего, нѣтъ никакихъ основаній,—и Соловьевъ не представилъ ни одного изъ нихъ,—въ пользу того положенія, что стыдъ—чувствованіе специфически относящееся къ разности двухъ природъ въ человѣкѣ. Стыдъ, какъ нравственное чувствованіе, связанъ со всѣми безъ исключенія сознательно-свободными, имѣющими нравственное значеніе, душевными состояніями, поступками и вообще поведеніемъ человѣка. Человѣкъ *стыдится* и своего жестокаго или несправедливаго поступка по отношенію къ ближнимъ, лицемѣрія, обмана, хитрости, гордости, высокомѣрія, тщеславія, гнѣва, *стыдится* иногда также и своихъ безнравственныхъ отношеній къ Богу—невѣрія, индифферентизма и т. п. Изъ этого факта слѣдуетъ, что стыдъ вовсе не связанъ, необходимо и исключительно, съ процессами матеріальными и животными. Самъ авторъ допускаетъ это ограниченіе, когда утверждаетъ, напр., слѣдующее: прямымъ пред-

---

[1]) *К. Д. Ушинскій.* Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія. Опытъ педагогической антропологіи. Изд. 9-ое. Спб. 1896. Т. 2, стр. 169.

метомъ борьбы (т. е. въ аскетизмѣ) являются не отправленія организма, а душевныя состоянія—сластолюбія, опьяненія, сладострастія. Эти грѣховные аффекты, могущіе перейти въ страсти и пороки, становятся въ рядъ другихъ возбужденій, какъ гнѣвъ, зависть, корыстолюбіе и т. д. Эти другія страсти *злыя*, а не *постыдныя только*,—по предмету своему (отношенія къ ближнимъ) подлежатъ сужденію не аскетической нравственности [1]). „При оцѣнкѣ чужихъ чувствъ и дѣйствій—злоба, несправедливость, высокомѣріе, нечестіе являются намъ болѣе ненавистными и возмутительными, нежели постыдными“ [2]). Изъ этихъ словъ ясно видно, что самъ Соловьевъ признаетъ нарушеніе альтруистическаго начала нравственности не только злымъ, но и постыднымъ. Равнымъ образомъ и пренебреженіе аскетическимъ принципомъ онъ считаетъ не постыднымъ только, но вмѣстѣ и злымъ дѣломъ и состояніемъ [3]). Отсюда, чтобы быть послѣдовательнымъ и вѣрнымъ себѣ, Соловьевъ можетъ утверждать развѣ только то положеніе, что аскетическая нравственность *по преимуществу* (но уже никакъ не исключительно или специфически) связана съ чувствованіемъ стыда,—болѣе, чѣмъ альтруистическая, но и это положеніе не вполнѣ вѣрно фактически [4]).

Не выражая собою взаимоотношенія двухъ составныхъ природъ человѣка, какъ то утверждаетъ однако Соловьевъ, чувство стыда не содержитъ въ себѣ ни посредственно, ни непосредственно и указанія на относительное превосходство одной природы предъ другой. Конечно, тотъ фактъ, что человѣкъ *стыдится* и своихъ дурныхъ поступковъ и нѣкоторыхъ отправленій своей физической природы, свидѣтельствуетъ о способности его возвышаться надъ своими собственными состояніями и функціями, и тѣмъ самымъ утверждаетъ фактъ *самосознанія* и *самообладанія личности*, но вѣдь это относится въ равной мѣрѣ и къ физическимъ и къ чисто *духовнымъ* отправленіямъ природы человѣка.

Будучи связано, какъ именно нравственное чувство, вообще съ нарушеніемъ нравственной нормы, оно собственно по своему происхожденію и проявленію имѣетъ ближайшее отношеніе къ *общественнымъ* и *соціальнымъ* факторамъ. Человѣкъ *стыдится* своего дурного, безнравственнаго поступка именно и преимущественно *въ виду сознанія неодобрительнаго отношенія къ нему со стороны другихъ личностей*. Въ этомъ чувствованіи замѣтную роль играетъ именно *боязнь или страхъ общественнаго презрѣнія или вообще неодобренія*. Подтвержденіемъ этого можетъ служить отчасти хотя бы то обстоятельство, что у дѣтей краска стыда и смущенія одинаково вспыхиваетъ не только у

[1]) Стр. 87 (80). [2]) Стр. 66, Ср. 198 стр. [3]) Ср. стр. 89.

[4]) По мысли св. *Григорія Нисскаго*, „постыдною“ является „ислкая порочная страсть“ Oratio Catechet. C. VIII. T. XLIV, col. 41A.

дѣйствительно виновнаго, но и у невиновнаго, которому другіе приписываютъ какое-либо преступленіе или проступокъ. Правда, эти состоянія не вполнѣ тожественны (сознаніе вины въ первомъ случаѣ присутствуетъ, во второмъ отсутствуетъ), но сильное сходство ихъ не подлежитъ никакому сомнѣнію.—Равнымъ образомъ *соціальный* характеръ стыда, какъ смущенія предъ общественнымъ мнѣніемъ, виденъ и тогда, когда человѣкъ, дорожа общественнымъ мнѣніемъ среды, въ которой нарушеніе цѣломудрія и пьянство считаются доблестью, молодечествомъ, *стыдится* своего цѣломудрія и трезвости. Еще Аристотель отмѣтилъ тотъ фактъ, что никто не стыдится младенцевъ и животныхъ; вообще же это состояніе бываетъ тѣмъ интенсивнѣе, чѣмъ болѣе питаетъ уваженія къ лицу присутствующему субъектъ, испытывающій стыдъ по какому либо поводу [1]). Извѣстно также, что римляне и римлянки, не питая къ своимъ рабамъ никакого уваженія, очень мало и стыдились ихъ. Да и въ современномъ обществѣ господа менѣе стыдятся своихъ слугъ, чѣмъ людей равныхъ по положенію, а тѣмъ болѣе высшихъ, особенно почитаемыхъ и уважаемыхъ. Все это факты общеизвѣстные.

Правда, иногда говорятъ, что „человѣкъ стыдится и самого себя“ [2]), но каждый, говорящій это, прекрасно сознаетъ и чувствуетъ, что онъ употребляетъ такое выраженіе въ смыслѣ несобственномъ, не вполнѣ точномъ; во всякомъ случаѣ, подобное состояніе должно быть признано не первичнымъ, а развившимся уже впослѣдствіи на почвѣ соціальныхъ факторовъ. Первоначальный характеръ его несомнѣнно, такимъ образомъ, преимущественно *соціальный* [3]).

Эту особенность чувствованія „стыда“ замѣтилъ и оттѣнилъ еще Аристотель. По его опредѣленію, „стыдъ есть непріятное чувство, относящееся къ такому злу, которое по нашимъ понятіямъ ведетъ къ дурной славѣ“. (Rhetorik c. VI). Подобное же опредѣленіе чувства „стыда“ находимъ и въ *святоотеческой* письменности. По словамъ, напр., св. *І. Дамаскина*, страхъ раздѣляется на шесть видовъ, среди которыхъ указывается стыдъ (εἰς αἰδώ, εἰς αἰσχύνην). „Стыдливость“ опредѣляется какъ страхъ, вслѣдствіе ожиданія порицанія (αἰδώς, φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ψόγου); „стыдъ—страхъ, вслѣдствіе совершеннаго позорнаго дѣла“

---

[1]) Rhetorik. B. II. C. VI. § 23. Ср. Ушинскій Т. II, стр. 169. Какъ извѣстно, αἰδώς по—гречески „означаетъ не только стыдъ, но также и *уваженіе*“. *Д. И. Тихомировъ*. Цит. соч., стр. 88.

[2]) Это выраженіе встрѣчается иногда и въ аскетической письменности. По словамъ, напр., преп. *Исаака С.*, „тотъ дѣвственникъ, кто не только сохранилъ тѣло неосквернённое совокупленіемъ, но *стыдится даже самого себя, когда бываетъ одинъ*“ (παρθένος ἐστίν, οὐχ' ὁ τὸ σῶμα αὐτοῦ φυλάξας ἀπὸ τῆς συνουσίας ἀμόλυντον, ἀλλ' ὁ αἰδούμενος ἑαυτοῦ, ὅταν κατ' ἰδίαν γένηται). А. LVI, с. 330.

[3]) На таковой именно характеръ этого чувствованія указываетъ и первое упоминаніе о немъ въ кн. Бытія. До грѣхопаденія первые люди были наги и *не стыдились* (II, 25). Послѣ грѣхопаденія они стали *стыдиться другъ друга* и сдѣлали себѣ поэтому опоясанія (III, 7). Когда явился къ нимъ Господь, они испугались и устыдились *Его* (10 ст.).

(αἰσχύνη, φόβος ἐπ' αἰσχρῷ πεπραγμένῳ) [1].—„Грѣхъ не только лишаетъ добродѣтели, но и дѣлаетъ чуждымъ Богу, еще же облачаетъ стыдомъ и безчестіемъ, *когда узнаютъ о немъ*“ [2].

Св. Григорій Нисскій объясняетъ чувство стыда, какъ выраженіе обманутой надежды въ какомъ либо предметѣ, который ложно представлялся прекраснымъ [3].

Только съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ, почему извѣстныя функціи скрываются именно *отъ другихъ*. Самый застѣнчивый человѣкъ стыдится обнаруженія этихъ функцій предъ другими, и совершенно не испытываетъ этого чувства, разъ на лицо нѣтъ этого послѣдняго условія. Слѣдовательно, „стыдиться“ и „скрывать“ извѣстный „физіологическій актъ“ еще не значитъ непремѣнно признавать его „недолжнымъ“ [4].

Необъяснимъ съ точки зрѣнія Соловьева также тотъ фактъ, поставленный ему на видъ Б. Н. Чичеринымъ, что человѣкъ „не стыдится наполненія себя матеріей, но онъ стыдится освобожденія отъ излишней матеріи“ [5]. Соловьевъ въ своей полемикѣ противъ названной статьи Чичерина даетъ слѣдующее объясненіе данному явленію: „указанный имъ (т. е. Чичеринымъ) физіологическій фактъ есть лишь частичное и, такъ сказать, хроническое проявленіе той аномаліи, острое обнаруженіе которой дано въ смерти и тлѣніи организма. Въ обоихъ случаяхъ аномалія состоитъ въ перевѣсѣ матеріи надъ формою, въ томъ біологическомъ регрессѣ, въ силу котораго творчество жизни уступаетъ явле-

---

[1]) *I. Дамаскинъ.* De fide orth. L. II, c. XV, col. 932C. Это опредѣленіе всецѣло совпадаетъ съ тѣмъ, какое мы находимъ у *Немезія*, De natura hominis, c. XX, col. 688D—689A. Ср. *Григорій Н.* De anima et resurrestione, col. 92B. In Eccles. 652A, 649D.—Въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, святоотеческая психологія отражаетъ на себѣ замѣтное вліяніе Аристотеля. По ученію этого философа, „стыдливость (αἰδώς. Eth. Nic. l. IV, c. IX)—средина между „безстыдствомъ“ (ἀναισχυντία), съ одной стороны, и „столбнякомъ“ (κατάπληξις, stupor), съ другой (Ibid., l. II, c. VII, v. 14). Какъ больше пассивное состояніе, чѣмъ активный поступокъ, стыдливость собственно не есть какая-либо добродѣтель. (Eth. Nic. l. IV, c. IX, v. 1). Ср. ibid. v. 7—8. Ср. также l. II, c. VII, v. 14). Это есть извѣстнаго рода боязнь, страхъ предъ стыдомъ, боязнь безславія, обнаруживающаяся вовнѣ, подобно страху предъ чѣмъ-либо ужаснымъ, страшнымъ, съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что тогда какъ страхъ даетъ о себѣ знать появляющеюся въ тѣлѣ блѣдностію, стыдливость—краскою (Ibid. l. IV, c. IX, v. 2). Какъ зависящіе въ извѣстной степени и смыслѣ отъ тѣла, стыдливость и страхъ суть скорѣе аффекты, чѣмъ нравственные навыки, и, какъ такіе, имѣютъ мѣсто только въ отношеніи къ юношескому (стыдливость не допускаетъ юношество подаваться тому или иному вліянію страстей), а не совершенному возрасту (Ibid. v. 3). Проф. *А. А. Бронзовъ.* Аристотель и Ѳома Аквинатъ, стр. 163. [2]) Древній Патерикъ. XVIII, 49, стр. 427.

[3]) εἰ διαψευσθείη τοῦ κρείττονος, εἰδώλῳ τινὶ καλοῦ, παρατοφισαμένης τὴν ψυχὴν τῆς ἐλπίδος, ἡ ἐπακολουθοῦσα τοῖς γινομένοις μνήμη αἰσχύνη γίνεται. De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 92B. [4]) Стр. 53.

[5]) *Проф. Б. Н. Чичеринъ.* О началахъ этики. Вопросы философіи и психологіи, кн. 39, стр. 597.

ніямъ низшаго порядка, переходитъ въ процессы химическаго разложенія. Ясно, что, если бы человѣкъ обнаруживалъ достаточно жизненной силы, чтобы претворить въ себя или оживотворить все то, чѣмъ его питаетъ внѣшняя среда, то непріятное явленіе, указываемое г. Чичеринымъ, было бы невозможно, какъ невозможна была бы тогда и самая смерть“ [1]).

Но, если бы точка зрѣнія и объясненіе представленнаго факта были вѣрны, тогда самымъ интенсивнымъ образомъ чувство стыда проявлялось бы при видѣ и въ виду факта смерти, чего въ дѣйствительности нѣтъ.

Что касается, въ частности, отношенія чувства „стыда“ къ *половымъ* функціямъ, то съ нравственной стороны это чувство связывается не съ самымъ половымъ фактомъ, какъ то утверждаетъ Соловьевъ, а только съ извращеніемъ или злоупотребленіемъ половыми отношеніями, а со стороны внѣшняго своего проявленія данный фактъ вызываетъ чувство стыда именно въ силу связи послѣдняго съ чувствомъ отвращенія. Мы согласны съ проф. М. Филипповымъ, что, вопреки утвержденію Соловьева, „за исключеніемъ лицъ, страдающихъ разстройствомъ половой сферы“, люди вообще „вовсе не относятся къ самому половому акту, какъ къ чему-то постыдному и недолжному, но стыдятся лишь его публичнаго оказательства“ [2]). Со своей стороны, мы должны прибавить только, что такъ, т. е. не считая полового акта постыднымъ и недолжнымъ, относится къ нему большинство людей, оградивши его извѣстными рамками законности и обязательствъ, т. е. въ *законномъ* бракѣ, съ чѣмъ косвенно соглашается и самъ докторъ [3]). Въ равной степени справедливо замѣчаніе и другого критика, что „лишеніе способности (т. е. половой) считается (обычно) для мужчины позоромъ“ [4]). Мы оставляемъ въ сторонѣ этическую, нормативную оцѣнку указанныхъ фактовъ, такъ какъ и самъ Соловьевъ выводитъ свои заключенія изъ чувства стыда, какъ эмпирически и непосредственно даннаго факта, истолковывая его фактическія обнаруженія. Что чувство стыда относится не вообще къ половому акту самому по себѣ, это, по нашему мнѣнію, видно и изъ того, что фактъ рожденія и существованія дѣтей не считается для родителей дѣломъ постыднымъ, а, напротивъ, совершенно естественнымъ, нормальнымъ, должнымъ. Тотъ фактъ, что половое общеніе совершается скрыто и тайно, не можетъ свидѣтельствовать о томъ, что оно признается постыднымъ. Это можетъ говорить только о его интимности, глубинѣ, подобно тому какъ, напр., то обстоятельство, что родители иногда стыдятся въ присутствіи другихъ ласкать своихъ дѣтей, вовсе не говоритъ о томъ, что они считаютъ это дѣло недолжнымъ или позорнымъ.

[1]) Ibid., стр. 677 (конецъ), 678 (начало).

[2]) *М. Филиппов.* Судьба русской философіи. Научное Обозрѣніе. 1898 г. № 9, стр. 1560.

[3]) Стр. 1551. [4]) *Б. Н. Чичеринъ.* Вопросы философіи и психологіи, кн. 39, стр. 596.

Съ безусловнымъ осужденіемъ къ акту полового общенія Соловьевъ относится потому, что, по его словамъ, эта функція совершенно несовмѣстима (при обыкновенныхъ условіяхъ) съ сохраненіемъ духовнаго самообладанія [1]); въ ней выражается „перевѣсъ безсмысленнаго матеріальнаго процесса надъ самообладаніемъ духа“ [2]).

Очевидно, здѣсь авторъ разумѣетъ то, что высшая, духовная жизнь временно какъ бы пріостанавливается этимъ процессомъ, ея непрерывное и невозмутимое теченіе нарушается имъ. Но слѣдуетъ принять во вниманіе то, что въ нормальномъ бракѣ, о которомъ въ этикѣ только и можетъ быть рѣчь, естественное влеченіе становится подъ контроль нравственнаго принципа взаимной преданности и уваженія супруговъ, вслѣдствіе чего эгоистическое пожеланіе смягчается, утрачивая въ значительной степени грубость и животный характеръ. Половой актъ въ такомъ союзѣ не можетъ быть уже разсматриваемъ исключительно какъ выраженіе одного эгоистическаго плотскаго пожеланія, онъ является также нерѣдко выраженіемъ самопреданности и взаимной уступчивости. „Мужъ, оказывай женѣ должное благорасположеніе, подобно и жена мужу. Жена не властна надъ своимъ тѣломъ, но мужъ; равно и мужъ не властенъ надъ своимъ тѣломъ, но жена“ [3]). Половое влеченіе глубоко заложено въ природу человѣка, и съ нимъ приходится считаться каждому, за весьма рѣдкими и незначительными исключеніями. Однимъ про-

---

[1]) Стр. (79).

[2]) Стр. (77). Справедливость требуетъ признать, что и въ святоотеческой письменности встрѣчаются воззрѣнія, сходныя съ нѣкоторыми пунктами раскрытаго міровоззрѣнія Соловьева. По ученію, напр., Бл. Августина, въ раю половой актъ не соединялся съ обычнымъ въ настоящее время чувствомъ стыдливости; тогда и самые половые органы не считались срамными (De nupt. et conc. II. 22. T. X. p. 548. Opus imperf. VI. 25. T. X. col. 1560. De genes. ad litt. XI. 32. p. 447 и др.). Чувство стыда при видѣ наготы человѣческаго тѣла и при самомъ половомъ актѣ явилось только, какъ результатъ разстройства гармоніи между духомъ и плотію, обнаружившагося въ актѣ паденія. По божественному плану, высшее должно господствовать надъ низшимъ; духовная природа должна удерживать въ подчиненіи тѣлесную природу человѣка. Такъ какъ духъ въ актѣ грѣхопаденія потерялъ господство надъ тѣломъ и тѣло вышло изъ подъ его власти и подчиненія, то, естественно, „разумная душа должна была устыдиться; именно потому, что она не могла удерживать болѣе слабость и непокорность къ тѣлѣ, надъ которымъ она получила право господствовать“. (De peccat. merit. II. 22. T. X. p. 173). „Для души стыдомъ является то, что ей сопротивляется тѣло,—эта низшая сторона человѣческой природы, подчиненная ей“. См. проф. *Л. И. Писаревъ*. Ученіе Бл. Августина. . . стр. 71—72. Ср. стр. 168—169. „Такъ какъ эта дисгармонія между духомъ и тѣломъ особенно ощутительно и рельефно обнаруживается въ актѣ плотскаго вожделѣнія (concupiscentia), то, отсюда, и чувство стыда для разумной души должно было въ особенности проявиться въ актѣ безпорядочныхъ плотскихъ движеній, при видѣ тѣлесной наготы, возбуждающей эти движенія (De civ. Dei, XIV, 23. T. VII. p. 431. Ср. De nupt. et conc. II. 5; II. 9; II. 22. T. X. p. 443. 448. 458 и др.). Вслѣдствіе тѣхъ благихъ цѣлей, какія преслѣдуетъ бракъ,—именно рожденіе дѣтей,—самое зло плотской похоти нѣкоторымъ образомъ парализуется и направляется къ добрымъ послѣдствіямъ. (De peccat. merit. 1, 29, § 57. T. X. p. 142). *Л. И. Писаревъ*. Соч. цит., стр. 218—219. [3]) 1 Кор. VII, 3—4.

стымъ, хотя бы то и напряженнымъ, рѣшеніемъ воли съ нимъ покончить нельзя. Такъ или иначе оно воздѣйствуетъ на духовную жизнь, поскольку человѣкъ есть именно человѣкъ, но не духъ. Безбрачіе, которое можно выполнить и осуществить только цѣной постоянной внутренней тревоги, путемъ борьбы съ безпокойными раздраженіями и влеченіями, гораздо вреднѣе для духовной жизни, нежели нормальное, урегулированное удовлетвореніе чувственныхъ побужденій, „ибо лучше вступить въ бракъ, нежели разжигаться“ [1]).

Авторъ какъ бы забываетъ, что онъ говоритъ о человѣкѣ, а не объ ангелѣ. На совершенно резонное замѣчаніе ему, по данному пункту, Чичерина, что „здѣсь мы имѣемъ настоящій законъ природы, простирающійся на весь органическій міръ и обезпечивающій смѣну поколѣній“, что „безсмертные могутъ не плодиться; но земныя существа, которыя раждаются и умираютъ, не могутъ не плодиться, иначе родъ прекратится“ [2]),— Соловьевъ отвѣчаетъ въ „полемикѣ“ софизмами. „Г. Чичеринъ, говоритъ онъ, увѣряетъ меня, что я *не могу не плодиться*“ [3]), но личный опытъ неопровержимо свидѣтельствуетъ мнѣ о противномъ. Если же... онъ имѣлъ въ виду не физическую, а нравственную необходимость, по которой всякій человѣкъ долженъ, или по совѣсти обязанъ плодиться, то, вмѣсто сомнительнаго закона природы, ему слѣдовало бы прямо ссылаться на законъ нравственный. Но такого закона, обязывающаго всѣхъ людей къ дѣторожденію, не существуетъ... Законъ этотъ (т. е. высшей воли) содержитъ никакъ не безусловное предписаніе брака, а, напротивъ, *условное предписаніе безбрачія*: „могущій вмѣстить да вмѣститъ“ [4]). Вообще безпредѣльное размноженіе людей... не утверждается ни на какомъ физическомъ, а тѣмъ менѣе нравственномъ законѣ“ [5]).

Всѣ эти разсужденія Соловьева разбиваются однимъ выразительнымъ замѣчаніемъ Апостола: „каждый имѣетъ свое дарованіе отъ Бога, одинъ такъ, другой иначе“ [6]), т. е. одинъ получилъ отъ Бога даръ къ брачной жизни, другой—къ безбрачной. Точно также и въ словахъ Спасителя, которыя приводитъ Соловьевъ: „кто можетъ вмѣстить, да вмѣститъ“ [7]), содержится мысль объ обязательности безбрачія только и именно для тѣхъ лицъ, которыя получили къ тому особенную способность и предрасположеніе. Что особенно примѣчательно, приведенныя слова предваряются у Христа подтвержденіемъ райскаго закона относительно брачнаго сожитія, какъ нормальнаго и обычнаго для человѣка порядка, по отношенію къ которому лица, способныя къ безбрачію, являются рѣдкимъ, хотя, въ нѣкоторомъ отношеніи, и счастли-

[1]) 1 Кор. VII, 9. [2]) Вопросы философіи и психологіи. Кн. 39, стр. 600.
[3]) Курсивъ автора.
[4]) Вопросы философіи и психологіи. Кн. 39, стр. 678 –679.
[5]) Стр. 446. [6]) 1 Кор. VII, 7. [7]) Мѳ. XIX, 12.

вымъ исключеніемъ. Какъ же можно послѣ этого утверждать, что брачное сожитіе не есть физическій и нравственный законъ для человѣка вообще? Исключенія изъ закона—употребляемъ стереотипную фразу,—только подтверждаютъ общее правило.

Проповѣдь нравственнаго обязательства всеобщаго безбрачія, ученіе о естественно-физической сторонѣ брака, какъ о нравственномъ злѣ—рѣшительно безполезны. Самъ авторъ сознается, что „проповѣдь полового воздержанія, хотя бы самая энергичная и успѣшная (?) не можетъ *преждевременно* прекратить физическое (?) размноженіе человѣческой породы и привести ее къ гибели“ [1]). Одно это предположеніе онъ считаетъ нелѣпостью.

Человѣкъ, служа дѣлу продолженія поколѣній, не благопріятствуетъ закону смерти, а, напротивъ, его ограничиваетъ и ослабляетъ, не позволяетъ этому закону восторжествовать окончательно надъ родомъ человѣческимъ. „Не быть вымѣщающимъ“ онъ еще можетъ, но не быть „вымѣщаемымъ“—это не отъ него зависитъ. По Соловьеву, рожденіе внуковъ будто бы указываютъ на то, что для дѣдовъ не остается на землѣ мѣста и напоминаетъ, что имъ пора удалиться въ вѣчный покой смерти. Однако, это несправедливо. Само по себѣ существованіе хотя бы и многочисленнаго потомства и во многихъ поколѣніяхъ еще не выражаетъ и не вызываетъ необходимости для предка считать себя лишнимъ, отжившимъ, ненужнымъ. Вспомнимъ долголѣтіе партріарховъ, видѣвшихъ съ чувствами радости и удовлетворенія свое многочисленное потомство. Еще невинному и безгрѣшному человѣку, предназначенному для безсмертія, дана была заповѣдь размножаться и наполнять землю.

Съ другой стороны, не гармонируютъ съ положеніями В. С. Соловьева и тѣ въ высшей степени любвеобильныя, сердечныя отношенія, которыя существуютъ обычно между дѣдами и внуками, немыслимыя при той какъ бы конкурренціи между ними, которая предполагается у нашего философа.

Что касается отношенія этики г. Соловьева къ функціи *питанія*, то здѣсь мы видимъ признаніе необходимости поста, но не христіанскаго, а вегетаріанскаго. Авторъ рѣшительно и безусловно возстаетъ противъ употребленія „мясной пищи“ на томъ, главнымъ образомъ, основаніи, что мясо, полнѣе и легче претворяясь въ кровь, быстро повышаетъ энергію плотской жизни. Но здѣсь мы вправѣ спросить автора: почему повышаетъ энергію непремѣнно и всегда *плотской*, а не *тѣлесной* только жизни. Самъ авторъ принципіально рѣшительно разграничиваетъ понятія о „плотскомъ“ и „тѣлесномъ“. Первое означаетъ по нему только извѣстное (нравственно дурное) *направленіе* душевной и тѣлесной жизни, поскольку животность, т. е. низшія, чувственно-

[1]) Оправданіе Добра, стр. 85—86 (78).

эгоистическія влеченія и стремленія человѣка подавляютъ высшія и идеальныя стороны и потребности его природы. Почему же „тѣлесная“ крѣпость ведетъ непремѣнно къ преобладанію „плотской“ жизни надъ духовной? Развѣ человѣкъ съ крѣпкой волей не можетъ владѣть своей матеріальной природой и пользоваться ея здоровьемъ и силой для осуществленія и проявленія во внѣшней дѣйствительности идеальной стороны своего существа? Говоря объ употребленіи вина, Соловьевъ самъ категорически утверждаетъ, что... „на болѣе высокихъ ступеняхъ нравственной жизни, какія достигались и въ языческомъ мірѣ, напр.—Сократомъ,—*энергія организма служитъ болѣе духовнымъ, нежели плотскимъ цѣлямъ*“ [1]).

Самъ авторъ говоритъ, что только „*избытокъ* питанія обусловливаетъ перевѣсъ животной жизни или плоти надъ духомъ“ [2]). Но развѣ *умѣренное* употребленіе мяса ведетъ непремѣнно къ избытку питанія? Иногда, по требованію гигіены, бываетъ необходимо восполнить мясною пищей именно *недостатокъ* питанія. Хотя авторъ и заявляетъ категорически, что, „предметъ отрицательнаго отношенія въ стыдѣ и аскетизмѣ не есть ни матеріальная природа вообще, сама по себѣ взятая, ни наше собственное тѣло“ [3]), однако на дѣлѣ выходитъ, что *борьба* переносится именно на тѣло [4]).

Между тѣломъ и духомъ у него проводится, правда, скрытый и затушеванный, дуализмъ, который совершенно не мирится съ его же собственнымъ ученіемъ о плоти, какъ потенціальной силѣ духа, о возможности ихъ взаимнаго перехода другъ въ друга.

Неясность и шаткость основныхъ понятій Соловьева о „плотскомъ“, „тѣлесномъ“ и „духовномъ“, неустановленность и неопредѣленность представленія о взоимоотношеніи этихъ элементовъ приводятъ къ тому, что и сущность аскетизма, какъ возведеннаго въ принципъ воздержанія, опредѣляется въ его этикѣ неточно и прямо неправильно.

„Реальный смыслъ... нравственной нормы, или основоположенія, гласящаго, что плоть должна быть подчинена духу“ [5]), заключается въ томъ, чтобы лишить плоть самостоятельнаго бытія, сдѣлать ее тѣмъ, чѣмъ она „должна быть, по существу своему, какъ съ *физической*, такъ и съ психической своей стороны“ [6]), т. е. „матеріей или скрытою (потенціальною) основою духовной жизни“ [7]). Животная душа, по мнѣнію Соловьева, служитъ потенціальной силой для человѣческаго духа. Они взаимно могутъ превращаться другъ въ друга по закону сохраненія энергіи. „Какимъ образомъ возможно, справедливо замѣчаетъ по этому поводу Чичеринъ, чтобы жизнь или дѣйствіе одной сущности являлась только видо-

[1]) Стр. 83. Курсивъ нашъ.
[2]) Оправданіе Добра, стр. 82 (73).
[3]) Вопросы философіи и психологіи, кн. 39. стр. 672.
[4]) См. опредѣленіе *плоти* на стр. 77 (69).
[5]) Оправданіе Добра, стр. 69. [6]) Ibid. Стр. 68. [7]) Ibid.

измѣненіемъ другой, совсѣмъ иного рода сущности,—это для читателя остается совершенно непонятнымъ. Жизнь или дѣйствіе сущности есть собственное ея явленіе; если же это явленіе есть видоизмѣненіе другой сущности, то послѣдняя тожественна съ первой. Всѣ дѣйствія матеріи сводятся къ механическимъ передвиженіямъ, къ нимъ только относится физическій законъ сохраненія энергіи. Если жизнь духа есть только видоизмѣненіе дѣйствій матеріи, то она представляетъ лишь своеобразную форму физическихъ передвиженій и никакой собственно духовной жизни нѣтъ. Это именно и утверждаютъ матеріалисты; но какимъ образомъ философъ, проповѣдующій высокія нравственныя начала и подчиненіе матеріи духу, можетъ придти къ такому воззрѣнію, совершенно непостижимо“ [1]). „Всего менѣе дозволительно приложеніе этого закона къ нравственной области тому, кто признаетъ аксіомой нравственной философіи, что человѣческая личность безконечна. Законъ сохраненія энергіи, напротивъ, весь основанъ на томъ, что сумма силъ ограничена“ [2]).

Какъ можно съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи говорить „о неразрывной внутренней связи и непрерывномъ взаимодѣйствіи между духовною и плотскою сторонами человѣческаго бытія“ [3]), когда, по описанію самого же автора, „плоть есть бытіе, не владѣющее собою, всецѣло обращенное наружу—бытіе, расплывающееся во внѣшности и кончающее реальнымъ распаденіемъ“, между тѣмъ *въ противоположность этому*, духъ есть бытіе по внутреннимъ опредѣленіямъ, вошедшее въ себя, самообладающее и дѣйствующее наружу *собственною своею силою*, не переходя во внѣшность“ [4]).

Что нибудь одно: или духъ человѣка имѣетъ совершенно отличныя и особыя отъ души животныхъ природу, сущность и происхожденіе, и тогда, дѣйствительно, можно говорить о подчиненіи души и тѣла духу, или же это—два вида энергіи, превратимые одинъ въ другой, и въ такомъ случаѣ Соловьеву, если онъ хочетъ быть вѣрнымъ логикѣ, слѣдуетъ отказаться отъ положенія о возможности и необходимости *подчиненія* животной души или плоти духу. Tertium non datur. Тогда можно говорить только—самое бо́льшее—о переходѣ и переведеніи животной души въ другой высшій видъ одного и того же рода, въ другое, высшее проявленіе *одной и той же животной сущности*.

Если не признавать существеннаго, субстанціальнаго отличія духа человѣческаго отъ души животныхъ, тогда можетъ быть рѣчь только о борьбѣ грубыхъ побужденій, общихъ человѣку съ животными, съ мотивами высшаго порядка, зачаточными у животныхъ и значительно развитыми у человѣка [5]).

---

[1]) Вопросы философіи и психологіи, кн. 39, стр. 605. [2]) Ibid., стр. 606. [3]) Оправданіе Добра, стр. 69. [4]) Оправданіе Добра, стр. 70. [5]) Ibid. Стр. (57). Ср. стр. 69.

Соловьевъ видитъ отличіе человѣка отъ животныхъ, между прочимъ, въ томъ, что животныя осуществляютъ принципъ безконечности только *родовой*, тогда какъ человѣкъ можетъ—и долженъ—осуществить требованія и обязанности безконечности *личной*, — „вѣчной жизни“ индивидуальной.

Въ этихъ разсужденіяхъ мы видимъ подмѣну понятій, какъ бы даже игру словами. Въ самомъ дѣлѣ, о какой „безконечности“ можно говорить, имѣя въ виду непрерывное существованіе всякаго животнаго рода? Да и вправѣ ли мы вообще употреблять самый терминъ „безконечность“ въ данномъ случаѣ? Вѣдь мы имѣемъ въ виду здѣсь только выводъ изъ неполной индукціи. Когда же мы говоримъ о „безконечной“ нормѣ, предъявляемой къ человѣку, то разумѣемъ идеалъ *качественнаго* совершенства, опредѣляемаго требованіемъ „богоподобія“.

Легко видѣть, что мы имѣемъ предъ собою понятія, по своему содержанію совершенно несродныя, двухъ различныхъ порядковъ, особыхъ категорій. Поэтому мы не имѣемъ права трактовать о нихъ съ одной точки зрѣнія. Нѣтъ никакихъ логическихъ основаній утверждать и безусловную, рѣшительную ихъ несовмѣстимость, такъ чтобы наличность одного непремѣнно уже исключала возможность другого. Быть можетъ, „безконечность“ того и другого порядковъ совмѣстимы между собой. Во всякомъ случаѣ этотъ вопросъ остается открытымъ.

Равнымъ образомъ, очень трудно и даже невозможно установить съ несомнѣнностью, что собственно является съ точки зрѣнія Соловьева предметомъ „стыда“, или иначе, что именно признается у него абсолютно недолжнымъ для человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, Соловьевъ въ одномъ мѣстѣ положительно утверждаетъ, что „*захватъ* со стороны матеріальной жизни, стремящейся сдѣлать разумное существо человѣка страдательнымъ орудіемъ, или же безполезнымъ придаткомъ физическаго процесса“,— вызываетъ противодѣйствіе духовнаго начала, непосредственно выражающееся „въ чувствѣ стыда“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ философъ утверждаетъ, что „половой стыдъ относится не къ физіологическому факту, отдѣльно взятому, и въ этой отдѣльности безразличному, а также не къ половой любви вообще, которая можетъ быть непостыдной и составлять величайшее благо,—предостерегающій, а потомъ осуждающій голосъ полового стыда относится лишь къ тому пути животной природы, который дуренъ для человѣка по существу своему, хотя, можетъ быть, при наличномъ состояніи человѣческой жизни, зломъ меньшимъ, необходимымъ, т. е. относительнымъ добромъ“ [2]). „Предметъ полового стыда есть не внѣшній фактъ животнаго соединенія двухъ человѣческихъ особей, а глубокій и всемірный смыслъ этого факта“ [3]).

Въ результатѣ полового акта является, по Соловьеву, нарушеніе

[1]) Стр. 74. [2]) Стр. 191—192. [3]) Стр. 188—189.

„*цѣлости*“ человѣческой природы, нарушеніе „*цѣл*омудрія“. Чувство „стыда“ и призываетъ именно къ „сохраненію или возстановленію“ „*цѣл*омудрія“.

Съ тѣмъ истолкованіемъ значенія сущности „цѣломудрія“, которое ему придается у Соловьева, согласиться трудно.

И прежде всего, непонятно, почему въ „цѣломудріи“ Соловьевъ усматриваетъ требованіе цѣлости, въ смыслѣ нераздѣльности человѣческой природы, духовной и тѣлесной, когда прямой филологическій смыслъ этого понятія даетъ мысль только о цѣлости и здравости ума, о полномъ обладаніи своимъ разумомъ (благоразуміи) [1]).

Русское „благоразуміе“ точно соотвѣтствуетъ греческому „σωφροσύνη“ (σαοφροσύνη), которое означаетъ здоровое, нормальное состояніе ума, мысли, души [2]), когда она соблюдаетъ должную мѣру въ своихъ явленіяхъ и стремленіяхъ [3]). Отсюда σωφροσύνη означаетъ вообще „умѣренность“, „скромность“, даже „смиреніе“ (modestiam, demissionem, humilitatem), и въ этомъ послѣднемъ значеніи иногда даже прямо противополагается „гордости“, излишней самоувѣренности и самомнительности (ἡ ὑπερηφάνεια) [4]). Въ болѣе узкомъ объемѣ и спеціальномъ значеніи σωφροσύνη означаетъ „умѣренность“ именно въ отношеніи удовлетворенія влеченій и позывовъ природы, и въ этомъ случаѣ означаетъ „свободу отъ страстей“ (τὴν τῶν παθῶν ἐλευθερίαν [5]),—частнѣе, „умѣренность“ въ удовлетвореніи потребностей собственно половыхъ [6]), не допускающую возможность того, чтобы человѣкъ предавался „срамнымъ помысламъ“ [7]). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ разумѣется иногда—и нерѣдко—умѣренное и нормальное удовлетвореніе названныхъ потребностей именно „*въ бракѣ*“ [8]). И въ этомъ смыслѣ σωφροσύνη встрѣчается не только у свв. отцовъ-аскетовъ [9]), но и въ Св. Писаніи Новаго Завѣта.

По ученію Св. Писанія, „цѣломудріе“ представляется возможнымъ и обязательнымъ и въ бракѣ, разъ о женщинѣ, напр., говорится, что она „спасется чрезъ чадородіе, если пребудетъ въ вѣрѣ, и любви, и въ святости съ цѣломудріемъ“ (μετὰ σωφροσύνης) [10]), а отъ епископа, который можетъ быть „одной жены мужъ“, „хорошо управляющій домомъ сво-

---

[1]) Ср. *Даль*. Толковый словарь живаго великорусскаго языка. Т. IV, стр. 595.

[2]) Ср. *Schmidt*. B. III, SS. 634—635: φρονεῖν относится къ цѣлому существу чувствующей души, которая различаетъ радость и страданіе, сознаетъ сама *себя* и собственнымъ опытомъ познаетъ внѣшніе предметы; σωφροσύνη означаетъ осторожность, осмотрительность, разсудительность, а также—умѣренное поведеніе. Ср. *Suicerus*. Lib. cit. p. 1225—1226.

[3]) *Suicerus*, p. 1225.

[4]) Напр., у *Бл. Θеодорита*. См. подробнѣе *Suicerus*. T. II, p. 1226. [5]) *Suicerus*. loc. cit. [6]) Ibid., p. 1226—1227.

[7]) Σώφρων ἐστίν, ὅστις οὐκ ἐν τῷ κύπῳ, καὶ τῷ καιρῷ τῆς πάλης καὶ τοῦ ἀγῶνος λέγων, ὅτι παύονται ἐξ αὐτοῦ οἱ αἰσχροὶ λογισμοί, ἀλλ' ὃς τῇ ἀληθείᾳ τῆς καρδίας αὐτοῦ σωφρονίζει τὴν θεωρίαν τῆς διανοίας αὐτοῦ τοῦ μὴ ἀτενίσαι ἀναιδῶς τοῖς ἀκολάστοις λογισμοῖς. [8]) Ср. p. 1227:... in specie eam, quae in conjugio observatur. [9]) Lib. cit., p. 1227—1228. [10]) Тим. II. 15.

имъ, дѣтей содержащій въ послушаніи „со всякою честностью“,—требуется, чтобы онъ, вмѣстѣ съ этимъ, былъ „цѣломудренъ“ (σώφρων) [1]). Такимъ образомъ, по смыслу христіанскаго ученія, „цѣломудріе“ вовсе не исключается брачнымъ состояніемъ и вполнѣ совмѣстимо съ „дѣторожденіемъ“,—слѣдовательно, и съ половымъ актомъ.

Такимъ образомъ, Соловьевъ съ христіанскимъ ученіемъ *въ данномъ* пунктѣ не согласенъ.

По смыслу христіанскаго ученія, облагодатствованныя, осуществляемыя „въ образѣ Христа съ церковью“ отношенія христіанскихъ супруговъ упорядочиваютъ чувственно - физіологическую сторону брака, сдерживаютъ и регулируютъ низшія влеченія природы человѣка, его половые инстинкты, подчиняя ихъ высшему разумно-нравственному началу взаимнаго уваженія мужа и жены къ личности другого,—одухотворенной и идеальной человѣческой любви. Въ такомъ случаѣ стремленіе одного пола къ другому теряетъ въ нормальномъ бракѣ характеръ грубаго, слѣпого инстинкта физической природы. Тогда и физическая сторона брака не можетъ представлять чего либо зазорнаго и постыднаго для человѣка,—не можетъ унижать его нравственное достоинство, препятствовать его религіозному совершенству. По словамъ св. *І. Златоуста*, Ап. Павелъ преподаетъ законъ о бракѣ и не стыдится (οὐκ αἰσχύνεται). Не бракъ—порочное дѣло, но порочно прелюбодѣяніе (ἡ μοιχεία); порочное дѣло—блудъ, а бракъ есть врачество, истребляющее блудъ“ [2]). Бракъ „честенъ“, потому что „онъ сохраняетъ вѣрующаго въ цѣломудріи“ (ἐν σωφροσύνῃ διατηρεῖ τὸν πιστόν) [3]). Святитель хорошо знаетъ, что „многіе стыдятся“ (πολλοὶ αἰσχύνονται) того, о чемъ онъ говоритъ, на что онъ стремится установить правильный взглядъ,—т. е., разумѣется, совокупленіе супруговъ. Причину этого обстоятельства святитель усматриваетъ въ „не умѣренности и невоздержности“ людей (τούτου αἴτιον ἡ ἀσέλγεια καί ἡ ἀκολασία), „портящихъ“, „унижающихъ“ „честное“ и „нескверное“ дѣло.

„Что стыдиться, спрашиваетъ святитель, дѣла честнаго? Зачѣмъ краснѣть отъ того, что̀ чисто?“ „Презирается даръ Божій, корень нашего бытія“ [4]). „А все отъ того, что около этого корня много навоза и грязи“ [5]). Такимъ образомъ, половыя отношенія супруговъ, становясь подъ контроль нравственнаго начала, получаютъ все же иной харак-

---

[1]) 1 Тим. III, 2—5. Ср. Тит. I, 8, II, 4—5.

[2]) In. illud: propter fornicationes uxorem etc., c. II, T. LI, col. 210. Ср. De continentia. T. LVI, col. 293—294. De virginitate, c. XIX, col. 547. Homil. XLIX in Matth. T. LVIII, col. 582—3. In Ep. ad Ephes. Homil. XX, c. IX, T. LXII, col. 447. In illud: vidi Dominum Homil. IV, c. I, T. LVI, col. 123—124. Expos. in Psalm. IX, c. IV, T. LV, col. 126. *Климентъ А.* Stromat. Lib. III, c. VI, T. VIII, col. 1152; ibid., c. XII, col. 1185B. *Бл. Августинъ.* Confessionum lib. IV, c. I, n. 2. T. XXXII, col. 694. *Епифаній К.* T. XLI, col. 841: ὁ γάμος οὐ πορνεία ἐστὶν οὐδὲ μῦσος· οὐδὲ βδέλυγμα.

[3]) Jn. Ep. ad. Hebr. c. XIII. Homil. XXXIII. n. 2.

[4]) Ὕβρισται τὸ τοῦ Θεοῦ δῶρον, ἡ ῥίζα τῆς ἡμετέρας γενέσεως.

[5]) In Ep. ad. Colos. Hom. XII. T. LXII, col. 588 — 589. Ср. *Климентъ А.* Strom. Lib. II, c. XXIII, col. 1093BC.

теръ, по сравненію съ животными. Объ этомъ какъ то странно забываетъ Соловьевъ, когда говоритъ, напр., что „дѣло дѣторожденія у человѣка, какъ и у животныхъ,.. весьма успѣшно совершается чрезъ обыкновенныя органическія отправленія безъ всякаго высокаго пафоса личной любви“ [1]). Такимъ образомъ, Соловьевъ нѣкоторыя органическія отправленія,—и прежде всего половыя, считаетъ недолжными, вредными и гибельными для духовной жизни *по существу*. Мало того. Если взгляды Соловьева провести послѣдовательно, то не „плотяность“ только, а также и „тѣлесность“ является *по существу* началомъ, вполнѣ противоположнымъ „духовности“. Нравственный идеалъ является у Соловьева „безусловнымъ“ не только по своему содержанію и качеству содержащагося въ немъ нормативнаго требованія, но и въ прямомъ, широкомъ значеніи,—въ смыслѣ *независимости отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ условій и ограниченій*. Съ этой точки зрѣнія, условіемъ крайне нежелательнымъ, вреднымъ, препятствующимъ чисто духовному развитію человѣка является вообще весь строй мірового бытія, пространственныя, временныя и т. п. ограниченія. Указанное направленіе не согласно съ основными началами философствованія самого же Соловьева. По его собственнымъ словамъ, „христіанское міросозерцаніе устранило метафизическій дуализмъ: матерію признаетъ оно произведеніемъ духа; слѣдовательно, она должна носить на себѣ знаки духовнаго начала, изъ котораго произошла... Если человѣческій духъ развивается въ матеріальномъ тѣлѣ, если его совершенствованіе связано съ состояніями тѣлесныхъ возрастовъ, то эта связь не есть внѣшняя; она опредѣляется смысломъ человѣческой жизни, ея назначеніемъ или идеей“ [2]). „Матеріальная основа осуществленія (человѣкомъ своего назначенія) есть данная природа, и прежде всего данная природа каждаго человѣка, т. е. совокупность натуральныхъ свойствъ, влеченій и инстинктовъ и интересовъ, составляющихъ его внѣшній эмпирическій характеръ, который, такимъ образомъ, служитъ необходимою подкладкой для реальнаго бытія или проявленія вѣчной сущности человѣка... Наше матеріальное существо не должно быть подавляемо; оно должно быть развито и обработано, какъ необходимое орудіе высшей цѣли“ [3]) [4]).

---

[1]) Стр. 193. [2]) *В. С. Соловьевъ*. О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича. Полн. собр. соч. Т. I, стр. 177.

[3]) Собр. соч. Т. II, стр. 167. Ср. Т. III, стр. 1.

[4]) Въ нашей богословской литературѣ мысль о возможности и необходимости осуществленія безусловнаго назначенія христіанина не иначе, какъ въ условіяхъ тварнаго ограниченнаго бытія съ *особенною подробностью* и опредѣленностью раскрыта въ сочиненіяхъ *проф. М. М. Тарѣева*. „Божественное“ „доступно“ человѣку именно, „въ ограниченности и условности его жизни, и даже только въ этой ограниченности. Поэтому божественное, какъ идеалъ человѣческой жизни, не только не требуетъ механической борьбы съ природною ограниченностью, или внѣшняго расширенія границъ земного существованія, но не мирится и съ пас-

Трудно согласиться и съ тѣмъ, какъ Соловьевъ объясняетъ происхожденіе и значеніе чувства „жалости", лежащаго въ основѣ нравственнаго отношенія къ другимъ людямъ. Чувство „стыда" для объясненія „жалости" привлекается у него тенденціозно, безъ всякой нужды. Происхожденіе и значеніе чувства „жалости" и безъ того гораздо прямѣе объясняется въ другомъ мѣстѣ совершенно удовлетворительно у самого Соловьева. По его словамъ, „чувство жалости выражаетъ внутреннюю солидарность живыхъ существъ" [1]), разумѣется, безъ всякаго указанія именно на *ненормальный* способъ ихъ происхожденія, который является эгоистическимъ, плотскимъ, а потому недолжнымъ по самому существу своему. Вѣдь человѣкъ чувствуетъ „жалость" не только къ людямъ, но и „ко всему живому, ко всей твари" [2]). По признанію самого Соловьева, „чувство жалости не имѣетъ внѣшнихъ границъ своего примѣненія" [3]). Естественная, органическая связь всѣхъ существъ, какъ частей одного цѣлаго, есть данное опыта, а не умозрительная идея только, а потому и психологическое выраженіе этой связи—внутреннее участіе одного существа въ страданіи другихъ, сострадание или жалость — нѣчто понятное и съ эмпирической точки зрѣнія, какъ выраженіе естественной и очевидной *солидарности* всего существующаго. Это участіе существъ другъ въ другѣ соотвѣтствуетъ ясному смыслу вселенной" [4]). Такимъ образомъ, чувство жалости оказывается здѣсь выраженіемъ „*естественнаго*" состоянія природы, а не реакціей противъ *ненормальнаго* способа размноженія.

Выводить „совѣсть" изъ „стыда" также едвали справедливо. Проявленія „совѣсти", дѣйствительно, часто сопровождаются „стыдомъ", но сами они далеко не всегда наблюдаются вмѣстѣ съ послѣднимъ. Слѣдовательно, отсюда можно вывести, что хотя „совѣсть" и „стыдъ" находятся между собою въ тѣсномъ взаимоотношеніи [5]), однако все же далеко не покрываютъ другъ друга, и ихъ дѣйствительную близость нельзя преувеличивать и возводить въ тожество. Не все то осуждается „совѣстью", что возбуждаетъ по отношенію къ себѣ чувство „стыда" [6]). Притомъ, что также очень важно, чувству „стыда" нельзя даже при-

---

сивнымъ отношеніемъ человѣка къ своей земной судьбѣ.... Утвердить и проявить божественную славу именно въ условіяхъ природной ограниченности и страданій жизни—таково призваніе человѣка; на этомъ именно пути онъ имѣетъ великое значеніе"... Искушенія Господа нашего Іисуса Христа, стр. 180—182; ср. стр. 34, 236—237; 333, 141, 280, 138, 162, 127, 173.

[1]) Стр. 198. [2]) Ср. *Исаака С.* Л. LXXXI, *s.* 452. [3]) Стр. 103.

[4]) Стр. 102. Ср. стр. 214.

[5]) Ср. и у прен. *Исаака С.* Л. I, *s.* 5: ὅτε ἡ σεμνότης τῆς συνειδήσεως αὐτοῦ μαρτυρεῖ ἐκ τῆς θέας τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ τὸ πιστόν, ἡ αἰδὼς ὥσπερ καταπέτασμά ἐστι κρεμαμένη ἐν τῷ κρυπτῷ χώρῳ τῶν λογισμῶν.

[6]) „Совѣсть" и „стыдъ" поставляются иногда въ тѣсную связь и въ патристической письменности. Такъ, напр., говоря о вѣчныхъ мученіяхъ, св. *Григорій Нисскій*, между прочимъ, упоминаетъ о „неумирающемъ червѣ совѣсти, всегда грызущемъ душу стыдомъ" (τὸν ἀτελεύτητον τῆς συναιδήσεως σκώληκα, τὸν ἀεὶ μυζῶντα τὴν ψυχὴν δι' αἰσχύνης). In psalmos. De octava. T. XLIV, col. 612C. По наблюденію *Д. И. Тихомирова*, αἰδὼς соотвѣтствуетъ нравственному чувству, а αἰσχύνη—совѣсти. Св. Григорій Нисскій, какъ моралистъ, стр. 88.

писывать во всѣхъ случаяхъ благопріятствующей роли въ дѣлѣ нравственнаго развитія.

По справедливымъ словамъ *К. Д. Ушинскаго*, „есть проступки, которыхъ нельзя иначе исправить, какъ открывъ ихъ, и такіе-то именно очень часто не исправляются, подавляемые чувствомъ стыда". Въ этомъ случаѣ мы видимъ, что чувство стыда „является столько же вреднымъ, сколько въ другихъ полезнымъ, и что, слѣдовательно, въ нравственномъ отношеніи это чувство, разсматриваемое независимо отъ тѣхъ представленій, съ которыми оно соединяется, безразлично, ни хорошо, ни дурно, какъ и всѣ остальныя элементарныя чувства" [1] [2]).

Что касается *патристическаго* ученія, то оно, дѣйствительно, признаетъ за чувствомъ „стыда" большое педагогически аскетическое значеніе. По словамъ св. *Григорія Н.*, „иную враждебную и беззаконную мысль невозможно угасить иначе, какъ уничтожая ее стыдомъ" (μὴ αἰσχύνης αὐτοῦ τὸν ἀφανισμὸν ἐμποιούσης) [3]). „Великимъ и сильнымъ средствомъ для избѣжанія грѣха" служитъ обыкновенно „присущій людямъ стыдъ" (ἡ ἐναποκειμένη τοῖς ἀνθρώποις αἰδώς), для того и вложенный въ людей Богомъ, чтобы такое расположеніе души производило въ нихъ отвращеніе отъ худшаго" [4]). По ученію преп. *Исаака С.*, „колебанію ума препятствуютъ стыдъ и страхъ. А по мѣрѣ недостатка страха и стыда, уму дается побужденіе непрестанно кружиться" [5]). Вообще, по наблюденію *Григорія Н.*, „стыдъ часто больше страха научалъ избѣгать дѣлъ несоотвѣтственныхъ" [6]). Приэтомъ проявленія „стыда" связываются иногда съ преобладаніемъ

---

[1]) *Ушинскій*. Цит. соч., стр. 170.

[2]) Это опредѣленно выражаетъ въ другомъ мѣстѣ и самъ Соловьевъ. „Во всѣхъ дѣяніяхъ, осуждаемыхъ совѣстью, собственно осуждается *одно*: эгоизмъ,—элементъ общій и постоянный, независимый отъ измѣнчиваго и условнаго фактическаго содержанія дурныхъ поступковъ; и точно также то, что требуется совѣстью, что утверждается ею, какъ должное или нормальное, есть не то или другое частное нравственное правило, а нѣчто всеобщее, единое и безусловное, именно альтруизмъ,—признаніе самостоятельнаго значенія за другимъ, признаніе другого цѣлью. Въ этомъ отношеніи психологическій анализъ легко различитъ совѣсть отъ двухъ другихъ сродныхъ ей явленій: *стыда* и *религіознаго страха*; мнѣ можетъ быть стыдно за такой поступокъ, которымъ *я никого не обидѣлъ*, кромѣ самого себя, показавшись, напримѣръ, смѣшнымъ въ глазахъ другихъ,—но это не совѣсть; я могу далѣе ощущать религіозный страхъ вслѣдствіе такого поступка, которымъ также никто не обиженъ, но который противорѣчитъ моимъ собственнымъ вѣрованіямъ въ метафизической области,—но и это не совѣсть. Совѣстно же намъ можетъ быть только за такой поступокъ, которымъ такъ или иначе... мы обидѣли какое-нибудь другое существо, отнесись къ нему, какъ къ средству или ко внѣшней вещи". Т. II, стр. 339.

[3]) *Григорій Н.* In psalmos. De octava. T. XLIV, col. 616A. [4]) In Ecclesiasten. Homil. III, col. 649D.

[5]) *Исаакъ С.* Лог. I, сел. 6: ἡ αἰδὼς καὶ ὁ φόβος τῇ ῥοπῇ τῆς διανοίας. καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς λείψεως τοῦ φόβου καὶ τῆς αἰδοῦς αἰτία γίνεται τῷ νοῖ ῥέμβεσθαι ἀεί.

[6]) In Ecclesiasten. Homil. III, col. 649D: μᾶλλον τοῦ φόβου πολλάκις ἡ αἰδὼς πρὸς τὴν ἀποφυγὴν τῶν ἀτόπων ἐπαιδαγώγησεν. Cp. De beatitudinibus. Or. VII, T. XLIV, col. 1288C. *Симеонъ Нов. Бог.* Ор. III, col. 336A.

въ жизни человѣка „страсти“ [1]). Вообще, если, согласно святоотеческой психологіи, „стыдъ“ имѣетъ ближайшее и непосредственное отношеніе къ „страху“; а этому послѣднему несомнѣнно принадлежитъ важное аскетическое значеніе, то и аскетическое значеніе „стыда“ не можетъ быть отрицаемо [2]).

Однако, какъ ни важно значеніе, которое придавалось чувству „стыда“ въ патристической аскетической письменности, все же это чувство никогда не полагалось *въ основу* аскетизма христіанскаго, не разсматривалось въ качествѣ его исходнаго момента и характернаго, специфическаго, основного движущаго мотива. Этотъ принципъ и не могъ выразить собою специфическихъ особенностей христіанскаго подвижничества, какъ такой жизнедѣятельности, которая проистекаетъ вполнѣ и всецѣло изъ настроенія самопреданной любви къ Богу и осуществляется въ цѣляхъ достиженія непосредственнаго богообщенія. Вотъ почему, хотя чувство „стыда“ и выступаетъ въ патристическомъ истолкованіи аскетизма, но лишь въ качествѣ второстепеннаго, подчиненнаго момента, а не въ смыслѣ основного, исходнаго и источнаго начала. И это тѣмъ болѣе, что „стыдъ“ не составляетъ необходимой принадлежности нормальной природы человѣка. „Человѣкъ облеченъ стыдомъ за свое паденіе“ [3]),—слѣдовательно, только послѣ него и вслѣдствіе его. Равнымъ образомъ, и достиженіе совершенства „любви“ сопровождается отсутствіемъ „стыда“ [4]).

Если мы обратимся къ *исторіи* аскетическихъ проявленій въ родѣ человѣческомъ, насколько они намъ извѣстны и понятны со стороны своихъ глубочайшихъ, сокровенныхъ основаній, то и въ ней мы едва-ли увидимъ подтвержденіе тезиса Соловьева о томъ, что въ основѣ этихъ проявленій лежало чувство „стыда“, при томъ имѣющее своимъ главнымъ объектомъ обнаруженія физической, „животной“ природы. Наиболѣе серьезный и обстоятельный изслѣдователь „Исторіи аскетизма“ Zöckler возникновеніе, сущность и особенности „аскетизма“, какъ явленія общечеловѣческаго, поставляетъ въ тѣсную связь съ внушеніями „*совѣсти*“, которая приводитъ человѣка къ сознанію ненормальности его отношеній къ Богу, и причину этого указываетъ въ томъ, что человѣкъ согрѣшилъ и удалился отъ Бога, разгнѣвалъ Его. Стремленіе загладить свою вину и возвратить нормальное отношеніе къ Богу и лежало въ основѣ всѣхъ, наиболѣе важныхъ, существенныхъ и характерныхъ аскетическихъ проявленій [5]).

---

[1]) Or. Catechet., c. VIII, T. XLV, col. 41A: Ἓν κατὰ φύσιν μόνον τῶν πάντων ἐστὶν αἰσχρὸν, τὸ κατὰ κακίαν πάθος· τὸ δὲ κακίας ἐκτὸς παντὸς αἴσχους ἐστὶν ἀλλότριον.

[2]) Ср. преп. *Исаака С.* Л. I, с. 6—7: ἡ διάνοια βαρυνθεῖσα ὑπὸ τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς αἰδοῦς, οὐ ῥαδίως τρέπεται ὑπὸ τῶν σαλευόντων αὐτήν.

[3]) *Макарій Е.* Homil. XLV, c. I, col. 785D: νῦν ἐνδέδυται διὰ τὴν ἔκπτωσιν αἰσχύνην. Ср. *Григорій Б.* Or. XLV, c. VIII, T. XXXV, col. 633A.

[4]) *Исаакъ С.* Лог. LVIII, отд. 350: ἡ ἀγάπη οὐ γινώσκει τὴν αἰδῶ. I Іоан. IV, 18.

[5]) Askese und Mönchtum. B. I, SS. 3—4.

Въ самомъ дѣлѣ, фактъ тѣсной внутренней связи „аскетизма“ именно съ *религіей*, его *религіозная* основа едвали можетъ быть оспариваема. Въ высшей степени интересно и знаменательно, что и у Ап. Павла въ томъ единственномъ мѣстѣ, гдѣ нашъ терминъ употребляется explicite, „аскетизмъ“ поставляется въ тѣсную связь именно съ „совѣстью“: въ качествѣ цѣли его указывается именно стремленіе достигнуть состоянія „непорочной совѣсти“ „предъ Богомъ и людьми“ [1]). Такимъ образомъ, внутреннею силою, приводящею къ „аскетизму“, по ученію Апостола, является собственно „совѣсть“,—та сила, которая опредѣляетъ его нормальныя отношенія къ Богу и людямъ,—„аскетизмъ стремится къ тому, чтобы эти отношенія были безупречны“, чтобы человѣкъ „всею доброю совѣстью жилъ предъ Богомъ“ [2]), или, по выраженію другого Апостола, чтобы „сердце“—это внутреннее святилище человѣка—„его не осуждало“ [3]).

Такимъ образомъ, тотъ моментъ „аскетизма“, который у Соловьева является наиболѣе важнымъ и самымъ характернымъ,—отношеніе къ физической сторонѣ человѣка,—у Апостола даже не указывается. Это, конечно, не означаетъ того, чтобы названный моментъ совсѣмъ не имѣлъ мѣста въ объемѣ понятія „аскетизма“, какъ онъ мыслился и представлялся у Апостола, однако, изъ этого все же слѣдуетъ, что названный моментъ въ христіанскомъ „аскетизмѣ“ не долженъ имѣть значенія самостоятельнаго, первостепеннаго и независимаго, — ему, напротивъ, принадлежитъ мѣсто второстепенное, подчиненное и зависимое. Главною же цѣлью и существенною основою этого „аскетизма“ являются именно правильныя, достойныя человѣка отношенія къ Богу и людямъ, — самоотверженная любовь къ нимъ. Конечно, въ понятіе этого „самоотверженія“ входитъ и соотвѣтствующее, цѣлесообразное отношеніе къ тѣлу, его потребностямъ и влеченіямъ, однако существо дѣла не позволяетъ ставить во „главу угла“ то, что должно занять, на самомъ дѣлѣ, несравненно болѣе скромное мѣсто.

Особенно опредѣленно о значеніи „совѣсти“ въ процессѣ аскетическаго религіозно-нравственнаго совершенства говоритъ *Авва Дорофей*. По словамъ этого подвижника, „совѣсть“ (ἡ συνείδησις) „всегда сопротивляется злой нашей волѣ и напоминаетъ намъ, что мы должны дѣлать, но не дѣлаемъ; равнымъ образомъ, чего не должны дѣлать, и дѣлаемъ, и за это она обличаетъ насъ“ [4]). Совѣсть обличаетъ и въ

---

[1]) Дѣян. XXIV, 16.

[2]) Дѣян. XXIII, 1. По словамъ Св. *Григорія Н.* „Ап. Павелъ подъ благою совѣстію разумѣетъ *исполненное любви* расположеніе къ ближнему“ (τὴν ἀγαπητικὴν εἰς τὸν πλησίον διάθεσιν). In Cant. Homil. XIV, T. XLIV, col. 1080A. [3]) 1 Іоанн. III, 20.

[4]) αὕτη ἀντίκειται πάντοτε τῷ θελήματι ἡμῶν τῷ κακῷ, καὶ λέγει ἡμᾶς εἰς ὃ ὀφείλοντες ποιῆσαι, οὐ ποιοῦμεν· καὶ πάλιν, εἰς ὃ μὴ ὀφείλοντες ποιῆσαι, ποιοῦμεν· καὶ αὕτη κατηγορεῖ ἡμῶν. Doctr. III, c. I, col. 1653C.

добрѣ и въ злѣ, и показываетъ намъ, что̀ дѣлать и чего не дѣлать; она же осудитъ насъ и въ будущемъ вѣкѣ“ [1]). Въ частности, именно „совѣсть“ помогаетъ человѣку установить и сохранять должныя отношенія „къ Богу“ (πρὸς τὸν Θεόν), „къ ближнему“ (πρὸς τὸν πλησίον) и „къ вещамъ“ (πρὸς τὰς ὕλας). Въ послѣднемъ отношеніи, напр., случается, что иной можетъ удовлетворить своей потребности малымъ количествомъ какой либо овощи,—или чичевицей, или немногими маслинами, а онъ не хочетъ этого, но ищетъ другой пищи, болѣе вкусной и нѣжной, — это все противъ совѣсти (ταῦτα πάντα παρὰ συνείδησίν ἐστιν) [2]). Отцы говорятъ, что монахъ никогда не долженъ допускать, чтобы совѣсть обличала его въ какой-либо вещи [3]).

Еще менѣе основаній выводить изъ чувства „стыда“ чувство „долга“, поставлять ихъ въ непосредственную и необходимую генетическую связь. Чувство „долженствованія“, характеръ нормативности, свойственны не одному только кругу явленій, т. н., нравственныхъ. Оно несомнѣнно присуще и теоретико-познавательной дѣятельности и эстетической области. Отсюда,—*три* нормативныя науки: эстетика, логика и мораль, имѣющія предметомъ изученіе фактовъ не какъ такихъ, каковы они суть сами по себѣ, а какъ достигающихъ или не достигающихъ присущей имъ цѣли,—изученіе ихъ постольку, поскольку они оказываются состоятельными или несостоятельными по отношенію къ прилагаемому къ нимъ критеріуму.—Не благопріятствуетъ разбираемому положенію Соловьева и тотъ фактъ, что у дѣтей чувство „стыда“ является сравнительно поздно, несомнѣнно позже жалостливости, которая обнаруживается и раньше, и интенсивнѣе, и непосредственнѣе чувства „стыда“. Послѣднее, какъ извѣстно, старательно внушается, возбуждается и поддерживается родителями, воспитателями и вообще окружающими людьми и потому—въ значительной степени—является чувствомъ привитымъ, воспитаннымъ.

Не совсѣмъ точно опредѣляетъ Соловьевъ и *смыслъ* или нравственное значеніе „аскетизма“. Въ данномъ пунктѣ у него замѣтны неустойчивость и колебаніе. Въ одномъ мѣстѣ онъ рѣшительно заявляетъ, что непосредственное, эмпирически извѣстное человѣку, чувство стыда, наряду съ другими коренными нравственными чувствами,—жалости и благоговѣнія, возводится разумомъ изъ простого психическаго факта на степень безусловной нормы жизни и дѣятельности“ [4]). Въ другомъ мѣстѣ онъ не менѣе категорически заявляетъ, что принципъ „истиннаго аскетизма“, какъ принципъ „духовнаго самосохраненія“ именно „*отдѣльнаго* человѣка, существа, хотя и духовнаго (т. е. обладающаго

[1]) αὕτη ἡμᾶς ἐλέγχει... εἰς τὸ καλὸν καὶ εἰς τὸ κακόν, καὶ δεικνύει ἡμῖν τί ποιῆσαι καὶ τί μὴ ποιῆσαι. Και αὕτη πάλιν κατηγορεῖ ἡμῖν καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι. c. II, col. 1656B.

[2]) C. III, col. 1656B—1657A. [3]) Col. 1657B.

[4]) Оправданіе Добра, стр. (57), ср. стр. 69.

разумомъ и волею), но тѣмъ не менѣе *ограниченнаго*, или относительнаго,—не можетъ быть *безусловнымъ добромъ* или высшею окончательною цѣлью жизни“ [1]). Непосредственно вслѣдъ за этимъ авторъ заявляетъ, что пріобрѣтенная *правильнымъ* воздержаніемъ власть духа надъ плотью, или сила воли, можетъ употребляться для цѣлей *безнравственныхъ* и тогда она является волею *злою*“ [2]). „Бывали и бываютъ успѣшными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемѣрію, тщеславію, но и прямо злобные, коварные и жестокіе эгоисты. По общему признанію, такой аскетъ гораздо хуже въ нравственномъ смыслѣ, чѣмъ простодушный пьяница и обжора или сострадательный развратникъ. *Итакъ, аскетизмъ самъ по себѣ еще не есть добро* и, слѣдовательно, не можетъ быть высшимъ или безусловнымъ принципомъ нравственности. Истинный (нравственный) аскетъ пріобрѣтаетъ власть надъ плотью не для укрѣпленія формальныхъ силъ духа, а для лучшаго содѣйствія добру“ [3]).

Слѣдовательно, по признанію самого Соловьева, аскетизмъ и не можетъ быть *самостоятельнымъ* нравственнымъ принципомъ. Онъ—не цѣль, а лишь—*средство, условіе* достиженія нравственной цѣли,—должнаго отношенія къ Богу и ближнимъ. Обжорство, пьянство, развратъ и т. п. пороки потому предосудительны, что эти состоянія *логически* и *психологически* не совмѣстимы съ настроеніемъ любви къ Богу. Вотъ почему христіанство собственно нравственнымъ принципомъ признаетъ только одинъ—*любовь* къ Богу и ближнимъ и не говоритъ объ аскетизмѣ, какъ собственно *принципіальномъ, руководительномъ* началѣ нравственности. Разсматривать *аскетизмъ* въ отдѣльности и отрѣшенности отъ любви къ Богу и ближнимъ оказывается невозможнымъ.

Ап. Павелъ рѣшительно поставляетъ „аскетизмъ“ въ зависимость отъ настроенія христіанской *любви* [4]). Только въ послѣдней аскетизмъ пріобрѣтаетъ для себя твердую почву, надежную опору, правильное направленіе и должное ограниченіе. Въ противномъ случаѣ, обособленный или осуществляемый въ качествѣ самостоятельнаго начала нравственности, аскетизмъ можетъ легко получить извращенное направленіе, ложную цѣль,—и тогда, вмѣсто ожидаемой пользы, онъ принесетъ въ религіозно-нравственной жизни только вредъ [5]).

Въ результатѣ разбора воззрѣній Соловьева на „аскетизмъ“ получается, что излишнее преувеличеніе значенія для духовной жизни человѣка аскетическаго принципа, возведеніе его на степень первоначальнаго и первостепеннаго принципа нравственной жизни не оправдывается су-

[1]) Ibid., стр. (81) 89.
[2]) Ibid., стр. (82) 90.
[3]) Ibid., ср. стр. 92—93.
[4]) 1 Кор. XIII, 3. [5]) Ср. Колос. II, 18—23.

ществомъ дѣла,—принципъ аскетическій имѣетъ только производное и второстепенное значеніе, какъ начало только служебное по отношенію къ религіозно-нравственному долгу воспитанія и осуществленія „любви“ къ Богу и людямъ, т. е. къ началу *религіозно-мистическому*.

Наконецъ, слѣдующія сочиненія, имѣющія то или иное, но во всякомъ случаѣ уже болѣе отдаленное отношеніе къ изслѣдуемому нами вопросу, только перечисляются нами.

Болотовъ В. В., проф. Ученіе Оригена о Святой Троицѣ. СПБ. 1879.

Брилліантовъ А. И., проф. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. СПБ., 1898.

Бронзовъ А. А., проф. Аристотель и Ѳома Аквинатъ въ отношеніи къ ихъ ученію о нравственности СПБ., 1884.

„ „ Преподобный Макарій Египетскій. Его жизнь, творенія и нравственное міровоззрѣніе. Т. I. Жизнь и творенія преп. Макарія Египетскаго. СПБ., 1899.

„ „ Нѣсколько данныхъ для характеристики нравственнаго міровоззрѣнія преп. Макарія Египетскаго. СПБ., 1900.

„ „ Нравственное Богословіе въ Россіи въ теченіе XIX столѣтія. СПБ., 1901.

Бургов А., свящ. Православно-догматическое ученіе о первородномъ грѣхѣ. Кіевъ, 1904.

Буткевичъ Т. И., прот. проф. Нагорная проповѣдь. Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Іисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени. Ч. I. О Евангельскихъ блаженствахъ. Харьковъ, 1893.

„ „ Зло, его сущность и происхожденіе. Харьковъ, 1893.

Бѣляевъ проф. Римско-католическое ученіе объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка. Казань, 1876.

Бѣляевъ А. Д., проф. Любовь Божественная. Опытъ раскрытія главнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ изъ начала Любви Божественной. Москва, 1884.

Веніаминъ, іеродіаконъ. Аскетика или подвижничество о Христѣ Спасителѣ Богѣ. Кіевъ, 1906.

Вертеловскій А. Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству. Историческое изслѣдованіе. Выпускъ первый. Харьковъ, 1888.

Глубоковскій Н. Н., проф. Блаженный Ѳеодоритъ, епископъ Киррскій. Его жизнь и литературная дѣятельность. Церковно-историческое изслѣдованіе. Т.Т. I и II. Москва, 1890.

„ „ Благовѣстіе христіанской свободы въ посланіи св. Ап. Павла къ Галатамъ. Сжатый обзоръ апостольскаго посланія со стороны его первоначальныхъ читателей, условій происхожденія, по содержанію и догматически-историческому значенію. СПБ., 1902.

„ „ Благовѣстіе св. Апостола Павла по его происхожденію и существу. Библейско-богословское изслѣдованіе. Книга первая. СПБ., 1905.

Голубинскій Д. Ѳ., проф. Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка (о конечныхъ причинахъ). Москва, 1885.

Городенскій Н. І., проф. Нравственное сознаніе человѣчества. Троице-Сергіева Лавра, 1903.

Гротъ Н. Я., проф. Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка. Москва, 1889.

„ „ Очеркъ философіи Платона. Москва, 1896.

Замятинъ А. Покаяніе и его значеніе для нравственной жизни христіанина. Кіевъ, 1904.

Игнатій (Брянчаниновъ) *епископъ.* Сочиненія. Томъ первый. Аскетическіе опыты. Изд. 2-ое. СПБ., 1886.

„ „ Томъ второй. Аскетическіе опыты. Изд. 2-ое. СПБ., 1886.

„ „ Томъ третій. СПБ., 1886.

„ „ Томъ четвертый. Аскетическая проповѣдь и письма къ мірянамъ СПБ., 1886.

„ „ Томъ пятый. Приношеніе современному монашеству. СПБ., 1886.

Иннокентій архимандритъ (нынѣ епископъ). Постриженіе въ монашество. Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія обрядовъ и чинопослѣдованій постриженія въ монашество въ Греческой и Русской церквахъ до XVII вѣка включительно. Вильна, 1899.

Іосифъ архимандритъ. Монастырскій вопросъ. 1872.

Казанскій П. С., проф. Исторія православнаго монашества на востокѣ. Ч. I. Москва, 1854. Ч. II. 1856.

Катанскій А. Л., проф. Ученіе о Благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ св. Отцевъ и учителей Церкви до блаж. Августина. Историко-догматическое изслѣдованіе. СПБ., 1902.

Керенскій, проф. Школа Ричліанскаго Богословія въ лютеранствѣ. Казань, 1903.

Кириллъ архимандритъ (Лопатинъ). Противники монашескихъ обѣтовъ—Іовиніанъ и Вигилянцій и обличеніе ихъ лжеученія бл. Іеронимомъ. СПБ., 1894.

Корсунскій И. Н., проф. Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. Св.-Тр. Сергіева Лавра. 1898.

Мальцевъ А. П., прот. Нравственная философія утилитаризма. Историко-критическое изслѣдованіе. СПБ., 1879.

Мартенсенъ. Христіанское ученіе о нравственности въ переводѣ проф. А. П. Лопухина. Т. Т. I и II. СПБ., 1890.

Миртовъ Д. П., проф. Нравственное ученіе Климента Александрійскаго. СПБ., 1900.

Мышцынъ В. Н., проф. Ученіе Св. Апостола Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры. Сергіевъ-Посадъ, 1894.

Несмѣловъ В. И., проф. Наука о человѣкѣ. Томъ первый. Опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни. Третье изданіе, исправленное и дополненное. Казань, 1906.

Олесницкій М. А., проф. Изъ системы христіанскаго нравоученія. Кіевъ, 1896.

Остроумовъ М. А., проф. Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію. Взглядъ на условія историческаго развитія философіи. Харьковъ, 1886.

Писаревъ Л. И., проф. Ученіе блаж. Августина о человѣкѣ и его отношеніи къ Богу. Казань, 1894.

Плотниковъ В. (Епископъ Борисъ). Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности. Казань, 1885.

Поповъ К. Д., проф. Тертулліанъ. Его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его Богословія. Кіевъ, 1880.

Порфирій епископъ. Первое путешествіе въ Аѳонскіе монастыри и скиты въ 1845 году. Часть 1-ая, отдѣленіе первое. Кіевъ, 1877.—Отдѣленіе второе. Кіевъ, 1877.—Первое путешествіе въ Аѳонскіе монастыри и скиты въ 1846 г. Часть II, отд. первое. Кіевъ, 1877. Отд. второе. Москва, 1880. Первое путешествіе въ Аѳонскіе монастыри и скиты. Ч. II. Приложенія къ второму отдѣленію сей части. Москва, 1881.

Второе путешествіе по святой горѣ Аѳонской въ годы 1858, 1859 и 1861 и описаніе скитовъ Аѳонскихъ. Москва, 1880.

Первое путешествіе въ Синайскій монастырь въ 1845 г. СПБ., 1856.

Второе путешествіе въ Синайскій монастырь въ 1850 г. СПБ., 1856.

Путешествіе по Египту и въ монастыри св. Антонія Великаго и препод. Павла Ѳивейскаго въ 1850 году. СПБ., 1856.

„ „ Исторія Аѳона. Ч. I. Кіевъ, 1877. Ч. II. Кіевъ, 1877. Ч. III. СПБ., 1892.

„ „ Книга бытія моего. Ч. I. СПБ., 1894 г. Ч. II. 1895 г. СПБ., 1896.

Посновъ М. Идея Завѣта Бога съ израильскимъ народомъ въ Ветхомъ Завѣтѣ (Опытъ богословско-философскаго обозрѣнія исторіи израильскаго народа). Богуславъ, 1902.

Примогеновъ Н. Уставъ иноческой жизни Василія Великаго и сравненіе его съ уставомъ св. Пахомія. Казань, 1900.

Сагарда Н. И., проф. Первое Соборное Посланіе Св. Ап. и Ев. Іоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое изслѣдованіе. Полтава, 1903.

Садовъ А. И. проф. Древне-христіанскій церковный писатель Лактанцій. СПБ., 1895.

Скворцовъ К. проф. Философія Отцовъ и Учителей Церкви. Періодъ апологетовъ. Кіевъ, 1868.

Смирновъ С. Филологическія замѣчанія о языкѣ новозавѣтномъ въ сличеніи съ классическимъ при чтеніи посланія Ап. Павла къ Ефесеямъ. Москва, 1873.

Смирновъ С. И., проф. Духовный отецъ въ древней Восточной Церкви. (Исторія духовничества на Востокѣ). Изслѣдованіе въ двухъ частяхъ. Часть I (Періодъ Вселенскихъ Соборовъ). Сергіевъ-Посадъ, 1906.

Соколовъ И. И., проф. Состояніе монашества въ Византійской Церкви съ половины IX до начала XIII вѣка (842—1204). Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія. Казань, 1894.

Соколовъ Л. Психологія грѣха и добродѣтели по ученію свв. подвижниковъ древней церкви въ связи съ условіями пастырскаго душепопеченія. Вологда, 1905.

Тарѣевъ М. М., проф. Искушеніе Господа нашего Іисуса Христа. Комментарій на Мѳ. IV, 1—11; Мрк. I, 12—13; Лук. IV, 1—13. Новое изданіе М., 1900.

„ „ Уничиженіе Господа нашего Іисуса Христа. Филипп. II, 5—11. Экзегетическое и историко-критическое изслѣдованіе. М. 1901.

Тихомировъ Д. И. Св. Григорій Нисскій, какъ моралистъ. Этико-историческое изслѣдованіе. Могилевъ на Днѣпрѣ, 1886.

Кн. Трубецкой С. Н., проф. Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Философско-историческое изслѣдованіе. Т. I. Москва, 1900.

Чистовичъ И. проф. Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка. СПБ., 1871.

Ѳеодоръ іером. (нынѣ *архим.*) (Поздѣевскій). Аскетическія воззрѣнія Преподобнаго Іоанна Кассіана Римлянина (пресвитера массилійскаго). Казань, 1902.

ПРИМѢЧАНІЕ. Что касается обзора богословскихъ сочиненій, раскрывающихъ значеніе и смыслъ *различныхъ формъ проявленія и осуществленія христіанскаго аскетизма*, то онъ будетъ представленъ **въ предполагаемомъ второмъ томѣ нашего изслѣдованія**, который будетъ посвященъ спеціальному раскрытію и анализу православнаго ученія о значеніи и смыслѣ различныхъ формъ аскетическаго стремленія въ христіанствѣ.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Въ заключеніе своего „Обзора“ изслѣдованій, посвященныхъ раскрытію православнаго ученія объ „аскетизмѣ“, отмѣтимъ тѣ общія положенія, тѣ основные, существенные принципы, къ которымъ разобранные авторы приходятъ въ своихъ изслѣдованіяхъ.

Мы укажемъ въ настоящемъ случаѣ: 1) какъ истолковывалось самое понятіе „аскетизма“, въ какомъ объемѣ и смыслѣ берется названное понятіе; 2) какая именно указывается общая и верховная, основная цѣль подвижничества, аскетизма; 3) каково, по сужденію разобранныхъ авторовъ, отношеніе „аскетизма“ къ общественной жизни и дѣятельности въ мірѣ, въ обычныхъ условіяхъ существованія.

I. А. Понятіе „аскетизмъ“ берется въ болѣе *общемъ* смыслѣ и *широкомъ* объемѣ. Здѣсь можно отмѣтить слѣдующія наиболѣе характерныя опредѣленія и мысли. Аскетизмъ—общій принципъ, всепроникающее начало христіанской жизнедѣятельности, опредѣляемое и обусловливаемое самымъ ея характеромъ, поскольку она является процессомъ постепеннаго, двусторонняго религіозно-нравственнаго совершенствованія, осуществляемаго свободнымъ напряженіемъ силъ человѣка, хотя и при неразлучномъ содѣйствіи благодати. Отсюда — въ понятіе „аскетизма“ входятъ всѣ важнѣйшія проявленія христіанской жизни, опредѣляемыя и проникаемыя „вѣрою“, которая есть „основа, точка опоры и отправленія для любви“; она сама есть уже „величайшій подвигъ, высшій всѣхъ подвиговъ, корень и основа ихъ“ (*Е. Θеофанъ*). Подвижничество—усиленная, напряженная дѣятельность—общехристіанская обязанность *(Е. Петръ)*. „Подвижничество — дѣятельное созиданіе своего спасенія путемъ продолжительныхъ усилій и трудовъ, при благодатной помощи свыше“ *(Проф. А. Поповъ)*. Аскетизмъ—опытное преуспѣяніе въ христіанской добродѣтели, упражненіе и укрѣпленіе нравственныхъ силъ христіанина въ подвигахъ добродѣтели и борьбѣ души противъ зла нравственнаго (*Е. Іоаннъ Смоленскій*). „Аскетизмъ есть добровольное ограниченіе себя въ удовлетвореніи естественныхъ потребностей, отреченіе отъ дозволенныхъ удовольствій, и иногда обреченіе тѣла на лишенія и страданія для духовныхъ цѣлей“ (*Архіеп. Амвросій*). Аскетизмъ — отрицаніе эгоистической воли, подавленіе и искорененіе

своеволія, подчиненіе человѣческой воли волѣ Божіей. Христіанство отъ всякаго человѣка „требуетъ аскетизма“, который „для каждаго человѣка является такимъ же необходимымъ дѣломъ, какъ и нравственность вообще“. „Монашество или отшельничество—только извѣстная форма христіанскаго аскетизма, а не сущность его“ (*Проф. прот. Бутковичъ*). Аскетизмъ—„неизбѣжный элементъ христіанской нравственности, имѣющій значеніе, впрочемъ, не какъ самоцѣль, а какъ средство, характеризующееся главнымъ образомъ ограниченіемъ тѣхъ сторонъ и явленій жизни, которыя относятся преимущественно къ области физическаго существованія“ (*Архимандритъ Θеодоръ*). Христіанскій аскетизмъ—такая дѣятельность, которая имѣетъ свое основаніе въ любви человѣка къ Богу и ближнимъ и стремится достигнуть нравственнаго совершенства, путемъ борьбы съ грѣховными влеченіями своей природы, для полученія вѣчнаго спасенія (*С. Говоровъ*). Аскетизмъ—жизнь, достойная сына Божія, а потому свободная отъ рабства вещамъ (*А. Ивановъ*). Аскетизмъ вовсе не есть извѣстный опредѣленный образъ жизни (напр., монашескій, отшельническій), а душевное настроеніе, побуждаемый которымъ человѣкъ въ борьбѣ съ грѣховностью своей природы побѣждаетъ господствующія въ себѣ страсти и пріобрѣтаетъ извѣстныя добродѣтели (*Проф. В. Никольскій*). Аскетизмъ—возведенное въ принципъ воздержаніе (*В. С. Соловьевъ*).

Б. Въ *тѣсномъ и спеціальномъ смыслѣ* понятіе „аскетизма“ принимается слѣдующими изслѣдователями: А. Ѳ. Гусевымъ, Ѳ. Ѳ. Гусевымъ, П. П. Пономоревымъ, Еп. Никономъ, С. И. Смирновымъ, И. В. Поповымъ, Г. Левицкимъ, Архіеп. Иннокентіемъ, Епископомъ Иннокентіемъ (нынѣ Тамбовскимъ), Шалфеевымъ, А. И. Гренковымъ, С. Левитскимъ и Holl'емъ.

Изъ опредѣленій „аскетизма“ въ указанномъ смыслѣ напомнимъ слѣдующія, наиболѣе характерныя.

Въ качествѣ спеціальныхъ особенностей аскетовъ указываются слѣдующіе признаки: спеціализированіе нравственной дѣятельности на „себѣ самихъ, на собственной индивидуальности, безбрачіе, отреченіе отъ міра или удаленіе изъ него и постоянная борьба съ плотію и всѣми грѣховными пожеланіями или подвиги суровой и самоотверженной борьбы съ тѣломъ и всѣми порочными движеніями“ (*Ѳ. Ѳ. Гусевъ*). „Особенность христіанскаго аскетизма заключается въ жизни человѣка на началахъ одного духа, съ отверженіемъ страстей и устраненіемъ всего того, что при зависимости отъ здраваго выбора человѣка ближе всего касается его тѣла“. „Аскетизмъ есть ревность и сила пребывать въ дѣятельномъ, путемъ постничества, дѣвства, отшельничества, общеніи съ Богомъ, по вѣрѣ въ Господа нашего Іисуса Христа, при помощи благодати Божіей, для усвоенія себѣ истинно-христіанской настроенности, какъ залога къ участію въ царствіи небесномъ“ (*П. П. Пономаревъ*). Аскетизмъ—выполненіе и осуществленіе „заповѣдей воздержа-

нія", жизнь въ „отреченіи отъ міра"—въ уединеніи, отказѣ отъ собственности и брака *(И. В. Поповъ)*. Аскетизмъ характеризуется умерщвленіемъ", „обузданіемъ" тѣла, „борьбою" съ нимъ, такъ что „аскеты занимаются подвигами матеріальными". Отсюда—противоположность, рѣзкое различіе между „аскетизмомъ" и „мистицизмомъ" (*Архіеп. Иннокентій*). Принадлежности „аскетической" жизни—„полное отреченіе отъ внѣшнихъ благъ, собственности, правъ воли и инстинкта продолженія своего рода". Христіанскій аскетъ отображаетъ въ себѣ евангельскій идеалъ „со стороны его духовности, небесности и божественности, причемъ матеріальные земные интересы отодвигаются на задній планъ" (*А. И. Гренковъ*).

Въ смыслѣ исключительно тѣсномъ, спеціальномъ понятіе „аскетизмъ" принимаетъ и *протоіерей Александръ Соловьевъ* въ сочиненіи „Старчество по ученію святыхъ отцевъ и аскетовъ" (Семипалатинскъ, 1900). По словамъ о. Соловьева, „монашество есть добровольный, трудный подвигъ, скрѣпленный обѣтомъ нестяжанія, дѣвства и послушанія, сознательно (Лук. XIV, 28), избираемый съ цѣлью богоуподобленія" (стр. 21). „Самое монашеское подвижничество (аскетизмъ) проявляется въ большомъ неустанномъ трудничествѣ, безотвѣтномъ послушаніи, терпѣливомъ перенесеніи всякаго рода скорбей и искушеній, удрученій, изнуреніи и умерщвленіи разными способами плоти, чрезмѣрномъ постѣ, молитвѣ, лишеніи, самоозлобленіи" (стр. 23).

В. Въ понятіи „аскетизма" различаются *два* смысла, *два* значенія,—болѣе общее и широкое и болѣе узкое, спеціальное. Изъ представителей ученыхъ, принимающихъ *такое* опредѣленіе аскетизма, назовемъ о. протопресвитера І. Л. Янышева, *проф. М. А. Олесницкаго*, М. М. Тарѣева, Harnack'a (отчасти), Zöckler'a, Mayer'a и Schiwietz'a.

У о. *І. Л. Янышева* „аскетизмъ" имѣетъ двоякій смыслъ: 1) болѣе узкій и спеціальный, обозначалъ господство духа надъ низшими сторонами человѣческой природы — матеріальной и психической, и 2) „аскетизмъ" обозначаетъ основное движущее начало и существенное, господствующее направленіе жизни христіанина возрожденнаго—имѣющее въ виду достиженіе, при содѣйствіи благодати, нравственнаго христіанскаго совершенства—уподобленія Христу. По *Schiwietz'*у, аскетизмъ въ *общемъ* смыслѣ требуется отъ *всякаго* христіанина, кто бы онъ ни былъ. Главными принадлежностями его являются—ревность къ молитвѣ, кротость, терпѣніе, смиреніе. Аскетизмъ въ *спеціальномъ* смыслѣ—монашество—стремится къ достиженію высшей степени совершенства, чтобы служить Господу во всей чистотѣ и истинѣ. Осуществленіе этой цѣли достигается энергичнѣе и легче, благодаря употребленію особыхъ аскетическихъ средствъ. По опредѣленію *Mayer'*а, христіанскій аскетизмъ въ широкомъ смыслѣ есть упорядоченное и постоянное, твердое стремленіе вспомоществуемой благодатью лично свободной воли препобѣдить всѣ

препятствія къ достиженію нравственнаго совершенства, которыя ей противостоятъ въ видѣ похоти, міра и демонскихъ искушеній,—въ связи съ правильнымъ употребленіемъ спасительныхъ средствъ и съ упражненіемъ въ добродѣтели. Подъ аскетизмомъ въ *тѣсномъ* смыслѣ разумѣется *монашество*, — жизнь, посвященная выполненію евангельскихъ совѣтовъ,—бѣдности, цѣломудрія и послушанія, жизнь, вполнѣ умершая для міра, всецѣло посвященная служенію Богу.

II. Что касается *цѣли* аскетической жизнедѣятельности и ея основнаго, движущаго и регулирующаго мотива, то въ этомъ отношеніи заслуживаютъ вниманія слѣдующія опредѣленія. Аскетизмъ предпринимается и осуществляется христіаниномъ въ твердой надеждѣ пріобрѣсти способность „къ причастію божескаго естества“ (*Е. Ѳеофанъ*), въ чемъ и заключается сущность и основа христіанскаго спасенія, — достигнуть реальной способности „пребывать въ общеніи съ Богомъ“ (*П. П. Пономаревъ*). Иначе, другими словами, цѣль христіанскаго аскетизма заключается „въ стремленіи къ благоугожденію Богу, къ достиженію спасенія души, въ исканіи царства Божія, въ стремленіи замѣнить самолюбіе любовью къ Богу“ (*Е. Петръ*). Аскетизмъ — одна изъ формъ осуществленія общеобязательныхъ заповѣдей для достиженія спасенія (*А. Ѳ. Гусевъ*. Ср. *Е. Іоаннъ Смоленскій*).

Въ частности, аскетизмомъ достигается *созерцательное* единеніе съ Богомъ, которымъ удовлетворяется „аффективное влеченіе“, „экстатическая любовь къ Богу“ (*Ѳ. Ѳ. Гусевъ*, Ср. *И. В. Поповъ*, *Шалфеевъ*, *С. Левитскій*, *Тарѣевъ*, *Harnack*, *Holl*). Такимъ образомъ, въ „аскетизмѣ“ проявляется стремленіе усвоить „чисто божественную“, религіозную сторону христіанства, „стремленіе къ небу и вѣчности“, „къ осуществленію и достиженію высшей святости“ (*А. И. Гренковъ*). Болѣе частныя и конкретныя опредѣленія цѣли и смысла „аскетизма“: воспитаніе молитвеннаго настроенія, „духовная созерцательная жизнь“ (*Е. Никонъ*); „воспитаніе созерцательной любви къ Богу“ (*И. В. Поповъ*); приведеніе силъ и способностей человѣка въ правильное взаимоотношеніе, замѣна эгоистическаго принципа чувствомъ Бога (*Г. Левицкій*); „умерщвленіе“, „обузданіе“ тѣла (*Архіеп. Иннокентій*); исцѣленіе развращенной воли человѣка (*Архіепископъ Амвросій*); сообщеніе человѣческой волѣ—по ея направленію—полнаго согласія съ волею Божественной“ (*Проф. прот. Т. И. Буткевичъ*); пріобрѣтеніе любви къ Богу и ближнимъ (*С. Говоровъ*); „жизнь, достойная сына Божія, свободная отъ рабства вещамъ“ (*А. Ивановъ*); препобѣжденіе страстей и пріобрѣтеніе добродѣтелей (*Е. Ѳеофанъ*, *Проф. В. Никольскій*); совершенство христіанской жизни, которое состоитъ въ преданности Богу и Его святой волѣ,—въ послѣдованіи Христу (*Schiwietz*); дѣятельность, имѣющая въ виду „совлечься ветхаго человѣка и облечься въ новаго“ (*Mayer*). „Аскетизмъ—не цѣль сама по себѣ, а средство

къ самоотреченію духа и соединенію съ Христомъ. Онъ имѣетъ цѣлью, путемъ подавленія плоти, дать просторъ духу. путемъ заглушенія воплей животности, дать человѣку услышать голосъ совѣсти, путемъ погашенія страстей, возгрѣть въ немъ добродѣтели, путемъ укрощенія въ немъ инстинктовъ звѣря, проявить и прояснить образъ Божій, путемъ перенесенія произвольныхъ скорбей, научить переносить и непроизвольныя, однимъ словомъ, аскетизмъ имѣетъ цѣлью помочь подвижнику совлечься ветхаго человѣка съ его страстями и похотями, чтобы облечься въ новаго" (2 Кор. IV, 16; Гал. V, 17). (*Прот. А. Соловьевъ.* Соч. цит., стр. 23).

III. По вопросу объ отношеніи „аскетизма" *къ общественной дѣятельности въ мірѣ* высказаны различныя—до противоположности—воззрѣнія,—въ зависимости главнымъ образомъ отъ того, насколько считается возможнымъ цѣль и задачу „аскетизма" свести къ исключительной созерцательности.

Въ частности, по данному вопросу можно намѣтить слѣд. четыре—приблизительно—основныхъ направленія: α) совершенно отрицающее возможность и необходимость общественной дѣятельности аскетовъ въ мірѣ, среди обычныхъ условій существованія. Категорическій и послѣдовательный *отрицательный* выводъ дѣлаютъ собственно немногіе—напр., прежде всего *проф. А. И. Гренковъ*, отстаивающій исключительно индивидуальный характеръ аскетизма, вслѣдствіе котораго подвижникъ становится совершенно чуждымъ „всѣхъ общественныхъ интересовъ". Единственнымъ основаніемъ такого крайняго воззрѣнія служитъ у А. И. Гренкова „анализъ великихъ аскетическихъ типовъ" отшельниковъ-созерцателей. Къ этому же воззрѣнію—въ общемъ—примыкаютъ и С. Левитскій, Е. Никонъ и Harnack. Это воззрѣніе не отрицаетъ возможности и необходимости нѣкоторыхъ положительныхъ отношеній аскетовъ къ другимъ людямъ, но ограничиваетъ область ихъ реальнаго приложенія переживаніемъ внутренняго настроенія—тою же „созерцательностью", за предѣлы которой—въ сферу дѣятельности—эти отношенія—по возможности—совсѣмъ не выходятъ.

β) Второе направленіе въ отрицательномъ смыслѣ уже не выражается такъ категорически, какъ первое, допуская, наряду съ молитвою, и нѣкоторые случайные виды благотворенія. Представителями такого воззрѣнія являются: Ѳ. Ѳ. Гусевъ, И. В. Поповъ, Г. Н. Левицкій, проф. прот. Т. И. Буткевичъ.

Выполненіе христіанскаго долга любви къ ближнему ограничивается воспитаніемъ и поддержаніемъ „постояннаго настроенія любви и благожеланія по отношенію къ ближнему", которое можетъ и не проявляться вовнѣ, въ соотвѣтствующей дѣятельности, причемъ цѣнность настроенія чрезъ это нисколько не уменьшается (*Проф. И. В. Поповъ*). Участіе въ дѣятельности на пользу ближнихъ, хотя и не

отрицается, однако признается случайною, отмѣченною чертами „пассивности и случайности"; она „вся слагается изъ ряда отрывочныхъ, не упорядоченныхъ и случайныхъ фактовъ благодѣяній" *(Г. Левицкій)*. Аскетъ помогаетъ людямъ зависящими отъ него средствами,—преимущественно молитвой, совѣтами, наставленіями *(Проф. о. Буткевичъ)*.

γ) Болѣе рѣшительно за положительную дѣятельность аскетовъ въ мірѣ—*въ формѣ* именно *пастырскаго руководительства*, къ каковой дѣятельности аскеты по самымъ особенностямъ своей жизни, своихъ естественныхъ и благодатныхъ дарованій являются наиболѣе приспособленными, пригодными — высказываются Holl, Архіепископъ Антоній (Храповицкій) и проф. П. П. Пономаревъ. „Аскетизмъ, даже отшельническій, разрѣшается въ пастырство" *(Архіепископъ Антоній.* Полное собраніе сочиненій. Т. II. Казань. 1900, стр. 427*)*. Пастырская дѣятельность аскетовъ вполнѣ соотвѣтствовала спеціальной харисмѣ монашества; монахъ—призванный совѣтникъ для смущенныхъ, подвергающихся искушенію, ибо онъ имѣетъ опытъ въ духовной борьбѣ, владѣетъ даромъ различенія духовъ; онъ—знатокъ человѣческаго сердца, а потому въ состояніи правильно обсудить помыслы и указать правильныя средства для преодолѣнія страстей *(Holl)*.

δ) Наконецъ, за *широкое* и, по возможности, *всестороннее участіе подвижниковъ въ общественно-дѣятельной жизни* опредѣленно высказываются А. Ѳ. Гусевъ, С. И. Смирновъ и Архіепископъ Амвросій, по взгляду которыхъ аскетизмъ долженъ проникнуть собою всю жизнь — личную и общественную — въ смыслѣ именно принципа *дѣятельнаго* самоотреченія и самопреданности по побужденіямъ любви къ Богу на благо ближнихъ.

Изъ разсмотрѣнія существеннаго содержанія и анализа характеристическихъ особенностей трудовъ, посвященныхъ уясненію вопроса объ „аскетизмѣ", мы можемъ, въ видѣ окончательнаго вывода изъ предложеннаго въ настоящей книгѣ „Обзора" литературы предмета, вывести слѣдующія основныя положенія, которыя должны быть приняты во вниманіе и, по возможности, осуществлены въ слѣдующей—второй—части нашего сочиненія.

I. Вопросъ объ „аскетизмѣ" въ широкомъ смыслѣ—со всѣми соприкосновенными съ нимъ вопросами—имѣетъ для богословія принципіальную важность и серьезный современный интересъ.

II. Несмотря на такую важность и современное значеніе вопроса, доселѣ нѣтъ изслѣдованія, которое представляло бы систематическое научное изложеніе православнаго ученія объ „аскетизмѣ", на основаніи тщательнаго, по возможности всесторонняго и широкаго, самостоятельнаго изученія первоисточниковъ.

III. Между тѣмъ, *возможность основательнаго изученія и научнаго раскрытія* названнаго вопроса гарантируется существованіемъ многочисленныхъ и въ высшей степени цѣнныхъ источниковъ и наличностью достаточнаго количества пособій.

IV. Правда, существующія пособія, *указанныя и разобранныя нами*, только намѣчаютъ общія точки зрѣнія, въ нѣкоторыхъ случаяхъ удовлетворительно и правильно рѣшаютъ частные вопросы, прямо или косвенно входящіе въ сферу изслѣдуемой области, но ни одно изъ нихъ не захватываетъ предмета въ надлежащей широтѣ и глубинѣ и не представляетъ систематическаго изложенія предмета, на основаніи первоисточниковъ; однако, тѣмъ не менѣе, и существующіе опыты изслѣдованія и раскрытія вопроса значительно облегчаютъ дѣло изслѣдователя въ выработкѣ общаго плана и разработкѣ нѣкоторыхъ деталей и могутъ предохранить его отъ многихъ ошибокъ.

V. Изъ „источниковъ“ должны быть тщательно изучены Св. Писаніе, творенія важнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ, наиболѣе типичныхъ и характерныхъ представителей патристической письменности и наиболѣе капитальные памятники исторіи христіанскаго аскетизма, его фактическаго конкретнаго проявленія и осуществленія въ живой дѣйствительности.

VI. Существующія пособія вращаются главнымъ образомъ вокругъ вопросовъ объ отношеніи личнаго спасенія къ общественному благу, созерцанія къ дѣятельности и под., но въ раскрытіи этихъ вопросовъ богословы приходятъ къ выводамъ различнымъ, иногда до противоположности. Въ виду трудности и сложности этихъ вопросовъ и вслѣдствіе ихъ современнаго интереса, на нихъ должно быть сосредоточено преимущественное вниманіе изслѣдователя (что отчасти уже и сдѣлано нами при анализѣ воззрѣній А. Ѳ. Гусева, Ѳ. Ѳ. Гусева и др.),—который долженъ употребить всѣ усилія, чтобы глубже анализировать и рельефнѣе оттѣнить данныя первоисточниковъ, служащія къ раскрытію этихъ вопросовъ.

VII. Во главу угла, въ основу изслѣдованія должно быть положено раскрытіе православнаго ученія объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасенія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ (1-ая глава нашего сочиненія).

VIII. Эмпирическое состояніе невозрожденной природы человѣка (II глава нашего сочиненія) и ея идеальное, нормативное состояніе (III глава) должны быть раскрыты возможно конкретнѣе, съ точки зрѣнія не анализа только формальныхъ понятій (какъ особенно у профф. А. И. Гренкова и П. П. Пономарева), а на основаніи главнымъ образомъ реальныхъ переживаній существенныхъ моментовъ и основныхъ, характеристическихъ фазисовъ того и другого состоянія.

IX. При анализѣ святоотеческаго ученія должны быть приняты во вниманіе и философскія, современныя означеннымъ памятникамъ, ученія и понятія.

X. Весьма важенъ возможно тщательный анализъ аскетическихъ терминовъ съ обозначеніемъ, когда это возможно, тѣхъ специфическихъ особенностей, тѣхъ характеристическихъ оттѣнковъ, которые тотъ или иной терминъ получилъ у христіанскихъ аскетическихъ писателей, по сравненію особенно съ классическимъ ихъ употребленіемъ.

ADDENDA ET CORRIGENDA.

Дополненія къ тексту.

Къ стр. 33 — 43.

Стр. 33 —43 были уже напечатаны, когда увидѣло свѣтъ давно многими ожидаемое[1]) *2-ое изданіе* „Лекцій“ о. протопресвитера Іоанна Леонтьевича Янышева („Православно - христіанское ученіе о нравственности“. СПБ., 1906). Однако измѣнять что-либо изъ сказаннаго на указанныхъ страницахъ намъ не приходится въ виду того обстоятельства, опредѣленно констатируемаго и самимъ авторомъ, что „въ новомъ изданіи этихъ лекцій текстъ ихъ оставленъ безъ всякихъ измѣненій“ (стр. V). Что касается увеличенія объема „подстрочныхъ примѣчаній“ къ тексту, въ которыхъ „прибавлено не мало ссылокъ на такія мѣста изъ нашей богословской и не богословской литературы позднѣйшаго времени, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ тому или другому параграфу лекцій“ (стр. V—VI) о. протопресвитера и въ которыхъ отмѣчаются мѣста, служащія къ „оправданію“ или „исправленію“ его основныхъ положеній, — то въ отношеніи къ интересующимъ насъ вопросамъ чего либо существеннаго въ этихъ новыхъ примѣчаніяхъ мы не находимъ. О. протопресвитеръ въ относящихся къ нашему вопросу примѣчаніяхъ, въ частности, упоминаетъ (съ весьма краткою характеристикою по мѣстамъ) статьи *проф. М. М. Тарѣева* „Цѣль и смыслъ жизни“ (Вѣра и Церковь. 1901 г., кн. IX, стр. 552), „Религія и нравственность“ (Богословскій Вѣстникъ. 1904 г. Дек., стр. 621), *Архіеп. Антонія* (Храповицкаго) (Церковный Вѣстн. 1901 г., № 37), статью „Необходимость аскетизма въ дѣлѣ воспитанія“ (Церковно-приходская школа. 1901 г. Сент. кн. 2, стр. 68—81), *С. И. Смирнова*: „Духовный отецъ, или старецъ, въ древнихъ восточныхъ монастыряхъ“ (Богосл. Вѣстн. 1904 г., Декабрь), *В. А. Никольскаго* „Христіанство, патріотизмъ и война“ (Правосл. Собесѣдн. 1904 г. Апрѣль, стр. 608, о значеніи земныхъ благъ). См. стр. 200—201 (примѣч. 2-е), 202 (примѣч. 1-е), 209 (примѣч.) 224 (примѣч.) новаго изданія. Въ статьѣ С. И. Смирнова о. І. Л. Янышевъ видитъ, въ частности, подтвержденіе того положенія, что „аскетическія блага составляютъ необходимое условіе не только для развитія духа, какъ власти въ отношеніи къ природѣ, но и для удовлетворенія другой стороны нравственной потребности, которая проявляется въ его отношеніяхъ къ другимъ личностямъ“ (стр. 209). Здѣсь разумѣется „послушаніе“ и „отреченіе отъ своей воли“ въ истинно-христіанскомъ духѣ, съ которымъ о. І. Л. находитъ несогласнымъ требованіе нѣкоторыхъ аскетическихъ писателей „не имѣть своей воли и въ „добрѣ“, не имѣть „свободы и къ добру“ (ibid). Но по данному вопросу слѣдуетъ замѣтить, что аскетическое ученіе о послушаніи и объ отреченіи

[1]) См., напр., *Н. П. Архангельскаго* (еп. Стефана) „Задача, содержаніе и планъ системы православно-христіанскаго правоученія“ (Симбирскъ 1894), стр. 10.

отъ своей воли, для своего точнаго пониманія, требуетъ спеціальнаго обстоятельнаго анализа, въ связи съ цѣльнымъ аскетическимъ міровоззрѣніемъ.

Характеризуя общія особенности своихъ „Лекцій", о. І. Л. въ предисловіи ко 2-му изданію, между прочимъ, говоритъ, что „первымъ основнымъ требованіемъ" „нравственнаго закона" у него „указанъ аскетизмъ, не религіозный только, который состоитъ изъ упражненій въ бдѣніи, постѣ, молитвахъ и тому подобныхъ подвигахъ,—а вообще аскетизмъ, какъ непрестанно бодрствующая разумная власть или господство надъ стихійными влеченіями психо-физическаго организма вообще и силъ внѣшней природы,—господство, требующее и содѣйствующее развитію такихъ нравственныхъ качествъ, какъ мудрость (въ частности, знаніе законовъ природы), мужество, терпѣніе, воздержаніе, трудолюбіе и т. п., безъ которыхъ немыслимы ни индивидуальное, ни общественное нравственное благо, — безъ которыхъ ничѣмъ не можетъ выразиться и ничего не можетъ сдѣлать для ближняго и любовь къ нему,— этотъ центръ и вѣнецъ христіанскихъ добродѣтелей" (стр. IX). Важное, необходимое, однако, по существу, только служебное значеніе аскетическихъ добродѣтелей здѣсь выражено хорошо. Этой точкѣ зрѣнія слѣдовали и мы при разборѣ воззрѣній о. І. Л. Янышева, считая именно ее наиболѣе правильною, отвѣчающею существу дѣла. Поэтому мы съ особеннымъ удовольствіемъ и удовлетвореніемъ отмѣчаемъ у самого о. І. Л Янышева такое категорическое и опредѣленное выраженіе взгляда, вполнѣ совпадающаго и съ нашей основной точкой зрѣнія.

Къ стр. 183 — 186.

Стараясь отстоять и обосновать ту мысль, что у подвижниковъ-созерцателей любовь къ людямъ выражалась преимущественно, почти исключительно, въ видѣ „благожелательнаго настроенія" переходившаго „въ дѣло" лишь иногда, изрѣдка, когда къ тому представлялись прямые поводы, причемъ настроеніе не теряло своей цѣнности даже въ тѣхъ случаяхъ, если оно и совсѣмъ не переходило въ дѣло (стр. 186—187),—проф. И. В. Поповъ впадаетъ въ нѣкоторое противорѣчіе съ своимъ собственнымъ опредѣленіемъ „любви", которое онъ предлагаетъ въ той же самой своей диссертаціи. То „внутреннее настроеніе", о которомъ говоритъ И. В. Поповъ, съ полнымъ правомъ можно отожествить съ тѣмъ, *что* онъ вполнѣ правильно и точно называетъ „сочувствіемъ". Но, по его собственному категорическому признанію, „сочувствіе, проявляющееся въ состраданіи и сорадованіи, не есть еще любовь. Есть два существенныхъ признака, отличающихъ это состояніе чувства отъ любви: во—первыхъ, сочувствіе пассивно, любовь активна; во вторыхъ, сочувствіе есть дѣло минуты, любовь—настроеніе, отличающееся большимъ постоянствомъ (стр. 241. Ср. стр. 68—75). „Любовь всегда обнаруживается въ сочувствіи къ страданіямъ и радостямъ любимаго и въ *дѣятельной помощи ему*" (стр. 241, курсивъ нашъ). Отсюда, съ точки зрѣнія самого автора, нельзя ослаблять необходимую связь настроенія христіанской любви съ дѣятельнымъ, постояннымъ проявленіемъ ея на всестороннее

благо любимаго. Тогда можно будетъ уже съ полнымъ правомъ, не опасаясь упрека въ непослѣдовательности, утверждать, что „первенствующее значеніе въ нравственности имѣютъ общественныя добродѣтели, аскетизмъ же есть наиболѣе прямой и цѣлесообразный путь воспитанія въ себѣ этихъ добродѣтелей“ (стр. 245). Таково и дѣйствительно ученіе христіанства, тогда какъ по Шопенгауэру „добродѣтели любви являются средствомъ для воспитанія добродѣтелей аскетическихъ“ (ibid.). А въ такомъ случаѣ сама логика вещей приводитъ къ признанію необходимости говорить и о важномъ значеніи аскетизма въ *широкомъ и общемъ* смыслѣ. По справедливымъ словамъ И. В. Попова, „возможность нравственнаго развитія дана единственно въ упражненіи воли, составляющемъ сущность аскетизма, и всякая система, отрицающая аскетизмъ, подрываетъ нравственное воспитаніе въ его корнѣ“ (стр. 322, примѣч.).

Къ стр. 210.

Изъ опытовъ выясненія и раскрытія вопроса о христіанскомъ аскетизмѣ, принадлежащихъ перу академическихъ профессоровъ-спеціалистовъ *позднѣйшаго времени*, упоминанія заслуживаютъ—отчасти—тѣ страницы, которыя посвятилъ названному вопросу *проф. М. А. Олесницкій* въ своей докторской диссертаціи: „Изъ системы христіанскаго нравоученія“. Кіевъ, 1896. Въ этомъ сочиненіи упомянутаго вопроса касается спеціально § 83: „Средства освященія (аскетика)“ (стр. 255 — 268) и частично—§ 84 „Обѣты“ (стр. 268—271). Здѣсь авторъ правильно и точно разграничиваетъ два основныхъ смысла въ понятіи „аскетизмъ“ 1) болѣе узкій и спеціальный, придававшійся этому понятію „въ древней христіанской церкви“ и соединяемый съ именемъ аскетизма и въ настоящее время, по которому „аскетизмъ“ —монашество, отшельничество и 2) смыслъ „болѣе широкій“, „въ какомъ оно примѣнимо къ каждому христіанину (и въ какомъ употребляется въ свящ. Писаніи)“. „Въ этомъ смыслѣ аскетизмъ есть вообще *упражненіе въ добродѣтели*“[1]). Такое упражненіе, пользованіе извѣстными средствами, которыя обыкновенно называются *аскетическими*, необходимо каждому христіанину „для совершенія дѣла освященія“[2]). Такихъ основныхъ средствъ авторомъ указывается четыре: *самопознаніе, самодисциплинированіе* (средства отрицательныя) и *самопросвѣщеніе* и *самоупражненіе* (средства положительныя).

Частная характеристика указанныхъ аскетическихъ средствъ предлагается частію на основѣ философскихъ[3]) и психологическихъ данныхъ (см., напр., оцѣнка воспитательнаго значенія веденія „дневниковъ“, рекомендуется справляться при самоиспытаніи и самопознаніи[4]) съ сужденіями другихъ лицъ, въ особенности друзей и близкихъ родственниковъ—братьевъ и сестеръ[5]), преимущественно же на основаніи данныхъ св. Писанія, привлекаемыхъ вообще въ достаточной мѣрѣ. Патристическій элементъ игнори-

---

[1]) стр. 256. Курсивъ самаго автора. [2]) стр. 255. [3]) См., напр., ссылку на Мальбранша, стр. 265—266. [4]) стр. 257—258. [5]) стр. 259.

руется при раскрытіи этого отдѣла, какъ и вообще во всемъ сочиненіи, за самыми незначительными исключеніями[1]).

А это обстоятельство неминуемо должно было отразиться—и дѣйствительно очень существенно отразилось—и на качествѣ трактаціи автора, которой нерѣдко недостаетъ глубины и которая—при своей правильности—иногда очень обща[2]). Недостаточно опредѣленно выясняется и основная *цѣль* примѣненія аскетическихъ средствъ, которая сводится почти на обще-психологическую точку зрѣнія. По словамъ самого *М. А. Олесницкаго*, эти средства „образуютъ частію наше познаніе, и наше чувство и настроеніе, а частію нашу волю и дѣятельность“[3]). Специфически христіанскій моментъ аскетизма оттѣняется недостаточно характерно, и христіанское освященіе въ изображеніи автора не обрисовывается въ своей типичности съ достаточною рельефностію, какъ процессъ органическій, въ которомъ каждый аскетическій моментъ получалъ бы принадлежащее ему значеніе.

Но, поскольку авторъ цѣлесообразно привлекаетъ многочисленныя данныя св. Писанія и правильно анализируетъ ихъ, его трактату о значеніи различныхъ (указанныхъ выше) аскетическихъ средствъ нельзя отказать не только въ философско-психологической обстоятельности и правильности, но и въ нѣкоторомъ богословскомъ значеніи. Отдѣльныя сужденія автора безспорно отличаются мѣткостью.

Къ стр. 262—263. (Ср. стр. 267—268).

Мысль о противоположности іерархическаго служенія, съ одной стороны, и чрезвычайныхъ носителей благодатныхъ даровъ, съ другой, въ протестантскомъ богословіи составляетъ нерѣдкое явленіе. Такая противоположность указывается и въ отношеніи ветхозавѣтныхъ пророковъ къ ветхозавѣтному священству. См., напр., *Maximilian Petry* «Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur». Zweite Auflage. II Band. Leipzig und Heidelberg. 1872. S. 308: «Израильскіе пророки не только возвѣщали будущее но—что гораздо важнѣе—они были защитниками религіозной жизни и нравственныхъ требованій; они были преимущественными носителями свойственнаго Израильтянамъ сознанія Бога и *стояли въ нѣкоторой противоположности въ отношеніи къ пресвитерамъ съ ихъ установившимися понятіями и ихъ внѣшнимъ служеніемъ въ храмѣ* (und standen in einem gewissen Gegensatz zu den Priestern mit ihren stationären Begriffen und ihrem äusserlichen Tempeldienst)».

Перечень сочиненій *на 375 стр.* стр. долженъ быть дополненъ указаніемъ слѣд. магистерской диссертаціи:

Фаминскій В. Религіозно нравственныя воззрѣнія Л. Аннея Сенеки философа) и отношеніе ихъ къ христіанству Кіевъ, 1906.

---

[1]) См., напр., стр. 97, 102, 215, 289, 292. [2]) См., напр., разсужденіе о *постахъ* стр. 261—262. [3]) стр. 255.

Библиотека