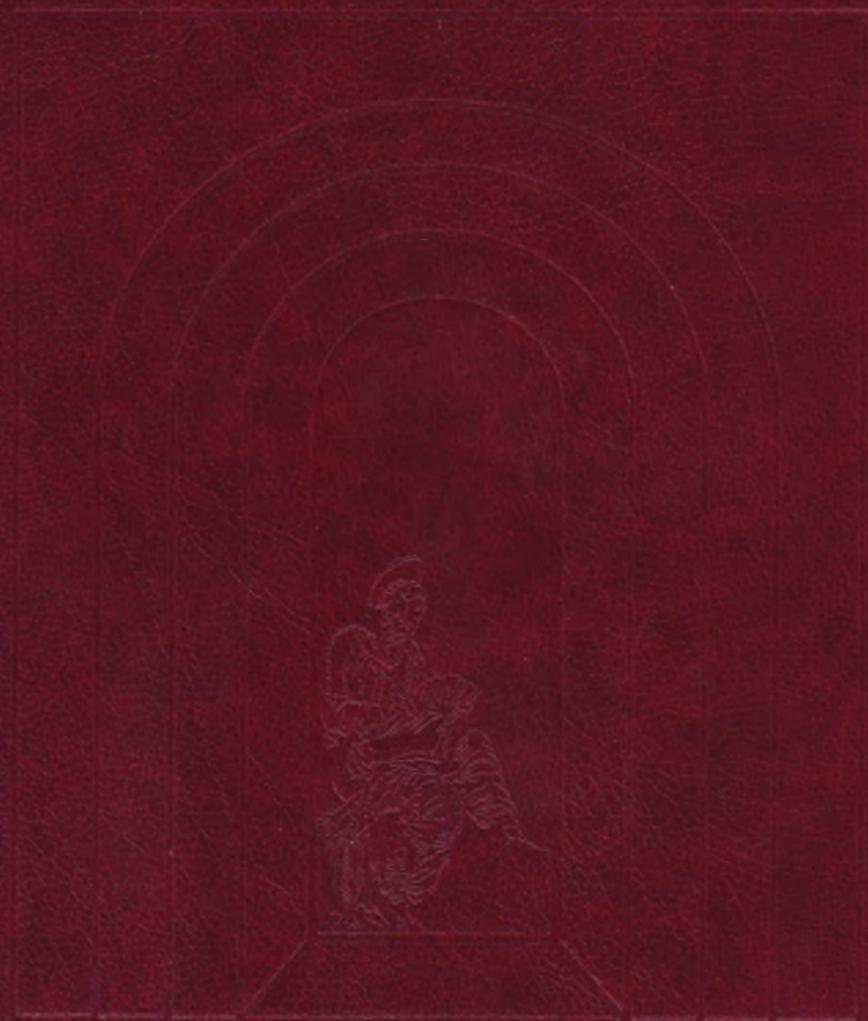


НЕМЕЗИЙ ЭМЕССКИЙ
О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА





И С Т О Р И Я
Х Р И С Т И А Н С К О Й
М Ы С Л И
В П А М Я Т Н И К А Х

НЕМЕЗИЙ ЭМЕССКИЙ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

МОСКВА
КАН  Н⁺

2011

ББК 86.3
Н 50

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ В ПАМЯТНИКАХ

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия:

*Гусейнов А. А. (председатель),
Божко Ю. В. (ответственный секретарь),
Субботин А. Л., Кукарцева М. А., Лекторский В. А.*

Перевод с греч. *Ф. С. Владимирского*

Немезий Эмесский

Н 50 О природе человека / Перевод с греч. Ф. С. Владимирского. Составление, послесловие, общая редакция М. Л. Хорькова. — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2011. — 464 с. — (История христианской мысли в памятниках).

ISBN 978-5-88373-108-1.

«О природе человека» — важнейшее сочинение ранневизантийского мыслителя, епископа города Эмесы (вт. пол. V — нач. VI вв.). Этот компендиум знаний оказал широкое влияние на философию и науку Средних веков, книга является ценнейшим источником для реконструкции утраченных сочинений мыслителей античности. Диапазон тем, рассматриваемых в этом труде, простирается от проблем свободы воли, Божественного Промысла до вопросов дыхания и кровообращения. В приложении публикуется глава из книги блестящего знатока творчества Немезия и переводчика его труда Ф. С. Владимирского: «Антропология и космология Немезия, еп. Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе» (Житомир, 1912).

ББК 86.3

ISBN 978-5-88373-108-1

© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2010

Чистый, элегантный и даже, можно сказать, классически простой язык украшает его сочинение, из которого тепло бьет нам навстречу благочестиво-верующее сердце христианина... Ученость, благочестие, остроумие и достойное удивления спокойствие, кажется, составили в этом сочинении гармонический и мирный союз.

B. Domansky. Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1900. S. XX.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Многими, и притом славными, мужами признано, что человек прекрасно устроен из разумной души и тела, и настолько хорошо, что иначе невозможно было ему про- 36
изойти (γενέσθαι), или составиться (συνεστάναι)¹. Но название души разумною возбуждает недоумение (ἀμφιβολίαν) относительно того, ум ли, присоединившись к душе, как иное к иному (ὡς ἄλλος ἄλλῃ), сделал ее разумной, или душа есть разумное (τὸ νοερόν) сама по себе, по своей природе, и притом это [разумное] есть превосходнейшая часть ее, как глаза в теле. Некоторые, между ними и Плотин, полагая, что иное есть душа, а иное ум, желают составить человека из трех [частей]: тела, души и ума². Им последовал и Аполлинарий, епископ Лаодикийский: положивши это в основу своего мнения, он и остальное согласовал со своим [главным] положением (δόγμα)³. Некоторые же не отделяли ума от души, но полагали, что разумное (τὸ νοερόν) есть «владычественное» (ἡγεμονικόν) ее существа⁴. А Аристотель ум как 37
потенцию считает соприсущим человеку⁵, а как энергию считает его извне привходящим в нас, и не столько назначенным для бытия (εἰς τὸ εἶναι) и существования (βλαρξίν) человека, сколько способствующим успешному познанию и созерцанию природы (φυσικῶν)⁶. Он [Аристотель] тщательно, таким образом, удостоверяет, что многие из людей, именно, одни только занимающиеся философией, имеют ум деятельный. Платон же, рас-

смаатривающий то, что в человеке превосходнейшее, и этим обращающий наше внимание на божественность одной души и заботу о ней, по-видимому, не говорит, что человек состоит из того и другого (συναμφότερον), из тела и души, но — [только] из души, пользующейся такого рода телом⁷, чтобы мы, поверивши, что мы сами — душа, преследовали одни только блага души — благочестие и добродетели, и презрели страсти телесные, в том предположении, что они не свойственны человеку, как человеку, но прежде всего животному, а потом уже человеку, поскольку и человек есть животное⁸. Конечно, всеми людьми признано, что душа превосходнее тела: от нее ведь, как орган, движется тело. Это ясно обнаруживает смерть: когда душа отделяется, тело остается совершенно неподвижным и бездеятельным, подобно тому, как с удалением художника неподвижными остаются инструменты⁹. Очевидно также, что человек и с неодушевленными [предметами] имеет нечто общее, и как сопричастен жизни неразумных животных, так и с одаренными разумом соединяется способностью мышления (νοήσεως). В самом деле, с неодушевленными [предметами] человек сходствует по телу и по сложению (соединению) из четырех стихий, с растениями же, кроме указанного, еще по производительной (σπερματικὴν) и питательной (θρεπτικὴν) силе (δύναμιν); с бессловесными же тварями он сходствует не только во всем этом, но сверх сего — по произвольным движениям, стремлениям, гневу, наконец, по чувствовательной и дыхательной силе (способности)¹⁰: ведь это все обще людям и неразумным [животным], хотя и не всем все. Через посредство же разума человек соприкасается (συνάπτεται) с бестелесными и разумными существами, когда рассуждает, мыслит и различает все, когда стремится к добродетели и особенно проникается благочестием, в котором венец [всех] добродетелей¹¹. Вследствие этого он находится как бы в середине между разумным и чувственным бытием¹²: по телу и телесным силам он соприкасается с неразумными животными и с неодушевленными предметами, по уму же — с бестелесными существами, как сказано выше. Творец, по-видимому, мало-помалу приспособил друг к другу различные природы так, чтобы все творение было единым и сродственным. Из этого

всего яснее открывается, что Творец всего существующего един. Ведь Он не только соединил бытие (τὴν 40 ἕναρξιν) единичностей, но и все одно с другим соответственно согласовал [между собою]. Ибо, подобно тому, как в каждом живом существе соединил нечувствительное с чувствительным, кости, жир, волосы и иное того же рода — с чувствительными нервами, плотью и тому подобным, и из того и другого составил сложное живое существо, и совершил его не только сложным, но [в то же время] и единым; так сделал и во всех остальных видах творения, приспособляя их постепенно один к другому, по сродству и различию природы, чтобы немногим отличалось совершенно неодушевленное [бытие] от растений, имеющих питательную (θρεπτικὴν) силу, а эти последние, в свою очередь, [не многим бы отличались] от неразумных, но чувствующих, животных, чтобы, наконец, неразумные [твари] не были совершенно отчуждены от разумных [натур], не были не сходны и не сращены с ними никакими естественными узами. Ведь и камень от камня отличается некоторой силою, но магнит-камень представляется отличным от природы и силы остальных камней в том, что, очевидно, притягивает к себе и удерживает железо, как будто с намерением употребить его в пищу [для себя], и это делает не с одним только железом, но одно удерживает посредством другого передачей всему привлеченному своей силы; 41 и таким образом один кусок железа удерживает другой, в то время как сам удерживается магнитом. Потом Творец, переходя по порядку далее от растений к животным, не сразу обратился к передвигающейся (μεταβατικὴν) и чувствующей природе, но постепенно и последовательно подошел к ней. Так, раковины (πίννας) и морские крапивы¹³ Он устроил как своего рода чувствующие деревья, потому что, с одной стороны, укоренил их в море наподобие растений и черепками, как бы кусками дерева, оградил, и, как растения, установил неподвижно, а с другой стороны, вложил в них чувство осязания, общее всем животным, так, чтобы с растениями они сходились тем, что укоренены и твердо установлены, а с животными — по осязательности. Действительно, Аристотель передает¹⁴, что губка, хотя и приращена к скале, однако сжимается и открывается, 42

или, лучше, расширяется (растягивается), как только чувствует, что кто-нибудь приближается [к ней]. Поэтому все подобное древние мудрецы обыкновенно называют зоофитами (ζώοφυτα)¹⁵. Затем к раковинам и подобным им Творец присоединил род передвигающихся животных, но далеко пройти не могущих, а движущихся вокруг одного и того же места. Таковы весьма многие из черепокожных (ὄστρακοδέρμων) и так называемые дождевые черви¹⁶. Таким образом, сообщая одним [существам] больше чувств, другим — большую силу движения (подвижности), Творец постепенно дошел до совершеннейших из неразумных животных; совершенными же я называю имеющих все чувства и способных к далекому передвижению. Переходя затем от неразумных к разумному животному — человеку — [Творец] не сразу его создал, но прежде наделил остальных животных некоторой природной рассудительностью, ловкостью и хитростью, для их самосохранения, чтобы они были более близки к разумным [существам], и тогда уже сотворил человека — животное истинно разумное (τὸ ἀληθῶς λογικὸν ζῷον). Такую же самую градацию, если поищешь, заметишь даже и в звуке голоса: от простого и однообразного ржания и мычания лошадей и быков он постепенно переходит к разнообразным и различным голосам воронов¹⁷ и подражающих птиц, пока Творец не остановился на ясной и совершенной человеческой речи; кроме того, Он соединил эту ясную [членораздельную] речь [человека] с мыслью и рассудком, сделавши ее выразителем душевных движений. Таким именно образом Творец все гармонически приладил друг к другу и соединил, а через сотворение человека связал воедино умопостигаемое (τὰ νοητά) и видимое. Справедливо и Моисей, описывая творение мира¹⁸, говорит, что человек был сотворен последним не только потому, что раз все создавалось для него, то следовало первоначально приготовить предназначенное для его пользования, а затем уже создать самого пользующегося¹⁹, но и потому, что по сотворении умопостигаемого и, затем, видимого бытия надлежало произвести и некоторую связь того и другого, чтобы все бытие (τὸ πᾶν) было единым, соразмерным в себе самом и не чуждающимся самого себя. Вот человек и явился живым существом, связующим

обе [вышеупомянутые] природы. Все это выразительно свидетельствует о мудрости Творца.

Итак, поставленный в пределах двух природ, разумной и неразумной²⁰, человек, коль скоро склоняется на сторону тела и любит больше телесное, то подражает жизни неразумных [животных] и [потому] будет сопричислен к ним; он «земным» (χοϊκός) будет назван, по апостолу Павлу²¹, и услышит [следующее]: «земля еси, и в землю отыдеши»²², он «приложися скотом несмысленным, и уподобися им»²³; если же, презревши все телесные удовольствия, он подчинится разуму, то наследует божественную и для человека предуготованную 45 блаженную жизнь, и будет как «небесный», по сказанному: «каков земной, таковы и земные, и каков небесный, таковы и небесные»²⁴. А главное свойство разумной природы заключается в том, чтобы убегать и отвращаться от зла, преследовать и избирать добро. Из благ же одни, каковы добродетели, общи душе и телу, именно, потому, что они имеют отношение [и] к душе, так как душа пользуется телом²⁵, другие принадлежат одной душе, самой по себе, помимо тела, каковы благочестие и познание существующего. Итак, кто хочет вести жизнь человека, как именно человека, а не животного только, должен стремиться к добродетели и благочестию. Что же относится собственно к добродетели и что к благочестию, это будет рассмотрено в следующих главах, когда будем трактовать о душе и теле. Не зная ведь еще, что такое душа по существу, несообразно рассуждать об ее деятельности.

Евреи говорят, что человек не был создан изначально 46 ни совершенно смертным, ни [вполне] бессмертным, но был поставлен как бы на рубеже той и другой природы²⁶, с тем чтобы, если предается телесным страстям, подпал бы и телесным изменениям, а если предпочтет блага души, удостоился бы бессмертия. В самом деле, если бы изначально Бог сотворил человека смертным, то не осудил бы его на смерть после грехопадения, потому что нельзя наказывать смертностью смертного; если бы, напротив, Он сотворил его бессмертным, то человек не нуждался бы в питании, потому что все бессмертное не нуждается в телесной пище, притом Бог не мог так скоро раскаяться и сотворенного бессмертным тотчас

же сделать смертным, так как и по отношению к согрешившим ангелам Он не сделал этого, но по своей изначальной природе они оставались бессмертными, а за грехи получили другое наказание, но не смерть²⁷. Поэтому лучше или таким образом понимать предложенный вопрос, или же следует предположить, что человек был сотворен смертным, но, постепенно совершенствуясь, мог достигнуть бессмертия, т. е. был создан бессмертным в потенции (*δυνάμει ἀθάνατος*). Так как человеку не следовало прежде известной степени усовершенствования 47 знать свою природу, то Бог запретил ему вкушать от древа познания: ведь были, да и теперь есть, в растениях величайшие силы, тогда же как при начале существования мира, будучи совершенно неповрежденными, они (растения) имели самую сильную энергию. И вот был один плод, вкушение которого сообщало знание собственной природы. Бог не хотел, чтобы человек, прежде известной степени усовершенствования, познал собственную природу и, таким образом, узнавши, что ему многого недостает, стал бы заботиться о телесных нуждах, оставивши заботу о душе. По этой-то причине Бог и запретил ему вкушать от плода познания. Преслушавши же [заповедь] и познавши самого себя, человек потерял совершенство, почувствовал телесные потребности и тотчас стал искать себе покрывала, потому что, говорит Моисей, узнал, что он наг²⁸; прежде же он пребывал в некотором одушевлении (*ἐμψύχουσι*) и в собственном неведении. Лишившись таким образом совершенства, человек потерял также и бессмертие, которое впоследствии, однако, восстанавливается благодатию создавшего 48 его. После падения человеку было позволено питаться и мясом, тогда как прежде Бог велел ему довольствоваться одними произведениями земли, потому что они были в раю²⁹; с потерей же совершенства человеку, по снисхождению (*τῇ συγκαταβάσει*), было предоставлено [право] питаться и всем остальным.

Так как человек имеет тело, а всякое тело составлено из четырех стихий³⁰, то оно необходимо обладает по телу теми же свойствами, что и стихии, т. е. делимостью, изменчивостью и текучестью. Изменчивость усматривается в качестве, текучесть же — в истощении (*κένωσις*)³¹. Ведь всякое живое существо (*τὸ ζῶον*) всегда истощает-

ся через видимые и скрытые скважины, о которых будет речь ниже. В силу этого необходимо или внести взамен равное истощенному, или уничтожить живое существо недостатком восполняющих элементов. Поскольку же истощается и сухое, и влажное, и дыхание, то всякое живое существо необходимо нуждается и в сухой, и во влажной пище, и в дыхании. А пища и питье наши состоят из тех стихий, из которых и мы составлены. Ведь все [живое] питается сродным и подобным³², а 49
противоположным излечивается³³. Из стихий же одни мы употребляем в пищу или непосредственно и сразу, или посредством чего-либо иного, а другие — только через посредство чего-нибудь другого, как, например, воду — иногда саму по себе, иногда — через посредство вина, едя и всех так называемых сочных плодов. Ведь вино есть ни что иное, как вода, приготовленная известным способом из виноградной лозы. Подобным образом и огнем мы питаемся, иногда непосредственно им согреваемые, иногда же посредством того, что едим и пьем: ведь во всем рассеяна бóльшая или меньшая доля огня. То же самое нужно сказать и относительно воздуха: мы непосредственно им питаемся, вдыхая и имея его вокруг 50
себя и захватывая во время еды и питья, а посредственно — через все остальное, что употребляем в пищу³⁴. Землей непосредственно мы никогда не питаемся, но всегда через некоторое посредство: так, земля производит хлеб, а хлеб составляет нашу пищу. Хохлатые жаворонки, голуби, часто даже куропатки питаются землей [непосредственно]; человек же — через посредство семян, древесных плодов и мяса.

Так как человек превосходит всех животных тварей не только благоприличием [внешнего вида], но и более тонким осязательным чувством³⁵, то он не облачен ни толстой кожей, подобно быкам и прочим толстокожим, ни густыми и большими волосами, подобно козам, овцам и зайцам, ни чешуей, подобно змеям и рыбам, ни костистым щитом (ὄστραχα), подобно черепахам и раковинам (ὄστρέοις), ни мягкой костистой полостью (ἀλαλόστραχα), подобно морским ракам³⁶, ни крыльями, подобно птицам. В силу этого мы нуждаемся в одежде, заменяющей нам 51
то, чем природа наделила других. По этим причинам мы нуждаемся в пище и в одежде. В жилище мы нуждаем-

ся потому же, почему и в пище и в одежде, а еще более — для предохранения от нападений зверей. В случаях же дурного распределения органических качеств и нарушения обычного (нормального) состояния (συνεχείας) тела мы нуждаемся во врачах и лечении³⁷. Когда в качестве [органических соков] происходит изменение, то необходимо через противоположное качество привести состояние тела в соразмерность (εἰς τὸ σὺμμετρον)³⁸. Ведь не для охлаждения предлагается врачам разгоряченное тело, как думают некоторые, но для обращения в лучшее состояние³⁹, потому что, если бы охлаждали, то состояние тела обращалось бы в противоположную болезнь. Итак, человек нуждается в пище и питье благодаря истощениям и испарениям (διὰ τὰς διαφορήσεις)⁴⁰; в одежде [он нуждается] по причине отсутствия прочного природного облачения; в жилище — по причине дурного климата и для защиты от зверей; в лечении — по причине изменения [органических] качеств и чувства, врожденного телу. В самом деле, если бы чувство не было присуще нам, то мы и не страдали бы⁴¹, а, не страдая, не чувствовали бы нужды в лечении и погибали бы, в неведении зла не излечивая болезни⁴². Благодаря же наукам и искусствам и пользе, от них происходящей, мы нуждаемся друг в друге, а вследствие этого, собираясь во множестве в одном месте, во взаимных сношениях сообщаемся относительно различных потребностей жизни — каковое собрание и сожителство называем городом — чтобы вблизи и непосредственно пользоваться взаимными услугами. Человек ведь по природе — животное стадное и общественное⁴³. Никто один не достаточен для себя во всем. Итак, очевидно, что города образовались благодаря сношениям и наукам⁴⁴.

53 Человек обладает следующими двумя преимуществами: он один только через раскаяние получает прощение [грехов] и его лишь одного тело, будучи смертным, делается бессмертным; из этих преимуществ относящееся к телу достигается через душу, а относящееся к душе — через тело. Ведь один только человек — из всех одаренных разумом существ — имеет то преимущество, что удостаивается прощения через покаяние⁴⁵: ни демоны, ни ангелы не могут получить прощения через рас-

каяние. В этом более всего сказывается и обнаруживается милосердие и правосудие Божие⁴⁶. Ангелы, не имея никаких неотразимых побуждений, вовлекающих в грех, но по природе будучи свободными от телесных страстей, потребностей и удовольствий, по всей справедливости, не могут получить никакого прощения через раскаяние; человек же есть не только разумное, но и животное существо, причем животные потребности и страсти часто поработают разум. Поэтому, когда человек, отрезвившись, избегает этого и достигает добродетелей, то получает заслуженную милость, т. е. прощение. И как смех есть свойство человеческой природы⁴⁷, так как ему одному только это свойственно, и всякому, и всегда, так в том, что происходит по благодати, свойственно человеку, преимущественно перед прочими разумными тварями, освобождаться от вины за прегрешения через раскаяние. Ведь одному только человеку, и всякому, и 54 всегда, дается это на время земной жизни: но после смерти уже нет⁴⁸. Отсюда некоторые полагают, что и ангелы после падения уже не могут получить прощение посредством раскаяния: ибо отпадение (ἐκπτώσις) есть их 55 смерть⁴⁹; прежде же отпадения, по подобию настоящей жизни людей, и им могло бы быть дано прощение; но теперь, не раскаявшись, они получают вечное, не смягченное милостью и вполне соответственное возмездие. Из этого ясно, что отвергающие покаяние уничтожают преимущественный дар, принадлежащий человеку. Отличительное свойство и преимущество человека еще и в том, что тело только его одного из всех животных после смерти восстает и переходит в бессмертие. Получает же человек это вследствие бессмертия души, как то (прощение грехов) вследствие немощи и разнообразия страстей тела⁵⁰. Свойственно ему также знание наук и искусств, а равно и деятельность, соответствующая этим искусствам⁵¹. Поэтому человека и определяют как животное разумное, смертное, обладающее способностью мышления и познания⁵²: животное — потому что человек есть существо одушевленное, чувствующее, а это — определение животного; разумное — чтобы отделить его от неразумных тварей; смертное — чтобы отличить от существ разумных и бессмертных; наконец, обладающее способностью мышления и познания — потому что че-

рез учение мы достигаем наук и искусств, имея [от природы] лишь силу (*δύναμιν*), способную воспринимать (*δέκτικὴν*) и мысли, и искусства, а проявления (*ἐνέργεια*) этой силы достигая посредством научения⁵³. Говорят, что эта последняя фраза есть излишняя прибавка к определению, что определение было бы правильно и без
56 нее, но поскольку некоторые причисляют сюда и нимф, и некоторые другие породы демонов, живущих долгое время, однако, не бессмертных, то чтобы и от них отличить человека, прибавлено к определению: способное к мышлению и познанию. Ведь они (нимфы, демоны и пр.) ничему не научаются, но что знают, знают от природы.

По учению евреев, вся эта вселенная (*τὸ πᾶν τοῦτο*) существует для человека⁵⁴: так, например, вьючные животные и быки, нужные для земледелия, — непосредственно для него самого, а сено — для этих животных. В самом деле, из сотворенного одно существует ради себя самого, иное — для другого: ради себя самого — все разумное, для другого же — неразумное и неодушевленное (*ἄλογα καὶ ἄψυχα*). Если же это [последнее] существует для другого, то посмотрим, для чего именно оно существует. Уж не для ангелов ли? Но никто из благомыслящих не скажет, что оно существует для ангелов. Ведь то, что создано для другого, существует для его устройства (*σύστασιν*), пребывания и развлечения,
57 или же для продолжения (*διαδοχῆς*) рода, для питания, для одежды, для излечения, для забавы и отдохновения. Но ангел ни в чем из этого не нуждается: ему не свойственно продолжение рода, он не имеет нужды ни в телесной пище, ни в одежде, ни в остальном. Если же ангел в этом не нуждается, то тем более — никакая другая природа, превосходящая ангела: ведь насколько [она] превосходит, настолько более ей свойственно [ни в чем] не нуждаться. Итак, должна быть отыскана природа разумная и [в то же время] нуждающаяся в выше-сказанном. Какая же иная [природа] подобного рода может явиться, если мы опустим (исключим) человека? Таким образом, выходит, что неразумное и неодушевленное существует ради человека. А поскольку ради него, как показано, существует то и другое, то вследствие этого он поставлен и властителем (начальником: *ἄρχων*) их⁵⁵. Долг же властителя — по мере надобности

пользоваться подвластным, но не своевольничать безрассудно для собственного наслаждения, а также не нагло, не насильственно обращаться с тем, что подвластно; вследствие этого погрешают те, которые нехорошо обращаются с неразумными [тварями]: они не исполняют обязанности не только правителя, но и вообще правдивого человека, согласно написанному: «праведник милует души скотов своих»⁵⁶. Но, может быть, скажет кто-нибудь, что ничто не существует ради другого, а все — ради себя самого (само по себе). Ввиду этого мы, отделивши прежде всего одушевленное от неодушевленного, посмотрим, может ли неодушевленное существовать само для себя. В самом деле, если оно [существует] ради себя самого, то каким образом или чем будут питаться животные? Ведь мы видим, что природа доставляет животным пищу в виде земных плодов и растений, за исключением немногих плотоядных, которые, однако, употребляют в пищу животных, питающихся произведениями земли, как, например, волки и львы — овец, коз, свиней и оленей, а орлы — куропаток, диких голубей, зайцев и [им] подобных, поедающих произведения земли. Даже и рыбы, хотя [они] пожирают друг друга, однако не на все простирается эта плотоядность, но обыкновенно ограничивается посредством тех [рыб], которые питаются морской травой (φύκια) и кое-чем иным, произрастающим в воде⁵⁷. Ведь если бы все породы рыб были плотоядны, так что ни одна не обходилась бы без питания мясом, то их могло бы хватить на весьма непродолжительное время и они погибли бы, одни — от других, а другие — от недостатка пищи. А дабы этого не произошло, некоторые из рыб созданы так, что удаляются от плоти и питаются, если можно так сказать, морской травой (θαλασσίαν βοτάνην), чтобы посредством их спаслись и другие [рыбы]. В самом деле, для них является пищей морская трава, а сами они служат пищей для других, а эти опять — для иных, так что через питание первых, непрерывно поставляемое из того, что в море есть похожего на землю, спасается порода и остальных. Итак, рассуждение показало, что род растений существует не ради себя самого, но для пищи и устройства людей и других животных. Если же растения существуют для человека и животных, то очевидно, что

60 и причины их происхождения и возрастания существуют ради тех же [человека и животных]. Таким образом, движения звезд, и небо, и времена года, и дожди, и все подобное для того существует, чтобы при непрерывном, как бы в круге ($\acute{\omega}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omega$), доставлении пищи не испытывала недостатка и природа тех, которые питаются плодами, так что все это происходит ради плодов, а плоды предназначены для животных и человека⁵⁸. Остается еще рассмотреть, существует ли природа неразумных [животных] сама для себя или же — для человека. Но не менее безрассудно было бы утверждать, что твари, лишенные разума, живущие одними природными инстинктами ($\kappa\alpha\theta' \ \acute{\omicron}\rho\mu\eta\nu \ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\nu \ \mu\acute{o}\nu\eta\nu \ \zeta\acute{\omega}\nu\tau\alpha$), согбенные вниз, к земле, и внешним своим видом обнаруживающие рабство, существуют сами для себя⁵⁹. Поскольку многое может быть сказано по этому поводу, что почти потребовало бы вследствие обширности отдельного исследования, а так как подлежащая тема не вмещает [такой] долготы рассуждений, то следует ограничиться немногим, но зато самым существенным. Итак, если мы в человеке, как в образе, станем рассматривать все внешнее, то будем в состоянии из самой сущности искомого вывести доказательство. Мы видим, что в нашей собственной душе неразумная часть и две стороны ее — разумею пожелательную и раздражительную — подчинены разуму, так что он начальствует, а те подчиняются, он повелевает, а те повинуются и служат потребностям, какие бы ни указал разум, если, конечно, человек сохраняет свою природу. Если же разум, находящийся в нас, управляет тем неразумным, которое находится в нас же, то не следует ли отсюда, что он есть владыка и того неразумного, которое вне нас, что и оно дано ему для [его] потребностей?⁶⁰ Действительно, природой устроено так, чтобы неразумное служило разумному, как [это] видно из того, что бывает в нас самих. Это же подтверждается и устройством многих животных, приспособленных для пользования человека⁶¹, как, например, быков и всех вьючных — для земледелия и перенесения тяжестей, многих крылатых (пернатых), водных и земных — для употребления в пищу, а раздражительных — для увеселения и отдыха⁶². Если же не все служит подобным потребностям, но есть нечто и

61

такое, что вредит человеку, то должно знать, что когда 62
предварительно было создано все, предназначенное для
служения человеку, после этого было сотворено и все
остальное, что могло быть произведено, чтобы ничто из
того, что могло произойти, не отсутствовало в творении.
Впрочем, и это оказалось не совсем бесполезным для
людей: даже и ядовитых животных (τὰ δηλητηριώδη) [че-
ловеческий] разум приспособил для своей пользы. Чело-
век пользуется ими для уврачевания ран, наносимых
ими же самими, и для излечения других болезней. Есть
некоторые противоядия, так называемые «териакаль-
ные составы» (θηριακά κατὰσχευαί), которые изобрел ра-
зум, чтобы преодолеть их (т. е. ядовитых животных)
через них самих и, как бы из побежденных неприяте-
лей, извлечь [из них] пользу. Кроме того, человек имеет
бесчисленные, противодействующие им, силы, данные
Творцом, посредством которых может отклонять, ослаб-
лять и предотвращать их нападения. Иное [из сотворен- 63
ного] приспособлено для другого употребления, но все
вообще создано природой для служения человеку, даже
и то, что непригодно для других потребностей. Все это
говорится применительно к настоящему состоянию на-
шей жизни, так как изначала (τὸ ἀρχαῖον) ни одно из
других животных не смело вредить человеку, но все
было ему порабощено, подчинено и покорно, до тех пор
пока он владел собственными страстями и неразумной
стороной своей природы; впоследствии же, не владея
собственными страстями, а, наоборот, овладеваемый ими,
он естественно был пересилен и внешними зверями:
ведь вред от них вошел [в мир] вместе с грехом⁶³. Что
это так, можно видеть из примера тех [людей], которые
проводили непорочную жизнь: они ведь действительно
являлись сильнейшими коварства зверей, как, напри-
мер, пророк Даниил — львов⁶⁴, а апостол Павел — уку-
шения ехидны⁶⁵.

Итак, кто достойно может оценить благородство этого
существа, соединяющего в себе самом смертное с бес-
смертным и совмещающего разумное с неразумным, 64
представляющего своей природой образ всего творения
и потому называемого «малым миром» (μικρὸς κόσμος)⁶⁶,
удостоенного столь великого промысления Божия, что
ради него — все, и настоящее, и будущее, ради него и

Бог соделался человеком, переходящего в нетление и избегающего смертности (τὸ θνητόν)? Созданный по образу и подобию Божию⁶⁷, он [человек] царствует на небе, живет со Христом, есть дитя (τέκνον) Божие, предсидит со всяким началом и властью. Кто может выразить словами преимущества этого существа? Оно переплывает моря, на небе пребывает созерцанием, постигает движение, расстояние и величину звезд, пользуется плодами земли и моря, с пренебрежением относится к диким зверям и большим рыбам (κητῶν), преуспевает во всякой науке, искусстве и знании, с отсутствующими, по желанию, беседует посредством писем, нисколько не затрудняемый телом, предугадывает будущее, над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется, с ангелами и с Богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами, исследует природу существующего, усердно пытается постичь существо Божие, делается домом и храмом Божества — и всего этого достигает посредством добродетели и благочестия. Но чтобы не подумал кто-нибудь, что мы неуместно пишем панегирик человеку, а не только изъясняем природу, как это предположено нами, мы здесь прекратим [свою] речь, хотя, говоря о преимуществах природы, мы в значительной степени изъяснили и самую природу [человека]. Итак, зная, какого благородства мы причастны, [зная], что мы составляем небесное растение⁶⁸, не посрамям нашей природы, не окажемся недостойными столь великих дарований и не лишим сами себя такой власти, славы и блаженства⁶⁹, променявши наслаждение всем вечным на кратковременные и незначительные удовольствия; наоборот, через добрые дела, воздержание от пороков и благонамеренность, чему наиболее содействует обыкновенно Божество (τὸ θεῖον), и через молитвы будем охранять наше благородство. Но об этом достаточно. Так как всеобщее мнение признает, что человек состоит из души и тела, то мы сперва скажем отдельно о душе, опуская слишком тонкие, запутанные и для большинства неудобопонятные вопросы.

ГЛАВА ВТОРАЯ

О ДУШЕ

67

Понятия о душе почти у всех древних [мудрецов] различны. Так, Демокрит, Эпикур и все вообще стоические философы считают душу телом. Но и сами эти, признающие душу телесной, разногласят относительно ее сущности, именно: стоики называют душу пневмой, содержащей в себе темноту и огонь, Критий — кровью, философ Гиппон — водой, Демокрит — огнем, так как [по его мнению] сферические фигуры (формы) огненных и воздушных атомов посредством взаимного смешения образуют душу¹. Гераклит душу мировую считает испарением (ἀναθυμίασις) влаги, а душу животных производит из испарения — как внешнего, так и их собственно, однородного с ними². С другой стороны, и среди тех, которые считают душу бестелесной, существует бесконечное разногласие, так как одни признают ее сущностью (субстанцией) и бессмертной, а другие, хотя и не вещественной (бестелесной), но не субстанцией и не бессмертной. Фалес первый назвал душу началом, постоянно и самостоятельно движущимся (ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον)³; Пифагор считал ее самодвижущимся числом⁴; Платон — разумной субстанцией, движущейся из себя самой с правильностью числа⁵; Аристотель — первой энтелехией естественного организованного тела, имеющего жизнь в возможности (δυνάμει)⁶; Дикеарх — гармонией четырех стихий, или, лучше, — смешением и согласием стихий, так как он понимает не ту гармонию, которая составляется из звуков, но гармоническое смешение и сочетание находящихся в теле горячих и холодных, влажных и сухих элементов⁷. Очевидно также, что из этих (т. е. сейчас перечисленных философов) одни признают душу субстанцией, а другие, как Аристотель и Дикеарх, считают ее несубстанциальной (ἀνούσιον). Кроме того, одни признавали, что существует одна и та

68

69

же мировая душа, раздробленная в единичностях и снова возвращающаяся в самое себя, как манихеи и некоторые иные; другие допускали много различных по виду душ, а иные — и одну, и [в то же время] много. Итак, является полная необходимость удлинить речь для опровержения столь многих мнений.

Против всех вообще мыслителей, признающих душу телом, достаточно того, что сказано Аммонием, учителем Плотина, и Нумением-пифагорейцем. Именно. Тела, которые по своей природе изменчивы, склонны к распадению и бесконечно делимы, так что в них нет буквально ничего, что не подлежало бы никакой перемене, нуждаются в связующем, объединяющем и как бы скрепляющем и сдерживающем их начале, которое мы [и] называем душой. Итак, если душа есть тело, какое бы то ни было, даже самое тонкое, то что опять является объединяющим ее началом? Ведь показано, что всякое тело нуждается в некотором связующем принципе, и так — бесконечно, пока мы не остановимся на бестелесном [начале]. Если же скажут, подобно стоикам⁸, что в самих телах происходит некоторое тоническое движение, направляющееся вместе вовнутрь и вовне и образующее в последнем случае и величину и качества, а в первом — соединение и субстанцию, то нужно спросить у них: раз всякое движение происходит от какой-нибудь силы, то какова [сама] эта сила и в чем состоит ее сущность? Если и сила эта есть некоторая материя, то мы опять пользуемся теми же самыми (т. е. вышеизложенными) доказательствами; если же она не материя, но нечто материальное (поскольку материальное (τὸ ἔνυλον) есть нечто иное по сравнению с материей (ὕλη): то, что участвует в материи, причастно ей, называется материальным), то что в таком случае представляет собой участвующее в материи (или причастное ей)? Материя ли оно [само] или нематериально? По всей вероятности, материя, да и каким образом материальное (ἔνυλον) — и не материя? Если же не материя, то, значит, нематериально, а если нематериально, то не тело, потому что всякое тело материально (ἔνυλον). Если скажут, что тела тройко измеряемы в пространстве⁹, следовательно, и душа, проходящая через все тело, имеет тройкое пространственное измерение и уже по тому одному она телесна, то мы

ответим, что хотя всякое тело трояко измеряемо, но не все трояко измеряемое есть тело. Ведь, например, количество и качество, будучи бестелесными сами по себе, по соединению в массе становятся определенными величинами; так, конечно, и душа сама по себе непространственна, но по ассоциации с тем, в чем она находится и что имеет тройное пространственное измерение, и она представляется трояко измеряемой¹⁰. Далее, всякое тело движется или отвне, или изнутри; но если отвне, то оно будет неодушевленным, а если изнутри — одушевленным; итак, если душа есть тело и если она отвне приводится в движение, то она неодушевлена (*ἄψυχός ἐστιν*), если же изнутри, то одушевлена (*ἐμψυχός*); но одинаково безрассудно называть душу как одушевленной, так и неодушевленной; значит, душа — не тело. Затем, душа, если питается, то питается невестественным: ведь пищей для души служат знания (науки); но никакое тело не питается тем, что невестественно; следовательно, душа не есть тело. [Ксенократ так заключал]¹¹: если душа не питается, а всякое животное тело питается, то, значит, душа — не тело¹². Все это сказано вообще против тех, которые считают душу телом.

В частности же, против отождествляющих душу с кровью или с дыханием — на том основании, что с потерей крови или прекращением дыхания живое существо умирает, — не то должно быть сказано, что говорят некоторые, думая этим что-нибудь выяснить: «значит, когда вытекает часть крови, вытекает часть души»; такой ответ — пустословие: ведь в том, что состоит из однородных частей (омиомерий), и остающаяся часть тождественна с целым; вода, например, и в большом и в малом количестве — одно и то же, точно так же — и серебро, и золото, и все, части чего не различаются между собой по существу; таким образом, и остающаяся кровь, сколько бы ее ни было, есть душа, если, конечно, кровь есть душа. Поэтому гораздо лучше в данном случае сказать следующее: если то именно есть душа, с отделением чего необходимо умирает живое существо, то в таком случае и мокрота есть душа, и обе желчи, потому что раз недостает чего-нибудь из этого, то наступает конец жизни. То же можно сказать и относительно печени, головного мозга, сердца, желудка, почек, кишок и многого другого:

ведь что бы из всего этого ни отнять, живое существо необходимо умирает. Сверх того много есть тварей бескровных и, однако, одушевленных, каковы, прежде всего, хрящевые и непозвоночные, например, сении, каракатицы, морские полипы, а затем, все черепокожные и
75 чешуйчатые, каковы крабы, раки и омары. Итак, если есть существа одушевленные и в то же время бескровные, то очевидно, что душа не есть кровь. Против тех, которые отождествляют душу с водой на том основании, что вода всему сообщает жизнь и что без нее жить невозможно, много можно возразить. Ведь и без пищи жить невозможно; с этой точки зрения придется и всякую пищу в отдельности назвать душой. Помимо этого, есть
76 много животных, которые ничего не пьют, как передают об одной породе орлов, или, как, например, куропатка, которая может жить без питья. Почему же в таком случае не считать душой скорее воздух, а не воду? Ведь от воды можно удержать себя и на долгое время, тогда как без вдыхания воздуха невозможно быть даже самое короткое время. Однако и воздух не есть душа: многие живые существа не вдыхают воздуха, каковы, например, все насекомые, пчелы, осы, муравьи, бескровные [существа], многие из морских [животных] и вообще все организмы, лишенные легких: известно ведь, что все, не имеющее легких, не вдыхает воздуха, и, наоборот, все, не вдыхающее воздуха, не имеет легких.

Но так как стоиками Клеанфом и Хрисиппом приводятся еще некоторые доказательства, заслуживающие внимания¹³, то следует представить опровержение их, так, как это сделано платониками. Клеанф строит такой силлогизм: мы рождаемся, говорит он, похожими на
77 родителей не только по телу, но и по душе, страстям, нравам, природным склонностям; сходство же и несходство усматриваются в теле, а не в бестелесном, следовательно, душа — тело. Но, во-первых, из частного нельзя выводить общее, а, затем, ложно и самое положение, что сходство и несходство свойственны телу, а не бестелесному; ведь мы называем сходными (подобными) числа, части которых имеют между собой соразмерность (пропорциональны), как, например, 6 и 24; части 6-ти суть 2 и 3, а 24-х — 4 и 6; но 2 и 3 пропорциональны (соразмерны) 4-м и 6-ти, так как эти последние

числа взяты в двойном количестве: 4 есть удвоенное 2, а 6 — удвоенное 3; однако числа бестелесны. Сходными, 78 (подобными) бывают и фигуры, имеющие равные углы и пропорциональные стороны, примыкающие к равным углам, а в том, что фигура (геометрическая) бестелесна, согласны и они сами (т. е. стоики). Итак, выходит, что как количеству свойственно быть равным или неравным, так качеству — быть подобным или неподобным; но качество бестелесно, следовательно, и бестелесное может быть подобным бестелесному. [Клеанф] присоединяет еще следующее: бестелесное, говорит он, не может никогда сочувствовать телу, как и бестелесному — тело, но только тело телу; между тем, душа сочувствует телу, когда оно болеет или поранено, как и 79 тело душе; когда она стыдится, оно краснеет, когда боится, бледнеет; следовательно, душа есть тело. Но здесь первый член первой посылки ложен; он наперед взят произвольно и гласит: «бестелесное никогда не может сочувствовать телу». А что, если это присуще одной только душе?¹⁴ Тогда все рассуждение было бы похоже на то, как если бы кто-нибудь умозаключил так: ни одно животное не двигает верхней челюстью, крокодил двигает верхней челюстью, следовательно, крокодил не животное. И в этом случае важна первая посылка, наперед утверждающая, что ни одно животное не двигает верхней челюстью, тогда как вот крокодил есть 80 животное и в то же время двигает верхней челюстью¹⁵. То же самое выходит, когда [Клеанф] утверждает, что ничто бестелесное не сочувствует телу; ведь с отрицанием этой посылки он легко мог бы найти искомое. Если даже признать истинным положение, что бестелесное никогда не сочувствует телу, то все же не может быть признано бесспорным дальше (т. е. вторая посылка), что душа сочувствует телу, когда оно болеет или поранено, так как еще сомнительно, одно ли только тело страдает, заимствуя чувство (ощущение) у души, которая остается бесстрастной, или же и она сама болеет вместе с телом; первое [предположение] доселе более одобрялось знаменитыми [философами]¹⁶. Но умозаключения долж- 81 но строить не на почве двусмысленных и противоречивых, а на основании согласных данных. Да и вообще легко показать, что [и] бестелесное может сочувствовать

- телу: ведь качества, сами по себе бестелесные, страдают телам, когда страдают последние; при разрушении и происхождении они (качества) изменяются сообразно с телом¹⁷. Хрисипп рассуждает так: смерть есть отделение души от тела; но бестелесное не может отделяться от тела, потому что оно не может и соприкасаться с телом, а душа и соприкасается с телом, и отделяется от него, следовательно, душа телесна¹⁸.
- 82 Из сказанного то положение, что смерть есть отделение души от тела, справедливо; но утверждение, что бестелесное не соприкасается с телом, ложно, если говорится вообще, и истинно по отношению к душе: ложно вообще, потому что, например, линия или черта, будучи бестелесной, и соприкасается с телом, и отделяется от него, подобным образом и белизна; истинно по отношению к душе, потому что душа не соприкасается с телом. Ведь если она соприкасается [с телом], то, значит, она к нему приложена, а если так, то не ко всему [телу] приложена, потому что невозможно все тело совершенно приложить к другому телу, а в таком случае не весь животный организм будет одушевлен¹⁹. Итак, если душа соприкасается с телом, то она телесна, но и живое существо не будет [в таком случае] всецело одушевлено, а если оно одушевлено всецело, то [значит] душа и не соприкасается с телом и не телесна; но [известно, что всякое] живое существо одушевлено всецело, следовательно, душа и не соприкасается с телом, и сама не есть тело, и, будучи бестелесной, отделяется от тела. Итак, из всего сказанного очевидно, что душа не есть тело. Теперь нужно показать, что она есть субстанция.
- 83 Поскольку Дикеарх (Динарх) определял душу как гармонию, и Симмий, в противоречие Сократу, называл душу гармонией, говоря, что душа подобна гармонии, а тело — лире, то следует привести опровержения этого [мнения], изложенные у Платона в «Федоне»²⁰. Одно из них основано на том, что раньше еще было им (т. е. Платоном) доказано, а именно, раньше было доказано, что знания суть ни что иное, как воспоминания. Итак, приняв это как аксиому, он ведет речь следующим образом. Если знания суть воспоминания, то наша душа существовала раньше, чем воплотилась в человеческом образе; но если она — гармония, то прежде не сущест-

вовала, а произошла впоследствии, когда уже было организовано тело. Ведь всякий состав происходит только тогда, когда есть налицо элементы, из которых он состоит; и состав, называемый гармонией, есть некоторое согласие (соотношение) составляющих его элементов, и он не предшествует тому, из чего составлен, но следует за ним. Итак, положение: душа есть гармония — противоречит тому, что знания суть воспоминания. Но сказанное о воспоминаниях истинно, следовательно, ложно [мнение], что душа есть гармония. Далее, душа часто сопротивляется телу и удерживает господствующее положение, как бы начальствуя над ним; гармония же и не господствует и не сопротивляется, следовательно, душа — не гармония. Затем, гармония по отношению к другой гармонии может быть в большей и меньшей степени гармонией, когда ослабляется или усиливается, конечно, не по смыслу гармонии, потому что невозможно, чтобы смысл был в большей или меньшей степени смыслом, но по строю; ведь если соединивши высокий и низкий звуки, [их] вслед за тем ослабляют, то сохраняют тот же самый смысл в силе звуков, но гармония изменяется по строению, будучи более или менее усиливаема; душа же не может быть в большей и в меньшей степени душой; следовательно, душа — не гармония. К тому же душа совмещает в себе добродетель и порок, а гармония не совмещает гармонии и чего-нибудь негармоничного, следовательно, душа не есть гармония. Наконец, душа, отдельно совмещая в себе противоположности (т. е. порок и добродетель), есть субстанция и субъект; гармония же есть качество в субъекте; но субстанция не то же, что качество, следовательно, и душа не то же, что гармония²¹. Конечно, нет ничего удивительного в том, что душа причастна гармонии, но отсюда не следует, что она сама есть гармония; ведь если, например, душе свойственна добродетель, то это не значит, что сама она есть добродетель.

Гален²² относительно души, по-видимому, ничего не открывает и даже сам удостоверяет в сочинении «О доказательстве», что он ничего определенного не высказал [по этому вопросу]; однако на основании того, что им сказано, можно, кажется, скорее всего признать душу темпераментом, так как от темперамента зависит

различие нравов; доказать это Гален старается на основании сказанного Гиппократом²³. Если так, то он (Гален), очевидно, считает душу смертной, хотя, впрочем, не всю, а одну только неразумную ее часть, относительно же разумной он сомневается, рассуждая таким образом...²⁴

Но что темперамент тела не может быть душой, очевидно из следующего. Всякое тело — и одушевленное, и неодушевленное — составлено из четырех стихий: ведь именно их соединение и образует тела. Таким образом, если душа есть темперамент тела, то не будет ничего бездушного, и доказательство строится следующим образом: если темперамент тела есть душа, а темперамент имеет всякое тело, то, следовательно, всякое тело имеет душу. Если же всякое тело имеет душу, то нет ни одного тела бездушного: ни камень, ни дерево, ни железо, ни иное что-либо не может быть бездушным²⁵. Если [Гален] скажет, что не всякий вообще темперамент тела составляет душу, но только какой-нибудь определенный, то естественно спросить: какой же именно темперамент оживотворяет и имеет значение души? Дело в том, что какой бы темперамент он ни назвал, такой именно мы можем найти и в неодушевленных [телах]. Ведь, как сам он показал в сочинении «О темпераментах», существует девять темпераментов²⁶: восемь неудобных (дурных) и один хороший; по этому последнему, говорит он, составлен человек, не всякий, впрочем, но обладающий средним темпераментом, а по остальным — дурным темпераментам — составлены прочие животные с большей или меньшей степенью вялости (слабости) или интенсивности (силы) по виду каждого из них. Однако эти же девять темпераментов (видов смещения) в большей или меньшей степени присущи и неодушевленным [телам], как опять-таки сам Гален показал в сочинении «О простых медикаментах»²⁷. Кроме того, если душа есть темперамент, а темпераменты изменяются соответственно с возрастом, временами года и образом жизни, то, значит, изменяется и душа; если же так, то мы не всегда имеем одну и ту же душу, но, сообразно темпераменту, иногда льва, иногда овцы или какого-нибудь другого животного, что безрассудно. Затем, темперамент не противится страстям тела, но даже содействует им; он сам ведь

является возбуждающей силой; душа же противоборствует [страсти], следовательно, темперамент не то же, что душа. Далее, если душа — темперамент, а темперамент есть качество, качество же и появляется, и исчезает, не сопровождаясь уничтожением объекта, то, значит, и душа может отделяться [от тела] без уничтожения (прекращения жизни) субъекта, но такое заключение ложно; следовательно, душа — не темперамент и не качество²⁸. Ведь неосновательно они²⁹ утверждают, что живому существу от природы присуща одна из двух противоположностей, как теплота — огню: этот последний неизменен, а темперамент представляется изменчивым, мало того, сами они при помощи медицинского искусства изменяют темпераменты. Притом качества всякого тела воспринимаются внешними чувствами, а душа не подлежит чувствам, но постигается умом, следовательно, душа не есть качество тела³⁰. Далее, соразмерное распределение крови, дыхания, в связи с плотью, нервами и прочим, составляет силу; пропорциональность (соразмерность) теплоты и холода, сухости и влаги в организме дает здоровье; симметрия же членов [тела] в соединении с приятностью цвета производит красоту тела. Поэтому если гармония здоровья, силы и красоты есть душа, то необходимо, чтобы человек, пока живет, никогда не был ни больным, ни слабым, ни безобразным; между тем часто случается, что не только один какой-либо, но вместе все три эти вида органической соразмерности исчезают, и человек, однако, живет; случается ведь, что один кто-нибудь бывает вместе и слаб, и болезнен, и некрасив; следовательно, душа не есть соразмерное сочетание [известных] органических элементов³¹. В самом деле, каким образом и почему людям свойственны некоторые природные пороки и добродетели? Несомненно, что это зависит от природного темперамента. Ведь подобно тому, как от природы, благодаря темпераменту, одни бывают здоровы, другие болезненны по телу, так некоторые, от природы будучи желчными, гневливы, другие — боязливы, иные — сладострастны. Но некоторые превозмогают и подчиняют своей власти дурной темперамент, овладевают им; но подчиняющее не то же, что подчиняемое, следовательно, душа не то же, что темперамент.

Вообще, нужно сказать, что тело есть орган души, и если оно устроено целесообразно, то содействует душе и
 92 само находится в хорошем состоянии; в противном случае оно затрудняет душу, и тогда душа имеет много хлопот в борьбе с непригодностью своего органа, и если она недостаточно осмотрительна (буквально, трезва), то портится вместе с ним, подобно тому, как музыкант фальшивит вследствие расстройтва лиры, если он предварительно не настроил ее, как следует. Поэтому душа должна заботиться о теле, чтобы сделать его пригодным для себя органом. Достигает она этого посредством разума и силы воли, одно ослабляя, другое усиливая, как в гармонии, чтобы сделать его [тело] подобным себе и пользоваться пригодным органом, чтобы и самой не испортиться от него, так как случается и это³².

93 Аристотель, называя душу «энтелехией»³³, утверждает, в сущности, то же самое, что и те, которые считают ее качеством³⁴. Разъясним, прежде всего, что он разумеет под энтелехией. В субстанции Аристотель различает, во-первых, материю подлежащую (*ὑλὴν ὑποκειμένην*), которая сама по себе не есть что-либо определенное, но заключает в себе потенцию к происхождению вещей; во-вторых, форму и вид (*μορφήν καὶ εἶδος*), в силу которых материя становится определенным предметом (*εἶδοποιεῖται*); в-третьих, нечто состоящее из того и другого, из материи и вида, что, наконец, является одушевленным³⁵. Таким образом, материя есть потенция, а вид — энтелехия. Последний, в свою очередь, понимается в двух значениях, которые различаются между собой так
 94 же, как знание и приложение его, или как склонность и деятельность. Очевидно, что душа есть энтелехия в смысле знания, так как раз существует душа, являются сон и бодрствование; бодрственное состояние аналогично знанию, прилагаемому к делу, а сон — знанию существующему, но не проявляющемуся в действии. Но знание [по своему происхождению] предшествует приложению его [в деятельности]; поэтому вид Аристотель называет первой энтелехией³⁶, а самую деятельность, проявление (энергию) — второй. Так, например, глаз
 95 состоит из материи и вида; самый глаз есть материя; то, чем видят, есть материя глаза, которая и сама омонимически называется глазом; вид же и первая энтелехия

глаза есть самая способность зрения, дающая ему возможность видеть; а вторая энтелехия глаза — зрение в акте. Подобно тому, как только что родившийся щенок не одарен никакой энтелехией, но имеет [в себе] потенцию к принятию ее, так же должно разуметь и относительно души. Как там зрение своим проявлением завершает глаз, так здесь душа своим проявлением в теле завершает животное, так что душа не может существовать без тела, как и тело без души. Следовательно, душа не есть тело, а нечто принадлежащее телу и потому находящееся в теле, и притом в известном, определенном теле³⁷; сама же по себе она не существует. 96

Но, во-первых, [Аристотель], трактую о душе, имеет в виду одну лишь неразумную часть души, отделяя от нее разумную, тогда как он должен был сделать предметом наблюдения всю душу человека в ее целом, а не по одной части ее, и притом слабейшей, заключать обо всем. Затем, [Аристотель] говорит, что тело имеет жизнь в потенции и прежде появления души; он утверждает, что тело потенциально имеет жизнь в самом себе. Но тело, прежде чем получить жизнь в потенции, необходимо должно стать реальным (ἐνεργεῖα) телом; а оно не может стать реальным телом, прежде чем примет форму: ведь материя бескачественна и не есть тело. Итак, невозможно, чтобы что-либо, не существующее реально, имело потенцию произвести из себя что-нибудь. Да если бы даже и существовало тело в потенции, то каким образом это потенциальное тело может иметь в себе самом жизнь в возможности? Тем более что в отношении ко всему прочему возможно, имея что-нибудь, не пользоваться им, например, иметь зрение и не пользоваться им, в отношении же к душе это невозможно. В самом деле, даже спящий не лишен психической энергии³⁸: ведь он и питается, и растет, и представляет, и дышит, что в особенности является признаком жизни. Отсюда ясно, что ничему не может быть свойственна жизнь в потенции, но все живет реально. Действительно, жизнь есть то, что преимущественно и главным образом видообразует (τὸ εἰδοποιεῖν) душу; душе прирождена жизнь, а телу она сообщается через посредство того, что причастно жизни (т. е. души). Итак, кто говорит, что здоровье (телесное) аналогично жизни, тот 97

разумееет жизнь не души, а тела, и таким образом за-
98 блуждается³⁹. Телесная субстанция способна попеременно принимать в себя противоположности, видовая же — никогда. Ведь если бы видовые отличия изменялись, то изменялось бы и животное. Итак, не видовая сущность способна вмещать в себе противоположное, но материальная, т. е. телесная. Следовательно, душа никоим образом не может быть энтелехией тела; она есть субстанция (сущность) самоцельная и бестелесная. Ведь она попеременно совмещает в себе противоположности — порок и добродетель, — чего вид не может совмещать. Далее, [Аристотель] утверждает, что душа, будучи энтелехией, сама по себе неподвижна и движется косвенным образом⁴⁰. Нет ничего невероятного [говорит Аристотель] в том, что душа, будучи неподвижной, движет нами: ведь и красота, будучи неподвижной, движет нас. Но если даже и так, т. е. если красота, будучи неподвижной, движет нами, то ведь она движет то, что по природе способно к движению, а не неподвижное. Поэтому, если бы и тело само по себе имело способность движения, то нисколько не было бы странно, что оно
99 движется от неподвижного; но никоим образом нельзя допустить, чтобы неподвижное приводилось в движение тем, что само неподвижно; итак, чем же тело приводится в движение, если не душой? Ведь оно обладает способностью самодвижения. Таким образом, [Аристотель], желая указать первое начало движения, выяснил, однако, не первое, а второе. В самом деле, когда начинает двигаться неподвижное, то происходит первое движение; если же движущееся само по себе как-нибудь изменяет свое движение, то дает начало второму движению. Итак, где же первое начало движения тела? Утверждать, что первая причина движения — в стихиях, что стихии движутся сами по себе, так как одни из них по природе легки, другие — тяжелы⁴¹, несправедливо, потому что если бы легкости и тяжести [самим по себе] было присуще движение, то они никогда не находились бы в покое, между тем легкое и тяжелое, достигнув своего места, прекращают движение. Итак, легкость и тяжесть не могут быть причинами первого движения;
100 они суть лишь качества стихий. Да если бы даже было так, то каким образом размышлять, думать, рассуждать

может быть делом легкости и тяжести? Если же это не есть дело легкости и тяжести, то, значит, эти функции не свойственны стихиям; следовательно, несвойственны они и телам. Кроме того, если душа движется по соединению, а тело — само по себе, то, значит, и при отсутствии души тело будет двигаться само по себе; а если так, то животное может существовать без души; но это — абсурд, следовательно, нелепо и то, что говорилось выше. Несправедливо также утверждать, что все, движущееся по природе, может двигаться и под влиянием внешней силы, и что все, движимое внешней силой, способно двигаться [также] и по природе. Ведь мир, хотя движется по природе, не движется посредством внешней силы. Равным образом нельзя думать, что если что-либо движется по природе, то оно по природе не может приходить в состояние покоя: ведь и мир, и 101 солнце, и луна, движущиеся по природе, не могут по природе прийти в состояние покоя. Точно так же и душа, всегда движущаяся по природе, не может по природе прийти в состояние покоя, потому что покой есть погибель для души, как и для всего постоянно движущегося. К этому следует прибавить, что [при таком взгляде на душу] остается неразрешенным указанное выше затруднение: чем связывается тело, по природе склонное к распадению? Сказанного доселе вполне 102 достаточно для доказательства того, что душа не есть энтелехия, что она не неподвижна и не рождается в теле.

Пифагор, имеющий обыкновение символически уподоблять всегда и Бога, и все другое числам, определял душу как самодвижущееся число⁴². Ему последовал и Ксенократ⁴³. Он не говорит, что душа [собственно] есть число, но [что] она находится в том, что исчисляемо и множественно, что душа различает вещи [между собой] тем, что налагает на каждую из них форму и отпечаток. Она отличает один вид от другого и обнаруживает их различие как несходством форм, так и величиной числа, 103 и вследствие этого делает вещи численными. Отсюда, она имеет некоторое соотношение с числами. Однако и сам [Пифагор] признавал душу началом самодвижущимся. Но что душа не есть число, очевидно из ниже следующего. Число есть количество, а душа — не число,

хотя защитники этого мнения, как показано ниже, и пытаются доказать, что число в отношении к умопости-
гаемому тоже есть сущность. Затем, душа объединена
(т. е. едина и нераздельна), а число нет, следовательно,
душа не число; к тому же число бывает или равным,
или неравным, а душа не бывает ни равной, ни нерав-
ной, следовательно, душа не есть число. Далее, число
через прибавление увеличивается, а душа таким путем
не увеличивается; душа есть начало самодвижущееся, а
число, определенное, недвижимо; число, оставаясь од-
ним и тем же по природе, не может изменить ни одного
104 качества, присущего числам, душа же, оставаясь одной
и той же по существу, изменяет [свои] качества, когда
переходит от невежества к знанию, от порока к добро-
детели; следовательно, душа не есть число. Таковы мнe-
ния древних о душе.

Евномий, [согласно с Платоном и Аристотелем]⁴⁴,
определял душу как субстанцию бестелесную, твори-
мую в теле; название души субстанцией бестелесной
он заимствовал [у Платона], а мнение, что она творится
в теле,— из учения Аристотеля, не замечая, при всей
своей пронизательности, того, что [в своем определе-
нии] он силится свести воедино совершенно несходное.
Ведь все то, что имеет происхождение телесное, равно
как и временное, разруσιμο и смертно. С этим согласно
105 и повествование Моисея: описывая происхождение все-
го чувственного бытия, Моисей не говорит определенно,
что в нем уже находилась и природа умопостигаемого,
хотя некоторые предположительно и думают так, одна-
ко с ними не все соглашаются. Но если бы кто-нибудь,
на том основании, что только после образования тела в
него вложена была душа, подумал, что она и рождена
после тела, то погрешил бы против истины. Ведь и
106 Моисей не говорит, что она сотворена была тогда, когда
влагалась в тело, и с точки зрения здравого разума не
выходит так. Таким образом, Евномий должен или при-
знать душу смертной, подобно Аристотелю, утверждав-
шему, что она рождается в теле, и стоикам, или же,
признавая ее бестелесной субстанцией, отказаться от
утверждения, что она творится в теле, чтобы не поро-
дить у нас мысли о том, что душа смертна и совершенно
неразумна. Сверх того, по его мнению, мир и сейчас еще

не полон, а только наполовину совершен (окончен) и постоянно требует дополнения; ведь в самом деле, пятьдесят тысяч разумных субстанций, по меньшей мере, ежедневно прибывают в него, и, что всего хуже, когда мир достигнет полного совершенства, тогда погибнет, по мысли Евномия, в то время как последние люди, близкие к [всеобщему] воскресению, исполнят число душ. Но нет ничего безрассуднее, как утверждать, что мир погибнет тогда, когда достигнет полного совершенства. Это 107 было бы подобно игре малолетних детей на песке, тотчас по окончании разрушающих то, что сами сделали из него. Затем, признавать, что души теперь происходят действием Промысла [Божия], а не через творение, — на том основании, что не новая субстанция, отличная от той, которая уже существует, вводится в тело, но существующая размножается действием Промысла, — значит не знать различия между промышлениением и творением. Дело промышленности — через взаимное рождение сохранять бытие тленных тварей (разумею, конечно, не тех, которые нарождаются из гнили, так как преемство этих последних поддерживает опять другая гниль), а самое достойное дело творения — создавать из ничего. Итак, если души происходят через взаимное рождение, т. е. действием Промысла, то они разрушимы, как и все 108 остальное, что происходит через преемство рода; если же они производятся из ничего, т. е. творятся, то [значит] не истинно сказанное Моисеем: «Почил Бог от всех дел Своих»⁴⁵. Но как первое, так и второе [предположение] невероятно, следовательно, души теперь не происходят. Слова «Отец Мой доселе делает»⁴⁶ сказаны не о творении, а о промышленности, с чем согласен и сам [Евномий].

По мнению Аполлинария, души точно так же рождаются от [других] душ, как тела рождаются от тел⁴⁷. По 109 подобию преемственного происхождения тел и душа передается по наследственности от первого человека всем его потомкам, так что души не имеются в запасе, наготове, и в настоящее время не творятся [Богом]; те же, которые допускают то или другое, делают Бога покровителем прелюбодеев, потому что и от этих последних рождаются дети; с другой стороны, продолжает Аполлинарий, если Бог и теперь еще творит души, то, значит,

ложны слова Моисея: «Почил Бог от всех дел Своих, которые начал творить»⁴⁸. Но раз показано, что все, происходящее преемственно через взаимное рождение, смертно, поскольку для того и существует рождение одного от другого, чтобы сохранялся род тленных существ, то Аполлинарию необходимо или признать смертной душу, происходящую через взаимное рождение, или же отказаться от своего утверждения, что души рождаются по преемству одна из другой. Относительно тех, которые рождаются от прелюбодеяния действием Промысла, непостижимым для нас, мы не будем говорить; однако же и относительно Промысла здесь можно догадаться, что [Бог] в совершенстве знает того, кто имеет родиться, и ввиду той пользы, какую он принесет людям или самому себе, позволяет душе войти в [его] тело. Достаточным доказательством этого служит рождение Соломона от Давида и жены Урии.

Теперь мы рассмотрим мнение манихеев о душе. Они признают душу бессмертной и бестелесной, но говорят, что существует одна только всеобщая душа, рассеянная и разделенная в единичных телах, как в неодушевленных, так и в одушевленных⁴⁹, причем в одних [телах] ее находится больше, в других — меньше: больше — в телах одушевленных, меньше — в неодушевленных, более же всего в небесных телах, так что души единичных вещей есть части мировой души. Если бы [манихеи] говорили, что душа мировая распространяется нераздельно⁵⁰, как звук в тех, которые его воспринимают слухом, то было бы еще полбеды. Но ведь они утверждают, что самая сущность души разделяется на части, и — что хуже всего, признают, что она действительно присутствует в стихиях и вместе с ними разделяется по частям при происхождении тел и опять возвращается в то же состояние с разрушением тел, совершенно так же, как вода, которая после разделения снова сливается и смешивается. Притом чистые души, по мнению [манихеев], отходят к свету, будучи сами светом, а оскверненные материей переходят в стихии и из стихий — опять в растения и в животных. Таким образом, раздробляя сущность души, являя ее телесной и страдательной, [манихеи] — в то же время — называют ее бессмертной. Они даже впадают в противоречие: говоря, что осквер-

ненные души возвращаются в стихии и смешиваются друг с другом, они утверждают затем, что те же души снова — по величине грехов каждой — наказываются переселениями из одного тела в другое, и, таким образом, то соединяют их, то разделяют по сущности. И если тени в присутствии света разделяются, а с появлением туч или наступлением ночи соединяются, то ничего подобного не может происходить в природе умопостигаемой: ведь тени относятся к чувственной природе, если бы даже и возможно было их разъединять и снова соединять. 112

Платон, по-видимому, допускает существование и одной и многих душ⁵¹. По его мнению, существует одна душа мировая, существуют также и другие души, единичных вещей⁵², так что вселенная отдельно одушевлена мировой душой, а единичные вещи опять-таки отдельно одарены каждая своей собственной душой. Действительно, [Платон] говорит, что мировая душа распространяется от центра земли до краев неба, причем это распространение он понимает не в смысле места, а в смысле некоторой мыслимой протяженности. Эта душа вращает кругообразно вселенную, объединяет и скрепляет все мировое тело. А что тела нуждаются в объединяющем начале, уже показано выше. Таким началом и является душа, сообщающая всему вид или форму. В самом деле, все существующее живет своей особенной жизнью и погибает ему свойственным образом. Пока тело объединено и скреплено, говорится, что оно существует, а как только оно распадается — погибает; вообще, живет все, однако не ко всему приложимо название животного⁵³. Так, прежде всего, от неодушевленных предметов отличают растения, потому что они растут и питаются, т. е. обладают питательной и растительной силой; неразумные животные от растений отличаются способностью ощущения; разумные [существа] от неразумных — разумом. И, таким образом, говоря, что все живет, [платоники] различают природу каждого. Они приписывают жизнь даже совершенно неодушевленным вещам — жизнь в смысле простой связи, поскольку эти вещи объединены мировой душой для того, чтобы только существовать и не разрушаться. Такова, по их мнению, душа, которая управляет миром и частные души, 113 114

прежде еще созданные Творцом, вселяет в тела, кото-
рой, разумеется, сам Творец даровал законы для управ-
ления настоящим миром, называемые [у Платона] «судь-
бой», а также сообщил достаточную силу для управле-
ния нами. Об этом будет сказано еще в главе о судьбе⁵⁴.

Вообще, все эллины, считающие душу бессмертной, признают душепереселение (метемпсихоз), но разногласят между собой относительно видов душ. Некоторые утверждают, что существует один только разумный вид души и что он переходит и в растения, и в тела бессмертных тварей, что происходит, по одним, в известные определенные периоды времени, а по другим — как случится; другие же признают не один вид душ, но два: душу разумную и неразумную. Есть и такие, которые допускают много видов душ, именно столько, сколько есть видов живых существ. Особенно расходятся между собою в этом вопросе платоники. В то время как Платон учил, что суровые, гневливые и хищнические души переходят в тела волков и львов, а предавшиеся неумеренности воспринимают тела ослов и подобных животных, одни [из его последователей] разумели здесь в собственном смысле волков, львов и ослов, другие же рассудили, что Платон сказал это аллегорически и именами животных обозначил нравы. Кроний в сочинении «О возрождении» — так он называет душепереселение — говорит, что все души одарены разумом⁵⁵. Так же думают Феодор-платоник в книге «О том, что душа бывает всех видов»⁵⁶, и Порфирий. Ямвлих же, придерживаясь противоположного мнения, утверждает, что подобно виду животных бывает и особый вид души, почему виды ее различны⁵⁷. Он написал одну книгу о том, что души не переселяются из людей в бессловесных животных или из бессловесных животных в людей, но только из животных — в животных, и из людей — в людей. Мне кажется, что этим [Ямвлих] более всех предвосхитил не только мнение Платона, но даже самую истину, что можно доказать многими соображениями, особенно же нижеследующими. У бессловесных животных не замечается никаких проявлений разумности: ведь им не свойственны ни искусства, ни науки, ни намерения, ни добродетели, ни иное что-либо, относящееся к мыслительной способности,— откуда с очевид-

ностью следует, что они непричастны разумной душе. 119 Да и безрассудно было бы неразумное называть разумным. Если же, по подобию животных, и новорожденным детям присуще одно только неразумное движение и, однако, мы приписываем им разумную душу, то это потому, что с возрастом они проявляют разумную деятельность, тогда как бессловесная тварь, ни в каком возрасте не проявляющая разума, напрасно имела бы разумную душу, потому что эта разумная сила оказалась бы совершенно бесполезной для нее. Но все согласны в том, что Бог ничего не творит напрасно. Между тем разумная душа напрасно была бы вложена в домашних скотов и зверей, раз здесь она никогда не может проявить свою деятельность: это могло бы служить упреком тому, кто дал телу несоответствующую душу. Но ничто подобное не может быть делом художника, особенно такого, которому известны порядок и гармония. Если же кто-нибудь скажет, что животным присущи движения разума в смысле природной склонности, но что устройство их тела препятствует искусственным 120 действиям, и вздумает — для доказательства — сослаться на людей, что-де с отнятием у них одних только пальцев на руках многие искусства пострадали бы, то он не разрешит вопроса. Прежде всего, в этом случае остается та же несообразность, именно, что Бог сообщил телу не подходящую душу, но излишнюю, бесполезную и бездеятельную, которая в продолжении всей жизни их (т. е. животных) затрудняется исполнить свои функции, а затем и самое доказательство это основано на сомнительных и противоречивых данных. В самом деле, откуда мы можем знать, что животным свойственны разумные движения по природной склонности? Гораздо правильнее будет думать, что каждому телу прирождена соответствующая душа и что животные ничего более не имеют по природной склонности, кроме обнаруживающейся в их действиях естественной простоты. Каждый 121 вид бессловесных животных движется природным инстинктом, к которому с самого начала приспособлены его потребности и деятельность; соответственно этому устроено и тело животных. Тем не менее Творец не оставил их совершенно беззащитными, но вложил в них некоторую природную, хотя и бессознательную, смы-

шленность⁵⁸, а некоторым сообщил даже предусмотрительность, как образ и тень разумного искусства. Это сделано для двух целей: чтобы животные могли отклонять [от себя] настоящие опасности и предохранять [себя] от наступающих и чтобы все сотворенное было гармонично и подобно самому себе⁵⁹, о чем уже сказано выше. Что животные в своих действиях не руководятся разумом, но одним только природным стремлением, это видно из того, что все животные одного вида совершенно сходно поступают в одних и тех же случаях и не разнообразят своей деятельности, разве только по степени и количеству. В самом деле, всякий заяц хитрит подобно другому, каждый волк употребляет те же коварные приемы, что и другой волк, все обезьяны одинаково подражают. В человеке этого не замечается: виды человеческой деятельности бесконечно разнообразны. Ведь разум есть нечто свободное и самопроизвольное, отсюда и поступки людей далеко не так однообразны, как действия неразумных животных каждого отдельного вида. Последние возбуждаются к деятельности одной только природой, а то, что дается природой, однообразно у всех, тогда как разумные действия не бывают необходимо одни и те же у всех, но у различных лиц разнообразны. Когда утверждают, что душа посылается в тела животных в наказание за грехи, которые она совершила в период человеческой жизни, то основывают свое утверждение на том, что произошло [уже] впоследствии. Ведь если так, то почему же в тела животных, созданных раньше человека, вложены разумные души? Не потому, во всяком случае, что они согрешили в человеческих телах прежде еще, чем находились там!

Принятое нами мнение, по-видимому, разделяет и Гален, врач, достойный удивления, который подобно разным видам животных допускает существование и различных видов душ. Действительно, в самом начале первой книги своего сочинения Περὶ χρεῖας πορίων он говорит следующее⁶⁰: «...Если так, то в животных должно быть много органических частей, из которых одни больше, другие меньше, а иные и совсем не свойственны другому виду, но душа нуждается во всех их: ведь тело есть ее орган, и органические части [тела] животных

совершенно различны между собой вследствие того, что различны души». Затем, продолжая свою речь в той же книге⁶¹, [Гален] прибавляет еще следующее относительно обезьяны: «И подлинно, сама природа могла бы указать тебе, мудрейший возражатель, что смешному по душе животному надлежало дать и смешное устройство тела». Таким образом, [Гален] признает, что в различных по виду телах присутствуют особые, своеобразные души. Но об этом довольно. 124

Итак, раз мы показали, что душа не может быть признана ни телом, ни гармонией, ни темпераментом, ни иным каким-либо качеством, то из этого очевидно, что она есть некоторая бестелесная субстанция. Ведь в том, что душа существует, согласны все; если же душа не тело и не свойство, то очевидно, что она есть бестелесная сущность и не принадлежит к тому, что имеет свое бытие в [чем-либо] другом. Ведь последнее и появляется, и исчезает, не сопровождаясь гибелью субъекта, между тем с отделением души тело совершенно разрушается. Теми же самыми соображениями нужно пользоваться и для доказательства бессмертия души. Если душа не есть тело, которое, как показано, по природе своей разруσιμο и тленно, ни качество, ни количество, ни иное что-либо из разрушимого, то очевидно, что она бессмертна. Много есть веских доказательств бессмертия души у Платона и у других, но они настолько трудны и неудобовразумительны, что едва могут быть понятны только специалистам в этих вопросах. Нам же 125 достаточно для доказательства бессмертия души учения Слова Божия, самого по себе имеющего авторитет по причине своей боговдохновенности. Тем же, которые не принимают христианских Писаний, достаточно показать, что душа не есть что-либо разрушимое, потому что, если она не есть что-либо разрушимое, если она неуничтожима, то, конечно, бессмертна⁶². Итак, оставим то, что уже достаточно разъяснено.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О СОЕДИНЕНИИ ДУШИ С ТЕЛОМ

- Теперь нужно исследовать, каким образом происходит соединение души с телом, которое лишено души¹.
- 126 Это — дело нелегкое. Если же человек и состоит не только из души и тела, но еще и ума, как думают некоторые, вопрос становится гораздо труднее; а если человек составляет и еще нечто иное кроме этого, как утверждали другие, вопрос становится неразрешимым. В самом деле, все, входящее в состав одной сущности, всецело объединяется, а все объединенное изменяется и не остается тем, чем было раньше, как это будет показано относительно стихий²: ведь, будучи соединены [между собой], они образуют нечто иное. Итак, каким образом, с одной стороны, тело, соединившись с душой,
- 127 остается все-таки телом, а с другой — душа, будучи сама по себе бестелесной и субстанциальной, соединяется с телом и становится частью живого существа, сохраняя в то же время свою сущность неслитной и неповрежденной? По-видимому, необходимо допустить, что душа и тело или соединены между собой так, что взаимно оба изменены и повреждены, подобно стихиям, или не соединены таким образом, вследствие сейчас указанной несообразности, а приложены [друг к другу], как танцоры на сцене, или как камешек к камешку, или, наконец, смешаны так, как смешиваются вино и вода³. Но что душа не может быть приложена к телу, это
- 128 показано в главе о душе: ведь тогда одна только ближайшая к душе часть тела была бы одушевлена, а часть, не соприкасающаяся с ней, не была бы одушевлена; притом же нельзя назвать единым то, что составлено через приложение (*κατὰ παράθεσιν*) одного к другому, как, например, дрова (бревна), или железо, или иное подобное. Затем, смешение воды и вина портит и то, и другое (и воду, и вино): ведь такая смесь не есть чистая вода или вино. Это смешение происходит через прило-

жение, которое, хотя и не может быть воспринято чувством по причине тонкости частиц смешиваемых веществ, однако становится очевидным из того, что эти вещества опять можно отделить одно от другого. В самом деле, губка, напитанная маслом, как и папирус, привлекает чистую воду; разъединить же то, что соединено действительно и тщательно, так, чтобы разъединение могло быть воспринято внешними чувствами, совершенно невозможно. Итак, если душа и тело ни соединены, ни приложены друг к другу, ни смешаны, то какое основание называть животное единым?⁴ Платон, во избежание этого затруднения, не желает признать, что животное состоит из души и тела, а полагает, что оно есть [сама] душа, только пользующаяся телом и как бы одетая в него⁵. Но и в этом соображении есть некоторое затруднение, именно: каким образом душа может составлять единое со своим одеянием? Ведь хитон не составляет же единое с тем, что одето в него⁶. Аммоний, учитель Плотина, следующим образом разрешал этот вопрос. Все умопостигаемое (*τὰ νοητά*), говорил он, имеет такую природу, что и соединяется с тем, что способно его воспринять, и, соединившись, остается неслитным и неповрежденным, подобно тем элементам (вещам), которые приложены друг к другу. Действительно, в телах соединение совершенно изменяет соединяемые элементы, так как обращает их уже в иные тела, как, например, стихии — в тела, из них составленные, пищу — в кровь, кровь — в плоть и другие части тела. В умопостигаемом же соединении происходит, но не влечет за собой никакого изменения, потому что умопостигаемое в силу своей природы не может изменяться по существу, но или отделяется, или обращается в ничто, а изменению не подлежит; но в ничто оно обратиться не может, потому что в таком случае оно не было бы бессмертным. Притом душа есть жизнь, так что если бы она при смешении [с телом] изменялась, то, значит, изменилась бы и более не существовала бы и жизнь. Что же душа [в таком случае] доставляла бы телу, раз она не сообщала бы ему жизни? Стало быть, душа при соединении [с телом] не изменяется.

Итак, раз доказано, что умопостигаемое по существу своему неизменно, то отсюда необходимо следует, что и

при соединении оно не уничтожается совместно с тем, с чем соединено. Поэтому душа соединена с телом, но соединена неслитно. Действительно, что она соединена, это показывает сочувствие (συνάφεια), по которому живое существо всецело сочувствует самому себе, как единое, а что душа остается неслитной [после соединения], очевидно из того, что она во сне, некоторым образом отделяясь от тела и как бы оставляя его лежать мертвым и лишь только сообщая ему жизнь, чтобы оно

132 совсем не погибло, самостоятельно проявляет свою деятельность в сновидениях, предсказывая будущее и приближаясь к умопостигаемому миру. То же самое бывает и тогда, когда душа сама по себе созерцает что-либо из умопостигаемого. Ведь и тогда она, насколько возможно,

133 отвлекается от тела и существует сама по себе, чтобы таким образом постигнуть сущее. Будучи бестелесной, душа проходит (проникает) через все, подобно тому, что взаимно уничтожается от соединения, и в то же время остается неповрежденной, как то, что не сливается, и сохраняет свое собственное единство, и в чем она ни бывает, обращает это к своей жизни, не будучи сама обращена от него⁷. Подобно тому, как солнце присутствием своим обращает воздух в свет, делая его (воздух) световидным (φωτοειδῆ), и свет соединяется с воздухом, изливаясь вместе с ним неслитно, так точно и душа, соединившись с телом, остается совершенно неслитной, с тем только отличием, что солнце, как тело, будучи ограничено местом, не присутствует везде, где находится свет его, как и огонь: огонь ведь остается в дровах или в светильне, как бы привязанный к месту; душа же, будучи бестелесной и неограниченная местом, проходит вся через все и проникает своим светом все тело; нет такой части, которая не была бы освещена ею и в которой она не присутствовала бы целиком⁸. Душа

135 ведь не управляется телом, но сама управляет им⁹; она не заключена в теле, как в сосуде или мешке, но, скорее, наоборот — тело в ней¹⁰. И в самом деле, умопостигаемое, не будучи задерживаемо телом, но проходя, распространяясь и проникая через все тело, не может быть ограничено внешним (буквально телесным ὑπὸ τόλου σφρατιζοῦ) местом¹¹. Как умопостигаемое, оно находится в местах, представляемых мысленно, именно или в са-

мом себе, или в умопостигаемом высшего порядка; как душа, например, то находится в самой себе, когда рассуждает (λογίζεται), то в уме, когда созерцает (νοη)¹². Итак, всякий раз, когда говорится, что душа находится в теле, то понимается это не в том смысле, что она находится в теле, как в месте (ἐν τόπῳ), но в смысле связи, взаимоотношения; она присутствует в теле в том смысле, в каком говорится, что Бог (обитает) в нас. И в самом деле, мы говорим, что душа связана с телом в смысле отношения, склонности или расположения к чему-либо, подобно тому, как любящего называем привязанным к любимой не по телу и не по месту, конечно, но по взаимоотношению. Будучи непротяженной, невесомой и неделимой, душа не может быть ограничена какой-либо частью пространства. В самом деле, каким местом может быть ограничено то, что не имеет частей? Ведь место существует в связи с объемом. Место есть граница содержащего, в которой заключено содержимое¹³. Если же кто-нибудь скажет: «Значит, моя душа находится и в Александрии, и в Риме, и везде», то он незаметно для себя опять говорит о месте: ведь выражение «в Александрии», как и вообще «здесь», указывает на место. Но душа совсем не находится в каком-либо месте, а [только] в отношении (связи, ἐν σχέσει), так как уже показано, что она не может быть объята местом. Итак, всякий раз, когда умопостигаемое бывает во взаимоотношении (связи) с каким-либо местом или предметом, находящимся в пространстве, мы в переносном смысле говорим, что оно там присутствует, благодаря энергии его, проявляющейся там, и понимаем место в смысле взаимоотношения (связи) и деятельности¹⁴. На самом деле нужно говорить, что оно там действует (ἐκεῖ ἐνεργεῖ), а мы говорим, что оно там существует (ἐκεῖ ἔστιν).

Такое объяснение соединения [души с телом] лучше и точнее всего могло бы подойти к соединению Бога Слова с человеком, после которого Соединившийся [т. е. Бог Слово] остался неслитным и неограниченным, хотя и не совсем по образу души. Последняя, будучи многообразной, представляется и сочувствующей телу, вследствие некоторого сродства с ним, и владеющей им иногда, и от него владеемой; Бог же Слово, несколько

сам не изменяясь от общения с душой и телом [челове-
138 ческим], не будучи причастным их слабостям, сообщая
им Свою Божественность, делается един с ними, остава-
ясь тем же, чем был до соединения¹⁵. Этот образ соеди-
нения или смешения — необычайный: и смешивается, и
остается совершенно несмешанным, неслитным, непо-
врежденным и неизменным, не сострадая тому, с чем
соединился, но лишь содействуя, не разрушаясь вместе
с ним и не изменяясь, но возвеличивая его, Сам не
умалемый им, оставаясь, сверх того, неизменным и
неслитным, как совершенно непричастный всякого из-
139 менения. Это подтверждает Порфирий, который был
противником христианства, а свидетельства за нас вра-
гов [наших] имеют особенную силу и не допускают ни-
какого возражения. Этот именно Порфирий во второй
главе «Различных вопросов» пишет буквально следую-
щее: «Не должно отрицать возможности того, чтобы
140 какая-нибудь субстанция вошла в полноту (εις συμπλή-
ρωσιν) другой субстанции и была частью субстанции,
оставаясь в своей собственной природе, после воспол-
нения другой субстанции составив единое с другим и
сохраняя свое единство, и — что всего важнее — не
изменяясь сама, своим присутствием обращала бы к
своей деятельности то, в чем находилась бы»¹⁶. Это
сказано [Порфирием] относительно соединения души и
тела. Если по отношению к душе такое рассуждение
справедливо, потому что она бестелесна, то тем более
оно истинно по отношению к Божьему Слову, так как
141 Оно еще более неслитно и поистине бестелесно. Это же
совершенно заграждает уста тем, которые пытаются
отрицать соединение Бога с человеком, каковы, напри-
мер, многие из эллинов, которые насмеваются над этим,
утверждая, что невозможно, невероятно и несообразно,
чтобы Божественное сроднилось со смертной природой
через смешение и соединение. Но мы, пользуясь лучши-
ми свидетелями из их же лагеря, освобождаемся от
142 этого возражения. Некоторые, особенно же евномiane,
говорят, что Бог Слово соединился с телом не по суще-
ству, но по обоим силам; не субстанции смешаны и
соединены, но силы тела смешаны с Божественными
силами; а силами тела, конечно органического, они, со-
гласно Аристотелю¹⁷, считают внешние чувства; с ними

именно, смешиваясь, Божественные силы производят, по их мнению, соединение. Но, думаю, никто не может согласиться с ними, признающими внешние чувства телесными силами. Ведь выше было ясно разграничено, что свойственно телу, что — душе, а что тому и другой вместе: в числе свойств обоих вместе мы указывали ощущения внешних органов чувств, самые же органы, говорили мы, принадлежат телу. Поэтому лучше, как сказано выше, сообразно с природой бестелесного думать, что соединение субстанций происходит неслитно, так как Божественное не повреждается низшим, но, напротив, это последнее возвышается Божественным. Ведь природа, совершенно бестелесная, проникает беспрепятственно через все, но через нее — ничто; так что, поскольку она проникает все, пребывает в единении; поскольку же ничто не проникает через нее, остается несмешанной и неслитной¹⁸. Такой образ соединения обуславливается не [Божественным] соизволением, как думают некоторые ученые люди, но [Божественной] природой¹⁹. Конечно, можно сказать, что восприятие тела происходит по соизволению, но неслитное соединение бывает не по соизволению, а по свойству Божественной природы. Что касается степеней душ, восхождений (*ἀναβάσεις*) и нисхождений (*καταβάσεις*), которые вводит Ориген²⁰, то ввиду того что они не соответствуют Св. Писанию и несогласны с христианскими догматами, о них следует умолчать.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

145 О ТЕЛЕ

Всякое тело есть смешение четырех стихий и из них состоит¹; ближайшим же образом тела животных, имеющих кровь, состоят из четырех влаг: крови, слизи, желтой и черной желчи², — а тела бескровных животных — из остальных влаг [кроме крови] и еще из того, что в них заменяет кровь³. Ближайшим образом (*просεχῶς*) говорится тогда, когда что-нибудь происходит непосредственно из того или другого, так что четыре влаги происходят из четырех стихий, а из влаг [образуются] омиомерии, которые суть члены тела. Действительно, уподобляют: черную желчь — земле, мокроту — воде, кровь — воздуху, желтую желчь — огню⁴. Все же смешанное из стихий бывает или твердым, или влажным, или пневматическим. Но Аристотель хочет составить тела животных непосредственно из одной крови на том основании, что ею и питаются непосредственно, и возвращаются все члены [тела] животного и что семя имеет свое начало в крови⁵. Но так как не представлялось вероятным, чтобы из одного и того же произошли и твердые кости, и мягкая плоть и жир, то Гиппократ первый предпочел составить тела животных непосредственно из четырех влаг⁶, и при этом так, что из более похожих на землю и плотных [соков] произошли твердые тела, а из более мягких — мягкие. Однако находят часто четыре влаги в крови⁷, что можно видеть при разрезе жил (вен — ἐν ταῖς φλεβοτομίαις): иногда в ней изобилует похожая на сукровицу мокрота, а иногда черная или желтая желчь. Поэтому эти ученые мужи⁸ представляются в общем согласными друг с другом. Из членов животного тела одни подобочастны (ὁμοιομερῆ, сходны), а другие неподобочастны (ἀνομοιομερῆ, несходны); к омиомериям относятся: головной мозг, мозговая корка или оболочка, нерв, костный мозг, кость, зуб, хрящ, железы, связки, гимены, фибры, волосы, ногти, плоть,

вены, артерии, поры, жир, кожа и, как ближайшие 148
элементы всех этих частей, кровь, насколько она чиста,
мокрота, желчь черная и желтая. Мускул составлен из
связок и из нервных волокон. К неподобным по составу
частям (аномиомериям) относятся: голова, туловище,
руки, ноги и остальные члены [тела] человека. Ведь
голова не подходит к голове, как нерв к нерву, жила к
жиле, плоть к плоти⁹. Все неподобные по составу части
тела состоят из подобных (омиомерий), как, например,
голова — из нервов, плоти, костей и т. п. частей, назы-
ваемых вообще органическими. Определение омиомерий
такое: это те [члены], составные части которых подоб-
ны как целому, так и друг другу, причем «подобное»
должно понимать здесь в смысле «тождественное».

Не всякое животное имеет все части тела, но некото-
рые из них [как бы] изувечены: есть животные безногие,
каковы рыбы и змеи; безголовые, каковы раки, крабы и
еще некоторые из водяных: будучи лишены головы, они
имеют органы чувств в груди; другие животные лишены
легких, именно те, которые не вдыхают воздуха, иные 149
не имеют мочевого пузыря, каковы птицы и все, не
испускающие мочи; черепокожные же лишены очень
многих членов, так что даже мало похожи на животных;
а некоторые из животных кажутся не имеющими того,
что на самом деле имеют, как, например, олени пред-
ставляются не имеющими желтой желчи, потому что
она рассеяна и скрыта в их внутренностях. Человек же
имеет все в совершенстве, как не может быть лучше.
Равным образом и в расположении членов тела у жи-
вотных замечается большое различие: одни имеют сос-
цы на груди, другие — на животе, иные — под бедрами;
одни имеют два сосца, другие — четыре, а иные — мно-
го; количество сосцов природа приблизительно сообра-
зовала с числом рождающихся¹⁰. Если кто-нибудь поже-
лает тщательно исследовать все это, то пусть прочитает
«Историю животных» Аристотеля, потому что в задачу
настоящего исследования не входит подробно трактовать
об этом, а только дать как бы некоторые наброски
и очертания. Итак, в порядке исследования перейдем к
рассуждению о стихиях.

ГЛАВА ПЯТАЯ

О СТИХИЯХ

Мировая стихия есть наименьшая часть конкретного тела¹. Стихий четыре: земля, вода, воздух и огонь; расположены они в вышеуказанном порядке, [если переходить] от низших тел к высшим, они первоначальны и просты в сравнении с другими телами. И действительно, всякая стихия однородна (ὁμογενής) с тем, элемент чего она составляет. Ведь начало неоднородно с тем, что происходит из него, стихия же совершенно однородна. А что земля и вода, воздух и огонь — стихии, это очевидно: ведь существенные качества усматриваются и в потенции (δυνάμει), и в действии (ἐνέργεια), хотя, конечно, ни одна из этих стихий, подлежащих чувственному восприятию, не чужда смешения и соединения с другой стихией; все они как-то незаметно подмешаны и причастны друг другу в большей или меньшей степени, но природа каждой из них очевидна и в смешении. Каждая стихия имеет по два сопряженных качества, сообщающих ей определенность. Так, земля суха и холодна, вода — холодна и влажна, воздух — влажен и горяч по природе своей, огонь — горяч и сух². Конечно, качества сами по себе не могут быть стихиями, потому что тела не могут состоять из бестелесных качеств; равным образом и все остальные тела, которые не имеют элементарного качества в действии (κατ' ἐνέργειαν), не могут быть стихиями. Ведь было бы бесконечное множество стихий, если бы все существующее в большей или меньшей степени обладало этим качеством, и нельзя было бы различить, что по отношению к чему служит стихией. Итак, необходимо, чтобы стихия была телом, и телом простым, в действительности (κατ' ἐνέργειαν) имеющим элементарные качества, разумею: теплоту, холод, влажность и сухость. В самом деле, только одни эти качества совершенно изменяют самую сущность [предмета], чего не производит ни одно из остальных качеств. Так, на-

пример, белизна, соприкасаясь с телом, не обеляет его всецело, подобно тому, как теплота согревает и холод охлаждает; то же нужно сказать о каждом из остальных качеств.

Стихии противоположны друг другу по двум противоположным качествам, какие они имеют, именно: вода, будучи холодной и влажной, противоположна огню, горячему и сухому; земля, холодная и сухая, — воздуху, горячему и влажному. А так как противоположности не могут сочетаться друг с другом, если не будет установлено между ними какого-либо посредствующего звена, связывающего их, то Творец установил [в середине] между землей и воздухом, которые противоположны, воду, давши ей два качества: холодность и влажность, по которым она, соприкасаясь с [двумя] крайними [стихиями], может соединить их; и действительно, холодом она сближается с землей, а влажностью соприкасается с воздухом. Затем, между водой и огнем, которые также противоположны, Творец установил воздух, который влажностью своей сходствует с водой, а теплотой — с огнем, и таким образом приспособил противоположности друг к другу через некоторые посредства, связывающие и самих себя и соединяемое ими. Такая связь есть самая удачная³. Каждая из посредствующих стихий одним [своим] качеством соединена с тем, что предшествует ей, а другим — с тем, что следует за ней; так, например, вода холодна и влажна, но по холоду она соприкасается с землей, которая предшествует ей в восхождении, а по влажности — с воздухом, который следует за ней. Подобным образом и воздух: влажностью соприкасается с водой, предшествующей ему, а теплотой — с огнем, который следует за ним; также и огонь: теплотой соприкасается с воздухом, предшествующим ему, а сухостью — с землей по наклону и обращению к крайнему; тоже самое и земля: холодностью приближается к воде, а сухостью — к огню по наклону. Для того чтобы стихии имели взаимоотношение не только по нисхождению от высших к низшим и восхождению от низших к высшим, но и по кругу, Творец наклонил некоторым образом и обратил крайние стихии — огонь и землю — друг к другу. Ведь огонь, с потерей одной только теплоты, становится землей, что ясно обнаружи-

вает молния: низвергающийся и охлаждающийся от чрезмерного жара огонь обращается в камень. Вследствие этого всякая молния, как говорят, заключает в себе камень и серу: сера есть как бы охлажденный огонь, не горячий уже в действительности, а только в потенции, но сухой и в действительности. Одни только стихии имеют качества в действительности (*κατ' ἐνέργειαν*), все же остальное — в возможности (*δυνάμει*, в потенции), если только [оно] не приближается к стихии.

Для того чтобы никогда не погибли как стихии, так и составленные из них тела, Творец премудро устроил так, что стихии переходят друг в друга и в составляемые из них тела, а эти последние опять разрушаются в стихии. И, таким образом, посредством взаимного происхождения составляемые постоянно, они сохраняются непрерывно. И действительно, земля, обращаясь в грязь, становится водой; вода, сгущенная и обращенная в тину, делается землей, будучи согрета и испаряясь — воздухом; воздух же, сжатый и сгущенный, становится водой, а высушенный — обращается в огонь; так же точно и огонь — потушенный и лишенный сухости — обращается в воздух. Ведь воздух есть потушение огня и испарение согретою воды, из чего видно, что он происходит из теплоты; и действительно, согретаю вода и угасший огонь производят воздух⁴. Таким образом, воздух по своей природе тепел; охлаждается же он благодаря соседству с водой и землей, так что нижние слои его, ближайшиe к земле, холодны, а верхние, ближайшиe к огню, теплы⁵. Это происходит вследствие мягкости воздуха и легкой восприимчивости его; он действительно очень легко теряет свою собственную природу и изменяется. Аристотель⁶ признает два рода воздуха: один — «паровидный» (*ἀτμῶδες*), происходящий от испарения воды, а другой — «дымовидный» (*καλυῶδες*), который появляется от потушения огня; последний — горяч, первый в момент происхождения тоже горяч, но впоследствии постепенно охлаждается и, распространяясь вверх, обращается в воду. [Аристотель] предположил двойную природу воздуха как для избежания некоторых других несообразностей, так и, в особенности, для того, чтобы показать, что высшие и значительно отдаленные от земли сферы более холодны.

Все тела, как растительные так и животные, происходят из сочетания четырех указанных стихий; для образования этих тел природа привлекает чистейшие из стихий. Аристотель называет эти тела физическими (естественными, φυσικά)⁷. Стихии не сваливаются в кучу, но все внутренне объединяются и смешиваются и образуют одно какое-либо тело, отличное от них самих. Действительно, они соединены так, что невозможно различить их, отдельно усмотреть землю, отдельно — воду, воздух и огонь, поскольку из соединения их четырех образуется что-нибудь одно и [притом] отличное от них, как в соединении четырех медикаментов⁸. Ведь и здесь соединение четырех медикаментов отлично от тех элементов, из коих оно составлено, хотя и не совсем так, потому что стихии образуют тела не через приложение [друг к другу] тончайших частиц, как это бывает в тетрафармаконе, но посредством взаимного изменения и объединения; затем, тела снова разрешаются в стихии, когда разрушаются, и таким образом все стихии сохраняются непрерывно и являются достаточными для происхождения действительных вещей, не увеличиваясь когда-либо и не уменьшаясь. Поэтому и говорят, что происхождение одного есть гибель другого, и гибель одного — происхождение другого, не только по душе, как показано выше, но и по телу.

По мнению Платона, [только] три стихии изменяются друг в друга, а земля остается неизменной⁹. Уподобляя каждой стихии геометрические тела с прямолинейными очертаниями, земле он усвоит кубическую фигуру, как самую неподвижную из всех, воде — икосаэдр (двадцатигранник), из всех наиболее неудобоподвижный, огню — самую подвижную фигуру, пирамидальную, воздуху — октаэдр, потому что он (воздух) удобоподвижнее воды и менее подвижен, чем огонь. На основании этих фигур [Платон] строит доказательство того, что три стихии изменяются друг в друга, а земля не подвержена этому. В самом деле, три фигуры — пирамида, октаэдр и икосаэдр — состоят из неравносторонних треугольников, а куб — из равносторонних треугольников. Отсюда, те фигуры, которые состоят из неравносторонних треугольников, могут, разрушаясь и опять сходясь друг в друга, взаимно изменяться, а куб, разрушаемый, не

может изменяться в какую-нибудь из трех остальных фигур, потому что он состоит из равносторонних треугольников, из коих ни одна из остальных трех фигур составиться не может; с другой стороны, ни одна из трех остальных фигур не может изменяться в куб. Итак, необходимо, чтобы и тела, сформированные по этим фигурам, находились в таком же отношении друг к другу, в каком находятся эти фигуры. Конечно, земля не остается совершенно нестрадательной: она разделяется тончайшими телами, будучи раздробляема на части; но она никогда не изменяется (не переходит) в то, что ее разделяет, потому что, снова соединяясь, восстанавливает свою природу; это можно заметить на воде, именно: если, бросивши маленькую частицу земли в воду, взболтаешь ее, то земля растворится в воде; если же перестанешь взбалтывать, то, как только установится вода, земля оседает; таким же образом должно думать и относительно всей земли [вообще]: здесь происходит не изменение, а разделение смешанных [элементов]. Платон еще говорит¹⁰, что земля разделяется и остротой огня, что, будучи разделена, она носится в нем, или в воздушном пространстве, если, конечно, воздух ее разделяет, или в воде, когда ею разделяется. Разделяя стихии другим способом, [Платон] утверждает, что каждая стихия обладает тремя качествами: огонь имеет остроту, тонкость (прозрачность), подвижность; другая крайняя из стихий, т. е. земля, обладает противоположными этим качествами: тупостью, плотностью, инертностью (неподвижностью), — так что по этим качествам огонь и земля противоположны, чего нельзя сказать относительно качества других стихий, когда эти качества берутся в сопряжении. От каждой из крайних стихий берутся качества и посредством их образуются средние стихии. Так, берутся от огня два качества — прозрачность (тонкость) и подвижность — и одно от земли — тупость — и составляет воздух, имеющий три характеристических свойства: тупость, прозрачность и подвижность. Затем берутся два качества земли — тупость и плотность — и одна огня — подвижность — и образуется вода, характеризующаяся тупостью, плотностью и подвижностью. Следовательно, как острота относится к тупости, так огонь к воздуху, как прозрачность к

плотности, так воздух к воде, как движение к состоянию, так вода к земле; а значит, далее, как огонь [относится] к воздуху, так воздух к воде, и как воздух к воде, так вода к земле. Ведь природой устроено так, что поверхности (плоскости) объединяются (сплачиваются) одной средой, именно — пропорцией, а геометрические (буквально: плотные) тела — двумя средами¹¹. Приписывают стихиям еще и другие качества: земля и вода обладают тяжестью, благодаря которой они по природе тяготеют книзу, воздух же и огонь — легкостью, благодаря которой они по природе простираются вверх. Стоики говорят, что из стихий одни деятельны (*δραστήα*), а другие страдательны (*παθητήα*): к первым относятся воздух и огонь, ко вторым — земля и вода.

Аристотель¹², не желая согласиться, что небо состоит из четырех стихий, вводит еще пятое тело — эфирное и круговращательное (*κυκλοφορικόν*); круговращательным он называет это тело потому, что оно совершает круговое движение около земли. Платон же решительно заявляет, что небо состоит из огня и земли; он так говорит: «Происшедшее необходимо должно быть телообразным, видимым и осязаемым; но без огня ничто никогда не может быть видимым; осязаемым ничто не может быть без некоторой плотности, а плотным — без земли; отсюда ясно, что Бог составил мировое тело из огня и земли. Но хорошо связать только два [предмета], без третьего, невозможно, потому что в середине между обоими должна быть соединяющая их связь; наилучшая же из связей та, которая и связуемое, и самое себя делала бы именно одним»¹³; а свойство производить это наилучшим образом имеет пропорция; поэтому связью Платон считает две средние стихии, взятые в вышеуказанной пропорции. 165

Придерживающиеся библейского учения¹⁴ разногласят относительно неба и земли. Именно, одни, и притом большинство, говорят, что небо и земля сотворены не из какой-нибудь наперед предуготованной материи, так как Моисей говорит: «В начале сотворил Бог небо и землю»¹⁵. Аполлинарий же полагает, что Бог сотворил небо и землю из бездны¹⁶. Хотя Моисей в своей космогонии¹⁷ не упомянул о бездне, как о сотворенной, но в книге Иова сказано: «сотворивший бездну»¹⁸. Из нее именно, 166

как из материи, по мнению [Аполлинария], произошло все остальное. Конечно, бездна не безначальна, но она сотворена прежде всего телесного и предуготована Творцом к происхождению всего остального. Самое имя бездны указывает на беспредельность материи. Но как бы ни думать относительно этого, разницы никакой нет: ведь и в этом случае Бог является Богом и Творцом всего, создавшим все из ничего.

Против утверждающих, что существует одна только стихия — или огонь, или воздух, или вода — достаточно сказанного Гиппократом: «Если бы человек был [нечто] единое (т. е. состоял из одной стихии), то он никогда бы не болел, потому что не было бы в таком случае от чего болеть; а если бы и болел, то исцеляющее средство было бы единым»¹⁹. Ведь необходимо, чтобы намеревающееся болеть подверглось изменению при участии чувства; но если бы существовала одна только стихия, то не во что было бы ему измениться; не изменяясь же, а оставаясь в себе самом, оно не могло бы болеть, хотя бы и было одарено чувством. Необходимо, далее, чтобы и страдающее страдало от чего-нибудь [другого]; но если бы существовала одна только стихия, то не было бы другого качества, кроме качества этой одной стихии, от которого бы страдало животное. Но если не может ни измениться, ни страдать, то каким образом может болеть? Доказавши, таким образом, что это невозможно, [Гиппократ], уступая, прибавляет: а если бы и болел [человек], исцеляющее средство было бы только одно; но на самом деле их не одно, а много; следовательно, человек не есть единое. Наконец, даже из того, чем каждый из них²⁰ пытается подтвердить свое мнение, вполне обнаруживается, что существует четыре стихии. Так, Фалес, признающий стихией одну только воду, старается показать, что остальные три стихии происходят из нее, именно: осадок ее производит землю, тончайшие частицы — воздух, а тончайшие частицы воздуха — огонь²¹. Анаксимен, признающий только один воздух, так же точно пытается доказать, что остальные стихии происходят из воздуха²². Гераклит и Гиппарх Метапонтийский²³, признающие огонь, пользуются теми же самыми доказательствами. Из того уже, что эти последние считают производящей причиной остальных стихий огонь,

а из других философов один (Фалес) признает воду, другой (Анаксимен) — воздух, становится ясным, что все стихии изменяются друг в друга. Но раз все стихии взаимно переходят одна в другую, то необходимо, чтобы все они существовали. Действительно, какую бы ни взять из четырех [стихий], она может произойти из другой.

Будучи органом души, тело разделяется соответственно душевным силам, потому что оно устроено соответственным и приспособленным к ним, так, чтобы никакая сила души не задерживалась телом. Действительно, каждой психической способности для деятельности ее назначены особые части тела, как покажет дальнейшее 171 исследование. Душа занимает место художника, тело — инструмента, материя есть то, около чего сосредоточивается действие, совершение же есть самое действие. Так, например, как материя подлежит женщина, ибо на ней сосредоточивается действие; действие же есть прелюбодеяние, или блуд, или законное сожителство. Силы души разделяются на способность представления, способность мышления и память (φανταστικόν, διανοητικόν и μνημονευτικόν).

ГЛАВА ШЕСТАЯ

О СПОСОБНОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Способность представления (φανταστικόν) есть сила неразумной части души, действующая через посредство внешних органов чувств¹. Представляемое же (φανταστόν) есть то, что подлежит деятельности воображения, как воспринимаемое чувством [подлежит] чувству. А воображение (φαντασία) есть состояние неразумной души, происходящее от чего-либо представляемого (φανταστοῦ). Наконец, фантазм (φάντασμα — призрак) есть напрасное состояние, возникающее в неразумных частях души независимо от какой-либо представляемой вещи². Стоики тоже признают эти четыре вида³: φαντασίαν, φανταστόν, φανταστικόν, φάντασμα. При этом φαντασίαν они определяют как состояние (движение) души, которое обнаруживает и себя самое, и вызвавший его предмет представления (τὸ φανταστόν). Так, например, когда мы видим что-нибудь белое, в душе возникает некоторое впечатление от восприятия его⁴: ведь как в

172 органах чувств происходит известное движение, когда они воспринимают, так и в душе, когда она мыслит (представляет), потому что она принимает в себя образ мыслимого [ею] предмета. Φανταστόν есть то, что порождает φαντασίαν и подлежит чувственному восприятию, как, например, белизна и все, что может двигать душу. Φανταστικόν есть пустое возбуждение, без того, что [называется] φανταστόν. Φάντασμα есть то, чем мы привлекаемся к φανταστικόν, т. е. к пустому возбуждению, как бывает у безумных и меланхоликов. Отличие этих (стоических) определений состоит в одной только перемене названий.

Органами рассматриваемой способности служат передние желудочки головного мозга⁵ и находящаяся в них психическая пневма, а затем — исходящие из них

174 нервы, пропитанные «психической пневмой», и структура органов чувств.

Органов чувств пять⁶, чувство же одно — душевное, познающее посредством органов чувств происходящие в них состояния (движения)⁷. Тем органом, который наиболее материален и телесен, т. е. осязанием, душа воспринимает вещественное (материальное) в природе; органом же световидным, каково зрение, — световидное; равным образом органом воздухообразным воспринимает движение воздуха: ведь сущность звука составляет 175 воздух, или — лучше — удар воздуха; губковидным и водянистым [органом], т. е. вкусом, душа воспринимает соки. Природой устроено так, что все чувственное познается тем, что ему сродно⁸. Итак, по смыслу сказанного, следовало бы, чтобы было четыре внешних чувства, так как существует четыре стихии⁹. Но поскольку пар и род запахов занимают по своей природе середину между воздухом и водой (по сравнению с воздухом они грубее, а по сравнению с водой — нежнее; это очевидно при насморке: страдающие насморком втягивают воздух посредством дыхания, но, втягивая воздух, паров и запаха не воспринимают, так как по причине преграды состоящее из более плотных частиц не достигает до чувства)¹⁰, то вследствие этого природа устроила пятый орган чувств — обоняние¹¹, чтобы ничто из подлежащего знанию не осталось за пределами внешних чувств¹². Ощущение не есть изменение, а определение (*διάγνωσις*, 176 распознавание) изменения: изменяются органы чувств, но распознается это изменение ощущением (внешним чувством)¹³. Часто смешивают ощущения с самими органами внешних чувств. Ощущение есть восприятие чувственных вещей¹⁴. Но, по-видимому, это определение не самого ощущения, а его функций. Поэтому еще определяют ощущение как разумный дух, простирающийся от главного седалища души к органам. Еще определяют ощущение как силу души, воспринимающую чувственное¹⁵, а самые органы — как орудия для восприятия чувственных предметов¹⁶. Платон определяет ощущение 177 как сообщение (союз) души и тела с внешним¹⁷. Действительно, самая способность принадлежит душе, а орган — телу; оба же вместе — посредством возбуждения — воспринимают внешнее [бытие]¹⁸.

Из душевных сил (способностей) одни имеют характер подчиненный, служебный, другие начальствуют и

управляют. К начальствующим относятся: сила мыслящая (τὸ διανοητικόν) и познающая (τὸ ἐπιστημονικόν); к подчиненным же относятся: способность ощущения, движение по стремлению или желанию (καθ' ὄρεσιν) и способность издавать звуки (τὸ φωνητικόν). В самом деле, и движение, и звук очень скоро, почти без всякого промежутка времени, подчиняются воле рассудка; действительно, мы вместе и по одному поводу и желаем, и движемся — без всякого промежутка времени между хотением и движением — что можно видеть на примере движения пальцев. И из физических [способностей] не-
178 которые находятся под властью рассудка, как, например, так называемые страсти (τὰ πάθη).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

О ЗРЕНИИ

Зрением называется одинаково и орган, и сила ощущающая. Гиппарх говорит, что лучи, распространяющиеся из глаз и своими концами, как бы прикосновением рук, касающиеся внешних предметов, передают зрительному органу восприятие последних¹. Геометры описывают некоторые конусы, происходящие из совпадения лучей, которые исходят из глаз: именно, правый глаз, [думают они] посылает лучи налево, левый — направо², так что от их пересечения образуется конус; отсюда происходит, что зрение охватывает зараз многие предметы, но видит лучше всего тот пункт, в котором пересеклись лучи. Поэтому, например, часто, глядя на пол, мы не видим лежащей на нем монеты, как бы мы ни напрягали свое зрение, до тех пор, пока лучи не пересекутся в том месте, где лежит монета; тогда наконец мы замечаем ее, как будто тогда только мы впервые обратили [на нее] свое внимание. По мнению эпикурейцев³, в глаза входят образы тех предметов, которые предстают взору. Аристотель же полагает⁴, что от видимых предметов зрению передается не телесный образ, а качество — посредством изменения окружающего нас воздуха⁵. По мнению Платона⁶, мы видим предметы благодаря слиянию лучей света, так как свет, исходящий из глаз, в некоторой степени оттекает (излучается) в сродный ему воздух: свет, исходящий от предметов, идет напротив, а свет, находящийся в воздухе, который лежит в середине и сам легко распространяется и изменяется, изливается вместе с огневидной энергией зрения. Гален⁷ рассуждает относительно зрения в седьмой «симфонии» согласно с Платоном; в частности, он пишет приблизительно следующее: если бы в глаз входила какая-нибудь часть, или сила, или образ, или качество видимых предметов, то мы не могли бы познавать величину видимого [нами], как, например, большой горы:

179

180

- ведь совершенно немыслимо, чтобы образ (εἶδωλον) столь великого предмета вошел в наши глаза; с другой стороны, и «дух зрения» не может обладать такой исключительной силой, чтобы простираться вокруг всего, что подлежит зрению. Итак, остается признать, что окружающий воздух служит для нас таким же проводником в то время, когда мы видим, каким в теле является зрительный нерв. Действительно, окружающий нас воздух, по-видимому, испытывает нечто подобное: ведь как свет солнца, касаясь верхнего слоя воздуха, сообщает свою силу всему воздуху, так и свет, несомый зрительными нервами, имеет природу пневматическую, а проникая в воздух и первым толчком производя в нем изменение, достигает до максимума, сохраняя свою сущность, пока не натолкнется на [какое-нибудь] твердое тело⁸. Поэтому воздух является для глаза таким же органом при различении видимого, каким нерв для головного мозга⁹; так что в каком отношении находится головной мозг к нерву, в таком же — глаз к воздуху, освещенному солнечным светом. А что воздух от природы обладает свойством соуподобляться находящимся в нем телам¹⁰, это очевидно из того, что если при свете пронести через воздух что-нибудь красное, или черное, или блестящее серебро, то воздух изменяется от пронесимого. Порфирий¹¹ в книге «Об ощущении» утверждает, что причиной зрения не может быть ни конус, ни образ [предмета], ни иное что-нибудь; но сама душа, вращаясь в сфере видимого бытия, познает в нем саму себя, так как душа содержит все существующее, и все [существующее] есть ни что иное, как душа, содержащая различные тела. И в самом деле, допуская существование одной только разумной всеобщей (мировой) души, [Порфирий], естественно, утверждает, что она познает себя самое во всем существующем.
- Глаз видит по прямым линиям¹² и воспринимает, прежде всего, цвета¹³, а вместе с ними познает и цветное тело¹⁴ — его величину, форму, место, где оно находится, число [предметов], движение или покой, шероховатость или гладкость [тела], ровность или неровность, остроту или притупленность, состав тела: водянистое ли оно или земляное, т. е. влажное или сухое¹⁵. Итак, специальный объект зрения есть цвет¹⁶. Действительно,

мы воспринимаем цвета посредством одного зрения¹⁷, а вместе с цветом тотчас воспринимаем и предмет, имеющий [известный] цвет, и место, в котором находится видимый предмет, и расстояние между видящим и видимым. Какими чувствами воспринимается предмет, теми же тотчас вместе познается и место, что применимо к осязанию и вкусу. Но эти последние чувства тогда только ощущают, когда приближаются к телу, за указанными ниже исключениями, зрение же — и на большом расстоянии. А так как зрение издали воспринимает свои специальные объекты, то отсюда необходимо следует, что оно одно видит и расстояние; величину же оно распознает одно только тогда, когда может охватить видимый предмет одним взглядом. В тех же случаях, когда предмет наблюдения настолько велик, что не может быть обнят одним взглядом, зрение нуждается в содействии памяти и мышления. Рассматривая такой предмет по частям, а не весь сразу, зрение необходимо переходит от одного [пункта] к другому, и что во время этого перехода постоянно попадает [в чувство] — воспринимается им; память же сохраняет воспринятое раньше, а мышление сочетает воедино и то, и другое: и воспринятое чувством [в данный момент], и сохраненное памятью. Итак, величину зрение воспринимает двояко: иногда — само, иногда при помощи памяти и мышления. Число видимых предметов, если оно больше трех или четырех, так что одним взглядом не объемлется, а равно движение и многоугольные фигуры, зрение никогда не воспринимает одно, но всегда с помощью памяти и мышления. Ведь оно не может пять, шесть, семь и больше [предметов] соединить без помощи памяти; невозможно это и по отношению к шестиугольникам, восьмиугольникам и многоугольным фигурам. Равным образом и движение, совершающееся постепенно, одно имеет первым, другое — вторым, а где есть первое, второе и третье, там все это сохраняется одной памятью. Верхнее и нижнее, ровное и неровное, равно как и шероховатое и гладкое, острое и тупое, воспринимаются осязанием и зрением, потому что только одни эти чувства распознают место. Однако они нуждаются и в мышлении, поскольку функцией одного внешнего чувства является только то, что попадает в него сразу, в один

184

185

прием, а то, что [достигает чувства] впоследствии, уже есть дело не одного чувства, а вместе памяти и мышления, как показано выше. Прозрачные тела зрение от природы способно проникать насквозь, конечно, прежде и более всего — воздух, который оно проникает всецело, затем — воду, покойную (неподвижную) и чистую, благодаря чему мы видим плавающих рыб; через стекло и иное того же рода, если, конечно, оно освещено, мы 186 видим меньше; и это есть отличительная особенность зрения¹⁸. Пусть никто не заблуждается, что зрению принадлежит и восприятие теплоты — на том основании, что, глядя на огонь, мы тотчас же сознаем, что он и горяч: ведь если обратить внимание на самое первое зрительное ощущение, то найдешь, что тогда, когда зрение впервые ощущало огонь, оно воспринимало только его цвет и форму; с присоединением же осязательного ощущения мы узнали, что он [еще] и горяч¹⁹; это, заимствованное от осязания, восприятие сохранила память. Так и теперь, когда мы смотрим на огонь, ничего другого не видим, кроме его цвета и фигуры; но мышление, посредством памяти, присоединяет к видимому еще и теплоту. То же самое соображение приложимо и к яблоку: ведь не одним же только цветом и формой характеризуется яблоко, но еще — запахом и вкусовым качеством, и не восприятием этих последних [признаков] зрение узнает яблоко, но душа сохраняет воспоминание из области обоняния и вкуса, и при первом взгляде [на яблоко] мысленно присоединяет это к форме и цвету. Таким образом, когда восковое яблоко мы принимаем за настоящее, то не зрение здесь обманывается, а 187 мышление: ведь зрение [в данном случае] не погрешило в своих собственных функциях, так как оно опознало цвет и форму.

Итак, из внешних чувств три — зрение, слух и обоняние — воспринимают внешние предметы и в отдалении от них через посредство воздуха; вкус же ощущает не иначе, как прикоснувшись к воспринимаемому объекту; а осязание соединяет то и другое; действительно, оно функционирует и приближаясь к предметам, и при посредстве, например, палки. Поэтому зрение иногда нуждается в подтверждении (свидетельстве) других чувств, когда, например, наблюдаемое искусно приспособ-

соблено к обману [зрителей], как в живописи. В самом деле, задача живописи — обмануть зрение несуществующими возвышениями и углублениями, если предмет имеет такую природу; отсюда для распознавания возникает потребность, более всего, в осязании, а иногда даже — вкусе и обонянии, как при восковом яблоке. Иногда зрение и само по себе ясно представляет нам наблюдаемое, именно когда смотрит не на далеком расстоянии; ведь, например, квадратную башню издали оно видит как круглую²⁰. Обманывается зрение и тогда, когда мы смотрим сквозь туман, или дым, или что-либо подобное, затемняющее зрение. То же бывает, когда смотрим на движущуюся воду: так, в море весло представляется как бы переломленным²¹. Подобное бывает, когда смотрим через какую-нибудь прозрачную материю, как, например, в зеркало, или стекло, или иное того же рода, или когда наблюдаемое быстро движется; быстрое движение действительно нарушает нормальность зрения, так что некруглое представляется круглым, а движущееся — неподвижным²². То же происходит, когда мысль бывает занята чем-либо другим, как, например, у того, кто, намереваясь встретить друга и действительно встретивши, прошел мимо него, вследствие того, что его мысль была сосредоточена на другом. Это, конечно, не есть погрешность зрения, но ума: зрение заметило и возвестило [уму], ум же не обратил внимания на возвещенное. Для ясного разузнавания вещей зрению более всего нужны четыре условия: неповрежденный орган, умеренное расстояние и движение, чистый и освещенный воздух²³.

188

189

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ОБ ОСЯЗАНИИ

Каждый из остальных органов чувств Творец устроил двойным и ограничил известным местом и частью тела¹. Так, Он устроил два глаза, два уха, два отверстия для чувства, помещенного в носу², даже два языка — у всех животных, но у одних разъединенные, как у змей, у других связанные и соединенные, как у людей³. В силу этого [Творец] устроил только два передних желудка дочка мозга, чтобы чувствительные нервы, выходящие из каждого желудочка, делали ощущающие органы двойными. [Творец] устроил их двойными по собственному попечению, чтобы в случае повреждения одного органа сохранил ощущения другой⁴. Но с разрушением даже большинства ощущаемых органов самая жизнь животного несколько не повреждается, тогда как с потерей осязания животное сразу погибает⁵. Ведь из внешних чувств одно только осязание общо всем животным⁶; действительно, всякое животное обладает осязанием, тогда как из остальных чувств не все свойственны всем [животным], но некоторым — лишь несколько из них; всеми же [чувствами] обладают более совершенные живые существа⁷. Итак, поскольку этим чувством обуславливалось «быть или не быть» животному, то Творец наделил осязанием не одну часть, но все почти тело животного⁸. В самом деле, за исключением костей, ногтей, рогов, связок (узлов), волос и иного подобного, всякая часть тела обладает чувством осязания⁹. Таким образом, выходит, что каждый орган чувств имеет двоякого рода ощущения: во-первых, ощущение того, что он специально воспринимает, во-вторых, ощущение осязательное¹⁰.

191 Так, например, зрительный орган, с одной стороны, различает цвета, а с другой — воспринимает теплоту и холод, но последнее — как тело, цвета же — как зрение. То же самое нужно сказать и о вкусе, обонянии и слухе. Но каким образом осязание свойственно всему телу,

если мы сказали, что ощущения исходят от передних желудочков головного мозга? Совершенно ясно, что осязательные ощущения происходят благодаря нервам, исходящим из головного мозга и разветвляющимся во всех частях тела. На том основании, что часто от укола ноги терновником у нас на голове тотчас шевелятся волосы, некоторые думали, что боль, или ощущение боли, отсылается в головной мозг и таким образом чувствуется (ощущается). Но если бы это соображение было справедливо, то не страдала бы уязвленная часть, а только мозг. Поэтому лучше сказать, что самый нерв есть мозг. И в самом деле, он есть некоторая часть мозга и весь насквозь проникнут «психической пневмой», как накаленное железо — огнем. Поэтому та часть [тела], которой присущ чувствительный нерв, получает от него чувство и становится чувствительной. Не безрассудно также утверждать, что в начало нервов, т. е. в головной мозг, передается не боль, но некоторая копия ощущения и извещение [о] боли. 192

Специально осязанию свойственны ощущения теплого и холодного, мягкого и жесткого, клейкого и твердого, тяжелого и легкого¹¹. Ведь все это познается одним осязанием. Общими для осязания и зрения являются ощущения острого и тупого, шероховатого и гладкого, сухого и влажного, толстого и тонкого, верхнего и нижнего, и даже места и величины, когда они таковы, что обнимаются одним осязательным прикосновением, густого и редкого, круглого, когда оно не велико, а также некоторых других фигур. Равным образом осязание воспринимает и движение прикасающегося к нему тела с помощью памяти и мышления, а также и число предметов, но не более двух или трех, и то небольших и сразу обнимаемых. Впрочем, это уже лучше воспринимается зрением, чем осязанием, как и ровное и неровное¹². Ведь эти последние качества являются видами гладкого и шероховатого: неровность, присоединенная к твердости, производит шероховатость, а ровность в соединении с плотностью образует гладкость¹³. Таким образом, из сказанного очевидно, что эти чувства (т. е. осязание и зрение) имеют очень тесную связь друг с другом, так что даже погрешности одного из них обнаруживает другое. Так, например, на картине глаз видит некоторые релье-

ефы (возвышения) в виде носа и другого подобного, но
194 осязание, присоединяясь, изобличает эту ошибку зрения. Затем, как зрение всегда и все видит через посредство воздуха, так и осязание через посредство палки воспринимает твердое, мягкое и жидкое, хотя и при содействии умозаключения и мышления¹⁴. Ведь у человека осязание есть самое точное (острое) чувство; действительно, этим чувством и еще вкусом человек превосходит прочих животных, тогда как в остальных трех уступает им. В то время как всякое другое животное превосходит человека одним каким-либо чувством из этих трех, собака — всеми тремя: она ведь лучше человека и слышит, и видит, и обоняет, что очевидно из примера охотничьих собак¹⁵.

Хотя все тело является органом осязания, как сказано выше, но в особенности ладони рук и еще более — концы пальцев: они служат в некотором роде как бы тончайшими проводниками осязания. Вследствие того что Творец приспособил руки быть органом не только для держания, но и для осязания, они обладают более тонкой кожей и мускулами, подостланными вдоль всей ладони, а также лишены волос, чтобы лучше воспринимали то, к чему прикасаются¹⁶. Причиной того, что во-
195 лосы не растут на них, служит тот же подостланный мускул. Более твердые (жесткие) руки — крепче для держания, а более мягкие — точнее (вернее) для осязания¹⁷, подобно тому, как из нервов твердые более приспособлены для движения, а мягкие — для ощущения. Ведь нервы тоже суть органы осязания: осязательные ощущения происходят через их посредство¹⁸.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

О ВКУСЕ

Выше мы сказали, что зрение видит по прямым линиям; обоняние же и слух — не по прямой только линии, но по всем направлениям¹; а осязание и вкус познают [свои объекты] и не по прямым линиям, и не по всем направлениям, но только тогда, когда прикасаются к самим предметам, подлежащим их восприятию², за исключением того, что уже раньше было познано (воспринято) ими. 196

Вкус есть чувство, воспринимающее соки³. Органами его служат: язык, особенно кончик его, и нёбо; в этих органах разветвлены нервы, исходящие из головного мозга и относящиеся к главной части души (τὸ ἡγεμονικόν) полученное восприятие. Так называемые вкусовые качества соков суть следующие: сладость, острота, едкость, кислота, терпкость, горечь, соленость, маслянистость⁴. Все это распознает вкус. По отношению к этим качествам вода называется бескачественной, потому что не обнаруживает во вкусе ни одного из них⁵; но в отношении других [качеств], каковы холодность и влажность, она имеет врожденное качество. Кислота и терпкость различаются между собою большей или меньшей степенью вязкости⁶. Простые вкусовые качества почти одни и те же, сложные же бесчисленны. Действительно, каждому виду животного и растения свойственны особые [вкусовые] качества. Так, например, иным мы воспринимаем качество поросятины, иным — мяса козы; вследствие этого, даже не зная, к какому роду относится предложенное мясо, мы узнаем по вкусу, чего не могло бы быть, если бы не было различно качество каждого из вкусовых веществ. Поэтому никто не может обозначить по видам все эти бесконечные и совершенно отличные друг от друга качества. Даже в тех [предметах], в которых преобладает одно какое-нибудь из простых качеств, заметно видовое различие вкусов: так, например, одно качество — сладость — преобладает в сушеной смокке, изюме и финике, но вкус отличает различие видов. 197

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

О СЛУХЕ

Слух есть чувство, воспринимающее звуки и шум; он 198 распознает их высоту и низкость, ровность и неровность, а также — силу¹. Органами слуха служат нежные нервы, исходящие из головного мозга, и структура ушей, особенно же хрящеватые части последних, потому что хрящ наиболее приспособлен к восприятию звуков и шума². Один только человек и обезьяна не двигают ушами, тогда как все остальные животные, имеющие уши, движут ими³.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ОБ ОБОНЯНИИ

199

Обоняние происходит через посредство ноздрей, а совершается в оконечностях передних желудочков головного мозга¹. Эти желудочки, будучи по природе шаровидными, легко воспринимают испарения². Ведь и выше было сказано, что каждый орган чувств воспринимает свойственные ему объекты в силу некоторого сходства и сродства с ними. Однако в обонянии не бывает так, как в других органах чувств, что головной мозг посылает от себя чувствительный нерв, но сам мозг своими оконечностями исполняет роль нервов и воспринимает впечатления запахов. Родовое различие испарений (запахов) есть благоухание, зловоние и [нечто] среднее между ними — ни благовонное, ни зловонное³. Благоухание происходит тогда, когда влаги, находящиеся в телах, распределены (смешаны) хорошо, если же посредственно, то получается средний запах, а более плохое распределение или же совершенное отсутствие его производит зловоние⁴. 200

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

О СПОСОБНОСТИ МЫШЛЕНИЯ

Итак, что касается способности представления, то мы по возможности кратко и достаточно выяснили ее значение, органы, виды, их сходство и различие. Мыслительной же способности свойственны, вообще, суждения, убеждения, уклонения [от деятельности] и стремления, в частности — познание действительности, добродетели, науки и основания искусств, способность обсуждения и свободного выбора¹. Эта же способность посредством сновидений предсказывает нам будущее²; ее одну только пифагорейцы, следуя евреям, называют истинным прорицалищем. Органом ее служит средний желудочек головного мозга и находящаяся в нем «психическая пневма»³.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

О СПОСОБНОСТИ ПОМНИТЬ

202

Способность помнить (*μνησθευτικόν*) есть причина и источник памяти и воспоминания. Память, по определению Аристотеля¹, есть представление (*φαντασία*), оставленное каким-либо чувством², проявляющимся в деятельности, а по определению Платона — сохранение воспринятого и чувством, и мышлением³. В самом деле, душа воспринимает чувственное через посредство органов внешних чувств, и [таким образом] возникает мнение, а умопостигаемое — через посредство ума, и — образуется понятие. И, таким образом, всякий раз, как она сохраняет образы (*τύλους*) и того, о чем составила мнение, и того, что постигла мышлением, говорится, что она помнит⁴. Но здесь Платон говорит, по-видимому, не о мышлении (созерцании) в собственном смысле, а о размышлении. Действительно, чувственное удерживается в памяти само по себе, а мыслимое — по ассоциации [с ним], так как память о том, что мыслится (*τῶν διανοητῶν*), возникает из предшествующего представления; собственно же умопостигаемое (*τὰ κριτικῶς νοητά*) мы помним тогда, если что изучили или узнали⁵; о сущности же этого памяти мы не имеем⁶, потому что восприятие умопостигаемого возникает не из предшествующего представления, но из научения или прирожденного знания. Если же словом «помнить» мы обозначаем то, что прежде видели, или слышали, или узнали другим каким-либо образом, а прежнее относится к прошедшему времени, то очевидно, что памяти подлежит бывшее и исчезнувшее, соединенное (смежное) во времени. Хотя память касается отсутствующего, но, конечно, не вызывается отсутствующим.

203

Воспоминание бывает тогда, когда память прерывается забвением. Воспоминание есть восстановление ослабшей памяти. А происходит это ослабление вследствие забвения; забвение же есть утрата памяти, но или

навсегда, или на время; в последнем случае и бывает воспоминание⁷. Есть еще другой род воспоминания, относящегося не к забвению знаний, приобретенных посредством внешних чувств и мышления, но к прирожденным понятиям (φυσικῶν ἐννοιῶν). Врожденными же мы называем те понятия, которые присущи всем без
 204 научения (от природы), как, например, идея бытия Божия. Такое воспоминание Платон называет воспоминанием идей⁸. А что такое идея, об этом мы скажем впоследствии⁹.

Итак, способность представления передает мыслительной способности восприятия внешних чувств; способность же мышления, или рассудок, принявши и обсудивши это, отсылает способности памяти. Органом последней служит задний желудочек головного мозга, который называют еще мозжечком, и находящаяся в нем (т. е. в мозгу) «психическая пневма»¹⁰.

А так как мы признали началом и корнями ощущений передние желудочки головного мозга, способности мышления — средний [желудочек], а памяти — задний, то необходимо доказать, что это действительно так, чтобы не казалось, что мы без всякого разумного основания верим сказанному. Наиболее достаточное доказа-
 205 тельство этого заимствуется из самой деятельности частиц [мозга]. Действительно, если каким-либо образом повреждаются передние желудочки головного мозга, то затрудняется деятельность внешних чувств, но способность мышления еще остается неповрежденной; когда же страдает один только средний желудочек — нарушается правильность мышления, а органы чувств сохраняют свои природные ощущения. Если же страдают и передние, и средний желудочки, то расстраивается рассудок вместе с внешними чувствами. А когда страдает мозжечок, то исчезает одна память, тогда как деятельность внешних чувств и мышления нисколько не повреждается. Если же вместе с передними желудочками страдают от чего-либо и средний, и задний, то одновременно расстраиваются и ощущения, и рассудок, и
 206 память, причем и все живое существо подвергается опасности погибнуть. Это бывает очевидно при многочисленных болезнях и припадках, особенно же при сумасшествии. Действительно, некоторые из страдаю-

щих этой болезнью при расстройстве одной только мыслительной способности вполне сохраняют внешние чувства. Таким именно Гален¹¹ изображает одного сумасшедшего, который — во время работы у него некоего шерстоделателя (ткача) — встал и, схвативши стеклянные сосуды, стремительно приблизился к окнам и спросил присутствующих, называя каждый сосуд по имени, не желают ли они, чтобы сосуды были брошены вниз; когда же присутствующие изъявили свое согласие, он прежде всего бросил поодиночке все сосуды, а затем 207 спросил присутствующих, не желают ли они, чтобы был брошен и ткач; когда же те, приняв это за детскую шутку, сказали на этом основании, что желают, он, схвативши ткача, бросил его сверху вниз. Этот сумасшедший был здоров внешними чувствами: ведь знал (различал), что вот это сосуды, а это — ткач, но рассудок у него был расстроен. Иные же увлекаются пустым представлением (призраком), думая, что видят то, чего на самом деле не видят, тогда как об остальном рассуждают здраво: у них бывают повреждены только передние желудочки [мозга], в то время как средний остается здоровым. Вообще, теми страданиями, каким подвергается каждый член (орган), затрудняются его функции; живое существо становится неспособным к той именно деятельности, исполнять которую от природы предназначен страдающий член¹², как, например, боль ноги препятствует нам гулять, потому что эту деятельность исполняет нога.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

208 О ВНУТРЕННЕМ СЛОВЕ И ПРОИЗНОСИМОМ¹

Выше изложено одно деление психических способностей, сообразно которому разделяются и некоторые органы тела. Но есть еще другое деление разумной души, деление по другому способу, на так называемое внутреннее слово и произносимое². Внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος) есть движение души, происходящее в рассудке без всякого внешнего выражения. Отсюда, мы часто и молча ведем с самими собой целое рассуждение, а также разговариваем во время сновидений; по этой способности преимущественно мы все считаемся разумными, и именно не столько по слову произносимому, сколько по внутреннему. Ведь и глухонемые от рождения, и потерявшие голос по причине какой-нибудь болезни или страсти нисколько не менее разумны. Слово же произносимое (προφορικὸς λόγος) проявляется в звуке и разговорах³. Органы звука (голоса) многочисленны, именно: внутренние межреберные мышцы, грудная клетка, легкие, дыхательное горло и гортань, особенно хрящевые части этих передних, возвратные нервы, язычок и все мускулы, движущие эти части, являются органами произношения. Орган речи — рот; в нем именно складывается, образуется и как бы формируется речь⁴, причем язык и надгортанник играют роль плектра, небо — литавры, зубы и различные открытия рта исполняют назначения струн, как в лире; принимает здесь некоторое участие и нос, способствуя благозвучию или какофонии, что бывает очевидно при пении.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

ИНОЕ ДЕЛЕНИЕ ДУШИ

211

Разделяют душу еще и иначе по способностям, видам или частям, именно на растительную, которая называется вместе питающей и возвращающей [силой], на чувствующую (ощущающую) и мыслящую. Об органах каждой из них частью уже говорилось, частью же будет сказано ниже. Стоик Зенон полагает, что душа состоит из восьми частей, и разделяет ее на главное начало (τὸ ἡγεμονικόν), пять чувств, способность речи и силу производительную¹. Но философ Панетий совершенно справедливо считает способность речи частью (проявлением) способности произвольного движения, а силу производительную — не психической, а физической способностью². Аристотель в «Физике» говорит, что существует пять частей (видов) души: начало растительное, начало ощущающее, начало движения в пространстве, начало желания (стремления) и начало мыслящее³. Под растительной [частью души] он понимает силу питающую, способствующую росту, рождающую, производящую и образующую тела; растительную же он называет еще питающей, давая название целому из его наилучшей части, т. е. силе питающей, от которой зависят и остальные части растительной души. Так [Аристотель] учит в «Физике». В «Этике» же он разделяет душу на два главных и основных вида: на разумную и неразумную⁴. А неразумную душу он, в свою очередь, подразделяет на подчиняющуюся разуму и неповинующуюся ему⁵. Относительно разумной души говорилось выше, относительно же неразумной будем рассуждать теперь.

212

213

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

О НЕРАЗУМНОЙ ЧАСТИ ДУШИ,
КОТОРАЯ НАЗЫВАЕТСЯ ТАКЖЕ СТРАСТНОЙ
И ЖЕЛАТЕЛЬНОЙ

Некоторые утверждают, что неразумное существует само по себе, как неразумная душа, а не как часть разумной. И, во-первых, она сама по себе присуща неразумным животным, из чего явствует, что она есть нечто самобытное, а не часть другой [души]; затем, ни с чем несообразно, чтобы неразумное было частью разумной души. Но Аристотель считает неразумное и частью, и способностью [разумной души]¹ и разделяет его на две части, как мы сказали, которые вообще называет желательной способностью (ὀρετικόν)². Этой способности свойственно также произвольное движение; желание ведь есть начало движения, потому что, будучи объаты желанием, живые существа побуждаются к произвольному движению. Одна часть неразумной души не повинуется разуму, а другая повинуется ему; в свою очередь, повинующаяся разуму часть разделяется на две: чувственно-пожелательную (τὸ ἐπιθυμητικόν) и аффективную (τὸ θυμητικόν)³. Органом пожелательной способности, как и чувственной, служит печень, а аффективной — сердце, твердая часть, способная к напряженному движению и предназначенная к трудной работе и сильным порывам, подобно тому, как печень, нежная внутренность, является органом нежного вожделения. Эти [две] способности называются повинующимися разуму потому, что они от природы созданы подчиняться разуму, покоряться ему и возбуждаться к деятельности так, как он прикажет, конечно, у людей, живущих согласно с природой. Эти страсти составляют существо животного: без них ведь не может состоять жизнь.

А так как о страсти (πάθος) говорят в двояком смысле, то нужно, прежде всего, точно разграничить эту

соименность (τὴν ὁρῶντιάν)⁴. Так, говорится о страсти телесной, как, например, о болезнях и ранах, говорится 216 также о страсти душевной, о которой у нас сейчас идет речь, именно о чувственном пожелании и гнев. В общем же в родовом смысле страсть живого существа есть то, за чем следует удовольствие или печаль⁵. За страстью следует печаль, но самая страсть не есть печаль, потому что если бы было так, то все страдающее вместе и скорбело бы, между тем бесчувственное страдает, но не скорбит; следовательно, не страсть есть скорбь, но — ощущение страсти, причем эта страсть должна быть значительна, чтобы могла быть воспринята чувством⁶. Определение же душевных страстей таково: страсть есть чувственное движение желательной способности при представлении [чего-либо] доброго или дурного; или иначе: страсть есть неразумное движение души вследствие ожидания блага или зла⁷. А родовую страсть определяют таким образом: страсть есть движение, производимое одним в другом. Энергия же есть движение деятельное (самостоятельное), согласное с природой. А деятельным называется то, что движется само от себя. Таким образом, и гнев есть деятельность (энергия) аффективной способности, а страсть — энергия двух частей души и, кроме того, всего нашего тела, всякий раз, как оно вынуждено ведется к действиям гневом⁸. Ведь в 217 этом случае в одном происходит движение, вызванное другим, что именно мы и называли страстью⁹. Энергия называется страстью и в другом смысле, именно, всякий раз, как она проявляется вопреки природе¹⁰. Ведь деятельность (энергия) есть движение согласно с природой, а страсть — вопреки природе. Таким образом, в этом именно смысле энергия называется страстью, когда она возбуждается не согласно с природой, сам ли по себе возбуждается кто-либо, или — от другого¹¹. Поэтому пульсовое движение сердца есть энергия (деятельность), а то движение, которое происходит скачками, есть страсть¹². От сердца ведь исходит и учащенное дыхание (биение), но не по природе; от него же — и пульсовое, но согласно с природой. Нисколько поэтому не удивительно, что одна и та же вещь называется и страстью, и энергией (деятельностью)¹³. Ведь поскольку движения происходят из самого страстного начала души, они суть

некоторые энергии, а поскольку они неумеренны и не
218 согласны с природой, уже не энергии, но страсти¹⁴. Та-
ким образом, движение неразумной души есть страсть и
в том, и в другом значении¹⁵. Но не всякое движение
(возбуждение) страстного начала души называется
страстью, а только самые сильные и достигающие до
чувства. Ведь незначительные и нечувствительные воз-
буждения еще не суть страсти, так как необходимо,
чтобы страсть имела также и величину, притом — зна-
чительную. Поэтому к определению страсти добавляет-
ся: [страсть есть] движение, подлежащее чувственному
восприятию; потому что незначительные возбуждения,
незаметные для чувства, как сказано, не производят
страсти¹⁶.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

О ЧУВСТВЕННО-ПОЖЕЛАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ

Итак, неразумная часть души, повинующаяся разуму, разделяется, как сказано выше, на две способности: чувственно-пожелательную и аффективную¹. В свою очередь, чувственно-пожелательная способность разделяется двояко: на удовольствия и печали. Ведь удовлетворенное вожделение доставляет удовольствие, а неудовлетворенное — печаль (огорчение). Опять же вожделение, разделяемое по другому способу, образует всего четыре вида, в числе которых заключается и само. Ведь из области существующего одно есть благо, другое — зло, одно уже присутствует налицо, другое — ожидается². Сообразно этим свойствам, если 2 умножить на 2, то относящееся к вожделению разделяется на 4 вида. В самом деле, существует хорошее и дурное, а затем — настоящее (наличное) и ожидаемое; отсюда, благо ожидаемое возбуждает вожделение в собственном смысле, а благо наличное — удовольствие; с другой стороны, зло ожидаемое производит страх, а наличное (постигшее) — печаль. Действительно, удовольствие и вожделение связаны с благом, а страх и печаль — со злом³. В силу этого некоторые разделяют страсть (πάθος) на четыре вида: вожделение, удовольствие, страх и печаль. А под благом и злом мы разумеем [здесь] или действительно настоящее благо и зло, или же обычно признаваемое таковым⁴.

Дурные страсти (πάθη) возникают в душе по следующим трем причинам: вследствие дурного воспитания, из невежества и под влиянием худого состояния тела. В самом деле, не будучи хорошо воспитаны с детства, чтобы быть в состоянии владеть страстями, мы впадаем в неумеренность в отношении к ним. А от невежества возникают в разумной части души превратные сужде-

220 ния, так что зло считают добром, а добро — злом. Имеет некоторое значение и дурное свойство тела: те, в ком изобилует горькая желчь, вспыльчивы, а обладающие горячим и влажным темпераментом — склонны к наслаждениям. А лечить дурной навик должно хорошей привычкой, невежество — учением и знанием; дурной органический состав должно лечить телесно, изменяя его, насколько возможно, а средний темперамент соответствующей диетой, упражнениями и, если понадобится, лекарствами.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

ОБ УДОВОЛЬСТВИЯХ

Из удовольствий одни суть душевные, другие — телесные. Душевные, конечно, те, которые свойственны одной только душе, самой по себе, каковы удовольствия, возникающие при занятиях науками и при созерцании. Эти ведь и им подобные свойственны одной только душе. Телесные же удовольствия — те, которые происходят при участии души и тела и которые поэтому называются телесными; таковы удовольствия, касающиеся пищи 221 и совокуплений. Но никто не мог бы подыскать удовольствий, свойственных одному только телу¹, так как последнему свойственны только страсти (πάθη), каковы: расщепление, истечение и соответственные темпераменту качества. Всякое удовольствие ведь сопровождается чувством (ощущением), а мы уже показали, что чувство относится к душе. Очевидно также, что об удовольствиях можно говорить в различных смыслах, так как удовольствия бывают и в том, и в другом роде, как, например, удовольствия честные и порочные, ложные и истинные²; те из них, которые свойственны одному только мышлению (уму), относятся к знанию, а возникающие с помощью тела касаются чувства. Из чувственных удовольствий одни естественны, другие неестественны³. Кроме того, удовольствию, которое заключается в питии, противопоставляется печаль, которая возникает при жажде; удовольствию же, состоящему в созерцании, ничто не противопоставляется. Все это обнаруживает, что слово «удовольствие» имеет различные значения. Из так называемых телесных удовольствий одни суть естественные и вместе с тем необходимые, без которых невозможно жить, каковы: пища, восполняющая недостаток, и необходимые одежды; другие же, хотя естественны, но не необходимы, как, например, совокупления, согласные с природой и с законом. Ведь хотя эти по-

следние содействуют сохранению всего рода, однако
 222 возможно и без них жить в девстве⁴. Иные же удовольствия и не необходимы, и не естественны, как пьянство, сладострастие, [сребролюбие]⁵ и пресыщения, превосходящие потребность. Они ведь не содействуют ни преемству рода, как законное сожительство, ни устройству (сохранению) жизни, а, скорее, даже вредят⁶. Итак, живущий по Богу должен искать только удовольствий необходимых и вместе с тем естественных; тот же, который занимает второе после него место по добродетели, может стремиться как к этим удовольствиям, так и к естественным и не необходимым, но с соблюдением приличной меры, образа, времени и места; остальных же удовольствий должно всячески избегать.

Вообще, те удовольствия должно признавать хорошими, которые не соединены с печалью, не возбуждают раскаяния и не причиняют никакого другого вреда, не переходят за пределы известной нормы и не отвлекают нас надолго от важных дел или не поработают себе⁷. Истинные же удовольствия суть те, которые возникают или стоят в какой-нибудь связи с познанием Божества, с науками и добродетелями: их должно считать прежде и более всего вождеденными, так как они содействуют
 223 не простому только существованию и не продолжению рода, но тому, чтобы жить как следует, быть честными и боголюбезными, способствуют действительному душевному и интеллектуальному усовершенствованию человека; они не являются врачеванием каких-либо страданий, подобно удовольствиям, восполняющим недостаток, не имеют в себе решительно никакой печали (скорби), им предшествующей, или следующей за ними, или противопоставляемой им; они чисты и чужды всякой материальной примеси, будучи исключительно душевными.

И по мнению Платона⁸, одни из удовольствий ложны, другие истинны. Ложны те, которые происходят с помощью чувства и знания неистинного и соединены с печальями; истинны — те, которые свойственны одной только душе самой по себе, возникают на почве истинного знания, ума и практического благоразумия, которые чисты и непричастны скорби и за которыми никогда не следует никакое раскаяние. Удовольствия, происходящие от созерцания и от добрых дел, называют не

πάθη, но λείπεις. Некоторые же такого именно рода удовольствия называют радостью. 224

Определяют еще удовольствие, как чувственный процесс (явление) в природе⁹. Но это, по-видимому, есть определение одного только телесного удовольствия, потому что последнее есть некоторое восполнение и врачевание телесного недостатка и проистекающей из недостатка печали¹⁰. В самом деле, когда мы зябнем или испытываем жажду, то, исцеляя скорбь, происходящую от холода и жажды, испытываем удовольствие в согревании и питье. Следовательно, эти удовольствия добры относительно, а не сами по себе, не по своей природе. Ведь подобно тому, как излечиваться есть добро относительное, а быть здоровым — добро по природе и само по себе, так и эти удовольствия суть блага относительные, являясь как бы своего рода лечениями. Удовольствия же, возникающие из созерцания, добры сами по себе и по природе, потому что они не происходят от недостатка. Итак, отсюда ясно, что не всякое удовольствие есть восполнение недостатка; а если так, то неверно определение, по которому удовольствие есть чувственный процесс в природе, так как оно обнимает не все удовольствия, но опускает из виду удовольствие, происходящее от созерцания. 225

И Эпикур, определяющий удовольствие как устранение всякой скорби¹¹, говорит одно и то же с утверждающими, что оно есть чувственный процесс в природе. Действительно, устранение печали (скорби) он называет удовольствием. Но так как никакой процесс не однороден или сроден с его результатами¹², то и процесс удовольствия нельзя считать удовольствием, но чем-то отличным от удовольствия. Процесс, конечно, состоит в происхождении; но ничто из происходящего не может в одно и то же время происходить и существовать, а, очевидно, в последовательности; но приятное сразу доставляет удовольствие, следовательно, удовольствие не есть процесс. Затем, всякий процесс относится к несуществующему, удовольствие же — к тому, что уже существует; следовательно, удовольствие не есть процесс. Далее, процесс (происхождение) называется скорым и медленным, удовольствие — нет¹³. Кроме того, из благ одни суть свойство, другие — энергия (деятель-

ность), иные — органы. Свойство (ἕξις) — как, например, добродетель, энергия — как действие по ней; или еще: свойство — зрительная сила, энергия — само зрение (видение), а органы — то, посредством чего мы действуем, как, например, глаз, нога и подобное. Все душевные силы в отношении к благу и злу суть силы некоторых природных свойств (ἕξεων); следовательно, благо ли есть удовольствие или зло, оно будет состоять в этом только в одном. Но оно не есть свойство. В самом деле, удовольствие не есть свойство в том смысле, как добродетель: оно ведь не может так легко переходить в противоположную ему печаль; тем более не есть оно свойство в смысле обладания, противопоставляемого лишению, потому что обладание и лишение не может быть в одно и то же время, между тем некоторые в одно и то же время испытывают удовольствие и скорбят, как, например, те, которые чешутся. Следовательно, удовольствие не есть свойство. Не есть оно и орган, потому что органы существуют не сами по себе (для себя), но ради другого, удовольствие же — не ради другого, но само по себе. Следовательно, удовольствие не есть орган. Остается, таким образом, признать, что удовольствие есть деятельность (энергия). Отсюда Аристотель определяет его¹⁴ как беспрепятственную деятельность, соответствующую природному расположению, потому что все затрудняющее природную деятельность причиняет огорчение. Но и счастье есть беспрепятственная деятельность согласно природному расположению; следовательно, по этому определению выходит, что счастье есть удовольствие, и самое определение ниспровергается. Поправившись, [Аристотель] определил удовольствие как результат беспрепятственных деятельностей индивидуума¹⁵, сообразных с природой¹⁶, так что удовольствие соприсуще счастью, сплетено с ним, но, однако, счастье не есть удовольствие.

Не всякая деятельность есть движение, но существует деятельность, происходящая и при неподвижности, по каковой первый действует Бог: ведь первый двигатель неподвижен¹⁷. Такова же и созерцательная деятельность у людей. Она ведь происходит без движения, потому что и созерцаемое всегда одно и то же, и мысль созерцающего пребывает неизменной, так как всегда

сосредоточивается на одном и том же. Поэтому если 228 созерцательное удовольствие, как высочайшее, самое главное и истинное, происходит без движения, то очевидно, что другие удовольствия, происходящие через сравнительно незначительные движения, чем при меньших движениях возникают, тем они выше и лучше. Удовольствия разделяются соответственно видам деятельностей: сколько видов деятельностей, столько и удовольствий, причем добрым соответствуют добрые, дурным — дурные. Очевидно также, что каждому чувству соответствуют различные по виду удовольствия¹⁸. Действительно, иные удовольствия свойственны осязанию и вкусу, иные — зрению, слуху и обонянию. Более чистые из внешних чувств суть те, которые доставляют удовольствие, не соприкасаясь с чувственными объектами, каковы зрение, слух и обоняние. Существует также два вида мыслительных функций: один практический (деятельный), другой — теоретический (созерцательный). Очевидно, таким образом, что и удовольствий, соответствующих этим функциям, два рода, и из них созерцательный совершеннее практического. Человеку свойственны, поскольку он есть человек, удовольствия, истекающие от мыслительной деятельности, потому что чувственные удовольствия общи ему, поскольку он есть 229 животное, наравне с прочими животными. А так как из чувственных удовольствий одни [люди] услаждаются одними, а другие — другими, то сами по себе хороши те удовольствия, которые представляются таковыми честным людям, а не те, которые — порочным. Ведь правым судьбою всякой вещи является не первый встречный, но человек сведущий и расположенный [к тому] по природе.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

О ПЕЧАЛИ

Видов печали четыре: тоска, горе, зависть, сострадание¹. Тоска (грусть) есть печаль, сопровождающаяся безмолвием; горе (скорбь) — печаль удручающая; зависть — печаль из-за чужих благ; сострадание же — печаль из-за чужих бедствий². Всякая печаль есть зло (*καχόν*) по своей природе. Ведь если благородный (честный) муж опечалится подчас, когда погибают полезные люди или дети, или когда опустошается отечество, то не наперед и не преднамеренно, но в силу обстоятельств³. Но при этих обстоятельствах созерцательная натура остается совершенно бесстрастной, отдаляя себя от всего такого и предаваясь Богу. Дельный муж в таких случаях страдает в меру и не переходит границы; он не побеждается ими, но, скорее, побеждает их. Печаль противоположна умеренному удовольствию, как зло — добру, и чрезмерному удовольствию, как зло — злу. Чрезмерность свойственна одним только телесным удовольствиям, потому что созерцательные удовольствия, будучи в некоторой степени высочайшими и абсолютными, не допускают излишества; им не противопоставляется печаль, и они не возникают по устранении предшествовавшей печали.

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

О СТРАХЕ

И страх разделяется на шесть видов: на нерешительность, стыдливость, совестливость (стыд), изумление, ужас и беспокойство¹. Нерешительность есть боязнь предстоящей деятельности; изумление же — страх от представления чего-либо необыкновенного; беспокойство есть боязнь ошибки, т. е. неудачи: так, боясь, что не будем иметь успеха в деле, мы испытываем беспокойство; стыдливость — страх вследствие ожидания порицания, и это чувство — прекраснейшее; совестливость же (стыд) есть страх вследствие совершенного постыдного дела; но и это чувство не безнадежно в отношении к спасению². Стыдливость отличается от совестливости тем, что совестящийся укоряет себя в том, что он сделал, стыдливый же боится впасть в бесславие. Древние, злоупотребляя словами, часто называют стыдливость совестливостью и совестливость стыдливостью.

Страх происходит вследствие охлаждения, когда вся теплота стекается к сердцу³, как к главному центру, подобно тому, как народ, когда находится в страхе, убегает к архонтам. Органом печали служит устье (пасть) желудка: в нем именно во время печали (огорчения) чувствуется колотье, как говорит об этом Гален в третьей книге «О доказательстве» приблизительно следующее: «У печалющихся оттекает в желудок много желтой желчи, что причиняет им колотье, и они освобождаются от огорчения и колотья не ранее, чем изрыгнут желчь»⁴. Колотье происходит у них ниже хряща, находящегося в средней груди, который называется «мечевидным». Сердце лежит гораздо выше. Действительно, по отношению к диафрагме желудок находится ниже, а сердце — выше. Древние обычно называют сердцем и устье желудочка, как, например, Гиппократ и

Фукидид, в сочинении о моровой язве рассказывающий следующее: «Когда болезнь действовала на сердце, то поворачивала его в разные стороны, и происходили все выделения желчи, какие только известны врачам»⁵. Но ведь поворачивается в разные стороны устье желудочка, когда вынуждается изbleвывать, а не внутренность, сердце.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

О ГНЕВЕ

234

Гнев есть волнение околосердечной крови¹, происходящее вследствие испарения (выделения) или возмущения желчи; поэтому он и называется χολή и χόλος. Иногда же гнев есть желание взаимного мщения. Так, будучи оскорбляемы или думая, что нас оскорбляют, мы раздражаемся, и тогда происходит состояние (πάθος), смешанное из пожелания и гнева.

Видов гнева три: вспыльчивость (ὀργή), которая называется также χολή и χόλος, злоба (μῆνις) и ненависть (κότος). Гнев, имеющий начало и сопровождающийся движением, называется вспыльчивостью, а также — χολή и χόλος. Злоба же — гнев застарелый; он назван μῆνις от слова μένειν (оставаться) и потому, что он передается памяти. Ненависть есть гнев, ожидающий удобного случая для отмщения; и он получил свое название (κότος) от κείσθαι (лежать, быть отложенным до известного времени)².

Гнев есть слуга (спутник) разума: так, всякий раз, когда последний сочтет [что-либо] случившееся достойным негодования, тотчас наступает гнев, если, конечно, сохраняют свое положение,сообразно с природой³.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

236 О НЕРАЗУМНОМ,
НЕ ПОДЧИНЯЮЩЕМСЯ РАЗУМУ

Итак, то, что повинуется разуму, рассмотрено. К области же того, что не подчиняется разуму, относятся силы питания, рождения и движения крови (биение пульса). Силы питающая и производительная называются физическими, а движущая кровь (пульсовая) — жизненной¹.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

О ПИТАЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ

Сила питающая заключает в себе четыре физические силы: привлекающую, удерживающую, изменяющую, отделяющую (извергающую). Ведь каждый член (часть) 237 животного организма естественно втягивает в себя свойственную ему пищу, задерживает привлеченную пищу и удержанное изменяет в себя, а излишек выталкивает (извергает)¹. Таковы силы, распределяющие пищу по частям тела [животного], из которых происходит возрастание в длину и ширину. Излишки же выделяются через желудок, мочу, рвоту, пот, рот, нос (ноздри), уши, глаза, выдыхание и через скрытые поры. Итак, некоторые выделения очевидны: через уши [выделяется] так называемая сера (κωφέλη), составляющая нечистоту ушей; через глаза — слезы и гной; через дыхание — копоть сердечной теплоты. А под скрытыми порами разумеют испарение всего тела, в силу которого из глубины тела вследствие сокращения артерий выходит множество паров, благодаря неплотности [проницаемости] кожи².

Органами питательной силы (способности) являются: рот, желудочный канал, желудок, печень, все вены, кишки, обе желчи и почки. Действительно, рот первый prepares желудку пищу, раздробляя ее на мелкие части при посредстве зубов и языка: язык ведь тоже 238 оказывает величайшую услугу при жевании, собирая пищу и подбрасывая ее зубам, подобно тому, как мелющие подбрасывают рукой хлебное зерно под жернов; так что язык есть некоторым образом как бы рука при жевании пищи. Приготовленная таким образом пища отсылается в желудок через пищепровод: пищепровод ведь есть не только орган ощущения потребности, но и проводник пищи. Так, он быстро при поглощении и привлекает пищу, и отсылает ее в желудок. Желудок же, приняв [ее], отделяет полезное и питательное от

каменистого, древеснистого и непитательного и полезное, обративши в соки, отсылает печени через вены, которые влекут [соки] от него и проводят в печень; эти вены представляют как бы корни печени, влекущие из желудка пищу, подобно тому, как из земли влекут [ее] корни растений. Действительно, желудок подобен земле, доставляющей пищу растениям; корням соответствуют вены, которые к воротам и выпуклым частям печени возносят сок из желудка и кишок через брыжейку; стволу [соответствует] сама печень; ветвям и верхушкам — вены, разделяемые полой веной, исходящей из выпуклых частей печени. Печень, принимая из желудка сок, переваривает его и уподобляет себе; имея же плоть весьма подобную крови, она, естественно, обращает сок в кровь. Кровь же очищается посредством селезенки, желчного пузыря и почек, именно селезенка привлекает дрожжеватые элементы [крови] и делает их своей пищей; желчный пузырь — едкое, что остается в соках от пищи; почки же — серозную жидкость и оставшуюся едкость, чтобы оставшаяся кровь, уже чистая и полезная, 239 распространилась для питания по всем остальным частям (членам) тела посредством вен, которые рассеяны в них. Итак, каждая часть [тела], привлекая кровь, удерживая и изменяя ее в собственную природу, отсылает соседним членам излишек, который является для них пригодной пищей. И таким образом все части тела из крови, доставляемой печенью, питаются, растут и развиваются. 240

Эта часть неразумной души называется неповинующейся разуму, потому что не по нашему определению или выбору, но по природе (*φύσικῶς*) совершает свои функции.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

О ПУЛЬСОВОМ ДВИЖЕНИИ

Движение пульсовое (сфигмическое), называемое также жизненной силой, имеет своим началом сердце, и 241 главным образом — левый его желудочек, называемый пневматическим, который сообщает каждому члену тела врожденную жизненную теплоту через посредство артерий, подобно тому, как печень через посредство вен — питание. Ведь с повышением температуры сердца вопреки природе тотчас и весь животный организм неестественно согревается, а с охлаждением [сердца] — охлаждается. Это потому, что от сердца через артерии по всему телу рассеивается жизненный дух. Более же всего выделяются совместно друг с другом следующие три сосуда: вена, артерия и нерв,— происходящие из трех начал, управляющих животным организмом. Из головного мозга, как начала движения и ощущения, [исходит] нерв; из печени, как начала крови и питательной силы,— вена, сосуд крови; из сердца же, как начала жизненной силы,— артерия, сосуд пневмы. Сообщаясь же друг с другом, они пользуются взаимными услугами. Так, вена доставляет пищу нерву и артерии; артерия 242 же сообщает вене природную теплоту и жизненный дух; [а нерв дает им чувство, как и всему телу]¹. Отсюда, ни артерия не может быть без нежной крови, ни вена — без пневмы, имеющей вид пара, ни нерв — без чувства. Артерия непрерывно то расширяется, то сокращается по некоторой гармонии и разуму, получая начало движения от сердца; но, расширяясь, она с силой втягивает от прилежащих вен нежную кровь, испарение которой становится пищей жизненного духа, сокращаясь же, артерия выделяет через все тело и скрытые поры находящиеся в ней дымчатые продукты, подобно тому, как сердце выталкивает наружу копоть через рот и ноздри при выдыхании².

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ

243 О ПРОИЗВОДИТЕЛЬНОЙ,
ИЛИ СПЕРМАТИЧЕСКОЙ, СПОСОБНОСТИ

Сила производящая также принадлежит к той части [неразумной души], которая не подчиняется разуму; мы невольно ведь во время сновидений испускаем семя, и пожелание совокупления вложено природой; действительно, мы невольно возбуждаемся к нему, хотя само действие, безусловно, в нашей власти и зависит от души. Оно ведь совершается через органы, которые служат природному стремлению, а удержаться от стремления (порыва) и подавить его зависит от нас. Органами сперматической силы являются, прежде всего, вены и артерии: в них именно через трансформацию крови

244 зарождается первая жидкость, приближающаяся к природе семени, подобно тому, как в сосцах — молоко. Пищей этих сосудов служит ведь этот именно сок, потому что и начальное происхождение они получают из семени. Итак, вены и артерии переваривают кровь в семенную жидкость¹, чтобы питаться ею; то же, что остается от их пищи, становится семенем². Оно возносится, прежде всего, большой окружностью в голову; затем из головы опять ниспадает через пару вен и пару артерий. Вот почему, если бы кто-нибудь вырезал вены,

245 находящиеся возле ушей, и сонные артерии, то лишил бы живое существо производительной способности³. Эти же вены и артерии образуют спиралеобразную и клетчатую плеву (сетку) при шулятной мошонке, где семенная жидкость впадает в каждое из двух яичек. (Каждая вена полна крови, и каждая артерия — пневмы.) В этих

246 яичках семя окончательно формируется и через посредство спиралеобразного придатка, находящегося позади яичек, выделяется с пневмой⁴, почему и артерия сопровождает [семя]; а что и вена здесь участвует, это бывает очевидно при неумеренном совокуплении: когда сово-

купаются слишком много, так как утрачивают (издерживают) производительную силу и семенной сок, тогда — от насильственного влечения — испускают чистую кровь.

И женщины имеют все те же половые органы, что и 247 мужчины, только «внутри», а не «снаружи»⁵. Аристотель⁶ и Демокрит⁷ полагают, что семя женщины не имеет никакого значения для рождения детей: испускаемое женщинами, по их мнению, есть скорее пот от членов, чем семя. Гален⁸, опровергающий Аристотеля, говорит, что женщины тоже испускают семя и что зародыш образуется от смешения того и другого семени, почему и совокупление называется смешением (μίξις), но, конечно, семя не столь совершенное, как мужское, но еще незрелое и более жидкое. Будучи таковым, семя женщины служит пищей для мужского. Из него же сплывается некоторая часть плевы (χορίου), окружающей рога 248 матки, и так называемое ἀλαντοειδές, что служит местом экскрементов зародыша.

Самка у животных всех видов тогда допускает самца, когда может зачинать. Таким образом, те [виды], которые всегда могут зачинать, всегда допускают совокупление, каковы курицы, голуби и люди. Но другие [самки] после зачатия избегают соития; женщина же всегда допускает. Курицы, благодаря тому, что почти каждый день рожают, каждый день допускают совокупление; женщины же, как в других отношениях обладают свободной волей, так и в отношении совокупления после зачатия. Это потому, что неразумные животные управляются не сами собой, а природой, и получают [от нее] определенную меру и время.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ

249

ИНОЕ ДЕЛЕНИЕ УПРАВЛЯЮЩИХ
ЖИВОТНЫМ СПОСОБНОСТЕЙ

Разделяют еще и иначе присущие живому существу способности, причем одни из них называют психическими, другие — физическими, а иные — жизненными. Психическими называют, конечно, те силы, которые исходят из свободной воли, а физическими и жизненными — те, которые не зависят от свободной воли. Психические способности — двоякого рода: произвольное движение и внешнее чувство¹. Произвольное движение, в свою очередь, имеет три вида: способность перехождения с места на место и приведения в движение всего тела, способность издавать звуки и способность дышать. Ведь в нашей власти делать это или не делать. А физические и жизненные силы, которые не в нашей власти, но существуют независимо от того, хотим мы или не хотим, суть: сила питающая, способствующая
250 росту и сперматическая; это — физические; а жизненная есть та, которая производит движение крови (пульсовая)². Об органах других сил сказано выше; теперь мы скажем о движении, происходящем по выбору.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ

О ДВИЖЕНИИ, ПРОИСХОДЯЩЕМ ПО ПОБУЖДЕНИЮ ИЛИ ПО ВЫБОРУ, КОТОРОЕ ОТНОСИТСЯ К ЖЕЛАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ

Началом движения самопроизвольного или по выбору (самоопределению) являются головной мозг и спинной мозг как часть головного мозга. Органами же [служат] происходящие из них нервы, связки (узлы) и мышцы. Мышцы составлены из мяса, нервных волокон и сухожилий, сплетенных с нервными волокнами. Отсюда некоторые думали, что они обладают чувствительной 251 силой, благодаря чувству, возникающему из сплетенных с ними нервов. Итак, сухожилие (τένων) состоит из узлов (связок) и нервных нитей. Отличается сухожилие от нерва тем, что всякий нерв чувствителен, кругл, более мягок (нежен) и ведет свое начало от головного мозга, тогда как сухая жила тверже, ведет свое начало из кости, нечувствительна сама по себе и иногда широка¹.

Руки служат весьма пригодным органом для восприятия и для занятия искусствами. Ведь если бы кто-нибудь отнял руки, или даже одни только пальцы на руках, то сделал бы человека неспособным ко всем почти искусствам. Вследствие этого один только человек, поскольку он разумен и способен к искусствам, одарен от Творца руками². Ноги служат органом передвижения: благодаря им мы движемся в пространстве (κατὰ τόπον). Затем, один только человек может сидеть, не нуждаясь ни в какой подпоре³; это потому, что он только один сгибает ноги под двумя прямыми углами — по бедренному суставу и под коленку: один угол, конечно, внутрь, а другой — к наружной стороне⁴.

252

Итак, все, что движется посредством нервов и мускулов, зависит от души и происходит по выбору⁵; к этому относятся, как мы показали, и ощущения, и голос. В

этом заключается разумное распознавание (различение) психических и физических функций. Творец, по Своему высочайшему промыслу, тесно соединил с физическим психическое, и — наоборот. Так, поскольку испражнение экскрементов есть свойство выделяющей (отталкивающей) силы, одной из физических сил, то, чтобы мы произвольно не поступали неприлично, испражняясь там, где не следует, или когда не следует, или в чем не следует, [Творец] установил как бы некоторыми привратниками для выделений мускулы и, таким образом, чисто физические функции сделал психическими⁶. Благодаря этому мы ведь можем задерживать испражнения и часто, и надолго.

Чувствительные и нежные нервы отправляются от среднего и передних желудочков головного мозга, а более грубые и двигательные — от заднего желудочка и спинного мозга. Но более грубые нервы, исходящие из
253 спинного мозга, и из них особенно те, которые исходят из нижних частей спинного мозга. Ведь чем больше спинной мозг удаляется от головного, тем больше и сам он становится все грубее, и нервы, из него происходящие. Подобно тому, как внешние чувства мы получили двойными, так и ростки (ветви) нервов имеем двойные. Так, каждый позвонок спинного мозга высылает по паре нервов, из которой один нерв идет в правую часть тела, а другой — в левую. Ведь почти все тело наше разделено надвое — на правую сторону и левую: так, и ноги, и руки, и каждый из остальных членов, а равно и из органов внешних чувств.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ

О ДЫХАНИИ

Дыхание тоже относится к числу психических процессов¹. Главнейшим органом дыхания служат ведь мускулы, расширяющие грудную клетку, а тяжелое и сопровождающееся стоном дыхание, бывающее при большой скорби, ясно обнаруживает душевную деятельность. Затем, в нашей власти и то, чтобы, смотря по надобности, изменять дыхание. Так, когда у нас болит какой-либо из дыхательных органов или из действующих в связи с ними, как, например, диафрагма, или печень, или селезенка, или желудок, тонкие кишки и ободочная кишка, то мы дышим понемногу и учащенно²; понемногу, чтобы еще сильнее не раздражить страдающий орган, а часто — для того чтобы недостающее по силе восполнить учащенностью³. Ведь и в этом случае, когда у нас болит нога, мы при походке понемногу вытягиваем ее, по той же самой причине, что и при дыхании. Итак, как процесс хождения, так и процесс дыхания зависит от души. Но в то время как покоясь и не гуляя, мы можем жить очень долгое время, дыхание невозможно удержать даже на десятую часть часа, потому что находящаяся в нас теплота, будучи заглушена копотью, потухает, и мгновенно наступает смерть. Ведь если кто-нибудь прикроет пламя в каком-либо сосуде, не имеющем отверстия, то оно может погаснуть, будучи подавлено дымом (копотью). В силу этой необходимости даже тогда, когда мы спим, душа в этой области функционирует нисколько не меньше, зная, что с прекращением [дыхания] на самое короткое время живое существо погибает. Таким образом, здесь опять с физическим сплетено психическое. Процесс (ἐνέργεια) дыхания происходит ведь через посредство артерии, органа физического и всегда движущегося, чтобы никогда не прекратилась функция его (дыхания), как и других арте-

рий. На этом основании некоторые непонимающие считали дыхание [исключительно] физическим [процессом].

256 Есть три причины дыхания: потребность, сила и органы. Потребность — двоякого рода: сохранение врожденной теплоты и питание психической пневмы⁴. Сохранение природной теплоты производится путем вдыхания и выдыхания: вдыхание охлаждает и умеренно возбуждает теплоту, а выдыхание удаляет копоть (τὸ λιγνυῶδες) сердца. Питание же психической пневмы совершается только через одно вдыхание, потому что при расширениях сердца в него привлекается некоторая доля воздуха⁵. Сила дыхания — психическая; она сама ведь посредством мускулов приводит в движение органы дыхания, и прежде всего — грудную клетку, вместе с которой движется легкое и шероховатые артерии, составляющие часть легкого. Хрящевая часть шероховатой артерии есть орган голоса, а плевистые связки (узлы) ее — дыхания. А состоящее из этих двух есть сама артерия, орган голосовой и вместе дыхательный. Легкое представляет собой сетку, сплетенную из четырех элементов: из артерий шероховатой и гладкой, из вены и пенистой плоти самого легкого, каковая плоть 257 наполняет, наподобие пакли, средние области (места) сетки между двумя артериями и веной, так что она является для них как бы седалищем и связью⁶. Плоть легкого так же естественно перерабатывает пневму, как печень — желудочный сок. Кроме того, как печень крайними своими лопастями охватывает желудок, нуждающийся в теплоте, так и легкое облегает середину сердца, нуждающегося в охлаждении посредством дыхания⁷.

258 К шероховатой артерии непосредственно примыкает бронх, состоящий из трех больших хрящей, к бронху — глотка, потом — рот и нос. Через два последних органа мы втягиваем извне воздух; он проходит отсюда через решетчатую или ноздреватую кость, которая просверлена, чтобы качественными излишками воздуха как-нибудь не повредился головной мозг при массивном вторжении в него пневмы. И в этом случае Творец предназначил нос вместе для дыхания и для обоняния, как язык — для голоса, вкуса и еды.

Итак, главнейшие органы, имеющие значение для самого существования и для необходимых потребностей

жизни, рассмотрены вместе с психическими силами. 259
Если же что и опущено, то оно станет очевидным из уже сказанного.

Подобно тому, как из всего происшедшего одно существует само по себе, другое — и само по себе, и ради другого, иное же — только ради другого, а иное присоединено по связи, так и в частицах животного организма найдешь ту же самую последовательность⁸. Действительно, все вышеуказанные органы трех начал, управляющих животным, существуют сами по себе (для себя). Они ведь преимущественно и первым делом устроены, как говорится, в собственном смысле, по природе, и получают свое бытие (начало) в утробе из самого семени, как и кости⁹. Желтая желчь существует и сама по себе, и для другого. Она ведь и содействует пищеварению, и управляет выделением экскрементов, вследствие чего является некоторым образом как бы одним из органов питания, да притом еще сообщает телу и некоторую теплоту, подобно жизненной силе; благодаря всему этому она и представляется существующей ради себя самой. Поскольку же она очищает кровь, то представляется существующей некоторым образом ради другого¹⁰. И селезенка тоже немало содействует пищеварению: будучи острой и терпкой по своей природе и проводя (изливая) выделение излишнего черного сока в желудок, она стягивает его, укрепляет и возбуждает к пищеварению. Кроме того, она еще очищает печень, почему и сама представляется существующей некоторым образом ради крови¹¹. Почки также являются очистителем крови и [сверх того] причиной позыва к плотскому совокуплению: ведь вены, которые, как мы сказали, впадают в ядра, проходят через почки и отсюда почерпают некоторую остроту (едкость), возбуждающую чувственный порыв, подобно тому, как острота, являющаяся под кожей, производит зуд; насколько же плоть ядер нежнее кожи, настолько более они, раздражаемые остротой, производят бешеную страсть выделения семени¹². Итак, все эти части и им подобные существуют некоторым образом и сами для себя, и ради другого. Железки же и плоть — только ради другого. Так, железы служат опорой и основанием сосудов¹³, чтобы они не разрушились, будучи в напряженном состоянии и возбуждаемые чрезмер-

ными (насильственными) движениями. А плоть служит покрывалом для остальных частей, чтобы и летом охлаждала животное, испуская внутреннюю влагу, и зимой доставляла ему пользу густой шерстью¹⁴. И кожа служит покрывалом как для нежной плоти, так и для всех остальных внутренностей. Но по своей природе она есть плоть, затвердевшая благодаря влиянию воздуха и при-
262 касающихся к ней тел¹⁵. Кости составляют опору всего тела, в особенности же — хребет, который называют «килем» животного. Ногти, для всех вообще, кто их имеет, служат орудием для чесания кожи, в частности же, кроме этого, имеют другое назначение для иных [существ]. Так, многим животным они даны как оборонительное средство, как, например, тем, у которых крючковатые когти, и служат как бы органом раздражительной (аффективной) силы души; для многих же они являются вместе и оборонительным оружием, и опорой поступи, как, например, для лошадей и для всех однокопытных¹⁶. Людям же ногти [даны] не только для чесания и устранения зуда кожи, но и для восприятия тонких (мелких) предметов. Ведь благодаря им мы приподнимаем самые незначительные вещи, а опираясь сзади кончиками пальцев, укрепляем точку их опоры¹⁷.
263 Волосы же присоединены косвенно. Они ведь произведены между прочим — из наиболее дымчатых паров, исходящих из тела и несколько сгущенных¹⁸. Однако и они (волосы) созданы Творцом не совсем напрасно, но, хотя произошли между прочим, Он приспособил их служить покрывалом и украшением для живых существ: покрывалом, конечно, для коз и овец, а украшением — для людей; для некоторых же животных — вместе и украшением, и покрывалом, как, например, для льва¹⁹.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ

О ПРОИЗВОЛЬНОМ И НЕПРОИЗВОЛЬНОМ

Так как мы часто упоминали о добровольном и невольном, то необходимо рассудить также относительно того и другого, чтобы мы не погрешили против точного их смысла. Но намеревающийся говорить о произвольном и добровольном должен наперед изложить некоторые правила и критерии, благодаря которым было бы известно, произвольно ли или непроизвольно сделано что-либо. Поскольку же все добровольное состоит в каком-либо действии, и то, что считается невольным, также состоит в действии, что будет показано немного погодя, между тем как некоторые и то, что действительно непроизвольно, полагают не только в страдании, но также и в действовании¹, то необходимо, прежде всего, определить, что такое действие. Действие есть разумная деятельность. За действиями, далее, следует похвала или порицание; и одни из них совершаются с удовольствием, другие — с огорчением (печалью); одни — вожделенны для совершающего, другие — избегаются; и из вожделенных одни — всегда вожделенны, а другие — в известное время; подобным образом также и из тех, которые избегаются. Затем, одни из действий вызывают сострадание и получают прощение, а другие ненавидятся и наказываются². Итак, критерием может служить то, что за ним во всяком случае следует похвала или порицание, а также то, что оно совершается с удовольствием, и то, что действия для совершающих их бывают вожделенными — или всегда, или тогда, когда они совершаются. А критерием (признаком) невольного служит то, что оно удостоивается прощения или сожаления, а также то, что оно совершается с печалью, и то, что эти действия не бывают вожделенными³.

Выяснивши это таким образом, скажем сперва о непроизвольном.

ГЛАВА ТРИДЦАТАЯ

О НЕПРОИЗВОЛЬНОМ

Из невольного одно бывает по причине насилия, другое — по причине неведения¹. Производящее начало поступков непроизвольных по насилию бывает извне, потому что существует некая иная причина насилия, а не мы сами. Итак, определение непроизвольного по насилию таково: оно есть то, начало чего лежит вне, причем тот, кто принуждается, нисколько не содействует своим собственным стремлением (усердием)². А началом называется здесь производящая причина³.

Но спрашивается, можно ли назвать непроизвольным, например, выбрасывание груза, которое производят моряки, застигнутые бурей, или когда кто-нибудь согласится сносить (терпеть) или предпринять постыдное дело ради спасения друзей или отечества? Эти поступки, однако, представляются скорее добровольными. 266 Вследствие этого именно прибавлено к определению, что «принуждаемый нисколько не содействует своим собственным стремлением». Ведь в этого рода случаях добровольно сами по себе [моряки] приводят в движение органические члены и таким образом бросают груз в море. Подобным же образом [поступают] и те, которые отваживаются на что-либо постыдное или чрезвычайное ради большего добра, как Зенон, сам откусивший свой язык и выплюнувший его Дионисию тирану, чтобы никоим образом не высказать ему тайн⁴; также и Анаксарх-философ, который решился быть истолоченным тираном Никокреонтом, чтобы не выдать друзей⁵. 267 Вообще, когда кто-нибудь из-за страха больших зол выбирает меньшее зло или принимает (допускает) меньшее зло в надежде на большее благо, которое не может быть иначе достигнуто, тот страдает или поступает не недобровольно, так как действует по выбору и намерению, и его действия вожделенны в тот момент, когда совершаются, хотя сами по себе и не желательны. Они,

таким образом, смешаны из непроизвольного и добровольного: они невольны сами по себе, а добровольны — в тот момент, благодаря обстоятельствам. Ведь помимо обстоятельств никто не стал бы так поступать. Что подобные действия добровольны, это обнаруживает сопровождающая их похвала или порицание; невольные поступки не вызывают ведь никакой похвалы или порицания. Хотя и не легко решить, что перед чем должно быть предпочтительно, однако должно в большинстве случаев постыдному предпочитать тягостное, как поступили Сусанна и Иосиф⁶, хотя и не всегда. Так, Ориген, принесший жертву богам для того, чтобы не подвергнуться позору со стороны эфиопов, отпал от самого главного. Таким образом, распознавание [всего] подобного не так легко. А еще труднее этого — оставаться верным решениям. В самом деле, не одинаково устрашает опасность ожидаемая и уже наступившая. По крайней мере, иногда, решивши [что-либо], мы, под влиянием бедствий, отступаем от [своего] решения, как случилось с некоторыми мучениками. Так, будучи сначала весьма мужественными, они к концу ослабевали, изнемогая под тяжестью пыток. 268

Пусть никто не думает, что страсть невоздержания или гнев относятся к невольным погрешностям, на том основании, что и они производящую причину имеют вовне. Так, красота блудницы возбудила к невоздержности того, кто увидел ее, и раздраженность вызвала гнев. Но хотя [эти действия] имеют начало извне, однако они проявляются сами по себе и посредством органических членов и не подходят под определение невольного, коль скоро [люди] сами для себя служат начальной причиной, благодаря дурному воспитанию легко пленяемые страстями. Ведь делающие это порицаются как поддающиеся добровольному злу. А что это добровольно, несомненно, потому что от действия они получают удовольствие, тогда как невольное, как показано, тягостно. Итак, о непроизвольном по насилью сказано; остается сказать о непроизвольном по неведению. 269

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ПЕРВАЯ

270 О НЕПРОИЗВОЛЬНОМ ПО НЕВЕДЕНИЮ

Многое мы делаем по неведению, причем после действия испытываем радость¹, как, например, если кто-нибудь невольно убьет врага, радуется по поводу убийства. Это и подобное ему называют не добровольным, однако и не невольным. С другой стороны, мы делаем что-либо по неведению и по совершению испытываем огорчение. Это уже называют невольным, так как за совершением его следует печаль. Итак, есть два вида действий по неведению: первый — не добровольное (τὸ οὐχ ἐκούσιον), второй — невольное (τὸ ἀκούσιον). Теперь предстоит сказать об одном только невольном. Ведь не добровольное больше подходит к добровольному, будучи смешанным; так, по началу оно невольно, а с точки зрения результата — добровольно; невольное становится добровольным благодаря исходу (результату). Поэтому невольное определяют еще так: невольное есть то, которое помимо того, что не добровольно, еще причиняет скорбь и раскаяние².

271 Кроме того, иное дело — совершать что-либо по неведению, и иное — в неведении. Так, если причина неведения находится в нашей власти, то мы действуем в неведении, но не по неведению. Ведь когда делает что-либо дурное пьяный и раздраженный, то он имеет причиной своих поступков, с одной стороны, опьянение, а с другой — вспыльчивость, что было [вызвано] добровольно. Ведь мог же он не напиваться! Таким образом, он сам является причиной своего собственного неведения³. Итак, не говорится, что это делается по неведению, но что оно совершается в неведении, а это происходит не невольно, а добровольно. Вот почему поступающие так порицаются благородными людьми. Ведь если бы [человек] не был пьян, не сделал бы [этого]; он напился добровольно, следовательно, добровольно сделал это. По неведению же мы поступаем всякий раз,

когда не мы сами доставляем причину незнания, но когда так случается [само собою]⁴; например, если кто-нибудь, стреляя в обычном месте, случайно попадет в проходящего мимо отца и убьет его⁵. Из сказанного следует, что и тот, кто не знает, что полезно, а тем более тот, кто дурное принимает за доброе, не невольно поступает; ведь такое незнание проистекает из его собственной негодности (неспособности); по крайней мере, и он порицается, а порицание относится только к добровольному.

Итак, невольное неведение не может относиться к всеобщим и родовым обстоятельствам или к тем, которые происходят по выбору, но лишь к единичным. Ведь единичного (частного) мы не знаем невольно, а общего — произвольно. Определивши это таким образом, следует далее сказать, что такое единичное (частное). Оно есть то, что называется у риториков обстоятельственными частицами: кто, кого, что, чем, где, когда, как, почему, — как, например, личность, дело, орудие, место, время, образ, причина⁶. Личность — тот, кто действует, или тот, на ком сосредоточено действие, как если бы, например, сын в неведении убил отца; дело — то самое, что сделано, если, например, желая дать пощечину, ослепил; орудие — если бросил камень, думая, что это пемза; место — если, огибая тесный проход (переулок), нечаянно толкнул встретившегося; время — если ночью (в темноте) убил друга, приняв его за врага; образ — если ударивши слегка, с небольшой силой, убил: ведь он не знал, что тихий удар причинит смерть; причина — 273
если один дал лекарство с целью излечения, а другой, принявши, умер, вследствие того что лекарство оказалось ядом. Но всего этого вообще даже и какой-нибудь безумец не мог бы не знать. А кто не знал много из этого, или самого главного, тот сделал по неведению⁷. 274
Самое же главное в этих случаях есть то, ради чего и что именно делается, т. е. причина и дело (поступок).

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ВТОРАЯ

О ДОБРОВОЛЬНОМ

В то время как невольное двояко: одно — по причине неведения, другое — по причине насилия,— добровольное противоположно тому и другому¹. Ведь оно происходит ни по причине насилия, ни по причине неведения². Конечно, не по насилию бывает то, начало чего — в самих [действующих лицах], ни по неведению, раз не
275 остается неизвестной ни одна из частных, посредством которых [совершается] и в которых [состоит] действие. Итак, соединяя то и другое, мы определяем произвольное как то, чего начало находится в самом [действующем], знаящем все частности, в которых состоит действие³.

Но спрашивается, добровольно ли то, что происходит по природе, как, например, пищеварение и возрастание? Это представляется ни добровольным, ни невольным. Ведь добровольное и произвольное относятся к тому, что в нашей власти, тогда как пищеварение и возрастание — не в нашей власти. Отсюда, если даже известны нам все частности, то вследствие того, что они не в нашей власти, они ни добровольны, ни невольны. Действия же, происходящие под влиянием гнева и вожделения, как показано, добровольны. Действительно, если эти действия правильны, они одобряются, а если погрешительны — порицаются или ненавидятся; притом за ними следует удовольствие или печаль, и начало их —
276 в самих [людях]: от них ведь зависело не поддаваться легко страстям. Затем, подобные действия исправляются путем привычки. Кроме того, если они произвольны, то ни одно из неразумных животных, ни дети не делают ничего добровольного, но на самом деле это не так. Мы видим ведь, что они добровольно приступают к пище, а не по принуждению, потому что они стремятся [к ней] сами по себе и не в неведении, потому что пища известна им. По крайней мере, при виде пищи они испы-

тывают удовольствие и стремятся [к ней], как к чему-то известному, и если не достигают — огорчаются. А признаком добровольного достигнутого служит удовольствие, недостигнутого же — огорчение (печаль), из чего ясно, что у них есть добровольное вожделение и гнев; ведь среди удовольствия бывает и гнев. Кроме того, кто не согласен, что действия по гневу и вожделению добровольны, тот уничтожает нравственные добродетели. Ведь эти последние состоят в умерении страстей. Если же страсти произвольны, то произвольны и добродетельные действия, потому что и они происходят сообразно страсти. Но никто не назовет произвольным действие по разуму и выбору, по собственному стремлению и побуждению, при знании всех частных. Между 277 тем было показано, что и начало [таких действий] — в самих [делающих]; следовательно, они добровольны.

Так как мы многократно упоминали о выборе и о том, что в нашей власти, то необходимо поговорить и относительно выбора.

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

О ВЫБОРЕ

Итак, что такое выбор? Может быть, то же, что произвольное, так как все, происходящее по выбору, произвольно? Но не наоборот, что было бы, если бы произвольное и выбор были тождественны¹. Между тем мы находим, что произвольное гораздо шире. Действительно, всякий выбор произволен, но не все произвольное [бывает] по выбору. Так, и дети, и бессловесные животные действуют произвольно, но, конечно, не по выбору; и то, что мы совершаем под влиянием раздражения, не обдумавши наперед, делаем произвольно, однако, конечно, не по выбору. Даже когда к нам внезапно пришел друг, мы радуемся добровольно, но, конечно, не по свободному выбору. И тот, кто неожиданно нашел сокровище, добровольно натолкнулся на находку, но не по выбору². Из всего этого следует, что добровольное и выбор — не одно и то же.

Но, может быть, выбор есть желание? Нет, не то. Желание (ὄρεξις) ведь разделяется на три [вида]: на вожделение, гнев и хотение (βούλησις). Но что выбор не есть ни гнев, ни вожделение, очевидно из того, что люди не имеют ничего общего с неразумными животными по выбору, а только — по вожделению и раздражительности (гневу). Если же по этим свойствам мы сходимся с животными, а по выбору отличаемся [от них], то очевидно, что иное нечто есть выбор, а иное — гнев и вожделение. Обнаруживает это и невоздержанный [человек], одолеваемый чувственным пожеланием и поступающий согласно с ним, конечно, уже не по выбору: ведь в нем выбор противоборствует вожделению; а если бы они были тождественны, то не враждовали бы между собой. С другой стороны, воздержанный, действующий по выбору, не поступает по вожделению. А что выбор не есть и хотение, очевидно из следующего. Не ко всему, к чему приложимо понятие выбора, приложимо и понятие

хотения. Так, мы говорим, что хотим быть здоровыми, но никто не сказал бы, что он выбирает быть здоровым. Можно хотеть быть богатым, но выбрать быть богатым нельзя. Кроме того, хотение может относиться даже к невозможному, выбор же — только к тому, что в нашей власти. Ведь мы говорим так: «хочу быть бессмертным», но не говорим: «выбираю быть бессмертным». Хотение относится только к цели, выбор же — к тому, что ведет к цели, по той же аналогии, какую имеет то, что подлежит хотению, к тому, что подлежит обсуждению: хотению ведь подлежит цель, а обсуждению — то, что ведет к цели. Затем мы выбираем только то, достигнуть чего считаем возможным сами собой, тогда как хотим и того, что не может произойти через нас самих³, как, например, победить какого-нибудь вождя.

Итак, достаточно выяснено, что выбор не есть ни гнев, ни вождеделение, ни хотение. А что он не есть и мнение (δόξα), становится очевидным как из тех самых доказательств, так и из других. Мнение ведь относится не только к тому, что в нашей власти, но и к вечному. Затем, мнение мы называем истинным и ложным, выбор же не называем истинным и ложным. Далее, мнение относится к общему, а выбор — к единичному (частному): ведь выбор бывает относительно того, что следует делать (τῶν πρακτῶν), а это последнее — единично⁴.

Однако выбор не есть и обсуждение, или совещание. Обсуждение ведь есть исследование относительно того, что следует делать тому, кто обсуждает; выбранное же есть то, что предпочтено через обсуждение⁵. Таким образом, очевидно, что обсуждение касается того, что еще исследуется, а выбор — того, что предпочтено.

Итак, о том, что не есть выбор, сказано; скажем теперь о том, что он такое. Он есть нечто смешанное из обсуждения, решения и желания; и именно не желание само по себе, не решение, не одно только обсуждение, но нечто составленное из всего этого⁶. Подобно тому как о животном мы говорим, что оно состоит из души и тела и что, однако, животное не есть тело само по себе, не одна только душа, но то и другое вместе, точно так же [следует сказать] и о выборе. Что он есть некоторое совещание и обсуждение вместе с решением, хотя сам и не есть совещание, это очевидно и из словопроизводст-

ва. Выбор ведь есть предпочтение одного перед другим; но никто не предпочтет чего-либо, не обдумавши, и не
282 изберет, не рассудивши. А так как не все, представляющееся нам хорошим, мы бываем расположены осуществлять на деле, то тогда только предпочтенное нами через обсуждение становится выбором или избранным, когда присоединится желание⁷. Итак, выбор необходимо бывает относительно того же, относительно чего и совещание. А из этого выходит, что выбор есть соединенное с обсуждением желание того, что в нашей власти, или соединенное с желанием обсуждение того, что в нашей власти⁸. Ведь, выбирая, мы стремимся к тому, что предпочтено через совещание (обсуждение)⁹. А так как выбор, как мы сказали, бывает относительно того же, относительно чего и совещание, то разъясним, относительно чего бывает совещание и чего касается обсуждение.

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ЧЕГО КАСАЕТСЯ ОБСУЖДЕНИЕ

283

Прежде чем говорить о том, чего касается обсуждение, следовало бы определить, чем отличается обсуждение (совещание) от исследования. Ведь обсуждение и исследование — не одно и то же, но много отличны одно от другого, хотя, конечно, обсуждающий совещается, исследуя что-либо. Так, мы исследуем, больше ли Солнце Земли; но никто не говорит: «Я обсуждаю, больше ли Солнце Земли». Действительно, исследование есть род обсуждения, а потому понимается гораздо шире: ведь всякое обсуждение есть некоторое исследование (изыскание), но не всякое исследование есть обсуждение. Это уже показано. И слово «соображать» (рассматривать, τὸ σκέπτεσθαι) мы употребляем иногда в смысле «обсуждать», как, например, «соображаю (рассматриваю), следует ли плыть», а иногда — в смысле «размышлять», как, например, «рассматриваю науки (знания)», а не «обсуждаю науки». Неясно разграничивая [подобные] выражения, мы часто сбиваемся с толку, считая тождественным не тождественное. Итак, после того как различие этого стало очевидным, остается сказать, чего касается обсуждение. 284

Мы совещаемся относительно того, что в нашей власти и через нас может произойти, и что имеет неизвестный исход (результат), т. е. может произойти и так, и иначе. Относительно того, что в нашей власти, сказано, конечно, потому, что мы совещаемся только относительно того, что следует делать, а это — в нашей власти. Ведь не совещаемся мы относительно так называемой созерцательной философии, ни относительно Бога, ни относительно того, что происходит по необходимости, т. е. всегда одним и тем же образом, как, например, о годовом круге, ни о том, что не всегда существует, но всегда происходит одинаково, как, например, о заходе и восходе солнца, ни о том, что происходит по природе, 285

хотя не всегда одинаково, однако в большинстве случаев, как, например, о седине шестидесятилетнего старца или о засевающейся бороде двадцатилетнего юноши, ни о том также, что происходит по природе, но до бесконечности разнообразно, как, например, о дожде, или засухе, или граде, ни о том, наконец, о чем говорят, что оно зависит от случая, и что принадлежит к наименее возможному¹. Вот почему сказано, что мы совещаемся о том, что в нашей власти.

Еще сказано: [мы совещаемся о том] что через нас [происходит], потому что не обо всех людях и не о всякой вещи мы совещаемся, но лишь о том, что в нашей власти и через нас происходит. Ведь мы не обсуждаем того, каким образом неприятели или отдаленные от нас народы могут хорошо управлять государством, хотя у них это и подлежит обсуждению.

286 Однако и из того, что совершается через нас и находится в нашей власти, не обо всем мы совещаемся, но необходимо еще прибавить: о том, что имеет неизвестный исход. Ведь раз что-нибудь очевидно и несомненно, то мы уже не совещаемся. Не подлежат также обсуждению дела или действия, установленные наукой или искусством: ведь основания их точно определены, за исключением немногих искусств, так называемых «стохастических», каковы, например, медицина, гимнастика и управление кораблем. Но ведь не о них только мы совещаемся, а [вообще] о том, что в нашей власти и через нас происходит, что имеет неизвестный исход и может произойти и так, и иначе.

Показано также, что обсуждение (совещание) бывает не о самой цели, а о том, что ведет к цели. Действительно, мы совещаемся не о том, чтобы быть богатыми, но о том, каким образом и посредством чего мы можем обогатиться. Кратко говоря, мы обсуждаем исключительно только то, что одинаково возможно (случается) в ту или 287 другую сторону². Чтобы наша речь не потеряла чего-нибудь в отношении ясности, следует поговорить еще и об этом.

Силой называется то, посредством чего мы можем что-либо делать³. Ведь ко всему, что мы делаем, мы имеем [особую] способность (силу); к чему нет способности (силы), того и не делаем. Таким образом, действие

соединено с силой, сила — с субстанцией: ведь и действие — от силы, и сила — от субстанции и в субстанции. Итак, тесно соединено одно с другим, как мы сказали, следующее: имеющее силу (*δυναμεινον*), сила (*δύναμις*) и могущее произойти (возможное, *δυνατόν*)⁴. Имеющее силу — субстанция, сила — то, от чего получаем возможность, а возможность — то, что назначено произойти от силы. Из возможного же одно необходимо, другое — случайно. Необходимое, конечно, то, что не может быть ничем отклонено, или то, противоположное чему невозможно; а случайное — то, что может быть задержано, или то, противоположное чему также возможно. Так, например, необходимо, чтобы живой человек дышал; противоположное этому невозможно, чтобы живой не дышал; а случайно то, что сегодня может быть дождь; но возможно и противоположное этому, что дождя сегодня не будет. Затем, из случайного (возможного) одно бывает в большинстве случаев, другое — редко, иное — равномерно в ту и другую сторону; в большинстве случаев, например, что шестидесятилетний [человек] сидит, редко, чтобы какой-нибудь шестидесятилетний не пошел, равномерно в ту и другую сторону, как гулять и не гулять, или вообще делать что-либо и не делать.

288

Итак, мы совещаемся только о том, что возможно одинаково в ту и другую сторону. А одинаково возможное в ту и другую сторону есть то, что и само [по себе] возможно для нас, и противоположное ему. Действительно, если бы для нас не было возможно то и другое, как одно, так и противоположное ему, то мы и не совещались бы. Ведь никто не совещается о том, что общеизвестно, или о том, что невозможно. А если бы для нас было возможно только одно [что-либо] из [двух] противоположностей, то оно, конечно, было бы общеизвестным и совершенно несомненным, а противоположное ему было бы невозможно.

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ПЯТАЯ

289 О СУДЬБЕ

Те, которые считают причиной всего происходящего круговращение звезд, не только противоречат общим понятиям, но представляют бесполезным и все государственное устройство. В самом деле, бессмысленны законы, излишни судилища, наказывающие совершенно неповинных, несообразны порицание и похвала, бесполезны и молитвы, — если все управляется роком. Исключается также Промысел вместе с религией, помимо того уже, что и человек оказывается только орудием происходящего вверху круговращения, которым возбуждаются к деятельности не только члены тела, но и душевные помыслы¹. Вообще, рассуждающие таким образом наряду со свободной волей (τὸ ἐφ' ἡμῖν) выставляют также и природу случайного и таким образом делают не что иное, как ниспровергают Вселенную. Несправедливы, затем, и сами звезды, одних делающие прелюбодеями, других — убийцами, и прежде всего — Творец их, Бог, снимает с них вину², если Он сотворил их такими, что они по необходимости прогрессивно причиняют нам зло³, — так что безрассудность их не только сказывается в государственном устройстве, но являет Бога виновником гораздо больших зол, да к тому же и нет возможности оправдать их предположение. Впрочем, нет нужды даже выслушивать это, раз оно заключает в себе очевидное богохульство и несообразность. А говорящие, что существует и то, что в нашей власти, и то, что в силу рока⁴ (ведь всему происходящему сообщено нечто фатальное, как, например: воде — охлаждаться, каждому растению — приносить известный плод, камню — устремляться вниз, огню — вверх, так же точно и животному — соглашаться и стремиться; и когда этому стремлению ничто не противодействует из внешних вещей или по причине рока, тогда совершенно в нашей власти перейти [к действию] и мы во всяком случае

переходим),— так говорящие это,— каковы из стойков Хрисипп и Филопатор и многие другие, даже знаменитые,— собственно утверждают, что все происходит по причине рока. Ведь если даже желанья, по их мнению, даются нам роком, причем они иногда препятствуются роком, а иногда нет,— то очевидно, что все происходит силой рока, даже то, что представляется находящимся в нашей власти; и мы снова воспользуемся теми же самыми соображениями против них, чтобы показать нелепость этого мнения. 292

В самом деле, если с установлением одних и тех же причин, как говорят они сами, совершенно необходимо, чтобы иногда было так, иногда иначе, вследствие того что от вечности так распределено это,— то необходимо, чтобы и желание животного во всех отношениях и всецело при существовании одних и тех же причин происходило так же⁵. А если и желание вытекает из необходимости, то что остается в нашей власти?.. Ведь то, что в нашей власти, должно быть свободным. А оно было бы свободным в том случае, если бы в обстановке одних и тех же причин от нас зависело иногда желать, а иногда делать; если и желание следует необходимости, то, очевидно, силой рока будет происходить и то, что относится к желанию,— хотя и от нас это происходит, согласно нашей природе, стремлению и решению. А если бы было возможно, чтобы желание и не происходило так⁶, то оказалось бы ложным положение, гласящее, что когда установлены одинаковые причины, необходимо, чтобы следовало одно и то же. Это же может быть открыто и в бессловесных [существах] и в бездушных [вещах]. Ведь если они [фаталисты] полагают желание в нашей власти — на том основании, что мы имеем его от природы,— то что мешает сказать, что и во власти огня находится жечь, так как огонь живет по природе?.. Это, кажется, как-то и высказывает Филопатор в сочинении «О роке». Итак, производимое через нас роком не находится в нашей власти. Ведь в таком же точно смысле будет находиться нечто и во власти лиры, и флейты, и других инструментов, и всего, лишённого разума и души, когда кто-либо действует посредством их; а это — абсурд. 294

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ШЕСТАЯ

О РОКЕ, ДЕЙСТВУЮЩЕМ ПОСРЕДСТВОМ
ЗВЕЗД

Против египетских мудрецов, утверждающих, что фатум осуществляет себя через посредство звезд и что он изменяется мольбами и умилоствлениями (ведь есть даже особые культы этих самых звезд, смягчающие их, и некоторые другие высшие силы, могущие дать им другое направление, — вследствие чего придуманы молитвы и культы богов и умилоствления), — скажем, что они простирают фатумы на случайное (возможное), а не на необходимое; но случайное — беспредельно, а беспредельное — непознаваемо. Таким образом, вследствие этого подрывается всякое предсказание, особенно же — прорицание так называемых *генетлиалогов* (οἱ γενεθλιαλόγοι)¹, которое они сами предпочитают перед остальными, как нечто особенно важное и истинное. Если же они говорят, что сочетания фигур (созвездий) очевидны и известны специалистам, а когда фигура выйдет не по своей собственной линии (δύναμιν), то это значит Бог воспрепятствовал, — то мы скажем, что и это абсурд. Во-первых, потому, что они полагают в нашей власти одну только молитву и культ богов и ничего другого; затем, мы будем спорить с ними о том, каким образом — в то время как все остальные человеческие действия, и даже выбор, зависят от такого или иного взаимоотношения (σχέσις) звезд — только одна молитва находится в нашей власти? В самом деле, непонятно, по какой причине это так обстоит и какая необходимость [этому]. Далее, если есть некоторое искусство и средство (способ) этих умилоствлений, преодолевающее силу рока, то для всех ли людей достижимо это средство или только для некоторых, а для других — нет? Если для всех, то ничто не мешает на этом основании совершенно ниспровергнуть фатум, раз все изучат искусство, пре-

пятствующее его действиям; а если оно достижимо только для некоторых, а для других — нет, то для кого же именно и кто распределяет это? Ведь если сам фатум одних делает почитателями Божества, а других не делает, то опять все окажется во власти рока. Притом молитва и культ, что исключительно в нашей власти, не только не ниже рока, как сейчас показано, но даже выше его. Если же не фатум, а что-либо иное служит причиной сего, то само оно явится роком еще в большей степени. Ведь вся сила рока определяется тем, возможно или невозможно посредством молитвы направлять жизнь: для кого возможно, для тех нет рока, а для кого невозможно, для тех — все во власти рока. И окажется, что для одних людей — все фатально, а для других — ничего нет фатального. Очевидно также, что тот, кто распределяет это, сам есть настоящий фатум и таким образом снова окажется во власти рока; да к тому же и несправедлив распределяющий так: он есть или какой-то демон, или какой-нибудь другой фатум. Ведь он не по достоинству сообщает людям средства для почитания богов: в самом деле, почему этот более достоин, чем тот, когда все суть орудия рока и никто ничего не делает по собственному решению, а тем более — по выбору? Ведь при таких обстоятельствах никто не может быть ни праведным, ни неправедным, а следовательно, ни достойным, ни недостойным благоволения. А кто равным назначает неравное, тот несправедлив².

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ СЕДЬМАЯ

299 О ТЕХ, КОТОРЫЕ ГОВОРЯТ, ЧТО ИЗБРАНИЕ¹
ТОГО, ЧТО СЛЕДУЕТ ДЕЛАТЬ, НАХОДИТСЯ
В НАШЕЙ ВЛАСТИ, А ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ
ИЗБРАННОГО — ВО ВЛАСТИ РОКА

Те, которые говорят, что выбор действий находится в нашей власти, а исход избранного — во власти рока² (а таковы мудрейшие из эллинов), с одной стороны, отчасти правы, с другой стороны — ошибаются. Так, поскольку они полагают в нашей власти выбор действий, но не всецело и исход их, рассуждают правильно, а поскольку приписывают исход року, неправильно. В самом деле, они изобличаются прежде всего, в том, что делают фатум несовершенным, если одно он может, 300 другое — нет; затем, они ставят его в зависимость от нашей воли (γνώμης): ведь они говорят, что дела рока следуют за ней, и таким образом фатум оказывается скорее движимым нами, чем движущим нас,— и человек является господином рока, раз он образует его своим выбором. Поэтому должно полагать причину исхода дел в Провидении. Ведь это скорее дело Провидения, чем рока. Действительно, Провидению свойственно со- 301 общаться каждому по мере его надобности. И вследствие этого результат избранных [нами] действий, сообразно с [нашей] пользой, иногда наступает, иногда — нет. Если же фатум, который есть своего рода непрерывный ряд причин — так именно определяют его стоики,— т. е. неизменный порядок и связь³, приносит результаты, не соответствующие пользе каждого, но по собственному движению и необходимости, то что они могут сказать о совершенно безумных и глупых, и потому неспособных 302 к выбору? В силу ли рока им присуще быть такими или нет? Если не по воле рока, то, значит, они избежали рока, а если в силу рока, то с необходимостью следует, что и выбор не в нашей власти. Ведь если то, что

лишено способности выбора, подлежит року, то необходимо также и то, что имеет способность выбора; и таким образом — возвращаются к тенденции первых фаталистов, утверждающих, что все происходит в силу рока. Излишня и борьба между рассудком и вожделением, [которая бывает] у воздержного и неумеренного. Ведь если определено необходимостью *это* делать, а *того* не делать, то какая нужда в проявляющейся при этом стойкости или борьбе? Но если вместе с этим определено роком не только действовать, но даже — *так именно* действовать, то что иное утверждает говорящий это, как не то, что выбор фатален? Ведь именно выбор 303 сражается с вожделением и в воздержных побеждает, а в неумеренных побеждается. Таким образом, разрушается первоначальное их положение⁴, так как выбор уже не в нашей власти.

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ВОСЬМАЯ

О ТОМ, КАК ПЛАТОН ПОНИМАЕТ ФАТУМ

Платон понимает фатум двояко: с одной стороны — по существу, а с другой — по деятельности. По существу — это мировая душа, по деятельности — непреходящий, в основании неизбежный божественный закон¹. Платон называет его законом Адрастеи². Этот закон дан 304 первым и высочайшим Богом мировой душе для устройства всего управления всем, что происходит. Этот фатум в его проявлении (деятельности) он называет также Провидением, потому что [по его мнению] фатум обнимается Провидением: ведь все, происходящее по фатуму, происходит и по Провидению, однако не все, бывающее по Провидению, бывает также и по фатуму. Самый же божественный закон, который Платон считает вместе Провидением и роком, все обнимает в себе, одно — по намерению (*καθ' ὑπόθεσιν*), другое — из намерения (*ἐξ ὑποθέσεως*). Так, предшествующие причины как некоторые начала он обнимает и по намерению (*καθ' ὑπόθεσιν*), каковы находящиеся в нашей власти убеждения, решения, стремления; то же, что следует за ними 305 по необходимости, [уже] — из намерения (*ἐξ ὑποθέσεως*). Равным образом выбор того, что следует делать, находящийся в нашей власти, бывает *καθ' ὑπόθεσιν* (по намерению), — но раз положено то, что в нашей власти, то из этого самого, как *ἐξ ὑποθέσεως* (из намерения), следует область фатума, как, например: в нашей власти положено — плыть, — это есть *καθ' ὑπόθεσιν*; когда же мы решили плыть, то дальше следует то, что из нашего намерения (*τῆς ὑποθέσεως*) происходит, — потерпеть кораблекрушение или нет. Таким образом, *ἐξ ὑποθέσεως* Платон называет то, что сопутствует и следует за находящимися в нашей власти намерениями, т. е. принципами и действиями; так что то, что предшествует и находится в нашей власти, есть *καθ' ὑπόθεσιν*, а то, что следует — *ἐξ ὑποθέσεως* и не находится в нашей власти,

но происходит по необходимости. Ведь то, что происходит силой фатума, не от вечности определено, но случайно, так как ему всякий раз предшествует то, что в нашей власти. Этому соответствует и выражение [Платона]: вина — того, кто выбирает; Бог — вне вины; а также: добродетель непринужденна; существуют предсказания...³ 306

Вообще, вся речь у Платона клонится к тому [чтобы показать], что выбор и некоторые действия по выбору находятся в нашей власти, а то, что следует за ними и самые результаты, — необходимо во власти рока. А это, как показано выше, неправильно. Конечно, поскольку он [Платон] называет фатум божественным установлением и хотением (волей) и поскольку подчиняет фатум Промыслу, он малым чем разногласит с Бож. Писанием, по которому один только Промысел управляет всем. Но он весьма значительно расходится [со Св. Писанием], говоря, что результаты того, что в нашей власти, следуют из необходимости. Ведь мы утверждаем, что действия Промысла совершаются не по необходимости, но по допущению (*ἐνδεχομένως*). В самом деле, если по необходимости, то, прежде всего, значительная часть молитв уничтожается, так как в этом случае будут уместны молитвы относительно одних только начал действий — для того чтобы избрать лучшее; после же выбора, в остальном, молитвы тщетны, раз то, что дальше следует, всецело проистекает из необходимости. Но мы утверждаем, что и в этих случаях молитва имеет великую силу, так как во власти Провидения — то, чтобы пловец потерпел кораблекрушение или нет, хотя, конечно, не в силу необходимости бывает одно из этих двух, но по допущению (как случится). Бог ведь не подчинен необходимости, и невозможно сказать, что Его воля служит необходимости, так как Он есть Творец и необходимости. Он установил необходимость звездам, чтобы они всегда двигались одним и тем же образом, положил границы морю⁴ и вообще всем вещам положил необходимый предел, который если хотят назвать роком в том смысле, что всюду и всецело в силу необходимости бывает так, что все по преемству последовательно возникающее разрушается, то мы ничего не скажем, так как относительно слов спорить с ними не будем. Сам же Бог не только стоит вне всякой 308

необходимости, но даже есть ее Владыка и Создатель. Будучи всемогущим и натурой самобытной (ἐξουσιαστική), Он ничего не делает ни в силу природной необходимости, ни в силу санкции закона, но для Него — все случайно⁵, даже необходимое. А чтобы подтвердить это, Он остановил некогда течение Солнца и Луны, движущихся с необходимостью и всегда находящихся в одинаковом состоянии,— чтобы показать, что для Него ничто не совершается по необходимости, но все допускается в силу свободной власти. Он устроил такой день однажды, как и Писание отметило⁶, чтобы только обнаружить [Свое
309 могущество] и не нарушить изначально установленного Им закона необходимого течения светил. Так и некоторых из людей сохранил он в живых, именно Илию и Еноха⁷, смертных и подверженных тлению, чтобы через все это мы уразумели Его могущество и чуждую принудительной необходимости волю.

Стоики говорят, что по восстановлении планет в тот же знак по долготе и широте, в котором каждая из них была вначале, как только произошел мир, они в определенные периоды времени произведут сожжение и разрушение всего существующего и опять сначала восста-
310 новят мир в то же самое состояние,— и поскольку звезды снова будут двигаться подобным образом, то неизменно произойдет все, что было в предшествующий период. Так, снова явятся Сократ и Платон и каждый человек с теми же друзьями и гражданами, будут те же впечатления, те же встречи, те же занятия, и всякий город, и деревня, и поле подобным образом будут восстановлены. А происходит такое восстановление Вселенной не один раз, но часто, даже более: беспредельно и бесконечно восстанавливается одно и то же⁸. Боги же, не будучи подвержены этому разрушению, следя за одним периодом, знают по нему все, имеющее произойти в
311 последующие обороты времени, ведь ничего нового не бывает по сравнению с прежде бывшим, но все [происходит] совершенно одинаково и неизменно, даже до мелочей. Некоторые говорят, что на основании этого восстановления христиане представляют воскресение [тел от смерти к жизни]; но они сильно ошибаются, потому что, по словам Христа, однажды только произойдет такое воскресение, а не периодически.

ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ

О САМООПРЕДЕЛЕНИИ,
то есть О ТОМ, ЧТО НАХОДИТСЯ В НАШЕЙ
ВЛАСТИ

Рассуждение о самоопределении (свободе воли), т. е. о том, что находится в нашей власти¹, заключает в себе, во-первых, вопрос о том, есть ли что-нибудь в нашей власти,— потому что многие отрицают это; во-вторых, что именно находится в нашей власти и по отношению к чему мы имеем свободную власть (ἐξουσίαν); в-третьих, оно исследует причину, по которой сотворивший нас Бог создал нас свободными. Итак, начав с первого вопроса, прежде всего скажем, что есть нечто в нашей власти, доказывая [это] из того, что теми признается.

Причина всего происходящего есть, говорят, или Бог, или необходимость, или фатум, или природа, или счастье, или случай². Но Божие дело — бытие [вещей] и промышление; необходимости же — движение того, что существует всегда одним и тем же образом; а фатума — то, чтобы происходящее через него совершалось по необходимости [ведь и сам он есть необходимость]; дело же природы — рождение, возрастание, уничтожение, растения и живые существа; а счастья — то, что редко и неожиданно. Ведь счастье определяют как совпадение и стечение двух причин, которые, имея начало от свободного выбора, производят нечто иное в сравнении с тем, что предназначено природой³, — как, например, если копающий ров нашел сокровище: ведь ни тот, кто положил [сокровище], не положил так, чтобы тот его нашел, ни тот, кто нашел, не копал так [с тем], чтобы найти сокровище; но один положил для того, чтобы, как только он пожелает, взять для себя, другой [копал], чтобы вырыть ров; между тем случилось нечто другое по сравнению с тем, что оба они предполагали⁴. Дело же слу-

чая — то, что приключается с неодушевленными вещами или неразумными без участия природы и искусства. 314 Итак, чему из этого мы подчиним то, что происходит через людей, если действительно человек не есть причина и начало действий? В самом деле, нельзя приписывать постыдных, иногда и несправедливых действий ни Богу, ни необходимости, потому что они не принадлежат к числу того, что всегда бывает одним и тем же образом; ни фатуму, потому что свойственное року принадлежит не к случайному, а к необходимому; ни природе, потому что дела природы — живые существа и растения; ни счастью, так как человеческие действия не редки и не неожиданны; ни случаю, потому что случайные приключения бывают с бездушными предметами или бессловесными животными. Следовательно, остается [признать], что сам человек, действующий и поступающий, есть начало своих собственных действий и имеет способность самоопределения⁵.

Кроме того, если человек не может быть началом никакого действия, то напрасно он имеет способность совещания (обсуждения)⁶. Ведь для чего он будет пользоваться совещанием, не будучи господином никакого дела?⁷ Но объявлять, что прекраснейшее и драгоценнейшее в человеке излишне [для него], было бы крайне бессмысленно. Поэтому если он [человек] совещается, то совещается ради действия, потому что всякое совещание бывает ради действия и по причине действия⁸.

315 Сверх того, чего энергии (силы) находятся в нашей власти, того же и действия, соответствующие этим энергиям (силам); в нашей власти находятся энергии, соответствующие добродетелям,— следовательно, в нашей власти и добродетели⁹. А что в нашей власти энергии, соответствующие добродетели, обнаруживает и то, что прекрасно сказано Аристотелем о нравственных добродетелях: *что, делая, изучаем, то, изучивши, делаем*¹⁰. В самом деле, научившись умерять удовольствия, мы становимся благоразумными, умеряем удовольствия. Можно еще и так сказать. Все согласны в том, что заниматься и упражняться находится в нашей власти, а в упражнениях заключается суть (начало) привычек, потому что привычка есть вновь приобретенная природа¹¹; если же упражнение есть начало (корень) привыч-

ки — а упражнение в нашей власти, — то, следовательно, и привычка в нашей власти. А если привычки в нашей власти, то и действия, соответствующие этим привычкам, в нашей власти¹², потому что действия соответствуют привычкам. Итак, в ком есть навык справедливости, тот и будет действовать справедливо, в ком навык несправедливости, тот [поступает] несправедливо; следовательно, от нас зависит быть справедливыми или несправедливыми¹³.

Наконец, что есть нечто в нашей власти, об этом свидетельствуют побуждения и увещания. Ведь никто не увещает людей к тому, чтобы не голодать, или не жажда- 316
ть, или летать, потому что это не в нашей власти¹⁴. Очевидно, таким образом, что то, к чему относятся увещания, находится в нашей власти. Кроме того, если ничего нет в нашей власти, то излишни законы; между тем всякий народ естественно пользуется некоторыми законами, сознавая, что он имеет свободную силу исполнять узаконенное, а большинство народов считают законодателями богов, как, например, критяне — Зевса, лакедемоняне — Аполлона. Следовательно, всем людям естественно присуще знание того, что в нашей власти. Что сказано об увещаниях и побуждениях, то же самое должно сказать и относительно порицаний и похвал и всего остального, разрушающего то положение, что все происходит в силу рока.

ГЛАВА Сороковая

317 О ТОМ, ЧТО ИМЕННО НАХОДИТСЯ
В НАШЕЙ ВЛАСТИ

Достаточно уже показано, что есть нечто в нашей власти и что мы являемся господами некоторых действий. Остается сказать, что именно находится в нашей власти. И вот, мы утверждаем вообще, что все то, что добровольно совершается через нас, находится в нашей власти. Ведь если бы действие не находилось в нашей власти, то не говорилось бы, что оно совершается добровольно. И вообще, в нашей власти находится то, за чем следует порицание или похвала и из-за чего бывают увещание (побуждение) и закон. Ведь и это уже показано выше. В собственном же смысле в нашей власти находится все, относящееся к душе (τὰ ψυχικά), и то, относительно чего мы совещаемся. Действительно, мы совещаемся как о находящемся в нашей власти о том, делать ли
318 или не делать предположение. А выше было показано, что совещание касается того, что одинаково может случаться в ту и другую сторону; одинаково же возможное [в ту и другую сторону] есть то, что и само возможно для нас и — противоположное ему¹. А выбор этого производит наш ум, и он есть начало действия²; следовательно, в нашей власти находится то, что одинаково может случаться [и так, и иначе], как, например, двигаться или не двигаться, стремиться или не стремиться, желать того, что необходимо, или не желать, лгать или не лгать, давать или не давать, радоваться, чему следует, или не радоваться, и прочее подобное, в чем состоят дела, собственные пороку и добродетели. Ведь в отношении к этому мы самопроизвольны. К тому же, что одинаково возможно в ту и другую сторону, принадлежат также и искусства³: ведь всякое искусство в отношении происхождения принадлежит к числу того, что может и быть, и не быть, и начало чего находится в том, кто делает, а не в том, что происходит. Ведь ничто из того, что вечно

существует по необходимости, ни из того, что происходит в силу необходимости, не называется происходящим искусственно. Равным образом ничто из происходящего в области того, что может случиться и иначе, но в себе самом имеющего производящую причину, как это бывает в животных и растениях, не считается происходящим по искусству. Ведь [оно происходит] по природе, а не по искусству. Если же производящая причина того, что происходит по искусству, находится вовне, то кто является виновником (причиной) происходящего искусственно, как не творящий художник? Ведь производить — во власти художника. Следовательно, он есть начало и причина действий. Таким образом, в нашей власти находятся и искусственные действия, и добродетели, и всякая душевная и умственная деятельность. А то, каковы виды душевной деятельности, показано выше. 319

Но многие, думая, что свободная воля простирается на всякое действие и приобретение и даже случай, естественно отвергают это учение; другие же, более едкие и приводящие в качестве возражения изречение Писания «несть человеку путь его»⁴, говорят: каким образом, люди добрые, человек обладает свободной волей, если не в его власти путь его и если «помышления человеческая суть суетна»⁵, так что мы не в состоянии осуществить на деле то, что имеем в уме? И еще многое в этом роде говорят они, — не зная, как, собственно, понимается свободная воля. Конечно, мы имеем свободную волю не в отношении того, чтобы богатеть, или беднеть, или начальствовать, или вообще — в отношении органических или так называемых случайных благ, или — по отношению к тому, исход чего зависит от Провидения; но [мы имеем свободу] в отношении добродетельных и порочных действий, выборов и движений, в отношении того, противоположное чему мы также в состоянии сделать, — так как всякому действию предшествует выбор, и не только действие, но и выбор осуждается⁶. А подтверждает это сказанное в Евангелии: «Всякий, кто посмотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»⁷; и Иов приносил жертву Богу за мысленные грехи своих детей⁸. Ведь начало греха и праведного действия — выбор⁹; самое же действие (поступок) иногда допускает-

320

ся Провидением, а иногда задерживается. В самом деле, раз существует и то, что в нашей власти, и Провидение, то необходимо, чтобы то, что происходит, возникало и
321 из того, и из другого, потому что если бы оно происходило только из одного, то другое не существовало бы; но раз то, что происходит, смешанно, то иногда оно совершается по нашей воле, иногда — по разуму Провидения, а иногда — по тому и другому.

А так как Провидение частью — общо, а частью — специально (единично), то необходимо, чтобы единичное испытывало те же состояния, что и общее. Так, когда воздух бывает сух, то высыхают и тела (предметы), хотя и не все одинаково; когда мать ведет ненормальный образ жизни и предаётся излишествам, то вследствие этого дети рождаются и с худосочными телами, и с превратными стремлениями. Итак, из сказанного очевидно, что случается обладать непригодным телесным темпераментом или благодаря дурному климату, или
322 вследствие добровольного образа жизни родителей, или вследствие того, что сами те [обладающие дурным темпераментом] причиняют себе вред излишеством и роскошью; так что темпераменты иногда становятся дурными от добровольного начала, и отнюдь не Провидение
323 исключительно служит причиной этого. Следовательно, всякий раз, когда душа, отдавшись телесному темпераменту, предаётся вожделению или гневу и при случайных обстоятельствах, как, например, при бедности или богатстве, смущается или превозносится, то она подчиняется добровольному злу. Ведь не поддаваясь [темпераменту], она исправляет и побеждает дурной темперамент, так что больше изменяет, чем сама изменяется и приводит душевные настроения (расположения) в доброе состояние полезным воспитанием и соответствующим образом жизни. Таким образом, из [примера] тех, которые поступают правильно, очевидно, что те, которые не усовершенствовались, погрешают добровольно. Ведь в нашей власти или поддаваться дурным темпераментам, или противиться и побеждать. Между тем многие, выставляя дурной темперамент как причину страстей, приписывают порок необходимости, а не выбору, и вследствие этого безрассудно утверждают, что и добродетели не находятся в нашей власти¹⁰.

ГЛАВА СОРОК ПЕРВАЯ

ПО КАКОЙ ПРИЧИНЕ МЫ ПРОИЗОШЛИ
СО СВОБОДНОЙ ВОЛЕЙ

324

Теперь осталось сказать о том, по какой причине мы произошли со свободной волей. Итак, мы утверждаем, что свободная воля тесно соединена с разумом¹ и что происшедшему от природы присуща перемена и превращение, особенно тому, что произошло из подлежащей материи. Ведь начало всякого происхождения — изменение, так как бытие возникает из превращения подлежащей материи². То, что мы говорим, всякий мог бы понять, обративши внимание на все растения и на животных — земных, пернатых и водяных. Ведь их изменение непрерывно. А что вместе с разумом явля- 325
ется свободная воля, это для внимательных читателей вполне ясно из сказанного о том, что есть нечто в нашей власти. Но, без сомнения, нисколько не безрассудно и теперь напомнить о том же самом, раз этого требует последовательность.

Разуму принадлежит, с одной стороны, созерцательная способность, с другой — практическая (*τὸ πρακτικόν*). Созерцательная способность та, которая познает сущее, в каком состоянии оно находится, практическая же — та, которая обсуждает, та, которая определяет истинный смысл тому, что следует делать. И созерцательную способность называют умом, а практическую — разумом, и также первую — мудростью, а вторую — рассудительностью. А всякий совещающийся человек, поскольку в его власти находится выбор того, что следует сделать, совещается для того, чтобы избрать то, что будет предпочтено через обсуждение, и, избравши, привести в исполнение. Таким образом, совершенно необходимо, чтобы тот, кто обладает способностью совещания, был и господином действий. Ведь если он не господин действий, то напрасно имеет способность совещания. А

если так, то по необходимости свободная воля соединена с разумом, потому что или человек не будет разумным [существом], или, будучи разумным, будет господином 326 действий; а будучи господином действий, во всяком случае будет свободным³. Показано было также и то, что происшедшее из подлежащей материи изменчиво. Таким образом, из того и другого необходимо следует, что человек самопроизволен и изменчив: изменчив, поскольку рожден, самопроизволен вследствие того, что разумен.

Итак, те, которые обвиняют Бога в том, что Он не создал человека невосприимчивым ни к какому пороку, а дал ему свободную волю, незаметно для самих себя обвиняют Бога за то, что Он создал человека разумным, а не неразумным. Необходимо ведь одно из двух: или чтобы он произошел неразумным, или чтобы, будучи разумным и вращаясь в сфере деятельности, был одарен свободной волей. Таким образом, всякая разумная природа по необходимости самопроизвольна и изменчива по своей природе. Но те натуры, которые произошли 327 из подлежащей материи, двояко изменяемы: и по причине материи, и в силу самого происхождения; а те, которые произошли не из подлежащей материи, изменяемы по одному только способу — в силу происхождения. Затем, из нематериальных природ (существ) те, которые находятся в среде обитателей земли и по причине общения, какое имеют с людьми, занимаются практической деятельностью, более изменчивы по сравнению с другими; а те [существа], которые благодаря превосходству природы приближаются по общению (*κατὰ συζήσιν*) к Богу и в созерцании его испытывают блаженство, будучи сосредоточены исключительно на себе самих и на Боге, совершенно отдали себя от деятельности и от материи, а приблизили к созерцанию и к Богу, остаются неизменными. Хотя они одарены свободной волей вследствие того, что разумны, однако — неизменны по вышесказанным причинам. И нет 328 ничего удивительного. Ведь и из людей те, которые, предавшись созерцанию, отрешили самих себя от внешней деятельности, остались неизменными.

Из сказанного, я полагаю, очевидно, что изначально все разумные природы были сотворены наилучшим обра-

зом, и если бы они остались такими, как были созданы вначале, то были бы чужды всякого порока. Теперь они впадают в пороки по свободному выбору. Следовательно, те, которые пребыли такими, какими были созданы изначала, обладают блаженством. Из бестелесных одни только ангелы изменились, и то не все они, а [лишь] некоторые из них — те, которые, увлекшись к низменному, возымели склонность к земному, отступивши от общения с верховным и с Богом.

Итак, из того, что доказано, очевидно, что поскольку мы по природе изменчивы, то и способность выбора у нас изменчива. Однако на том основании, что мы имеем изменчивые силы, никто не должен обвинять Бога в том, что мы порочны. Ведь пороки заключаются не в силах (способностях), а в привычках, а привычки приобретаются по выбору. Следовательно, мы становимся порочными по выбору, а не таковы по природе. То, что говорится, всякий мог бы лучше уразуметь следующим образом.

Выше мы говорили, что сила есть то, через что мы можем делать все, что делаем. А всякая избирающая сила одна и та же для противоположных [действий]: ведь одна и та же сила для того, чтобы лгать и говорить правду, и одна и та же сила для того, чтобы быть благоразумным и жить распутно. Но отнюдь не одна и та же привычка для противоположных действий, как, например, для того, чтобы распутствовать и быть умеренным (благоразумным) или для того, чтобы лгать и говорить правду, — но для противоположных [действий существуют] противоположные привычки: так, быть умеренным есть свойство добродетельной привычки, а распутствовать — порочной. Следовательно, пороки зависят не от природных сил, но от привычек и выбора. Действительно, не природная сила производит то, что мы неумеренно живем или говорим неправду, но выбор. В нашей ведь власти было говорить правду и не лгать. Итак, если порок не есть сила, но — привычка, то не тот, кто дал нам силу, есть виновник нашей порочности, а именно привычка, приобретаемая нами через нас и по причине нас самих⁴. Ведь посредством упражнения возможно приобрести противоположную привычку, а не дурную.

А отличается сила от привычки тем, что все силы — природны (прирождены), а привычки — приобретаются; также и тем, что силы не могут быть усвоены через научение, привычки же образуются через научение и обычай^б. Итак, если сила есть нечто природное и не может быть усвоена, а привычка приобретается и усваивается, то не природа служит причиной пороков, но дурное воспитание, благодаря которому приобретаются дурные привычки. Ведь показано, что всякая привычка приобретается нами. А что силы природны, это очевидно из того, что все имеют одни и те же силы, за исключением тех [людей], которые изуродованы. Наоборот же, 331 что привычки не природны, очевидно из того, что не все имеют одни и те же привычки, но всякий — иные, а природное ведь одно и то же у всех.

ГЛАВА СОРОК ВТОРАЯ

О ПРОМЫСЛЕ

Выше было достаточно сказано о том, что человек обладает свободной волей, и о том, в чем именно он самопроизволен, и по какой причине он произошел самопроизвольным. Но поскольку не всякий, предположивший совершить убийство, непременно совершает его, но иногда совершает, а иногда нет, так как его выбор препятствуется и задерживается по пути к цели, причиною чего служит, как мы сказали, Провидение, а не фатум,— то за трактатом о свободе воли должно следовать рассуждение о Промысле, которое также разделяется на три части: во-первых [нужно исследовать], существует ли Промысел, во-вторых, что он такое, и в-третьих, чего он касается. 332

Конечно, иудей, даже и безумный, не мог не знать о Провидении, раз он знал о чудесах, совершенных в Египте, слышал о том, что произошло в пустыне, в чем Провидение открылось людям гораздо очевиднее, чем в том, что можно видеть глазами, а также — раз он вникал во многие проявления Промысла через пророков и в Вавилоне, не допускающие никакого сомнения. Христиан же убеждает в существовании Провидения как и это все, так — в особенности — божественнейшее и по неизреченному человеколюбию необычайнейшее дело Промысла, именно: воплощение Бога (Слова) ради нас. Но так как рассуждение направляется не только к ним одним, но и против эллинов, то мы постараемся доказать существование Промысла и из других данных, которым доверяют и те. Итак, что Промысел существует, это всякий мог бы доказать посредством того же самого, посредством чего мы доказали, что существует Бог. 334

В самом деле, неизменное пребывание всего, в особенности же того, что происходит и уничтожается, положение и строй (порядок) бытия, всегда сохраняющий-

ся по одному и тому же образу, течение светил, всегда неизменно однообразное, годовой круг и восстановление (чередование) времен года, ежегодные равноденствия ночей и дней, постепенное увеличение и уменьшение тех и других ни в большей, ни в меньшей пропорции, — каким образом могло бы совершаться и одинаково распределяться, если бы никто не промышлял?¹ Сверх того, возмездие, которое следует за преступлениями, особенно же — открытие самих преступлений, когда при отсутствии того, кто мог бы изобличить, они обнаруживаются благодаря некоторым обстоятельствам, доказывают, что существует Промысел. Подобного рода рассказами изобилуют как писания евреев, так и произведения эллинов. Действительно, в Св. Писании таковым передается инцидент с Сусанной², а в сочинениях эллинов — с поэтом Ивиком³. Так, этот последний, будучи убиваем неизвестными людьми и не имея никакого союзника или свидетеля насилия, увидевши журавлей, сказал: «Вы, журавли, отмстите за мое убийство!» Когда же граждане искали убийц и не могли найти, случилось, что в то время, как был в действии театр и народ восседал, пролетели мимо журавли. Убийцы, заметивши их, засмеялись и сказали: «Вот отмстители Ивика!» Между тем некто из сидевших поблизости, услышав это, возвестил властям, и они [убийцы], будучи схвачены, сознались в преступлении. У древних записано большое количество и других подобных случаев, которое если бы кто пожелал собрать, то до бесконечности удлинил бы рассуждение. Если же не всем преступникам приключается такой же самый способ изобличения, но некоторые, по-видимому, даже избегают [правосудия], то на этом основании никто не должен отрицать Промысел, — потому что он печется о людях не исключительно одним каким-либо способом, но многими и разнообразными⁴.

Не менее свидетельствует о бытии Провидения устройство и соразмерность происходящих и разрушающихся тел, всегда неизменно сохраняющееся. Во всякой ведь частице тела сказывается забота Провидения — что любознательные могут вычитать из различных сочинений. Затем, разнообразие цветов, свойственных живым существам, всегда сохраняющее один и тот

же вид, во всеуслышание твердит о том, что Провидение существует.

Да и вообще, сознаваемая всеми людьми необходимость молиться и служить Божеству приношениями и священнодействиями свидетельствует о Провидении. Ведь если в мире нет никакого Промысла, то для чего или кому стал бы кто-нибудь молиться?..

Затем, о Провидении свидетельствует ревность к благотворительности, естественно возгреваемая неизвращенными людьми: ведь ожидая за нее награды в будущем, мы предпочитаем благотворить даже тем, которые не могут воздать нам [тем же]. С устранением же Провидения попускается несправедливость тем, которые могут причинить ее, уничтожается милостыня и страх Божий, ниспровергается вместе с этим добродетель и благочестие: ведь если Бог не промышляет, не наказывает, не награждает добродетельных, не отражает козней людей несправедливых,— то кто же стал бы еще поклоняться Богу, который нисколько и ни в чем нам не помогает?.. Вместе с тем подрывается и пророчество, и всякое предведение. Но это не соответствует тому, что происходит почти каждый день. Так, в нуждах бывают частые явления Божества, часто и во сне подается помощь страждущим, многие предопределения сбылись на каждом поколении; также — многие, запятнавшие себя убийством или сделавшие что-либо противозаконное, терзаются днем и ночью.

Кроме того, Бог благ, а будучи благим, Он благотворителен, если же благотворителен, то промышляет.

Нужно ли говорить о делах творения, его соразмерности, гармонии, состоянии, порядке и пользе, какую каждая часть приносит целому? Нужно ли доказывать, что оно [творение] не может быть в лучшем состоянии, чем в каком находится теперь, что оно не допускает никакой прибавки и что от существующего ничто не может быть отнято,— но все премудро и промыслительно сотворено совершенным и прекрасным? Впрочем, изложение этого мы относим к рассуждению о творении, чтобы с нами не случилось того, что случается со многими, которые писали о Провидении, именно: они вместо Промысла воспевают творение, которое, конечно, приводит нас к рассуждению о Промышлении, однако весь-

ма значительно разнится от него. Действительно, Промышление и творение — не одно и то же. Так, дело творения — хорошо устроить происходящее, а Провидения — мудро (*καλῶς*) заботиться о том, что произошло. При этом одно не соединено всецело с другим, как можно видеть на примере людей — специалистов в 339 области отдельных искусств и методов. Так, одни из них прилагают старание исключительно к тому, чтобы только хорошо устроить и более ни о чем не заботятся, каковы художники, живописцы (*γραφεῖς*) и ваятели; другие, наоборот, только заботятся и промышляют, как, например, пастухи и стражи. Поэтому и мы в рассуждении о творении должны бы как следует выяснить, что происшедшее устроено прекрасно, а в рассуждении о Промысле [должны показать], что оно подлежит и надлежащему попечению после происхождения. В самом деле, каким образом человек всегда рождается от человека, бык — от быка и каждый происходит из собственного семени, а не из иного, если отсутствует Промысел? Если бы кто-нибудь сказал, что сотворенное стройно идет вперед соответственно изначальному происхождению, то он утверждал бы то, что творению всецело сосуществует Промышление. Ведь раз сотворенное последовательно развивается, то это свидетельствует о том, что вместе с творением установлен Промысел, потому что управление бытием после творения есть дело Промысла. И таким образом, говорящий это не иное что утверждал бы, как то, что существует один и тот же Творец и вместе Промыслитель бытия.

Кто, наконец, видя формы людей до бесконечности 340 разнообразными и никогда не совпадающими во всем, не удивится этому делу, а обсуждая причину сего, не найдет, что различие формы (внешнего вида) в индивидах установлено Провидением? Подумай, ведь если бы все сохранили неизменно одни и те же существенные черты, какое произошло бы слияние вещей? Какое неведение, какой мрак окутал бы человека, который не узнавал бы ни родственника, ни чужого, не отличал бы неприятеля или дурного человека от друга и от честного, поистине: *все вещи были бы вместе*, по Анаксагору!¹⁵ Ведь если бы это было так, то ничто не мешало бы [нам] вступать в сожителство с сестрами и матерями, или

грабить, или делать открыто что-нибудь другое бесчестное, лишь бы только не попасться с поличным,— потому что замеченный не был бы узнан после этого. Ни закон, ни государство не могли бы основаться; отцы и дети не узнавали бы друг друга, и вообще, другое все — из того, что свойственно человеку,— не могло бы существовать. Ведь человек был бы слеп в отношении к различию других людей, так как способность зрения 341 приносила бы ему мало пользы. Кроме ведь роста и величины он ничего другого не различал бы. Вот сколь великих для нас благ виновником является Провидение, Которое непрерывно и повсюду разнообразит формы людей и ни на один момент не перестает это делать,— что и есть величайшее свидетельство того, что Промысел простирается и на единичности. Впрочем, всякий 342 узнается и по типу устройства существенных черт, и по голосу, хотя это и не сохраняется в такой точности, как достаточно сложившаяся форма. Ведь сверх этого Провидение еще присоединило нам разнообразие цветов, чтобы многообразно воспомоществовать немощь человеческой природы⁶. Я полагаю даже, что и многие животные, с виду сходные фигурой, как, например, ворона и ворон, имеют некоторые различия в наружности, по которым признают друг друга при сопряжении. Действительно, вороны и вороны часто живут большими стаями, но при сопряжении они разделяются, так как каждая и каждый познают подходящего сотоварища. Каким же образом они узнавали бы друг друга, если в каждой птице не было какой-нибудь отличительной черты, неудоборазличаемой нами, но от природы легко заметной для одновидных?..

Наконец, знамения, предсказания, предзнаменования 343 и небесные явления (ведь наша речь относится к эллинам), по собственному разуму, как сами [эллины] говорят, сохраняющие исход того, что они показывают, обозначают это всецело разумом Провидения и последствиями доказывают истинность обозначаемого.

ГЛАВА СОРОК ТРЕТЬЯ¹

ЧТО ТАКОЕ ПРОМЫСЕЛ

Что Промысел существует, это очевидно как из сказанного уже, так и из того, что будет сказано впоследствии. Теперь же мы скажем о том, что такое Промысел. Промысел есть Божественное попечение о существующем². Определяют его еще и так: Промысел есть воля Божия, которой целесообразно управляется все существующее³. Если же Промысел есть воля Божия, то совершенно необходимо, чтобы [все] бывающее происходило согласно со здравым смыслом, наиболее прекрасно и богоприлично и сколь только возможно хорошо, — так, чтобы не допускало более совершенного строя. Необходимо также и то, чтобы Один и Тот же был Творец сущего и Промыслитель, потому что и непоследовательно, и неприлично то, чтобы один творил, а другой заботился о происшедшем. Ведь подобное свойственно исключительно немощи. И в царстве животных находим сильное подтверждение сказанного. В самом деле, всякое родившее существо заботится и о пище рожденного. Человек же промышляет и обо всем остальном, относящемся к жизни, насколько это для него возможно. А те [существа], которые не промышляют, не промышляют вследствие бессилия.

Итак, показано, что Промыслитель есть Бог, а воля Его — Промысел⁴.

ГЛАВА СОРОК ЧЕТВЕРТАЯ

О ТОМ, ЧЕГО КАСАЕТСЯ ПРОМЫСЕЛ

Итак, о том, что Промысел существует, и о том, что Он такое, сказано. Остается еще сказать, чего касается Промысел: всеобщего ли, или частного, или же общего и частного [вместе]. Так, Платон полагает¹, что Промыслом управляется и всеобщее и единичное, и разделяет разум Провидения на три [вида]. Именно: существует, во-первых, Промышление первого Бога, Который промышляет преимущественно об идеях, а затем — вообще о целом мире, как, например, о небе, о светилах и обо всем универсальном, т. е. о родах, о субстанции, о количестве и качестве и о другом подобном, а также — о видах, подчиненных этому. О происхождении незначительных животных и растений, а также всего происходящего и разрушающегося, промышляют вторые боги, вращающиеся в небесной сфере; их происхождение Аристотель относит к Солнцу и зодиакальному кругу. Третий род Провидения Платон представляет существующим для управления действиями и исходом их, а также для распределения относящихся к жизни, так называемых физических, материальных и органических благ и того, что им противоположно. Это Провидение установило некоторых определенных демонов на земле в качестве стражей человеческих действий. При этом второе и третье Провидение получают бытие от первого, чтобы все управлялось могуществом Первого Бога, Который установил вторых и третьих промыслителей. 345 346

Конечно, поскольку Платон все относит к Богу и утверждает, что всякое Промышление зависит от Его воли, он достоин одобрения; но никогда [не заслуживает этого] за то, что другими промыслителями он считает тех, которые вращаются в небесной сфере. Ведь это уже не Провидение, а фатум и необходимость. Действительно, как бы те ни сообразовывались, необходимо, чтобы происходящее происходило и чтобы иначе не могло быть; 347

между тем давно уже показано, что ничто из того, что бывает по Провидению, не подчиняется необходимости.

Стоики — философы, признающие и фатум, и свободную волю², — не оставляют никакого места Провидению, но на самом деле уничтожают даже свободную волю, как показано раньше. Демокрит же, Гераклит и Эпикур не допускают Промысла ни по отношению к общему, ни в отношении к частному³. Так, Эпикур говорил, что блаженное и бессмертное Существо ни само не имеет обязанностей, ни другому не доставляет, так что не связывается ни гневом, ни благоволением. Все подобное ведь свойственно немощи. В самом деле, гнев чужд Богу, потому что он возбуждается тем, что совершается против [нашей] воли, а для Бога ничто не бывает против воли. Таким образом, стоики следуют своим основным принципам. Действительно, считая, что этот мир произошел из случая, они естественно говорят, что все лишено Промышления: в самом деле, кто будет промыслителем того, что никем не сотворено? Очевидно ведь, что происшедшее изначально случайно по необходимости случайно и существует. Итак, должно противостоять первоначальной их тенденции, потому что с опровержением ее возымеет большую силу, то, что сказано было раньше в доказательство существования Промысла. Итак, отложив опровержение этого до более удобного времени, перейдем к мнению Аристотеля и других [философов], отрицающих Промысел в отношении к единичным вещам.

Аристотель считает, что единичное управляется одной только природой, как об этом он намекает в шестой книге «Никомаховой этики»⁴. Ведь природа, будучи Божественной и присущей всему происшедшему, естественно подсказывает каждому избрание полезного и избегание вредного; так, всякое животное, как сказано, выбирает себе соответственную пищу, преследует полезное и от природы знает средства для излечения болезней. Еврипид же и Менандр в некоторых местах утверждают⁵, что ум, присущий каждому [человеку], промышляет о каждом [и о себе самом], а боги — ни о ком. Но ум имеет отношение лишь к тому, что в нашей власти: так, он касается или действий и искусств, или созерцания (познания). Промысел же касается того, что

находится не в нашей власти, как, например, того, чтобы быть богатым или бедным, здоровым или нездоровым,— в отношении чего ум несколько не может помочь, а тем менее — природа, как думает Аристотель. Ведь и дела природы известны. А какое отношение имеет к уму или к природе то, что иногда убийца несет заслуженное наказание, а иногда избегает?.. Может быть, 350 кто-нибудь скажет, что то, что подлежит уму и природе, зависит [вместе и] от Провидения, а остальное — от рока. Но если подлежащее уму и природе зависит от Провидения, а последующее — от фатума, то уничтожается то, что в нашей власти (свободная воля). Однако дело обстоит не так. На самом деле все, относящееся к нашему разуму, как теоретическому, так и практическому, находится в нашей власти, как показано. Не все, управляемое Провидением, относится к природе, хотя и все, что относится к природе, управляется Провидением; многое ведь из того, что происходит по Провидению, не есть дело природы, как [это] показано на примере убийцы,— потому что природа есть часть Провидения, а не само Провидение. Таким образом, указанные философы Промышление о единичных вещах приписывают природе и уму.

Другие же говорят, что Бог заботится о сохранении существующего, так чтобы ничто из происходящего не погибло, и об этом только одним промышляет. Единичное же управляется случаем, и вследствие этого — много несправедливостей, масса преступлений и, вообще говоря, всякие пороки водворяются среди людей, причем совершенно случайно одни из них [людей] избегают правосудия, а другие терпят и наказание, так что не осуществляется всецело ни то, что согласно со здравым смыслом, ни то, что следует по закону. Каким же 351 образом мог бы кто-нибудь сказать, что существует промышляющий Бог там, где не властвует ни закон, ни разум? Затем, бывает даже, что честные люди в большинстве случаев терпят несправедливости, унижения и подвергаются бесчисленным бедствиям, тогда как порочные и жестокие возрастают в могуществе, богатстве, почестях и в остальных житейских благах.

Но утверждающие это представляются мне неведающими как многих других положений, имеющих отноше-

ние к Промыслу, так — в особенности — бессмертия души. Именно: считая ее [душу] бессмертной, они ограничивают все человеческое пределами этой жизни. Затем, они имеют превратные суждения о благах. Действительно, они думают, что те, которые окружены богатством, хвастают [своими] достоинствами и гордятся другими материальными благами, счастливы и блаженны; между тем блага души, несравненно превосходящие телесные и внешние блага, ставят ни во что. Ведь блага, относящиеся к тому, что превосходнее, гораздо выше
352 [сами по себе]. Итак, добродетели настолько превосходят богатство, здоровье и прочие блага, насколько душа [превосходит] тело. Вот почему добродетели и одни, и в соединении с другими [благами] делают человека блаженным: в соединении с другими — сплошь (*κατὰ πλάτος*), а одни и сами по себе — ограничительно (*κατὰ περὶγραφὴν*). Ведь из существующего одно мыслится ограничительно (определенно), как, например, два локтя, а другое — сплошь, как, например, куча. Конечно, если бы ты отнял от кучи даже два медимна, то остальное [все-таки] остается кучей; так же точно, если бы от блаженства, понимаемого сплошь (во всей широте), ты отнял телесные и внешние блага, а оставил одни только добродетели, то и в таком случае сохраняется блаженство, потому что добродетель и сама по себе вполне достаточна для благоденствия. Итак, всякий добродетельный [человек] блажен, а всякий порочный — злополучен, даже если он обладает всеми вообще так называемыми благами фортуны. Многие, не зная этого, счита-
353 ют счастливыми одних только здоровых телом и богатых, — чем хулят Промысел, управляющий всем, что касается нас, не по одной только внешности, но и по Своему собственному предведению. Так, Бог, зная, что честному и добродетельному в настоящее время мужу полезно жить в бедности и что привзошедшее богатство разрушило бы его образ мыслей, с пользой содержит его в бедности. С другой стороны, зная, что нередко богатый станет еще более худым, если лишится состояния (например, станет покушаться на грабежи, убийства или на какие-нибудь другие, еще большие преступления), позволяет [ему] пользоваться богатством. Быть может, бедность неоднократно была полезна нам при потере

детей или бегстве домочадцев: ведь спасение их было бы прискорбнее самой гибели, раз дети стали бы порочными, а домочадцы — грабителями. Конечно, мы, ничего не зная о будущем и взирая только на настоящее, неправильно судим о том, что совершается; но для Бога и будущее — как настоящее.

Все это, конечно, сказано против порицающих Провидение, к которым следовало бы отнести и изречение Писания: «Еда речет брение скудельнику...»⁶ В самом деле, неужели не должен быть презираем человек, противопоставляющий Богу свои законы и противодействующий планам Промысла — в то время как он же не осмеливается противоречить даже человеческим законоположениям?..⁷ 354

Итак, оставив без внимания подобные заблуждения или, лучше, — нечестие, покажем, что единичное непоследовательно считается ими не подлежащим Промыслу, раз общее и родовое составляет удел Провидения. В самом деле, всякий мог бы указать только три следующие причины того, почему Промысел не простирается на единичное: или потому, что Бог не знает, что следует заботиться и о нем, или [потому что] не хочет, или — не может. Но, конечно, незнание или непонимание совершенно чуждо этого блаженного Существа, потому что Оно Само есть Ведение, Мудрость и Знание. Да и каким образом могло бы быть неизвестным Богу то, что знает даже [всякий] благомыслящий человек, именно: что с уничтожением всего единичного должно погибнуть и общее?⁸ Ведь общее (целое) состоит из совокупностей [всех] единичностей (частей). Действительно, виды равняются всем вместе единичностям и наоборот, и вместе с ними и разрушаются, и сохраняются. Между тем ничто не препятствует, чтобы все неделимые (индивиды), не будучи предметом никакого верховного попечения, погибли. Таким образом, с их уничтожением разрушится и общее. Если же скажут, что Он промышляет исключительно только о том, чтобы не все единичности погибли, [для того] чтобы сохранились виды, то не замечают того, как сами утверждают, что существует некоторое Промышление о единичном. Ведь промышляя о нем, как сами они говорят, [Бог] сохраняет виды и роды. 355

Однако другие говорят, что Бог хорошо знает, но не

хочет промышлять. Но нежелание происходит по двум причинам: или по нерадению, или вследствие того, что [такая деятельность] не приличествует [Богу]. А кто, не будучи безумным, стал бы обвинять Бога в нерадении? Затем, ведь нерадение проистекает из двух причин, из удовольствия и робости. Так, мы или будучи увлекаемы каким-нибудь удовольствием, становимся нерадивыми (беспечными), или вследствие страха отстраняемся [от деятельности]. Но ни то, ни другое из этого не позволительно мыслить в приложении к Богу. Ему не приличествует [такой род Промышления], потому что недостойно столь великого блаженства снисходить к мало важным и ничтожным вещам и как бы оскверняться материальными и зависящими от [нашего] произвола непотребствами, и что вследствие этого [Бог] не хочет промышлять,— то не понимает того, что сами навязывают Богу два самых худших порока — гордость и оскверняемость. В самом деле, Творец презирает власть и начальствование над единичными [вещами] или вследствие гордости, что утверждать более всего безрассудно, или потому, что уклоняется от осквернения, как говорят они сами. Но если несмотря на то, что солнечные лучи имеют природное свойство привлекать всякую влагу, они не думают, что оскверняются и солнце и лучи его, когда освещают тину, а остаются неповрежденными и чистыми,— то почему они полагают, что Бог оскверняется тем, что совершается здесь?⁹ Подобные учения не свойственны людям, знающим Божественную природу, потому что Божество пребывает неприкосновенным, неразрушаемым, неоскверняемым и чуждым всякого изменения. А ведь осквернение и все ему подобное относится к изменению. Да и разве не нелепо, [чтобы] — в то время как мастер какого бы то ни было искусства, в особенности врач, заботящийся о целом, не оставляет без исследования и попечения ни одной из частей, даже самой незначительной, поскольку знает, что часть имеет значение для целого,— представлять Бога-Творца несведущим даже более мастеров?

Но следовательно, Бог хочет [промышлять] и не может. А разве прямо не абсурдно утверждать, что Бог 358 немощен и не способен благотворить? Сверх того, по двум причинам, мог бы кто-нибудь сказать, Бог не в

состоянии промышлять об индивидах: или потому, что Сам по природе не таков, или потому, что индивиды не способны быть под управлением Промысла. Но что Бог по природе может промышлять, это признают и они сами, так как говорят, что Он промышляет об общем,— и [это] тем более, что низшее не может простираться к высшему, тогда как сохраняющая сила высшего нисходит до самого последнего и даже бесчувственного. Все ведь зависит от Божественной воли и отсюда почерпает твердость и сохранность. А что и природа неделимых и множественных (сложных) способна к усвоению Промысла, это видно из жизни животных, управляемых своего рода начальствами и властями, виды которых многочисленны. Так, и пчелы, и муравьи, и очень многие из живущих общинами управляются некоторыми вождями, за которыми послушно следуют. Но особенно [хорошо] всякий мог бы заметить это, обратив внимание на общественную жизнь людей. Она ведь очевидно допускает распоряжения и заботы законодателей и начальников. А раз она способна к этому, то каким образом может 359 быть неспособна к промышлению Творца?..

Немаловажным доказательством того, что и единичности составляют достояние Провидения, служит то, что людям от природы присуще сознание Его. Так, будучи стеснены нуждой, мы тотчас прибегаем к Божеству и к мольбам,— как будто сама природа без научения ведет нас к Божественной помощи. Конечно, природа не приводила бы нас без всякого руководства к тому, что не может быть по природе¹⁰. Даже и при внезапной тревоге или страхе мы произвольно, прежде чем что-нибудь сообразить, призываем на помощь Бога. А все то, что естественно следует за чем-нибудь [другим], заключает [в себе] сильное доказательство и не допускает никакого возражения.

Итак, почему же пришли к такому заключению те, которые придерживаются этого мнения? Во-первых, потому, что они думают, что вместе с телом разрушается и душа, а во-вторых, потому, что не могут понять смысл частного Промысла. Но что душа не смертна и что все человеческое не ограничивается пределами настоящей 360 жизни, это делают очевидным и признаваемые мудрейшими эллинами душепереселения, и места, которые,

как говорят, назначены душам сообразно с жизнью каждой, и наказания, которым подвергаются души сами по себе. Действительно, эти учения, хотя кое в чем другом и погрешают, однако согласно признают, что душа существует после настоящей жизни и испытывает наказания за грехи. Если же для нас непостижим смысл Промысла об индивидах, как это и на самом деле есть согласно сказанному, — что «не испытаны суды Его и не исследованы пути Его»¹¹, — то на этом основании нельзя утверждать, что Промысел не существует¹². В самом деле, на том основании, что мы не знаем границ моря и количества песка, никто не может утверждать, что не существует ни море, ни песок. В таком случае ведь могут сказать, что и человек, и всякое другое животное не существуют, так как число людей и остальных животных неизвестно. Действительно, индивиды необъятны для нас, а то, что необъятно, неизвестно нам. Общее, конечно, часто бывает объемлемо разумом, но частное — невозможно [обнять мыслью].

361 Так как в каждом человеке существует двойное различие — и в отношении к другому человеку, и в отношении к себе самому (ведь значительная перемена и различие происходят в каждом ежедневно и в отношении к себе самому — в образе жизни, занятиях, потребностях, желаниях и приключениях, — потому что это животное [т. е. человек] очень переменчиво и быстро изменяется в соответствии потребностям и времени), — то необходимо, чтобы на каждого простирался и приспособленный к нему Промысел — различный, разнообразный, многочастный и соответствующий беспредельности множества индивидов. Если же должно, чтобы он [Промысел] был сообразным и сродным всему в отдельности (καθ' ἑκάστων πρᾶγμα), а различие единичностей беспредельно, то, следовательно, беспределен и смысл приспособленного к ним Промысла. Но раз беспределен, то неизвестен для нас. Итак, не следует, чтобы наше собственное неведение уничтожало попечение о существующем. Ведь то, что считаешь несообразным, у Творца совершается согласно с разумом. Ты же, не зная причин, утверждаешь, что оно происходит без всякого смысла. Действительно, в отношении к делам Провидения с
362 нами происходит то же, что [бывает] и в отношении ко

всему другому, непознаваемому [нами]: на основании некоторого подобия (сличения), и то темного, мы соображаем о Нем, по догадке заимствуя некоторые образы и тени Его дел из того, что происходит.

Как бы то ни было, но мы признаем, что совершается нечто по попущению Божию, а видов попущения много. Так, часто Бог попускает, чтобы и праведник подвергся бедствиям — для того, чтобы обнаружить остальным скрытую в нем добродетель, как было с Иовом. Иногда Он допускает, чтобы было совершено что-либо странное — для того, чтобы через посредство действия, кажущегося странным, устроить нечто великое и достойное удивления¹³, как, например, через крест — спасение людей. И иным образом Он попускает, чтобы святой также страдал для того, чтобы он от правой (чистой) совести и данной ему [благодатной] силы не впал в тщеславие, как было с ап. Павлом¹⁴. Покидается кто-либо на время — для исправления другого, чтобы остальные, наблюдая то, что происходит с ним, поучались, — как [то видим] на Лазаре и богатом¹⁵. Действительно, 363 видя, что некоторые люди страдают, мы естественно смиряемся духом, как хорошо сказано Менандром:

Боятся божества в страданиях твоих¹⁶.

Покидается кто-либо и для славы другого — не за грех свой собственный или родительский, как, [например], слепой от рождения — для славы Сына Человеческого. Затем, попускается кому-нибудь пострадать для соревнования [со стороны] другого, чтобы потом, с возвеличением славы пострадавшего, и для остальных страдание сделалось бесстрашным вследствие надежды на будущую славу и желания ожидаемых благ¹⁷ — как 364 видим из примера мучеников и тех, которые добровольно предали себя [на погибель] за отечество, или род, или за правителей, за детей и за веру. А если кому-нибудь представляется несообразным то, что благочестивый тяжело страдает для исправления другого, то пусть он знает, что настоящая [наша] жизнь есть борьба и стадия добродетели. Итак, чем больше труды, тем многочисленнее венцы, потому что соответственно мере терпения [бывает] воздаяние наград. Вследствие этого ап. Павел был согласен подвергаться бесчисленным скор-

бям¹⁸ для того, чтобы получить лучший и совершеннейший венец победы. Так, все дела Провидения совершаются хорошо и целесообразно.

А что Бог управляет всем прекрасно и надлежащим образом — как только возможно, это всякий лучше всего может обсудить, пользуясь следующими двумя соображениями, которые признаются всеми. Бог один
365 только благ и премудр. Итак, поскольку Он благий, то, естественно, и Промыслитель, а благодаря тому, что Он премудр, заботится о существующем мудро и наилучшим образом¹⁹. Ведь если Он не промышляет, то не благ, а если не хорошо промышляет, то не премудр. Поэтому
366 должно, чтобы тот, кто обращает внимание на эти соображения, никоим образом не порицал дел Промысла и не хулил без исследования, но чтобы все принимал в лучшую сторону, всему удивлялся, верил, что все совершается прекрасно и надлежащим образом, хотя бы большинству оно и казалось несправедливым²⁰, — чтобы вдобавок к злоречию мы не извергали и большой хулы и по причине нашего собственного невежества.

Когда мы говорим, что все совершается прекрасно, то, очевидно, ведем речь не о пороках людских и не о тех делах, которые находятся в нашей власти и через нее происходят, но — о делах Промысла, которые не находятся в нашей власти. Итак, почему же благочестивые мужи подвергаются жестокой смерти и незаслуженным убийствам? Если — несправедливо, то почему оный правосудный Промысел не препятствует убийству? Если же справедливо, то убийцы совершенно невинны. На это мы скажем, что убивающий убивает несправедливо, а убиваемый убивается или по справедливости, или для пользы; по справедливости иногда — за
367 постыдные действия, нам неизвестные, для пользы — когда Провидение предупреждает будущие его злоключения, и потому, что лучше прекратить ему жизнь до [наступления] этого, как было с Сократом и святыми [мужами]. Но убийца убивает несправедливо, так как [делает это] не по вышеуказанной причине и не потому, что это ему позволено (необходимо), но произвольно — из-за корысти и грабежа. Ведь действовать — в нашей власти, а подвергаться страданию, как, например, быть убиваемым, — не в нашей власти. Никакая смерть не

есть зло — разве только та, которая [посылается] за грех. Это показывает смерть святых мужей. А грешник если скончается и на ложе, и вдруг, даже без всякой болезни, то он умер худо, потому что заготовил себе худой саван — грех. Во всяком случае, убийца поступает порочно. Ведь по отношению к тем, которые убиваются по справедливости, он ставит себя на место палача, а по отношению к тем, которые для пользы, — на место убийц и преступников²¹. То же самое следует сказать и относительно тех, которые убивают и захватывают в плен неприятелей, а также производят над пленниками всякие насилия. То же самое нужно сказать и относительно корыстолюбивых и похищающих чужое имущество. И в самом деле, случается, что они не владеют тем, что отнимают, — как это и следует, — а все-таки одержимые страстью любостяжания бесчестны, так как они отнимают [чужое] по жадности, а не потому, что это им полезно.

ПРИМЕЧАНИЯ

К главе первой

¹ Ср. *Климент Александрийский*. Строматы. V.14, IV.26.

² *Плотин*. Эннеады. I.1.3, 8, 9. Немезий довольно упрощает концепцию Плотина. Ср. *Плотин*. Эннеады. VI.7.4-7, V.9.3, II.9.9, I.1.7.22, III.2.15.48, V.1.10, VI.3.4, 5, 9. Но такой подход понятен в контексте критики Аполлинария. Ср. *Iohannes Damascenus*. De fide orthodoxa. 26.48-49 ed. V. Kotter.

³ *Apolinarius Laodicensis*. De div. incarn. ap. Dräseke J. Apollinarius von Laodiceia. Leipzig, 1892. P. 194. Ср. *Michael Glycas*. Annales. PG. T. 128. Col. 149 C.

⁴ Ср. *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. I.4.9; *Платон*. Филеб. 30c-d; *Федр*. 246b-e; *Ориген*. О началах. II.8.3-4. Понятие ἡγεμονικόν было наиболее употребимо в стоицизме. См. *Марк Аврелий*. Размышления. 5.26, 7.55, 2.2, 3.16, 8.56, 12.33. Подробнее см.: *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. СПб.: «Наука», 1993. С. 181-182, примечание 2.1; с. 191, примечание 16.5. «Ведущее» в душе обозначается также как «главенствующее» κηρυξίον. См. *Хрисипп*. SVF. 2.194, 296. Об употреблении данного термина в христианской литературе см.: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. М., 1994. С. 162, примечание 26.

⁵ *Аристотель*. О происхождении животных. 736в 27. Ср. *Аристотель*. О душе. 413а.

⁶ Ср. *Meletius*. De compositione hominis // Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium, ed. J. A. Cramer. Vol. 3. Oxford, 1836; repr. Amsterdam, 1963. P. 150.7-12.

⁷ *Платон*. Алкивиад I.130 с: «Ну а если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек — это душа». (Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.) Ср. *Федр*. 246а, в; *Федон*. 79в; *Тимей*. 69с-е.

⁸ Ср. *Meletius*. P. 150.13-21 Cramer.

⁹ *Galenus*. Protrepticus. 9, ed. Kühn. Vol. I, p. 21. Ср. *Gregorius Magnus*. Homiliae in evangelia. 29. PL. T. 76. Col. 1214.

¹⁰ Ср. *Meletius*. P. 7.13-14 Cramer; *Dam. De fide orth.* 26.71-77 V. Kotter. (Русский перевод см.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры.— Пер. А. Бронзова.— СПб., 1894; репринт: М., Ростов-на-Дону, 1992. С. 82.)

¹¹ Ср. *Meletius*. P. 10.7-16 Cramer; *Dam. De fide orth.* 26.82-85 V. Kotter (с. 83 А. Бронзов).

¹² *Philo Alexandrinus*. De opificio mundi. 46.135; ed. Cohn. Berolini, 1896. P. 47.8-11.

¹³ *Аристотель*. История животных. 588в 28, 548а 5.

¹⁴ *Аристотель*. История животных. 588в 20, 487в 10.

¹⁵ *Galenus*. De placitis Hippocratis et Platonis. V.6. (ed. De Lacy, p. 334.4–8).

¹⁶ *Аристотель*. О происхождении животных. 762в 26.

¹⁷ Вместо *κοράκων* (воронов), возможно, следует читать *κωτίλων* (щебечущих, говорливых, т. е. ласточек). Ср. *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев. 8 (О птицах): «Одни из птиц говорливы (*κωτίλοι*) и болтливы...» (Творения. Часть 1. М., 1845. С. 142. Репр. М., 1991).

¹⁸ Быт 1, 26.

¹⁹ *Philo Alexandrinus*. De opificio mundi. 23.77 (p. 23 Cohn); *Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio. 2. PG. T. 44. Col. 132 D–133 A; *Лактаций*. Божественные установления. 7; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 11 (25) (с. 74 А. Бронзов). Ср. *Nilus Doxopatres*. Summa theologica, f. 25; *Gregorius Nyss*. De hom. op. 8. PG. T. 44. Col. 144–145; *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 2 (16), 12 (26).

²⁰ *Иринея*. Против ересей. IV.4.3. Ср. *Nilus Doxopatres*. Summa theologica, f. 32.

²¹ 1 Кор 15, 47.

²² Быт 3, 19.

²³ Пс 48, 13. Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 10 (24) (с. 73 А. Бронзов).

²⁴ 1 Кор 15, 48.

²⁵ *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. 26.91–93 (ed. Kotter) (Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 83 А. Бронзов). Ср. *Климент Александрийский*. Строматы. III.19, IV.26.

²⁶ *Philo Alexandrinus*. De op. mundi. 46.134 (p. 46 Cohn); *Origenes*. Homilia in Genesin. I.13 (p. 15 ed. Baehrens); *Феофил Антиохийский*. К Автолику. II.27. *Татиан*. Речь против эллинов. 11.

²⁷ Ср. *Origenes*. Commentarius in evangelium Iohannis. XXXII.15 (p. 449.34 ed. Preuschen); Homilia in Ieremiam. I.7 (p. 6.23 ed. Baehrens).

²⁸ Ср. Быт 3, 7; *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. 25.22–23 В. Kotter (Кн. 2. Гл. 11 (25), с. 75 А. Бронзов).

²⁹ Со слов «евреи говорят...» и до данного места: ср. *Anastasis Sinaita*. Quaestiones et responsiones. PG. T. 89. Coll. 545 ss.

³⁰ *Платон*. Тимей. 82а.

³¹ *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. 26.89–90 (В. Kotter) (Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 83 А. Бронзов). *Meletius*. P. 12.17–23, 13.14–15 Cramer.

³² *Платон*. Тимей. 82в; *Аристотель*. О душе. 416а-в.

³³ Со слов «изменчивость усматривается...» и до данного места: ср. *Anast. Sinaita*. Quaest. et respons. PG. T. 89. Col. 545 ss.

³⁴ Со слов «из стихий же одни...» и до данного места: ср. *Meletius*. P. 14.19–29 Cramer.

³⁵ *Greg. Nyss*. De hom. op. 7. PG. T. 44. Col. 141A; *Origenes*. Contra Celsum. IV.76 (p. 345 ed. Koetschau); *Theodoretus Cyrrensis*. De providentia. IV. PG. T. 83. Col. 613.

³⁶ *Аристотель*. История животных. IV.2; *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев. 7 (Творения. Часть 1. М., 1845. С. 124).

³⁷ *Galenus*. De methodo medendi. XIII.1, IX.17 (pp. 874, 658 Kühn). «Он не облечен ни толстой кожей... во врачах и лечении»: ср. *Meletius*. P. 17.27–18.13 Cramer.

- ³⁸ Ср. Платон. Тимей. 82–86.
- ³⁹ Galenus. De methodo medendi. IX.15 (p. 650 Kühn).
- ⁴⁰ Ср. Meletius. P. 18.19–21 Cramer; Anast. Sinaita. Op. cit.
- ⁴¹ Galenus. De usu partium. V.10 (p. 278.19 ed. Helmreich).
- ⁴² «Так как человек превосходит всех животных... в неведении зла не излечивая болезни»: ср. Anast. Sinaita. Op. cit.
- ⁴³ Ср. Аристотель. Политика. 1253а.
- ⁴⁴ «В одежде... образовались благодаря сношениям и наукам»: ср. Meletius. P. 18.25–19.12 Cramer.
- ⁴⁵ «Человек обладает... через покаяние»: ср. Meletius. P. 19.16–22 Cramer.
- ⁴⁶ Ср. Иоанн Дамаскин. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 3 (17), с. 46 А. Бронзов.
- ⁴⁷ Аристотель. О частях животных. 673а 8, 28; Porphyrius. Isagogae. 20; Meletius. P. 20.8–10 Cramer.
- ⁴⁸ Meletius. P. 20.5–8 Cramer.
- ⁴⁹ Иоанн Дамаскин. Точное изл. пр. веры. 22.35–37 (В. Kotter) (Кн. 2. Гл. 4 (18), с. 51 А. Бронзов). Ср. Ириней. Против ересей. V.26.3.
- ⁵⁰ «Прежде же падения... разнообразия страстей тела»: ср. Michael Glycas. Annales. PG. T. 128. Col. 213А.
- ⁵¹ «Отличительное свойство и преимущество человека... этим искусствам»: ср. Meletius. P. 20.11–17 Cramer.
- ⁵² Ср. Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. II.5.26; Аристотель. Топика. 132в 2. [Galenus]. Definitiones medicae. 27 (p. 355 ed. Kühn, vol. 19).
- ⁵³ «Поэтому человека и определяют... посредством научения»: ср. Meletius. P. 6.23–7.2 Cramer.
- ⁵⁴ Origenes. Contra Celsum. IV.74 (p. 343 ed. Koetschau). Василий Великий. Беседы на Шестоднев. 9.2 (p. 482–484 ed. S. Giet) (Творения. Часть 1. М., 1845. С. 169).
- ⁵⁵ Ср. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 2–4; Иоанн Дамаскин. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 10 (24), с. 73 А. Бронзов.
- ⁵⁶ Притч 12, 10.
- ⁵⁷ Ср. Аристотель. История животных. VI.13, VIII.2; Василий Великий. Беседы на Шестоднев. 7. (Творения. Часть 1. М., 1845. С. 125–126).
- ⁵⁸ «Итак, рассуждение показало... предназначены для животных и человека»: ср. Meletius. P. 15.1–7 Cramer; Michael Glycas. Annales. PG. T. 128. Col. 225В.
- ⁵⁹ Theodoretus Cyrrensis. De providentia. III. PG. T. 83. Col. 597; Gregorius Nyssenus. De hominis opificio. 5. PG. T. 44. Col. 138А–С.
- ⁶⁰ Ср. Климент Александрийский. Строматы. III.5, VI.15.
- ⁶¹ «Мы видим, что в нашей собственной душе... для пользования человека»: ср. Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 52.
- ⁶² Ср. Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 10 (24), с. 72 А. Бронзов.
- ⁶³ Ср. Быт 3, 13. «Но все было ему порабощено... вместе с грехом»: ср. Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 52.
- ⁶⁴ Дан 6, 16–24.
- ⁶⁵ Деян 28, 3–6. Ср. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. 9 (Творения. Часть 1. М., 1845. С. 170).

⁶⁶ Ср. 67 В 1а DK; 68 В 34 DK; *Аристотель*. Физика. 252в 26; *Galenus*. De usu partium. III.10 (p. 177.10 ed. Helmreich); *Phot. Bibl.* cod. 249, p. 440 а 33 (ed. Bekker); *Elias metrop. Cretae*. Comment. in S. Greg. Naz. PG. T. 36. Col. 786 В; *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. 26.84–85 (ed. В. Kotter) (Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 80, 83 А. Бронзов).

⁶⁷ Ср. Быт 1, 26.

⁶⁸ Ср. *Платон*. Тимей. 90а; *Clemens Alexandrinus*. Protrepticus. X.100 (p. 72.28 ed. Stählin).

⁶⁹ *Meletius*. P. 139.12 Cramer.

К главе второй

¹ О Критие и Гиппоне см.: *Аристотель*. О душе. 405 в 1–8; о Демокрите см.: *Аристотель*. О душе. 404 а 1–5; *Stobaeus*. Anthologium, libri duo priores, ed. Wachsmuth. I.49.1 (p. 319.14).

² Клеанф у Ария Дидима: *Евсевий Кесарийский*. Приготовление к Евангелию. XV.20.2 (SVF. I.519; 12 DK: ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑρῶν ἀναθρῦνόνται). Ср. Лонгин у Евсевия. Приготовление к Евангелию. XV.21.3; *Феодорит Киррский*. Врачевание эллинских недугов. V.27 (SVF. I.520); *Аристотель*. О душе. 405 а 25–26.

³ *Аристотель*. О душе. 405 а 19; *Stob.* I.49.1 (p. 318.19 Wachsmuth).

⁴ *Stob.* I.49.1 (p. 318.21–22 Wachsmuth). Ср. *Аристотель*. О душе. 404 а 16, 407 в 20, Политика. 1340 в 17; *Диоген Лаэртский*. VIII.24–32.

⁵ *Платон*. Федр. 245е, Тимей. 35в, 43а.

⁶ *Аристотель*. О душе. 412 а 27.

⁷ *Stob.* I.49.1 (p. 319.3 Wachsmuth). Ср. *Секст Эмпирик*. Три книги пирроновых положений. 2.31: «...Одни, как последователи Дикеарха Мессенского, говорили, что душа не существует...» (пер. под общ. ред. А. Ф. Лосева); *Цицерон*. Тускуланские беседы. I.10–11.

⁸ SVF. II.442.

⁹ *Плотин*. Эннеады. VI.3.16; *Диоген Лаэртский*. VII.135.

¹⁰ *Meletius*. P. 152.23–28 Cramer.

¹¹ Слова «Ксенократ так заключал» опущены в армянской версии; в арабской версии здесь также имеются разночтения.

¹² *Xenocrates*. Fragmenta, ed. Heinze, fr. 66. Ср. *Платон*. Федон. 84а–в, Протагор. 313с. «Против всех вообще мыслителей, признающих душу телом... значит, душа — не тело»: *Numenius*, fr. 4b Des Places (p. 46–47) = test. 29 Leemans.

¹³ SVF. I.518; II.806.

¹⁴ «...Качество бестелесно... одной только душе?»: ср. *Meletius*. P. 153.1–6 Cramer.

¹⁵ *Аристотель*. История животных. 492 в 23, 516 а 24; *Геродот*. История. II.68: «Нижняя челюсть у него неподвижна. Только крокодил придвигает верхнюю челюсть к нижней, чем и отличается от всех прочих животных». (Пер. Г. А. Стратановского.)

¹⁶ *Плотин*. Эннеады. III.6.1–4. «Так как еще сомнительно... более одобрялось знаменитыми [философами]»: ср. *Meletius*. P. 153.6–9 Cramer.

¹⁷ *Meletius*. P. 153.10–14 Cramer.

¹⁸ SVF. II.790; *Meletius*. P. 147.21–24 Cramer.

¹⁹ «Утверждение, что бестелесное не соприкасается с телом... не весь животный организм будет одушевлен»: ср. *Meletius*. P. 147.25–148.2 Cramer.

²⁰ Платон. Федон. 91e, 93a.

²¹ «Поскольку Дикеарх (Динарх)... следовательно, и душа не то же, что гармония»: ср. *Meletius*. P. 145.2–11 Cramer.

²² *Galenus*. Quod animi mores corporis temperamenta sequantur. 6, ed. Kühn. Vol. 4. P. 789.

²³ Гиппократ. О природе человека. 3–5.

²⁴ Здесь, вероятно, должна следовать цитата из Галена, которой, однако, нет ни в одной из рукописей. В кодексе X в. *Patmiacus S. Iohannis* 202 слова «рассуждая таким образом» выскоблены.

²⁵ «Гален относительно души... не может быть бездушным»: ср. *Meletius*. P. 145.12–23 Cramer.

²⁶ *Galenus*. De temperamentis. I.8, ed. Helmreich, p. 31.28.

²⁷ *Galenus*. De simplicium medicamentorum temperamentis et fac. IV.9, ed. Kühn. Vol. 1. P. 675 ss.

²⁸ «Если душа есть темперамент... душа — не темперамент и не качество»: ср. *Meletius*. P. 145.23–24 Cramer.

²⁹ Т. е. Гален и последователи его медицинской школы, признающие душу темпераментом.

³⁰ *Meletius*. P. 145.34–146.2 Cramer.

³¹ «Если гармония здоровья, силы и красоты... душа не есть соразмерное сочетание [известных] органических элементов»: ср. *Meletius*. P. 146.4–11 Cramer.

³² «В самом деле, каким образом и почему... так как случается и это»: ср. *Meletius*. P. 146.12–29 Cramer.

³³ Аристотель. О душе. 412 а 10.

³⁴ *Meletius*. P. 146.30–31 Cramer.

³⁵ Аристотель. О душе. 414 а 16.

³⁶ «Последняя, в свою очередь, понимается в двух значениях... первой энтелехией»: см. Аристотель. О душе. 412 а 22–28.

³⁷ Аристотель. О душе. 414 а 19–21, 413 а 4.

³⁸ Плотин. Эннеады. IV.7.2.5.

³⁹ *Themistius*. De anima, ed. Heinze, p. 46.18.

⁴⁰ Аристотель. О душе. 405 в 31.

⁴¹ Аристотель. О небе. 300 а 15–21.

⁴² Аристотель. О душе. 408 в 32; Цицерон. Тускуланские беседы. I.20.

⁴³ Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов. V.17; *Stob.* I.49.1 (p. 318.23 Wachsmuth).

⁴⁴ Во всех рукописях эта отсылка на Платона и Аристотеля имеет большие разночтения.

⁴⁵ Быт 2, 2–3: «И соверши Бог в день шестый дела своя, яже сотвори; и почи в день седмый от всех дел своих, яже сотвори. И благослови Бог день седмый, и освяти его; яко в той почи от всех дел своих, яже начат Бог творити».

⁴⁶ Ин 5, 17.

⁴⁷ *Apolinarius Laodicensis*, p. 195 Dräseke.

⁴⁸ Быт 2, 3.

⁴⁹ *Meletius*. P. 146.33–147.2 Cramer.

- ⁵⁰ Ср. *Плотин*. Энеады. IV.1.21.
⁵¹ *Платон*. Тимей. 34 след.
⁵² *Meletius*. P. 147.2-3 Cramer.
⁵³ *Платон*. Федон. 81с-е, Государство. X.620а.
⁵⁴ См. гл. 35.
⁵⁵ *Cronius* ap. Leemans. Studie over den wijsgeer Numenius van Aram. met uitgave der frg., Brüssel, 1936, fr. 12.
⁵⁶ Это сочинение не сохранилось. Фрагменты Феодора Асинского представлены в издании: *Theodoros von Asine*. Sammlung der Testimonien und Kommentar von W. Deuse. Wiesbaden, 1973. О душе см. фрагменты: 6, 22, 26, 28-31, 35-36.
⁵⁷ Ср. *Stob*. I.49.37 (p. 374.21 ss Wachsmuth). «Кроний в сочинении... виды ее различны»: ср. *Meletius*. P. 147.3-6 Cramer.
⁵⁸ *Аристотель*. История животных. 588 а 23, 608 а 17.
⁵⁹ Ср. *Michael Glycas*. Annales. PG. T. 128. Col. 141A.
⁶⁰ *Galenus*. De usu partium. I.1, ed. Helmreich (p. 1.10-16).
⁶¹ *Galenus*. De usu partium. I.22, ed. Helmreich (p. 59.4-6).
⁶² *Meletius*. P. 147.10-12 Cramer.

К главе третьей

- ¹ Ср. *Priscianus*. Solutiones ad Chosroen, ed. Bywater, p. 50.25.
² См. гл. 5.
³ «Итак, каким образом, с одной стороны, тело, соединившись с душой... вино и вода»: ср. *Meletius*. P. 147.15-20 Cramer.
⁴ Ср. *Meletius*. P. 148.3-4 Cramer.
⁵ *Платон*. Федр. 246в; Тимей. 30в.
⁶ Ср. *Priscianus*. Solutiones ad Chosroen, ed. Bywater, p. 51.9.
⁷ Ср. *Плотин*. Энеады. IV.3.22; I.1.4 (Но! Энеады. IV.4.17).
⁸ *Плотин*. Энеады. IV.3.20, 22.
⁹ Ср. *Платон*. Федон. 80а: «Когда душа и тело соединены, природа велит телу подчиняться и быть рабом, а душе — властвовать и быть госпожою» (пер. С. П. Маркиша).
¹⁰ *Плотин*. Энеады. IV.3.20. Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 1. Гл. 13, с. 38 А. Бронзов.
¹¹ «В умопостигаемом же соединении происходит... не может быть ограничено внешним (телесным) местом»: *Meletius*. P. 148.4-149.6 Cramer.
¹² Ср. *Плотин*. Энеады. VI.7.35.
¹³ *Плотин*. Энеады. IV.3.20; *Аристотель*. Физика. 212 а 25-30, О небе. 310в; *Секст Эмпирик*. Три книги пирроновых положений. 3.131, Против физиков. 2.30; *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. 13.2-3 (ed. V. Kotter), Кн. 1. Гл. 13, с. 36 А. Бронзов.
¹⁴ «Аммоний, учитель Плотина... место в смысле взаимоотношения связи и деятельности»: ср. *Nilus Doxopatres*. Summa theologica (in cod. Vat. gr. 696 servata), f. 125 ss.
¹⁵ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 3. Гл. 3, 6, 5 (47, 50, 49), с. 123-128, 130-136 А. Бронзов.
 Григорий Нисский в своем учении о соединении души с телом отличается от Немезия тем, что вводит третью, посредствующую, силу, соединяющую разумное начало в человеке с плотью и занимаю-

щую как бы среднее положение между материей и духом, именно, силу чувствующую (αἰσθανομένη), которая играет роль посредника между двумя противоположными началами — разумной душой и телом («Об устройении человека», главы 8, 14). Однако для выражения и обозначения связи души с телом Григорий Нисский употребляет те же термины, что и Немезий: *σχέσις, ῥοπή, διάθεσις*, — и признает, подобно Немезию, что душа присутствует «вся во всем теле и в каждом его органе» и т. п. (Указ. соч., главы 10 и 12). В учении об ипостасном соединении Божества с человечеством во Христе Григорий Нисский, подобно Немезию, прибегает к аналогии неслитного единения двух начал в человеке — духовного и телесного («Огласительное слово», гл. 11), употребляет те же термины: *ἔνωσις, ἀνάκρασις*, иногда *μίξις*, и мыслит соединение двух естеств во Христе «истинным и нераздельным» (*ἀληθῆς τε καὶ ἀδιαίρετος ἔνωσις*), определяя его как «точное единство» — *ἀκριβῆς ἐνότης* («Против Аполлинария»); две природы во Христе образуют только «одно лице» и составляют «единение по ипостаси» — *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν* (*Contra Eunom. lib. V. PG. T. 45. Col. 697*); но это единение не есть слияние природ: наряду с вышеуказанными терминами св. Григорий употребляет термин *συνάφεια*, устраняющий всякую мысль о слиянии. Немезий для подтверждения этого ссылается на неоплатоническую аналогию неслитного соединения воздуха с солнечным светом, Григорий Нисский пользуется примером зажженного светильника («Огласит. слово», гл. 10). См. В. Несмелов. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 501–510.

Григорий Богослов, считая непостижимым образ соединения души с телом (Твор. Ч. IV. М., 1844. С. 261), все же прибегает, подобно Григорию Нисскому и Немезию, к аналогии неслитного и тесного соединения в человеке души и тела во всех почти своих рассуждениях о соединении двух естеств во Христе. Прежде всего, согласно с Григорием Нисским и в отличие от Немезия, Григорий Богослов считает ум или разумную душу началом, посредствующим между Божеством и грубой плотью (Ч. IV. С. 161, 203; ср. Ч. III. С. 245), а затем — много рассуждает о неслитном единении божеского и человеческого естеств во Христе. «Происшедший от Девы есть Бог и с воспринятым человеческим естеством, единое из двух противоположностей — плоти и Духа, из которых Один обожил, а другая обожена. О, новое смешение! О, чудное растворение!» (Ч. IV. Слово 45. С. 161; Ч. III. Слово 38. С. 245.) «Хотя во Христе два естества — Бог и человек, подобно тому, как в человеке — душа и тело, но не два сына, не два Бога, как и здесь не два человека... Ибо то и другое в срастворении — и Бог воочеловечился, и человек обожился... Срастворяются как естества, так и наименования, и переходят одно в другое, по закону теснейшего соединения». Здесь Григорий Богослов словом *περιχώρησις* (собств. «проникновение») обозначает внутреннее соединение природ во Христе, взаимно проникающих одна в другую, так что свойственное человеку приписывается Богу, и наоборот (Ч. IV. Первое послание к Кледонию. С. 197–199; ср. «Слово о заветах». Ч. IV. С. 248; Ч. III. Слово 39. С. 263, Слово 37. С. 215, Слово 30. С. 86).

Это взаимное общение свойств Леонтий Византийский обозначил словом *ἀντίθεσις* (*Contra Nest. et Eutych., lib. I*).

В творениях Василия Великого тоже нередко встречаются рассуждения о теснейшем, неизменном и неслитном соединении естества Христова: «Как плоть через соединение с Божеством возносится на небо, так Божество через общение с человечеством снисходит к земному» (Творения Василия Великого. Ч. II. М., 1891, репр. М., 1993. С. 81; ср. Ч. IV. М., 1846, репр. М., 1993. С. 242).

У Афанасия Александрийского часто встречаем тот же термин для обозначения соединения двух природ во Христе, что и у Немезия, именно: *ἕνωσις* или *ἐνώτης*. См., например, Творения. Ч. III. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903, репр. М., 1994. С. 328: «плоть соделалась собственной Ему (то есть Христу) по естеству и нераздельно по соединению» («Против Аполлинария»); ср. Твор. Ч. II. Слово четвертое против ариан. С. 489–494, особ. главы 31 и 32. «Слово,— говорит св. Афанасий,— содержит все в совокупности, и как во всем, так и в каждой части пребывает и невидимо являет Себя... если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то хотя смерть естественным образом была бы побеждена Словом (потому что смерть не в силах противиться жизни), но все же оставалось бы в теле начавшееся в нем тление... Слово облеклось в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее» (твор. Ч. I. «Слово о воплощении». С. 244–245, 248).

Ср. Ориген. О началах. II.6.3.

¹⁶ H. Dörrie. Porphyrus' «Symmiktá Zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten. München, 1959. SS. 63–68.

¹⁷ Аристотель. О душе. 416 в 32.

¹⁸ Иоанн Дамаскин это рассуждение Немезия прилагает прямо к Божественной природе: «Должно присоединить и то, что Божественная природа через все проникает, не смешиваясь с этим, а через нее самое — ничто...» (Иоанн Дамаскин. Точн. изл. правосл. веры. Кн. 1. Гл. 14, с. 42 А. Бронзов). В книге 3, глава 7, указ. соч. Дамаскин прилагает то же соображение Немезия к ипостасному единению двух природ во Христе: «Божественное естество через все проходит и проникает, а через него — ничто; оно уделяет плоти свои свойства, само оставаясь бесстрастным...» (с. 138–139 А. Бронзов).

¹⁹ Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta dogmatica ex libris de incarnatione. PG. T. 66. Col. 973CD.

²⁰ Ориген. Против Цельса. VII.5; О началах. II.8. Впрочем, сам Ориген по этому поводу замечает: «...мы, со своей стороны, высказали это не в качестве догматов, но в виде рассуждений и изысканий». (О началах. II.8.4.) (См. Сидоров А. И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия. III.1: Ориген, оригенизм и Евагрий // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 24–52.)

К главе четвертой

¹ Galenus. De placitis Hippocratis et Platonis. VIII.4, ed. De Lacy, p. 502.22–25.

² Иоанн Дамаскин. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 81 А. Бронзов.

³ *Galenus*. De elementis secundum Hippocratem. I.9, ed. Kühn, vol. 15, p. 461.

⁴ *Meletius*. PG. T. 64. Col. 1285A. Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 82 А. Бронзов; *Ioannis Philoroni*. De officio mundi libri VII, recens. G. Reichardt. Lipsiae, 1897. P. 24.24, 28.13, 119.24, 276.6-8, 22.21, 23.24, 206.5.

⁵ *Аристотель*. О происхождении животных. 726 в 5.

⁶ *Galenus*. De elementis secundum Hippocratem. II.2, ed. Kühn, vol. 15, p. 494.

⁷ *Galenus*. De atra bile. 5, ed. Kühn, vol. 5, p. 119.

⁸ Т. е. Аристотель и Гиппократ. В кодексах Dresdensis Da 57 (XII век), Parisinus gr. 1268 (XII век) и Monacensis gr. 562 (XI-XII века) прибавлено еще слово «врачи» (ιατροί).

⁹ *Meletius*. P. 45.27-46.8 Cramer; *Аристотель*. История животных. 486 а 13; *Galenus*. In Hippocratem de natura hominis commentarii. I prooemium, ed. Kühn, vol. 15, p. 7.

¹⁰ *Galenus*. De usu partium. III.10, ed. Helmreich, p. 171.7.

К главе пятой

¹ *Galenus*. De elementis secundum Hippocratem. I. I, ed. Kühn, vol. I, p. 413.

² Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 82 А. Бронзов.

³ Ср. *Платон*. Тимей. 31в-с.

⁴ Ср. *Платон*. Тимей. 49с.

⁵ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 8 (22), с. 66 А. Бронзов.

⁶ *Аристотель*. Метеорология. 340 в 4; О возникновении и уничтожении. 331 а 7.

⁷ *Аристотель*. О душе. 412 а 13 и др.

⁸ Тетрафармакон. Под этим названием было известно два состава: в первый входили горечавка, лавровые ягоды и др., во второй, представлявший собой пластырь или мазь, — воск, деготь, смола и сало. Последняя мазь называлась «царской» (βασιλικόν).

⁹ *Платон*. Тимей. 55е.

¹⁰ *Платон*. Тимей. 56d.

¹¹ *Платон*. Тимей. 32в.

¹² *Аристотель*. О небе. 286а-в.

¹³ *Платон*. Тимей. 31в-с.

¹⁴ Буквально: «Предпочитающие учение евреев».

¹⁵ Быт 1, 1.

¹⁶ *Apol. ap. Dräs.*, p. 199.

¹⁷ Ἐν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου.

¹⁸ В книге Иова таких слов нет. В 38, 30 вместо общепринятого «лице нечестива» (πρόσωπον δὲ ἀσεβοῦς) некоторые издания предлагают читать «лице бездны» (πρόσωπον δὲ ἀβύσσου): см. Polyglotta Ximenis Cardinalis ab anno 1514 usque ad annum 1517 Compluto (Alcala de Xenares) typis descripta, pluribus annis post edita; Septuaginta Interpretes ed. Ern. Grabe I-IV. Oxonii, 1707-1720. Ср. Притч 8, 24.

¹⁹ Гиппократ. О природе человека. 2, с. 197 В. И. Руднев.

²⁰ Т. е. из тех, которые утверждают, что существует только одна стихия.

²¹ 11 А 11 DK.

²² 13 В 2 DK.

²³ Большинство авторов в данном контексте говорят о Гиппасе: см. Аристотель. Метафизика. 984 а 7; Симпликий. Комментарий к «Физике», с. 23.33; [Плутарх]. Мнения философов. 1.3.11; Климент Александрийский. Протрептик. 5.64; Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов. IV. 12; Евсевий Кесарийский. Приготовление к Евангелию. XIV.14. «Гиппарх» читается у Макробия и Тертуллиана: Макробий. Комментарий на «Сновидение Сципиона». I.14.19; Тертуллиан. О душе. 5.

К главе шестой

¹ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 17 (31), с. 88 А. Бронзов.

² Там же.

³ SVF.II.54A.

⁴ Meletius. P. 49.16-17 Cramer.

⁵ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 17 (31), с. 88 А. Бронзов.

⁶ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 89 А. Бронзов. Galenus. De placitis Hippocratis et Platonis. VII.5, ed. De Lacy, p. 462.8-13.

⁷ Meletius. P. 49.14-15 Cramer.

⁸ Porphyrius. Sententiae. 26, ed. E. Lamberz, Leipzig, 1975, p. 15.7.

⁹ Galenus. Plac. Hipp. et Plat. VII.6, ed. De Lacy, p. 462.20-22.

¹⁰ Ibid., p. 466.35-36.

¹¹ «Тем органом... обоняние»: Meletius. P. 48.23-49 Cramer.

¹² Galenus. Plac. Hipp. et Plat. VII.6, et Plat. VII.6, ed. De Lacy, p. 468.15-16.

¹³ Meletius. P. 49.11-13 Cramer.

¹⁴ Stob. I.50.2 (p. 472.12-15 Wachsmuth).

¹⁵ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 89 А. Бронзов.

¹⁶ Meletius. P. 49.20-23 Cramer.

¹⁷ [Плутарх]. Мнения философов. IV.8. Ср. Платон. Теэтет. 184е.

¹⁸ Meletius. P. 49.23-26 Cramer.

К главе седьмой

¹ [Плутарх]. Мнения философов. IV.13.

² Ср. Платон. Тимей. 46в.

³ Epicurus. Fr. 318, ed. Usener; Эпикур. Письмо к Геродоту // Диоген Лаэртский. X.49.

⁴ Аристотель. О душе. 419 а 13.

⁵ Meletius. P. 71.8-9 Cramer.

⁶ Платон. Тимей. 45в-е, [Плутарх]. Мнения философов. IV.13.

⁷ Galenus. Plac. Hipp. et Plat. VII.5, ed. De Lacy, p. 452.34-454.15.

⁸ «Итак, остается признать, что окружающий воздух... на [какое-нибудь] твердое тело»: *Meletius*. P. 71.12–20 Cramer.

⁹ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VIII.5, ed. De Lacy, p. 460.2–4.

¹⁰ *Ibid.* VII.7, p. 470.5–13.

¹¹ *Porphyrius*. Sententiae. 17, ed. E. Lamberz, p. 8.6; *Symmikta zetemata* ap. Dörrie, München, 1959, pp. 155–158.

¹² *Meletius*. P. 71.20–21 Cramer.

¹³ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VII.5, ed. De Lacy, p. 460.25–26.

¹⁴ *Galenus*. *Ibid.*, p. 460.4–16; *Stob.* I.30.1 (p. 239.10–12 Wachsmuth).

¹⁵ «Глаз видит... влажное и сухое»: ср. *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 89 А. Бронзов.

¹⁶ *Аристотель*. О душе. 418 а 26–30; ср. *Платон*. Тимей. 67с.

¹⁷ «Глаз видит... одного зрения»: ср. *Meletius*. P. 71.26–72.2 Cramer.

¹⁸ *Meletius*. P. 71.21–25 Cramer.

¹⁹ *Meletius*. P. 72.3–8 Cramer.

²⁰ Ср. *Секст Эмпирик*. Против ученых. VII.208.

²¹ [*Плутарх*]. Мнения философов. III.5; *Stob.* I.30.1 (p. 239.17–18 Wachsmuth).

²² *Meletius*. P. 72.10–16 Cramer.

²³ *Meletius*. P. 72.17–20 Cramer.

К главе восьмой

¹ *Galenus*. De usu partium. X.1, ed. Helmreich, p. 55.1.

² *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 91 А. Бронзов; *Nilus Doxopates*. Summa theologica, f. 134.

³ *Galenus*. De usu partium. XI.10, ed. Helmreich, p. 141.7; *Meletius*. P. 48.3–6 Cramer; *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 91 А. Бронзов.

⁴ *Galenus*. De usu partium. VII.10, ed. Helmreich, p. 482.1; *Meletius*. P. 48.1–3 Cramer.

⁵ *Аристотель*. О душе. 435 в 5.

⁶ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 90 А. Бронзов.

⁷ *Meletius*. P. 48.7–11 Cramer.

⁸ *Аристотель*. О душе. 435 а 24.

⁹ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 90 А. Бронзов.

¹⁰ *Аристотель*. О душе. 435 а 18; *Galenus*. De usu partium. XVI.2, ed. Helmreich, p. 381.7.

¹¹ *Galenus*. De naturalibus facultatibus. I.6, ed. Helmreich, p. 109.7.

¹² *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 90–91 А. Бронзов. *Nilus Doxopates*. Summa theologica, f. 133.

¹³ *Платон*. Тимей. 63е.

¹⁴ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VII.7, ed. De Lacy, p. 474.8–12.

¹⁵ *Meletius*. P. 48.11–16 Cramer.

¹⁶ *Meletius*. P. 124.15–23 Cramer.

¹⁷ *Galenus*. De temperamentis. I.8, ed. Helmreich, p. 37.4–7; Plac. Hipp. et Plat. VII.5, ed. De Lacy, p. 456.14–21.

¹⁸ *Meletius*. P. 124.23–30 Cramer.

К главе девятой

¹ Аристотель. О частях животных. 656 в 28.

² Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 91 А. Бронзов.

³ Аристотель. История животных. 492 в 27.

⁴ Аристотель. О душе. 422 в 10; Galenus. Plac. Hipp. et Plat. VII.6, ed. De Lacy, p. 466.31–35; Meletius. P. 80.11–17 Cramer. Иоанн Дамаскин добавляет к этим качествам еще «вязкость»: Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 90 А. Бронзов.

⁵ Galenus. De simpl. I.5, 8, ed. Kühn, vol. I, p. 390, 394. Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 90 А. Бронзов.

⁶ Galenus. De simpl. IV.7, ed. Kühn, vol. I, p. 639.

К главе десятой

¹ Ср. Платон. Тимей. 67в; Аристотель. О душе. 422 в 30.

² Аристотель. История животных. 492 а 23; Galenus. De usu part. XVI.6, ed. Helmreich, p. 399.10; Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 134; Meletius. P. 74.27–28 Cramer.

³ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 89 А. Бронзов; Meletius. P. 76.2–4 Cramer.

К главе одиннадцатой

¹ Galenus. Plac. Hipp. et Plat. VII.5, ed. De Lacy, p. 462.14–17; Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 89 А. Бронзов; Meletius. P. 73.14–16 Cramer.

² Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 133.

³ Аристотель. О душе. 421 в 22; Платон. Тимей. 67а; Секст Эмпирик. Против ученых. VII.300; Galenus. De simpl. IV.22, ed. Kühn, vol. I, p. 699.

⁴ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 18 (32), с. 90 А. Бронзов.

К главе двенадцатой

¹ Meletius. P. 21.16–19 Cramer; Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem, ed. Oehler. PG. T. 91. Col. 1109A.

² Ср. Григорий Нисский. Об устройении человека, гл. 13. Здесь св. Григорий проводит различие между естественными сновидениями, как неточными «пророчествами ума», иногда предугадывающими будущее, и сверхъестественными пророческими сновидениями.

³ «Мыслительной же способности... “психическая пневма”»: ср. Иоанн Дамаскин. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 19 (33), с. 91–92 А. Бронзов; Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 131. По Григорию Нисскому, мыслительная сила не ограничивается какой-либо частью тела, но соприсуща всему телу, однако, так, что не объемлетя ни одной его частью: Об устройении человека, гл. 12, 14, 15.

К главе тринадцатой

¹ В арабской, армянской и латинской версиях Альфана, архиепископа Салернского, вместо Аристотеля читается Ориген. Однако Доманский на основании Дрезденской рукописи Da 57 считает правильной ссылкой на Аристотеля. Хотя буквально у Аристотеля такого определения нет, но похожее встречается в сочинении *De memoria et reminiscentia*. 450 а 23.

² Иоанн Дамаскин добавляет «и мышлением»: *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 20 (34), с. 92 А. Бронзов.

³ *Платон*. *Филеб*. 33е-34в.

⁴ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 20 (34), с. 92 А. Бронзов.

⁵ *Arist.* *De mem.* 450 а 23; ср. *Метафизика*. 980 а 29; *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 20 (34), с. 92 А. Бронзов.

⁶ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 20 (34), с. 93 А. Бронзов.

⁷ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 20 (34), с. 93 А. Бронзов; *Meletius*. P. 29.15-18 Cramer.

⁸ *Платон*. *Менон*. 81с-86с, *Федон*. 72е-76с, *Федр*. 249в, *Филеб*. 33е.

⁹ В дальнейшем в книге Немезия рассуждений на эту тему нет.

¹⁰ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 20 (34), с. 93 А. Бронзов.

¹¹ *Galenus*. *De locis affectis*. IV.1-2, ed. Kühn, vol. 6, p. 226.

¹² *Galenus*. *De difficultatibus respirationis*. I.18, ed. Kühn, vol. 7, p. 802.

К главе четырнадцатой

¹ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 21 (35), с. 93 А. Бронзов; *Секст Эмпирик*. Три книги пирроновых положений. I.65; *Порфирий*. О воздержании. III.2.

² *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 21 (35), с. 93 А. Бронзов.

³ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 21 (35), с. 93 А. Бронзов; *Maximus Confessor*. *Opuscula dogmatica et polemica*, ed. Combefis. PG. T. 91. Col. 277C.

⁴ *Meletius*. P. 85.29-86.2 Cramer.

К главе пятнадцатой

¹ [*Плутарх*]. *Мнения философов*. IV.4; *Stob.* I.49.34 (p. 386.6 Wachsmuth); *SVF*. I.143, II.827a.

² *Tertullianus*. *De anima*. 14, ed. Waszink, p. 799.6; *Stob.* I.49.25 (p. 350.13-18 Wachsmuth); *Диоген Лаэртский*. VII.110.

³ *Аристотель*. О душе. 414 а 31.

⁴ *Аристотель*. *Никомахова этика*. 1102 а 27, в 28.

⁵ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 83 А. Бронзов.

К главе шестнадцатой

¹ *Аристотель*. О душе. 433 а 21.

² *Аристотель*. Никомахова этика. 1102 в 30, О душе. 432в, Риторика. 1361 а 25–26.

³ Ср. *Платон*. Тимей. 70в-с, 89е-90с; Гос-во. IV.439, 441; *Аристотель*. Никомахова этика. 1103 а 1–3; *Климент Александрийский*. Строматы. V.8, III.10; *Григорий Нисский*. Об устройении человека. 8.

⁴ *Аристотель*. О частях животных. 667 а 32, О душе. 402 а 9; *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 22 (36), с. 94 А. Бронзов.

⁵ *Аристотель*. Никомахова этика. 1105 в 20; *Плотин*. Эннеады. III.6.4; *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 22 (36), с. 94 А. Бронзов.

⁶ *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 22 (36), с. 94 А. Бронзов.

⁷ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VI.1, ed. De Lacy, p. 360.22–23.

⁸ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VI.1, ed. De Lacy, p. 360.27–28.

⁹ «Определение же душевных страстей таково... назвал страстью»: *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 22 (36), с. 94 А. Бронзов.

¹⁰ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VI.1, ed. De Lacy, p. 362.4–5.

¹¹ Отличие природных, естественных функций от страстей в таком же смысле проводится у св. Григория Нисского, который страстью в собственном смысле (*πάθος*) называет только то, что уклоняется от нормы, совершается вопреки природе: «ничто по истине не есть страсть, если оно не ведет ко греху. Никто в собственном смысле не назвал бы страстью необходимых явлений природы... В собственном смысле страстью мы называем только то, что мыслится как противное свойственному добродетели бесстрастию». В этом отношении страсть не была присуща Иисусу Христу, чуждому всякого греха (*Contra Eunom., lib. V*).

Климент Александрийский тоже определяет страсть как движение, противное разуму и природе, и, таким образом, отождествляет ее с грехом (*Stromata, lib. II, cap. 13; Paedag., lib. I, cap. 13*).

¹² *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VI.1, ed. De Lacy, p. 362.11–14.

¹³ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VI.1, ed. De Lacy, p. 362.25–26.

¹⁴ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VI.1, ed. De Lacy, p. 362.31–364.2.

¹⁵ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VI.1, ed. De Lacy, p. 364.9–10.

¹⁶ «Энергия называется страстью и в другом смысле... не производят страсти»: *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 22 (36), с. 94–95 А. Бронзов.

К главе семнадцатой

¹ *Maximus Confessor*. Ambigua ad Iohannem, ed. Oehler. PG. T. 91. Col. 1196C.

² *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 85 А. Бронзов; *Stob.* II.7.10 (p. 88.16–20 Wachsmuth).

³ «Опять же вожделение... со злом»: *Maximus Confessor*. Ambigua ad Iohannem, ed. Oehler. PG. T. 91. Col. 1196D. «Отсюда, благо ожида-

емое возбуждает... со злом»: Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 85 А. Бронзов.

⁴ *Maximus Confessor. Ambigus ad Iohannem*, ed. Oehler. PG. T. 91. Col. 1196D; *Stob. II.6.166; Аристотель. О душе. 433 а 26-30.*

К главе восемнадцатой

¹ *Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 13 (27), с. 85 А. Бронзов; Ср. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Св. Иоанна. 74 // Творения в русском переводе. Т. 8. С. 496.*

² *Эпикур. Главные мысли. 29; Письмо к Менекию. 127.*

³ *Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 13 (27), с. 85-86 А. Бронзов.*

⁴ «Из удовольствий одни суть душевные... жить в девстве»: *Meletius. P. 27.21-28.8 Cramer; Nilus Doxopatres. Summa theol., f. 128.*

⁵ Согласно Дрезденской рукописи Da 57. В остальных списках слово «сребролюбие» отсутствует.

⁶ *Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 13 (27), с. 86 А. Бронзов.*

⁷ Там же.

⁸ *Платон. Гос-во. IX.585a; ср. Филеб. 36e, 40c.*

⁹ *Аристотель. Никомахова этика. 1152 в 13.*

¹⁰ *Аристотель. Никомахова этика. 1154 в 17.*

¹¹ *Эпикур. Главные мысли. 3.*

¹² *Аристотель. Никомахова этика. 1152 в 13.*

¹³ *Аристотель. Никомахова этика. 1173 в 31.*

¹⁴ *Аристотель. Никомахова этика. 1153 а 14, ср. 1173 а 30.*

¹⁵ Буквально: живого существа (τοῦ ζῴου).

¹⁶ *Аристотель. Никомахова этика. 1153 в 9.*

¹⁷ *Аристотель. Никомахова этика. 1154 в 26.*

¹⁸ *Аристотель. Никомахова этика. 1176 а 1.*

К главе девятнадцатой

¹ *Диоген Лаэртский. VII.111-112. Stob. II.7.10 (p. 92.7 Wachsmuth); SVF.III.412; Andronicus Rhodius. De passionibus. I, ed. A. Gilbert-Thirry, p. 225.20.*

² *Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 14 (28), с. 86-87 А. Бронзов; Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 129.*

³ *Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem*, ed. Oehler. PG. T. 91. Col. 1197A.

К главе двадцатой

¹ *Диоген Лаэртский. VII.112-113; Stob. II.7.10 (p. 92.1 Wachsmuth); SVF.III.407.*

² *Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 15 (29), с. 87 А. Бронзов; Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem. PG. T. 91. Col. 1197B; Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 129.*

³ Galenus. Plac. Hipp. et Plat. II.7, ed. De Lacy, p. 154.23–24.

⁴ Galenus. Plac. Hipp. et Plat. II.8, ed. De Lacy, p. 158.13–15; De symptomatum causis. II.5, ed. Kühn, vol. 7, p. 191.

⁵ Galenus. In Hippocratis prognosticum commentarii. III.30, ed. Heeg, p. 360.21; Фукидид. История. II.49.3; Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 129.

К главе двадцать первой

¹ Аристотель. О душе. 403 а 30.

² Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem. PG. T. 91. Col. 1197C; ср. Диоген Лаэртский. VII.113–114; Аристотель. Никомахова этика. 1135 в 22; Плотин. Эннеады. IV.4.28. В таком духе рассуждали о гневе (θυμός) Отцы Церкви, подразделяя его на виды или степени; см., например, св. Григорий Богослов. На гневливость (Твор. Ч. V, с. 155 след. М., 1847). Иоанн Кассиан устанавливает три вида гнева: θυμός, ὀργή и μνησικαχία (Собеседов. 5 «О восьми главных страстях», глава 2, с. 246–247; изд. Н. Ферапонтова. М., 1877). Св. Василий Великий проводит различие между яростью (θυμός) и гневом (ὀργή) (Твор. Ч. 1. С. 209–210; Ч. II. С. 199; Ч. IV. С. 163. Изд. 3-е, М., 1891–92); он же различает четыре степени или вида гнева: ненависть (μῆτις), ярость, бешенство (παροξυσμός) и гнев: Твор. Ч. V. С. 203, 210. Изд. 4-е, М., 1901. Ср. Григорий Нисский. Об устройении человека, гл. 12, с. 110 след.

³ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 16 (30), с. 87–88 А. Бронзов; Nilus Doxopatres. Summa theologica, f. 129. Ср. Платон. Тимей. 70в. Отцы Церкви часто рассуждают о пользе и значении гнева в том смысле, что он может служить послушным орудием разума на пути нравственного усовершенствования человека. Так, Василий Великий говорит о «разумном негодовании» (Твор. Ч. V. С. 210 по 4-му изд.; ср. Ч. IV. С. 162–163 по 3-му изд.). Ср. Григорий Нисский. О душе и воскресении, с. 242–246; Григорий Богослов. На гневл., с. 166; Иоанн Златоуст. Твор. Т. 5. Кн. 1. С. 24–25, 384. Наряду с этим встречаем у тех же свв. Отцов и отрицательные суждения о гневе, о его вредном влиянии на духовную жизнь. Общий смысл учения Отцов о значении гнева тот, что они признают ценным в нравственном отношении благородное нравственное негодование, воспитываемое препятствиями на пути стремления человека к добродетели.

К главе двадцать второй

¹ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 84 А. Бронзов. Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem. PG. T. 91. Col. 1197C.

К главе двадцать третьей

¹ Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 84 А. Бронзов. Ср. Григорий Нисский. Об устройении человека. 30.

² Meletius. P. 98.19–21 Cramer.

К главе двадцать четвертой

¹ *Meletius*. P. 96.3–4 Cramer. Слова «а нерв дает им чувство, как и всему телу» прибавлены в Дрезденской рукописи Da 57.

² «Движение пульсовое... при выдыхании»: *Meletius*. P. 33.16–34.5 Cramer; *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VIII.7, ed. De Lacy, p. 528.33–34.

К главе двадцать пятой

¹ *Meletius*. P. 113.25–29 Cramer.

² *Meletius*. P. 114.3–4 Cramer.

³ *Гиппократ*. О семени и природе ребенка. 2, с. 225 В. И. Руднев; *Meletius*. P. 114.12–14, 22–23 Cramer.

⁴ *Meletius*. P. 114.14–17 Cramer.

⁵ *Meletius*. P. 115.17–18 Cramer.

⁶ *Аристотель*. О происхождении животных. 727 а 28.

⁷ 68 А 143 ДК.

⁸ *Galenus*. De semine. I, ed. Kühn, vol. 2, p. 512.

К главе двадцать шестой

¹ *Meletius*. P. 20.17–18 Cramer.

² *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 12 (26), с. 84–85 А. Бронзов.

К главе двадцать седьмой

¹ Слова «итак, сухожилие состоит из узлов... иногда широка» опущены в армянской версии (затерты).

² Слова «ведь если бы кто-нибудь отнял... одарен от Творца руками» опущены в армянской версии (затерты).

³ *Galenus*. De usu partium. III.3, ed. Helmreich, p. 133.6.

⁴ *Meletius*. P. 94.15–17 Cramer. Слова «затем, один только человек может сидеть... к наружной стороне» опущены в армянской версии (затерты).

⁵ *Meletius*. P. 34.21–22 Cramer.

⁶ *Meletius*. P. 38.17–23 Cramer.

К главе двадцать восьмой

¹ *Galenus*. De motu musculorum. II.6, ed. Kühn, vol. 4, p. 448.

² *Galenus*. De difficultatibus respirationis. I.12, ed. Kühn, vol. 7, p. 787; cf. *ibid.* 1.4 (p. 761), 1.9 (p. 775), 1.23 (p. 819).

³ *Meletius*. P. 34.11–12 Cramer.

⁴ *Galenus*. Plac. Hipp. et Plat. VIII.9, ed. De Lacy, p. 532.28–31.

⁵ *Meletius*. P. 88.28–89.2 Cramer.

⁶ *Meletius*. P. 94.27–95.1 Cramer.

⁷ *Meletius*. P. 95.2–3 Cramer.

⁸ *Meletius*. P. 135.8–11 Cramer.

⁹ *Meletius*. P. 135.11–13 Cramer.

¹⁰ *Meletius*. P. 135.14–22 Cramer.

¹¹ *Meletius*. P. 103.8–11 Cramer.

¹² *Meletius*. P. 114.5–11 Cramer.

¹³ *Meletius*. P. 135.24 Cramer.

¹⁴ *Meletius*. P. 132.14–16 Cramer.

¹⁵ Слова «по своей природе она есть плоть... к ней тел» опущены в армянской версии (затерты).

¹⁶ *Meletius*. P. 123.10–13 Cramer.

¹⁷ Данный пассаж правильнее было бы перевести иначе: «...и опираясь другой стороной в окончания пальцев, ногти делают свою хватку прочнее».

¹⁸ *Meletius*. P. 131.27–29 Cramer.

¹⁹ «Дыхание тоже относится... для льва»: *Nilus Doxopatres. Summa theologica*, f. 103.

К главе двадцать девятой

¹ *Аристотель*. Никомахова этика. 1110 а 2; *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 24 (38), с. 102 А. Бронзов.

² *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 24 (38), с. 102–103 А. Бронзов.

³ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 24 (38), с. 103 А. Бронзов.

К главе тридцатой

¹ *Аристотель*. Никомахова этика. 1109 в 35.

² *Аристотель*. Никомахова этика. 1110 в 15.

³ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 24 (38), с. 103 А. Бронзов.

⁴ 29 А 8 DK.

⁵ 72 А 1 DK.

⁶ Дан 13, 22; Быт 39, 7–8.

К главе тридцать первой

¹ *Аристотель*. Никомахова этика. 1110 в 18.

² *Аристотель*. Никомахова этика. 1110 в 24, 1113 в 30.

³ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 24 (38), с. 103–104 А. Бронзов.

⁴ *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 24 (38), с. 103 А. Бронзов.

⁵ Там же, с. 104.

⁶ Там же.

⁷ Ср. *Плотин*. Эннеады. VI.8.1.

К главе тридцать второй

¹ *Аристотель*. Никомахова этика. 1111 а 22.

² *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 24 (38), с. 104 А. Бронзов.

³ Там же.

К главе тридцать третьей

¹ *Аристотель*. Никомахова этика. 1111 в 6.

² *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. Кн. 2. Гл. 24 (38), с. 104–105
А. Бронзов.

³ «Не ко всему, к чему приложимо понятие выбора... победить какого-нибудь вождя»: *Maximus Confessor*. *Opuscula theologica et polemica*, ed. Combefis. PG. Т. 91. Col. 13С.

⁴ *Max. Conf.* *Opuscula theologica et polemica*. PG. Т. 91. Col. 20С.

⁵ *Meletius*. P. 156.19–20 Cramer.

⁶ *Meletius*. P. 156.24–26 Cramer.

⁷ *Аристотель*. Никомахова этика. 1113 в 2; *Meletius*. P. 156.26–29 Cramer.

⁸ *Max. Conf.* *Opuscula dogmatica et polemica*. PG. Т. 91. Col. 277С;
Meletius. P. 30.13–14 Cramer.

⁹ [*Iohannes Damascenus*]. Barlaam et Ioasaph. II.131, ed. H. Mattingly et G. R. Woodward.

К главе тридцать четвертой

¹ *Max. Conf.* *Opuscula theologica et polemica*. PG. Т. 91. Col. 16D.

² *Ps.-Dam.* Barlaam et Ioasaph. II.131.

³ [*Plutarchus*]. De fato. 6, ed. Bernardakin, p. 474.4.

⁴ *Аристотель*. Никомахова этика. 1139 а 31; [*Plut.*]. De fato. 6, ed. Bernardakis, p. 474.10; *Alexander Aphrodisiensis*. De fato, ed. I. Bruns, p. 174.28, 176.13, 178.28; *Calcidius*. In Platonis Timaeum. 155, ed. J. H. Waszink, p. 189.13.

К главе тридцать пятой

¹ *Calcidius*. In Platonis Timaeum 160 (p. 193, 15 ss, ed. J. H. Waszink); *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев. 6 (Творения. Часть I. М., 1845. С. 109–110); *Origenes*. Contra Celsum, IV.67 (p. 337, 6 ss, ed. Koetschau); *Alexander Aphrodisiensis*. De fato (p. 190, ed. I. Bruns).

² Более точный перевод: «прежде всего, вина должна быть возложена на Творца их, Бога», ср. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. 6 («О сотворении небесных светил»): «Ибо злотворные звезды причину своей злотворности переносят на Творца своего. Если зло им естественно, то Создатель — творец зла» (Творения. Часть I. М., 1845, с. 108).

³ Ср. *Michael Glycas*. *Annales*. PG. Т. 128. Col. 225В.

⁴ SVF.II.991; *Galenus*. De cognoscendis curandisque animi morbis. 7 (p. 531 ss, ed. Chartier). Ср. также: SVF.II.1000; *Gellius*. *Noctes Atticae*. VII.2; *Alexander Aphrodisiensis*. De fato. 13.

⁵ Т. е. неизменно одинаково.

⁶ Т. е. в силу необходимости.

К главе тридцать шестой

¹ τὰ γενέθλια — день рождения; οἱ γενέθλιαλόγοι — предсказатели судьбы новорожденного по звездам.

² Ср. попутные замечания в том же духе у Василия Великого: «Великие надежды христиан обратятся у нас в ничто, потому что ни праведность не будет почтена, ни грех осужден, так как люди ничего не делают по собственному произволу. Ибо где господствуют необходимость и судьба, там не имеет никакого места воздаяние по достоинству, что и составляет преимущество правосудия» (Творения. Часть I. М., 1845, с. 109–110) и у Иоанна Дамаскина: «Ибо если мы все делаем вследствие течения звезд, то по необходимости совершаем то, что делаем; а то, что происходит по необходимости, ни добродетель, ни порок; если же мы не имеем ни добродетели, ни порока, то не достойны ни похвал, ни наказаний, а также и Бог окажется несправедливым, доставляя одним блага, а другим бедствия» (Точное изл. пр. веры, кн. 2, гл. 7, с. 61 А. Бронзов).

К главе тридцать седьмой

¹ Так мы переводим греч. αἴρεσις в отличие от προαίρεσις (выбор) как специально волевого акта, по Немезию. Впрочем, Немезий нередко отождествляет по значению оба эти термина. В настоящей главе Немезий подвергает критической оценке учение умеренных фаталистов, которые утверждали, что воля наша свободна в области выбора, но что осуществление и исход наших решений и намерений всегда зависят от роковой необходимости.

² Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. 43, 48.

³ SVF.II.917; [*Plutarchus*]. De placitis philosophorum I 28 (p. 76, 12 ed. Mau).

⁴ Выставленное в начале этой главы положение умеренных фаталистов, что выбор действий зависит от нас, а исход их — от фатума.

К главе тридцать восьмой

¹ [*Plutarchus*]. De fato 1 (p. 467, 16–17 ed. Bernardakis); *Платон*. Государство. X. 604B; Федр. 248C; *Феодорит Киррский*. Врачевание эллинских недугов. VI. 57 (p. 168, I ed. Raeder).

² «Адрастия» — эпитет Немезиды, богини неизбежного (ἄδραστος) возмездия.

³ *Платон*. Государство. X. 617E.

⁴ Иер 5, 22.

⁵ πάντα ἐνδεχόμενα, иначе — все возможно, все допускаемо.

⁶ Ис Нав 10, 13.

⁷ 4 Цар 2, 11; Быт 5, 24; Евр 11, 5.

⁸ Со слов «стойки говорят» до данного места ср. SVF. I. 109; *Origenes*. Contra Celsum. IV. 67 (p. 337), V. 21 (p. 22 ed. Koetschau).

К главе тридцать девятой

¹ *Aristoteles*. Ethica Eudemea. 1223 a 9; *Никомахова этика*. 1112 a 27; *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев. 2.6 (p. 160, ed. S. Giet); *Calcidius*. In Platonis Timaeum 158–159 (p. 191, 18 ss, ed. J. H. Waszink).

² Псевдо-Плутарх приписывает эти слова Анаксагору и стоикам (см. [Plutarchus]. De placitis philosophorum. I. 29).

³ Определения см.: Аристотель. Физика. II. 4–6.

⁴ Ср.: Alexander Aphrodisiensis. De fato. 8.

⁵ Аристотель. Никомахова этика. 1103 а 32.

⁶ Аристотель. Никомахова этика. 1114 а 4.

⁷ Galenus. De motu musculorum. II. 7 (p. 452 ed. Kühn).

⁸ С начала главы до данного места ср.: Иоанн Дамаскин. Точное изложение пр. веры. 39, 1–37 Kotter (кн. 2, гл. 25 (39), с. 105–107 А. Бронзов), а также [Iohannes Damascenus]. Barlaam et Ioasaph. II. 131 (ed. H. Mattingly et G. R. Woodward).

⁹ Ср. [Iohannes Damascenus]. Barlaam et Ioasaph. II. 132.

¹⁰ Aristoteles. Ethica Nicomachea. II. 1: ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιούντες μανθάνομεν.

¹¹ Aristoteles. De memoria. 2.

¹² Немезий рассуждает по Аристотелю, согласно которому ἀρετή есть ἕξις (Никомахова этика. III. 8) и по Клименту Александрийскому (Strom. IV. 22; VI. 9; Paedag. III. 11; I. 12 и др.).

¹³ Со слов «Можно еще и так сказать» и до данного места ср. Meletius. P. 30.1–8 Cramer.

¹⁴ Ср.: Аристотель. Никомахова этика III. 7. 1113 b 26: «Впрочем, делать то, что не зависит от нас и не является произвольным, никто нас не подстегивает, так как без толку уговаривать не чувствовать тепла, боли, голода и вообще чего-нибудь в этом роде — мы ведь все равно будем это чувствовать» (Сочинения в четырех томах. Т. 4, с. 105. Пер. Н. Брагинской).

К главе сороковой

¹ Ammonius. In Aristotelis de interpretatione, p. 142–143 (ed. A. Busse).

² Ср.: Meletius. P. 30.9–12 Cramer.

³ Со слов «И вот, мы утверждаем вообще...» до данного места ср.: Иоанн Дамаскин. Точное изл. пр. веры, кн. 2, гл. 25 (40), с. 107 (А. Бронзов).

⁴ Иер 10, 23.

⁵ Пс 93, 11.

⁶ [Iohannes Damascenus]. Barlaam et Ioasaph. II. 131.

⁷ Мф 5, 28.

⁸ Иов 1, 5.

⁹ [Iohannes Damascenus]. Barlaam et Ioasaph. II. 131.

¹⁰ Рассуждения Немезия в конце главы могут быть сопоставлены со словами Платона в «Тимее» о том, что «никто не порочен по доброй воле, но лишь дурные свойства тела или неудавшееся воспитание делают порочного человека порочным» и далее (см. 86D–87B).

К главе сорок первой

¹ Alexander Aphrodisiensis. De fato. 14; Quaestiones naturales 3, p. 206 (Bruns). Ср.: Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. 41, 1 (с. 108, А. Бронзов).

² Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точн. изл. пр. веры. 41, 3-4 (с. 108, А. Бронзов).

³ С начала абзаца до данного места ср.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры. 41, 7-15 (с. 109, А. Бронзов).

⁴ Ср.: *Ориген*. О началах. III. 1, 19: «Способность деятельности, по которой мы — живые существа, мы получили от Бога, и способность желания мы получили от Творца, но мы уже сами пользуемся этою способностью желания, равно как и способностью деятельности, или для добра, или в противоположном направлении» (*Ориген*. О началах. Рига, 1936, с. 215-216. Пер. Н. Петрова).

⁵ *Аристотель*. Никомахова этика. 1103 а 14-26; 1106 а 5-10 (Сочинения. Т. 4. М., 1984, с. 78, 84).

К главе сорок второй

¹ *Платон*. Законы. X. 886 А. Ср.: *Meletius*. P. 138.6-11 Cramer.

² Дан 13, 1 слл.

³ *Plutarchus*. De garrulitate. 14. 509; *Anthologia Palatina*. VII. 745.

⁴ Ср.: *Meletius*. 138, 7 Cramer.

⁵ 59 В 1 ДК (ср. также А 46).

⁶ Со слов «существует один и тот же Творец и вместе Промыслитель бытия» до данного места ср. *Meletius*. P. 138, 19-139, 11 Cramer.

К главе сорок третьей

¹ В новом критическом издании М. Morani (p. 125) этот пассаж включен в сорок вторую главу.

² Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры 43, 2 (В. Kotter).

³ Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры 43, 3-4.

⁴ Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры 43, 5-10.

К главе сорок четвертой

¹ [*Plutarchus*]. De fato. 9 (p. 478, 19 ed. Bernardakis); *Платон*. Тимей. 40А.

² SVF. II. 1021. 1027.

³ *Демокрит*: 68 А 66 ДК; *Гераклит*: А 30 ДК; *Эпикур*: Epicurus. Ratae sententiae. I; fr. 368 Usener.

⁴ *Аристотель*. Никомахова этика. 1144 b I.

⁵ *Euripides*. Fragmenta. fr. 1018 (Nauck); *Menander*. fr. 749 K = gnomai monostichoi 588.

⁶ Ис 45, 9; 29, 16; Рим 9, 20.

⁷ *Theodoretus Cyrrensis*. De providentia II (p. 581, ed. Schulze); *Calcidius*. In Platonis Timaeum 173 (p. 201, 9 ss, ed. J. H. Waszink).

⁸ Ср.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изл. пр. веры 26, 14-15 (В. Kotter).

⁹ *Theodoretus Cyrrensis*. De providentia X (p. 748, ed. Schulze).

¹⁰ Ср.: *Maximus Confessor*. Ambigua ad Iohannem. PG. 91. 1192 C.

¹¹ Рим 11, 33.

¹² Ср.: *Maximus Confessor*. Ambigua ed Iohannem. PG. 91. 1192 C.

¹³ *Theodoretus Cyrrensis. De providentia IV* (p. 609; ed. Schulze);
1 Кор 13, 9.

¹⁴ 2 Кор 12, 7.

¹⁵ Лк 16, 19 слл.

¹⁶ *Menander. fr. 719 K.*

¹⁷ Ср. *Иоанн Дамаскин. Точное изл. пр. веры. 43, 27-43* (В. Kotter).

¹⁸ 2 Кор 7, 4; 8, 2.

¹⁹ Ср.: *Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. 43, 11-20.*

²⁰ Ср.: *Иоанн Дамаскин. Точн. изл. пр. веры. 43, 21-23.*

²¹ Со слов «почему же благочестивые мужи подвергаются жестокой смерти» до данного места ср.: *Anastasius Sinaita. Quaestiones et responsiones. PG. 89. 505 D.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ф. С. ВЛАДИМИРСКИЙ

ОТНОШЕНИЕ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ НЕМЕЗИЯ К ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ВЛИЯНИЕ ЕГО НА ПОСЛЕДУЮЩИХ ПИСАТЕЛЕЙ*

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

§ 1. Мысли свв. отцов и учителей Церкви о значении изучения души человеческой

В христианской философской литературе патристического периода довольно значительное место отводится антропологии, или учению о природе человека вообще. Отцы и учителя Церкви, как восточной, так и (по преимуществу) западной, придавали большое значение изучению разумной человеческой души, ее природы, способностей и проч. Это значение понимали они как в теоретическом, так и в нравственно-практическом смысле. Принимая сократовское «γνώθι σε αὐτόν» («познай самого себя») как исходный пункт и основной принцип всякого человеческого познания и нравственной деятельности, свв. отцы часто и довольно подробно выясняют, с одной стороны, всестороннее, так сказать, *гносеологическое* значение науки о душе как соприкосновенной со всеми видами человеческого знания и необходимо предвещающей их, а с другой — *практическую* ценность ее для нравственной жизни человека. В силу этого психология признается наукой «прекраснейшей и величайшей»¹ в ряду других наук, как бы основанием и средоточием всех их.

* Помещенная в «Приложении» работа Ф. С. Владимирского «Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей» представляет собой 2-ю часть его книги «Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе», Житомир, 1912.

¹ *Clem. Alexandr.* — Paedag. lib. III, cap. 1 (начало), по изд. Paris. 1612, pag. 248.

Конечно, главной задачей и последней целью истинно христианского просвещения является, по мысли свв. отцов, *богопознание* на почве изучения Слова Божия; но дело в том, что и для осуществления этой цели вернейшим средством и ближним путем свв. отцы считают изучение нашей собственной души. Обобщая мысли многих отцов и учителей Церкви, можно сказать, что *самопознание* ведет к *богопознанию*: «Кто познает самого себя, говорит св. Антоний Великий, тот знает и Бога»². Нашему разуму присуща идея Существа Высочайшего, Которое постигается нами при условии «чистоты нашего умственного ока» и как бы «внезапно (ἐξαίφνης) запечатлевается в благородных душах (ταῖς εὖ πεφυκυῖαις ψυχαῖς) — по причине сродства (διὰ τὸ συγγενές = propter cognationem) и страстного желания созерцать (καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι)»³; о Высшем Существом возвещает нам «богодарованный и всем врожденный разум — этот первоначальный в нас и всем данный закон»⁴; отсюда, «если ты внемлешь себе, то не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве Вселенной, но в себе самом, как бы в некотором малом мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя»⁵. В частности, углубление в тайники своей духовной природы, внимательное изучение ее и, как результат этого, *самопознание* вызывает у человека чувство благоговения пред Божественной Премудростью, проявившей Свой высший Разум в закономерном и целесообразном устройстве человеческой природы⁶, — в соединении духовного начала с материальным, бессмертного со смертным, разумного с чувственным⁷, — в гармоническом «сочетании про-

² Письмо к монах. 4-е (Христ. Чт. 1826, XXII, 165); у *Migne*, t. 40, s. gr., col. 1009 A.

³ *S. Iustini Philosophi* — *Dialogus cum Tryphone adv. Iudaeos*; латин. текст — по изд. *Bigne* — *Magna Biblioth. veterum Patrum*; tom. II, p. 2 D-E, Col. Agrip. 1618; греческий текст — по извлечению в хрестом. Ловягина ч. 1.

⁴ *Св. Григорий Богослов* — Слово 28-е (Твор. ч. III, стр. 33. Москва 1844); ср. *Evagr. Pont. Spirituales sententiae* (*Migne*, t. 40 gr.), col. 1268 C: Βούλει γινῶναι Θεόν; Προλαβὼν γινῶθι σεαυτόν.

⁵ *Св. Василий* — На слова: «Внемли себе», — Творения, ч. IV, стр. 43-44.

⁶ *Св. Григорий Богослов* — Слово 32-е. Твор. ч. III, стр. 157.

⁷ *S. Gregor. Nazianz.* — *Oratio XXVIII*, *Migne*, t. 36, col. 56 sq. Твор. ч. III, 38.

тивоположностей», из которых состоит природа человека⁸.

Отсюда понятно, что изучение человека, как «малого мира» (μικρὸς κόσμος), совмещающего в себе духовно-разумное и чувственно-материальное начала бытия, должно лечь в основу изучения всей Вселенной во главе с ее Премудрым Творцом. Вот почему Св. Григорий Богослов, указывая главные предметы христианского «любомудрия» — Бога, мира и человека, «а главное — начальную, царственную и блаженную Троицу, — упоминает отдельно о *душе* и об *уме* наряду с разными христианскими догматами»⁹; а в другом месте тот же св. отец настойчиво оттеняет самостоятельность и первостепенную важность психологического знания: «Для чего летишь к небу, когда назначен ходить по земле?.. Для чего меряешь *горстию воду, небо пядию, и всю землю горстию* (Ис 40, 12, — меряешь великие стихии, измеримые для одного только Творца? *Прежде всего познай сам себя, рассмотри — что в руках, кто ты?..*»¹⁰ Св. Афанасий Великий также считает разумную душу человека источником всякого вообще истинного познания и в частности — Богопознания: «К познанию и точному уразумению истины мы имеем нужду не в ком другом, а только в себе самих. Путь к Богу не так далек от нас, как превыше всего Сам Бог; Он не вне нас, но в нас самих. Спаситель, давая разуметь и подтверждая это, сказал: *Царствие Божие внутри вас есть...* (Лк 17, 21) А если кто спросит: что же это за путь? Отвечаю: — *душа* каждого, и в ней *ум*, — потому что одним умом может быть созерцаем и уразумеваем Бог»¹¹. Удовлетворяя самым коренным запросам человеческого духа и его стремлению к знанию, изучение души человеческой имеет — таким образом — глубокий теоретический интерес. Так как естественной и «наиболее свойственной пищей для души» является наша «мысль»¹², то самым близким

⁸ Григорий Богослов — Слово 45-е; — Твор. ч. IV, 158.

⁹ Слово 3-е, — Твор. ч. I, стр. 37. Москва 1868.

¹⁰ Greg. Naz. Orat. XXXII, Migne, t. 36, col. 204 D; ср. по русск. пер. Твор. ч. III, 157.

¹¹ Св. Афанасий Александрийский — Слово на язычников (см. Еп. Никанора — Св. Афанасий Великий и его избранные творения, стр. 82–83. СПб. 1893).

¹² Св. Василий Великий — Твор. ч. II, 108, — Москва 1891.

и родственным ей объектом познания служит сама же познающая душа. Самопознание есть главнейший источник при изучении природы душевной жизни. Свидетельство души о самой себе, по Тертуллиану, «известнее всех книг, слышнее всех возгласов, выше всякого человека»¹³; оно — источник всякого познания: «Научись познать свою душу, посредством которой познаешь ты все внешние вещи, и ты откроешь в ней гадательницу, авгура и пророчицу... Свидетельства души тем более вероятны, что обыкновенно бывают весьма просты», а потому — «народны... всеобщы... естественны... и в некотором смысле божественны... Душа по природе христианка»¹⁴.

Не менее важно, по мнению отцов и учителей Церкви, познание души и в нравственно-практическом отношении. Знание природы души и законов психической жизни есть *conditio sine qua non* истинного понимания цели и смысла нашей жизни и нормальной нравственной деятельности. Учение о нравственности у свв. отцов и учителей Церкви стоит в неразрывной связи с наукой о душе, особенно — с вопросом о свободе воли: здесь этика, можно сказать, зиждется на психологии. Отцы Церкви много и подробно рассуждают о важности самонаблюдения и самоиспытания для нравственного усовершенствования человека и для освобождения от дурных мыслей, чувств и расположений (св. Ефрем Сирин), о необходимости психологических знаний для успешного пастырского влияния и врачевания душ христианских (св. Григорий Нисский — «Каноническое послание...»), а также — для педагогической деятельности и воспитания детей (бл. Иероним в письмах). По представлению св. Григория Нисского, не только теология и космология, но и мораль коренятся в антропологии. Для того чтобы достигнуть истинного богопознания, человек должен предварительно познать самого себя и в своей душе, как в чистом зеркале, рассмотреть подобие (образ) своего Творца, ибо душа наша отражает в себе

¹³ *Tertullian* — *De testimonio animae* I, pag. 65. Opera, Venet. 1744. См. и русск. пер. Е. Карнеева — Твор. Тертуллиана, ч. I, стр. 193. «О свидетельстве души». 1849.

¹⁴ *Ibid.* (*De test. anim.*, 5, pag. 67), по русск. пер. стр. 201.

Божественные свойства¹⁵; с другой стороны, самопознание есть важнейшее средство нравственного совершенствования: «О, человек! — восклицает св. еп. Нисский, — *вонми себе*, по заповеди Моисея (Втор 4, 9); узнай с точностью себя, кто ты по истинному существу, и что составляет только внешнюю, несущественную твою принадлежность... Познаем, по слову притчи, самих себя, так как знание самого себя бывает средством очищения грехов, происходящих от неведения»¹⁶. Наконец, изучение природы человеческого духа приводит человека к сознанию его высокого достоинства и назначения, что — в свою очередь — служит для него немаловажным стимулом нравственного поведения: «Кто имеет правильное познание о самом себе... знает также и достоинство умного и бессмертного духа человека... знает, что душа человеческая бессмертна... что по подобию вечного образа Божия сотворены все духовные разумные существа»¹⁷. Кто познает самого себя, тот убеждается в том, что душа «невещественна и бесплотна, действует и движется сообразно со своею природою, а свойственные ей движения обнаруживает посредством телесных органов»¹⁸. Зная высокое происхождение и достоинство своего бессмертного духа, человек естественно стремится нравственно оправдать свое назначение. Эту общую всем церковным писателям мысль о великом морально-практическом значении психологического познания и изучения человеческой природы высказывает и наш Немезий: в конце 1-й главы своего трактата, художественно изобразивши достоинства человеческой природы, он восклицает: «Итак, зная, какого благородства мы причастны, зная, что мы составляем небесное растение, не посрамим нашей природы, не окажемся недостойными

¹⁵ *Greg. Nysseni — De eo, quid sit ad imaginem Dei et ad similitudinem. Migne, t. 44, col. 1328; cp. col. 1341.*

¹⁶ *Григорий Нисский — Слово к скорбящим об умерших, гл. 4-я (De mortuis, — Migne t. 46, col. 508 D sqq.): «ὁ ἀνθρώπος... πρόσεχε σεαυτῷ... καὶ γινῶθι σεαυτὸν ἀκριβῶς, τίς εἶ, διαστείλας τῷ λογισμῷ, τί μὲν ἀληθῶς εἶ σὺ, τί δὲ περὶ σὲ καθοράται· μήποτε τὰ ἔξω σου βλέπων σεαυτὸν καθορᾶν νομίσης...» et sqq.*

¹⁷ *Св. Антоний Великий — Письмо 6-е к монахам (Христ. Чт. 1826, XXIII, стр. 185–187).*

¹⁸ *Св. Григорий Нисский — О душе и воскресении. — Твор. ч. IV, стр. 213.*

столь великих дарований... но через добрые дела, воздержание от пороков... и молитвы будем охранять наше благородство»¹⁹.

Мы изложили вкратце мысли свв. отцов и церковных писателей о значении изучения души человека, — какое изложение, полагаем, достаточно убедило читателя в том, что многие церковные писатели, по крайней мере — в цветущий период церковной письменности (IV в.), изучение человеческой природы полагали центральным пунктом своей философии, придавали этому изучению очень важное значение в процессе *познания* вообще и — таким образом — склонны были разрешать гносеологическую проблему в смысле и с точки зрения антропологии. Какую ценность имеют психологические исследования свв. отцов и всех вообще церковных писателей в этом отношении — говорить мы не будем, так как решение этого вопроса выходит за пределы нашего исследования, имеющего своей главной целью в данном пункте — выяснить связь и отношение философских (преимущественно — антропологических) воззрений Немезия к патристической литературе, причем необходимо имеются в виду те только направления и течения патристической литературы, которые находят для себя достаточную аналогию в философии Немезия. О том, что сделано было в области христианской антропологии в первые четыре века, мы говорили уже в своем предисловии к русскому изданию Немезия²⁰. Здесь нам остается лишь несколькими штрихами дополнить этот *общий очерк христианской антропологии первых веков*.

§ 2. *Краткий исторический очерк христианской антропологии первых (4-х) веков и место, занимаемое в ней Немезием. Общие источники философско-антропологических воззрений христианских писателей. — План дальнейшего изложения*

Первые моменты исторического развития христианской науки, особенно на Востоке, характеризуются рас-

¹⁹ Nemes.— De natura hominis, cap. I, pag. 66 = 39. Сравни. Clem. Alexandr.— Cohortatio ad gentes, cap. X.

²⁰ Предисл. переводч. к изданию 1904 года, § 2-й, стр. IX–XVIII.

крытием вопросов догматического характера, преобладанием спекулятивно-метафизического направления во имя интересов чистой теологии и в противовес ересям и заблуждениям, имевшим такой же спекулятивный характер. Поэтому и в развитии христианской антропологии, служившей на первых порах исключительно целям догматики и теологии, замечается преобладание метафизического интереса и направления пред объективно-эмпирическим²¹.

Основной и наиболее общей чертой христианской антропологии первых веков можно признать *различение трех состояний* в жизни всего человечества: первобытного — идеального, невинного; настоящего — греховного и будущего — возрожденного. Но самое различие этих состояний, отличительные черты каждого из них и соответствующие им изменения человеческой природы не были еще достаточно раскрыты церковными писателями. Различие, например, первых двух состояний понималось и выяснялось больше морально, чем психологически: мы не находим здесь более или менее определенного учения о плоти первозданного человека, о ее назначении и отношении к душе, о тех реальных изменениях, какие произвел первородный грех в природе человеческой, и — в частности — о том, как он повлиял на душевные силы и способности человека. Правда, самое положение о наследственности первородного греха и переходе (распространении) его на всех потомков Адама было, можно сказать, общим убеждением церковных писателей первых трех веков (за исключением, пожалуй, одного Климента Александрийского), но и это положение раскрывалось больше со стороны его сотериологического значения, нежели в своих специально-антропологических чертах.

В учении о настоящем, эмпирическом состоянии человека интерес христианской антропологии первых веков сосредоточивался — главным образом — на двух положениях, каковы: а) *единство* природы всех людей и б) *свобода* воли человека. Эти положения раскрывались церковными писателями в противовес заблуждениям некоторых гностиков, признававших субстанции-

²¹ Подробнее об этом см. там же, стр. X и XIII.

альное различие человеческих душ, присутствие в каждом человеке одного какого-либо начала: духовного (πνεῦμα), душевного (ψυχή) или плотского — материального (ὑλη), и объяснявших такое различие безусловным предопределением, законом фатальной необходимости²². Но вопросы о теле человека, его функциях и отношении к душе, или — вообще — проблемы так называемой соматической антропологии были оставлены пока без исследования. Да и самый вопрос о *существовании* души и ее природе не получил еще в рассматриваемый нами период надлежащего и определенного освещения. Несмотря на решительное признание *единства* духовной природы у всех людей, церковные писатели колебались по вопросу о том, одна ли душа у человека или *двойная* — высшая и низшая: многие, подражая Платону, различали в душе две стороны — высшую, *дух* (πνεῦμα, νοῦς), и низшую, собственно *душу* (ψυχή)²³; первую считали божественной и бессмертной, вторую — низшей жизненной силой, которая сама по себе смертна; отсюда — *трихотомия* восточных церковных писателей, т. е. различение в целом составе человека трех частей (πνεῦμα или νοῦς, ψυχή и οἶμα). Таким образом, при всем своем нерасположении к гностицизму церковные писатели первых веков в конце концов возвращаются к нему, — поскольку учение о трех частях человеческой природы соответствует гностическому делению людей на духовных, душевных и плотских и проистекает из одного с ним источника. Различие здесь лишь в том, что учителя Церкви признавали соединение всех трех частей в каждом человеке, — причем утрату, равно как и приобретение, высшей стороны человеческого существа, т. е. духа, обуславливали свободной волей человека, — тогда как гностицизм констатировал совершенно фатальное преобладание в каждом отдельном человеке только одного какого-либо начала (или πνεῦμα, или ψυχή, или же ὑλη).

Впрочем, относительно довольно распространенного и обычного у свв. отцов и церковных учителей трехчастного деления человека следует заметить, что у боль-

²² Ср. наше Предисл. к русск. пер. стр. XIV.

²³ *Irenaeus* — *Adversus haeres. lib. V, cap. 9*, сравн. *V, 6; Iust. Philos.* — *Apolog. 1, cap. 46; Origen. De princip. III, 4, 1.*

шинства восточных церковных писателей, особенно позднейших, эта трихотомия (писатели западной Церкви совершенно отвергали ее, за исключением разве бл. Августина) имеет как бы несколько условный смысл. Высшая часть человеческой природы — дух (πνεῦμα) — у них не является, собственно говоря, отдельной силой или способностью, необходимой в составе этой природы: «дух» есть сила, приводящая в человека на пути его нравственного совершенствования, — это есть собственно Дух Божий, возрождающий человека, делающий его «духовным» вместо «душевного», — так что, конечно, истинный и совершенный человек — христианин — должен иметь в себе и «дух», но и не имеющий этого «духа» есть человек, потому что природа человека состоит собственно из тела и души (так, в общем, мыслили Иустин Философ, Ириней, Климент Александрийский, Григорий Нисский и др.²⁴).

По вопросу о происхождении души у христианских писателей первых веков мы встречаем полное разногласие: в то время как одни из них отстаивали теорию градуционизма (главным образом западные богословы, Тертуллиан), другие придерживались платоновского учения о предсуществовании душ (преимущественно александрийские богословы, Ориген) или же — теории креационизма (Григорий Нисский).

Что касается, наконец, последнего отдела древнехристианской антропологии, т. е. вопросов эсхатологических, то здесь мы находим два прочно установленных и общепризнанных положения: а) бессмертие души и б) будущее воскресение тела²⁵.

Первый систематизатор богословского знания — Ориген — много занимался антропологическими вопросами и пытался совместить начала платоновой психологии с церковными верованиями, но он, как мы говорили уже²⁶, совершенно не интересовался природой человека в ее настоящем, эмпирическом состоянии и потому ничего

²⁴ Подробнее об этом см. ниже — в главах, посвященных изложению антропологических воззрений свв. отцов.

²⁵ Краткий очерк состояния христианской антропологии в первые века см. в исследовании *Thomasius'a* — *Origenes (Ein Beitrag zur Dogmengesch. d. drit. Jahr.)*. SS. 73–76. Nürnberg, 1837.

²⁶ См. наше Предисл. к русск. изд. Немезия, § 2-й, стр. XV–XVI.

существенного не привнес в сокровищницу так называемой «опытной психологии», хотя и оказал значительное влияние на последующих церковных писателей логической стройностью и широкой философской концепцией своей метафизической антропологии.

Наиболее широкую постановку антропологических вопросов мы находим у церковных писателей IV в. Здесь, прежде всего, обращает на себя наше внимание личность одного из «трех славных каппадокийцев» — св. Григория Нисского, который стяжал себе имя христианского философа преимущественно на почве научного исследования и изучения природы человека²⁷, и потому, по всей справедливости, может быть назван первым представителем научной христианской антропологии патристического периода²⁸. Несмотря на тяготение к оригенизму в постановке и решении метафизических проблем антропологии, Григорий Нисский идет гораздо дальше Оригена и создает антропологию более широкую по объему и богатую по содержанию: он гармонически объединяет в своей системе метафизические вопросы и отвлеченные философские теории о природе человека с фактами личной действительности и результатами естественных наук, синтезирует возвышенный идеализм Платона и Оригена с эмпиризмом Аристотеля... Отсюда и самый метод исследования представляет собою у св. Григория гармонический синтез умозрения и опыта²⁹. Наконец, будучи убежден в том, что «в рассуждениях о человеке не должно оставлять неисследованным ни того, что... было с ним прежде, ни того, что будет еще впредь, ни того, что усматриваем в нем ныне»³⁰, св. Григорий Нисский впервые ясно устанавливает различие человеческой природы в этих трех моментах ее бытия, — различие не моральное только, а и субстанциальное, в смысле изменения самого ее устройства и функций после повреждения грехом, — и этим (опять-таки впервые) рацио-

²⁷ Huber — Die Philosophie der Kirchenväter, S. 186. München, 1859.

²⁸ Общие замечания об антропологии Григор. Нисского и ее значении см. также в Предисл. к русск. пер. Немезия, стр. XVIII.

²⁹ Ср. Мартынова — Антропология св. Григория Нисского, стр. 58 (Приб. к Твор. свв. от. ч. 37).

³⁰ De officio hominis, Migne — Patrol. gr. t. 44, col. 128; русск. пер. стр. 78.

нально обосновывает деление (своей) антропологии на три части. Несомненно, что наряду с Григорием Нисским, по широте и обстоятельности специального научно-эмпирического исследования и изучения природы человека, может быть поставлено имя еще одного церковного писателя IV в., именно — Немезия, епископа Емесского.

Трактат Немезия «О природе человека» занимает в патристической литературе, собственно говоря, совсем особое место, как первый опыт *систематического* изложения антропологической проблемы самой по себе, независимо от догматических интересов, с нею связанных, — почему и самое изложение это располагается у Немезия по сравнительно широкому масштабу. Прекрасное знакомство с аристотелевской психологией и галеновской физиологией, довольно удачное подражание физиологическому методу древнегреческих психологов и медиков дали возможность Немезию впервые научно связать исследование психических процессов с изучением их органических и биологических условий и изложить свою антропологию в виде цельного систематического «компендиума», обнимающего всю совокупность психофизиологических и биологических функций, свойственных природе человека, не ограничиваясь теми только вопросами, которые могут интересовать христианского богослова или моралиста (о природе души, о страстях, о свободе воли и проч.). С другой стороны, весьма обстоятельное знакомство с платоновой философией и с неоплатонизмом, идеи которого наш философ извлекает нередко даже из совершенно неизвестных нам первоисточников, помогают Немезию внести метафизический элемент в исследование проблем умозрительной психологии (о природе души, о соединении ее с телом и проч.), поскольку это согласовалось с основами его библейско-христианского мирозерцания, и тем сообщить своей системе общепатристический, отчасти апологетический, интерес, осуществляя в то же время доминирующий принцип своего эклектического метода — примирение научного эмпиризма с философским умозрением. Всем этим, главным образом, и определяется историческое значение психологического трактата Немезия и его эклектической философии.

Закljučая наш краткий исторический очерк христианской антропологии первых веков, считаем не лишним заметить, что круг не только антропологических, но и космологических, и общенаучных представлений церковных писателей первых веков слагался под влиянием трех главных факторов — слова Божия (Св. Писание), общецерковного догматического и нравственного учения, эллинистической литературы и языческой философии, преимущественно — в форме платонизма. Пользуясь услугами языческой философии для рационального обоснования и *формальной* обработки тех или других истин христианского Откровения, большинство (особенно восточных) церковных писателей первых четырех веков оказывают заметное предпочтение Платону, считая его более близким к христианской истине; другие философы пользуются или менее значительным и не столь общим вниманием (Аристотель), или же совершенным презрением (эпикурейцы и подобные); к этой второй категории следует отнести и те философские системы, из которых церковные писатели делают частые, но «молчаливые» заимствования в своих сочинениях (неоплатоники, стоики). Такое очевидное и нескрываемое тяготение большинства церковных писателей к Платоновой философии Degerando объясняет как общими причинами, господствующей тенденцией и направлением идей в эту эпоху, так и «справедливым уважением, какое заслужил Платон у христианских учителей чистотой своей морали, возвышенностью своих взглядов, благородством своих идей о Божестве и о судьбе (?) человека»³¹. Некоторые ученые исследователи находят возможным утверждать, что «первые отцы Церкви почти все были платониками», так как они считали философию Платона приготовлением к христианству, говорили даже, что «Платон проникал в тайны Евангелия и Троичности...»³² Между тем к другим философским системам отцы и учителя Церкви относились с нескрываемым подчас презрением. Так, например, Эпикур «особенно дискредитировал себя» в глазах

³¹ Degerando — Histoire comparée des systèmes de Philosophie... Tom. IV, pag. 93.

³² См. у Moreri — Dictionnaire historique..., tom. IV, pag. 772 sur l'article «Platon». Paris, 1718.

церковных писателей³³. Климент Александрийский порицает философию Эпикура за то, что она «отбрасывает Провидение, удовольствие возводит в принцип и усваивает даже богам, не признает производящей причины вещей...» etc. (Strom. lib. I, II, IV)³⁴. Св. Григорий Нисский осуждает Эпикура преимущественно за его материализм, за то, что он «пределом сущности вещей полагал видимое и мерою познания Вселенной — ощущение, совершенно смежив чувствилища души и не имея возможности обратить взор на что-либо умственное и бесплотное, подобно тому, как заключенный в какой-нибудь хижине остается невидящим небесных чудес, потому что стены и потолок препятствуют ему видеть то, что вне хижины...»³⁵ Не больше истины находит св. Григорий и у тех представителей «внешнего любомудрия»³⁶, которые являются сторонниками философского пантеизма, «все почитают за одно и то же и во всех существах признают одно естество, смешанное в какой-то слитной и нераздельной общности с самим собою»³⁷. Стоическая доктрина не могла быть открыто принята христианством, так как она, по справедливому замечанию Degerando, «нанесла прямой и очень сильный удар учению о простоте и бессмертии души и отвела слишком много значения (власти) матери»³⁸. Аристотель также нередко был предметом осуждения и порицания для церковных писателей. Особенно настойчиво осуждалась гипотеза Аристотеля о вечности мира, а также — его узкий и односторонний взгляд на действия Божественного Промысла в мире. Заблуждения еретиков отцы Церкви также склонны были «приписывать влиянию утонченной диалектики Аристотеля, а долгие споры, вызванные арианством, должны были особенно утвердить такое настроение умов». Впрочем, Аристотель «находил для себя и апологетов среди церковных писателей: к нему стали относиться с меньшим неуважением главным образом с тех пор, когда неопла-

³³ Degerando — Op. cit., ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Григорий Нисский. О душе и воскресении. Твор. ч. IV, стр. 208.

³⁶ Ibidem, стр. 283.

³⁷ Ibidem, стр. 284.

³⁸ Degerando — Op. cit., pag. 94.

тоники взяли на себя задачу примирить его с Платоном»³⁹.

Таким образом, из всех философов языческой древности наибольшими симпатиями пользуется у церковных писателей Платон. Общий строй мировоззрения св. Григория Нисского (в частности — его антропологическое учение) обнаруживает открытое тяготение св. отца к платонизму. По замечанию Ritter'a, 1-я глава сочинения «Об устройении человека» целиком почти составлена из мыслей и воззрений философа Платона⁴⁰. В 1-й части нашего исследования мы показали также — какое сильное влияние со стороны платонизма испытала на себе антропологическая система Немезия. Возвышенный идеализм Платона, очевидно, был вообще наиболее сроден духу христианской философии. На этом основании Brucker (наряду с другими историками философии) доказывает и отстаивает «платонизм» почти всех отцов Церкви — против Baltus'a, слишком уж ревностно защищающего отцов от обвинения в подражании Платону⁴¹. Справедливость требует, однако, сказать, что как Brucker, так и Baltus впадают в крайность. Платон, несомненно, был весьма сроден христианской философии, но не все церковные писатели безусловно доверялись ему и далеко не все принимали в его системе. Усвояя себе различные идеи Платона, отцы и учителя Церкви в то же время во многих пунктах поправляют его, отличая в теориях языческого философа истину от лжи, — как это делает, например, с учением о душепереселении Григорий Нисский⁴², с учением о Fatum'e Немезий⁴³ и проч. Далее, метафизический идеализм Платона нередко представлялся церковным писателям

³⁹ Degerando — Op. cit., pag. 94–95.

⁴⁰ Ritter — Geschichte d. christlich. Philosophie II, S. 111. Hamburg 1841.

⁴¹ Bruker — Historia critica philosophiae, Lips. 1766. Брукер решает здесь, между прочим, след. вопросы: «Cur Platonem reliquis philosophis praetulerint Patres Eccles?.. (p. 331 sqq.); Cur Patres Eccles. philosophumena ejus laudaverint?» (p. 335 sqq.). Выясняет Брукер и отношение Платоновой системы к библейскому мировоззрению — pp. 423–426. О платонизме отцов Церкви — вообще — против Baltus'a Брукер рассуждает на стр. 328–338, 340–341; в частности — p. 503 et sq.

⁴² «О душе и воскресении», стр. 282–283.

⁴³ De nat. hominis, cap. XXXVIII: «Quomodo Plato fatum dicat».

слишком односторонним и потому — они умеряли его эмпиризм Аристотеля; мысль Платона о вечности материи также отвергалась ими. К этому следует прибавить, что некоторые церковные писатели совершенно отрицательно относились к Платону и были оппозиционно настроены даже против самого существенного пункта его философии — идеологии. Так, например, Тертуллиан в своем трактате «О душе» говорит, что «все еретики заимствуют у Платона оружие, чтобы опровергать истину и защищать свои заблуждения»; учение Платона об идеях он называет «haeretica Idearum Sacramenta» (ibid.) и утверждает, что «in ideis Platonicis gnosticorum haeretica semina relucere»⁴⁴. После всего сказанного было бы очевидной несправедливостью отстаивать «абсолютный платонизм» всех церковных писателей.

Выяснение историко-философского генезиса антропологических воззрений Немезия (см. 1-ю часть) показало уже отчасти, а дальнейшее изложение, полагаем, еще более убедит нас в том, что весьма значительная доля влияния на склад философско-антропологических представлений свв. отцов и церковных писателей принадлежит неоплатонизму, несмотря на отрицательное отношение к нему многих христианских мыслителей и на его принципиальную враждебность христианству. Как последнее слово всей греческой науки и философии, неоплатонизм, по справедливому замечанию Huber'a, «концентрирует в себе всю сумму идей предшествующего времени»⁴⁵; отсюда — поскольку церковные писатели пользовались услугами языческой философии, они не могли совершенно обойти неоплатонизм. Для иллюстрации этого положения заметим пока, что даже вышеизложенные нами мысли отцов и учителей Церкви о гносеологическом, теологическом и моральном значении изучения души человеческой находят себе полную аналогию в основной гносеологической теории неоплатонизма, дышащей мистицизмом. Неоплатоники тоже придают принципиальное и очень важное значение в деле познания вообще — самопознанию, или — точнее —

⁴⁴ Moreri — Dictionnaire historique..., t. IV, p. 772 l'art. «Platon».

⁴⁵ Huber — Die Philosoph. der Kirchenvät., S. 50.

самосозерцанию. По учению неоплатонической философии, «наш дух для того, чтобы достигнуть познания идей, которые служат содержанием ума, должен отрешиться от всего чувственного и погрузиться в себя самого; но так как в уме существует и «единое» (т. е. Бог), то дух от созерцания ума может перейти к непосредственному созерцанию «единого», — что и составит высшую степень познания. Такое познание возможно потому, что «единое» распространяет в нашей душе чрезвычайный свет, и таким образом открывает в нас око высшего созерцания»⁴⁶.

Приступая к выяснению отношения философско-антропологических воззрений Немезия к патристической литературе вообще, укажем в двух словах план дальнейшего нашего изложения. Устанавливая и раскрывая связь философского миросозерцания Немезия с философскими идеями патристической литературы, мы остановимся главным образом на последующих церковных писателях, стоявших иногда в непосредственной зависимости от Немезия⁴⁷ и очень мало еще исследованных в богословской литературе; кроме того, мы вообще будем излагать только те воззрения церковных писателей патристической эпохи, которые стоят в определенном отношении сходства или особенно характерного различия к воззрениям Немезия. Сопоставление космологических и антропологических представлений Немезия с воззрениями других христианских писателей (особенно последующих) имеет интерес преимущественно в том отношении, что дает возможность проследить — насколько Немезий является типичным выразителем ли-

⁴⁶ Проф. К. Скворцов — Философия отцов и учителей Церкви. Введ. стр. XIII.

⁴⁷ Первоначально в настоящем исследовании посвящено было еще две отдельные главы сопоставлению антропологических и космологических воззрений Немезия с учениями предшествовавших и современных ему церк. писателей (гл. обр. апологетов и «каппадокийцев»), но так как вследствие сего работа приняла слишком широкий исторический фон, то автор при издании своей рукописи предпочел остановиться подробно лишь на писателях последующей эпохи, стоявших в близкой зависимости от Немезия, — тем более что и при этом условии оставалась возможность — а) делать попутно экскурсы в область предшествующей патристической литературы и б) отметить влияние патристической антропологии на решение общих вопросов христианского богословия.

тературных идей патристической эпохи вообще. И если эти идеи, помимо своего библейско-церковного первоисточника, нередко пускают свои корни в общую сокровищницу эллинистической литературы и философии, то упомянутое сопоставление даст нам возможность судить — насколько удачно и умело Немезий, эклектик «κατ' ἑξοχήν», извлекал из этой сокровищницы и приспособлял к целям своего исследования те или иные положения, обращавшие на себя внимание и всех других церковных писателей и служившие своего рода предпосылками при разработке догматических и нравственных вопросов христианского богословия.

Мы сосредоточим свое внимание, главным образом, на Иоанне Филопоне, Илье Критском, Иоанне Дамаскине и Мелетии Монахе, — с параллельными экскурсами в область предшествующей патристической литературы.

§ 3. Общие историко-библиографические замечания о последователях Немезия

Неоднократно уже нам приходилось упоминать о том, что влияние космологии и особенно антропологии Немезия на последующую христианскую философию и вообще патристическую литературу было довольно значительно. Многие церковные писатели последующей эпохи не только усваивают те или другие антропологические идеи из общих эллинистических источников, раньше уже заимствованные оттуда же Немезием, и широко проводят их в область христианской теологии, христологии и этики, но нередко буквально выписывают целые страницы и главы из трактата еп. Емесского, не упоминая имени автора.

Мы хотели бы сказать предварительно несколько слов о тех подражателях Немезия, на которых, за недостатком — отчасти — свободного места, а отчасти — и определенных данных, нам не представляется возможным остановиться подробнее. Кроме трех, известных уже нам, писателей, упоминающих имя Немезия в своих сочинениях, а именно — Анастасия Синаита — VII в.⁴⁸,

⁴⁸ См. Вступление § 2-й к изданию 1912 года.

выписывающего в своих «Вопросах на Св. Писание» две большие выдержки из трактата Немезия⁴⁹, Максима Исповедника (VII в.) и Моисея Барцефы (IX в.)⁵⁰, необходимо указать еще двух последующих западных христианских философов, весьма близких по своим воззрениям к Немезию и несомненно многое заимствовавших у него — без всяких ссылок и цитат: это Клавдиан Мамертий и Юлиан Померийский. Первый жил в V в.⁵¹, был епископом Виенским в Дофинэ и написал сочинение «De statu animae» (Biblioth. Max. Patr. t. VI). Будучи довольно строгим последователем Аристотеля, учение которого он старался связать с учением других философов древности⁵², Клавдиан является — в то же время — ревностным сторонником неоплатонизма в области метафизики и психологии. Основная задача и цель его сочинения «О состоянии души» состоит в том, чтобы доказать нематериальность, простоту и бессмертие души человеческой, — причем Клавдиан, становясь нередко в своих аргументах под знамена неоплатонизма, следует прямо по пути, указанному и проложенному Немезием. Клавдиан опровергает епископа Фавста, который утверждал, что за исключением Божества совершенно не существует субстанции бестелесной и что душа уже по тому одному только, что она заключена в теле и занимает определенное место, необходимо имеет сходство с телом. В духе неоплатонизма и вполне аналогично с Немезием Клавдиан подробно рассуждает о том, что понятие локализации вообще несовместимо с природой умопостигаемой, что душа *не занимает никакого места*⁵³. Против различных материалистических воззрений на духовную природу человека он воспроизводит мысли греческих и римских философов о простоте и бессмертии души, указывает на *разумность* как на основное свойство души, отличающее ее от тела⁵⁴ и проч. На способности души он смотрит не как на самостоятель-

⁴⁹ Quest. 18 et 24 — «De providentia» и «De natura hominis» (Migne — Biblioth. Patr. t. IX).

⁵⁰ См. Вступление § 2 и Предисл. к русск. пер. Немезия, стр. IV.

⁵¹ Bellarmin — De script. Eccles., p. 117; Cave — Histor. liter., p. 256.

⁵² Degerando — Histoire comparée des systèmes de Philosophie... Tom. IV, p. 96.

⁵³ Ibid., p. 96–97.

⁵⁴ Claudian. Mat. De statu animae, lib. II, c. 9.

ные части или реальности, а как на различные проявления или «образы действия» одной и той же сущности — души⁵⁵. Юлиан Померийский жил в конце V в.⁵⁶ Ему принадлежат два трактата: «De vita contemplativa libri tres» и «De natura animae libri octo»⁵⁷. Последний трактат, к сожалению, не дошел до нашего времени, но, по единогласному свидетельству многих критиков и ученых издателей памятников патристической литературы, он представляет собою не более как простое извлечение из трактата Немезия. На Юлиана Померийского, как на одного из многих подражателей Немезия, заимствовавших у него не только «отдельные фразы», но даже «целые страницы», указывают Галляндий⁵⁸, Фабриций⁵⁹ и другие издатели Немезия⁶⁰. По отзыву Bellarmin'a, как мы видели⁶¹, «libri octo de natura animae» Юлиана Померийского «videntur excerpti ex libris... Nemesii philosophi de anima»⁶². Cave дает довольно подробные указания относительно происхождения и содержания названного трактата Юлиана, опираясь на свидетельства Геннадия Массалийского (в De scriptor. Ecclesiasticis, с. 98) и Исидора Пелусиота (De scriptor., с. 12), передающих содержание указанного трактата и отмечающих, что «во второй книге Юлиан рассуждает о телесности души». Сам Caveus предполагает, что трактат Юлиана «О душе» представляет собою простое извлечение из Немезия: «Насколько можно,— говорит он,— догадываться из содержания (так как самое сочинение потеряно), эти книги (т. е. Юлиана) ex Nemesii libris octo de anima fere excerpti sunt»⁶³. Из Prolegomen к сохранившемуся трактату Юлиана «De vita contemplativa» у Migne'я узнаем, что Юлиан «arte dialectica et sermone ingenio apto составил 8 книг De natura animae et quali-

⁵⁵ De statu animae, lib. I, с. 24, ср. сс. 25, 28 и др. Ср. *Degerando* Op. cit. p. 97—98.

⁵⁶ *Bellarmin.* De script. Eccles., p. 124; *Cave* — Hist. liter., p. 268.

⁵⁷ *Migne* — Patrol., ser. latin., t. 59, col. 411—415: Prolegomena.

⁵⁸ *Gallandius* — Biblioth. veterum Patrum, vol. VII, Prolegom. p. XII.

⁵⁹ *Fabricius* — Biblioth. Graeca, vol. VII, p. 549 sqq.

⁶⁰ См. Предисловия Оксфордского и Гальского изданий в русск. пер. Немез. стр. 6 и сл., 16 сл. издания 1904 года.

⁶¹ См. Вступление § 2.

⁶² *Bellarmin.* De script. Eccles. p. 124.

⁶³ *Cave* — Hist. literar. p. 268.

tate ejus etc...» и что в этом своем сочинении он «secundum Tertulliani erroribus labefactasse, dum eam (т. е. animam) corpoream fallacibus etiam argumentis astruere contendit»⁶⁴. Теперь сделаем несколько общих предварительных замечаний относительно тех церковных писателей, последователей Немезия, о которых у нас главным образом будет речь в настоящей части нашего исследования.

Иоанн Филопон, называемый также Грамматиком, был родом из Александрии. Он стяжал себе имя «любителя труда» своими многочисленными исследованиями: филологическими, философскими, богословскими и математическими. Ученик Аммония Александрийского, комментатора Аристотеля, Филопон является довольно строгим и последовательным приверженцем перипатетической философии и открытым врагом неоплатоников Порфирия и Прокла, которых упрекает в непонимании не только Аристотеля (ср. *Phot. Biblioth. cod.* 215), но даже и Платона (ср. *De aetern. mundi contra Procl.* cap. 1-3). Ловкий и искусный диалектик, в общем — сторонник христианских убеждений, но отнюдь не строгий приверженец «церковной формулы и традиции» или точной ортодоксальной догматики⁶⁵, Филопон старался «примирить Аристотеля с теологическими доктринами, или лучше — представить к услугам этих доктрин арсенал перипатетических методов, — и в этом духе комментировал «органические» писания основателя Лицея и некоторые из его трудов по метафизике... И Платону он посвятил комментарии, которые не дошли до нас»⁶⁶. Вообще, Филопон, при очевидной склонности к перипатетической философии, не пренебрегает и Платоном; он, подобно Немезию, может быть признан эклектиком и отнесен к школе *синкретистов*, наиболее видными представителями которой католический богослов Щесъняк считает Немезия, Синезия, Леонтия Византийского, Иоанна Филопона и Максима Исповедника⁶⁷. Названный

⁶⁴ *Migne* — *Patrol. curs. compl.*, tom. 59, ser. lat., col. 413 et 414.

⁶⁵ Ср. *Al. Hauck* — *Realencyklopädie für protest. Theolog...* Bd. 9, S. 310. Leipzig. 1901.

⁶⁶ *Degerando* — *Hist. comparée...* t. IV, p. 155-156.

⁶⁷ *Wl. Szcześniak* — *Dzieje Kościoła katolickiego...* tom. I, p. 520-521. Warszawa 1902.

католический богослов-историк удачно характеризует личность и литературное направление Филопона в немногих словах: «И. Филопон,— говорит он,— восточный церковный писатель синкретического направления, учитель грамматики в Александрии, математик, философ-перипатетик и богослов-монофизит из лагеря *тритеитов*»⁶⁸. Относительно времени жизни и деятельности Филопона ученые разногласят: одни из них, на основании свидетельства Фотия (Biblioth. cod. 240) о том, что свое толкование на Шестоднев («*De opificio mundi*») Филопон посвятил Сергию, патриарху Константинопольскому (610–639 г.), относят Филопона к VII в.; но другие ученые, как, например, Ritter (*Gesch. der Philosoph.* VI, 500–501), Nauck (*Encykl. Hal. sect. III, vol. 23: «Philoponos»*), Gass (у Наuck'a — *Realencyklop. Bd. 9, S. 310: «Joh. Philoponos»*) и новейший издатель Reichardt, утверждают, что Филопон жил в VI в. Reichardt в своем Предисловии к изданию соч. «*De opif. mundi*» многими соображениями и историческими справками весьма обстоятельно доказывает, что И. Филопон жил именно в VI в., что сочинение его «*De mundi aeternitate*» написано в 529 г., а трактат «*De opificio mundi*» — между 546 и 549 гг., что под Сергием, которому посвятил свой трактат Филопон, нужно разуметь не патриарха Константинопольского, как думал Фотий, а — Сергия, патриарха Антиохийского (546–549 гг.), что, наконец, под Афанасием, о котором упоминает Филопон в своем «посвящении» (см. Прооіцлов к «*De opif. mundi*»), разумеется внук императрицы Феодоры, жены Юстиниана I⁶⁹, — монах, ревностно распространявший и поддерживавший, по свидетельству Иоанна Эфесского (*Hist. Eccles.* V, 1), ересь «тритеитов», основанную Филопоном⁷⁰. К VI в. относят Филопона и более ранние исследователи и церковные историки⁷¹. Главные сочинения Филопона: *De aeternitate mundi* в 18-ти книгах (изд. Venet. 1535) и

⁶⁸ Szcześniak — Op. cit. p. 521.

⁶⁹ Ср. *ibid.*, p. 437 sq § 85.

⁷⁰ См. *Ioan. Philoponi — De opif. mundi libri VII*, edit. Reichardt, Praefat. p. VII–XI; ср. *Nauck — Realencyklop. Bd. 9, S. 310. Lpz. 1901.*

⁷¹ *Io. Laur. Berti — Ecclesiasticae historiae breviarium*, t. 1, p. 180; сравн. *Tennemann — Manuel de l'hist. de la philos.*, trad. par V. Cousin, t. 1, p. 329 и t. II: *Table chronolog. Par. 1829.*

De orificio mundi в 7-ми книгах. В первом Филопон полемизирует против Прокла, учившего о вечности мира, и старается обосновать христианское учение о творении на рациональной подкладке; Аристотеля и Платона он опровергает, хотя первого считает более близким к истине. В сочинении «De orif. mundi» (комментарий на Шестоднев) Филопон преследует апологетические цели и во многом подражает св. Василию Великому, обнаруживая в то же время «необыкновенное обилие и богатство знаний о природе и философских взглядов, какие только могли быть свойственны тогдашнему ученому»⁷². По верному отзыву Reichardt, Филопон «прибегает здесь ко всем отраслям знаний: ad theologiam, philosophiam, historiam naturalem, astronomiam, geographiam, artes mathematicam et grammaticam», цитирует множество самых разнообразных авторов, приводит массу интересных мнений, даже не имеющих прямого отношения к его комментарию на Шестоднев,— так что «об этой книге с полным правом можно сказать: τὸ πάρεργον κρείττον τοῦ ἔργου...»⁷³ Довольно подробно характеризует названный издатель (Reichardt) также трудности и неправильности литературного языка Филопона⁷⁴. Из других сохранившихся сочинений Филопона заслуживает внимания еще Commentar. in Aristot. Phys. и De anima; сохранилось также небольшое Disputatio de paschate (у Galland. vol. XII). Но несомненно, что очень многие сочинения Филопона не дошли до нашего времени; весьма возможно, что некоторые из них были уничтожены, как не строго православные и даже — еретические. По замечанию Berti, Филопон писал много по философии (pluraque Philosophica)⁷⁵ и по другим отраслям науки. Некоторые из сочинений, изобличающих неправославный образ мыслей александрийского грамматика, сохранились в отрывках; таковы: Διατήτης ἢ περὶ ἐνώσεως, в котором Филопон защищает монофизитство⁷⁶, Περί ἀναστάσεως

⁷² Hauck — Realencyklop. Bd. 9, S. 311.

⁷³ Praefatio Reichardt'a к De op. mundi, p. XI.

⁷⁴ Ibid., p. XII (de sermone).

⁷⁵ Berti — Op. cit. t. I, p. 180.

⁷⁶ Это соч. сохранилось в довольно значительных выдержках у Leont. Byzant. De sectis, Actio 5 (Migne, s. gr. t. 86, col. 1193-1268),— Ioan. Damasc. De haeresibus (Migne, s. gr. t. 94, col. 745 sqq.),— Niceph. Call. Hist. Eccles. XVIII, cc. 47-49; Mansi — Concil. XI, p. 301.

(De resurrectione), в котором содержится неправославное учение о воскресении тел⁷⁷. Кроме того, Фотий (codd. 52, 55 и 75) упоминает о книге И. Филопона против Халкидонского Собора⁷⁸ и против Иоанна архиепископа, признававшего святость Троицы⁷⁹.

Илья Критский, комментатор св. Григория Богослова, был митрополитом на о. Крит. Вопрос о времени его жизни решается различными учеными весьма разнообразно и, по словам издателя Alb. Jahnius'a, «adhucsub iudice lis est»⁸⁰. Leunclavius в предисловии к своему изданию Григория Богослова (1571 г.) предполагает, что Илья жил в X в., так как он составил свои комментарии во время изгнания, «в чужой стране» (ὄλερορίφ τυγχά-voυτι), как сам Илья говорит в предисловии, а это изгнание случилось (думает Leunclav.) во время господства сарацин на острове Крит в X в. Streuberus полагает, что комментарии Ильи Критского написаны после 823 г. Это предположение отчасти соответствует довольно распространенному мнению — которое особенно отстаивали Berti⁸¹, Dupin⁸² и Cave⁸³, — что Илья Критский жил во 2-й половине VIII в. и присутствовал на 7-м Вселенском Соборе. Но Alb. Jahnius не соглашается с этим; он уверяет, что наш Илья совершенно отличен от того Ильи (1-го), который присутствовал на 7-м Всел. Соборе, и жил долгое время спустя, именно «после времен Никифора Фоки»; на основании того, что Илья в своем Предисловии упоминает о двух ранних комментаторах Григория Богослова — Василии Младшем (ἐλάχιστος) и Григории, пресв. Кесарийском, живших в 1-й половине X в., а также на основании некоторых других исторических данных и соображений, Jahnius устанавливает, что наш Илья Критский жил в середине XI в.— «при начале владычества (imperii) Комнинов»⁸⁴. Комментарии

⁷⁷ Об этом сочинении см. у Phot. Biblioth. cod. 21–23; ср. Niceph. Call. с. 47.

⁷⁸ См. Dissertationes Damascen. III, col. 325. Migne s. gr. t. 94.

⁷⁹ Berti — Op. cit. p. 160, not. 2.

⁸⁰ Praefat. ad Comment. Eliae Creten.— Migne, t. 36 s. gr., col. 745.

⁸¹ Op. cit. 1, p. 199.

⁸² Nouvelle Bibliotheque... t. VI, p. 127.

⁸³ Historia literar. scriptor. Eccles., ed. Basil. t. I, p. 641; по изд. Genev. (1693 г.) p. 351.

⁸⁴ Praefat. ad Comment. Eliae Creten.— Migne — ibid. col. 746–748.

на речи Григория Богослова составляют, можно думать, главный труд Ильи Критского. Они впервые были переведены Леунклявием на латинский язык с MS. кодекса Basil. и изданы в 1571 г. В своем предисловии к изданию коммент. Ильи Критского Jahnus много говорит о значении этих комментариев для богословия, в частности — для теологов, занимающихся изучением истории догматов. Так, например, «евномиане, — говорит издатель, — вообще считаются чистыми аристотеликами (ср. *Ullmann* — *De Greg. Naz.* p. 320 sq.); но Илья *argumentis luculentis* доказывает, что они вместе с македонянами выродились из философии неоплатоников...» Широкая богословская эрудиция Ильи усматривается в том, что он указывает все первоисточники, которыми пользовался Григорий Богослов, заимствуя их из писаний древних отцов и учителей Церкви (Дионисий Ареопагит, Афанасий Великий, Василий Великий, Иоанн Златоуст и др.). Независимо от того, что Илья цитирует из творений древних богословов, называя имена авторов, «много у них заимствовано им молчаливо (*multa ex iisdem ab eo (sc. Elia) tacite sunt transsumpta*): так, например, он молчаливо усваивает себе иногда ἐξήγησεῖς св. Максима на Григория Богослова»⁸⁵. О заимствованиях из Немезия Jahnus почему-то умалчивает, хотя они, как увидим, довольно значительны. Кроме богословской эрудиции, Илья обнаруживает также большое знакомство с древней философией. Об этом Jahnus говорит следующее: «Илья часто цитирует Демокрита, Анаксагора, Эпикура, стоиков, киников и др., в особенности же — Платона и Аристотеля, взгляды которых часто усваивает себе; с неоплатониками — Порфирием, Ямвлихом, Проклом — он знаком прекрасно и даже предпочитает их Платону; из медиков — цитирует Галена... Комментарии Ильи являются прекрасным памятником того направления мысли и науки, которое старалось внутренне объединить (*in-time conjungere*) философию Платона и Аристотеля — как между собою, так и с христианской теологией»⁸⁶. Уже из этих слов очевидно, как легко Илья, воспитанный в тех же научных традициях, что и Немезий, и

⁸⁵ Praefat. ad Comment. Eliae Creten.— *Migne*, t. 36 s. gr., col. 749–750.

⁸⁶ *Ibidem*, col. 751–752.

пользующийся одинаковыми с ним методами и источниками в области древней философии (Платон, Аристотель, Гален и прочие), мог сходиться во взглядах с еп. Эмесским и заимствовать у него те или другие антропологические идеи и представления. Кроме издания, перепечатанного у Миня, мы имели под руками еще другое издание комментариев Ильи Критского — с многочисленными дополнениями и замечаниями Billius'a⁸⁷. Об этом издании Jahnius отзывается не совсем благосклонно. Он признает, что «Billius во многих местах дополнил Leunclavi'евский перевод комментариев Ильи и — очевидно — пользовался греческим экземпляром и codice Basileensi integriore», но — в то же время — упрекает Billius'a в том, что он своими многочисленными примечаниями «изуродовал и повредил» (*misere truncavit et... foedavit*) как перевод Леунклявия, так и комментарии Ильи⁸⁸. Мы действительно были изумлены на первых порах громадным различием между изданиями Биллия и Jahnius'a, из которых первое даже своими размерами превосходит второе по крайней мере в десять раз. Наше недоумение разрешилось, когда мы нашли у Jahnius'a в конце его предисловия чистосердечное признание в том, что он сделал только извлечения из коммент. Илии, так как эти комментарии «составляют громадную массу (*immanem esse molem*), которая не поместилась бы в одном томе». В свое оправдание Jahnius замечает, что из этой массы он выбрал «все лучшее», что в комментариях Ильи «многое до такой степени старо (*si minus ἔωλα*) и изобилует бесконечными неопределенностями (*immensis disputata ambagibus*), что почти вызывает тошноту у читателей (*quae fere nauseam faciunt legentibus...*). Поэтому,— говорит в заключение Jahnius,— если и найдется такой человек, который пожелает злоупотребить временем для выписки всех комментариев и отыщет подрядчика, который решится напечатать такой том, то он, я думаю, из этого дела не многим больше получит пользы, чем из наших извлечений (*excerptis*)»⁸⁹. По поводу последних слов мо-

⁸⁷ *S. Gregorii Nazianz.— Opera*, t. II; edit. Colon. 1690. Ibidem: *Eliae Cret. Comment. cum scholiis Billii*.

⁸⁸ Praefatio, *Migne* ibid., col. 748, not. d.

⁸⁹ Ibidem, col. 753—754.

жем заметить, что мы, вопреки совету Jahnius'a, «злоупотребили временем», просмотрели комментарий Ильи в полном издании Villius'a и извлекли из сего немалую пользу для себя, так как отыскиали здесь новые параллели с трактатами Немезия, каких не оказалось в издании Jahnius'a у Миня.

Св. Иоанн Дамаскин жил в VIII в. († 760 г.). Его главное творение — «Точное изложение православной веры» — имеет громадное значение для христианского богословия вообще, как первый опыт *полного систематического* изложения православной догматики. Мы уже упоминали, что в этом своем сочинении Дамаскин делает буквальные заимствования из Немезия, выписывая целиком отдельные главы из трактата еп. Емесского (особенно в учении о человеке). Если в области антропологического учения св. Дамаскин более всего зависим от Немезия, то в своей теологии, которая у него многими нитями связана с антропологией, он также несамостоятелен и следует своим предшественникам-богословам, из коих особенно можно назвать Климента Александрийского, Дионисия Ареопагита, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Епифания Кипрского, Леонтия Византийского, Максима Исповедника, блаж. Феодорита и др. Вообще, все ученые исследователи согласны в том, что «Точное изложение православной веры» не есть «оригинальное произведение» св. И. Дамаскина, а большей частью — систематический свод того, что было сказано предшествующими богословами-отцами⁹⁰. Недаром св. Дамаскина уподобляют пчеле, заботливо собирающей «приятнейший мед» с «цветов мыслей», принадлежащих различным христианским писателям⁹¹, и называют «устаами и толкователем (στόμα καὶ διερμηνεύς) всех богословов»⁹². В названном творении св. Дамаскин обнаруживает, подоб-

⁹⁰ Арх. Филарет — Историч. учение об Отцах Церкви, ч. III, стр. 258, 260 и др. Ср. Lequien — Prologus «In libr. de Fide orthodoxa», у Migne, t. 94 s. gr., pag. 781-782 sq. См. также Предисл. Бронзова к русск. пер. «Точного Изложения» — стр. 38-56 (§ 4-й), где на основании прим. Lequien'я подробно указаны источники творения Дамаскина в предшествующей патристич. литературе.

⁹¹ См. Prologus Lequien'я у Migne — *ibidem*.

⁹² Macarius Аncyр.— у Migne *ibid.* (t. 94 ser. gr., p. 129-130).

но другим христианским писателям, несомненное знакомство и с древней философией (Платона, Аристотеля, неоплатоников)⁹³, но — конечно — влияние этой философии на Дамаскина могло быть только *формальное*, потому что весь, большею частью специально-богословский, *материал* для своего сочинения он почерпал из Св. Писания и творений свв. отцов и учителей Церкви.

Нам остается еще сказать несколько слов о Мелетии Монахе, о котором в богословской литературе до настоящего времени не появлялось никаких специальных исследований. Мелетий жил в IX в.⁹⁴ Ему приписывается сочинение: *Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς* (*De natura hominis*)⁹⁵. Уже одно полное название этого сочинения, читаемое в древних кодексах, указывает на несамостоятельность трактата Мелетия и на его чисто компилятивный характер. Вот это заглавие: «Πόνημα κατὰ σύνοψιν περὶ φύσεως ἀνθρώπου, ἐξερανισθὲν καὶ συντεθὲν παρὰ Μελετίου Μοναχοῦ... Συλλογὴ ἐκ τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἐνδόξων καὶ τῶν (в некоторых рукописях прибавлено ἐξω) λογάδων φιλοσόφων» («Сочинение по описанию природы человека, составленное трудами Мелетия Монаха... из сочинений церковных писателей и избранных (внешних) философов»)⁹⁶. В некоторых кодексах читаем: «*Meletius Monachus (an Nemesius?) De natura hominis*»; в *cod. Paris.*: «*Meletii philosophi et medici — Lib. de natura hominis*». Cramer в своем предисловии к читателю⁹⁷ называет Мелетия «*latro — sophista*» и характеризует его трактат словами: «...videtur opus esse pii et, eruditi hominis, a *variis fontibus*, nunc plerumque *deperditis* (?!), *conflatum*». Наконец, из самого определения автором цели и задачи сочинения во «Введении»⁹⁸ с очевидностью обнаруживается компилятивный характер названного трактата. Цель трактата Мелетия, по его собственным словам, не в том, чтобы дать что-либо новое (οὐκ ὡς καινόν

⁹³ См. об этом у арх. Филарета — Цит. соч. III, стр. 258.

⁹⁴ См. Вступление. § 2-й.

⁹⁵ *Migne*. *Patrol. cur. compl.*, t. 64 ser. gr., col. 1075-1310.

⁹⁶ «*Elucubratio synoptica de natura hominis, a Meletio Monacho compilata et digesta e celeberrimis Ecclesiae profanisque scriptoribus ac philosophis*»: См. *Prolegomena* из *Fabricii* — *Bibl. Graeca*, t. IX, p. 305; *Migne* — *ibid.* col. 1069-1074 et col. 1079.

⁹⁷ *Migne* — *ibid.* *Prolegom.*, col. 1073-1074.

⁹⁸ *Migne* — *ibid.*, col. 1076-1077: Προοίμιον и Ἐπιτομή.

τι ἐπινοήσαντος περὶ φύσεως ἀνθρώπου φυσιολογῆσαι), но — чтобы «изложить для людей любознательных σύντομον καὶ ἀνελλιπῆ πραγματείαν», — ввиду того что сочинения многих древних мудрецов о природе человека несистематичны и несовершенны. Мелетий упоминает о Гиппократе, Сократе, Галене и указывает на недостаточность, неполноту и несистематичность их исследований о человеке. Относительно христианской патристической антропологии Мелетий отзывается так: «Свв. учителя Церкви, например, Василий Великий, брат его Григорий Нисский, св. Златоуст и блаженнейший Кирилл и многие другие, в своих ученых произведениях прекрасно соединявшие богословские исследования с естественными, много рассуждали о частицах (μορίων) нашего тела, о психических, жизненных и физических силах (способностях) и энергиях... но никто из них не систематизировал эти рассуждения в одном цельном произведении (sic!). Таким образом, собравши все разбросанное в сочинениях этих писателей, я составил трактат, как нечто единое». Свое сочинение Мелетий считает особенно полезным для занимающихся философией и медициной⁹⁹. Как видим, о Немезии Мелетий не упоминает, но на самом деле оказывается, что весь трактат еп. Емесского «О природе человека», за исключением разве учения о Промысле, целиком вошел в сочинение Мелетия. Правда, анатомические и физиологические данные о природе человека изложены у Мелетия значительно полнее и обстоятельнее, чем у Немезия, но первоисточник их, несомненно, один — ученый врач Гален. После этих предварительных замечаний мы перейдем к выяснению отношения воззрений Немезия к патристической литературе вообще и влияния его на последующих церковных писателей.

⁹⁹ Melet. De nat. hominis, Praef., Migne — ibid., col. 1077 A.

ОТДЕЛ I

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ
ХРИСТИАНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

Космология церковных писателей патристического периода в своем общем содержании сводится к раскрытию следующих основных положений: мир не самобытен; он сотворен во времени Богом *из ничего*, а не из какой-либо готовой материи; как совершенное и целесообразно устроенное целое мир не мог произойти случайно: он создан по предвечному плану разумной Причиной, Которая непрерывно и премудро управляет им.

ГЛАВА I

Основная идея библейско-христианской космологии — идея о гармонии, совершенстве, порядке и целесообразности мира — у христианских писателей патристической эпохи, особенно современных Немезию и последующих, стоит в тесной связи и как бы сливается с общим учением о происхождении мира, точнее — о творении его Богом из ничего. Немезий, как известно, усваивает эту общую традицию библейско-христианской (патристической) космологии. Церковные писатели, современные Немезию, как равно и последующие, отличаются от него — главным образом — тем, что они в интересах догматико-апологетических дают более широкую постановку некоторым космологическим вопросам, лишь слегка затронутым Немезием. Однако вышеуказанная основная идея довольно ясно выделяется уже на фоне космологических воззрений писателей первых трех веков.

Для св. Ириныя Лионского видимая природа «есть арфа, различные звуки которой производят чудную гармонию: кто очарован прелестью этой гармонии, тот не скажет, что каждый из сих звуков был произведен совокупными силами многих музыкантов, так как... одна и та же рука... играет как на нижних аккордах, так и на

самых высоких... Мы тщательно рассматриваем основание и различие вещей и, оставаясь верными закону разума и истины, твердо пребываем в вере в *Единого Бога*, Который сотворил все вещи»¹. По словам Климента Александрийского, «гармония замечается во всем мире, но главным образом — в человеке... который есть благороднейший инструмент, своего рода арфа в храме Вселенной»². Бог, как «совершенное, благое и разумное начало всех вещей»³, как Первопричина всего бытия⁴, «все устроит к лучшему»⁵, и потому «материя, тело, по своей природе не есть зло», как думали некоторые гностики-дуалисты⁶: она не самобытна, — что признавали и лучшие из философов, многое почерпавшие «из книг Моисеевых»⁷. Знаменитый александрийский мыслитель — Ориген, единственный из всех предшественников Немезия, которого он упоминает в своем трактате, и более всего повлиявший на нашего писателя своей теософией, много рассуждает о гармонии, совершенстве и целесообразности мира, поддерживаемых мудростью Единого Творца Вселенной (против онтологического дуализма некоторых гностиков)⁸. Разумные существа (по Оригену — вообще — духовные субстанции), составляющие главную и высшую цель творения (настоящий мир произошел благодаря свободному, но различному по степени и силе, удалению их от Бога, или «ниспадению» — *καταβολή*), изначала все были сотворены тождественными и одинаково совершенными⁹; в этом Freppel справедливо видит основную идею космологии Оригена¹⁰. «Бог сотворил все *мерю и числом...*» (Прем XI, 20)¹¹. Самое слово — *κόσμος* — «означает не только мир, но и украшение»¹². Если характерную черту настоящего мира составляет его «разнообразие», то оно произошло

¹ Adver. haeres. II, cap. 25, col. 798 sq. (Migne, t. VII. s. gr.).

² Clem. Al. Cohort. I, 3, 4, 7.

³ Strom. lib. IV, c. 25 (русск. пер. стр. 502).

⁴ Strom. V, cap. 11 (стр. 580, 583); cap. 12 (стр. 589).

⁵ Strom. IV, c. 26 (стр. 506).

⁶ Ibidem (стр. 502 и 504).

⁷ Strom. V, cap. 14 (стр. 599, 601).

⁸ Origen. De princip. II, 1, § 4.

⁹ Ibid. II, 1, § 1; II, 9, § 6.

¹⁰ Freppel — Origène. Tom. I, p. 417.

¹¹ De princ. II, 9, § 1.

¹² Ibid. II, 3, § 6.

уже впоследствии, благодаря тому, что сотворенные существа самопроизвольно уклонились от своего «первоначального состояния» и «превратили единое, нераздельное добро своей природы в разнообразные качества»¹³. Однако Бог и теперь Своей мудростью направляет все к общей пользе, преспеянию и совершенству, так что весь мир является как бы единым и необъятным животным организмом, одушевленным одной душой (сравни у Платона)¹⁴. Все виды и формы бытия, начиная с низших (мертвой материи — ὄλη и неодушевленных предметов) и кончая самыми высшими (разумными существами), представляют собою строгую иерархию и последовательную градацию¹⁵. Из западных христианских писателей первых веков можем указать на Тертуллиана. Отличительной чертой его космологии является учение о духе и плоти, или материи, как основных космических элементах, находящихся между собою во взаимной метафизической и этической связи и гармоническом соотношении¹⁶. Опровергая дуалистические и пантеистические представления некоторых гностиков (сирийских, особенно Маркиона), Тертуллиан часто повторяет, что мир создан Богом из ничего добрым¹⁷, что самые свойства Творца (премудрость, благодать)¹⁸, как равно и свойства мирового бытия (красота, гармония и проч.), ручаются за то, что физический мир есть «opus bonum»¹⁹. В 12-й главе своего трактата «О воскресении плоти» Тертуллиан поэтически изображает гармонию и целесообразность мира, вдохновенно рисуя совершенно такими же красками, как впоследствии Немезий, величественную картину последовательной смены дней и ночей, времен года, происхождения и разрушения в природе, — смены, которая в результате ведет все «от смерти к жизни...» Наблюдение явлений в природе привело Немезия, как мы видели, к мысли о Провидении и

¹³ Ibid. II, 1, § 1.

¹⁴ Ibid. II, 1, §§ 2-3.

¹⁵ De princip. III, 1, §§ 2-3.

¹⁶ Cp. Tertul. De resurrect. carnis, cap. 5 et 6.

¹⁷ Adver. Marcionem (edit. 1744 г. pp. 365-486), lib. II, cap. 3: Mundus ex bonis omnibus consistit.

¹⁸ Adv. Marc., I, II, c. 4; cfr. I. IV, c. 12: Bonitas ejus operata est mundum.

¹⁹ Ibidem, lib. 1, cap. 14.

дало ему идею для космологического доказательства существования Божественного Промысла²⁰. Тертуллиан делает отсюда еще другой теологический вывод; он видит в указанных явлениях (природы) «свидетельство воскресения мертвых»: Бог «открыл пред тобою книгу природы... чтобы ты, видя восстановление всех существ, не сомневался в воскресении мертвых...»²¹

Церковные писатели IV в., преимущественно в своих беседах на «Шестоднев», рассматривают мир как отражение Божественных совершенств и разъясняют (как и Немезий), что явления физического и нравственного зла, будучи следствием свободного уклонения разумных существ от добра, имеют чисто отрицательный, а не положительный, космический или субстанциальный характер²², не противоречат совершенству мира и направляются Промыслом к добрым последствиям²³. Если христианские писатели и высказываются иногда, что настоящий мир не есть наилучший из возможных миров, то имеют в виду лишь отношение его к миру загробному, поскольку настоящий мир есть только переходная ступень к жизни будущей, место воспитания, труда и подвига для людей²⁴. В частности, современные Немезию церковные писатели вполне согласно учат — а) о совершенстве, гармонии и целесообразности мира как прекрасного создания Божия²⁵, б) о строгой последовательности в постепенном восхождении видов мирового бытия от форм менее совершенных к более совершенным²⁶, в) о положении чело-

²⁰ *Nemes.*, сар. 42.

²¹ *De resur. carnis*, сар. 12 (русск. пер. Каря. стр. 73-74).

²² *Афанас. Вел.* Слово на язычн. § 2, стр. 126-127; § 6, стр. 131-132; § 7, стр. 133 (Тв. ч. 1); *Василий Вел.* На Шестодн. Бес. 2-я, стр. 27-28 (Тв. ч. 1), — ср. Бес. 9 о том, что Бог не вин. зла (Тв. IV, 135); *Григ. Богосл.* Слово 40, стр. 320, 276-7 (Тв. ч. III); *cfr. Augustin. Confess.*, VII, сар. 12.

²³ *Вас. Вел.* Бес. 9 — о том, что Бог не вин. зла. (Тв. IV, 135-136); ср. *Lactant. De ira Dei*, с. 13.

²⁴ *И. Злат.* Бес. 13 на Матф., § 6 (Твор. т. VII).

²⁵ *Афан. Вел.* На ариан. Сл. II, § 78, стр. 363 (Тв. ч. II); *Макар. Егип.* Посл., стр. 322 (Тв. 1904 г.); *Васил. В.* На Шестодн. Бес. 5-я, стр. 70; Бес. 9-я, стр. 140; *Григ. Бог.* Сл. 38-е, — Твор. III, 241 (*Migne*, t. 36 gr., 321 B); Сл. 45-е, Твор. IV, 157 (*Migne*, *ibid.*, col. 629 C); *Григ. Нисск.* О Шестодн., стр. 36 и сл. (Тв. ч. 1, — *Migne*, t. 44 gr., col. 92 BC sq.); Об устр. челов., гл. 1, 80-84 (Тв. 1); О душе и воскр., стр. 210-211 (Тв. IV).

²⁶ *Григ. Нисск.* О душе и воскр., стр. 239-240, 298; Об устр. чел.,

века в природе, который, как венец творения, стоит как бы на рубеже двух природ и является связью мира чувственного и духовного, — почему он и создан *последним*²⁷, г) о том, что в закономерности и строгой гармоничности всего творения открываются свойства и совершенства разумной Первопричины мира²⁸, и — наконец — д) констатируют факт общехристианского сознания, что эта Первопричина мира должна быть *единой*²⁹. По всем этим пунктам особенно близкая аналогия замечается между учением Немезия и св. Григория Нисского³⁰.

Посмотрим теперь, как раскрывается указанная нами основная идея библейско-христианской космологии у последующих церковных писателей, избличающих в своих творениях близкое знакомство с трактатом Немезия. К тому времени еще не прекратили своего существования и не исчезли окончательно ложные теории происхождения мира, основанные на философии эпикурейской, платоновой и стоической. Против идеи о самобытности мира и эпикурейского мнения о случайном его происхождении из сцепления атомов отцы и учителя Церкви всегда обычно указывали на гармонию, красоту, целесообразность и строгую закономерность, господствующие в мире и необходимо предполагающие разумную зиждущую и мирообразующую Причину³¹. По учению св. И. Дамаскина, должен существовать художник, все *устрояющий* и рас-

гл. 8-я, стр. 98-99, 101 (Migne, t. 44 gr., coll. 144-5 sq.) и гл. 29, стр. 102; *Григ. Богосл.* Сл. 32 (Тв. III, 140-141, — Migne, t. 36 gr., col. 181 C); *Васил. Вел.* На Шест. Бес. 5-я, стр. 80.

²⁷ *Григ. Нисск.* Больш. Огласит. Слово, гл. 5, стр. 15-16 и гл. 6, стр. 20-21 (Тв. IV); О младенцах, прежд. похищ. смертию, стр. 339-340 (ч. IV); О молитве, Сл. 4-е, стр. 437 (ч. I); Об устр. чел., гл. 2, стр. 84-86 и гл. 8, стр. 101; *Григ. Богосл.* Сл. 38-е (Тв. III, 242, — у Migne, t. 36 gr., col. 321 C-324 A); Сл. 45-е (Тв. IV, 158-159, у Migne, ibid., col. 632 A sq.); Сл. 44-е (Тв. IV, 144, — Migne, ib., col. 612 A).

²⁸ *Вас. Вел.* На Шест. Бес. 1, стр. 13-14; Бес. 6, стр. 101; Бес. на Пс 32, 4, стр. 221-222 (Тв. I); Толк. на Ис. гл. 5 (Тв. II, 175); Письм. 227 (235), стр. 153 (Тв. ч. VII).

²⁹ *Григ. Нисск.* О душе и воскр., стр. 211-212; Огл. Сл., пред., стр. 2-3; *Вас. Вел.* Бес. 9, стр. 137 (Тв. IV); ср. *Немес.* гл. 1, стр. 22.

³⁰ См., напр., *Gregor. Nyss. De hominis opif.*, cap. 8, coll. 144-5 (PG. t. 44) и *Netes.*, cap. 1, pp. 39-43 = 22-24; *Григ. Нис.* Сл., гл. 6, стр. 20-21, — Об устр. чел., гл. 2 и 8, стр. 84-86, 98-101 и *Netes.* с. 1, pp. 38-39 = 21-22, 43-44 = 24-25.

³¹ Ср. *Афан. Вел.* О вопл. Слова, § 2 (твор. 1, 193); *Васил. Вел.* На Шестодн. Бес. 1, стр. 7-8 и 14; *Григор. Бог.* Слово 28 (Тв. III, 32-33).

полагающий в порядок, все «создавший и приведший в бытие»³². «Небеса» своим величественным видом «поведают славу Божию: замечая их красоту, мы прославляем Творца как прекрасного Художника»³³. Вообще, Вселенная сотворена изначально прекрасной, «доброй зело»³⁴; зло привзошло в мир впоследствии, благодаря свободной воле человека³⁵, и потому оно не имеет космического или субстанциального характера³⁶. Следует отметить, что, раскрывая частную мысль о совершенстве и строгой иерархической последовательности форм мирового бытия, И. Дамаскин и некоторые другие церковные писатели того времени не только заимствуют у Немезия отдельные суждения, но нередко прямо выписывают целые фразы и выражения. Таковы, например, рассуждения И. Дамаскина, Мелетия Монаха, Ильи Критского и И. Филопона о последовательной градации форм или типов (видов) неорганического и органического бытия, завершаемой в человеке, который является как бы связующим звеном в природе, как своего рода *микрокосм*, или «малый мир». И. Дамаскин, приводя слова Григория Богослова (из *Orat.* 38 и 42) — «надлежало, чтобы произошло и смешение из обеих природ, образец высшей мудрости... как бы некоторая связь видимой и невидимой природы» и проч., — говорит, что для этой цели «Бог Своими руками творит человека из видимой и невидимой природы... как бы некоторый второй мир, — малый в великом³⁷, — другого ангела, смешанного из двух природ...»³⁸ Усвояя эту мысль, общую Григорию Богослову и Немезию, И. Дамаскин — далее — буквально выписывает из сочинения Немезия рассуждение о том, что именно общего имеет

³² «Точное изл. прав. веры», кн. I, гл. 3 (русск. пер. стр. 6–7).

³³ И. Дамаск. *ibid.* кн. II, гл. 6 (русск. пер. стр. 55–56); ср. *Васил. Вел.* на Шестодн. Бесед. 1 и 3.

³⁴ И. Дамаск. *ibid.* кн. II, гл. 4, стр. 50; кн. III, гл. 15, стр. 172.

³⁵ *Ibid.*, кн. IV, гл. 20, стр. 252–253.

³⁶ И. Дамаск. *ibid.*, ср. I. *Philopon.* De opif. mundi, lib. VII, c. 10 et 11, p. 299–303 (edit. Reichardt).

³⁷ У Григ. Бог. (*Orat.* 38, coll. 321 C–324 A; русск. пер. Твор. ч. III, 242) читается не «ἐν μεγάλῳ μικρόν», как у Дамаскина, а — «ἐν μικρῷ μέγαν», т. е. «великий в малом»; так читают Nicetas и нек. др., в том смысле, что «этот мир мал, если сравнить его с человеком, ради которого все сотворено...» Однако же человек скорее *микрокосм*, чем *макркосм*. Ср. у Lequien'я col. 921 (*Migne*, t. 94 s. gr.).

³⁸ Дамаск. «Точное Изл.», кн. II, гл. 12, стр. 79–80 по русск. пер.

человек «с неодушевленными вещами, с бессловесными существами и с одаренными разумом»³⁹, а также делает отсюда этический вывод в духе Немезия и Григория Богослова: человек для того был поставлен на рубеже двух природ, «занимая середину между Богом и материей», чтобы он мог свободно избирать одно из двух: или, устремляясь к Богу, соблюдать заповедь возлюбите добродетель и получить в награду бессмертие, или же, «устремившись к материи и отвлекши свой ум от Бога, сближаться с тлением и подвергаться страстям, делаясь смертным, вместо бессмертного...»⁴⁰ Илья Критский, комментируя рассуждения Григория Богослова на ту же тему (из *Orat.* 28 и 32), в выражениях, заимствованных у Немезия, раскрывает мысль о том, что в природе царит строгая иерархия и закономерность, в силу которой человек находится как бы на рубеже двух природ и соединяет в себе разумную и чувственную природу, — что избирая добровольно служение низшей, чувственной природе, он уподобляется бессловесным животным (этический вывод) и т. д.⁴¹ «Человек, — говорит Илья, — как $\mu\acute{\iota}\kappa\rho\varsigma \chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, имеет общение со всем тем, что находится в мире, и всему причастен; он мал, вследствие незначительности тела, но велик, вследствие достоинства души, одаренной разумом⁴², почему имеет общение и с разумной природой ангелов»⁴³. Человек «создается последним из всех тварей по некоторой системе и порядку: чтобы обнаружить величайшее чудо в отношении связи ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota} \tau\omicron\nu \sigma\acute{\upsilon}\nu\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\nu$), Бог связал таинственно, т. е. непостижимо и — посему — неизъяснимо, в нас противоположное ($\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\alpha$)... Самая материальная часть ($\acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu$) человеческого состава ($\sigma\upsilon\chi\rho\acute{\iota}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$) есть персть, прах ($\acute{o} \chi\omicron\upsilon\delta\acute{\iota}\varsigma$)... а $\nu\omicron\upsilon\delta\acute{\iota}\varsigma$... есть $\tau\eta\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma \tau\omicron \lambda\epsilon\pi\tau\omicron\mu\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$...»⁴⁴ Отсюда —

³⁹ Ibid., кн. II, гл. 12, стр. 82–83 по русск. пер. (см. ниже букв. выписку).

⁴⁰ Ibid., кн. II, гл. 30, стр. 118; ср. гл. 12, стр. 80–81; *Nemes.*, с. 1; *Григор. Бог. Сл.* 38 (ч. III, 242 сл.).

⁴¹ *Eliae Cret. Comment. cum schol. Bill.* (*Greg. Naz. Opera*, t. II, Colon. 1690), p. 91 A sqq.

⁴² Ср. «Тимей» 90 В.

⁴³ *Eliae metrop. Cretae* — *Comment. in S. Greg. Naz. (Alb. Iahnus)*, — *Migne*, t. 36, s. gr., col. 786 В.

⁴⁴ *Eliae Cret. Com.*, у *Migne* *ibid.*, col. 852 А; cf. *Greg. Naz. Orat.* 32, *Migne*, *ibid.*, col. 184 CD (Твор. ч. III, 142).

этический вывод: Бог вложил в природу человеческую силу (δύναμιν) «или возвышаться к Богу и обоготворяться, или самопроизвольными стремлениями (αὐτοπροαιρέτοις ὁρμαῖς) склоняться к материи и извлекать оттуда бесчисленные страсти (πάθη)»⁴⁵. Мелетий Монах, различая, подобно Немезию, в природе виды τῶν ἐμψύχων, ἀψυχῶν и ζωοφύτων⁴⁶, буквально словами Немезия говорит о природе человека, связующей воедино все виды бытия и вмещающей их в себе⁴⁷. Иоанн Филопон, устанавливая, подобно Немезию и другим церковным писателям, последовательную градацию форм или видов бытия по степени их совершенства, видит завершение и объединение всех

⁴⁵ *Eliae Cret. ibid. (Migne), col. 852 A.*

⁴⁶ *Meletii Monachi — De nat. hominis, Migne, t. 64, s. gr. col. 1092 A.*

⁴⁷ *Ibidem, col. 1088 BC* (см. дальше буквально, выписку).— Для иллюстрации буквальных заимствований из Немезия приведем здесь параллельную выписку из рассуждения писателей, о которых сейчас у нас идет речь, относительно гармонического объединения всех видов (форм) бытия в природе человека:

Nemes., c. 1, p. 38 Matth.: Γνώριμον δὲ, ὅτι (человек) καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ, καὶ τῆς τῶν ἀλόγων ζῶων μετέχει ζωῆς, καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετέλγη νοήσεως. Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν· τοῖς δὲ φυτοῖς κατὰ τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ σπερματικὴν δύναμιν· τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ κατὰ τε τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν καὶ κατὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὸν θυμόν... etc. (p. 39)... Συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσι... и т.д., кончая: τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος.

I. Damasc. lib. II, c. 12: Χρὴ γινώσκειν, ὅτι καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ ὁ ἄνθρωπος, καὶ τῆς τῶν ἀλόγων ζῶων μετέχει ζωῆς, καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετέλγη νοήσεως. Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν· τοῖς δὲ φυτοῖς κατὰ τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν καὶ σπερματικὴν ἡγουν γεννητικὴν δύναμιν· τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐπιμέτρου δὲ κατὰ τὴν ὄρεξιν, ἡγουν θυμόν καὶ ἐπιθυμίαν, καὶ κατὰ τὴν... καθ' ὁρμὴν κίνησιν... Συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσι... и т.д., кончая: τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος.

Melet. Monach. (Migne, col. 1084 et 1088): Γνώριμόν τε ὅτι τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ (sc. ἄνθρωπος), καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετέλγη νοήσεως... (Col. 1088): κοινωνεῖ οὖν τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα, καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν· τοῖς δὲ φυτοῖς κατὰ τε ταῦτα, καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ τὴν σπερματικὴν δύναμιν· τοῖς δὲ ἀλόγοις, καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ, κατὰ τε τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν, καὶ κατὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὸν θυμόν... и т.д., буквально по Немезию,— кончая словами: ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς συνάπτεται φύσεσιν...

Elias Cret. (Migne, col. 786): Μικρὸς κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ὡς ὅλοις τοῖς ἐγκοσμίοις κοινωνῶν καὶ πάντων μετέχων, μικρὸς μὲν οὖν διὰ τὴν βραχύτητα τοῦ σώματος, μέγας δὲ διὰ τὸ ἀξίωμα τῆς λόγῳ τετιμημένης ψυχῆς, καθὼς κοινωνεῖ καὶ τῇ νοερᾷ τῶν ἀγγέλων φύσει.

их в человеке. «Не все части (мира), — говорит он, — одинаково совершенны: небо лучше Земли и Солнце — Луны, и «звезда от звезды разствуует во славе», животные совершеннее растений, земные твари выше водяных, а совершеннее этих (т. е. всех земных тварей) — человек»⁴⁸, — так что, если «виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело», то необходимо «*συμπεριείληπται τῷ ἐπαίνῳ πάντων ὁ ἄνθρωπος*», как «*κάλλιστος πάντων τῶν ζώων*»⁴⁹. Рассуждая о том, что сотворение мира в 6 дней указывает на его совершенство, ибо 6 есть число совершенное, как «равное своим собственным частям и сложенное из своей 1/2 (т. е. 3-х), 1/3 (т. е. 2-х) и 1/6 (т. е. 1-го)»⁵⁰, Филопон довольно оригинально сводит к этому числу (к 6-ти) все основные типы бытия, располагая их в порядке по степени совершенства: «всякое тело имеет бескачественный субстрат (*τὸ ἄλοιον ὑπερφωμένον*)... и разделяется на неодушевленное (*ἄψυχον*) и одушевленное (*ἐμψυχον*); виды одушевленного — растение, зоофит и животное, а виды животного — *ἄλογον* и *λογικόν*». Таким образом, все роды или типы бытия сводятся к следующим шести: «*ἡ ὕλη*, — как бескачественный субстрат всего, хотя он и не встречается в отдельности от качеств, — *τὸ ἄψυχον*, *τὸ φυτόν*, *τὸ ζῳφυτόν*, *τὸ ἄλογον ζῳον*, *τὸ λογικόν*»⁵¹. Раскрытию взятой у Немезия и других церковных писателей IV в. мысли о строгой последовательности в происхождении органических видов и вообще в переходе от низших форм и видов бытия к высшим Филопон посвящает отдельную обширную главу в своем сочинении «*De orificio mundi*»⁵², которое представляет собою пространный комментарий на Шестоднев. По словам Филопона, уже самый порядок (*τάξις*) миротворения замечателен своей целесообразностью и последовательностью: после украшения неба светилами и земли растениями, творение (*ἡ δημιουργία*) переходит ко 2-й после земли стихии — воде, в которой появляются «гады душ живых», а затем — к 3-й стихии — воздуху, который «украшается

⁴⁸ I. Pilopon. De orif. mundi VII, с. 8, р. 298 (10-15); в скобках мы обозначаем строки изд. Reich.

⁴⁹ Ibid. VII, с. 9, р. 299 (9, 13-14).

⁵⁰ Ibid. VII, с. 13, р. 304-305.

⁵¹ Ibid. р. 305 (21-29).

⁵² I. Pilopon. De op. m. lib. V, с. 1.

летающими...» (птицами)⁵³. Все происходящее «располагается в естественном порядке и... творение переходит постепенно (буквально — чрез некоторые посредства — *διὰ τινον μέσων*) от менее совершенного к наиболее совершенному». Так, «после происхождения стихий, Бог повелевает земле произвести первичные растения, имеющие самый низший вид (*ἔσχατον εἶδος*) жизни,— силу питания, роста и рождения (*θρεπτικόν, αὐξητικόν, γεννητικόν*),— вследствие чего и о них говорится, что они живут и умирают, что они одушевлены...; но они не обладают ни способностью чувственного восприятия и передвижения к месту, ни другими свойствами, которыми характеризуются живые существа (*τὰ ζῷα*)». Далее в порядке происхождения следуют водяные твари (*τὰ ἕνδρα*), так как и самая стихия — вода — занимает 2-е место (после земли); эти твари «имеют более совершенную жизнь», нежели растения: они обладают уже чувствами, способностью передвижения,— хотя и не в такой степени, как «воздушные» (*τὰ ἀέρια*),— а также — представлениями (*φαντασία*), как образами чувственных восприятий (*τῶν αἰσθημάτων*), хотя и не достаточно ясными; вследствие этой неясности представлений, *τὰ ἕνδρα* — боязливы, робки, дики; лишены они также и голоса... Вслед за *τὰ ἕνδρα* происходят *τὰ πτηνά*, летающие, которые превосходят водяных более ясными и отчетливым внешними чувствами и представлениями, а затем — *τὰ χερσαῖα*, живущие на суше, «наиболее совершенные из остальных животных и обладающие более отчетливыми ощущениями и способностью воображения (представления — *φαντασία*), приближающейся уже к рассудку (*τῷ λόγῳ*): некоторые из них рассудительны, другие — хитры и смыслены (ловки — *πανούργα*), и заботятся о будущем,— многие поработены людьми, живут с ними и облегчают их труды» (здесь Филопон приводит текст Ис 1, 3 и — затем — исторический рассказ, подтверждающий смысленность и преданность собак). Наконец, после всех указанных тварей Бог создает последним человека — «совершеннейшее из всех животных (*τὸ τελειότατον ζῷον ἀπάντων ἔσχατος δημιουργεῖται ὁ ἄνθρωπος*)». Такому же порядку подчинено, по словам Филопона, и природное рождение: «попадаю-

⁵³ Ibid. p. 205.

щее в матку ἄψυχον τὸ σπέρμα получает там растительную жизнь, питаясь и возрастая», затем — оно «формируется, одушевляется и делается живым, и потом — наконец — принимает разумную душу и зарождается совершенный человек»... «Итак,— заключает Филопон,— по указанному физическому и необходимому порядку, после стихий происходят из рода τῶν ἐμψύχων — сперва растения, потом — животные в вышеуказанной последовательности, и — наконец — последним из всех является человек, πάσας ἐν ἑαυτῷ περιεληφώς γενικώτερον τὰς ζωτικὰς δυνάμεις»⁵⁴.

Вообще, можно сказать, что идея о целесообразности и совершенстве мира раскрывается церковными писателями, следующими за Немезием, более обстоятельно и систематично, чем у нашего философа, но — в том же духе и направлении: мир прекрасен — во главе со своим разумным владыкою — человеком, когда этот последний стремится к своему действительному назначению; своим единством и совершенствами мир вещает о бытии единого разумного Творца. Эней Газский, христианский философ конца V в., в своем «Феофрасте» говорит: «Ничтожного в бытии ничего нет... Все прекрасно, величественно и упорядоченно: камень прекрасен, как камень, дерево — поскольку оно дерево и лев — поскольку он лев... Так и человек (венец творения) есть нечто превосходное и прекрасное тогда, когда он является человеком и стремится ко благу...»⁵⁵ По словам Ильи Критского, подобно тому, «как больные глазами видят солнце в воде, так и мы, не будучи в состоянии непосредственно смотреть (ἐντρανίσειν) в лицо Бога... как в некоем зеркале, усматриваем Его в творениях. И как тени и образы солнца, получаемые в водах, являются признаками (γνώρισματα) солнца, так и творения, как своего рода тени умопостигаемого Солнца, обнаруживают нам Его»⁵⁶. Комментируя Orat. 32 Григория Богослова, где св. отец особенно много распространяется о гармонии и строгом порядке, которые царят во всей природе⁵⁷, Илья Критский и от себя

⁵⁴ Philopon. Ibid. pp. 206-210.

⁵⁵ Aen. Gaz. у Migne t. 85, ser. gr., col. 912-916.

⁵⁶ Eliae metrop. Cret. Comment., Migne, t. 36, ser. gr., col. 767 BC; ср. Platon. De Republ. VI, 510 A-E, VII, 516 AB; De legibus, X, 897 sq.

⁵⁷ Greg. Naz. Orat. 32, Migne t. 36, s. gr., col. 180 sq. (Твор. III, 140 сл.).

замечает, что «Вселенная (τὸ πᾶν) существует и составлена в порядке (τάξει)» и что «самый мир есть и называется κόσμος», благодаря этому порядку⁵⁸; неизменно и постоянно ночь и день «εὐτάκτως сменяются и уступают место друг другу...»⁵⁹ И все это естественно и понятно: «τάξει γὰρ καὶ συνέσθη τὸ πᾶν καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη»⁶⁰. Настоящий κόσμος, состоящий из неба и земли и того, что посредствует между ними, неизменно сохраняет свой строй, почему и называется κόσμος; когда же разрушается «вложенная в него гармония», он становится уже не κόσμος'ом, а... ἀκοσμία и ἀταξία⁶¹. Но искони заложенные Творцом в природу основания (λόγοι) пребывают неизменно, почему и называются законами (νόμοι)⁶². Отсюда «mundus» (= κόσμος) употребляется часто в смысле (pro) «ordine, harmonia et concinitate»⁶³. Существует даже связь и гармония между чувственным и умопостигаемым миром, ибо «ὁ νοητὸς κόσμος символически сообразен τῷ αἰσθητῷ по видам (τοῖς εἶδεσι)»⁶⁴. Иоанн Филопон буквально словами Немезия говорит, что «Бог создал все прекрасно и как следовало, и нет ничего (в творении) излишнего или недостающего»⁶⁵. Бог и подчиненная Ему природа, повторяет Филопон слова Аристотеля, «ничего не делают напрасно (οὐδὲν μάτην ποιεῖ)»⁶⁶. Ничто не было создано злым, но все произошло прекрасным, или, как говорит Моисей, «добрым зело»⁶⁷. Космос, как τὸ ἐκ πάντων σύστημα, несравним ни с каким другим телом,— он в своем роде «единственный» (μονήρης); к нему больше подходит эпитет ἀγαθός, нежели καλός⁶⁸,— каковой эпитет и усваивает ему в своем переводе Акила⁶⁹.

⁵⁸ *El. Cret. ibid., Migne t. 36, col. 849 C.*

⁵⁹ *Ibid., col. 850 C.*

⁶⁰ *Ibid., col. 850 A.*

⁶¹ *Ibid., col. 870 C.*

⁶² *Ibid., col. 871 A.*

⁶³ *El. Cret. Comment. cum. schol. Bill., Colon. 1690, p. 543 B.*

⁶⁴ *Eliae Cret. Comment. y Migne — ibid.— col. 889 C.*

⁶⁵ *Philopon. De opif. mundi, lib. III. c. 4, p. 117 (18-20): Μόνον δὲ, ὅτι πάντα καλῶς καὶ ὡς ἔδει πεποίηκεν ὁ Θεὸς καὶ οὐδὲν ἐλλείπον ἢ περιττόν, πιστεύομεν ἅπαντες; ср. Nemes. c. 42 (русск. пер. стр. 189), c. 1 passim.*

⁶⁶ *Philopon. De op. mundi, V, c. 13, p. 228 (2-4); cnf. Aristot. De coelo I, 4.*

⁶⁷ *Ibid., VII, c. 11, p. 303 (20-24); cnf. c. 12.*

⁶⁸ *Ibid. VII, c. 8, p. 298 (15-21); cf. c. 9.*

⁶⁹ *Ibid., VII, c. 8, p. 296 (10-11), 298 (8-10).*

ГЛАВА II

Вопрос о миротворении и мирообразовании церковные писатели всего вообще патристического периода трактуют гораздо полнее и обстоятельнее, чем Немезий. В то время как наш философ на основании немногих положительных соображений и — главным образом — в силу общецерковных традиций категорически устанавливает положение, что существует «один Бог — Творец всего, создавший все из ничего» (ср. 5, ср. 1 и 42), современные ему и последующие писатели стараются оправдать это положение многоразличными теологическими, философскими и метафизическими доводами — на почве Св. Писания и путем опровержения ложных космологических теорий древних философов. Так, они опровергают философское мнение о самобытности мира. Признавая, как и Немезий (гл. 5), общим законом природы непрерывное происхождение (γένεσις) и разрушение (φθορά) — космический процесс, обуславливающий собою изменимость всего бытия, — церковные писатели указывают на изменимость мира как на лучшее свидетельство его сотворенности. «Все, что приведено к бытию из небытия, — говорит Кирилл Александрийский, — необходимо подлежит изменениям, а потому имеет начало и устремляется к концу»¹. По словам И. Дамаскина, «все созданное — изменчиво, неизменно же — одно только несотворенное»², — «все, существующее по причине рождения, подлежит уничтожению, подобно с последовательностью, принадлежащую природе... Одно только Божество по своей природе безначально и бесконечно» и, как несотворенное, неизменно³. Впрочем, эту мысль против самобытности или безначальности мира в таких же почти выражениях высказывал еще св. Иус-

¹ *Cyrrill. Alex.* In Ioann. Evang. lib. 1, с. 6; Migne, t. 73, s. gr., col. 88.

² *Дамаск.* «Точное излож.» кн. II, гл. 3 (стр. 46 по русск. пер.).

³ *Ibid.*, кн. II, гл. 6 (стр. 55 по русск. пер.); кн. I, гл. 3, стр. 5-6; ср. *Augustin. Confess.* XI, сар. 4.

тин Философ⁴, а также многие церковные писатели IV в.⁵ Подобным образом, и Филопон признает, что все, «происходящее в природе, ἐν διαστάσει χρονικῇ происходит и разрушается», так что «ἡ ἄλλου γένεσις ἄλλου ἐστὶ φθώρα...»⁶ Между тем, если признать мир безначальным и самобытным, то необходимо считать его неизменным, а Бога нельзя уже называть Творцом мира, ибо — «каким образом Он может быть Творцом того, что всегда и неизменно существует одинаковым образом (τοῦ ἀεὶ ὄντος ὡσαύτως)?...»⁷ В предисловии к своему комментарию на Шестоднев Филопон прямо заявляет, что главная задача и цель его сочинения — в том, чтобы установить и рационально доказать против философов два положения: 1) что Бог есть Творец мира и 2) что мир имеет начало бытия⁸. Один только Моисей ясно и определенно говорит, что «мир получил начало своего бытия», а из философов первый Аристотель признал мир «безначальным и непроисшедшим (ἀναρχον καὶ ἀγένητον)»⁹. Что Вселенная (τὸ πᾶν) имеет начало своего бытия (ἀρχὴν τοῦ εἶναι), это Филопон доказывает всемогуществом Божиим, соображениями разума, свидетельством «божественных Писаний и древних философов («физиков») — до Аристотеля»¹⁰.

Далее, против древнеплатонического мнения о том, что Бог образовал мир из вечной, предсуществовавшей, готовой, хотя и бескачественной, материи, церковные писатели в большинстве случаев категорически утверждают и обстоятельно доказывают, что Бог создал *из ничего* весь мир в его целом, не только *по форме*, но и *по материи*, — что метафизически невозможно признавать *два начала* бытия (Бога и материю), — что существует *одно только начало* — Бог, приведший мир в

⁴ *Iust. Phil. Dialog. cum Tryph. cap. 5; Apolog. 1, 43.*

⁵ *Григ. Нисск. Опров. Евном., кн. I, гл. 26, стр. 143–144 (Тв. ч. V); Васил. Вел. На Шест. Бес. 1, стр. 8–9, 10–11; Афанас. В. На ариан. Сл. II, § 57, стр. 336–337 (Тв. ч. II); ср. Augustin. De civit. Dei, 1. XII, с. 15, § 2.*

⁶ *Philop. De op. mundi, lib. V, с. 9, p. 222 (1–3); cnf. Nemes. с. 5, p. 160 ed. Matth.*

⁷ *Philop. ibid., p. 222 (10–15).*

⁸ *De op. mundi, Praef. p. 1 (9–14).*

⁹ *Philop. ibid., lib. II, с. 13, p. 82 (3–6 et 10–12).*

¹⁰ *Ibid., lib. III, с. 17, p. 157 (12–18) sqq.*

бытие из абсолютного небытия (= ἐξ οὐκ ὄντων). Так, св. Феофил Антиохийский говорит, что «Бог τὰ πάντα ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι»¹¹, и упрекает в самопротиворечии Платона и его последователей, допускающих «безначальность материи, совечной Богу»¹². Поэтому несправедливо считают иногда знаменитого антиохийского апологета подражателем Филона: последний понимает материю в платоновском смысле — бескачественного, но все же несотворенного, вечного, субстрата или начала¹³. Св. Иустин Мученик, опровергая мысль Платона о безначальности материи¹⁴, приходит к решительному заключению, что высочайшее начало бытия должно быть *единым*¹⁵. Если в одном месте св. Иустин выражается, что мир сотворен «из безобразного вещества» или «бесформенной материи» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης)¹⁶, то он имеет здесь в виду собственно творение частных форм бытия из той материи, которая, будучи сотворена Богом *из ничего* (в противоположность платоновскому дуализму), в своем первоначальном состоянии была ἄμορφος ὕλη (ср. «μη ὄν» Платона). В таком же смысле можно понимать и слова Климента Александрийского, который, следуя отчасти платоно-филоновской космологии, выражается, что творение есть «приведение в порядок изначального беспорядка (παλαιᾶς ἀταξίας)»¹⁷. И здесь под ἀταξία (= ἄμορφος ὕλη) разумеется первобытная материя, созданная из ничего, в ее первоначальном «неустроенном» состоянии (ср. Быт 1, 2). Ἄμορφος ὕλη св. Иустина и ἀταξία Климента выражают то же понятие, что у Немезия «бездна» (ἄβυσσος), которая, по его словам, «не безначальна, но сотворена прежде всего видимого и предуготована Творцом к происхождению всего остального» (De nat. hom. cap. 5). Св. Иринея ясно выражает общецерковное учение о том, что Бог сотворил все de nihilo, не исключая и материи (ipsam materiam... Deus creavit), так как всемогущество Божие не нуждалось в «подле-

¹¹ Ad Autol. lib. I, cap. 4, cf. cap. 6.

¹² К Автолику, кн. II, гл. 4.

¹³ Phil. De mundi opificio, §§ 2, 3 (ed. Mang. t. I).

¹⁴ Cohort. 23.

¹⁵ Dialog. cum Tryph., с. 3.

¹⁶ Apolog. I, cap. 10.

¹⁷ Stromata, lib. VI, cap. 16 (русск. пер. стр. 758).

жащей материи»¹⁸. Климент Александрийский, несмотря на сильное тяготение к Филону, не сочувствовал дуализму; принимая часто, по словам Degerando, «направление, подобное направлению гностиков, он старался избежать их заблуждений»¹⁹. У него находим довольно ясное учение о сотворении мира *из ничего*²⁰, не по форме только, но и по материи, которая, поэтому, не может быть признаваема самобытным началом зла²¹: считать материю и тело злом, это значит, говорит Климент, «поносить все творение Божие» и тайну воплощения от Пресвятой Девы Божественного Логоса²². И только один Ориген, хотя довольно определенно высказывается о творении мира *из ничего*²³, как по форме, так и по материи (ибо два совечных начала немислимы)²⁴, однако в этом пункте своей космологии значительно отступает от общецерковного учения: в целях примирить творческий акт с неизменяемостью Божией он придумывает своеобразную теорию *вечного миротворения*²⁵, согласно которой наш мир в бесконечном ряду творимых миров есть «одно из колец непрерывной цепи»²⁶. Таким образом, отвергая несогласное с церковными догматами платоновское представление о Боге как простом Художнике (Устроителе) материи (совечной Ему), Ориген впадает в другое заблуждение: «если он, — справедливо замечает Fреппел, — устраняет гипотезу предсуществующей материи, то лишь для того, чтобы заменить ее гипотезой о материи, *вечно творимой*»; в этом Fреппел видит влияние стоиков, признававших «непрерывный ряд миров, совершенно похожих друг на друга»²⁷. Из западных цер-

¹⁸ Adver. haeres., lib. I, c. 22, § 1 (Migne, t. 7 gr., col. 669); lib. II, c. 10, §§ 2-4 (col. 735 sq.); lib. IV, cap. 36-37.

¹⁹ Degerando — Hist. compar..., t. IV, p. 32.

²⁰ Clem. Strom. VI, cap. 16 (русск. пер. стр. 758).

²¹ Strom. IV, c. 26; ср. Сворцов — Философия отцов и учителей Церкви, стр. 233-234.

²² Strom. III, c. 17 (стр. 381-383).

²³ Origen. In Ioan. XXXII, 9 (Migne, t. 14 s. gr., col. 781): Πρώτον πάντων πιστεύουσιν, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας... ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (у Немезия — решительнее — ἐξ οὐκ ὄντων)...; cf. De princ., Praefat. § 4.

²⁴ De princip. IV, § 33; II, 1, §§ 4-5; II, 9, §§ 2 et 6; cf. Freppel — Op. cit., t. I, p. 370-371.

²⁵ De princ. III, 5, § 3; cf. II, 3, § 1.

²⁶ Freppel — Op. cit., p. 371.

²⁷ Freppel — Op. cit., p. 372.

ковных писателей первых веков у Тертуллиана, например, учение о творении мира *из ничего* формулировано не менее ясно и определенно, чем у восточных богословов²⁸. В своей полемике против Гермогена Тертуллиан обстоятельно опровергает дуалистическую точку зрения на происхождение мира, доказывая и детально выясняя метафизическую²⁹ и этическую³⁰ несообразность признания *самобытности* материи, хотя бы и нейтральной. На вопрос же о природе и происхождении зла карфагенский богослов, подобно другим христианским писателям, отвечает, что зло не субстанциально, что оно имеет нравственный, а не космический характер, что источник его коренится в свободной воле (*libertas voluntatis*) и самоопределении (*potestas sui arbitrii*) разумных существ³¹, в частности — в падении человека *per liberum arbitrium*³². Вообще, сущность своей космологии сам Тертуллиан выражает в следующих словах: «*Opera Creatoris utrumque testantur, et bonitatem Eius, qua bona... et potentiam, qua tanta, et quidem ex nihilo*»³³.

Современные Немезию христианские писатели IV в., принимая церковно-библейскую точку зрения на вопрос о происхождении мира, обычно употребляют ту же общепринятую предшественниками, как равно и Немезием, формулу — *ἐξ οὐκ ὄντων*, выражающую по отношению к материи решительное и абсолютное отрицание всякого бытия³⁴, и опровергают ложные теории происхождения мира, развившиеся на почве античной философской космологии. Так, например, против древнеплатоновского мнения о вечности (и самобытности) материи они доказывают метафизическую невозможность признавать два совечные друг другу начала³⁵, выясняют,

²⁸ *Tertull. De resurr. carnis, cap. 11: Apolog., cap. 17; Adver. Hermog., cap. 17.*

²⁹ *Adver. Hermogenem, cap. 4, 6-9 et 17.*

³⁰ *Adver. Hermog., cap. 11, 16 et 41.*

³¹ *Adver. Marcion., lib. II, cap. 10.*

³² *Adv. Marcion., II, cap. 6 et 9.*

³³ *Adv. Marc., lib. II, cap. 5.*

³⁴ *Greg. Nyss. Contra Eunom., lib. IV, c. 2, col. 629 C (Migne, t. 45 gr.): ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι τὴν κτίσιν φαμέν... (ср. Твор. ч. V, стр. 448); cf. *Nemes. cap. 5, p. 167. Matth.**

³⁵ *Григор. Нис. Об устр. чел., гл. 23, стр. 172-3, — ср. проф. В. Немелова — Догматич. система св. Гр. Нис., стр. 337: Григор. Богосл.*

что Бог создал *из ничего* и самую материю, до того не существовавшую³⁶, которая затем послужила как бы «основой», субстратом для образования видимых вещей³⁷, указывают на то, что несообразно ставить наряду с абсолютно совершенным Творцом всего какую-то бескачественную, безвидную и как бы равноценную Ему материю³⁸, причем является совершенно непонятным взаимодействие этих двух самобытных начал — деятельного (Божества) и страдательного (материи)³⁹, и т. д.

Церковные писатели последующего времени еще более обстоятельно раскрывают указанную основную точку зрения библейско-христианской космогонии, лишь слегка намеченную Немезием. По словам бл. Феодорита, «представлять Бога только образователем мира из готового вещества — это значило бы приравнивать Его творчество к человеческому искусству, которое всегда нуждается в каком-либо материале (веществе)... и не понимать того различия, которое существует между человеком и Богом»⁴⁰. Подобным образом и бл. Августин, св. Максим Исповедник и св. И. Дамаскин вполне ясно учили, что Бог привел мир в бытие из небытия («из несущего») и что в этом, между прочим, состоит бесконечное превосходство Бога-Творца над человеком, который может сделать что-либо только из готового материала, после предварительного обсуждения, напряжения и усилия⁴¹. В частности, И. Дамаскин в своих писаниях повсюду говорит о Едином Начале или Причине всего

Слово 29 (Тв. III, 53); Песноп. таин. Сл. 4: О мире, стр. 227 (ч. IV); *Васил. Вел.* На Шестодн. Бес. 2, стр. 27.

³⁶ *Григ. Бог.* Слово 29, стр. 60–61; Сл. 38, стр. 241; *Григ. Нисск.* Опров. Евном., кн. I, гл. 27, стр. 155 (ч. V); Об устр. чел., гл. 23, стр. 171, 173; *Васил. Вел.* На Шест. Бес. 2, стр. 24; *Афан. Ал.* О вопл. Слова. § 3, стр. 194 (Тв. ч. I).

³⁷ *Gregor. Nazian.* Defenitiones..., ed. Colon. 1690, t. II, p. 198: ὅλη δε (ἔστι) μορφήν ἕδρα, δευτέρα κτίσις (ср. Твор. V, 335).

³⁸ *Васил. Вел.* На Шест. Бес. 2, стр. 23.

³⁹ *Ibid.*, стр. 25.

⁴⁰ *Divin. decret. epitom.*, с. 5. Ср. тоже у *Афан.* О вопл. Слова. § 2, стр. 193–4; *Васил. Вел.* На Шест. Бес. 2, стр. 23–24; *Григ. Богосл.* Песноп. таин. Сл. 4, стр. 226–227 (Тв. IV).

⁴¹ *Augustin.* Ad Oros. contra Priscil., cap. 2; *Maxim. Confess.* Opuscula theol. et polemica ad Marin., — *Migne*, ser. gr., tom. 91, col. 272; *И. Дамаск.* — «Точное изл.», кн. I, гл. 8 (русск. пер. стр. 17 и др.); ср. *Григор. Богослов.* Слово 29, стр. 60 и сл. (ч. III.).

существующего и о творении мира «из несущего» (ἐξ οὐκ ὄντων). «Бог, сотворивший все без изъятия, существует прежде веков и один есть Творец всех веков»⁴²; «Он приводит из несущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое... Творит же Он, мысля, а мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом»⁴³. Материю нельзя считать вторым самостоятельным началом бытия, ибо она тоже сотворена Богом, Который и самые первые элементы вещей — стихии — создал «из вещества (ὕλη), прежде не существовавшего»⁴⁴. Эта точка зрения особенно ясно раскрывается И. Дамаскином в Dialog. contra Manich.; из области космологии она переходит в теологию, сказываясь с одинаковой силой влияния как на первой, так и на последней. На ответ *Манихея*, что он признает 2 начала бытия (τῶν ὄντων) — доброе и злое, *Православный* замечает, что его 2 начала будут безначальны (ἀναρχοί): «*Манихей* — Каким образом? *Православный*: — Говоря о 2-х началах, ты начал с числа; но двоица (τὰ δύο) не есть начало; двоица имеет иное начало, именно — единицу, единство (ἡ μονάς). Посему, говоря о начале, ты должен назвать одно начало, чтобы оно (начало) было действительным (совершенным — τελεία), потому что единица (μονάς) естественно есть начало двоицы (δυσάδος). Ведь если 2 начала, то где (будет) первейшее по природе начало, т. е. единица?.. *Манихей*: — Но если ты говоришь о 3-х лицах (ὑποστάσεις), то каким образом утверждаешь, что они должны иметь начало от единства (ἀπὸ μονάδος)? *Православный*: — Хотя я говорю о 3-х ипостасях, но признаю одно начало. Ведь Отец есть начало Сына и Духа Св., — не в смысле (не по) времени, но в смысле причины (οὐ κατὰ χρόνον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν). Хотя Слово и Дух Св. — из Отца, но не после Отца. Подобно тому, как из огня происходит свет, но огонь не предшествует по времени свету, — так как не может быть огня без света, но (самый) огонь есть начало и

⁴² «Точное изложение...», кн. II, гл. 1 (русск. пер. стр. 44).

⁴³ Ibid. кн. II, гл. 2 (стр. 45); ср. гл. 3; ср. Григор. Богосл. Слово 38 и 42 (чч. III и IV); И. Дамаск. «Точное изл...», кн. II, гл. 6 (стр. 54); ср. ibid. кн. I, гл. 12, стр. 32–33.

⁴⁴ Ibid. кн. II, гл. 5 (русск. пер. стр. 51); ср. Григор. Бог. Слово 29, стр. 53–61.

причина происходящего из него света,— так же точно и Отец есть начало и причина Слова и Духа...— но не предшествует (οὐ προτερύει) по времени... Итак, я исповедую *единое Начало* — Отца, как естественную причину (αἴτιον φυσικόν) Слова и Духа. Между тем, ты не говоришь, что из доброго получилось начало злое, или, наоборот, доброе из злого...»⁴⁵ И в своем «Изложении веры» И. Дамаскин обстоятельно опровергает древнее мнение платоников, гностиков (сирийских) и манихеев о существовании 2-х начал — доброго и злого — и путем различных диалектических соображений приходит к выводу, что существует «одно начало, свободное от всякого зла»⁴⁶. На естественно возникающий при этом вопрос — откуда же зло в мире? — Дамаскин, подобно другим своим современникам и предшественникам, отвечает, что зло имеет отрицательный характер и есть только отсутствие добра,— что «ничто не зло по природе»,— что зло «не есть сущность» и имеет нравственный, а не субстанциальный характер (см. об этом ниже)...⁴⁷ Илья Критский также категорически отрицает вечность и самобытность материи: материя, по его словам, «есть то, что рождается и уничтожается, и образуется», являясь субстратом вещей⁴⁸. Он опровергает онтологический и космологический дуализм платоников и манихеев: «Подобно Платону и его последователям, считавшим материю и идеи (τὴν ὕλην καὶ τὰς ἰδέας) непроисшедшими, и манихеи, признавая 2 начала — доброе и злое, свет и тьму — считают тьму (τὸ σκότος) нерожденной, изначальной»⁴⁹. Но зло не имеет субстанциального характера: оно есть «отсутствие (στέρησις) добра, подоб-

⁴⁵ I. Damasc. *Dialogus contra Manichaeos*,— Migne — t. 94, ser. gr., col. 1509–1510.

⁴⁶ «Точное излож. веры», кн. IV, гл. 20: «О том, что — не два начала» (русск. пер. стр. 251–252).

⁴⁷ И. Дамаск. «Точное излож. веры», кн. IV, гл. 20, стр. 252–253.

⁴⁸ *Eliae Cret. Comment.* (Migne, t. 36 gr.), col. 773 A: τὸ... ὑποκειμενον, ὅπερ γεννᾶται καὶ φθείρεται καὶ πελοῖσται... τὸ ὑποκειμενον θεμέλιου τρόπου, ἐφ' ᾧ ταῦτα βέβηκε.

⁴⁹ *Additamenta ad Eliae comment.* (Migne, *ibid.*), col. 900 C. По поводу вышеприв. слов Ильи Кр. следует заметить, что едва ли можно установить генетическую связь между платонов. философией и манихейским учением о материи, так как манихейство возникло на Востоке из местных дуалистических культов, вне прямой связи с платонизмом.

но тому как тьма — отсутствие света»⁵⁰. Существует только одно начало бытия — Бог — «Творец... Промыслитель... первый Двигатель... и Виновник всего»⁵¹. Но особенно пространно и обстоятельно рассуждает о творении *из ничего* и об *одном* начале бытия И. Филопон. Бог есть «Творец всякого тела и всякого порядка, Владыка (*παρακτικός*) всякой сущности... и Творец веков, существующий прежде веков», превосходящий всякую сущность (*ὑπερούσιος*) и все то, что Он сотворил⁵². Он установил начало всему и порядок, строй (*τάξις, ἀκολουθία*) мира⁵³; древние философские учения о начале и происхождении мира заключают в себе много «смешного» и несообразного с истиной, повествуемой Моисеем; таковы, например, космологические представления Демокрита, Анаксагора, Эмпедокла⁵⁴ и других, совершенно забывающих о Боге как «Виновнике сущего»⁵⁵. Мир не безначален, не случайно или механически произошел (против Эпикура), но получил *начало* от Бога, установившего чин и порядок стихий⁵⁶. Бог «все привел в бытие из абсолютного небытия, *ἐξ οὐκ ὄντων*»⁵⁷, и «одним мановением своей воли (*μόνῳ τῷ βούλεσθαι*)» создал «не только небо и землю, но и все остальное»⁵⁸, и даже самую материю (*ὑλη*), из которой образуются все тела и вещи и которая сама по себе *бескачественна* (*ἄποιον*), «хотя и никогда не встречается в отдельности от качества (*γυμνὸν ποιότητων*)»⁵⁹. Материя не есть что-либо самобытное: хотя философы-физики и много рассуждали о материальных началах вещей (*αἱ ὑλικαὶ τῶν πραγμάτων ἀρχαί*), но никогда не приходили к соглашению относительно того, сколько существует этих начал — «одно,

⁵⁰ *Eliae Cret. Comment. (Migne — ibid.), col. 870 B.*

⁵¹ *Ibidem (Migne), col. 780 B: (Θεὸν) τὸν ποιητὴν πάντων καὶ συνοχεὰ καὶ προνοητὴν... Θεὸν αἴτιον τῶν πάντων etc. (in Orat. Gregorii 28); cf. ibid., col. 770 B: (Θεὸς) κινῶν καὶ τηρῶν τὰ πάντα (ср. Бог — первый Двигатель у Аристотеля — *Metaph. XII, 7; Phys. VIII, 5-6*), αὐτὸς μὴ κινούμενος· πάσης γὰρ γενέσεώς τε καὶ κινήσεως τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ τέλος ἐστὶν ὁ Θεός...*

⁵² *Philop. De opif. mundi, lib. I, c. 17, p. 42 (14-20).*

⁵³ *Ibid., lib. II, c. 13, p. 80 (10-18).*

⁵⁴ *Ibid., lib. II, c. 13, p. 80-81.*

⁵⁵ *Philop. De opif. mundi, lib. II, c. 13, p. 82 (1-2).*

⁵⁶ *Ibid., lib. IV, c. 3, p. 165 (3-19); cnf. I, c. 1, p. 3 (17).*

⁵⁷ *Ibid., IV, c. 13, p. 187 (5).*

⁵⁸ *Ibid., I, c. 22, p. 56 (12-14); cf. I, c. 1, p. 4 (7-14).*

⁵⁹ *Ibid., VII, c. 13, p. 305 (21-23 и 26-28).*

или много, — если много, то каковы они и сколько их, — одни ли и те же начала для всех вещей, или для различных — разные». В действительности же существует одно только «невидимое (а не материальное) и творческое начало всего (ἀόρατος καὶ δημιουργικὴ ἀπάντων ἀρχή)», приведшее в настоящий вид все это «великое творение», которое до своего происхождения было «μὴ ὄν», т. е. совершенно не существовало⁶⁰. Комментируя начальные слова бытописателя — Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν — и выясняя различные значения слова «ἀρχή», Филопон, между прочим, прямо утверждает, что «Сам Бог есть τὸ ποιητικόν αἴτιον (или ἡ ποιητικὴ ἀρχή) мира»⁶¹. Но с особенною ясностью выступает в космологии Филопона церковно-библейская точка зрения там, где он ведет полемику с Феодором Мопсуетским, признававшим тьму (τὸ σκότος), о которой говорит бытописатель в Быт 1, 5, субстанцией (οὐσία). Пространно опровергая Феодора, Филопон доказывает, что тьма не есть субстанция, а состоит только в отсутствии света⁶², что она легко может быть вызвана когда угодно искусственным преграждением (ἀντίφραξις) света и так же легко может быть уничтожена⁶³; вместе с тем Филопон обвиняет еп. Мопсуетского в манихействе, утверждая, что он «вводит злое начало манихеев, которое те называют тьмою, субстанцией, противодействующей и враждебной Божественному началу»⁶⁴, т. е., иначе говоря, — признает самобытность противоположной Богу материи, являющейся субстанциальной причиной (началом) зла. Филопон опровергает Феодора Мопсуетского словами бл. Феодорита, который (in Genes. quaest. 7) доказывает, что тьма «не есть какая-либо субстанция, но вещь случайная (οὐκ οὐσία... ἀλλὰ πρᾶγμα συμβεβηκός)», — что свет есть субстанция, своим появлением уничтожающая тьму: тьма есть то же, что тень (σκιά), падающая от тел, или от других субстанций, и — следо-

⁶⁰ Ibid., I, с. 1, р. 3 (1-5 и 15-21).

⁶¹ Philopon. Op. cit., lib. I, с. 3, р. 10 (1-4).

⁶² Ibid. II, с. 15, р. 84 (24-25): Ποία δὲ τὸ σκότος οὐσία ἐστίν, τὸ μόνον στερήσει φωτὸς παρυσφιστάμενον?.. Cnfr. El. Cret. Comment. apud Migne (t. 36, s. gr.), col. 870 B.

⁶³ Philopon. ibid. p. 85 (6-8).

⁶⁴ Ibid., p. 85 (8-10); cnf. El. Cret. apud Migne, col. 900 C.

вательно — сама по себе есть *συμβεβηκός* (случайное свойство), а не *οὐσία*...⁶⁵ Если так, то, значит, и зло, образом и синонимом которого является у манихеев тьма, не есть *οὐσία*, а — *συμβεβηκός*.

Итак, общим пунктом космологии всех вообще церковных писателей, весьма ясно и отчетливо намеченным и в отрывочных космологических рассуждениях Немезия, может быть признано то положение, что Бог есть единственное Начало бытия, создавшее все не из какого-либо готового вещества или предсуществовавшей материи, а *из ничего*, одним мановением Своей всемогущей воли,— почему все бытие является совершенным и целесообразным «космосом». Такая точка зрения, всецело соответствующая библейско-христианской космогонии по своему существу, находит себе довольно полную аналогию в неоплатонической философии, и потому вполне естественно, что патристическая космология разрабатывала ее в подробностях не без влияния со стороны неоплатонизма. По системе Плотина, верховным реальным первоначалом всего является «Единое» (*τὸ ἓν*)⁶⁶; материя (*ὕλη*), как бескачественная противоположность Единого, совершенно неопределенна (*ἀόριστος, τὸ κενόν*)⁶⁷, равна *небытию* (*μὴ ὄν*)⁶⁸. Единое представляет собою истинно-сущее и всеобъемлющее бытие (*ἀλιθινὸν πᾶν*); чувственный мир есть только его отображение (*μίμημα*), образ, подобие, возникающее «после него», «в нем» получающее свое бытие, «на нем» утверждающее; истинно-сущее «не находится ни в чем другом, ибо ему *не предшествует в бытии ничто другое* (*οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ*)...»⁶⁹ Истинно-сущее бытие (*τὸ ὄντως ὄν*) не подле-

⁶⁵ *Philopon*. Ibid. p. 85–86; *снф. сар.* 16.

⁶⁶ *Plotin*. *Ennead*. V, lib. IV, *сар.* 1 (*ὄν ὄντως ἓν*); *сfr.* lib. II, *сар.* 1; lib. III, *с.* 13 et 17 (*αὐταρχεὶς ὄντως*); *Ennead*. VI, lib. IX, *с.* 6 (свойства бесконечности и необъятности, самобытности и абсолютного совершенства: *ἄπειρον... τῷ ἀπερλήπτῳ τῆς δυνάμεως... ἰκανώτατον ἀπάντων καὶ αὐταρχέστατον καὶ ἀνευδέεστατον εἶναι*,— vol. II, p. 516); *Enn*. III, lib. VII, *с.* 3; *Enn*. V, lib. I, *с.* 6 et *Enn*. VI, lib. V, *с.* 2 (свойства неизменяемости и вечности); *Ennead*. VI, lib. V, *сс.* 1 et 9; *Enn*. V, lib. V, *с.* 9 (тождество и вседеприсутствие: *τὸ ὄν ἓν... πανταχοῦ εἶναι ὄλον... πανταχοῦ ἔσται ἐφ' ἑαυτοῦ*).

⁶⁷ *Ennead*. II, lib. IV, *с.* 11 (vol. I, p. 160).

⁶⁸ *Ennead*. II, l. V, *с.* 5: *τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν* (vol. I, p. 172); *сfr.* *Enn*. II, lib. IV, *с.* 11.

⁶⁹ *Ennead*. VI, lib. IV, *с.* 2 (vol. II, p. 363); *сfr.* *Enn*. V, lib. IV, *сар.* 1.

жит изменению; оно всегда себе равно и тождественно, и, хотя распространяется повсюду и во всем, но «пребывает в себе, как единое целое...»⁷⁰ Хотя Плотин не дает прямого и ясного ответа на вопрос о происхождении материи и об ее изначальном, так сказать онтологическом, отношении к Первоединому, однако можно с уверенностью сказать, что он не считал материю самобытной. По теории Плотина, первоначально все существующее заключалось в Едином, из которого затем, путем эманации, родились Ум⁷¹, Душа⁷², а потом и их собственные творения, как и сама материя. Ум создает мир идей, как прототип вещей чувственного мира⁷³, а мировая Душа реализует этот мир идей в отдельных душах, которые, вливаясь в материю⁷⁴, сообщают ей форму, вид, известные качества⁷⁵ и только таким образом делают ее реальностью (ὄν). Вообще, Плотин считал «материальность» необходимым следствием процесса происхождения низшего бытия от верховного начала, результатом естественного удаления этого бытия от абсолютности и совершенств Первоединого. Так, по крайней мере, понимает Плотина его лучший комментатор и ученик Порфирий: «Рожденное,— говорит он,— всегда несовершеннее и сложнее рождающего; поэтому, чем ниже мы спускаемся в ряд рождений, тем более умаляются единство, совершенство, сила, нематериальность»⁷⁶. Действительно, по словам Плотина, происходящее от Единого не может быть равным ему: оно должно быть менее его совершенным и, прежде всего, множественным⁷⁷,— потому что «процесс происхождения вещей идет не по восходящей, а по нисходящей линии, так что чем дальше он идет, тем больше выступает множественность...»⁷⁸ Поэтому «творцом чувственного мира не мо-

⁷⁰ Ennead. VI, lib. V, cap. 2-3, cfr. c. 11.

⁷¹ Ennead. V, lib. I, cc. 6 et 7 (vol. II, 169-170).

⁷² Ennead. VI, lib. II, c. 22.

⁷³ Ennead. III, lib. VIII, cc. 2-3 (vol. 1, 333).

⁷⁴ Ennead. V, lib. I, cap. 2 (vol. II, 162 sqq).

⁷⁵ Ibidem; cfr. Enn. IV, lib. IV, c. 13 (vol. II, 59 sqq).

⁷⁶ Ed. Zeller — Die Philos. der Griechen..., T. III, 2 Abth., S. 850. Tubing. 1859.

⁷⁷ Ennead. V, lib. III, cap. 15.

⁷⁸ Ennead. V, lib. III, c. 16: 'Ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω, ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν καὶ μᾶλλον εἰς πλῆθος ἵεναι... (vol. II, p. 199).

жет быть сам чувственный мир, а только Ум...»⁷⁹ Итак, от единого Первоначала, вследствие его преизобильной полноты, происходит все сущее; оно есть творческая причина всякой субстанциальности и самобытности⁸⁰. «То, что не есть первое,— говорит Плотин,— всегда нуждается в том, что ему предшествует, как равно и то, что не есть простое, а сложное, нуждается в том простом, из коего оно могло бы составиться. Итак, первое начало всего — *только одно*, и оно по существу своему есть единое. Если допустить рядом с ним *другое такое же начало*, тогда все равно они составляли бы одно и то же единое начало, так как здесь речь идет не о телах... Всякое тело, как сложное и происходящее во времени, никоим образом не может быть началом... Истинное начало всего... есть бестелесное и абсолютно-единое (ὄντως μία), простое»⁸¹. Как произведение единого всесовершенного Ума, мир преисполнен совершенства, красоты, гармонии и порядка...⁸²

Однако при указанном внешнем сходстве есть и весьма существенное различие в раскрытии рассматриваемой нами космологической проблемы в неоплатонизме и у христианских писателей. Хотя Плотин не считает материю самобытным началом, но в глубине его системы лежит мысль о полной противоположности между Единым (= абсолютно простое, истинно-сущее) и миром (= множественное, сложное, не истинное бытие): этот фатальный для всей языческой философии наклон к дуализму, внося диссонанс в систему Плотина, делает его поборником религиозно-философского агностицизма, заставляет относить τὸ Ἐν в недостижимые трансцендентные сферы, лишая его всяких положительных свойств⁸³. Для христианских писателей Бог — не отвле-

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ennead. V, lib. III, cap. 15 et 17.

⁸¹ Ennead. V, lib. IV, cap. 1 (vol. II, p. 202–203); cfr. Enn. V, lib. III, c. 16: οὐ γὰρ ἐκ πολλοῦ πολὺ, ἀλλὰ τὸ πολὺ τοῦτο ἐξ οὐ πολλοῦ (vol. II, p. 200). Ср. у И. Дамаск. вышеизложенный диалог между Манихеем и Православным, где самый способ выражения св. отца напоминает Плотина. Ср. также Ennead. V, lib. I, c. 5: καὶ γὰρ πρὸ (τῆς) δυάδος τὸ ἔν, δεύτερον δὲ δυάς (vol. II, p. 167).

⁸² Ennead. III, lib. II, cc. 2–3, 15–16; Enn. V, lib. VIII, c. 8.

⁸³ Ср. Ennead. I, lib. VII, cap. 1; Enn. VI, lib. VII, cc. 37–38 (vol. II, 470–472).

ченная, безличная монада (τὸ ἕν), а реальное, личное, самосознающее Существо: они не склонны доводить понятие трансцендентности Божества до отрицания в Нем всяких предикатов и дают положительные определения свойств Абсолютного (например, Немезий — в учении о Промысле), устанавливая аналогию духа Божественного с духом человеческим (особенно Августин). Идея живого, личного Бога, *благого Творца* Вселенной всегда будет служить демаркационной линией, отделяющей неоплатоническую религиозную философию от христианской. На этом различии основано другое, не менее существенное. Самый процесс или акт происхождения всего бытия от «Единого», через посредство Ума и Души, представляется у Плотина несколько непонятным. Уже первый акт — рождение Ума — в его системе «является как не совсем понятный в своем смысле и цели переход потенциальной энергии Единого в актуальную, — как акт, к которому оно само относится чисто пассивно»⁸⁴. Вполне справедливо усматривать «самый существенный недостаток метафизической триады неоплатонизма» в том, что здесь «происхождение Ума и Души определяется общими логическими и метафизическими законами и происходит помимо желания и воли Единого»⁸⁵. Единое, *лишенное воли, мышления и самосознания, производит Ум (contradictio in adjecto!)* в силу какой-то «физической необходимости, или бессознательного процесса развития...»⁸⁶ Между тем в космологии христианских писателей всех времен особенно настойчиво подчеркивается идея о *свободном* творении мирового бытия силою Божественного всемогущества (воли) и личного разума (Логос).

Мотив творения христианские писатели усматривают — преимущественно — в *благости* Божией, создавшей Вселенную для разумных существ, чтобы соделать их участниками Своего блаженства. *Благость и воля* Божия — вот основание и причина происхождения мира. «Не спрашивай, — говорит св. Максим Исповедник, — каким образом создал нынешний мир Тот, Кто всегда был

⁸⁴ Проф. В. Болотов. Уч. Оригена о св. Троице, стр. 378, ср. стр. 39.

⁸⁵ Проф. А. Спасский. История догматических движений... стр. 522.

⁸⁶ Ibid., стр. 111.

благим?.. От вечности существовавшему в Нем знанию вещей Создатель, когда было *Ему* угодно, сообщил существование (οὐσίωσιν) и произвел его на свет...»⁸⁷ Так и другие церковные писатели ясно учат, что Бог сотворил мир по Своей благодати и человеколюбию, а не в силу какой-либо необходимости, — что абсолютность собственного Самосозерцания Бог, по Своей благодати, восхотел дополнить распространением благ бытия на другие существа, способные созерцать Его величие и пользоваться Его благодеяниями⁸⁸. Отсюда уже ясно, что творение, по мысли церковных писателей, есть *внешний* и свободно-разумный акт всемогущества Божия и Его благодати, а не какой-либо необходимый процесс *внутренней* эволюции Божества или саморазвития какого-то бессознательного слепого начала (против эманатизма гностиков и манихеев, пантеизма стоиков и проч.). Считать мир эманацией Божественной сущности, это значит — признавать его *однородность* с этой сущностью, — что невозможно⁸⁹. Совершенный и законосообразный Космос необходимо предполагает разумный план мироздания: Бог от вечности созерцал в Своем уме идеальные типы или образы всех существ и вещей, которые и привел, когда Сам восхотел, в бытие силою Своего Слова или мановением Своей всемогущей воли⁹⁰. По словам св. И. Дамаскина, Бог «созерцал вся прежде бытия их, от века замыслив, и все в отдельности происходит в predeterminedенное время согласно с Его вечною, соеди-

⁸⁷ *Maxim. Confess.* — Capit. de charit., Centur. 4, n. 1-4 (*Migne*, t. 90 s. gr., col. 1048).

⁸⁸ *И. Дамаскин* — «Точное излож.» кн. II, гл. 2 (русск. пер. стр. 45); *Philorop.* De opif. mundi, lib. VII, c. 6, p. 294 (20-25); *Theodoret.* In Genes. comment., quaest. 4; cf. *Augustin.* De civit. Dei, lib. XI, c. 24; ср. *И. Злат.* Бес. 3-я на Быт., § 3; *Григ. Бог.* Сл. 38, стр. 240 и Сл. 45, стр. 156-157 (Тв. IV); Песноп. таин. Сл. 4, стр. 229; *Васил. В.* На Шест. Бес. 1, стр. 14; ср. тоже у *Origen.* De princip. II, 9, § 6 и IV, § 35; *Tertull.* Adver. Hermog., cap. 14; Adv. Marc. lib. I, cc. 3 et 25, cf. cap. 13: «Mundum homini, non sibi fecit (sc. Deus)». Ср. *Немез.* в гл. 1-й — о том, что все создано для человека.

⁸⁹ *Григ. Нисск.* О душе и воскр., стр. 294-5 (*Migne*, t. 46, col. 121 CD).

⁹⁰ *Cyrrill. Alexandr.* Contra Julian. lib. II (*Migne*, t. 76 s. gr., col. 597); *Maxim. Confes.* Capit. de charit. Centur. 4, n. 4; *И. Дамаскин* — «Точное излож...», кн. I, гл. 9 (стр. 28 русск. пер.); ср. *Augustin.* De civit. Dei, lib. XI, c. 4. См. тоже у *Григор. Богосл.*, *И. Злат.* и *Васил. Вел.* loc. cit.; ср. *Григ. Нисск.* Опр. Евном., кн. I, гл. 27 (Тв. V, 155); О душе и воскр., стр. 295 (*Migne*, col. 124 B).

ненною с волею, мыслию...»⁹¹ Это значит, что Божественная воля и мысль, а равно план бытия или образы (παράδειγματα) вещей, долженствовавших быть сотворенными, существуют нераздельно в одном акте Божественного предопределения и осуществляются реально (во времени) в процессе миротворения, согласно с Его определением или повелением. Христианским писателям чуждо то древнее, усвояемое большей частью Платону, учение о божественных идеях, по которому Бог произвел идеи вне Себя и затем смотрит на них всякий раз, как только имеет намерение что-либо сотворить. Против такого учения об идеях и о миротворении высказываются, кроме И. Дамаскина, многие другие писатели того времени. Так, например, Илья Критский говорит о Платоне: «Он первый измыслил... *идеи*... называя их умопостигаемыми образами (νοητὰ παραδείγματα) чувственных вещей; но мы их считаем и называем творческими логосами (λόγους δημιουργικούς), по которым Бог установил все, у Него сущее (παρ' αὐτῷ ὄντα), а не привзошедшее позже из размышления (ἐξ ἐνθυμήσεως). Ведь вместе Бог и вместе у Него (с Ним) основания (οἱ λόγοι) всех вещей, νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν. А Платон полагает их (идеи) вне Бога и говорит, что Бог, взирая на них, как на архетипы, сотворил чувственное бытие (τὰ αἰσθητά)»⁹². И. Филопон в сочинении «De aeternitate mundi» (κατὰ Πρόκλου περὶ αἰδιότητος κόσμου) проводит ту мысль, что идеи вечны только в том смысле, когда понимаются как творческие мысли Бога; как таковые, они имманентны Провидению, и их осуществление не прибавляет ничего к Божественному совершенству. «По своему ἕξις Бог — всегда Творец, ἐνέργεια не прибавляет Ему ничего другого и нового...»⁹³

По вопросу о мирообразовании замечается полное соответствие между учением Немезия и его современников (а из предшественников Оригена) о стихиях, как первичных элементах, из коих образовались все тела и

⁹¹ «Точное изложение...», кн. I, гл. 9 (стр. 28 русск. пер.); то же ср. у Григ. Бог. Песноп. таин. Сл. 4, стр. 229 (Тв. IV).

⁹² *Eliae Cret. Comment. у Migne, t. 36, s. gr., col. 764 В.* Илья имеет здесь в виду «Тимей» — 28 С, 29 А.

⁹³ *Hauck — Realencyklopädi. (begr. von Herzog), Bd. 9, S. 311. Leipz. 1901.*

вещи. Очевидно, что учение заимствовано было церковными писателями из *общих* эллинистических источников, уже указанных нами при изложении космологии Немезия. Таковы, например, рассуждения их о четырех основных стихиях, о свойствах и качествах стихий, об их взаимодействии и переходе одной в другую, чем обуславливается непрерывное происхождение и изменение вещей, и проч.⁹⁴ Что же касается тех последующих писателей, которые изобличают в своих творениях близкое знакомство с трактатом Немезия и о которых у нас главным образом идет речь, то следует сказать, что как во многих других, так и в данном случае, они обнаруживают нередко и прямую зависимость от Немезия. Так, И. Дамаскин указывает четыре основных, первичных элемента, или стихии, — землю, воду, воздух и огонь⁹⁵ — и буквально по Немезию учит о свойствах и качествах стихий (об их сравнительной легкости и тяжести, влажности и сухости, холодности и теплоте)⁹⁶, о взаимоотношении их и переходе друг в друга⁹⁷ и проч. В связи с учением о стихиях Дамаскин приводит различные мнения древних о составе и природе неба и, между прочим, то, упоминаемое впервые Немезием (гл. 5), мнение Аристотеля, по которому небо признается «пятым телом», отличным от четырех стихий и имеющим круговращательное движение⁹⁸. Перипатетики считали небо «пятым телом», не подлежащим разрушению и не имеющим ничего общего с четырьмя стихиями. По словам Немезия, мнение Аристотеля о небе основывалось на том, что все стихии вообще способны двигаться только по прямым направлениям (вверх и вниз, назад и вперед), тогда как небо и звезды имеют круговращательное движение. Немезий не опровергает Аристотеля, хотя — по видимому — предпочитает приводимое им тут же мне-

⁹⁴ *Nemes.*, cap. 5. Ср. *Origen. De princ.* II, c. 1, § 4 et IV, § 33; *Басил. В. На Шест. Бес.* 1, стр. 14–15 и Бес. 4, стр. 60–61; *Григ. Нисск.* О Шестодн., стр. 34–35, 40, 54–57 (Тв. I, — *Migne*, t. 44 gr., col. 108 A sqq.); Об устр. чел., гл. 1, стр. 80–81; *Григ. Богосл.* Сл. 28 (Тв. III, стр. 22), Твор. ч. V, стр. 336 (определение *стихий*).

⁹⁵ «Точное изложение...», кн. II, гл. 5, стр. 51.

⁹⁶ *Ibidem*, кн. II, гл. 6, стр. 52; гл. 8, стр. 65; гл. 9, стр. 67; гл. 10, стр. 71; особ. гл. 12, стр. 82.

⁹⁷ *Ibidem*, кн. II, гл. 7, стр. 64; гл. 8, стр. 66.

⁹⁸ *Ibidem*, кн. II, гл. 6, стр. 52, 53; ср. *Aristot. De coelo*, I, 2; II, 3.

ние Платона, — но вообще перипатетический взгляд на небо не нравился христианским писателям, поскольку им признавалось, что этот «пятый элемент», составляющий небо, есть как бы тело Бога⁹⁹. Илья Критский, упоминая о четырех стихиях, имеющих прямолинейное движение (ἐπ' εὐθείας κίνησιν), обусловливаемое их сравнительной легкостью и тяжестью, также приводит мнение Аристотеля о составе неба, передавая его так, как оно изложено у Немезия¹⁰⁰. Мелетий Монах в своем трактате буквально заимствует стихиологию Немезия, значительно только сокращая изложение нашего писателя. Перечисляя основные стихии, из которых составлен весь мир¹⁰¹, Мелетий говорит, что они «носят название стихий παρά τὸ στοιχεῖν ἀλλήλοις», и затем, компилируя Немезия, трактует — о специальных качествах (ἰδιόζουσαι ποιότητες) каждой стихии, о «сопряженных» качествах стихий (земля — суха и холодна, вода — холодна и влажна и т. д.), о взаимном соединении стихий, благодаря этим качествам, — результатом чего является «κύκλος καὶ χορὸς ἐναρμόνιος...», и т. п.¹⁰² Вообще, со времени Аристотеля учение о стихиях стало общим достоянием древней философии и отсюда перешло в космологию всех почти церковных писателей. Так, например, у Леонтия Византийского, строгого последователя философии Аристотеля, впервые «приложившего аристотелевские принципы к изъяснению догматических вопросов» и, в противоположность отцам первых веков, больше тяготевших к Платону, вообще включившего в христианскую философию «мудрость Аристотеля» и перипатетические методы¹⁰³, находим ясное учение о четырех элементах, или стихиях, из которых состоят все тела природы, — причем даже аристотелевскую материю и форму Леонтий считает последними (первичными) элементами. Сказавши о том, как разделяются части тела, Леонтий заключает: καὶ ταῦτα (т. е. μέρη τοῦ σώματος) —

⁹⁹ Ср. примеч. Lequien'я к De fide orthodoxa; Migne, t. 94, s. gr., Not. 58 et 59, col. 879–880.

¹⁰⁰ Eliae Cret. Comment. у Migne, t. 36 s. gr., col. 771 C–772 A, ср. col. 862 A.

¹⁰¹ Melet. Monach. De natura hominis, Migne, t. 64 s. gr., col. 1089 B: Τὰ δὲ στοιχεῖα δι' ὧν ὁ κόσμος ἅπας, γῆ ἐστὶ, καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ.

¹⁰² Melet. Monach. Op. cit., ibid., col. 1089 BC.

¹⁰³ Ermoni — De Leontio Byzantino et de ejus doctrina... p. 118.

εἰς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα... καὶ ταῦτα (т. е. στοιχεῖα) — εἰς ὕλην καὶ εἶδος¹⁰⁴. Но ни у кого из церковных писателей рассматриваемого периода учение о стихиях не изложено с такой полнотой и обстоятельностью, как у другого христианского философа-аристотелика, родственного по духу Леонтию,— И. Филопона. Стихиология этого последнего во всех своих главных пунктах вполне аналогична учению Немезия и, вероятно, заимствована из одних и тех же источников (а если принять во внимание вообще довольно значительную зависимость александрийского грамматика от Немезия, то, быть может, и непосредственно из трактата нашего философа). Филопон признает четыре основные стихии — землю, воду, воздух и огонь¹⁰⁵. Стихии суть «тела простые» (ἀπλᾶ σώματα), первые начала (ἀρχαί) всего сложного, имеющие τὴν οὐσίαν ἀπλήν καὶ ἀσύνθετον¹⁰⁶. Они — «начала всякой телесной сущности»¹⁰⁷; все сложное составлено из них и — следовательно — после них¹⁰⁸. Как тела абсолютно простые, стихии — не ἔμψυχα и не ὀργανικά, но — ἄψυχα; они не обладают даже низшими силами или способностями души — питания, роста и рождения, присущими растениям, которые имеют растительную душу (ψυχὴν φυτικήν)¹⁰⁹. Все дальнейшие частности стихиологии Филопона представляют собою довольно точную копию того, что изложено в трактате Немезия. Таковы, например, рассуждения Филопона о «сопряженных» качествах стихий¹¹⁰, о преобладающем качестве каждой стихии и о взаимоотношении стихий¹¹¹, их взаимном отличии и сродстве¹¹², — о порядке и расположении стихий в пространстве и о движении их, обусловленном природными качествами¹¹³, — о так называемых «средних» стихиях (τὰ

¹⁰⁴ *Leont. Byzant. Advers. Nestorianos et Eutychianos*,— *Migne*, t. 86 ser. gr., col. 1296 D sq.; cfr. *Ermoni* — Op. cit. p. 130-131.

¹⁰⁵ *I. Philopon. De opif. mundi*, ed. *Reichardt*, lib. I, c. 5, p. 12 (7-8); c. 6, p. 15 (5); lib. II, c. 1, p. 60 (5-7).

¹⁰⁶ *I. Philopon. Op. cit. lib. V*, c. 1, p. 206 (5-9); lib. III, c. 17, p. 157 (19-20); cf. lib. 1, c. 9, p. 20 (22).

¹⁰⁷ *Ibid.*, lib. I, c. 10, p. 24 (25); cf. V, c. 1, p. 206 (7).

¹⁰⁸ *Ibid.*, I, c. 6, p. 15 (6-9); cap. 11, p. 28 (13-14); III, c. 17, p. 157 (20-25).

¹⁰⁹ *Ibid.*, V, c. 1, p. 206 (9-21).

¹¹⁰ *Ibid.*, IV, c. 10, p. 180 (19-25); cf. *Arist. De gen. et cor. II*, 3.

¹¹¹ *Ibid. IV*, c. 10. p. 181 (1-14).

¹¹² *Ibid. II*, c. 2, p. 62 (16-27).

¹¹³ *Ibid. II*, c. 1, p. 60 (1-18); cf. IV, c. 2, p. 163 (1-10) et 164 (1-4).

μεταξὺ στοιχείᾳ)¹¹⁴, — о взаимном переходе стихий друг в друга, чем поддерживается их строй и полнота¹¹⁵, и проч. Рассуждая о стихиях как первичных элементах или телах, Филопон, между прочим, подобно Немезию¹¹⁶ упоминает о «бесчисленных родах тварей (ζῴων)», случайно или механически (αὐτομάτως) происходящих «из гнили (ἐκ σήψεως) земли, воздуха и других тел»¹¹⁷, — но, как бы дополняя Немезия, объясняет это тем, что Бог изначала вложил в стихии «τοὺς σπερματικῆς λόγους»¹¹⁸. Что касается природы неба, то Филопон, приводя упоминаемое Немезием мнение Аристотеля, который помимо четырех стихий «вводит пятое тело, круговращающееся, из которого (по его мнению) состоят небесные тела (τὰ οὐράνια)», опровергает Стагирита и попутно рассуждает о *бестелесности* природы ангелов¹¹⁹.

Относительно происхождения *духовного* мира у церковных писателей рассматриваемого периода мы находим более определенное мнение, чем у Немезия и его предшественников. Немезий, вероятно следуя Оригену, в интересах теории предсуществования душ, намекает на вечность *духовного* мира¹²⁰. Это же мнение разделяет, по-видимому, св. Василий Великий: «Еще ранее бытия мира, — говорит он, — было некоторое состояние, приличное примерным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Зиждитель всяческих совершил создания — ...разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцательных тварей...»¹²¹ Но большинство христианских писателей вообще придерживается того взгляда, что невидимый, *духовный* мир был создан Богом *раньше* видимого, чувственного мира, т. е. во времени, что — следовательно — он не вечен¹²². Так, бл. Феодорит говорит, что

¹¹⁴ Ibid. VI, с. 2, р. 234 (2-3); II, с. 2, р. 62 (22-25); cf. I, с. 5, р. 12 (6-8 sq.).

¹¹⁵ Ibid. II, с. 2, р. 63 (13-22).

¹¹⁶ См. *Nemes.* с. 2; русск. пер. стр. 59 и прим. 93.

¹¹⁷ *Philopon.* *ibid.* V, с. 5, р. 216 (22-23); VI, с. 14, р. 258 (14); с. 20, р. 271 (17); cf. *cap.* 17, р. 266 (2-3).

¹¹⁸ Ibid. V, с. 5, р. 216 (24-25).

¹¹⁹ *Ibid.* I, с. 9, pp. 19-21 sq; cf. III, с. 5, р. 118 (3-12).

¹²⁰ *Nemes.*, *cap.* 2, русск. пер. стр. 58.

¹²¹ *Васил. В.* На Шестодн. Бес. 1, стр. 10.

¹²² *Григ. Богосл. Песн. таин.*, Сл. 4: О мире, стр. 230 (ч. IV); ср. *Еп. Сильвестра* — *Догматич. богосл.*, т. III, стр. 160-161.

ангелы не безначальны, ибо «если Бог создал их, когда восхотел, то ясно, что они не всегда были...»¹²³ И. Дамаскин соглашается с мнением св. Григория Богослова и признает, что «ангелы произошли прежде всякой твари... ибо надлежало, чтобы прежде всего была создана умопостигаемая сущность, а потом — сущность, воспринимаемая чувством, и тогда уже — человек, состоящий из той и другой»¹²⁴. Если бы ангелы были безначальны и вечны, то они не могли бы пасть, потому что только сотворенные природы изменчивы¹²⁵. Св. Епифаний признает даже¹²⁶, что ангелы были сотворены в первый день — вместе с «небом», «землей» и «светом». Вообще же, можно сказать, что мнение Григория Богослова, с которым соглашается Дамаскин, было господствующим в патристической литературе. Св. Григорий говорит: «Поелику для Благости не довольно было упражняться только в созерцании Себя Самой... то Бог измышляет, во-первых, ангельские и небесные силы. И мысль стала делом... Поелику же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир — вещественный и видимый» и т. д.¹²⁷ И. Филопон, подобно Немезию, указывая на то, что Моисей не передает отдельно о происхождении духовного мира и не говорит, что он создан вместе с чувственным миром¹²⁸, не делает, однако, отсюда решительного вывода о вечности духовного мира и присоединяется, по-видимому, к мнению Григория Богослова. «Домирное (премирное) происхождение» духовных существ (ἡ ὑπερχόσμιος αὐτῶν γένεσις), по словам Филопона, «доказывается и тем, что Моисей не говорит о происхождении их вместе с чувственным миром, и тем, что они бестелесны и не связаны с органическими телами, как наша душа... и тем, что они беспрестанно созерцают

¹²³ Theodoret. In Genes. Comment., quaest. 4.

¹²⁴ Дамаск. «Точное изложение...», кн. II, гл. 3. стр. 49.

¹²⁵ Дамаск. Там же, стр. 46.

¹²⁶ Eriphan. Haeres. 65, n. 4–5; cfr. Theodoret. In Genes. Comment., quaest. 3.

¹²⁷ Слово 38; Твор. ч. III, стр. 240–241.

¹²⁸ Philopon. De opif. mundi, lib. I, c. 8, p. 18 (18–20): τοῦ γὰρ σαματικοῦ κόσμου τὴν γένεσιν μόνου παρέδωκεν (т.е. Моисей), οὐ τῶν ἀγγελικῶν ταγμάτων; VI, c. 11, p. 252 (15): μόνου δὲ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν γένεσιν παρέδωκε Μαῦσῆς; cf. I, c. 10, p. 25 (23–24) и мн. др. Ср. Nemes., c. 2, p. 105 ed. Matth.

Бога...» и т. д.¹²⁹ Перечисляя все возможные предположения относительно времени происхождения духовных существ — ангелов, Филопон находит справедливым принять только одно из них — именно, что ангелы созданы Богом «πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως»¹³⁰. Филопон настойчиво опровергает Феодора Мопсуетского, не соглашающегося с мнением Василия Великого о том, что «ангелы существовали раньше чувственного мира», и утверждающего, что «вместе с чувственными телами приведены в бытие и разумные, невидимые существа святых ангелов»¹³¹.

¹²⁹ *Philopon. ibid.* I, с. 10, р. 25 (22)–26 (1–14).

¹³⁰ *Ibid.* р. 26 (21)–27 (1–6).

¹³¹ *Ibid.* I, с. 8, pp. 16–18; cf. VI, cap. 11, р. 252 (12–16).

ГЛАВА III

Философско-исторические воззрения всех вообще церковных писателей — по вопросу о сущности и направлении мирового процесса — могут быть сведены к следующим трем пунктам: 1) учение о Промысле и свободе воли как двух главных факторов мировой истории и человеческой жизни; 2) учение о происхождении, сущности и характере зла; 3) опровержение фатализма древних философов и христианских еретиков. Подобно Немезию, утверждающему, что «Один и Тот же должен быть и Творец мира и Промыслитель»¹, многие христианские писатели доказывают, что отрицание Промысла равносильно отрицанию бытия Божия, а признание Бога Творцом мира необходимо ведет к признанию Его и Промыслителем всего сотворенного. «Как может,— спрашивает бл. Феодорит,— не радеть о Своей твари Тот, Кто создал ее по множеству Своей благодати?»² Без Божественного промысления и попечения мир, изменчивый и удоборазрушимый, не мог бы существовать столь продолжительное время³, сохраняя неизменный порядок и закономерность⁴. При этом, Промысел простирается не только на все великое, но и на самое ничтожное, не только на *общее*, но и на *частное* (τὰ καθ' ἕκαστα): Бог не только промышляет о небе, земле, человеке, о целых народах и государствах, но и о малейших животных, птицах, цветах⁵,— так что в бытии и в жизни «нет

¹ *Nemes.* с. 43 (стр. 192 русск. пер.); ср. с. 42 (стр. 190).

² *Theodoret.* *Conta haeres.* lib. V, cap. 10.

³ *Theodoret.* *De provident.* Orat. I; cf. *Nemes.* с. 42 (русск. пер. стр. 187). См. то же у *Афан.* *Вел.* Слово на язычн. § 41 (Твор. I, 181–182); *Григ. Нисск.* О душе и воскр., стр. 211–212 (Тв. IV); *Васил.* *Вел.* О Св. Духе к Амфил., гл. 8, стр. 211 (Тв. III); *Григ. Богосл.* Слово 14 (Тв. II, 39); *Песноп. таин.* Сл. 5 (Тв. IV, 231); *И. Злат.* Бес. 10 о статуях (Тв. II, 121).

⁴ *Theodoret.* *De provid.* Orat. 2; cfr. *Nemes.* с. 42 (русск. пер. стр. 189). Ср. *Clem. Alex.* *Strom.* VI, с. 16 (русск. пер. стр. 758); *Афанас.* *Ал.* Сл. на яз. §§ 42–44, стр. 182–186; *Вас.* *Вел.* Бес. 9 (Тв. IV, 134 и 136); *Григ. Богосл.* Сл. 28 (Тв. III, 21).

⁵ *Augustin.* *De civit. Dei*, lib. V, с. 11; *Confess.* III, с. 11; cfr. *Nemes.* с. 44. Cfr. *Clem. Alexandr.* *Strom.* I, cap. 11; lib. VII, с. 2; *Orig.* *De prin.* II, с. 11, § 5.

ничего неопределенного... и случайного...»⁶ Он сам «раздает земные царства и добрым и недобрым... не по случаю или счастью, но сообразно с ходом дел и времен», т. е. вполне целесообразно⁷.

Учение св. И. Дамаскина о Промысле может быть признано тождественным с учением Немезия, не только по духу и смыслу, но и по букве. Самое определение Промысла, как *воли Божией*, «по которой целесообразно управляется все существующее»⁸, а также доказательства существования Промысла — *физико-телеологическое* (красота и совершенство мира, строгий порядок, целесообразность и закономерное развитие Вселенной)⁹, *нравственное* (воздаяние за грехи и поступки в настоящей и будущей жизни, распределение судеб людских, содействие добродетели)¹⁰, *антропологическое* (целесообразное устройство органов внешних чувств у человека)¹¹ и *теологическое* (благость и премудрость Божии как свойства, необходимо предполагающие существование Промысла)¹², — заимствованы И. Дамаскином у Немезия¹³. Далее, подобно епископу Эмесскому, или — лучше сказать — Оригену, послужившему в этом пункте первоисточником для нашего писателя¹⁴, — Дамаскин считает Божественное Провидение и свободную волю человека двумя главными факторами, определяющими ход и направление мировой жизни и истории: «Выбор действий всегда находится в нашей власти», а исход или успех дела зависит от Провидения¹⁵, но не от рока, как учили платоники¹⁶. На место слепого рока или судьбы Дамаскин, следуя Немезию, категорически поставляет

⁶ *Васил. Вел. Бес. на Псал. 32, 4* (Тв. ч. I, 221–222); Толк. на Ис. гл. 10, ст. 12 (Тв. II, 273); ср. *Афан. Сл. на язычн. § 42*, стр. 182.

⁷ *Augustin. De civit. Dei, lib. IV, c. 33.*

⁸ *Дамаск.* — «Точное излож...», кн. II, гл. 29, стр. 111. Св. Григ. *Богосл.* определяет Промысел как «кормило (οἰασιμόρος), которым Бог все приводит в движение» (*Гр. Бог. Определения... Ч. V, 346*).

⁹ *Ibid.* кн. I, гл. 3, стр. 6–7; кн. II, гл. 29, стр. 111 и 112; ср. *Клим. Ал. Стром. V, гл. 1.*

¹⁰ *Ibid.* кн. II, гл. 28, стр. 110; гл. 29, стр. 112–113, 115.

¹¹ *Ibid.* кн. II, гл. 18, стр. 91.

¹² *Ibid.* кн. II, гл. 29, стр. 111–112.

¹³ См. у *Немез.* вообще гл. 42; ср. гл. 44 и др.

¹⁴ *Sfr. Origen. De princip., lib. II, cap. 9, §§ 6–7.*

¹⁵ *Дамаск. Ibid.* кн. II, гл. 26, стр. 108; гл. 29, стр. 113.

¹⁶ *Ср. Немез. гл. 37.*

разум Провидения: «Исполнение дела иногда не допускается Божественным Промыслом»¹⁷, Который вообще содействует только добрым делам, а не порочным...¹⁸ Дамаскин решительнее Немезия разграничивает сферу деятельности Промысла и свободной воли человека: если Немезий только по-видимому склонен ограничить деятельность Провидения исключительно тем, что не находится в нашей власти¹⁹, то Дамаскин прямо утверждает: «То, что находится в нашей власти, есть дело не Промысла, но нашей свободной воли (αὐτεξουσίᾳ)»²⁰. И по теории бл. Августина существование Божественного Провидения не исключает нашей свободы: хотя Бог все предвидит и «имеющее совершиться знает так же, как и совершенное»²¹, но и человек, существо разумно-свободное, может сообщать своим действиям тот или другой характер²²: «Свободная воля наша существует, и она-то и делает все то, что мы делаем по своему желанию, и чего не делалось бы, если бы мы не желали»²³. Заимствуя у Немезия различные определения Промысла, а также мысль о строгой закономерности и целесообразности действий Промысла и о тесной связи промышленности с творением²⁴, И. Дамаскин согласно с Немезием учит о различных видах и проявлениях Божественного Промысла, простирая Его действия на все сотворенное (*частный Промысел*): «Бог промышленяет о всей твари и чрез посредство всей твари благодетельствует и воспитывает...»²⁵ Учение о частном Промысле, правда, у Дамаскина раскрыто не так подробно и обстоятельно, как у Немезия, но важным догматическим дополнением к учению о Промысле у Дамаскина является учение о *предопределении*, тесно связанном с *предведением*. На основании Своего предведения «Бог предопределяет то, что не находится в нашей власти»²⁶. Греческие отцы, вооб-

¹⁷ Дамаск. *ibid* кн. II, гл. 26, стр. 108.

¹⁸ *Ibid*. II, гл. 29, стр. 113.

¹⁹ Немез. гл. 44, стр. 205.

²⁰ Дамаск. *Ibid*. II, гл. 29, стр. 112.

²¹ «О граде Божиим», кн. X, гл. 12; ср. V, 11.

²² *Ibid*. XIV, 6.

²³ *Ibid*. V, 10.

²⁴ «Точное излож.», кн. II, гл. 29, стр. 111; ср. Немез. гл. 42 и 43.

²⁵ «Точное излож.», стр. 115.

²⁶ Там же, кн. II, гл. 30, стр. 115 и сл.

ще, боялись учением о предведении ограничить человеческую свободу, и вследствие этого всегда выясняли, что человеческие действия известны Богу потому, что они имеют в будущем совершиться в силу свободной воли человека, а не потому совершаются, что Бог предвидит и предопределяет их,— так как Бог не может быть виновником злых деяний. Так учит и св. И. Дамаскин. По замечанию Lequien'я, греческие отцы под словом *предопределение* понимали «ту последующую волю (*voluntatem illam consequentem, seu decretum*), которую Бог каждому отдельно назначил награды или наказания, смотря по тому, кто был достоин ненависти и кто — любви»²⁷. Соответственно сему, «предшествующая воля» (θέλημα προϋούμενον) Божия понимается как желание спасти всех людей²⁸. «Следует знать,— говорит св. Дамаскин,— что Бог *предварительно* (προϋοιμένως) желает, чтобы все спаслись и сделались участниками Его царства...»²⁹

Само собою понятно, что теория провиденциализма устраняет всякую мысль о зависимости человеческих судеб и действий от слепого рока или фатума. Следуя Немезию, весьма обстоятельно опровергающему фаталистов разных направлений³⁰, И. Дамаскин полемизирует, главным образом, против астрологического фатализма, доказывая, что звезды не могут служить предзнаменованиями, а тем более — производящими причинами наших дел. Заимствуя свои аргументы у Немезия, Дамаскин выясняет, что астрологический фатализм, вводящий принцип *необходимости* в сферу мировой жизни, противоречит общечеловеческим нравственным понятиям (о добродетели и пороке), идее Божественного правосудия и Промысла, уничтожает в человеке свободную волю и разум (точнее — разумную способность «обсуждения», необходимо предполагающую свободную волю)...³¹ Совершенно в таком же духе опровергает астро-

²⁷ См. примеч. 96-е — Lequien'я к гл. 30-й De fide orthod. (Migne, t. 94, col. 969-971); здесь же соотв. выдержки и цитаты из свв. отцов. Cfr. Origen. De princ. II, с. 9, § 6.

²⁸ См. примеч. Lequien'я 95-е к De fide orthod., col. 967-969. Cfr. Orig. De pr. II, с. 9, § 7.

²⁹ Damasc. De fide orthod., lib. II, с. 29, p. 160 (edit. Basil. 1548); русск. пер. стр. 114.

³⁰ Nemes. cap. 35 et 36.

³¹ «Точное изложение...», кн. II, гл. 7, стр. 61, ср. прим. Lequien'я

логический фатализм и Филопон, который, хотя ссылается на другие источники, но несомненно многое заимствует у Немезия. Опровергая астрологов и их так называемый «генетлиалогический метод» предсказаний судьбы человека, Филопон ссылается на св. Василия Великого, который действительно весьма обстоятельно доказывает (Бесед. VI на Шестодн.) несостоятельность мнения о влиянии звезд на судьбу человека, и на Оригена (In Genes. comment. tom. III, сс. 9, 10), которым преимущественно пользуется, пространно излагая его мнение о том, что то или иное сочетание звезд не может быть *производящей* причиной (ἡ ποιητικῆ) действий человеческой воли и будущей судьбы человека, а может только *обозначать* (σηματικῆ) все, что с нами случилось и имеет случиться в будущем³². Но излагая свой собственный взгляд на астрологический фатализм, Филопон заметно тяготеет к Немезию, доказывая, что этот фатализм вводит принцип *необходимости* и тем подрывает веру в Провидение, уничтожает нравственность, противоречит свободе воли, стремлению людей к добродетели и проч.³³ Фатализм, по словам Филопона, делает излишними государственные законы и суды, отрицает свободу выбора и самоопределения к действиям и тем уничтожает добродетели и пороки, награды и наказания и т. д.³⁴

Вера в целесообразное направление мировой жизни Божественным Промыслом естественно вызывает вопрос о происхождении и причине зла. На этот вопрос писатели последующего времени отвечают в духе теодицеи и этики Немезия и — отчасти — его предшественников. Так, И. Дамаскин утверждает, что действия Промысла безусловно целесообразны и совершенны, но они иногда

63-е (Migne, *ibid.*, col. 891 sqq.). Ср. то же у *Васил. Вел.* Бес. 6 на Шест., стр. 91–93; Толк. на Ис. 13 гл., стр. 316 (Тв. II); *Григ. Бог.* Сл. 14 (II, 38); Сл. 25 (II, 274); *Песн. тайн.* Сл. 5 (IV, 231–233)

³² *Philopon.* De opif. mundi, lib. IV, с. 18, p. 195–197; ср. *Васил. В.* На Шест. Бес. 6, стр. 88–89; *Григ. Бог.* Сл. 39 (Тв. III, 255); Сл. 28 (III, 49–50) и др. *Ориген*, между прочим, опровергает и упоминаемую Немезием (гл. 38) фаталистическую теорию стоиков о «круговращении времен», как противоречащую факту свободы воли человеческой и разума, которыми «управляются в своих действиях разумные души» (см. De princip. II, с. 3, §; cfr. Contra Cels., lib. V, cap. 20 et 21).

³³ *Ibid.*, с. 19, p. 198.

³⁴ *Ibid.*, lib. III, с. 6, p. 121 (10–18), ср. *Nemes.* с. 35 и др.

не понимаются или неправильно истолковываются людьми. Некоторые отрицательные явления жизни, кажущиеся людям странными и непонятными (например, невинные страдания праведников) на самом деле не могут быть признаваемы злом, так как они обычно допускаются Промыслом для каких-нибудь высших целей. Здесь Дамаскин буквально выписывает из Немезия длинное рассуждение о «видах» Божественного «попущения»³⁵. Не Бог делает человека добрым или злым, но «собственное произволение каждого»; Св. Писание только иногда в переносном смысле называет «разрешение (попущение) Божие Его действием»; *Бог не есть виновник зла*³⁶. Действительно же существующее в мире зло имеет свой первоисточник не в Творце и Промыслителе, но в свободной воле человека: это зло имеет не субстанциальный или космический, а нравственный и чисто отрицательный характер. «Зло есть только отсутствие добра, подобно тому как тьма есть отсутствие света»³⁷; зло есть только «быстрый переход (παράδρομή) от того, что согласно с природой, к тому, что противоестественно, ибо ничто не зло по природе»; зло — «не сущность (οὐσία) какая-либо и не свойство (ἰδίωμα) сущности, но нечто случайное (συμβεβηκός), т. е. — добровольное отступление (παράτροπή) от того, что согласно с природой, в то, что противоестественно (παρὰ φύσιν), — что именно и есть грех»³⁸. Те же мысли развивает Дамаскин в «Разговоре

³⁵ «Точное излож...», кн. II, гл. 29, стр. 112–113, ср. *Nemes.* с. 44 (русск. пер. стр. 203–205); ср. *Origen.* De princ. II, с. 9, § 7.

³⁶ Точное излож. кн. IV, гл. 19, стр. 249. Все эти рассуждения Дамаскина, вполне аналогичные воззрениям не только Немезия, но и многих его предшественников и современников (ср. Григор. Богосл. Слово 15, стр. 50–52; Афан. Вел. Сл. на языкн. § 4, стр. 129–130; Григ. Нисск. Огл. Слово, гл. 8, стр. 28–33), и особенно напоминающие рассуждения Василия Великого в Бесед. 9 — «О том, что Бог не виновник зла» (Твор. ч. IV, стр. 134 и сл.; ср. «Бес. 2 на Шестодн.», стр. 26), направлены, главн. обр., против платоников, некоторых гностиков и манихеев, признававших существование совечной Богу материи, как источника и причины всякого зла.

³⁷ «Точное излож...», кн. II, гл. 4, стр. 50; гл. 30, стр. 115.

³⁸ *Damasc.* De fide orthod., lib. IV, с. 21, р. 367 edit. Basil. 1548; в русск. пер. «Точное излож.» кн. IV, гл. 20, стр. 252–253. Ср. то же у *Origen.* De princ. II, с. 9, § 2; IV, § 35; *Vas. Вел.* Бес. 2 на Шест., стр. 26–29; *Григ. Бог.* Сл. 40 (III, 320); *Афанас.* Сл. на яз. §§ 4 и 7, стр. 130 и сл.; *Макар. Егип.* Бес. 15, § 47, стр. 135; *Григ. Нисск.* Огл. Слово, гл. 5 и 6 (IV, 18–22).

христианина с сарацином»³⁹. Весьма обстоятельно и в таком же духе рассуждает о происхождении и характере зла бл. Августин в своем «Энхиридионе Лаврентию»: в мире все *по существу* своему «добро зело» (Быт 1, 31)⁴⁰, потому что «всякая природа есть добро»⁴¹; злом «называется не что иное, как *недостаток добра*: как в телах живых существ болезни и раны вызывают только недостаток здоровья... так существуют и некоторые повреждения душ, бывает лишение природного добра»⁴². Если бы не было добра, то «не было бы совсем того, что называется злом...»⁴³ «Итак, зло произошло из добра и иначе как в каком-нибудь добре не существует; и не было *ничего другого*, откуда могла бы возникнуть какая-либо *природа зла*»⁴⁴. Мы видели, что Немезий конструирует свою теодицею и этику, главным образом, на почве антропологических данных, в частности — на почве психологического анализа способностей «самоопределения», «выбора», «обсуждения» или «совещания», «привычки» и прочее⁴⁵. Общий и окончательный вывод Немезия тот, что зло и пороки коренятся *не в природе, а в свободном выборе и привычках*, приобретаемых воспитанием...⁴⁶ Ясный отпечаток этих воззрений Немезия лежит на пространных рассуждениях И. Филопона о происхождении и природе мирового зла. Филопон обстоятельно доказывает, что зло имеет чисто отрицательный, нравственный, а не субстанциальный, физический или космический характер. Опровергая манихеев, он категорически утверждает, что «Бог не сотворил никакого зла»,

³⁹ *Damasceni — Disceptatio (διάλεξις) Christiani et Saraceni, — Migne, t. 94, s. gr., col. 1589–1590: «Сарацин: Что вы считаете причиной добра и зла? Христианин: Причиной всего доброго мы считаем Бога, а злого — нет (καὸν δὲ οὐ). Сарац.: Кого же ты считаешь виновником зла? Христ.: Оно возникает от нашей беспечности (ῥαθυμίας) и хитрости дьявола. Сарац.: Почему? Христ.: По причине свободной воли (διὰ τὸ αὐτεξούσιον)...*

⁴⁰ *Augustin. Enchiridion, с. 10 (ср. русск. пер. в «Труд. Киев. дух. Акад.», август 1907 г., стр. 7).*

⁴¹ *Ibid., с. 12 (русск. пер. стр. 9).*

⁴² *Ibid., cap. 11 (русск. пер. ibid., стр. 8).*

⁴³ *Ibid., с. 13 (русск. пер. стр. 9).*

⁴⁴ *Ibid., с. 14 (русск. пер. стр. 11).*

⁴⁵ См. Немез. гл. 39, стр. по русск. пер. 174–175; гл. 40, стр. 178–180; гл. 41, стр. 182, 184–185.

⁴⁶ Немез. гл. 41, стр. 184 и 185; cfr. *Tertul. Adver. Marcion., lib. II, cap. 7–10.*

что «зло само по себе не имеет субстанциальной основы (ὕποστασις οὐσιώδης), но проистекает из нашего выбора»⁴⁷. Общие понятия всех людей (κοινὰ πάντων ἔννοια) подтверждают, что зло добровольно (ἐκούσιον τὸ κακόν): ведь, в противном случае, теряют всякий смысл добродетели и пороки, похвалы и порицания, законы божеские и человеческие, совещания и наставления, суды и т. п.⁴⁸ «Вообще,— говорит Филопон,— в мире нет субстанциального зла (κακὸν οὐσιώδες), как не существует и самой субстанции зла, которое порождается злоупотреблением (παρὰχρήσει) природными силами (φυσικῶν ἐνεργειῶν), происходящим из нашего выбора»⁴⁹. Кроме того, некоторые отрицательные явления жизни (даже, например, убийство) только представляются нам злом, а на самом деле, во многих случаях, приносят пользу и имеют известную нравственную цель⁵⁰.

Философско-исторические воззрения Илья Критского и Мелетия Монаха характеризуются немногими отрывочными замечаниями о Промысле, о фатализме и о природе зла, причем эти замечания частью аналогичны взглядам Немезия, частью — буквально заимствованы из его трактата. Илья Критский определяет Промысел буквально по Немезию, как «Божественное попечение о сотворенном» и как «волю Божию, которой целесообразно управляется все существующее»⁵¹. Согласно Немезию и вопреки Аристотелю, который «Промысл Божий простирает только до Луны, а то, что под Луной, оставляя вне промышленности (ἀπρονόητα), чтобы, как он говорит, Бог не утомился... промысляя и об единичном (τῶν καθ' ἕκαστα)»⁵², Илья Критский признает не только общий, но

⁴⁷ *Philop. De opif. mundi, lib. VII, c. 10, p. 299 (20)–300 (1–5).*

⁴⁸ *De opif. mundi, VII, c. 10, p. 300 (18–20, 27) — 301 (1–4); ср. Немез. гл. 35 (нач.), гл. 39, стр. 175 и др.*

⁴⁹ *Ibid., VII, c. 11, p. 301 (15–18), cf. pag. 303 (14–16).* Ср. учение Оригена о свободном падении разумных существ (*De prin. I, c. 8, § 2, II, c. 9, § 5, III, c. 1, § 6*).

⁵⁰ *Ibid., lib. VII, c. 11, p. 303 (8–13); ср. Немез. гл. 44, стр. 205. Cfr. Plotin. Ennead. III, lib. II, cc. 3 et. 9.*

⁵¹ *Eliae Cret. Comment. in S. Gregor. cum. schol. Bill., edit. Col. lon. 1690. Pag. 74 C: Est porro providentia cura ea, quae rebus conditis a Deo adhibetur; vel: Dei voluntas, per quam res omnes, eam, quae cuique apta est, gubernationem capiunt.*

⁵² *El. Cret. Comment. in S. Gregor. Naz.,— apud Migne, t. 36 ser. gr., col. 765 A.*

и частный Промысел, и говорит, что «Бог промышляет не только omnibus in commune, но и unicuique privatim»⁵³. В духе Немезия рассуждает Илья также о разумности и целесообразности действий Промысла и о видах Божественного «попущения» (permissio), в силу которого иногда страдают праведники⁵⁴. Астрологический фатализм и так называемые «генетлиалогии» частью опровергаются у Ильи — поскольку отвергают Промысел, вводят принцип слепого случая и считают разнообразное «движение звезд в зодиакальном круге» *причиною* наших действий, — частью признаются в таком же смысле, как у Оригена⁵⁵, — поскольку действительно могут обозначать различные события или служить предзнаменованиями (σημεῖα)⁵⁶. Природу и характер зла, существующего в мире, Илья определяет отрицательно, — согласно воззрениям Немезия, И. Филопона, св. Дамаскина и др.: «Зло есть не что иное, как отсутствие (στέρσις) добра, подобно тому как тьма — отсутствие света»⁵⁷. Мелетий Монах буквально заимствует у Немезия космологическое и антропологическое доказательство существования Промысла. Он выписывает из трактата Немезия целые тирады о целесообразном устройстве, гармонии и красоте Вселенной, а также — о строгой планомерности и мудрой целесообразности в устройстве природы человека, в назначении, строении и деятельности отдельных частей тела и различных органических элементов и частиц (μόριον)⁵⁸. Впрочем, в своих рассуж-

⁵³ Ibid., edit. Colon. 1690, p. 74 C.

⁵⁴ Ibid., p. 74 D: Providentiae porro — alia secundum beneplacitum sunt, alia secundum permissionem... Saepe autem Deus probum virum in calamitates labi permittit, ut latentem in ipso veritatem aliis ostendat. Cf. Nemes. c. 44 (стр. 203 по русск. пер.); И. Дамаск. «Точное излож...», кн. II, гл. 29, стр. 112.

⁵⁵ Ср. у Philop. De op. m. IV, c. 18, p. 195–197.

⁵⁶ Eliae Cret. Comment. у Migne'я t. 36 s. gr., col. 779 A: Ἡμεῖς δὲ σημεῖα μὲν ἐκ τούτων (т.е. звезд) γίνεσθαι ὁμολογοῦμεν... τῶν δὲ ἡμετέρων... πράξεων οὐδαμῶς ταῦτα αἴτια εἶναι ἀποφαινόμεθα. Ibid., col. 779B: «Еллины, увлеченные генетлиалогиями... ἀπρονοήτως τε καὶ ὡς ἔτυχε τὰ καθ' ἡμᾶς ἄγασθαι ληρωδοῦσι (болтают — sic!)».

⁵⁷ El. Cret. Comment., у Migne, ibid... col. 870 B.

⁵⁸ Melet. Monach. De nat. hom., — Migne, t. 64 s. gr., col. 1277 C: «Чтобы ты удивился величю Промысла, рассмотри τὴν διαμονὴν τῶν ἀπάντων...» и т.д. буквально из Немез. c. 42, p. 334 edit. Matth., кончая: «μειομένης...» «Чтобы ты преклонился пред величием Бож. Промысла о тебе, скажу немногое и о нашей форме, о внешнем виде,

дениях по данному вопросу Мелетий пользуется еще и св. Григорием Богословом. Рядом наводящих вопросов, подражая литературной манере св. Григория, он внушает читателю мысль о непостижимости путей Божественного Промысла в устройстве природы человека, в назначении и деятельности различных органических частиц и элементов⁵⁹. Но затем, как бы сообразивши, что лучше Григория Богослова не скажешь, Мелетий приводит длинную выдержку⁶⁰ из Слова 32-го Григория Богослова: «Подивись, человек, как ты устроен и как составлен!..» и т. д.⁶¹, — и вслед за сим⁶² — из Слова 28-го (с некоторыми сокращениями)⁶³, — далее — вставляет две строки из Немезия и заканчивает от себя⁶⁴ несколькими фразами и словами Пс 103, 24: «Яко возвеличишася дела Твоя, Господи, — вся Премудростию сотворил еси!»...

Вообще, наиболее типичным выразителем святоотеческого учения о Божественном Промысле, как о главнейшем факторе всемирно-исторического процесса, может быть признан св. Григорий Богослов, по всей вероятности немало повлиявший и на склад религиозно-философского мировоззрения нашего писателя если не своими личными беседами с ним, то письмами. Вот что говорит этот св. отец в своем поэтически-вдохновенном слове «О Промысле». «Так водружен широко основанный мир великим, бесконечным Умом, Который все носит в себе и Сам превыше всего! Но что за помысл объять необъятное? Бог, как скоро устроил мир, с первого же мгновения, по великим и непреложным законам, движет и водит его... Ведь... и хор певцов расстроится, если никто им не правит. Вселенной же не свойственно иметь иного Правителя, кроме Того, Кто устроил ее. Ты,

имеющем разнообразие...», — и дальше следует (col. 1277 D-1280 A) длинная выписка из Немезия: «Τίς γὰρ ὄρων τὰς μορφὰς τῶν ἀνθρώπων...» etc., кончая: «ἡ ἀσθένεια» (*Nemes.* p. 339-342 *Matth.*). Заканчивается рассуждение (col. 1280 B) тоже словами *Nemes.*, p. 66 *Matth.*

⁵⁹ *Melet.* Op. cit. col. 1280 C-1281 A; ср. также col. 1153 BC, 1156 D, 1160 B и *Nemes.*, с. 42, p. 336 и др.

⁶⁰ *Melet.*, *ibid.*... col. 1281 CD sq.

⁶¹ *Григ. Бог. Твор. ч. III*, стр. 157-158.

⁶² *Melet.*, *ibid.*, col. 1284 AB.

⁶³ *Григ. Бог. Твор. III*. 39-40.

⁶⁴ *Melet.*, *ibid.*, col. 1284 BC.

который представляешь звезды вождями нашего рождения, нашей жизни и целого мира, скажи: какое еще иное небо прострешь над самыми звездами... чтобы было кому водить водящих?.. Говори ты мне о своих гороскопах, о мелких частях зодиакального круга и о мерах пути; разорь у меня законы жизни — страх злочестивых и надежду добрых!.. Если все дает звездный круг, то и я влекусь его же вращением... *нет у меня никакого хотения, никакой силы воли или ума*, которые бы вели меня к добру... Но я знаю, что Бог управляет Вселенною...»⁶⁵ «Ты один, Царь мой, Слово, управляешь целым миром по великим и сокровенным законам, из которых разве малый только отблеск вполне доходит до нас, покрытых брением и имеющих близорукие глаза!..»⁶⁶ Да, вера в то, что благодать верховного Разума все ведет к лучшему целям, это — голос нравственного сознания, совести человека, это — психологический постулат веры в смысл жизни:

Я верю: есть святое Провиденье
И кроткий мир для сердца и души;
И грусть свою тогда я забываю,
С своей нуждой безропотно мирюсь,
И небесам невидимо молюсь,
И песнь пою, и слезы проливаю...

(Никитин)

⁶⁵ Григор. Богосл. Песноп. таинств., Слово 5 (Тв. IV, 231–233).

⁶⁶ Григор. Богосл. Плач о собствен. бедствиях и молитва ко Христу... стр. 325 (Твор. ч. IV).

ОТДЕЛ II

АНТРОПОЛОГИЯ ХРИСТИАНСКИХ
ПИСАТЕЛЕЙ

Бесконечные нити многообразно, прямо и косвенно, связывают антропологические положения, общие Немезию, современным ему и последующим церковным писателям, с разнообразными вопросами христианской догматики и этики. Посему мы будем излагать антропологию интересующих нас церковных писателей — в связи с основанными на ней этико-теологическими выводами или воззрениями этих писателей — насколько это возможно в пределах нашей ближайшей задачи.

Не подлежит сомнению, конечно, что антропологические представления у свв. отцов и учителей Церкви несравненно ближе и теснее соприкасаются с богословско-апологетическими вопросами, чем у Немезия. При общем сходстве идей в исследовании антропологических проблем замечается большое различие между Немезием и другими христианскими писателями со стороны *целей и задач, метода* и даже самой *формы* изложения. В то время как большинство церковных писателей интересуется антропологическими проблемами лишь постольку, поскольку они связаны с вопросами христианской догматики или этики (природа души, страсти, свобода воли и проч.) — почему низшие психические и психофизические функции здесь почти совсем не находят себе места для специального исследования — для Немезия изучение человеческой природы имеет интерес и само по себе, независимо от богословско-апологетических целей, с ним связанных, как особая научная задача: изучению элементарных процессов душевной жизни (ощущение, восприятие, воображение, память), физиологии органов чувств, анатомии головного мозга, строению мышц и волокон, описанию биологических функций тела и проч. Немезий уделяет едва ли не

больше места, чем вопросам метафизической психологии, тесно соприкасающимся с теологией и этикой. Соответственно этому, и в методе психологического исследования у Немезия преобладает *аналитический* и *эмпирический* элемент, тогда как у большинства церковных писателей — *спекулятивно-умозрительный* (метафизический). Наконец, имея в виду — главным образом — одну научную цель, Немезий излагает результаты своих антропологических исследований в форме цельного *систематического* курса — компендиума физиологической психологии (с краткими метафизическими и этико-теологическими выводами), — тогда как другие христианские антропологи высказывают свои психологические воззрения большей частью попутно, без определенной системы, по различным поводам, в связи с раскрытием тех или других догматических вопросов.

ГЛАВА I

СОВЕРШЕНСТВО И ДОСТОИНСТВА ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА. ЕГО ВЫСОКОЕ НАЗНАЧЕНИЕ

Доминирующим аккордом в антропологии всех вообще церковных писателей патристического периода является идея о совершенстве, превосходстве и высоком достоинстве человеческой природы, которая (идея) и у Немезия, как мы видели, выступает весьма звучным лейтмотивом во всех его философских рассуждениях. У христианских учителей первых веков, как равно и у современных Немезию писателей IV в., означенная идея является, можно сказать, исходным пунктом (*terminus a quo*) и вместе конечной целью (*terminus ad quem*) всех рассуждений о человеке. Созданный по образу Божию, возвеличенный среди других творений как прекраснейшее из созданий¹, человек — это «поистине небесное растение»² — есть «существо, любезное Богу (φιλόθεον

¹ *Clem. Alex. Paedag.*, lib. I, cap. 3.

² *Clem. Alex. Cohort. ad gentes*, cap. 10 = *Nemes. c. 1.*

ζῶν)»³, совершенное⁴ и наделенное высшими способностями. «Истинное превосходство человека» заключается в его познавательной способности, в разуме⁵, благодаря которому он может «созерцать Бога»⁶. Уже одно «причастие разума» безмерно возвышает человека пред прочими тварями⁷, ибо громадно различие между светом разума и слепым движением природы, непреодолимым инстинктом, которым наделены животные⁸. Кроме того, человек есть существо моральное, способное к добродетели⁹. Уже того одного, что «человек мыслит и способен к добродетели, достаточно, чтобы сделать из него царя природы»¹⁰. Человек даже выше ангелов, ибо ему, а не ангелам, Бог подчинил Вселенную...¹¹ Первый человек был создан «подобным Сыну Божию» (*similis Filio*)¹²; его творению предшествовал совет Св. Троицы; он явился в мире, как его свободный, полновластный господин, способный познавать своего Творца¹³. Отсюда — естественный вывод, что самый мир и все в нем существующее созданы для человека¹⁴. Гармоническое объединение двух миров — чувственного и духовного — в единстве человеческой личности, в которой «по премудрости Божией происходит смешение и срастворение (μίξις τε καὶ ἀνάκρασις) чувственного с умственным»¹⁵, осуществляет высшую цель творения — прославление величия и всемогущества Божия всей тварью чрез посредство «чело-

³ *Clem. Alex. Paedag.* I, с. 8.

⁴ *Clem. Alex. Strom.* lib. IV, с. 23 (русск. пер. стр. 492).

⁵ *Strom.*, lib. VI, cap. 12.

⁶ *Strom.*, I. IV, cap. 3.

⁷ *Origen. Contra Celsum*, lib. IV, cap. 24.

⁸ *Origen. Contr. Cels.*, I. IV, cc. 76, 81, 85 et 86; cfr. *Nemes.*, с. 2 (русск. пер. стр. 63–65).

⁹ *Origen. Contr. Cels.* IV, с. 25; cf. *Nemes.*, с. 1 (русск. пер. стр. 25).

¹⁰ Так резюмирует рассуждения *Оригена* о превосходстве чело- природы *Freppel* (*Origène*, t. II, p. 376).

¹¹ *Tertul. Adv. Marcion.*, lib. I, с. 13.

¹² *Tertul. Adver. Prax.*, cap. 12.

¹³ *Tertul. Adv. Marc.*, lib. II, cc. 4 et 6.

¹⁴ *Theoph. Ant. Ad Autol.*, lib. I, cc. 4 et 6; *Tertul. Adv. Marc.*, lib. I, cc. 10 et 13; *De anima*, cap. 17; *Apolog.*, cap. 17; *Clem. Alex. Cohort.*, cap. I.

¹⁵ *Григор. Нисск.* Больш. Оглас. Слово, гл. 6, стр. 20–21; Об устр. чел., гл. 5 и 8, стр. 89 и 98; ср. *Григ. Богосл. Orat.* 45 (*Migne*, t. 36, s. gr.), col. 632 AB (= Тв. IV, 158–159), — *Orat.* 28, col. 56–57 (= Тв. III, 38–40); *И. Злат.* Тв. VIII, 634–635.

веческого естества»¹⁶. Представляя собою высшую ступень в творческой градации видов бытия, объединяющую в себе все низшие формы жизни, человек естественно является в мир (создается) последним, как венец миротворения, $\mu\eta\rho\acute{o}\varsigma$ $\chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, царь и владыка всего, для которого приготовлен (во Вселенной) «величественный чертог...»¹⁷ Все в мире создано для служения человеку, для его пользования, — не исключая даже тех тварей, которые теперь враждебны человеку¹⁸, — а о предназначении его к «царственной власти» или «деятельности» на земле свидетельствует уже самое устройство его природы и внешний вид (прямой стан)...¹⁹ Соответственно всему этому, и самый акт создания человека, «драгоценнейшего из всех творений Божиих»²⁰, отличается от сотворения всего остального и предваряется советом Св. Троицы²¹. Во всех подобных рассуждениях христианских писателей всегда более или менее ясно оттеняется мысль, что они имеют в виду идеальную природу первоначального человека — до грехопадения, которое омрачило совершенства этой природы. Немезий, больше психолог-эмпирик, чем богослов-мистик, здесь существенно отличается от других христианских мыслителей. Хотя он разграничивает довольно ясно первоначальное (идеальное) состояние человека и настоящее, эмпирическое, и даже указывает пагубные последствия первоначального греха (лишение совершенства, потеря бессмертия)²², но не ставит всего этого в прямую и непосредственную связь со своими рассуждениями о превосходстве и высоком достоинстве человеческой природы

¹⁶ Григ. Нисск. О младенцах, прежд. похищ. смертью, стр. 339–340 (ч. IV).

¹⁷ Григ. Нис. Об устр. чел., гл. 2 и 8, стр. 84–86 и 100–101; ср. гл. 16, стр. 136–137; О душе и воскр., стр. 212 (ч. IV); Григ. Богосл. Orat. 44, col. 612 A (= Тв. IV, 144); Orat. 38, col. 321 C–324 A; ср. И. Злат. На Быт. бес. VII, § 6 (Тв. IV, 56); Васил. Вел. Бес. 21 (Тв. IV, 305–306).

¹⁸ Васил. В. На Шест. Бес. 9, стр. 141.

¹⁹ Григ. Нис. Об устр. чел., гл. 4, стр. 88; Вас. Вел. Бес. на Псал. 48, 13 (Тв. I, 301); На слова «Внемли себе» (Тв. IV, 45); И. Злат. О судьбе и Пров. Слово 1 (Тв. II, 801); О статуях XI (Тв. II, 134); На Быт. Бес. VI, § 6 и VIII, § 2 (Тв. IV, 47 и 60); Макар. Егип. Бес. 15, § 41, стр. 132.

²⁰ Макар. Егип. Бес. 15, § 20, стр. 121.

²¹ Макар. Егип. loc. cit.; Григ. Нисск. Об устр. чел., гл. 3, стр. 86–87; Васил. Вел. Бес. на Шестодн. 9, стр. 142–143.

²² Nemes., c. 1, pp. 46–47 = 26–27; 63 = 37.

вообще. Напротив даже, отмечая — например — факт, что «вред от зверей вошел в мир вместе с грехом», Немезий присоединяет, что человек и в «настоящем состоянии» своей природы извлекает пользу из «ядовитых животных», утилизируя их *силою своего разума* для терапевтических целей... А в конце 1-й гл. трактата, изобразивши в очень ярких красках *величие* настоящего — «эмпирического» человека, Немезий патетически восклицает: «И всего этого *достигает* он (человек) *посредством добродетели и благочестия!*..»

Не меньше внимания уделяют раскрытию идеи о совершенстве и величии природы человека и последующие церковные писатели, не только те, которые являются сейчас главным предметом нашего исследования и обычно признаются последователями Немезия, но и многие другие, — причем они всегда имеют в виду, главным образом, изначальную, идеальную природу первозданного человека. По учению бл. Феодорита, уже самый образ «сотворения человека», передаваемый Бытописателем (Быт 1, 26; 2, 7), указывает на «особенное благорасположение Божие к естеству человеческому» и на «величайшую внимательность» при его создании: все другие твари «Бог всяческих создал словом, а человека образовал Своими руками», — под которыми, однако, нельзя антропоморфически разумеать какие-либо телесные члены, «как думал безрассудный Авдий», но — творческое могущество Бога и Его «величайшую внимательность к сему делу»²³. Св. Григорий Двоеслов, совершенно в духе Немезия рассуждая о том, что человек, поставленный на рубеже двух природ — чувственно-материальной и духовной, «имеет нечто общее» и с высшим бытием, бесплотными духами, и с низшими животными тварями, отмечает превосходство человека над всеми земными существами по его духовной, бессмертной стороне и даже по плоти, так как со временем «и самая смертность плоти поглотится славою воскресения»²⁴. Особенно много и часто говорит о превосходстве

²³ Divin. decret. epitom. Cap. 9: De homine (нач.); ср. русск. пер. в Хр. Чт. 1844, ч. IV, стр. 216-217.

²⁴ Dialog., lib. IV, с. 3 (см. у *Кашименского* — Систем. свод учений свв. отцов Церкви о душе... стр. 167-168); ср. русск. пер. Григ. Дв. Собес., стр. 262.

человека пред прочими творениями И. Филопон. Человек уже по тому одному должен быть почитаем, как «*κάλλιστος πάντων τῶν ζῳῶν*», что все остальное творение, призванное к бытию ради человека, который является его «*τελικὸν αἴτιον*», называется «добрым зело» (Быт 1, 31). Насколько же превосходнее должен быть сам человек — венец и цель творения?..²⁵ В различных частях Вселенной усматриваются разные степени и как бы последовательные градации совершенства: «Небо превосходнее Земли, Солнце — Луны, и звезда от звезды разнствует во славе (1 Кор 15, 41), животные более совершенны, чем растения, и между животными земные (*τὰ χερσαῖα*) превосходят обитающих в воде (*τῶν ἐνύδρων*); но выше всех их стоит человек...»²⁶, который создан был последним, как «*μέγα τι χρῆμα*» по сравнению с прочими мировыми тварями²⁷, как «*τὸ τελειότατον ζῳῶν*»²⁸, совмещающее в себе «все жизненные силы» (*τὰς ζωτικὰς δυνάμεις*)²⁹. Всемогущий Творец все созидает единым Своим словом, повелением, и только происхождению (*γένεσις*) человек предшествует «как бы некоторое размышление (*διάσκεψις*)», — чем обозначается «преимущество природы» человека пред всеми прочими тварями, — именно — природы его разума (*τοῦ λόγου*), приближающей человека к Богу и подчиняющей ему все бытие: «природа разума такова, что и Сам Творец всяческих благоволил называться *Λόγος*»³⁰. Природа человеческая превосходит все творения и приближается к Самому Богу именно «*διὰ τὴν λογικὴν οὐσίαν*»³¹. Выясняя понятие об «образе и подобии» Божиим в человеке³², Филопон часто и настойчиво повторяет мысль, что «образ и подобие» Божии в человеке состоят в его царственной власти над всеми тварями. В таком именно смысле он изъясняет слова Быт 1, 26 и 28³³, полемизируя по этому поводу с Феодором Мопсуетским, который приписывает «началь-

²⁵ De opif. mundi, VII, с. 9, p. 299 (9, 14–17).

²⁶ Ibid. VII, с. 8, p. 298 (10–15).

²⁷ Ibid., lib. VI, с. 3, p. 234 (11).

²⁸ Ibid. lib. V, с. 1, p. 209 (22).

²⁹ Ibid., p. 210 (15–17).

³⁰ Ibid., lib. VI, с. 1, pp. 230 (5–9 et 22–27), 231 (1–2).

³¹ Ibid., с. 2, p. 231 (21–23); *cnf.* 233 (21–24).

³² Весьма пространные рассуждения по этому вопросу, направленные — большей частью — против заблуждений и превратных толков-

ствование (τὸ ἄρχειν)» не только людям, но и ангелам...³⁴ Подобно Немезию³⁵, Филопон замечает, что власть человека над земными тварями до его падения была совершенной и вполне естественной, как это и теперь видно из примеров жизни людей благочестивых, «которые чрез свою праведную жизнь сохраняют в себе подобие Божие» и нередко «делают послушными себе даже самых диких зверей»; но и после падения человек властвует над животными силою своего разума и изобретательности³⁶. Из всего вышеизложенного естественно следует вывод, что все в мире существует ради человека, создано для его пользы и служит ему. Филопон вполне разделяет мысль, отмеченную у Немезия, о том, что «неразумное от природы предназначено служить разумному», — когда признает (в качестве общего закона природы), что наличность тех или других *высших* сил и способностей, как — например — разума у человека, уже необходимо предполагает присутствие *низших*, «подвластных» (ὕπηρετούσας) разуму, сил — неразумной и растительной³⁷, — или когда утверждает, что человек господствует над неразумными тварями и делает их подвластными себе исключительно силою своего разума, «κατὰ μόνην τὴν τοῦ λόγου δύναμιν»³⁸. Впрочем, вытекающую отсюда мысль о том, что все земное создано для пользы человека и предназначено служить ему, Филопон высказывает с некоторым ограничением, будучи вынужден к этому своей полемикой против Феодора Мопсуетского и его оригинального учения о назначении человека. По словам Феодора, «человек создан по образу Божию для того, чтобы, почитая его, вся тварь почитала Бога, — подобно тому как посредством царской статуи почитается сам царь»³⁹. В своем преувеличении

ваний Феодора Мопсуетского, см. у Филоп. в De opif. mundi lib. VI, с. 6-19, pp. 239-271.

³³ Ibid. VI, с. 6, p. 240 (1-19); cfr. с. 16, pp. 262 (22-27) et 263 (1-5).

³⁴ Ibid., lib. VI, cap. 11, pp. 251-252; cap. 13, p. 255 (2-7); cap. 16, p. 263-264; cap. 19, p. 271 (3-7).

³⁵ *Nemes.*, с. 1, p. 63 *Matth.* (русск. пер. 37-8).

³⁶ *Philopon.*, ibid. VI, с. 16, p. 264 (1-13).

³⁷ Ibid. V, с. 1, p. 210 (5-10); cnfr. *Commentar. ad Aristot. de anima.* — Praefat., fol. 3. Venet. 1544.

³⁸ De opif. mundi, lib. VI. с. 19, p. 271 (5-7); с. 11, p. 252 (20).

³⁹ Ibid. VI, с. 9, p. 244 (20-25) — 245 (5-12).

епископ Мопсуетский доходит до того, что и ангелов заставляет *служить* человеку, вместо Бога, свидетельствуясь словами Апостола в Евр 1, 14⁴⁰. Опровергая Феодора Мопсуетского сперва на основании Св. Писания, Филопон далее ставит вопрос: *что* именно в природе и *чем* служит человеку? — и затем указывает на целесообразное распределение времен года, на «симметрию стихий», — поскольку всем этим обуславливается произрастание растений, употребляемых в пищу (ср. Пс 103, 14), происхождение, рост и питание тел и проч. Однако Филопон тут же ограничивает свою мысль замечанием, что все это служит на пользу и неразумным животным. Феодор, подобно Немезию, утверждает, что и животные созданы для пользы человека, но Филопон, ограничивая эту мысль, говорит, что человек пользуется животными только отчасти — для пищи и для облегчения труда и что многие твари остаются недоступными для человека и не приносят ему никакой пользы⁴¹.

По учению св. И. Дамаскина, «Бог поставил человека начальником над всем, что находится на земле и в водах»⁴², — сотворил его «непричастным злу, прямым, нравственно добрым... как бы другого Ангела, смешанного (из двух природ)... царя над тем, что находится на земле, подчиненного горнему Царю, земного и небесного, преходящего и бессмертного... и — высшая степень таинства! — вследствие своего тяготения к Богу делающегося Богом...»⁴³ Так как «разум по природе владычествует над неразумным»⁴⁴, то человек, «произойдя по образу Божию одаренным разумом и... свободой воли, естест-

⁴⁰ Ibid., p. 245 (15 sq).

⁴¹ Ibid., p. 246 (16–26) et 247 (1–5). Заметим кстати, что в непосредственной связи с изложенным учением о превосходстве природы человека стоит у Филопона опровержение ложного учения Феодора Мопсуетского о *воплощении*. Приводимое далее Филопоном (p. 247 sq.) лжеучение Феодора Мопсует. заимствовано, по словам издателя (Reichardt'a), из недошедших до нас фрагментов сочинений Феодора. Оно состоит в том, что Феодор, по словам Филопона, не признает Иисуса Христа «вочеловечившимся Богом» и говорит, что Бог «для сохранения... образа Своего... взял Христа из среды людей и, сделавши Его бессмертным и неизменяемым, возвел на небеса...» и т. д. (ib. VI, c. 10, pp. 247–248).

⁴² Дамаск. «Точное изл.» кн. II, гл. 10, стр. 73 (русск. пер. А. Бронзова).

⁴³ Там же, гл. 12, стр. 80; ср. *Nemes.*, c. 1, p. 64–66.

⁴⁴ «Точное изл.» II, гл. 12, стр. 83 (ср. *Nemes.*, c. 1, p. 61).

венно получил от общего всех Творца и Господа» власть над всеми сотворенными⁴⁵. Все неразумные твари созданы «к благовременному пользованию со стороны человека»: одни из них предназначены «в пищу ему», другие — «для служения ему», иные же — «для увеселения» (как, например, обезьяны, попугаи, и проч.)⁴⁶. Эта благодарованная человеку власть над всей тварью до его грехопадения проявлялась во всей полноте и силе. Когда же, нарушив заповедь, человек «приложися скотом несмысленным...» (Пс 48, 13), так что «неразумная похоть (τὴν ἄλογον ἐπιθυμίαν) в нем стала управлять разумной душой...— подчиненная тварь восстала против избранного Творцом начальника...»⁴⁷ Дамаскин, вполне согласно с Немезием, усматривает главное преимущество человека, во-первых, в том, что он из смертного делается бессмертным (в будущей жизни)⁴⁸, во-вторых, в том, что ему одному только из всех сотворенных существ даруется прощение грехов через раскаяние, чего лишены даже ангелы, которые «неспособны к раскаянию, так как бестелесны», а человек получает прощение чрез раскаяние «по причине немощи тела». Отсюда следует, что «падение служит для ангелов тем же, чем для людей — смерть»⁴⁹. Изъясняя историю грехопадения человека, И. Дамаскин, подобно Немезию, говорит, что райские деревья имели некоторую особенную «силу», — что древо познания «сообщало вкушавшим от него способность к познанию их собственной природы» и было запрещено Богом для того, чтобы человек, прежде известной степени совершенства познавши свою природу, не стал бы отвлекаться от высших духовных стремлений «попечением о собственном теле», — что и произошло с Адамом после вкушения, — и т. д.⁵⁰ Здесь И. Дамаскин дополняет Немезия только пространством рассуждением о том, что рай «был вместе чувственным и духовным», соответственно двойкой природе самого человека⁵¹.

⁴⁵ Там же, гл. 30, стр. 116.

⁴⁶ Там же, гл. 10, стр. 72–73 (ср. *Nemes.* с. 1, pp. 61–63).

⁴⁷ «Точное изл.» гл. 10, стр. 73 (ср. *Nemes.* с. 1, p. 63).

⁴⁸ *Ibid.*, гл. 12, стр. 80 (ср. *Nemes.*, p. 64).

⁴⁹ *Ibid.*, гл. 3, стр. 46 и гл. 4, стр. 51. (ср. *Nemes.*, pp. 53–55 = 31–32).

⁵⁰ *Ibid.*, гл. 11, стр. 75, 76 и 77 (ср. *Немез.*, стр. 27 русск. пер.).

⁵¹ *Ibid.*, стр. 76 и сл., (ср. прим. 73-е Lequien'я к *De fide orth.*— *Migne*, t. 94 gr., col. 913–914).

Еще ближе стоят к Немезию в раскрытии идеи о совершенстве человеческой природы Мелетий Монах и Илья Критский. Первый, рассуждая во многих местах своего трактата о превосходстве природы человека, нередко выписывает у Немезия дословно целые страницы. Так, например, он извлекает у еп. Эмесского *ad verbum* рассуждение о «двух преимуществах человека», состоящих в том, что «один только человек получает прощение грехов через раскаяние» и что «тело только его одного, будучи смертным, переходит в бессмертие»⁵². Отступает несколько Мелетий *от буквы* немезиевского трактата только в объяснении причины, по которой «прощение через раскаяние» есть исключительная привилегия, дарованная человеку, — но и здесь он вполне удерживает мысль Немезия. «Так как, — читаем у Мелетия, — вследствие сочувствия (*συμπαθείας*) и сродства с неразумной природой у человека обнаруживаются *τὰ ἄλογα πάντη* (ведь страсти в равной мере присущи нам, как и бессловесным животным), то человек вмещает в себе двойное дарование противоположного характера: богоподобным умом он сообразуется Божественной красоте, а страстными стремлениями сродняется со скотами. Вследствие этого и дано ему Богом преимущество — покаянием уничтожать грехи...»⁵³ Далее (со слов: «И как смех есть свойство одного только человека...») Мелетий продолжает буквальную выписку из трактата Немезия, кончая указанием на способность человека к наукам и искусствам⁵⁴. Вообще, во всех своих рассуждениях о превосходстве и достоинствах природы человека

⁵² *Meletius* — *De nat. hominis*; *Migne*, s. gr., t. 64, col. 1101 A-C = *Nemes.* c. 1, pp. 53–55.

⁵³ *Melet.* *ibid.*, col. 1101 B; *cnf. Nemes. ibid.* p. 53.

⁵⁴ Незначительные перестановки и вставки отдельных слов у Мелетия служат только к лучшему уяснению текста оригинала. Так, вначале к словам «человек обладает двумя преимуществами...» Мелетий добавляет: «ὅτι πάντα τὰ ὄντα λογικά τε καὶ ἄλογα ζῶα»; к словам «τοῦ δὲ ψυχικοῦ διὰ τὸ σῶμα» добавляет сказуемое «τυγχάνει»; к словам «καὶ ὥσπερ ἰδίον ἐστὶν (т.е. человеку) τὸ γέλαστικόν»; после «καὶ παντὶ καὶ αἰεὶ» добавляет «εἰ καὶ μὴ αἰεὶ κέχρηται αὐτῷ» (т.е. смехом)... Далее — «τυγχάνει δὲ τούτου... ὥσπερ τοῦ θανάτου (вместо ἐκείνου, хотя в некоторых кодексах согласно с Немезием) διὰ τὴν τοῦ σώματος...» etc. по Немез. В конце выписки к словам «αἰ κατὰ τὰς τέχνας ταύτας ἐνέργειαι» добавляет «καὶ ἐφευρέσεις (изобретения) πάσας».

Мелетий обнаруживает безусловную зависимость от Немезия. Так, в одном месте своего трактата он сокращенно излагает конец 1-й главы сочинения Немезия, где еп. Эмесский, по его собственному выражению, пишет «панегирик природе человека». «Один только человек,— читаем у Мелетия,— может приветствовать друзей издалека посредством писем; один только человек есть *διανοητικὸν καὶ βουλευματικὸν* (в некоторых рукописях — *βουλευτικόν*) ζῷον...⁵⁵ Один человек обладает членораздельной речью, тогда как остальные животные издают нечленораздельные звуки... Один только человек восстает после смерти и, будучи смертным, становится бессмертным... Он один, живя в условиях настоящей жизни, заботится о будущем, знает о вечности... удостоивается особенного промысления и заботы Творца...» и т. д.⁵⁶ «Хотя этот великий чувственный мир, по отношению к которому человека называют *малым миром* (*κόσμος μικρόν*), и доставлен и непрестанно поведает о силе и славе Творца, однако он гораздо *ἀτιμότερος* по сравнению с малым и чувствующим миром (т. е. человеком): первый — чувственный, второй — чувствующий, первый — управляется, второй — управляет (буквально — самопроизволен, *αὐτεξούσιος*)... Мир сотворен ради человека, чтобы человек прославлял своего Благодетеля... То же, что сотворено ради меня, ниже меня, высшего из творений Божьих...»⁵⁷ Основные элементы материального мира — стихии природы — входят в состав веществ, которыми питается человек... Растения созданы для животных, а эти последние — для человека...⁵⁸ «Все, существующее на земле и в воде (и звери, и пресмыкающиеся, и растения, и камни), содействует врачебному искусству и оказывает помощь человеку»⁵⁹.

Илья Критский смотрит на человека, как на «*preciosum animal*»⁶⁰, и, подобно другим церковным писателям, утверждает, что один уже внешний вид человека свиде-

⁵⁵ *Melet. Op. cit., Migne, ibid., col. 1276 D sqq.*

⁵⁶ *Ibid. col. 1277 AB; cnfr. Nemes. c. 1, y. 55, 64 sqq.*

⁵⁷ *Melet. Ibid., col. 1300 D-1301 A.*

⁵⁸ *Ibid., col. 1093 BC.*

⁵⁹ *Ibid., col. 1100 B.*

⁶⁰ *El. Cret. Commentar. cum schol. Bill. (Greg. Naz. Opera, t. II, Col. 1690), p. 560 C et 605 B.*

тельствует о его царственной власти в природе: «Из всех животных один только человек имеет прямую фигуру, смотрит вверх и как бы простирается к небу»; это служит символом его владычества и царственного достоинства; все прочие твари преклонены долу, чем ясно обнаруживается их подчиненность и низшее достоинство⁶¹. «Все люди — образ Божий, несмотря на то, что вокруг разлившийся порок осквернил богоподобные черты (*χαρακτῆρας*)»⁶². Согласно Немезию, Илья считает общим законом природы, что «все низшее и неразумное подчинено и подвластно высшему, разумному», предназначено служить ему и в нем находит смысл своего существования. Отсюда — естественный вывод, что все существующее создано ради человека⁶³.

Итак, мы видим, что идея о совершенстве природы человека, столь рельефно выступающая у Немезия и тщательно раскрытая им, была общим достоянием всей вообще патристической литературы. Почему же указанная идея получила такое преобладающее значение? Почему на ней так настойчиво сосредоточивается мысль всех христианских антропологов? Первоисточник этой идеи коренится в учении Откровения, согласно которому человек есть венец и высшая цель всего творения, сознательный орган Божественной славы в мире (ср. Рим 1, 20). Помимо этого, генетический корень упомянутой идеи можно усматривать еще в древней философии, в так называемой античной гуманности, центральным принципом которой была вера в благородство человеческой природы и основанное на этой вере признание совершенствуемости человеческого существа. Этой идее суждено было сыграть громадную роль не только в культурно-социальной жизни античного общества, но и в последующем процессе культурно-исторического развития человечества, где она варьируется на разные лады, налагая свой отпечаток то на педагогические теории воспитания,

⁶¹ *El. Cret. Comment.*, apud Migne, t. 36 gr., col. 786 C; cfr. *Nemes.* c. 1, p. 60; ср. то же у *Arist. De partib. animal.* IV, 10.

⁶² *El. Cret. ibid.* Migne, col. 896 A.

⁶³ *El. Cret. Comment. cum schol.* Bill, p. 39 A: «*Haec porro lex, quae sancit, ut ea, quae inferiora sint, ad praestantiora sese convertant, in omni re condita... Nam quae inferiora sunt ad superiora semper se convertunt, ab iisque illuminantur.*».

то на общеэтическое мирозерцание. Античная теория воспитания, например, в значительной степени (если не исключительно) зиждется на этой идее (по Платону и Аристотелю высшая цель воспитания — совершенствование природы человека до уподобления божеству). Отсюда же оптимистический «индивидуализм» в педагогике, — требование развивать *природные* добрые наклонности питомца, без всякого насилия со стороны воспитателя: такова, например, воспитательная теория Квинтиллиана, вдохновлявшая впоследствии педагогов эпохи Возрождения (Вольф. Ратихий — нач. XVII в. — основным принципом педагогики полагает воспитание *согласно с природой*), а особенно — представителей французской «просветительной литературы» XVIII в. (теория «естественного» воспитания у Ж.-Ж. Руссо). Этическое мирозерцание корифеев французской литературы Просвещения также имеет своим базисом идею совершенства человеческой природы: раз природа человека совершенна, то нет нужды навязывать ей нравственный закон; изучая свойства, вложенные в человека самой природой, мы получаем кодекс морали; нравственен тот, кто следует природе... и т. д. Не чужда была античной гуманности и другая, сродная первой и связанная с ней, идея о том, что все сущее создано природой *для людей*, а люди — *друг для друга*. Отсюда у древних философов учение об идеальном, наилучшем строе социальной и государственной жизни (Платон), идея «симбиоза» как высшего принципа жизни, удовлетворяющего природному инстинкту общности (Аристотель)⁶⁴, идея дружбы в лучшем смысле слова, дружбы бескорыстной, как самого совершенного развития социальных инстинктов, вложенных природою в психику человека, и т. п. Так и по учению христианских антропологов, в человеке, гармонически связующем собою все элементы бытия, заключается смысл всего творения; отсюда человеческая личность получает центральное значение в мировой жизни, — почему и познание всего бытия должно иметь, по разумению большинства свв. отцов, своим исходным пунктом изучение природы человека: с точки зрения идеи «человека — царя природы» и его высокого

⁶⁴ См. у Nemes., с. 1, р. 52 (слова Аристотеля).

назначения должен быть понят и объяснен весь видимый мир, вся мировая жизнь и история, поскольку центральным ее содержанием является Божественное домостроительство о спасении человека⁶⁵.

Отмеченные нами сейчас идеи античного философского гуманизма, будучи усвоены христианской антропологией в лице Немезия и других церковных писателей *при свете библейского учения о природе человека*, привели их не к односторонним педагогическим теориям нравственного воспитания, *согласного с природой*, не к антихристианскому *имморализму* французских «просветителей» XVIII в., а к полному и всестороннему раскрытию христианского учения о жизни и о нравственности. Из своего учения о *совершенстве* природы человека христианские антропологи особенно настойчиво делают вывод в область христианской этики, рассуждая о *назначении* человека, о цели его жизни, о предназначении человека к *блаженству*, к *единению* с Богом, к созерцанию своего Первообраза — путем постепенного нравственного *совершенствования*; в связи с этим выясняются понятия «подобия» Божия в человеке и «добродетели». Подобные выводы делает, как мы знаем, и Немезий⁶⁶, призывающий к торжеству духа над плотью,

⁶⁵ Интересно отметить здесь, между прочим, нападки современных натуралистов на такой *антропоцентризм* патристической философии и вообще христианского мировоззрения. Так, напр., Геккель («Мировые загадки») усматривает в антропистическом мировоззрении христианства, т. е. в том исключительном положении, которое усваивается здесь человеку, как «венцу Вселенной» и образу Божию, причину презрительного отношения к внешней природе, отчуждения от нее и от других тварей, обуславливающего якобы односторонность и узость христианской морали, и т. п. В этом отношении Геккель отдает предпочтение пред христианством языческому мировоззрению классической древности. Но, во-первых, христианству и вообще церковным писателям патристического периода совершенно чуждо, как мы видели, воззрение на природу как на источник зла, а антропистический характер христианского (и вообще патристического) мировоззрения имеет больше *этический*, чем космологический или исторический смысл (ср. ниже — учение свв. отцов о назначении человека). Во-вторых, «антропоцентризм» христианских писателей имеет своим источником, помимо Откровения, и мировоззрение классической философской древности (основной принцип *античной гуманности*), как это видно из всего выше изложенного нами, так что совершенно напрасно Геккель противопоставляет в этом отношении языческую древность христианству.

⁶⁶ *Nemes.*, с. 1, pp. 44–45, 66 и др.

разума — над чувственно-животными влечениями природы с целью сохранения «природного благородства» и нравственного совершенствования, — но его выводы слишком отрывочны. Между тем, например, Климент Александрийский строит на почве антропологических воззрений, и в частности, на изучении достоинств и недостатков человеческой природы, целую систему «нравственного воспитания»⁶⁷. По мысли Климента, высшую цель человеческой жизни составляет богочитание или богоуподобление, и человек способен достигнуть этой цели, так как он от природы обладает необходимыми для сего задатками: ему «прирождена потенциальная способность стать совершенным... склонность, стремление... или расположение (*διάθεσις*) к добродетели», которое он должен в себе развивать и воспитывать, чтобы достигнуть совершенства и уподобления своему Первообразу⁶⁸. По учению св. Ириней, человек, возрастая и мужая духовно, должен достигать возможно большего нравственного уподобления Богу, становясь как бы сыном Божиим⁶⁹. По Оригену — высшая цель жизни человека, как разумного существа, состоит в том, чтобы «ὕπερ τὴν ἀνθρώπινην φύσιν ἀναβιβάζεσθαι...» («восходить выше человеческой природы») и «μεταβάλλειν ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θεϊοτέραν» («переменяться в природу лучшую и божественную»)⁷⁰, — так как полнотой образа Божия он обладает от своего создания, а «совершенство подобия» должен приобрести своими собственными силами⁷¹. И современные Немезию писатели (особенно — Афанасий Великий и каппадокийцы) тесно связывают свою этику с антропо-

⁶⁷ См. проф. Д. Муртова — Нравств. учение Климента Ал., стр. 40–52, особ. со стр. 145.

⁶⁸ *Clem. Alex. Cohort. ad gentes*, cap. 10; *Strom.*, lib. VI, cap. 12 (нач.), cap. 14 (кон.); lib. VII, cap. 3 (русск. пер. стр. 799–801), cap. 14 (кон.).

⁶⁹ *Iren. Adver. haeres.*, lib. IV, c. 38, § 3.

⁷⁰ *Orig. Contra Cels.*, lib. V, cap. 23.

⁷¹ *De princip.*, lib. III, c. 6, § I; ср. *Clem. Strom. lib. II*, cap. 22.— Между прочим, в этих же, излагаемых нами, представлениях церк. писателей о высоком достоинстве и совершенстве человеческой природы Ориген находит антропологическую основу для изъяснения догмата о воплощении Логоса, доказывая полную возможность факта воплощения — против Цельса, утверждавшего, что воплощение недостойно Бога и — отсюда — старавшегося представить человеческую природу в возможно худшем виде (см. *Freyerl* — *Op. cit.*, t. II, p. 378).

логической идеей о величии духовно-нравственной природы человека, полагая высшую цель жизни и назначение человека в *общении и единении* с Богом, познании и созерцании Его, в *уподоблении* Богу по нравственным свойствам посредством *добродетели и блаженстве* в Нем⁷². Такой взгляд на высокое назначение человека, разделяемый всеми вообще церковными писателями и живо напоминающий религиозно-мистические идеалы неоплатонизма⁷³, весьма определенно был высказан еще раньше александрийским философом-иудеем Филоном, очень близким по своим воззрениям к христианским апологетам и вообще оказавшим значительное влияние

⁷² Макарь. Егип. Сл. 6: О любви, гл. 25, стр. 435; Васил. В. Бес. 3 (Тв. IV, 35, 41); Бес. на Псал. 48 (ч. I, 301-302, 305); На Ис. гл. 5 (ч. II, 175); О подвижнич. (ч. V, 78, 82-84); О Св. Духе к Амфил, гл. 9 (ч. III, 217); Григор. Бог. Сл. 4 (Тв. I, 178); Сл. 7 (ч. I, 265); Сл. 32 (ч. III, 155); Сл. 45 (ч. IV, 159); Сл. 30 (ч. III, 85); Плач о страд. души (ч. IV, 304), Григ. Нисск. Оглас. Сл., гл. 5 (Тв. IV, 16); О девстве, гл. 10 и 11 (Тв. VII, 331-334, 337, 340); ср. На «Песн. Песн.» Бес. 10 (ч. III, 266-8); И. Злат. Слово 3-е на кн. Быт. (Тв. IV, 739). Между прочим, в разъяснение вопроса об изначальном предназначении природы человека и как бы в соответствие догматич. мнению Немезия о том, что «человек был создан с потенций бессмертия» (δυνάμει ἀθάνατος), читаем у св. Афанасия Вел.: «Бог сотворил человека, и возжелал, чтобы он пребывал в нетлении... Как сотворенный из ничего, человек по природе смертен, но по причине подобия Сущему, если бы сохранил оно... пребыл бы нетленным... Свойственного им по природе (т.е. тления) люди избежали бы по благодати, как причастники Слова...» Так как в человеке напечатлен образ Логоса, то человек предназначен к божественной жизни, и если бы не пал, то «жил бы как Бог...» См. Афан. В. Сл. о воплощ. §§ 4-5, стр. 196-197 (ч. I); ср. Сл. на язычн., § 2, стр. 127-128.— Заметим попутно, что св. Афанасий, согласно со своим учением о воплощении Слова, понимает «богоподобие» и единение с Богом, как высшую цель человеч. жизни, больше в смысле непосредственного *физически-реального* общения, подающего надежду на полное «обожение» человека: весь процесс возрождения человека понимается здесь *физически*, как совершающийся прежде всего *в теле* (см. Слово о вопл., § 44, стр. 248-9; На армян Сл. III, § 22, 397: объясн. слов Иоан. 17, 23; На ар. Сл. II. §§ 47, 70). Такой взгляд св. Афанасия как бы несколько смягчается и дополняется у каппадокийцев, под влиянием идей неоплатонизма, *этико-мистическим* пониманием: плоть всегда «влечет человека долу», а посему — отрешение от всего чувственного, страстного, мирского, подавление всяких аффектов и проч. есть единственный путь к «обожению» и блаженству в Боге (в см. созерцания). Ср. вышеприв. цитаты. К такому пониманию более всего близок и Немезий (ср. его уч. о борьбе с чувствен. влечениями природы и проч.).

⁷³ Ср. Plotin. Enn. VI, l. 7, cc. 30, 34 et 35; lib. 9, cc. 8-10; Ean. V, l. 3, c. 4.

на склад религиозно-философского мирозерцания восточных церковных писателей. По учению Филона, человек (собственно — его разумная душа) есть образ Логоса, сотворившего мир; для него создано все...⁷⁴ Человек от познания бытия должен переходить к самопознанию и самовоспитанию, чтобы уподобляться Богу⁷⁵; в этом — цель его жизни. Человек должен очистить свою душу, чтобы сделать ее достойным жилищем Бога⁷⁶; в этом — его высшее назначение. Как трансцендентно происхождение духовной природы человека, так трансцендентна и конечная цель его жизни и развития, состоящая в созерцании Божества путем полного самоотрешения, в состоянии экстаза⁷⁷. Здесь уже Филон, так сказать, становится у порога христианской мистики.

Последующие церковные писатели в связи с учением о назначении человека особенно обстоятельно выясняют (в отличие от Немезия) понятие «подобия» Божия в человеке. Так, по учению И. Филопона, высшее достоинство природы человека определяется тем, что он создан «по образу и по подобию Божию». Отсюда — назначение человека состоит в том, чтобы, во-первых, — владычествовать над всем сотворенным и, во-вторых, — уподобляться Богу как своему Первообразу⁷⁸. Раскрывая очень подробно и обстоятельно понятия «образа» и «подобия», Филопон допускает, что они могут быть рассматриваемы или «соответственно» (ἐκ παραλλήλου), как понятия соотносительные, как синонимы, или же — как различные. В первом случае «образ» и «подобие» означают царственную власть человека над тварями, осуществляя которую силою своего разума, человек является на земле как бы представителем, образом Верховного Владыки мира, Его подобием⁷⁹. Если же различать эти два понятия, то «изречение — по подобию — может указывать на уподобление Богу путем благочестивой жизни по нашему свободному выбору»⁸⁰. По словам св. Дамас-

⁷⁴ Phil. Legis allegor., lib. 1, cc. 8-10 et 12 (Mang. t. I).

⁷⁵ De somniis, lib. I. cap. 10.

⁷⁶ De Cherubim et flameogladio... etc., cap. 29.

⁷⁷ Quis rerum divinarum haeres sit, cap. 51-53.

⁷⁸ De opif. mundi, VI, c. 7 et 8, pp. 241-244.

⁷⁹ Ibid., p. 241 (1-2) и выше.

⁸⁰ Ibid., VI, c. 7, pp. 241-242; cap. 8, pp. 243-244.

скина, выражение «по подобию» указывает на высокое назначение человека и «обозначает подобие чрез добродетель, насколько это возможно для человека»⁸¹. Бог создал человека для того, чтобы он достигал обожения, не в смысле, конечно, претворения в божественную сущность, а «в смысле участия в божественном озарении»⁸². По свойствам своей природы человек, «занимающий средину между Богом и материей»⁸³, способен свободно устремляться к добродетели, «преуспевать в добре при содействии благодати Божией» и таким образом осуществлять свое высокое назначение; с другой стороны, он может, «устремляясь к материи и отвлекая свой ум от Первопричины», предаваться злу, уподобляться «бессловесным скотам» (Пс 48, 13) и таким образом свободно удаляться от своего назначения, — ибо «совершение греха обуславливается не природою его, а скорее свободною волею»⁸⁴. Если цель жизни и высшее назначение человека состоят в уподоблении Богу, «обожении», единении с Богом, то — значит — человек предназначен к блаженству в Боге⁸⁵.

Мелетий Монах как самое рассуждение о совершенстве человеческой природы, так и этический вывод из него, заимствует буквально у Немезия: целесообразное устройство природы человека ведет нас к тому, «чтобы мы, как разумные, познавши какого промышления и чести удостоены, не посрамили своей природы...» и т. д.⁸⁶ Высокое назначение человека Мелетий усматривает уже в его прямом стане, в его взоре, обращенном горе: слово *ἀνθρώπος* он производит, между прочим, довольно оригинально от «τὸ ἄνωθεν τὸν ὀφθαλμὸν, ἦγον ἄνω αἴρειν...», или от «τὸ ἄνω ῥέπειν», и — затем — приводит слова Василия Великого⁸⁷: «Четвероногие смотрят в землю и тяготеют к чреву, человеку же свойственно смотреть

⁸¹ «Точное излож.», кн. II, гл. 12, стр. 79.

⁸² Ibid., II, гл. 12, стр. 80. Подобным образом, и бл. Августин говорит, что Бог создал нас для Себя и что душа наша томится до тех пор, пока не успокоится в Боге (Confess., lib. I, c. I).

⁸³ «Точное излож.», кн. II, гл. 30, стр. 118.

⁸⁴ Ibid., гл. 12, стр. 80–81 и гл. 30, стр. 117–118.

⁸⁵ Ibid., гл. 29, стр. 114.

⁸⁶ Melet. De nat. hom., Migne, t. 64 gr., col. 1280 B = Nemes., c. 1, p. 66.

⁸⁷ Ср. тоже у Nemes. c. 1, p. 60.

вверх, к небу, чтобы не служить чреву и возникающим из него страстям»⁸⁸. По словам Ильи Критского, «Бог вложил в душу способность или возвышаться к Нему и обожаться, или же самопроизвольными стремлениями склоняться к материи и извлекать оттуда бесчисленные страсти (πάθη)»⁸⁹. Но, хотя «наш ум (νοῦς), поставленный на рубеже между материей и Богом», своей склонностью к телесным страстям нередко «омрачает напечатленный в нем изначала образ Божий», однако — своим «тяготением и возвышением к Богу, смывая нанесенную житейскими заботами нечистоту, он снова становится богоподобным, и образ восходит к Первообразу»⁹⁰. Человек постепенно может «*чрез добродетель*, как чрез некую практическую лестницу, восходить к созерцанию»⁹¹.

Но это высшее назначение человека — созерцание Бога, единение с Ним, богоуподобление — в полной мере осуществимо лишь в будущей жизни. Что же касается настоящей, земной жизни человека, то здесь люди предназначены к самому тесному *взаимообщению*. Немезий, мы знаем, вполне усвоил себе ту идею античного гуманизма, что как все сущее создано для человека, так люди созданы друг для друга. Рассуждение Немезия по этому вопросу буквально выписывает в своем трактате и Мелетий Монах: «По причине наук и искусств,— читаем здесь,— и пользы, от них происходящей, мы нуждаемся друг в друге... и вследствие сего сходимся вместе... каковое сожитительство называем городом...; человек по природе есть ζῶον συναγελαστικὸν καὶ πολιτικόν...; никто один не достаточен для себя во всем...» и т. д. буквально по Немезию (кончая словом: «συνέστησαν») ⁹². В таком же смысле рассуждает о социальных отношениях людей, о взаимопомощи и проч. И. Филопон ⁹³.

Общехристианский и, так сказать, универсальный характер идеи о совершенстве человеческой природы и

⁸⁸ Melet., *ibid.*, col. 1084 B.

⁸⁹ *El. Cret. Comment.*, apud Migne, t. 36 gr., col. 852 A.

⁹⁰ *Ibid.*, col. 855 AB.

⁹¹ *Ibid.*, col. 855 B.

⁹² Melet. *Op. cit.*, Migne, *ibid.*, col. 1100 D—1101 A = *Nemes.* c. 1, p. 52.

⁹³ Philopon. *De opif. mundi*, VI, c. 20, p. 272 (15—18): «...συμπολιτεύονται καὶ συμβιοτεύουσι μόνοι... οἱ ἄνθρωποι καὶ συντιμωροῦσιν ἀλλήλοις κατὰ γένη καὶ πόλεις...» etc.

ее высоком назначении сказывается не только в том, что мы ясно видим развитие ее в последующей патристической литературе, но и в том, что идея эта варьируется на разные лады и в новейшей нравственной философии, когда трактуются вопросы о прогрессе и счастье, о цели и смысле жизни, о материально-социальном и духовном прогрессе и т. п. Особенно ясно выступает указанная идея у сторонников и защитников так называемого «духовного» прогресса, когда они, опровергая ценность материального прогресса и культуры, доказывают, что истинный прогресс и счастье человека — во всестороннем развитии его природных духовных способностей, до полного просветления сознания, до совершенной нравственной свободы, до высшей интеллектуальной интуиции и чистого созерцания. Приближение к такому идеалу считается возможным для человека, поскольку он способен отрешаться от земли и своим бессмертным духом устремляться к небу. Подобно Немезию и другим христианским антропологам, часто повторявшим, что «человек поставлен на рубеже двух природ», и теперь сравнивают человека с мифическим деревом, корни которого в земле, а верхушки касаются неба...⁹⁴

⁹⁴ *Генри Джордж — Прогресс и бедность.*

ГЛАВА II

СОСТАВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ. «ТРИХОТОМИЯ»
И ИДЕЯ ЕДИНСТВА ДУХОВНОЙ ПРИРОДЫ
ЧЕЛОВЕКА. СОМАТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:
ЗНАЧЕНИЕ ТЕЛА КАК ОРГАНА ДУШИ, СОСТАВ,
СВОЙСТВА И ЦЕЛЕСООБРАЗНОЕ УСТРОЙСТВО ЕГО

Немезий, начиная свой философско-антропологический трактат, прежде всего констатирует, как общепризнанный всеми факт, что человек состоит из *двух* различных начал — *души* и *тела*, из которых первая составляет высшую и «превосходнейшую» часть человеческой природы, а второе — низшую и подвластную. Однако наш писатель тут же отмечает разногласие мыслителей по вопросу об уме (*νοῦς*), — именно — о том, является ли ум отдельной и самостоятельной силой в психике человека или же составляет неотъемлемую принадлежность самой души (*ψυχή*). Необходимо заметить, что уже у церковных писателей первых веков (за исключением разве Оригена, который более других колеблется по этому вопросу) мы находим довольно ясные указания на *двухчастный* состав человеческой природы. По учению св. Иустина Философа, душа в соединении с телом составляют полного человека: душа подобно жильцу, а тело — жилищу...¹ По словам св. Иринея, душа и тело суть необходимые составные части человеческой природы: «Душа и дух могут быть частью человека, но никак не самим человеком; совершенный человек есть соединение и связь *души*, приемлющей духа Отца, с *плотью*...»² По Тертуллиану, человек состоит из души и тела, причем «ни душа сама по себе не есть человек... ни плоть без души...», так что «имя человек обозначает как бы узел, состоящий из *двух* сопряженных субстанций (*duae substantiae*), под каковым назва-

¹ Dialog. cum Tryph., cap. 14.

² Adver. haeres., I. V. c. § 1 (Migne, t. 7, s. gr.); col. 1137; cf. V. c. 9. § 1 col. 1144.

нием они не могут существовать иначе, как соединенными между собою»³. По учению Климента Александрийского, «человек представляет собою нечто вроде мифического кентавра» и состоит из *двух* различных частей — материального тела и разумной души⁴. Относительно происхождения и различия этих двух начал, составляющих человека, мыслят согласно с Моисеем как лучшие философы (Платон)... так и вообще «светские мудрецы»⁵. И только представления Оригена о составе человеческой природы характеризуются крайней неопределенностью. Фреппел вполне справедливо замечает, что «Ориген никогда не имел твердо установившихся понятий о составе человека...; зная все системы, касающиеся этого вопроса, он сам колеблется, не высказываясь определенно ни об одной»⁶. Действительно, Ориген упоминает о трех известных в его время мнениях относительно природы человека⁷: согласно первому из них, в человеке, кроме тела, есть две души — высшая, небесная, разумная (составляющая субстанцию духа или ума и очаг жизни интеллектуальной и моральной) и низшая, земная, неразумная (источник телесной жизни и плотских желаний); по второму мнению, человек состоит только из тела и (одной) души, которая оживляет тело и в то же время является органом (седалищем) мысли, чувства и воли; третье мнение, разделяемое большинством греческих философов, различает в (одной) душе две части — разумную и неразумную, с подразделением последней на пожелательную и аффективную. Относительно этой третьей теории Ориген замечает, что она не имеет для себя оснований в Св. Писании, а о первых двух предоставляет читателю судить — какая из них предпочтительнее⁸.

Несмотря, однако, на вышеизложенное, по вопросу о составе *духовной природы* человека — в частности —

³ Tert. De resurrect. carnis, cap. 40; cf. cap. 15 et 16; cfr. Athenag. De resur. mort., cap. 15.

⁴ Strom., lib. IV, cap. 3.

⁵ Strom., lib. V, c. 14 (русск. пер. 603, 609 и др.).

⁶ Freppel — Op. c... t. II, p. 2; cnf. Denis — De la pilos. d'Origène, p. 237.

⁷ De princ., lib. III, c. 4, §§ 1–2 sq.

⁸ De princ. III, c. 4, § 5: «Qui autem legit, eligat ex his quae magis amplectenda sit ratio».

у церковных писателей первых веков замечается некоторая неопределенность, склонность к *психологическому дуализму sui generis*, к разграничению понятий «души» и «духа» (πνεῦμα, у Платона — νοῦς), — причем душа считается низшим началом по сравнению с духом, началом, посредствующим между мертвою плотью и разумным духом. Отсюда — человеческая природа признается составленной из трех начал: плоти или тела, души и духа (*трихотомия*). О таком разграничении души и духа, или ума, и трихотомическом делении человеческой природы Немезий, как мы видели, упоминает в самом начале своего трактата⁹. Что же побуждало церковных писателей так расчленять духовную природу человека? Отцы и учителя Церкви всегда старались смотреть на душу, как на высшую, отличную от тела, нематериальную сущность, как на божественное начало в человеке. Но если душа есть самостоятельная реальная сущность, *единственный* носитель и причина всех так называемых душевных явлений, то естественно возникают вопросы: действием одной и той же души, которая богоподобна, как объяснить происхождение страстей? — как возможна в таком случае борьба со страстями, когда в природе человека происходит как бы некоторое раздвоение и душа, по-видимому, борется против другой, враждебной ей силы? — а все низшие отправления человеческой природы, так называемые физиологические процессы, независимые от разума и воли, чем управляются и от какой силы зависят?.. И вот, церковные писатели, как бы отвечая на эти вопросы, различают в духовной природе человека два начала, две стороны или части: высшую, разумную, божественную, или «дух», который является носителем высших проявлений и способностей духовной природы человека — разума и воли, — и низшую, неразумную, или «собственно душу», посредствующую между духом и телом, оживляющую организм и управляющую низшими проявлениями человеческой природы — чувственными пожеланиями и физиологическими процессами. По почину Платона и Аристотеля, разделявших душу на две части — разумную и неразумную и отделявших «ум» — νοῦς, как

⁹ *Nemes.*, cap. 1; русск. пер. стр. 19–20 (см. особ. прим. 5–е).

высшее начало, от «души» — ψυχή, это деление долго поддерживалось неоплатониками, стоиками, гностиками, манихеями, аполлинаристами и многими церковными писателями (особенно богословами александрийского направления). Последние находили некоторое основание для такого деления и в Св. Писании (см. 1 Фес 5, 23), где — вообще — различаются: Nefesh и Neshamah, с одной стороны (= ψυχή), и Ru'ah (= νοῦς, πνεῦμα) — с другой¹⁰. Весьма рельефно проведено трихотомическое деление и в антропологии Филона, как известно, оказавшей значительное влияние на склад антропологических представлений церковных писателей¹¹.

¹⁰ В Ветх. Завете Nefesh (= ψυχή) чаще всего означает: а) душа как *жизненная сила, жизнь* вообще, как обусловленная кровообращением (Быт 9, 4; Лев 17, 11); б) душа, как *средоточие эмоций и аффектов*, — напр., любви (Песн 1, 7), ненависти (2 Цар 5, 8), радости (Ис 61, 10), — а также — *чувственных стремлений*, напр. к еде (Втор 12, 20), откуда — «душа сытая, голодная» (Притч 27, 7; ср. Авв 2, 5); в) душа — в смысле *лицо, живое существо* (Исх 1, 5, Лев 11, 46). В таком же почти значении употребляется и Neshamah (Втор 20, 16; Быт 2, 7). Слово Ru'ah (= πνεῦμα), хотя тоже нередко употр. в значении *жизненной силы, дыхания жизни* (Быт 6, 17; Екк 12, 7; Иез 37, 8), но чаще означает: а) душу человека как особый дар Божий (Иов 27, 3; Быт 6, 3); таинственную силу Божию, проявляющуюся в мире (Быт 1, 2), в людях (Агг 2, 5) и в отдельном индивидууме (Ис 42, 1; Иов 32, 8); в) различные дарования Духа Св. (Ис 11, 2), или вообще душевные способности. — Соответственно этому употребляются в Нов. Завете понятия ψυχή и πνεῦμα (ср. νοῦς). Так, ψυχή означает большей частью *жизненное начало* в теле (Деян 20, 10), *жизненную силу, одушевленность* (Откр 16, 3; 1 Кор 15, 45), вообще — *жизнь* (Мф 2, 20), и представляется *седалищем плотских стремлений* (напр., к пище — Мф 6, 25; Лк 12, 19), *разл. эмоций и аффектов: печали* (Мф 26, 38; Лк 2, 38; Ин 12, 27), *негодования и гнева* (Деян 14, 2 и 15, 24; Евр 12, 3) и проч. В 1 Фес 5, 23 ψυχή обозначает, по толкованию одного греческого богослова, «ἡ ζωϊκὴ δύναμις, ... ζωϊκὴ ἐπιθυμία καὶ ὄρεξις к восполнению телесных потребностей», а πνεῦμα — «*орган высшей и более духовной жизни...*» (Σωφρόνιος Μητροп. Λεοντοπόλεως — Λεξικὸν τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἐν Ἀλεξάνδρεια 1910; σελ. 932–933). Пνεῦμα в Нов. Завете означает — *орган (начало) сознания* (1 Кор 2, 11) и *воли* (Мф 26, 41; Деян 19, 21), творческой силы Бога (Лк 1, 35; 24, 49), различных даров Духа Св. (1 Кор 14, 12 и 32; Откр 3, 1, 4, 5). В 1 Кор 15, 46 «духовное тело» (τὸ πνευματικόν) означает, по объясн. митроп. *Софрония*, «тело τὸ περικλειὸν ἐν αὐτῷ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑψηλοτέρως ζωῆς, в противополож. прὸς τὸ ψυχικὸν σῶμα» (Μητρ. Σωφρον. Op. cit., σελ. 642). Соответственно этому, и νοῦς употребляется в Нов. Завете в значении *разума*, как «*высшей в человеке духовной силы, органа нравственной деятельности*» (Рим 7, 23 и 25), а также — в смысле *определ. убеждения* и *свободного выбора* (προαίρεσις) = 1 Кор 1, 10; Рим 14, 5 (ср. Μητρ. Σωφρον., ibid., σελ. 538).

¹¹ Ср. *Philonis — De somniis lib. II, c. 27; Legis allegor. lib. III, c. 37*

Следы трихотомии мы находим почти у всех христианских писателей первых трех веков. Так, апологет Таитиан утверждает, что человек в его естественном (падшем) состоянии обладает, кроме тела, только душой, но до падения он обладал еще и *духом*, который возвращается ему через искупление¹². По словам св. Иринейя, «совершенный человек состоит из трех частей — *плоти, души и духа* (carne, anima, spiritu)»¹³, — причем душа не имеет такого самостоятельного значения, как дух, который есть высший разумный принцип, обожествляющий человека¹⁴, усовершенствующий плоть¹⁵ и сообщающий бессмертную жизнь душе¹⁶. Климент Александрийский, усвая различные названия «частями» души, в общем устанавливает такое различие между душой и духом, какое существует между физическим или жизненным началом и принципом жизни духовно-разумной¹⁷: то делит душу на три части (по Платону)¹⁸, то на десять (по стоикам)¹⁹, но в конце концов признает общеплатоновское двухчастное деление души — на разумную и неразумную (с подразделением последней на две части), причем первая есть начало чисто духовное, владычественное — τὸ ἡγεμονικὸν или λογιστικὸν (= νοερόν), а вторая — физическое, плотское, жизненный или плотский дух — τὸ σαρκικὸν или πλάσθεν, ψυχὴ σαρκική²⁰. Ориген также отличает от души «дух» как особое вечное и божественное начало в человеке. По мысли Оригена, в человеке, кроме высшего, божественного начала — «духа» — есть еще «плотская душа» (ср. σαρκική ψυχή Климента Александрийского), которая также имеет свою волю и хотение, иногда воюет против духа и «составляет нечто среднее между плотью и духом»²¹. Душа может склоняться в сторону духа, и тогда человек становится

(р. 110)–38; ср. lib. II, с. 7–12 (ed. Mang., t. I); cfn. De mundi opif. с. 22; Quod deterius potiori insidiari soleat, с. 23 (Mang., t. I) etc.

¹² Oratio contra graec., cap. 12 et 13.

¹³ Adver. haeres., lib. V, с. 9, § 1; ср. V, 6, § 1.

¹⁴ Adv. haer. V, с. 12, § 3; cap. 20 § 4; IV, e. 20, § 5.

¹⁵ Ibid. V, с. 12, § 4.

¹⁶ Adv. haeres. IV, с. 20. § 5; V, с. 12, § 2; V. с. 8, § 1.

¹⁷ Strom., lib. VII, с. 12 (русск. пер. стр. 869 и др.).

¹⁸ Strom., lib. III, с. 10; lib. VII, с. 4; особ. Paedag., lib. III, с. 1.

¹⁹ Strom., lib. VI, с. 16.

²⁰ Strom., lib. VI, cap. 16 (русск. пер. стр. 751–753).

²¹ De princip. III, с. 4, § 2 et 3.

духовным, и в сторону плоти,— тогда человек делается плотским²². Душа — ψυχή (от ψύχω) — есть собственно «охлаждение духа»: дух или ум (νοῦς), уклоняясь «от своего состояния и достоинства», делается душой, а душа, исправляясь, снова становится умом²³,— причем «ум (дух) обращается в душу то в большей, то в меньшей степени»²⁴; в Св. Писании название души употребляется больше «в низшем, порицательном смысле»²⁵, и Спаситель, «когда плоть называет немощною, то бодрым называет дух, а не душу», и «в руки Отца предает не душу, а дух»²⁶. «Отсюда видно, что душа есть нечто среднее между немощною плотью и бодрым духом»²⁷. Тертуллиан также в одном месте приписывает человеку тело (сargo), душу (anima) и дух (spiritus), говорит о составе души, различая в ней начало духовное (spiritus) и телесное (corpus), подобно тому, как в человеке вообще различаются плоть и душа²⁸.

Но наряду с таким трехчастным делением человеческой природы и различием в ней души и духа, как двух отдельных начал, мы встречаем у церковных писателей немало психологических идей и суждений (приводить которые полностью здесь было бы слишком утомительно), имеющих общую тенденцию — установить факт единства души,— что принуждаем понимать эту антропологическую трихотомию, точнее, психологический дуализм христианских писателей, условно, а не в буквальном смысле и значении. Есть много данных, которые заставляют думать, что церковные писатели не признавали субстанциального различия между духом и душой, не считали дух отдельным, самостоятельным началом духовной природы человека, а смотрели на него как на высшее нравственное состояние одной и

²² Ibidem.

²³ De princ. II, с. 8, § 3.

²⁴ Ibidem, § 4.

²⁵ Ibid. II, с. 8, § 3.

²⁶ Ibid. II, с. 8, § 4.

²⁷ De princ. II, с. 8, § 4: Unde videtur quasi medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum. Cp. in Ioannem; tom. 32, с. 11: μέσον τι εἶναι τὴν ψυχήν; In Epist. ad Rom. I, 18: Frequenter in scripturis invenimus, quod homo spiritus et corpus et anima esse dicatur...

²⁸ Adver. Marcion., lib. V, cap. 15.

той же души, проявляющееся в соответствующей совершенной деятельности: душа и дух — собственно — одна сущность и различаются лишь для обозначения различных состояний и действий этой сущности²⁹. Особенно ясное учение о единстве души находим у Тертуллиана. Если бы между душой и духом, говорит карфагенский апологет, существовало субстанциальное различие, то душа могла бы жить и действовать без духа, а дух без души,— дух (spiritus) мог бы жить в теле после того, как душа его оставила... Но этого не бывает... Жить и дышать (spirare) — одно и то же; следовательно, spiritus и anima — одно начало. Опровергая мнения философов — Анаксагора и Аристотеля — отличавших разумный дух (animus = νοῦς) от души (anima = ψυχή) и признававших νοῦς высшим началом, отличным от ψυχή и не смешивающимся с нею, Тертуллиан настаивает на единстве душевной жизни и в пылу полемики сводит всю психическую деятельность в ее конкретном опыте к чувственному восприятию — sensus, проповедуя своего рода сенсуализм. Также и против гностиков, различавших субстанциально νοῦς и ψυχή, Тертуллиан выставляет свое положение, что в основе всякой психологической деятельности лежит ощущение (sensus)³⁰. Тертуллиан, впрочем, сам объясняет — в каком смысле он употребляет название spiritus наряду с anima. Категорически утверждая, что человек состоит из двух субстанций (duae substantie), тела и души, и вооружаясь против тех, которые volunt aliam illi (sc. animae) substantiam naturalem inesse — spiritum³¹, карфагенский апологет замечает, что если душа и называется иногда spiritus, то в отношении не к ее естеству или субстанции (status vel substantia), но — к ее деятельности (actus)³². Своим учением о единстве духовной жизни человека Тертуллиан приближается уже к последующим церковным писателям, твердо установив-

²⁹ См. относящиеся сюда места из святоотеч. творений: *Iren. Adver. haeres.*, lib. V, c. 9, §§ 1, 3-4; cf. cap. 6, § 1; *Tatian. Orat. contra graec.*, cc. 13 et 20; *Iustin. Dialog. cum Tryph.*, c. 4; *Clem. Alex. Strom.*, lib. III, c. 10; lib. IV, cap. 3 et 26; lib. V, c. 12; *Origen. De princ.* III, c. 4, § 4; c. 6, § 6; II, c. 8, § 3.

³⁰ *De anima*, cap. 10, 12, 15, 18-20.

³¹ *De anima*, c. 10.

³² *Ibid.*, cap. 11; cfr. *Adv. Marcion.*, lib. II, c. 9.

шим факт единства души, и, во всяком случае, ближе стоит к Немезию, чем другие предшественники нашего писателя.

Следует, впрочем, иметь в виду, что хотя таким пониманием «духа», как высшего проявления способностей одной и той же сущности — души, церковные учителя первых веков и снимают с себя упрек в психологическом дуализме, однако только у последующих христианских писателей, твердо обосновавших факт единства души, этот дуализм исчезает совершенно, а у предшественников Немезия он несколько еще отражается даже на их христологии и сотериологии, если не всегда внутренним и существенным образом, то во всяком случае — своей трихотомической терминологией. Такое отражение можно заметить, например, у Иринея и Оригена в их христологии и учении об искуплении³³. Вообще, следует сказать, что как христология, так и сотериология христианских писателей уже в первые века находят для себя наиболее естественные предпосылки в учении о составе человеческой природы. Если истинная и действительная природа человека необходимо состоит из двух различных начал — души и тела, то Спаситель — для того, чтобы примирить *всего* человека с Богом, искупить его, должен был воспринять и душу человеческую и тело, всю человеческую природу в ее *целости*. Идея о полноте и цельности человеческой природы Христа полагается в основу сотериологии почти у всех церковных писателей патристической эпохи, — как у тех, которые обращали больше внимания на *объективную*, юридическую сторону искупительного дела Христова, так и у тех, которые раскрывали в своей сотериологии преимущественно внутреннюю, *субъективную* сторону акта искупления и спасения во Христе³⁴. Большинство отцов Церкви (особенно восточных) раскрывают именно эту последнюю сторону и исходный

³³ См. относящ. сюда места из святоотеч. творений: *Iren. Adver. haeres.*, lib. III, c. 18, § 1; lib. IV, c. 20, § 5; lib. V, c. 1, § 1; V, c. 9, § 1; V, c. 12, § 2 (col. 1152–1153); *Origen. De pr.* II, c. 8, § 4; cf. cap. 6, § 3. По уч. Оригена, Спаситель *душу* Свою отдал дьяволу, как выкуп за людей (In Matth. XIII, 8 et 9; In Ep. ad Rom. II, 13).

³⁴ Подробнее об основаниях «юридической» и «субъективной» теорий искупления см. у прот. П. Светлова — Значение креста в деле Христовом, стр. 25–26. Киев, 1893.

пункт искупления (примирения) указывают в Богочеловеческом Лице Иисуса Христа: «Приняв всю человеческую природу (в ее целости), Сын Божий восстановил весь человеческий род; Своим воплощением Он обожествовал человека; в Лице Его исполнилось воссоединение Божества и человечества; человечество уже заключено в Нем, чтобы от Него переходить на всех...» Так резюмирует протестантский богослов Томазиус сотериологическое учение большинства отцов Церкви «от Иринейя до И. Дамаскина»³⁵.

Что касается современных Немезию церковных писателей IV в., то у них идея о *двухчастном* составе человеческой природы стоит в тесной связи с учением о назначении человека. Человек, по самой творческой идее о нем, должен служить связью двух миров, духовного и материального, и потому — совмещать и объединять в своем существе элементы того и другого. Отсюда и вытекает у церковных писателей положение о двухчастном составе человеческой природы³⁶, а также — признание тела (вопреки мнению Оригена)³⁷ изначальной, необходимой и существенной, а не временной и случайной, составной частью или принадлежностью человеческой природы³⁸. Идея о *двухчастном* составе человека является, можно сказать, общим достоянием патристической антропологии IV в. У современников Немезия мы уже почти не встречаем следов так называемой трихотомии, отличающей антропологические воззрения большинства предшествующих писателей. Все христианские писатели IV в. согласно учат, что человек «двойственен и состоит из души и тела»³⁹, или «из ума и

³⁵ *Thomasius* — *Cristi Person und Werk*. Bd. III, 174-5 (у *Светлова* — Цит. соч., стр. 93). Ср. *Iren. Adv.* IV, с. 6, § 7; III, с. 18, § 1 (*Migne*, col. 932), cap. 22, § 1 et 3; IV, с. 33, § 11; *Origen. Contra Cels.*, lib. III, cap. 28; *Tertul. Adv. Iud.*, cap. 13: смерть И. Христа есть *sacrificium pro omnibus gentibus*; cf. cap. 10; *De carne Chr.*, с. 5.

³⁶ *Григ. Богосл.* Сл. 38, стр. 242 (Тв. ч. III); *Песноп. таин.*, Сл. 7: О душе (Тв. IV, стр. 243).

³⁷ Ср. *Григ. Нисск.* О душе и воскр., стр. 286-287 (Тв. ч. IV).

³⁸ *Григ. Нисск.* Цит. соч., стр. 297-298.

³⁹ *Васил. Вел.* Толк. на Ис. гл. 1, стр. 19 и 45 (Тв. ч. II); *Григ. Богосл.* Песн. таин. Сл. 11, стр. 270 (ч. IV); ср. Сл. 7, стр. 243; *Григ. Нисск.* Опров. Апол. (Антирр.), § 2, стр. 62, § 35, стр. 133 и 135 (Тв. ч. VII); *И. Злат.* На Быт. Бес. 21, § 6 (Тв. IV, стр. 198), — О неясн. Ветх. Зав. II. § 5 (Тв. VI, стр. 473); *Макар. Егип.* Бес. 4, § 3, стр. 23.

плоти»⁴⁰, — что «душа» (ψυχή), «дух» (πνεῦμα) и «ум» (νοῦς) суть понятия тождественные, или же вполне соотносительные, обозначающие одну и ту же высшую духовную сторону человеческой природы⁴¹, — что душа, как сущность, несмотря на различие и многообразие ее деятельных проявлений, *едина и нераздельна*⁴². У многих писателей IV в. находим и то стереотипное сравнение, упоминаемое Немезием, что ум есть превосходнейшая часть души, «как глаз в теле»⁴³. Особенно подробно и обстоятельно раскрыта идея о *единстве души* при множественности проявлений ее у Григория Нисского, что составляет отличительную черту антропологии св. Григория сравнительно с антропологией Немезия. Последний, хотя не принимает платоновой и оригеновой «трихотомии» и тесно связывает душу с разумом, но не устанавливает вполне определенной точки зрения на этот вопрос и не старается обосновать факт единства души. Григорий Нисский, столько же из побуждений полемико-апологических, сколько и из интересов научно-психологических, исследует вопрос о единстве души весьма детально. Мысли о трехчастном делении человека он не отрицает безусловно и считает ее даже близкой к его собственному пониманию (предполагая субстанциальное тождество души и духа или ума), хотя тут же замечает, что «такое деление дает еретикам много поводов к заблуждению» и может повести к тому, что и аффективную способность, и пожелательную, и всякую другую станут считать отдельными (субстанциями) от

⁴⁰ *Вас. Вел. Бес.* 21 (Тв. IV, стр. 305); *Григ. Богосл. Песн. таин.*, Сл. 10: О человек. природе (Тв. IV, 261).

⁴¹ *Васил. Вел. Бес.* 3-я на сл.: «Внемли себе» (Тв. IV, стр. 35), — *Подвижнич. Уст.*, гл. 2 (Тв. V, стр. 328); *Григ. Нис. Опр. Апол.* (Антирр.) § 35, стр. 134-135 и § 47, стр. 171; *Макар. Егип. Бес.* 7, § 8, стр. 67 и Бес. 46, § 4, стр. 295. — § 6, стр. 296; *Григ. Бог. Песн. таин.*, Сл. 10: О человеческой природе, стр. 261, — ср. *Definitiones* (ed. Colon. 1690, p. 198): Λόγος δὲ καὶ νοῦς τῆ γ' ἐμοί (sc. ψυχή) συνεκράθη (Тв. V, стр. 336); *И. Злат. На Ис.* 42, 5 (Тв. VI, стр. 247); «дух и душа — одно и то же, как тело и плоть, человек и разумное животное».

⁴² *Григ. Нис.* Об устр. человека, гл. 14, 132 (Тв. ч. I), — О душе и воскр., стр. 214-215 (ч. IV); *Васил. Вел. Подв. Уст.*, гл. 2, стр. 329 (Тв. ч. V); *Афан. Вел. Сл. на язычн.* § 43, стр. 184 (ч. I).

⁴³ *Васил. Вел. Подв. Уставы*, гл. 2, стр. 328; *И. Злат. На Мф. Бес.* 20, § 3 (Тв. VII, стр. 237); *Макар. Егип. Бес.* 4, §§ 1-3, стр. 22-23; ср. *Григ. Богосл. Определения...* Тв. ч. V, стр. 336: «Ум — это внутреннее и безграничное зрение... свет в душе...»

души⁴⁴. Но св. Григорий решительно восстает против различения духа (= ума) и души, как двух самостоятельных субстанций. В человеке есть только одно духовное начало, *одна душа* — разумная, которая действует и обнаруживает себя во всем разнообразии психических явлений⁴⁵. Низшие силы души, присущие известным стадиям органического бытия (растениям, животным), входя в состав высшей формы жизни, теряют свою самостоятельность и становятся в полное подчинение к высшей силе, как бы сливаясь с нею⁴⁶. Таким образом, соединение в человеке трех различных форм жизни не есть внешне-механическое сочетание трех отдельных субстанций; напротив, и у человека «истинная и совершенная душа по природе одна (*μία τῆ φύσει ἐστίν*), умная и невещественная (*νοερά τε καὶ ἄϋλος*), посредством внешних чувств (*διὰ τῶν αἰσθησέων*) соединенная с вещественной природой»⁴⁷. Соответственно этому Григорий Нисский объясняет и слова ап. Павла в 1 Фес 5, 23 и в 1 Кор 2, 14–15⁴⁸.

Такое учение Григория Нисского и других современных Немезию писателей о единстве души и двухчастном составе человека (из души и тела) являлось прямой оппозицией лжеучению Аполлинария Лаодикийского, почти всецело основанному (как свидетельствует об этом и Немезий) на антропологических данных, точнее — на трихотомическом принципе различения в человеке духа, души и тела, как трех отдельных начал⁴⁹. По учению Аполлинария, душа (неразумная) и тело составляют низшую, чувственно-животную сторону человеческой природы, или одну «не бездушную плоть», противодействующую уму⁵⁰, хотя и подчиненную ему в своих дви-

⁴⁴ Григор. Нисск. Опров. Апол. (Антирр.), § 8 (Тв. VII, стр. 74); ср. Об устр. человека, гл. 8, стр. 100 (сравнительно резко проведен принцип трихотомии).

⁴⁵ Григор. Нисск. Опров. Апол. (Антирр.), § 35, стр. 133,— О душе и воскр., стр. 214.

⁴⁶ Ср. Об устр. человека, гл. 8, стр. 99 (у Migne, t. 44, s. gr., col. 145),— гл. 15, стр. 133–134 (Migne, col. 177).

⁴⁷ De hom. orific., сар. 14, col. 176 В (Тв. I, стр. 132).— ср. О душе и воскр., стр. 226–227 (ч. IV).

⁴⁸ Опров. Аполлин. (Антирр.), § 46, стр. 168 и § 47, стр. 171–173.

⁴⁹ Netes., сар. 1, р. 36 = 20; Григор. Нисск. Опров. Апол. (Антирр.), § 8, стр. 74 и § 46, стр. 167 (Тв. ч. VII).

⁵⁰ Григор. Нисск. Опров. Апол. (Антирр.), § 46, стр. 167; § 7, стр. 71–2.

жениях и являющуюся его органом⁵¹. Ум или дух, как начало самодвижное, способное управлять плотью, представляет собою высшую сторону человеческой природы, ее отличительное свойство по сравнению с природой неразумных животных⁵². Этот же ум, в силу своей ограниченности и изменчивости часто пленяемый «одушевленной плотью», становится действительным виновником греха⁵³. Отсюда, заключает Аполлинарий, если бы Сын Божий при воплощении воспринял всего совершенного человека (не исключая ума), то в Нем необходимо должна была бы происходить упорная борьба между Его Божественным неограниченным умом и воспринятым в ипостасное единение человеческим ограниченным и изменчивым умом: эти два ума в своем управлении плотью взаимно исключали бы друг друга: «Где Бог, там не было бы человека, а где человек, там не было бы Бога...»⁵⁴ Во избежание такого вывода Аполлинарий допускает, что «дело воплощения совершается не в самодвижимом и никем не принуждаемом (человеческом) уме, но в движимой другим и приводимой в действие Божественным умом плоти»⁵⁵; иными словами,— он признает, что место обыкновенного человеческого ума в ипостаси Христа (воспринявшей в единение с собою человеческое естество) заступило Его Божество⁵⁶. Такая точка зрения, однако, не исключает, по Аполлинарию, мысли об истинности и совершенстве человеческой природы Христа: как всякий человек состоит из ума, тела и души, так и во Христе Божественный ум, заступающий место ума человеческого, при своем единении с телом и душой образует истинного и совершенного трехчастного человека⁵⁷.

Прочитывая творения свв. отцов, направленные против Аполлинария, легко видеть как велась ими полеми-

⁵¹ Ibid.; § 45, Стр. 164, 167.

⁵² Григор. Нисск. Цит. соч., § 38, стр. 143; § 40, стр. 148.

⁵³ Ibid., § 40, стр. 147-148; § 41, стр. 150-153.

⁵⁴ Григор. Нисск. Цит. соч., § 50, стр. 177; ср. § 40, стр. 148; ср. *Greg. Naz. De vita sua*,— р. 10 С (ed. Colon. 1690, t. II).

⁵⁵ Ibid., § 38, стр. 143; ср. *Gregor. Naz. De vita sua*, р. 10 D.

⁵⁶ Григор. Богосл. К Кледон. I, стр. 200 (ч. IV); ср. К Нектарию (Посл. 2), стр. 193 (ч. IV).

⁵⁷ Григор. Богосл. К Кледонию II, стр. 210 (ч. IV); Григор. Нисск. Опров. Апол. (Антирр.), § 46, стр. 167 (ч. VII).

ка против этого лжеучения и — для *каких целей*. Она велась, главным образом, на основании антропологического учения о действительных или существенных составных частях человеческой природы, а также — о сущности ума или разумной души, — с целью более точного раскрытия и обоснования вопросов христологии и сотериологии. Вообще говоря, учение о «составе человека» служило для прославленных богословов своего рода предпосылкой в полемико-апологических спорах с Аполлинарием и в решении важнейших вопросов христологии (идея о «Богочеловеческом составе» Христа — по аналогии с двухчастным составом человеческой природы)⁵⁸ и сотериологии (спасение и искупление от греха *всего* человека, по всему существу его природы, не исключая ума или разумной души)⁵⁹. И последующие христианские антропологи интересуются учением о *двухчастном* составе человеческой природы, главным образом, со стороны его отношения и значения для христологии (идея о Богочеловеческом «составе» Христа — против Аполлинария, Евтихия и др.) и сотериологии (идея искупления и «обожения» *всего* человека), — почему у них мы не замечаем уже даже и малейших следов так называемой трихотомии. Вообще, можно сказать, что со времени ереси Аполлинария *психологический дуализм*, различающий в человеке «душу» животную и разумный «дух» и существовавший в древнехристианской науке не как общепризнанный *догмат*, а лишь — как частное *мнение*, постепенно теряет свой кредит в христианской антропологии, все менее и менее одобряется и, наконец, совершенно отвергается. Вот почему и у современных Немезию писателей IV в. мы не видели уже ясных следов этого дуализма и так называемой трихотомии.

⁵⁸ Ср. относящиеся сюда места, напр.: Григор. Нисск. Антирр. § 2, стр. 62; § 8, стр. 74; § 23, ст. 105–106; § 27, стр. 115; § 29, стр. 122 и мн. др.; Афан. Вел. Прот. Апол. кн. I, гл. 20, стр. 337 (Тв. III); Епифан. Кипр. Haeres. 77, сар. 24 («Панарий» или Против ерес. 77, гл. 25, стр. 210; гл. 35, стр. 228. Твор. ч. V); Григ. Бог. Твор. IV, 200.

⁵⁹ См. особ. Григ. Бог. К Кледон. 1-е (Тв. IV, 197, 200 и 203); О вочелов. прот. Апол. (Тв. V, 45–46); Григ. Нисск. Антирр. § 16, стр. 87; Макари. Егип. Бес. 44, § 1, стр. 282; Бес. 6, § 5, стр. 62; Афан. В. Прот. Апол. кн. I, § 15, стр. 333; На ариан Сл. II, § 70, стр. 353–4.

Последующие церковные писатели категорически отрицают психологический дуализм и трехчастный состав человеческой природы. «Ум не есть что-либо отдельное от души, а только — чистейшая сила (часть) ее...»⁶⁰ Мысленно (ἐλννοία) мы разделяем человека на душу и тело; тело его — на члены и части...»⁶¹ Человек «состоит из души и тела»; он есть «соединение того и другого (ἡ σύνθεσις τῶν συναμφοτέρων), постоянное пребывание, сожитие (καὶ διαμονή, καὶ συνοίκησις)»⁶². Св. Писание «ясно учит, что человек состоит из души и тела, и по каждой из составных частей называет целое»⁶³. «Бог Своими руками сотворил человека из видимого и невидимого», из земного тела и разумной души, сотворил «смешанным из двух природ... в одно и то же время — духа и плоть (букв.— одного и того же — духом и плотью: τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα)...»⁶⁴ «Не на три части Св. Писание разделяет человека, но говорит, что он состоит из души и тела. Бог, образовав из персти тело и вдунув в него душу, показал этим, что в человеке два естества, а не три. И сам Господь говорит в Евангелии: «Не убийтесь от убивающих тело, души же не могущих убить...» (Мф 10, 28)⁶⁵. По ложному «учению Аполлинария, в человеке — три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом; но Божественное Писание признает только одну душу, а не две, что ясно показывает история сотворения первого человека»⁶⁶. Подобно Немезию, утверждающему, что «живое существо, состоящее из души и тела, не есть (и не может быть называемо) одна только душа, или одно тело, но то и другое вместе (τὸ συναμφοτέρον)»⁶⁷, христианские антропологи часто повторяют, что «человек не

⁶⁰ *El. Cret. Comment. cum schol. Bill.*, ed. Colon. 1690, p. 10 B: Est autem mens non aliud quicquam praeter animam, verum purissima ipsius portio...

⁶¹ *El. Cret. Op. cit.*, apud *Migne*, t. 36 gr., col. 801 C.

⁶² *Melet. Monach. De nat. hom.*, *Migne*, t. 64 gr., col. 1288 D.

⁶³ *I. Philopon. De opif. mundi*, lib. VI, c. 22, p. 274 (8-10).

⁶⁴ *И. Дамаск. «Точное изл...»*, кн. II, гл. 12, стр. 79 и 80; ср. edit. Basil. 1548, p. 119.

⁶⁵ *Theodoret. Divin. decret. epitome*, c. XI: De incarnat. (русск. пер. в *Хр. Чт.* 1844, IV, 314-315).

⁶⁶ *Феодорит* — Разговор между Еранист. и Правосл. о неслитн. соедин... — (в *Хр. Чт.* 1846. 1, 337).

⁶⁷ *Nemes.*, cap. 33, pag. 281 Matth.

есть одно только тело, или одна душа, но состоит из души и тела вместе»⁶⁸. В этом-то смысле и говорит Илья Критский, что мы только «мысленно (ἐπινοίᾳ) разделяем человека на душу и тело»⁶⁹. А Мелетий Монах замечает, что «хотя человек состоит из двух природ, но он не есть две природы (οὐ δύο φύσεις ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν δύο)...» Эта формула — ἐκ τῶν δύο (φύσεων) — играла весьма значительную роль в христологических спорах. «Подобно тому,— продолжает Мелетий,— как какое-нибудь тело состоит из огня, воздуха, воды и земли, однако ты не скажешь, что это тело есть огонь или воздух, или вода... так и человек, хотя состоит из души и тела, но есть нечто иное по сравнению с теми отдельными элементами, из которых он составлен... Дом строится из разных материалов, но никто не назовет домом камни, или бревна, или что-либо другое из материала...»⁷⁰ Определяя понятие «индивида» (τὸ ἄτομον = individuum), св. Дамаскин говорит: «В собственном смысле неделимым (индивидом) называется то, что делится, но после деления не сохраняет первоначального вида (τὸ πρῶτον εἶδος). Так, Петр делится на душу и тело, но ни душа сама по себе не есть совершенный человек, или совершенный Петр, ни тело. О таком именно «индивидууме», который обозначает в субстанции личность (τὴν ὑπόστασιν), и говорят философы»⁷¹. Этот взгляд И. Филопон усваивает всем отцам Церкви, излагая его, как общецерковное учение, и указывая его источник в перипатетической философии: подобно перипатетикам отцы Церкви обозначают термином ἄτομα (individuum) то, «на чем прекращается разделение общих родов и видов», что не подлежит уже подразделению на новые (другие) элементы, «которые бы сохранили после разделения одну с ним природу». «Ведь разделение человека на душу и тело,— продолжает Филопон, подчеркивая мысль о *двухчастном* составе человеческой природы,— производит разрушение всего живого существа. Отсюда — все это они (т. е. отцы Церкви) любили называть ἄτομα; это же церковный разум называет и ипостасями (ὑποστάσεις), пото-

⁶⁸ Августин — О граде Бож., кн. 13, гл. 24, § 2.

⁶⁹ См. вышепривед. цитату из *El. Cret.* (*Migne, ibid.*, col. 801 C).

⁷⁰ *Melet.* — *Op. cit.*... *Migne, ibid.*, col. 1301 BC.

⁷¹ *I. Damasceni* — *Dialectica*, t. 94 gr., col. 573.

му что в них получают (проявляют) свое бытие роды и виды...»⁷²

Изложенное учение о составе человеческой природы стоит в самой тесной связи с христологией и — отчасти — сотериологией христианских писателей и высказывается ими (в большинстве случаев), собственно говоря, только попутно, а не как самостоятельная антропологическая проблема, имеющая свой специально-научный интерес. Так, например, Мелетий Монах, определяя с точки зрения своего, приведенного нами выше, взгляда на «состав» человека христологическое понятие «τὸ ἐνυλόστατον»⁷³, говорит: «ἐνυλόστατον есть то, что, будучи сложено с другим, отличным от него не по существу, образует одну ипостась, сложную; как — например — человек составлен из души и тела, но ни душа одна не составляет ипостаси (личности), ни тело: они только существуют в ипостаси (ἐν ὑλοστάτῳ); а то, что образовалось из обоих (т. е. человеческий индивидуум), составляет ипостась (их) обоих»⁷⁴. В эту отвлеченную антропологическую схему Мелетия легко вложить то христологическое содержание, какое действительно влагали в нее христианские писатели в своем учении о Богочеловеческом «составе» Христа: стоит только заменить главные термины: душа = Божество (Слова), тело — человечество (Христа), весь человек — Богочеловек Христос (Единая «сложная» Ипостась). Далее, известное положение, часто повторяемое последующими христианскими антропологами и ясно выраженное у Немезия, что «ум для души — то же, что глаз для тела»⁷⁵, что ум есть только превосходнейшая «часть» (сила) души, ее ἡγεμονίχον, а не *отдельная* и самостоятельная способность,

⁷² I. Philoponi — 'Εκ τοῦ Διατητοῦ, apud I. Damasceni. De haeresibus liber.— Migne, t. 94 gr., col. 745-746.

⁷³ Ср. у него же опред. понятия «ὑλοστάσις»,— De nat. hom., Migne — Ibid.— col. 1305 CD,— где, между прочим, Мелетий попутно (иллюстрируя примером свое определение) сообщает довольно подробные биографические сведения о самом себе: «Ведь, свойства Мелетия,— читаем здесь,— как индивида, не могли быть мыслимы ни в ком другом, как, напр.— то, что он византиец, врач, имеет голубые глаза, курносый, страдает подагрой, имеет рубец на лбу, что он сын Григория. Все это, взятое вместе, образует моего Мелетия (Μελέτιον τὸν ἐμὸν), чего нельзя приписать кому-либо другому...»

⁷⁴ Melet. De nat. hom., Migne, ibid., col. 1309 B.

⁷⁵ Nemes., c. 1, p. 36.

положение, принятое — собственно — вопреки Аристотелю⁷⁶, в христианской догматике было направлено против лжеучения Аполлинария. Мелетий определенно говорит, что ум проявляет себя во всякой психической деятельности, так как «νοῦς ἡγεμονικόν ἐστὶ τῆς ψυχῆς»⁷⁷, и — затем — буквально выписывает у Немезия аристотелевский взгляд на природу νοῦς'а⁷⁸, а также относящиеся сюда слова Платона о духовной природе человека и о душе⁷⁹. Илья Критский часто повторяет, что «ум — в душе, как глаз в теле», есть ее «превосходнейшая» часть или сила⁸⁰, всем управляющая «у вполне нормальных людей», и только «у невоздержанных (qui intemperantia laborant)» теряющая свое значение, когда «извращается порядок природы и превосходнейшая часть подчиняется худшей»⁸¹. Наше внутреннее «я» есть собственно «наша душа, и в особенности — ум, как ее чистейшая часть»: сосредоточиться в самом себе — это значит, отрешившись от чувственных восприятий, «зверить себя» уму, «владычественному» (ἡγεμονικόν), «которое и есть собственно всякий из нас»⁸². Очевидно, Илья не мог усвоить себе приводимый им взгляд Аристотеля, что «ум привходит извне (θύραθεν), что только он есть божественное начало (θεῖον), которое сродняется (συγίνεσθαι) и соединяется с уже совершенными душами (ταῖς ἤδη τελειωθεῖσαις ψυχαῖς)»⁸³. Это противоречило бы основным его христологическим понятиям, согласно которым «наивысшая цель вочеловечения — в том, чтобы θεωθῆναι τὸν ἄνθρωπον»⁸⁴: Христос соделался (и называ-

⁷⁶ Ср. *Nemes.*, с. 1, р. 37. *Aristot.* De gener. animal. II, 3: Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον... (ср. *El. Cret. Comment.*, *Migne*, t. 36, col. 826 AB).

⁷⁷ *Melet.* Op. cit., *Migne* — *ibid.*, col. 1104 B.

⁷⁸ *Ibid.*, col. 1300 B = *Nemes.*, с. 1, р. 37.

⁷⁹ *Melet.* Col. 1300 BC = *Nemes.*, р. 37–38 (кончая словом: «ἐπομένως»).

⁸⁰ *El. Cret. Comment.* apud *Migne*, t. 36 gr., col. 808 A: "Ὡσπερ... ἐν σώματι ὀφθαλμὸς, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς; *cnf.* col. 813 C. Сравн. edit. *Colon.* 1690 (*cum schol. Bill.*), p. 10 B, 74 A, 190 A.

⁸¹ *Ibid.*, edit. *Colon.*, p. 10 B.

⁸² *El. Cret.*, *ibid.*, *Migne*, col. 881 BC; *cnfr.* col. 855 A.

⁸³ *Ibid.*, *Migne*, col. 826 AB. Следует заметить, что последнее выражение (ум «сродняется и соединяется с уже совершенными душами»), усвояемое Ильей Аристотелю, скорее напоминает психологию неоплатоников.

⁸⁴ *Ibid.* (*Migne*), col. 819 A.

ется) человеком «не в том смысле, чтобы Он был познан нами», как думал Евномий, «но... чтобы Божество Богочеловека Слова, ἐνωθεΐσα τῇ ἡμετέρᾳ φύσει, всю ее восставило и обожило»⁸⁵. Всецелая же и действительная природа человека необходимо включает в себе и ум. «Должно знать,— говорит Илья,— что чем является глаз для тела, тем — ум для души: он есть чистейшая часть, чрез посредство которой Бог соединился с плотью: ведь, νοῦς — ἐν ψυχῇ, а ψυχὴ — неизъяснимо ἐν σώματι»⁸⁶. Сообразно с этим Илья понимает и изъясняет ересь Аполлинария: «Аполлинарий учил, что Господь воспринял бездушную и неразумную плоть (ἄψυχον σάρκα καὶ ἄνουον) и что вместо души и ума (ἀντὶ ψυχῆς καὶ νοῦ) у него было Божество»⁸⁷. Из этих слов видно, что Илья, не допускающий «психологического дуализма», считает душу и ум неразделимыми и с этой точки зрения понимает и оценивает лжеучение Аполлинария.

Св. И. Дамаскин ясно учит, что при самом сотворении человека Бог «вдунул» в него «душу, одаренную разумом и умом (λογικὴν καὶ νοεράν)»⁸⁸, что душа «имеет ум не иной по сравнению с нею самой, но как свою чистейшую часть, ибо как глаз в теле, так ум — в душе»⁸⁹. С точки зрения этой антропологической предпосылки Дамаскин не только опровергает лжеучение Аполлинария, но и говорит (подобно Илье Критскому) об уме как посредствующем начале между Богом и плотью в тайне воплощения Слова. Бог-Слово «ради нашего спасения воспринял всего человека, разумную душу и тело...»⁹⁰, воспринял «плоть, одушевленную душой, одаренною и разумом, и умом (λογικῆ τε καὶ νοερά, sc. ψυχῆ)...»⁹¹; ибо живое суще-

⁸⁵ Ibid., col. 823 A. cf. col. 816 C.

⁸⁶ *El. Cret.* у Migne — ibid.— col. 813 C.

⁸⁷ Ibid., col. 901 A.

⁸⁸ Дамаскин — «Точное изл...», кн. II, гл. 12, стр. 79.

⁸⁹ De fide orthodox. II, с. 12; Migne, t. 94, col. 923–925: «...οὐχ' ἕτερον ἔχουσα (sc. ψυχῆ) παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον ὡσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς...» (ср. русск. пер. стр. 81). И Максим Испов. называет ум «чистейшею частью (μέρος καθαρώτατον) души, не приходящею извне души» (вопреки мнению Аристотеля), — см. примеч. 79-е Lequien'я к De fide orthodox., Migne, col. 923–924; у Maxim. De anima, col. 360 D (M. t. 91).

⁹⁰ «Точное изл...», кн. I, гл. 11, стр. 32.

⁹¹ Damasc. Op. cit., lib. III, с. 2, p. 177 edit. Basil. 1548 (русск. пер. стр. 123).

ство, лишенное одного из этого, *не есть человек...* Он весь воспринял всего меня... для того, чтобы всему даровать спасение»⁹², чтобы «посредством подобного исправить (исцелить) подобное»⁹³. Если в то же время Дамаскин говорит, что «Слово Божие соединилось с плотью при помощи ума, посредствовавшего между чистотою Бога и грубостью плоти»⁹⁴, то он понимает здесь лишь разумную душу как единое и высшее начало человеческой природы, более близкое к Богу и — потому — являющееся звеном, соединяющим две крайности, т. е. Бога и плоть. В непосредственно следующих за сим словами Дамаскин замечает, что «ум — с одной стороны — есть руководящее начало как души, так и плоти, а — с другой стороны — *чистейшая часть души...*»⁹⁵ Очевидно, что св. отец говорит о «посредстве ума» в духе Григория Богослова, называющего душу «посредствующим родственным началом»⁹⁶, а ум (в таком же смысле) «средостением» между Богом и плотью...⁹⁷

Леонтий Византийский († 624 г.), аристотелик по методу своих философско-теологических исследований, впервые приложивший аристотелевские принципы к изъяснению догматических вопросов, может быть признан в этом отношении «предшественником И. Дамаскина»⁹⁸. Его антропологические воззрения также переплетаются с догматикой и христологией. Ясно устанавливая *двухчастный* состав человеческой природы, вопреки всякой трихотомии и психологическому дуализму⁹⁹, Леонтий в своей христологии исходит из принципа *антро-*

⁹² Точное изл., кн. III, гл. 6, стр. 134.

⁹³ Ibid., гл. 18, стр. 179 (ср. прим. 43-е Lequien'я к De f. orthodox. у Migne, t. 94, col. 1071). Это последнее выражение взято И. Дамаскином у бл. Феодорита, совершенно так же учившего о «двухчастном составе» человека, а отсюда — и о всецелой, действительной природе Богочеловека-Христа (*Theodor. Divin. decret. epitom. cap. XI: De Incarnat. Ср. Хр. Чт. 1844, IV, стр. 312, 314-316*).

⁹⁴ Дамаск., lib. III, гл. 6, стр. 134; ср. гл. 18, стр. 179 (ср. прим. Lequ. 44-е. Migne, col. 1073).

⁹⁵ Ibid., стр. 134-135.

⁹⁶ Григ. Бог. Слово 3 (Тв. I, 31).

⁹⁷ Григор. Бог. Сл. 38-е (Твор., ч. III, 245); Сл. 45-е (ч. IV, 161); Посл. 1-е к Кледон. (ч. IV, 203); ср. Дамаск. Цит. соч., кн. III, гл. 18, стр. 179.

⁹⁸ Ermoni — De Leontio Bysant. et de ejus doct. christolog., pag. 118.

⁹⁹ Leont. Byzant. Adversus Nestorian. et Eutychianos, — Migne, t. 86, ser. gr., col. 1296 C: Μέρη ἀνθρώπου — ψυχή καὶ σῶμα.

по-сотериологического. Слово Божие воплотилось «для нашего полного и совершенного спасения»¹⁰⁰; если бы Оно восприняло одну только *плоть* (σάρκα μόνην), то это было бы недостаточно для нашего спасения: «душа особенно нуждалась в очищении (καθάρασεως) и потому была воспринята Словом»¹⁰¹. Таким образом, «Слово существенно (οὐσιωδῶς) восприняло *всего* человека (ὅλον ἄνθρωπον), составленного ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοεράς»¹⁰², соединило с Собою плоть и душу, подобные нашим, «τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον ἀνακαθαίρων»¹⁰³. Против такого учения о «Богочеловеческом составе» Христа возражали несториане: если Христос принял вместе душу и тело, а душа и тело составляют две различные природы, то — следовательно — во Христе было не две природы, а три, т. е. *Божество, душа и тело*¹⁰⁴. Опровергая еретиков, Леонтий замечает, что непосредственные и прямые части Христа суть Божество и человечество, а тело и душа суть «части части», т. е. — части человечества¹⁰⁵, — почему является совершенно излишним «подразделение частей на природы»¹⁰⁶. Очевидно, у Леонтия, как у Дамаскина и других отцов, природа — φύσις — есть понятие *общее, родовое*, и в этом смысле природа человека вообще признается *единой*¹⁰⁷. В таком же смысле отвечает Леонтий и на тождественное с вышеизложенным возражение монофизитов, особенно часто прибегавших к доказательствам «ad hominem»¹⁰⁸.

Св. Максим Исповедник († 662 г.), великий борец за православие против монофелитов, раскрывал в своей христологии преимущественно те вопросы, которые естественно были выдвинуты Халкидонским вероопределением о природном двойстве при личном единстве Бо-

¹⁰⁰ Ibid., col. 1324 C.

¹⁰¹ Ibid., col. 1324 D.

¹⁰² Ibid., col. 1325 A.

¹⁰³ Ibid., col. 1325 AB.

¹⁰⁴ Ermoni — Op. cit., p. 158.

¹⁰⁵ Adver. Nestor. et Eutych. (Migne ibid.), col. 1297 B: Μέρη μὲν γὰρ Χριστοῦ ἀσύγχυτα θεότης καὶ ἀνθρωπότης, — ψυχή δὲ καὶ σῶμα οὐ μέρη Χριστοῦ, ἀλλὰ μέρη τοῦ μέρους.

¹⁰⁶ Ibid.: περιττὴ ἢ εἰς φύσεις τῶν μερῶν ὑποδιαίρεσις.

¹⁰⁷ Ibid., col. 1288 A sq.

¹⁰⁸ Adver. Nest. et Eut., coll 1293 D — 1296 A; cfr. Ermoni — Op. cit., pp. 176–178.

гочеловека. Халкидонский орос ставил на очередь вопросы: насколько совершенна человеческая природа Христа по соединении ее с божественной, каково отношение двух совершенных природ между собою и к единой ипостаси Богочеловека?.. Антропологические предпосылки и аналогии, способы и приемы аргументации в христологии св. Максима — в общем — те же, что и у Дамаскина и Леонтия. Исходя из антропо-сотериологического принципа, Максим в рассуждениях своих о взаимоотношении двух природ в Богочеловеке особенно настаивает на необходимости признания за *человечеством* Христа его целостности (в противовес монофизитам и монофелитам, христология которых явно оттеняла лишь божественную природу, низводя человечество Христа на степень бездушного органа, движимого Словом). По учению св. Максима, Бог-Слово «соединил с Собою καθ' ὑπόστασιν» *всю человеческую природу*, со всеми ее существенными качествами и отличительными особенностями, в том ее виде, «какою в начале Сам же создал ее»¹⁰⁹. Не допуская никакого психологического дуализма в природе человека, несмотря на ясное разграничение — с одной стороны — «жизненной энергии» или силы (ζωτικὴ ἐνέργεια), проистекающей из души и присущей всем живым тварям¹¹⁰, а — с другой стороны — «мыслящей, разумной души», составляющей исключительную принадлежность и особенность *человеческой* природы, Максим не отделяет «ума» от «души»: *мыслящая душа, разум, дух* у него — понятия тождественные; истинная и целостная природа человека *необходимо* предполагает наличность (кроме «жизненной энергии», присущей всем живым существам) разумной души или духа¹¹¹. Отсюда — прямой вывод в христологии: если Иисус Христос был истинным и совершенным человеком, то — значит — Он воспринял не одну только одушевленную, точнее — *оживотворенную*, плоть, но — «мыслящую и разумную душу (ψυχὴν νοερὰν καὶ λογικὴν) вместе со сходным ей телом (μετὰ τοῦ συμφυοῦς αὐτῆ σώματος)»,

¹⁰⁹ Догматич. посл. к Стефану, еп. Дорскому.— *Migne*, t. 91 gr., col. 156–157 (особ. 157 В).

¹¹⁰ *Ibid.*, col. 157; cnfr. *Disput. cum Pyrrh.*, *ibid.*, col. 345 В. Ср. Орлов — Труды св. Максима Исповедника, стр. 110. СПб. 1888.

¹¹¹ *Ibidem*.

т. е. — целую, совершенную человеческую природу (τέλειον ἄνθρωπον)¹¹². А так как жизнь разумного человеческого духа сказывается в функциях «мыслящей души», в ее «действовании» (ἐνέργεια), или просто — в «воле» (θέλησις, θέλημα), которая есть ἐνέργεια ψυχῆς λογικῆς¹¹³, то естественно, что исповедание двух совершенных природ во Христе ведет к признанию в Нем «двух природных энергий и двух природных волей» (диофелитизм)¹¹⁴. Отсюда понятно, почему монофизиты и их предшественники — аполлинариане, отрицая присутствие в человеческой природе Христа разумной души, должны были отрицать двойство действий и воли. Диофелитизм имеет свои предпосылки также и в сотериологии: «Господь наш Иисус Христос по обоим своим природам *хотел* и *действовал* наше спасение», — а восприятие человеческой *природной воли* в ипостасное единство Слова было необходимо для полного искупления человека и избавления его от первородного греха, так как первопричиной греха была свободная *воля* первого человека — Адама¹¹⁵.

В нашу задачу не входит подробное изложение христологии церковных писателей, но и сказанного уже достаточно, чтобы судить — насколько и в каком смысле у них антропология служила целям христианской догматики и почему она разрабатывалась большей частью в самой тесной связи с последней. В этом отношении антропологический трактат Немезия по своей задаче и методу составляет явление почти исключительное в патристической литературе.

В связи с учением о составе человеческой природы стоит в христианской антропологии *определение* человека как *целого*. Формула этого определения, приводимая Немезием, как общепринятая у языческих философов, буквально повторяется у Филопона, Мелетия и (с некоторым сокращением) у Дамаскина, причем Мелетий выписывает ее непосредственно из трактата Немезия¹¹⁶.

¹¹² Догм. посл. к Стефану Дор., — Migne, *ibid.*, col. 157 A.

¹¹³ *Ibid.*, 157 AB; ср. Disput. cum Pyrrh. (Migne, t. 91 gr.), col. 301 BC.

¹¹⁴ *Ibid.*, col. 301 C; Ср. И. Орлова — Цит. соч., стр. 111.

¹¹⁵ Disput. cum Pyrrh. (Migne, *ibid.*), col. 320 C, 325 A: τὸ ἀπρόσληπτον — ἀθεράλευτον.

¹¹⁶ Nemes., cap. 1, p. 55 = Melet. Mon. у Migne, col. 1084 A (букваль-

Эта, принятая и — так сказать — популяризованная Немезием в христианской антропологии формула, определяющая человека как «живое существо разумное, смертное, обладающее способностью ума и познания», имеет специальной целью указать на разумность человека и на «различие сущностей», составляющих его природу¹¹⁷, и у таких профессиональных богословов, как И. Дамаскин, служит предпосылкой для сотериологических и христологических (особенно — о «составе Христа») рассуждений¹¹⁸.

Приступая к изложению *соматической антропологии* церковных писателей, мы наперед можем указать две основные идеи, типично характеризующие рассуждения почти всех христианских антропологов о телесной природе человека: первая идея (психологическая) — о теле, как необходимом *органа*, орудии души; вторая (этико-телеологическая) — о значении, достоинстве тела, как *послушного органа души*, и о его целесообразном устройстве. Обе эти идеи не только ясно намечены, но, как мы знаем, даже вполне достаточно раскрыты в антропологии Немезия, где встречаются подробные рассуждения о том, что тело есть прекрасный и целесообразный орган души, при этом — орган, подвластный душе, которая может и должна руководить им, воспи-

но, — кончая словами «ἐκ τῶν μαθημάτων»); cf. col. 1288 D. У Philipon. De orif. mundi, lib. VI, c. 19, p. 270: καὶ γὰρ εἰς ὁ βρῶς... τὸ ζῶον λογικόν, θνητόν. Полнее — в сар. VII «Ἐκ τοῦ Διαιτητοῦ» (apud Damascen. De haeres, Migne, t. 94 gr., coll. 745–746): τὸ ζῶον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν; ср. то же — col. 747–748 (повторяется еще два раза). У Damascen. De fide orthod. III, c. 16: Εἰ ζῶον λογικόν, θνητόν ὁ ἄνθρωπος... etc.; cf. III, c. 18: λογικόν καὶ νοερόν ζῶον ὁ ἄνθρωπος (Русск. пер. стр. 179).

¹¹⁷ И современные Немезию церк. писатели оттеняют в своих определениях — главным образом — признак разумности, отличающий человека от прочих тварей. Григ. Нисск.: «λογικόν ζῶον» (De orif. hom., сар. 8, col. 145 С = Тв. I, 99), «λογικόν καὶ διανοητικόν ζῶον» (De virginitate, сар. 12 = Тв. VII, 341). И. Злат.: «ζῶον λογικόν, θνητόν» (Бес. XI о статуях, — Тв. II, 130–131). Васил. Вел.: «человек есть ум, тесно сопряженный... с плотью» (Бес. 21, — Тв. IV, 305); «разумность есть (главное) свойство человека» (На Шест. Бес. 4, стр. 60). Ср. Григ. Богосл. Определения... (Тв. V, 336); Плач о страд. души (Тв. IV, 305).

¹¹⁸ И. Дамаскин прямо ссылается на это определение человека в своих христологических рассуждениях — в «Точном изложении...», кн. III, гл. 16. стр. 174 и гл. 18, стр. 179.

тывать его, «делать пригодным для себя» (как музыкант настраивать лиру для игры), господствуя над ним силой своего разума и воли и подавляя даже (в случае надобности) природный темперамент тела¹¹⁹. Подобная точка зрения характеризует уже антропологические воззрения христианских учителей первых веков. Св. Иустин Философ, как мы знаем, сравнивает душу с жильцом, а тело — с жилищем, которое жилец может видоизменить соответственно своим потребностям¹²⁰. По св. Иринею, тело в отношении к душе есть то же, что светильник в отношении к огню¹²¹, или — орудие, инструмент, в отношении к художнику, который им управляет¹²². По учению Климента Александрийского, душа осуществляет всю свою деятельность при посредстве тела, как своего органа¹²³. Даже Ориген, который смотрит на тело, как на следствие греха и падения (*καταβολή*) душ, признает его вполне приличным «сосудом» или органом души, соответствующим (в каждом отдельном случае) степени падения души и ее нравственному состоянию¹²⁴. Тертуллиан, в своем учении о теле, как органе души, отдающий дань стоическому материализму, утверждает, что душа для деятельного проявления своих состояний нуждается в теле, которое служит как бы зеркалом, отражающим вовне ее внутреннюю деятельность¹²⁵: даже самый акт мышления связан с той частью тела, в которой полагают «седалище души», — так что «мысль бывает действием плоти, даже и не будучи приведена в исполнение (*et sine effectu cogitatus carnis est actus*)», — почему на плоть можно смотреть, как на «обиталище мыслей души (*animae cogitatorium*)»¹²⁶. Отсюда же у Тертуллиана — мысль о полном параллелизме в развитии души и тела¹²⁷, разделяемая и Григорием Богословом, по учению которого душа не сразу обнаруживает свое совер-

¹¹⁹ *Nemes.*, с. 2 (стр. 52 по русск. пер.) и сар. 40 (стр. 180 русск. пер.).

¹²⁰ *Dialog. cum Tryph.*, сар. 14.

¹²¹ *Adv. haeres.*, lib. V, с. 3, § 3, col. 1131 sq.

¹²² *Ibid.*, lib. II, с. 33, § 4, col. 833.

¹²³ *Strom.*, lib. III, с. 16; lib. IV, сар. 26.

¹²⁴ *De princip.* III, с. 4, § 4-5; II, с. 9, §§ 6 et 8; II, с. 2, § 2, II, с. 8, § 4.

¹²⁵ *De resurrect. carnis*, сар. 15.

¹²⁶ *De. resur. carn.*, сар. 15.

¹²⁷ *Tertul. De anima*, сс. 14, 19, 25, 36, 37.

шенство и полноту своих действий потому только, что тело, являющееся ее органом, постепенно крепнет и развивается¹²⁸. Согласно учению св. Афанасия Александрийского, все органы ощущений (глаз, ухо и проч.), а равно и другие члены тела (например, руки), являются орудиями душевной деятельности, подобными «хорошо настроенной лире», которою «управляет ум»¹²⁹. Св. Иоанн Златоуст называет тело «служителем, рабом души»¹³⁰, а также — послушным органом¹³¹, орудием или «лирой», по отношению к которой душа является «двигателем и музыкантом»¹³². Тот же образ выражения обычен и у св. Григория Нисского¹³³.

Последующие христианские писатели, стоящие близко к Немезию, не менее ярко оттеняют идею о теле, как органе душевной деятельности. Мелетий Монах называет тело необходимым и прекрасно устроенным органом души¹³⁴, без которого она также не может проявлять свои функции, как «самый опытный музыкант не может обнаружить своего знания, если инструменты, необходимые для его искусства, повреждены»¹³⁵. Илья Критский поучает, что душа соединена с телом, как со своим органом, для того, «чтобы 1) разделять с ним скорби и вести войну, когда оно совершенно склоняется к низменному, и 2) через подвиги религиозной жизни и воздержание привлекать тело к себе и посредством разумной добродетели приближаться к Богу»¹³⁶. Тело есть необходимый орган души, посредством которого она всегда проявляет свою деятельность, и если свв. отцы (в частности — Григорий Богослов) говорят о борьбе с телом, то потому что «оно нередко содействует нашему поражению»¹³⁷. Тело должно быть управляемо душой, должно

¹²⁸ *Григ. Бог. Песн. таин. Сл. 7: О душе* (Тв. IV, 244: сравнение со звуком, производимым посредством тонкой трубы).

¹²⁹ Слово на язычн., § 31, стр. 166–167.

¹³⁰ *И. Злат.* На Ис. 56, 5–8 (Тв. VI, 343).

¹³¹ О статуях. Бес. XI (Тв. II, 135).

¹³² На Быт. Бес. XIII, § 2 (Тв. IV, 104).

¹³³ Об устр. челов., гл. 9, стр. 103–104; гл. 12, стр. 116.

¹³⁴ *Melet. De nat. hom., Migne, t. 64, col. 1289 A: "Ὅργανον γὰρ τῆ ψυχῆ τὸ σῶμα ποιεῖμενον δὲ τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ...*

¹³⁵ *Melet., ibid., col. 1108 B; cfr. col. 1117 BD et 1120 A.*

¹³⁶ *El. Cret. Comment. cum schol. Bill., edit. Colon. 1690, col. 36 BCD; ср. Клим. Ал. Стром. VI, гл. 16, стр. 753.*

¹³⁷ *Ibid., col. 186 C.*

подчиняться ей, так как по законам природы «неразумное должно служить разуму»¹³⁸. Связь же души со своим органом настолько сильна, что материальное (ὕλικόν) тело «всегда влечет долу и как бы вместе с собою тащит душу (συγκатаσπᾶ τὴν ψυχὴν)», почему св. Григорий Богослов и называет его «мраком»¹³⁹, что ум (νοῦς) является как бы «узником тела», который не в состоянии «освободиться от телесных форм и образов... совершенно очиститься от представлений (τῶν φαντασιῶν)... и сродниться с умопостигаемым»¹⁴⁰. По словам бл. Феодорита, душа так тесно связана со своим органом — телом, что при расстройстве его не может «проявлять деятельности», подобно тому, как «играющий на лире не может показать своего искусства, если лира не бывает настроена надлежащим образом»; наоборот, «при хорошем состоянии тела (εὐκрасία τοῦ σώματος) существо души проявляет свою мудрость»¹⁴¹. По Дамаскину, «душа пользуется телом», как органом, и потому — «добродетели общи душе и телу»¹⁴²; тело же снабжено нужными душе органами¹⁴³. Исидор Пелусиот одобряет Платона и «других греческих мудрецов», называвших «душу художницей, а тело — орудием»¹⁴⁴, и подтверждает, что тело есть необходимый орган души, о котором она должна заботиться, «чтобы ей самой быть здоровой» и не подпасть влиянию дурного телесного темперамента (δυσκрасία) «по сострастию» (συμπάθεια), так как «неблаго-растворение (δυσκрасία) тела сообщает страдание и душе»: она «приходит в смятение... и не может уже обнаружить своего знания», подобно тому, как «наилучший музыкант, имея ненастроенную лиру, или упав в море, не сыграет стройной песни»¹⁴⁵. С другой стороны, душа разумным произволением может подавлять «темперамент» (κράσις) тела, или — во всяком случае —

¹³⁸ Ibid., col. 39 A.

¹³⁹ *El. Cret. Comment.* у Migne (t. 36), col. 797 C; cfr. col. 775 C.

¹⁴⁰ Ibidem (Migne), col. 776 C-777 A.

¹⁴¹ Theodor. Divin. decret. epitom., c. 9: De homine (ср. русск. пер. в Хр. Чт. 1844, IV, особ. стр. 219-220).

¹⁴² Дамаск. «Точное изл.» кн. II, гл. 12, стр. 83.

¹⁴³ Ibid., стр. 81.

¹⁴⁴ Исидор Пелус. Письмо схоластику Прозс. «О душе», — Твор. ч. III, стр. 29-30. Москва 1860.

¹⁴⁵ Ibidem, стр. 33-34.

независимо от перемены его качества изменять к лучшему нравственную личность человека, возвышаться к добродетели и т. п.¹⁴⁶

Изложенный сейчас взгляд на тело как на *необходимый* орган или орудие души служит для многих церковных писателей антропологической предпосылкой в раскрытии догматического учения о воскресении тела. Так как душа бессмертна и смерть есть не что иное, как временное «отделение души от тела», своего органа, то воскресение нужно понимать, конечно, как «вторичное соединение души с телом» — для праведного мздовоздаяния в загробном мире. «Но так как ни к добродетели, ни к пороку *душа не стремилась отдельно от тела*, то — по справедливости — и та и другое *вместе* получают воздаяние»¹⁴⁷. Каким образом возможно будет праведное мздовоздаяние, «если тела, как говорят неверующие, не воскреснут, и от одних только душ потребуются отчет во грехах? Разве справедливо, чтобы душа, которая грешила вместе с телом, и через глаза... через уши... через все вообще органы и члены тела допускала какие-либо недобрые пожелания, одна подвергалась наказанию за грехи?» Равным образом, «справедливо ли будет, если тело, которое вместе с душой стяжало богатство добродетели, останется прахом... а душа одна справится?» Ведь «глаза проливают слезы сокрушения, уши передают душе Божественные глаголы, язык прославляет благодетеля... руки подают милостыню... и т. п.». Поэтому необходимо думать, что «тела сперва воскреснут, а потом вместе с душою отдадут отчет в делах своих»¹⁴⁸. Если тело, как непосредственный орган души, «разделяло с нею подвиги», то вместе с телом душа будет и увенчана: «это справедливо, и основательно, и разумно, и весьма прилично»¹⁴⁹. В таком же — приблизительно — смысле учит о воскресении тела и И. Филопон¹⁵⁰. Совершенно такую же точку зрения мы встречаем у христианских писателей предшествующих пери-

¹⁴⁶ Ibidem, стр. 32.

¹⁴⁷ И. Дамаскин. «Точное изл.» кн. IV, гл. 27, стр. 268.

¹⁴⁸ Феодорит — Кратк. изл. Божеств. догматов, гл. 20: «О суде» (Хр. Чт. 1844, IV, 346—347).

¹⁴⁹ Исид. Пелус. К Ермию «О воскресении» (Твор. ч. III, стр. 111).

¹⁵⁰ Philopon. Comment. ad Aristot. de anima. Praef., fol. 6. Venet. 1544.

одов, особенно — у Афинагора¹⁵¹, Тертуллиана¹⁵², Оригена¹⁵³, а также — у Григория Богослова¹⁵⁴ и Иоанна Златоуста¹⁵⁵.

Но особенно характерно в этом отношении учение Григория Нисского, подробно раскрывающего те космологические и антропологические предпосылки христианского догмата о воскресении плоти, на которые у Немезия встречаем только слабые намеки. В одном месте своего трактата Немезий, доказывая против стоика Клеанфа, что «бестелесное может сочувствовать (συμπαθεῖν) телу», между прочим, замечает, что «качества» (αἱ ποιότητες) тела, которые сами по себе нематериальны

¹⁵¹ В своем тракт. «О воскр. мертвых» Афинагор говорит, что по разрушении тел, их мельчайшие частицы соединяются со сродными им стихиями Вселенной, а затем — при воскресении — опять стекуются, «дабы занять прежнее место и составить то же тело...» — (Преображен. Соч. др. христ. апологетов, 1867, стр. 126, 135), — причем основным мотивом веры в будущее воскресение тел выставляем ту мысль, что истинный человек, как состоящий из души и ее необходимого органа — тела, не может существовать иначе как во плоти (или грубо-чувственной, или прославленной): «человек не есть уже человек, когда тело разрушилось или совершенно уничтожилось, хотя бы душа и продолжала существовать сама по себе» (там же, стр. 161).

¹⁵² Tertul. De resur. carnis, cap. 7, 15, 17 et 40: так как «вся жизнь души сопряжена с жизнью плоти», которая есть «подруга и сонатница» души, так как душа «ничего не делает без своей спутницы» — плоти, то плоть должна быть воскрешена для суда и мздовоздаяния, — иначе Бог будет Судья несправедливый.

¹⁵³ По Оригену, всякое тварное существо необходимо обладает телом — тонким, эфирным, или грубым, соответственно достоинству существ, и одно только Божество чуждо всякой материальной субстанции и есть чистейший дух (De princ. II, с. 2 § 2; IV, § 35; cfr. Freppel — Op. c., t. I, p. 384). Отсюда — и в будущей жизни души не могут существовать без тел, которые должны воскреснуть (De princ. II, с. 10, §§ 1-3; III, с. 6, § 5). Воскресшие тела будут «духовными, тонкими, чистыми», преобразованными соответственно «достоинству разумной природы...», когда душа соединится с Богом, «сделается одним духом с Ним» (De princ. III, с. 6, §§ 4-6). Кроме того, Ориген признает существование особого жизненного начала (ratio, ср. λόγος στερματικός стоиков), как бы сдерживающего субстанцию тела, сохраняющегося после смерти и восстанавливающего плоть... (De princ. II, с. 10, § 3).

¹⁵⁴ Григ. Бог. Слово 7 (Тв. I. 263); ср. стихотв. к себе самому (Тв. IV, 327); душа должна будет воспринять «соприрожденную себе плоть, с которою упражнялась здесь в любомудрии», чтобы «вместе с нею вступить в наследие грядущей славы...»

¹⁵⁵ По уч. И. Златоуста, тело должно воскреснуть, как необходимый орган души, для полноты будущего мздовоздаяния: см. на Иов. 19 гл. (Тв. XII, 1068); ср. О Лазаре Сл. 5, § 1 (Тв. I, 840).

(ἁσώματα), при разрушении тела не уничтожаются, а только «изменяются» сообразно с телом (συναλλοιοῦμεναι τῷ σώματι)¹⁵⁶. Это, не совсем понятное, замечание может быть сопоставлено с тем воззрением Немезия, что «тела при своем разрушении разлагаются (ἀναλύεται) на стихии», из которых они обычно вновь составляются¹⁵⁷, чем объясняется замечаемый в природе непрерывный, вечный круговорот происхождения и разрушения¹⁵⁸. Отсюда открывается возможность понимать разрушение тела не как уничтожение его, а только как известное характерное изменение составляющих его «качеств», или как разложение его на первичные составные элементы, которые снова могут быть соединены... Эти неясные намеки Немезия у Григория Нисского получают вид довольно определенного учения о воскресении плоти, раскрываемого на почве доступного той эпохе научного реализма. По учению Григория, смерть, разлучая душу от тела, не нарушает таинственной связи между ними, т. е. между душой и элементами плоти, потому что «чувственное (τὸ αἰσθητόν) разлагается, но не уничтожается: ибо уничтожение есть превращение в ничто, а разложение (λύσις) есть разрешение (διάλυσις) опять на те мировые стихии, из коих вещь составила»¹⁵⁹. В силу тесного единения, точнее — срастворения (ἀνάκρασις), души с элементами плоти, они взаимно налагают друг на друга знаки, подобные оттиску печати (σφραγίς), не исчезающие ни при каких переменах тела¹⁶⁰ и как бы запечатлевающие их единым вечным типом: «Остается при всякой перемене непреложным в самом себе отличный вид (индивидуальный тип, εἶδος), не утрачивающий раз навсегда положенных на нем природою знаков (σημείων), но при всех переменах в теле являющийся в себе собственные свои признаки (τὰ ἴδια γυνοίς-

¹⁵⁶ *Nemes.*, cap. 2, p. 81 = 46. Точнее — у Немезия говорится, что «качества страдают телам», что они «при разрушении и происхождении» тела «изменяются» сообразно с телом, — чем как будто дается намек на то, что тело как-то специфически запечатлеывает принадлежность к нему известных «качеств»...

¹⁵⁷ *Nemes.*, c. 5, p. 159-160 = 85.

¹⁵⁸ *Nemes.*, *ibid.*, p. 156 = 83-84.

¹⁵⁹ *Григ. Нисск.* Больш. Оглас. Слово, гл. 8, стр. 29-30. (*Migne*, t. 45, s. gr., col. 33 D).

¹⁶⁰ *Григ. Нис.* Об устр. чел. гл. 27, стр. 188 и 190.

ματα)»¹⁶¹. Подобное нечто находим и у Немезия, приводящего слова Ксенократа: «Душа различает вещи тем, что налагает на каждую из них форму и отпечаток (μορφᾶς καὶ τύπος), отличает один вид (εἶδος) от другого...» и т. д.¹⁶² С указанной точки зрения воскресение плоти понимается у Григория Нисского реалистически, как посмертное, вторичное соединение взаимно запечатленных душ и нематериальных по своей сущности, неуничтожимых элементов («качеств» — ποιότητες) тел¹⁶³. «Природа духовная и непротяженная не подлежит ограничению расстоянием...»¹⁶⁴; «с какими стихиями душа была соединена первоначально, в тех пребывает и по разлучении с ними, как бы поставленная стражем своей собственности... всегда остается в них, где бы ни устроила их природа»¹⁶⁵. Душа, благодаря процессу взаимного запечатления («сфрагидации») со своим органом — телом, «будет знать совокупность стихий, какие были соединены в целом теле, и пребудет в них...»¹⁶⁶ Так как основной индивидуальный тип (ὁ τύπος τοῦ εἶδους), отпечатлевающийся как на теле, так и на душе, «подобно оттиску печати (ἐκμαχίω σφραγίδος), остается в душе, то она необходимо знает...» этот тип, и «во время обновления» плоти (ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀναστυχαιώσεως) снова осуществит или реализует его¹⁶⁷.

Раскрывая вторую основную идею соматической антропологии — о достоинстве и значении телесной природы человека, христианские писатели (чаще всего — в противовес некоторым гностическим сектам и манихеям) много рассуждают о целесообразном устройстве человеческого тела, о том, что тело само по себе, по своей природе, как творение Божие, не есть зло, так как оно может быть послушным орудием духа¹⁶⁸, источником же зла, греха и соблазна становится оно благодаря свобод-

¹⁶¹ Григ. Нис., *ibid.*, стр. 189, — *Migne*, t. 44, s. gr., col. 225 D.

¹⁶² *Nemes.*, cap. 2, p. 102 = 57.

¹⁶³ Григ. Нисск. Об устр. чел., гл. 27, стр. 188 (*Migne*, col. 225 B).

¹⁶⁴ О душе и воскр., стр. 230 (ч. IV).

¹⁶⁵ *Ibid.*, стр. 255.

¹⁶⁶ *Ibid.*, стр. 262.

¹⁶⁷ *De opif. hom.*, cap. 27, col. 228 B (Тв. I, 190).

¹⁶⁸ *Iren. Adv. haeres.* V, c. 2, § 2, col. 1124; IV, c. 38, § 4; *Tertull. De resur. carn.*, cap. 7; *De anima*, cap. 21; *Clem. Al. Strom.* IV, cap. 26; lib. III, c. 4 (стр. 329); *Origen. De prin.* III, c. 4, §§ 4–5.

ному произволению души, ослабевающей свою власть над плотью и вследствие сего поработаемой телом¹⁶⁹, что в самом устройстве тела, в его прямом положении, в целесообразном строении различных органов видны следы Промысла Божия и превосходства человека над прочими тварями и т. п.¹⁷⁰ Некоторые отцы прямо даже усматривали в теле, как органе души, отпечаток «образа Божия», заключающегося в душе¹⁷¹. Бл. Феодорит считает безумием «злословие» манихеев, утверждающих, что тело создал «Сакла, начальник злой материи». Даже «греческие мудрецы», говорит бл. отец, «каковы Сократ, Гиппократ, Платон, Аристотель, Гален и многие другие, не могли надивиться устройству человеческого тела и расположению его членов и признавались, что похвала человеческая всегда будет ниже премудрости того Художника, Который устроил это животное»¹⁷². И. Дамаскин усматривает мудрость Творца, подобно Немезию, не только в целесообразном устройстве всего человеческого тела, но — особенно — в строении органов внешних чувств, из которых многие устроены двойными (глаза, уши, два носовых отверстия, два языка — «или разделенные как у змей, или соединенные, как у человека»), и в том, что «осязание разлито по всему телу»¹⁷³. Как создание Божие, тело, подобно прочим творениям,

¹⁶⁹ Афан. В. Слово на яз. § 4, стр. 130; § 7, стр. 133; § 8, стр. 134; Васил. Вел. Подвижник. Уст., гл. 2 (Тв. V, 329-330); Григ. Нисск. Об устр. чел., гл. 12, стр. 116-120; гл. 14, стр. 131-2; гл. 18, стран. 150-152; О душе и воскр., стр. 242-243. Cfr. Plotin. Ennead. I, lib. 8, cc. 3-5.

¹⁷⁰ Theoph. Ant. Ad Autol. II, cap. 18; Clem. Al. Strom. IV, c. 26; Lactant. Divin. instit. lib. VII, c. 5; Васил. В. Бес. 3 (Тв. IV, 44-46); Бес. 21 (IV, 305); Григ. Бог. Слово 28 (III, 39); И. Злат. О статуях. Бес. XI (Тв. II, 132); Григ. Нисск. Об устр. чел., гл. 4, стр. 87-88; гл. 8, стр. 97, 101-102.

¹⁷¹ Augustin. De Genes, ad lit. lib. VI, c. 12, n. 22 (см. еп. Сильвестр — Догм. Бог. III, 197 и 262); ср. Iren. Adv. haeres., lib. V, c. 6, § 1. По учению Тертуллиана, образ Божий заключается не только в душе, но и в теле человека, — во всей его психофизической природе, — поскольку человек в цельном составе своей природы является той формой или образом, в котором надлежало явиться на земле воплощенному Логосу (De resur. carnis, c. 6; Adver. Prax., c. 12, Adv. Marc., lib. V, c. 8).

¹⁷² «Кр. изл. Бож. догм.», гл. 9-я (Хр. Чт. 1844. IV. 217).

¹⁷³ «Точное изл.» II, гл. 18, стр. 91 = Nemes. c. 8, p. 189-190. Эту же мысль о целесообразности устройства органов двойными высказывает и Макарий Егип. (Бес. 32, § 6, стр. 243).

есть «добро зело» и не может быть считаемо природным источником зла, которое — вообще — в природе не существует субстанциально и «не есть какая-либо сущность или свойство сущности, но — нечто случайное... добровольное уклонение от природы к тому, что противоестественно»¹⁷⁴. Вопреки манихеям, утверждающим, что плоть сотворена злым началом и потому названа (Рим 7, 23) законом греха, св. Дамаскин учит, что «закон греха» это — внушение (προβολή) дьявола, пользующегося «телесною похотью» и «неразумной частью души», чтобы вводить нас в грех: после грехопадения «закон греха», вследствие тесного соединения души с телом, проник («смешался» — ἀνάχρασις) во все члены тела, и потому теперь «тело наше легко влечется к нему»¹⁷⁵. В этом смысле еще Климент Александрийский учил о «греховном» теле. Не вполне отрешаясь, по-видимому, от платоно-филоновского взгляда на тело, как на временное обиталище духа, как на «темницу», «узы» души¹⁷⁶, утверждая, что гностик должен презирать тело, Климент — однако — всегда имеет в виду тело греховное и таким образом стоит на точке зрения христианского нравоучения и аскетики. Не плоть сама по себе, а грех, «живущий в нас», есть смерть, могила для души... «Постепенное духовное отрешение души от уз тела» означает у Климента «постепенное отрешение от греха», духовную борьбу с чувственностью...¹⁷⁷ Подобным образом, и св. Златоуст замечает, что Апостол отличает закон греха от членов плоти, «которая, как дело Божие, способна и к добродетели», и считает себя находящимся в плену «не у природы плоти», а у закона греховного, т. е. у тирании греха¹⁷⁸. Называя тело в нравственном смысле узами, темницей или могилой души¹⁷⁹, Златоуст в то же время вполне определенно учит, что зла нет в природе, что «человек по природе ни добр, ни зол», ибо люди

¹⁷⁴ «Точное изд.» кн. IV, гл. 20, стр. 252–253.

¹⁷⁵ Ibid., гл. 22, стр. 255.

¹⁷⁶ Strom. III, с. 3; IV, с. 22; V, с. 8 (русск. пер. стр. 564); cfr. Philon. De mundi opif. § 47; Legis allegor. III, с. 14; De migrat. Abraham., с. 2: De agricultura Noe. с. 5 (М. I. 304) и др.

¹⁷⁷ Strom. III, с. 11 (русск. пер. стр. 361); lib. IV, с. 3 (стр. 396–397).

¹⁷⁸ И. Златоуст — Бес. 13 на Посл. к Рим., § 2 (Твор., том IX, стр. 638 и сл.).

¹⁷⁹ И. Злат. Твор. I, стр. 793.

меняются, переходя от добродетели к пороку, и наоборот, а природное у всех неизменно¹⁸⁰. И по учению И. Филопона, как мы знаем, зло не субстанциально, не существует в природе человека: оно проистекает от «произвольного злоупотребления физическими энергиями (τῆ παραχρήσει τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν ἐκ τῆς ἡμέτερας... προαίρεσως)»¹⁸¹: отсюда Филопон выясняет манихеям, что и плотское совокупление, и чадородие, и само тело, и люди, и все в жизни может быть злом — в зависимости от условий и обстоятельств, создаваемых нашим свободным выбором (προαίρεσις), но что по существу своему ни чадородие (при брачном сожитии), ни тело, ни люди, ни жизнь вообще — не есть зло¹⁸². Если манихеи, в частности, считают плотское рождение злом только потому, что оно связывает душу с телом (как источником зла), то они должны признавать добром (благом) всякое убийство, ибо оно освобождает душу от тела...¹⁸³ По учению Исидора Пелусиота, как мы видели, тело есть орудие души, к которому она имеет «неизъяснимое пристрастие»¹⁸⁴, но которое она — в то же время — может воспитывать, так что свойства его («темперамент») сами по себе нисколько не препятствуют ей восходить к добродетели¹⁸⁵. Мелетий Монах много рассуждает о целесообразном устройстве тела, как прекрасно приспособленного органа или орудия душевной деятельности, причем иногда включает в свои рассуждения целые тирады из трактата Немезия. Так, он усматривает (вслед за Немезием) мудрую целесообразность в том, что органы чувств устроены двойными¹⁸⁶, что «одни из членов тела приспособлены πρὸς τὸ ζῆν, другие — πρὸς τὸ εὔ ζῆν»: первые являются главнейшими и необходимыми для жизни (головной мозг, сердце, желудок, легкие и проч.); с повреждением же вторых (глаза, ноги, руки и проч.) живое существо продолжает существовать, но «живет

¹⁸⁰ Бес. 2-я на 1 Кор (Тв. X, 19) = Немез., гл. 41, стр. 185-186.

¹⁸¹ Philopon. De opif. mundi, lib. VII, c. 11 p. 301 (15-18).

¹⁸² Ibid., VII, c. 11, pp. 301-303.

¹⁸³ Ibid., p. 302 (5-10).

¹⁸⁴ Исид. Пел. ibid. (Твор., ч. III, стр. 33).

¹⁸⁵ Ibid., стр. 32.

¹⁸⁶ Melet. De nat. hom.; Migne, t. 64 gr., col. 1141 D sq. Здесь (с незначительными перестановками) Мелетий выписывает из Немез. с. 8, pp. 189-190.— кончая сл.: «τὰ τελεióτερα».

οὐ καλῶς»¹⁸⁷. Вообще же говоря, у Мелетия анатомических и физиологических рассуждений гораздо больше, чем у Немезия, и все они запечатлены телеологическим характером. В устройстве каждого буквально члена тела Мелетий усматривает мудрость и заботу Творца¹⁸⁸. Он видит целесообразность в устройстве головы, которую Творец поместил вверху, придав ей круглую форму (как самую красивую и удобную) и сосредоточив в ней большинство чувств, в устройстве глаза, головного мозга, огражденного оболочками (μήνιγγες), височной костью, кожей и волосами, в строении нервов и мускулов, управляющих движениями, и т. д., и т. д.¹⁸⁹ В заключение же своего пространного рассуждения о значении и функциях различных органических частиц и членов тела Мелетий — в духе Немезия — замечает, что «οὐδὲν παρὰ σκοπὸν (т. е. бесцельно) ἢ ἀνεργὲς (т. е. без назначения для соответствующих функций) παρὰ τοῦ Θεοπότου δεδημιούρηται»¹⁹⁰. Что касается, наконец, Ильи Критского, то, хотя он (вслед за Григорием Богословом, которого комментирует) и называет тело узами, тиной, мраком (ἰλύν, ζόφον, γνόφον), даже — гробом для души и ума¹⁹¹, но называет его так в смысле духовно-нравственном, а не грубо-материалистическом (манихейском), — в том смысле, как он сам поясняет, что душа, будучи тесно связана с чувственным телом — своим органом, не может «оком ума непосредственно проникнуть к Солнцу Правды... воспринимать чистые лучи умопостигаемого солнца... освободившись совершенно от земных, чувственных образов...»¹⁹² Теперь тело, «будучи поставлено между душой и Богом, по причине своей дебелости (πάχος)... как бы заслоняет душе... мешает созерцать Бога»: но это препятствие будет устранено после воскресения, когда тела будут «более тонкие и чистые»¹⁹³. В этом именно

¹⁸⁷ Ibid., col. 1141 C.

¹⁸⁸ Ibid., col. 1161 C.

¹⁸⁹ Ibid., см. особ. coll. 1148 C, 1153 BC, 1156 D, 1160 B et D, 1172 B; cnfr. col. 1117 B-D et 1120 A. sq.

¹⁹⁰ Ibid., col. 1273 C.

¹⁹¹ *El. Cret. Comment.* у Migne, t. 36 gr., coll. 761, 768 B, 775 C–776 A sq., 797 C, 820 C (cfr. *Plat. Phädo* 62 B, *Crat.* 400 C), 887 C и мн. др. Ср. *Григ. Бог.* Слово 7 (Тв. I, 263).

¹⁹² Ibid., coll. 768 B, 775 C, 776 C–777 A, 783 AB, 820 C.

¹⁹³ Ibid., col. 776 A.

смысле говорит Илья и о том, что «с разрушением тела душа расцветает, непосредственное проникает в потусторонний мир», что разрушение тела есть «освобождение души» и т. п.¹⁹⁴ В настоящем состоянии земное тело часто «восстает против души» и потому свв. отцы (в частности — Григорий Богослов) называют «тиной», «мраком» собственно «*помысел* плоти (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός), или — самые дела земные»¹⁹⁵. Все это, конечно, не значит еще, что в самой *природе* тела, в его материальной *субстанции* коренится зло. Называя тело прямо «узами», «темницей» души, Илья хочет, главным образом, указать на значение тела как необходимого органа, с которым душа неизбежно связана в своей деятельности: гностицизм и манихейство, вероятно, уже отжили свое время, когда Илья писал свой комментарий. Помимо того, сам Илья нередко говорит о целесообразном устройстве человеческого тела, его прямом стане и «царственном виде», о превосходстве человека над животными в этом отношении и т. п.¹⁹⁶

Вопрос о *составе тела* и его *свойствах* трактуется интересующими нас церковными писателями вполне согласно, хотя и не с одинаковой обстоятельностью. Здесь мы не встречаем ничего нового (если не считать некоторых, специально-догматических, выводов) сравнительно с тем, что есть в трактате Немезия, причем И. Дамаскин и — особенно — Мелетий, по обыкновению, выписывают *ad verbum* целые страницы из этого трактата (главным образом о свойствах тела, его отправлениях, потребностях и т. п.). Многие черты сходства в учении христианских антропологов по данному вопросу объясняются общностью тех первоисточников, которыми все они пользовались. Такое сходство замечается, например, в учении о составе тела из 4-х стихий как основных элементов¹⁹⁷, о 4-х органических соках, соответствующих 4-м стихиям

¹⁹⁴ Ibid., col. 887 C.

¹⁹⁵ Ibid., col. 761.

¹⁹⁶ Ibid., col. 786 C, 899 D (здесь Илья, подобно Немезию, отсылает читателя к соч. *Арист. Hist. anim. и Галена De usu part.*), ctr. *Melet.*, t. 64, col. 1084 B.

¹⁹⁷ *I. Philopon. De opif. mundi, lib. I, c. 9, p. 22 (20-23); c. 10, p. 23 (23-24) et 24. (1 sq. 24); c. 11, p. 28 (13-14), lib. VI, c. 22, p. 276 (5 sqq.).— El. Cret. Comment., Migne, t. 36, s. gr., col. 847 B, 850 C.— Феодорит — «Кр. излож. Бож. догм.», гл. 9: «О человеке» (Хр. Чт.,*

(кровь, мокрота, две желчи)¹⁹⁸, о свойствах и потребностях тела, соответствующих его составу, и — вообще — об органических отправлениях¹⁹⁹, об омиомериях и аномиомериях²⁰⁰, о трояком измерении тела (σῶμα — τὸ τριῦν διαστάτων)²⁰¹ и т. д. Из догматических выводов, какие делаются христианскими антропологами в этой области, укажем для примера следующие: бл. Феодорит в учении о свойствах человеческого тела делает *христологический* вывод о действительности (истинной реальности) человеческой природы Иисуса Христа²⁰², а Эней Газский — на основании общепринятой теории состава тел из 4-х стихий — вывод о *воскресении тела*²⁰³.

Что касается, в частности, значения и функций различных членов тела, частей нервной системы и так называемых «органических частиц»²⁰⁴ (мозг, сердце, печень,

ibid., стр. 218).— И. Дамаск. «Точное изл.» кн. II, гл. 12, стр. 81. *Melet. De nat. hom.*, *Migne*, t. 64 gr., col. 1089 BC (= *Nemes.*, c. 1, p. 48 *Matth.*), col. 1096 A.

¹⁹⁸ Дамаск. Цит. соч. II, гл. 12, стр. 82 = *Melet. Op. c.*, (ibid.), col. 1092 A et 1285 A = *Nemes.*, c. 4, pag. 145 sq.; ср. *Феодорит* — Цит. соч. (Хр. Чт., стр. 218).

¹⁹⁹ *El. Cret. Comment. у Migne* (ibid.), col. 875 C; Дамаск. ibid., стр. 83 (относит. свойства μεταβολή дополняет Немезия замечанием, что оно состоит «в согревании, охлаждении и подобном»); *Melet. Op. c.* (ibid.), col. 1092 A (= *Nemes.*, c. 1, p. 48), col. 1092 BC (Мелетий вставляет только небольшое рассуждение о преобладании тех или других органических соков у детей, мужчин, стариков...), col. 1092 CD-1093 A (= *Nemes.*, p. 48); col. 1093 BCD (о пище и питье — из стихий = *Nemes.* pp. 48, 49, 59 et 60); col. 1100 A (рассуждая о потребностях тела, говорит об отсутствии у людей толстой кожи, больших волос, чешуи и проч.— по Немезию, выставляя только другую причину этого, = *Nemes.*, p. 50 sq.); col. 1100 BC (о потребностях в жилище, одежде, пище, питье и лечении — по Немез., с незначительной вставкой из *Hippocrat. De alimento*, = *Nemes.* pp. 51-52, — кончая слов. «οὗν ἰώμενοι»); ср. col. 1288 B.

²⁰⁰ *El. Cret.*, *Migne* (ibid.) col. 784 C et 880 B (красота есть συμμετρία τῶν ἐν ἡμῖν ἀνομομερῶν).— *Philop. Op. cit.*, lib. V, c. 11, p. 224 (21-24).— I. Дамаск. *Dialectica*, — *Migne*, t. 94 gr., col. 549 (определение омиомерий — букв. по Аристот.).— *Leont. Byzant. Adver. Nestor. et Eutyech.*, — *Migne*, t. 86 gr., col. 1296 D (разделение тела на омиомерии и аномиом. по Арист., сходно с Немез.).— *Melet. Op. cit.* (ibid.), col. 1140 B (= *Nemes.*, c. 4, p. 147-8).

²⁰¹ *El. Cret. ibid.*, col. 771 B et 876 C; Дамаск. «Точное изл.», II, гл. 12, стр. 81; *Melet.*, ibid., col. 1148 B и 1304 A; *Nemes.*, c. 2, p. 71.

²⁰² «Кратк. излож. Божеств. догмат.», гл. 12: О том, что Господь воспринял тело (Хр. Чт. 1844, IV, 320-321).

²⁰³ *Aen. Gaz. Theophrast.*, *Migne*, t. 85 s. gr., coll. 976, 980-993.

²⁰⁴ Τα ὀργανικὰ μόρια у церк. писателей, как у Аристотеля и Галена, означают все вообще внутренние органы и ткани.

легкие, селезенка, кишки, вены, артерии и т. п.), то из последующих писателей у одного только Мелетия мы находим обстоятельные, местами — весьма пространные, рассуждения обо всем этом. Из современников же Немезия в этом отношении наиболее замечателен Григорий Нисский, посвящающий анатомическим и биологическим описаниям и рассуждениям довольно обширную главу в своем трактате «Об устройении человека»²⁰⁵. Что касается Мелетия, то хотя у него очень часто находим буквальные, дословные извлечения из трактата Немезия, но, в общем, он излагает свои анатомические представления и положения гораздо полнее и подробнее, чем Немезий. В трактате Мелетия (*De nat. hom.*, Migne, t. 64, s. gr.), начиная с col. 1148 С, следует изложение по главам преимущественно анатомических и физиологических данных о природе человека, в общем вполне согласных с представлениями Немезия и заимствованных, конечно, из тех же первоисточников (Гиппократ, Аристотель, Гален и проч.)²⁰⁶. У Мелетия находим отдельные главы не только о селезенке, печени и проч., но даже о пальцах, щеках, о бороде²⁰⁷ и т. п.

Этим мы закончим изложение соматической антропологии и перейдем к следующему отделу.

²⁰⁵ Гл. 30, стр. 203–218 (ч. 1).

²⁰⁶ *Melet.* *De nat. hom.* (*ibid.*); напр. coll. 1148 CD (о голове вообще); 1149 АВ, 1129 С и 1153 ВС (головн. мозг, его оболочки и физические свойства; ср. и у *El. Cret.* l. cit., col. 864 С — о желудочках головного мозга); 1149 CD (о трех соединенных «швах» — *ράφας* — головы, образующих фигуру «К» и, «по мнению некоторых (?) отцов», символизирующих триипостасное Божество во едином Существо); 1152 CD (мозжечок), 1156 В (довольно наивное рассуждение о том, что «малая голова есть признак дурного устройства гол. мозга», что она не способна к разносторонним и широким функциям, так как в ней не может поместиться достаточное количество «психической пневмы», необходимой для всех вообще психических отправлений); 1157 BD sq. (мускулы и спинной мозг); 1096 D–1097 А (о различных органических частицах); 1120 ВС (скелет, мускулы, кости и пр.); 1129 АВ (об элементах крови и ее движении); 1136 ВС (о слезах); coll. 1128 АВ (о желчном пузыре, селезенке, почках — очень сходно с *Nemes.*, с. 23, р. 239); 1205 А (мечевидный хрящ, диафрагма = *Nemes.*, с. 20, р. 232–233); 1212 АВ (о легком и проч. = *Nemes.*, с. 27, р. 251 et с. 28, р. 256); 1213 В (функции вен, артерий, нервов = *Nemes.*, с. 24, pp. 241–242, с опечаткой в изд. тракт. Мелетия — *ἡμῖν*, вм. *ἡ μέν*); 1273 АВ (о сравнит. значении различных органических частиц, о желчи, селезенке, почках, ногтях, волосах и пр. — длинная выписка с некоторыми сокращениями из *Nemes.*, с. 28, pp. 259–262). Другие параллели будут указаны при дальнейшем изложении.

²⁰⁷ *Melet.*, *ibid.*, coll. 1221, 1224; col. 1185.

ГЛАВА III

ПСИХИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: УЧЕНИЕ
О СУБСТАНЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ ДУШИ,
ЕЕ ДУХОВНОСТИ, СОЕДИНЕНИИ С ТЕЛОМ,
ПРОИСХОЖДЕНИИ, СВОЙСТВАХ И СПОСОБНОСТЯХ

Изложение *психической антропологии* естественно начать исследованием учения христианских писателей о *природе души* и ее существенных свойствах, в частности — учения о субстанциальности души, ее духовности (нематериальности) и бессмертия¹. С этого, по преимуществу, отцы и учителя Церкви начинали свою психологию, как можно видеть из следующих слов св. Максима Исповедника: «Прежде всего, предложу, как это бывает, что душа сама о себе самой может иметь познание; потом — чем доказывается *бытие* ее; далее — действительно ли она *сущность*, или — *случайность*, или сложная; тут же — смертна ли она, или *бессмертна*; наконец — словесно-разумна, или бессловесно-неразумна; в сочинениях о душе исследуют преимущественно это... чем выясняются и свойства души»².

§ 1. *Природа души; ее существенные свойства и определение*

Немезиевская формула, которою душа определяется как $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\tau\epsilon\lambda\eta\varsigma,\ \acute{\alpha}\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ³, служит лучшим выражением того взгляда на *природу души*, какой господствовал в христианской антропологии не только в эпоху самого Немезия, но и в последующее время. Действительно, церковные писатели обыкновенно стараются пре-

¹ Учение христианских писателей о других существенных свойствах души (разумность, свобода) будет изложено особо, в естественном порядке психологической системы.

² *Maxim. Confes. De anima* (Migne, t. 91, col. 353 C); ср. у Кашименского — Систем. свод учений свв. отцов Церкви о душе, стр. 34.

³ *Nemes.*, с. 2, р. 98 = 55.

жде всего доказать *субстанциальность* души и ее *не-вещественность* (духовность). По Немезию, душа есть самостоятельная, отличная от тела и господствующая над ним сущность, свободно и самостоятельно «проявляющая свою деятельность в сновидениях... и в созерцаниях умопостигаемого...»⁴ Христианские психологи первых трех веков тоже в большинстве случаев явно констатируют факт не-вещественности души, ее отличие от тела, власть над ним и самостоятельность⁵. Впрочем, учение о субстанциальной природе души у них не выступает еще с такой определенностью, как у последующих писателей. В этом отношении воззрения некоторых предшественников Немезия (например, Оригена, Тертуллиана) несколько напоминают психологические представления Филона. Взгляд Филона на природу души не отличается строгой определенностью. В учении о существе духа у него смешиваются стоические представления о *пневме* с библейским понятием о *духе* (Ru'ah); но так как самый дух или пневма имеют эфирную природу, а «эфирность» — по Филону — то бесплотна, то материальна⁶, в результате не получается определенного ответа на вопрос о природе души. Филон даже считает этот вопрос неразрешимым: «Как глаз видит все, но не видит себя самого, так и разум наш мыслит обо всем, но не постигает себя самого; пусть скажет он — что он такое,— пневма, или кровь, или огонь, или воздух... тело ли он, или нечто бестелесное...»⁷ В Св. Писании сказано, что кровь есть душа животного, но кровь есть субстрат (οὐσία) только низшей, чувственной части души; сущность же разумной души — дух или эфирная пневма, как отпечаток Божественной природы⁸; разум души, как эманация Божества, бесплотен⁹... Ориген, как

⁴ *Nemes.*, cap. 3 (русск. пер. стр. 70–71).

⁵ *Iust. Phil.* Dialog. cum Tryph., cap. 14; *Athenagor.* Apologia vel legatio pro christ., c. 27; *De resurr. mort.*, cc. 12, 15 etc.; *Iren.* Adver. haeres., l. V, c. 7, § I (Migne, col. 1140), cf. II, c. 33, § 4; *Clem. Alex.* Strom. II, c. 19 (fin.); lib. IV, c. 3 (русск. пер. стр. 395 и сл.).

⁶ *Phil.*— *De profugis*, c. 24–25; *De gigantibus*, c. 2; *De plantatione*, c. 5 (Mang., t. I).

⁷ *Legis allegor.* I. 29; cp. *De somniis* I, 6.

⁸ *De opif. mundi*, c. 22; *Quod Deus sit immutabilis*, c. 10; *Quod deter. potiori insid. soleat*, c. 23.

⁹ *De plantatione*, c. 5; *Legis allegor.* lib. III, c. 31.

известно, признает материальную субстанцию необходимо присущей всем духам или разумным существам (в более или менее грубой, или даже эфирной, форме), утверждая, что одно только Божество существует вне всякой материальности. Рассуждая о душе животных, Ориген принимает в буквальном значении выражение Библии о том, что «душа животного есть кровь его», и, предусматривая возможные возражения, говорит, что у так называемых «бескровных» (пчелы, осы, муравьи) роль крови, как жизненной субстанции, заменяет другая жидкость¹⁰. Немезий, как мы видели, не соглашается с этим и, ссылаясь на бескровных животных, приводит по данному вопросу именно то возражение, какое предвидит Ориген¹¹. Несмотря, однако, на вышеизложенное, обвинять Оригена в психологическом материализме было бы преждевременно. Он, например, определяет душу как «субстанцию (οὐσία) φανταστικὴ καὶ ὀρεκτικὴ»¹², называет ее «субстанцией разумно-чувствующей и подвижной»¹³, говорит о сродстве разумной души с природой Божественной, отмечая, что «та и другая (природа) разумна, невидима и бестелесна»¹⁴. Отстаивая положение, что «все духи соединены с телами тонкими и грубыми», Ориген никогда не доказывал положения, что «все духи суть тела более или менее тонкие»¹⁵. Наконец, александрийский богослов совершенно снимает с себя упрек в материализме определенным и красноречивым доказательством духовности души в соч. «De princip.» I, с. 1, § 7, — где он, подобно многим другим церковным учителям, обращает особенное внимание на разум и свободу, как на такие способности души, которые разнообразием, объемом и самым характером своих проявлений и функций исключают всякую мысль о вещественности души¹⁶.

Совершенно иное приходится сказать о Тертуллиане. Хотя Тертуллиан, подобно Оригену, указывает на ра-

¹⁰ De princip. II, с. 8, § 1.

¹¹ Nemes., сар. 2 (русск. пер. стр. 43–44).

¹² De princ. II, с. 8, § 1; cfr. III, с. 1. § 2–3.

¹³ De princ. II, с. 8, § 2.

¹⁴ Exhort. ad martyr., с. 47 (Freppel — Op. c., t. I, p. 387).

¹⁵ Freppel — loc. cit. (p. 387).

¹⁶ Ср. еще De prin. III, с. 1, §§ 3–4. Contr. Cels., l. VI, cc. 64–65 et 71.

зум и свободу как на такие способности души, которые свидетельствуют о не безусловной зависимости души от тела и благодаря которым душа, при всей своей внутренней связи со своим орудием — телом, может и без него мыслить, чувствовать и желать¹⁷, — проявляя, например, свою многостороннюю деятельность во время сна — в отрешении от тела¹⁸, — но тем не менее психология Тертуллиана (в частности, его взгляд на природу души) носит на себе явный отпечаток стоического материализма. По Тертуллиану, как и по стоикам, реально только то, что может «действовать» или «страдать», что имеет тело; тело (*corpus*) есть сущность всякой вещи, общая форма всякого реального бытия: бестелесность, нематериальность есть синоним «недействительности» и равняется чистой абстракции или даже небытию¹⁹. «Если душа существует, то она должна иметь нечто такое, через что существует; если же душа имеет нечто такое, посредством чего существует, то это нечто и есть ее тело»²⁰. Доказательство своей теории о «телесности» (*corporeitas*) души Тертуллиан находит и в Св. Писании: в этом случае ему приходит на помощь вербально-реалистический способ истолкования евангельской притчи «о богатом и Лазаре»²¹. Диалектические доказательства «телесности» души заимствуются Тертуллианом у стоиков и в значительной степени напоминают вышеизложенные представления Филона об «эфирной пневме», как сущности души. Аргументы стоических философов, конечно, вполне соответствуют общематериалистическому характеру их онтологии. «То, по выходе чего живое существо умирает, — говорит Зенон, — есть тело (*corpus est*); живое существо умирает по выходе из него сгущенного дыхания (*consito spiritu digresso*), следовательно, сгущенное дыхание есть тело; а так как сгущенное дыхание и есть душа, то значит — душа есть тело»²². Этот аргумент Зенона, на который опирается Тертулли-

¹⁷ De resur. carnis, cap. 17.

¹⁸ De anima, cap. 43.

¹⁹ De carne Christi, c. 11; De resur. carnis, c. 17; Adver. Prax. c. 7; Adver. Hermog., c. 35; Adver. Marcion. lib. V, c. 15.

²⁰ De carne Christi, c. 11 (cp. De anima, c. 8).

²¹ De anima, c. 7.

²² De anima, c. 5.

ан, прямо опровергается Немезием, полемизирующим «против тех, кто отождествляет душу с дыханием»²³. Достоин примечания, что и все другие доказательства «телесности» души, заимствованные Тертуллианом у стоических философов, с буквальным тождеством излагаются Немезием и тщательно им опровергаются: так — аргументы Клеанфа [а] о сходстве детей с родителями не только по телу, но и по душевным качествам; б) о том, что душа «сочувствует» телу, страдает вместе с ним (συμπάσχει) и передает ему свои эффективные состояния] и Хрисиппа [о том, что смерть есть отделение души от тела, а бестелесное не может соприкасаться с телом и отделяться от него...]²⁴. В дальнейших своих рассуждениях о природе души Тертуллиан прямо противоположен Немезию и извлекает доказательства телесности души из опровержения тех самых положений платонических философов, на основании которых Немезий защищает духовность души. Так, Немезий, согласно платоникам, утверждает, что душа есть начало самодвижущееся, что «от нее, как орган, движется тело», тогда как тела одушевленные (анимальные — у платоников) и неодушевленные (неанимальные) приходят в движение вследствие импульса внутреннего или внешнего,— а Тертуллиан замечает, что «vasa res» не может «двигать плотные тела (solida propellere)», следовательно — душа есть тело sui generis, могущее служить движущей причиной для других тел²⁵. Немезий, подражая платоникам, говорит, что душа питается невещественной пищей — знаниями и наукой, тогда как «никакое тело не питается невещественным»,— а Тертуллиан легкомысленно острит, что никто не станет поддерживать угасающую жизнь человека «слащавым красноречием Платона или блесками пустословия Аристотеля», и полагает, что душа питается телесною пищей²⁶. Немезий утверждает, что «душа сама по себе непространственна (ἀδιάστατον)», а Тертуллиан положительно приписывает душе количественные свойства — объем, пространствен-

²³ *Nemes.*, с. 2 (русск. пер. стр. 43 и 44).

²⁴ См. *Tertul.* De anima, с. 5 et *Nemes.* с. 2 (по русск. пер. стр. 45–47).

²⁵ *Nemes.*, с. 1 (русск. пер. стр. 21) et cap. 2 (стр. 42–43); *Tertull.* De anima, cap. 6.

²⁶ *Nemes.*, с. 2 (стр. 43) = *Tert.* De an., с. 6.

ное ограничение, тройное протяжение²⁷; он даже усвоит душе наружный вид, члены или органы, соответствующие телесным (душа Лазаря имеет пальцы, душа богача — язык), известный цвет и т. д.²⁸ Итак, взгляд Тертуллиана на природу души, как видим, диаметрально противоположен воззрениям Немезия, которому вообще чуждо то конкретно-реалистическое, в духе стоицизма, понимание духовно-субстанциального бытия, какое находим у карфагенского богослова.

Немезий, как известно, устанавливает принцип нематериальности (духовности) и субстанциальности души путем критического анализа различных отрицательных теорий древних мыслителей и философов. Такому же отрицательно-критическому методу нередко следуют и другие христианские антропологи (особенно — современные Немезию и последующие) при исследовании вопроса о природе души. Каппадокийцы, например, в своих трактатах о душе часто приводят материалистические мнения философов, признававших душу воздухом, или огнем, или гармоническим сочетанием стихий в теле, вообще свойством, качеством тела или естественным следствием его физической организации, — опровергают эти мнения, доказывают самостоятельность духовного начала в природе человека²⁹, выясняют отличие человеческой души от животной, имеющей материальную природу и происхождение³⁰, и т. д. Бл. Феодорит и Исидор Пелусиот, опровергая мнение древних философов, в частности — врача Галена, о том, что душа есть только гармония или результат благоустройства и «хорошего состояния» (εὐχρασία) тела, пользуются теми же аргументами, что и Немезий при опровержении мнений Дикеарха (о душе как гармонии) и Галена (о душе как «темпераменте»)³¹. Как Феодорит, так и Исидор согласно принимают то общее положение, взятое Немезием у неоплатоников и часто повторяемое христианскими

²⁷ *Nemes.*, *ib.*, стр. 42 = *Tert.*, *ib.*, cap. 9.

²⁸ *De anima*, cap. 8 et 9.

²⁹ Григор. Богосл. Песноп. таинств. Сл. 7: О душе, стр. 240–241 (ч. IV); Григ. Нисск. О душе и воскр., стр. 218–222 (Тв. ч. IV).

³⁰ *Васил. Вел.* На Шест. Бес. 8 (Тв. I, 116).

³¹ *Nemes.*, cap. 2, стр. 47–52 русск. пер.; Феодорит — *Divin. decret. epitom.*, с. 9: *De homine*; Исид. Пел. — Письмо Прозс. о душе, — Твор. ч. III, стр. 30–32 (= *Epist.* 125, *lib.* IV, — *Migne*, t. 78 s. gr., col. 1197 sq.).

психологами, что душа так относится к телу, как музыкант — к лире, на которой он играет и от которой отличается по своему существу³². Анормальные психические состояния, проявляющиеся в зависимости от расстройства и дурного состояния тела (например, во время обморока, удара, падучей болезни, опьянения, сумасшествия и т. п.) не доказывают, что «ἐὐχρασία тела» есть существо души, а свидетельствуют только о том, что «при расстройстве тела полагаются препятствия для душевной деятельности», причем — душа уподобляется «кормчему, застигнутому морским волнением», или утопающему в воде, или музыканту, у которого расстроена лира, — и не может уже «обнаружить свою мудрость», проявить «свое знание» или «разумную деятельность», раз «болезнь коснется мозговой оболочки и зловредные пары и соки повредят мозг...»³³ Максим Исповедник, доказывая субстанциальность души, ссылается, между прочим, на то, что душа, оставаясь единой и тождественной, «попеременно вмещает в себя противоположности» (добродетель и порок)³⁴, — каковой аргумент приводится у Немезия и Исидора Пелусиота в опровержение мнения о душе как «гармонии»³⁵. Мелетий Монах доказывает субстанциальность и невещественность души путем критического разбора мнений древних философов о природе души, причем опровергает ложные теории материалистов, Динарха, Галена, Пифагора, Хрисиппа и многих других *исключительно* по Немезию, делая предлинныя выписки из его трактата³⁶. Илья Крит-

³² *Nemes.*, ib., стр. 52; ср. гл. 5, стр. 90 русск. пер.; cfr. *Plotin. Ennead. I, lib. 4, c. 16; Ean. VI, l. 4, cc. 15-16. Ср. Афанас. Вел.* — Слово на язычн., §§ 31-32 (Твор. ч. I, стр. 166-168); *Григ. Нисск.* Об устр. чел., гл. 9, стр. 103.

³³ *Феодорит* — *Op. cit.* (см. русск. пер. в Хр. Чт. 1844, IV, стр. особ. 219-220); *Исидор Пел.* — *loc. cit.*, Твор. ч. III, стр. 33-34 (у *Migne*, t. 78, col. 1204). Ср. *Григ. Нисск.* Об устр. чел., гл. 12, стр. 116-117. Ср. то же у *Nemes.*, гл. 2, стр. 52 русск. пер. и гл. 13, стр. 112 (здесь Немезий, впрочем, более резко проводит точку зрения Галена на зависимость психической жизни и деятельности от органических состояний тела и нервной системы, особ. головного мозга).

³⁴ *Maxim. Conf. De anima (Migne, t. 91 gr., col. 356 BC sq.)*.

³⁵ *Nemes.*, стр. 49 русск. пер.; *Исид. Пел.*, *loc. cit.* (Твор. III, стр. 32).

³⁶ *Melet. De nat. hom., — Migne, t. 64 gr., col. 1292 B:* против материалистов — букв. из *Nemes.*, pp. 69-70 *Matth.*, со слов: «*χοινή μὲν οὖν πρὸς πάντας...*», кончая — «*εἰς ἄλειρον*» (разница только в том,

ский, выясняя природу души, тоже упоминает о древних философских теориях³⁷ и аргументами Немезия доказывает, что «душа — не кровь и не смешение (κράσις) или гармония (ἁρμονία) стихий»³⁸. У Филопона находим перечень всех материалистических древнефилософских учений о душе, на которые указывает Немезий (во 2-й гл.), и опровержение этих учений на почве одинаковых аргументов, усвояемых Немезием Аммония Саккасу и Нумению пифагорейцу. Впрочем, Филопон в своей критике нередко становится на точку зрения Аристотеля, которому приписывает и многие из тех аргументов, какими молчаливо пользуется Немезий. Упомянув об атомистической теории, Филопон наряду с Демокритом (которого называет Немезий) ставит еще имя Левкиппа. Опровергая ложные материалистические теории о природе души, Филопон попутно излагает детально учение Аристотеля об уме (νοῦς) как отдельной от тела силе, в отличие от чувства (αἴσθησις), присущего душе и функционирующего в связи с телом, а также — о бестелесности и бессмертии разумной души. В связи с этим сам Филопон раскрывает учение о природе души, проводя ту общую мысль, что созерцательная деятель-

что предикат «τοῦ πυθαγορικοῦ» Мелетий присоединяет непосредственно к имени Аммония, а не Нумения, как Немезий), col. 1292 D: «Δείναρχος δὲ ἁρμονίαν...» etc. = *Nemes.*, pp. 82-83 et 85-86 (с неб. проп.), кончая — «ἐν ὑποκειμένῳ»; col. 1292 D-1293 AB: «Γαληνός δε...» etc. предлинная выписка из *Nemes.*, pp. 86-90 (с значительным пропуском на pag. 88 *Nemes.*, после слов — ἄψυχον ἔσται), кончая — «οὐκ ἄρα ποιότης ἀσώματος (у Немез. σώματος) ἢ ψυχῆ»; col. 1293 CD-1296 A: против утверждающих, что душа — гармония силы и красоты, или κράσις, или ἐντελέχεια = *Nemes.*, pp. 90-93, кончая — «τοῖς ποιότητα λέγουσιν αὐτήν» (с незначит. пропуском против Немез., pag. 92 = col. 1296 A, которого однако нет в код. Paris. соч. Мелетия; см. *Migne*, прим. 58); col. 1296 A: мнения о душе Пифагора и Ксенократа (= *Nemes.*, pp. 68 et 102), (= манихеев, Платона (= *Nemes.*, pp. 68-69), Крония, Порфирия и Ямвлиха (= *Nemes.*, p. 117); col. 1296 CD: опровержение аргументов Хрисиппа (без упоминания его имени) = букв. *Nemes.*, pp. 81-82, кончая «ἀσώματος οὐσα»; col. 1304 BC: разбор силлогизма Клеанфа (опять без упоминания имени) о том, что «ничто бестелесное не сочувствует телу...» = *Nemes.*, pp. 78-81 (с пропуском только примера Нем. о крокодиле, о чем, однако, см. у *Melet.*, col. 1181 B), кончая — «συναλ. τῷ σώματι»; col. 1304 C: о том, что душа есть «οὐσία καὶ ὑποκειμενον», а не свойство или качество (ποιότης), доказ. по *Nemes.*, pp. 89-90.

³⁷ *El. Cret. Comment. cum schol. Bill.*, ed. Colon. 1690, pp. 73 D-74 A.

³⁸ *El. Cret.*, у *Migne*, t. 36 gr., col. 862 A.

ность разумной души доказывает ее субстанциальность и бестелесность, ибо она совершается помимо тела и независимо от его функций³⁹. В частности, комментируя аргументы Аристотеля против материалистических теорий о душе (в lib. I, с. 2 De anima), Филопон нередко высказывает соображения, совершенно аналогичные доводам Немезия, например — при опровержении мнения Крития о том, что душа есть кровь, и проч.⁴⁰ Отметим, между прочим, что приемы критики ложных теорий о природе души, встречаемые у Немезия, отразились отчасти даже на христологической полемике церковных писателей. Так, например, Максим Исповедник, доказывая различие *лица* — ὑπόστασις и *природы* — φύσις против монофелитов, отождествлявших эти понятия, пользуется антропологической аналогией (различие и взаимоотношение души и тела) и аргументирует свое положение теми же соображениями, какие приводятся Немезием против отождествления души с телом и — в частности — с гармонией (особенно когда доказывает, что если φύσις всегда существует в ипостаси и есть ἐνυπόστατον, то это еще не значит, что она (φύσις) есть ὑπόστασις)⁴¹. Такая аналогия в доказательстве является тем более возможной и естественной, что ψυχή и ὑπόστασις у отцов — понятия сопредельные, так как *душа* есть *седалище личности*.

Многие положительные суждения о природе и сущности души, высказанные Немезием, встречаются и у других современных ему христианских антропологов и нередко повторяются у последующих христианских писателей. Но уже современники Немезия иногда дополняют его точку зрения на рассматриваемую нами проблему метафизической психологии более глубокими и подробными соображениями положительного характера. Преимущественно эмпирик и физиолог, по своему направлению и по методу исследования, Немезий сравнительно менее других христианских писателей интересу-

³⁹ Philopon. Com. ad Arist. de anima, Praef., fol. 4 et 5; cfr. Nemes., с. 3, р. 131-132 (русск. пер. стр. 70 — О созерцат. деят. души).

⁴⁰ Comment. ad Arist. de anima, fol. 24 (оборот.) sqq.

⁴¹ Орлов — Труды св. Максима Испов., стр. 90, 92-93; ср. Nemes., р. 86 (если душа причастна гармонии, то это не значит, что сама она есть гармония... и т. д.); ср. р. 71 (различ. ὄλη и ἐνυλον).

ется вопросами умозрительной психологии... Наиболее выдающийся из современников Немезия представитель христианской антропологии — св. Григорий Нисский — в определении существа и природы души исходит из нижеследующих соображений. Самая жизнь и деятельность живого существа свидетельствуют о том, что ему присуща невещественная и бесплотная сила, действующая сообразно своей природе и обнаруживающая свойственные ей движения посредством телесных органов. Органическое устройство тела само по себе, без одушевляющего начала, не обуславливает никаких психических отправлений: оно — только орудие для действий «умственной силы» (ἡ νοητὴ δύναμις), которая *сообщает* телу жизнь и *движет* чувственные органы⁴². Психические акты, особенно — интеллектуальные, не могут быть постулируемы каким-либо механическим соотношением органических частиц или физических сил природы: в основе их лежит *отличная* от тела сущность, которая не есть простой результат известной физической организации, а является самостоятельным реальным началом, носительницей всех разнообразных состояний и истолковательницей показаний различных органов чувств⁴³. Эта сущность есть *субъект*, внутреннее «я» человека: «*Меня* составляет только внутренний человек; внешнее — не *я*, а *мое*; ибо я — не рука, но то, что мыслит (τὸ λογικόν) в душе; а рука — часть человека, — так что тело есть орудие человека, орудие души, — человек же собственно есть самая душа»⁴⁴. Признание субстанциальной противоположности с телом вносит в представление о душе черты отрицательного характера: душа есть нечто нематериальное, невидимое, не подлежащее чувственному восприятию, не имеющее никакой формы, цвета или очертания, — вообще, чуждое каких бы то ни было пространственных отношений⁴⁵. Однако душа — не пустой абстракт, а реальность. Отрицание противоположного дает в результате положительные

⁴² Григор. Нисск. О душе и воскр. (Тв. ч. IV), стр. 213.

⁴³ Григор. Нисск. О душе и воскр. (Тв. ч. IV), стр. 212, 214, 215–218, 219–222.

⁴⁴ Greg. Nys. Orat. in verba: «Faciamus hominem ad imag. et sim. nostr.» (Migne, t. 44), col. 264.

⁴⁵ О душе и воскр., стр. 223 (Migne, t. 46 gr., col. 40 C).

(см. ниже) коррективы к определению души по самой ее сущности⁴⁶.

Следует заметить, впрочем, что большинство общих положений, высказанных Немезием по вопросу о природе души, довольно типичны для патристической антропологии и встречаются как у современных ему, так и у последующих писателей. Так, *духовность* или *невещественность* души утверждается обычно христианскими психологами на следующих основаниях: а) душа, как начало живое и вечно деятельное, сообщает телу жизнь и движение⁴⁷; б) душа есть образ Бога невидимого, — она не подлежит внешнему восприятию и — безвидна, как получившая свое начало от Божественного вдуновения⁴⁸;

⁴⁶ О душе и воскр., стр. 223–224; ср. проф. Мартын. Антроп. Гр. Нис., стр. 84.

⁴⁷ *Nemes.*, p. 97: «Жизнь... есть τὸ εἰδοποιῶν τῆς ψυχῆς τῇ μὲν γὰρ ψυχῇ σὺμφυτός ἐστιν ἡ ζωὴ, τῷ δὲ σώματι — κατὰ μέθεξιν»; *Афан. В. Сл. на яз.*, § 31 (1, 167), § 33 (стр. 169); *Вас. Вел. Подв. Уст.*, гл. 2 (Тв. V, 329); *Бес. 3* (ч. IV, 44), *Григ. Богосл.* О душе (Тв. IV, 241); *Макар. Егип.* *Бес. 46*, § 6, стр. 296). *Melet.*, loc. cit., col. 1289 A: σὺμφυτός ἡ ζωὴ τῇ ψυχῇ, τῷ σώματι δὲ — κατὰ μέθεξιν; *El. Cret.*, loc. cit., у *Migne*, col. 861 A: ψυχὴ φυσικῶς παρέχει τῷ σώματι τὴν ζωτικὴν δύναμιν; *Damascen. De fide orthod.* II, с. 12: ἡ ψυχὴ — οὐσία ζῶσα... καὶ τοῦτο (sc. σώματι) ζωῆς... παρεπιτή; *Philop. De op. mundi*, lib. V, с. 11, p. 225 (6–8): «Животное — τὸ ζῶον — называется так по главной своей составной части — душе, которая есть жизнь — ζωὴ: ζῆ μὲν γὰρ τὸ σῶμα, ζωὴ δὲ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ψυχὴ, т. е. — сообщаемая ему (телу) душой ἐμψυχία»; *Maxim. Conf. De anima*: Не может быть несубстанциальным то, что дает жизнь материальной субстанции (т. е. телу)...; душа есть «виновница жизни» (см. у *Migne*, t. 91 gr., col. 356 C).

⁴⁸ *Nemes.*, с. 1, p. 37 = 20 (русск. пер.) и 64 = 38 (божественность души, созданной по образу Божию); с. 2, p. 90 = 51: так как душа не подлежит чувственному восприятию, то она не есть качество тела (ψυχὴ — οὐκ αἰσθητὴ, ἀλλὰ νοητὴ). *Damascen. De fide orth.* II, с. 12: ψυχὴ — οὐσία... σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀράτος; *ibid.*, стр. 79 русск. пер.: душа — образ Божий и получила начало от Бож. вдуновения. *El. Cret. Comment.* у *Migne*, t. 36 gr., col. 855 AB: душа — это наше внутреннее «Я», отличное от тела и внешних вещей, — начало божественное (в особ. — νοῦς ее, ср. col. 826 B), способное восходить к своему Первообразу, достигать богоподобия. *Melet. De nat. hom.*, *Migne*, t. 64 gr., col. 1289 D et 1129 C: душа непостижима в своей сущности, но — как образ Божий — она божественна, бестелесна, бессмертна; col. 1297 D–1300 A: как образ Бога невидимого, душа — невидима, не имеет ни цвета, ни формы, ни телесного образа, а познается только из одних проявлений (по Васил. Вел.). *Maxim. Conf. Epist. mixt.* (см. у *Кашменского* — *Цит. соч.*, стр. 105 и 116); как образ Божий, душа есть «бестелесный образ Бестелесного Первообраза»; *De anima* (*Migne*, col. 361 B): «дух (πνεῦμα) есть сущность безвидная, заведывающая всяким движением»; *ibid.* (*Migne*, coll. 353 D,

в) душа не имеет никакой формы или очертания, не подлежит делению и измерению, — ей чужды всякие пространственные отношения⁴⁹. В пользу *субстанциальности* души приводятся следующие соображения:

а) душа может отрешаться от тела, например — во сне,

356 А): все проявления души постигаются путем внутреннего опыта, а не внешнего восприятия; душа познается не сама по себе, не по сущности своей, а по проявлениям. *Philop. De opif. mundi, lib. I, c. 10, pp. 24 (14 sq.)* — 25 (1-20): οὐσία и φύσις разумной души, получившей бытие от Божественного вдунувения, выше и превосходнее всякой телесной природы; как разумная сущность, душа есть начало Божественное, совершенно отличное от тела и даже от τῶν ἄλόγων ψυχῶν, — ибо нет ничего среднего между бестелесным и телом (отсюда, м. пр., Филопон делает вывод о бестелесности высших разумных духов — ангелов); душа получила бытие (стала существовать) не вместе с телом, как κενωρισμένη τῆς τῶν σαρμάτων οὐσίας καὶ ἑτεροφυῆς (отсюда — вывод о домирном происхождении бесплотных духов) — *lib. I, c. 15, p. 35 (5-10)*; как Божественное «дуновению», душа — ἀσώματος καὶ νοητῆ (λογικῆ) καὶ χωριστῆ σαμάτων (т.е. οὐσία) — *lib. VI, c. 24, p. 279 (15-18) et c. 26, p. 282 (7-9)*; итак, «самый образ происхождения души ясно указывает» на ее сущность, отличие от тела, разумность, *невидимость* (ἀόρατον), близость к бесплотным существам и к Богу... как и слова Господа в Ин 4, 24 свидетельствуют о том, что «подобному должно поклоняться подобным» (т.е. «невидимому и бестелесному» Духу-Богу — духом и истиною) — *lib. VI, c. 23, p. 277 (6-20)*; из всех мировых тварей один только человек обладает разумной душой и потому — один только он «ἐστὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ» — *lib. VI c. 11, p. 252 (16-18)*.

⁴⁹ *Nemes.*, c. 2, p. 71-72 = 42: непространственность и непротяженность души по трем измерениям; p. 98 = 55: душа — οὐσία αὐτοτελής, т.е. «самоцельная», в том смысле, что она проста, не сложна (из к.-л. атомов) и потому — *неделима*. Ср. *Vas. Vel. Бес. 3* на сл. «Вн. себе» (Тв. IV, 44); *На Шест. Бес. 9* (I. 143); *Григ. Бог. О душе* (IV, 243): Слово 38 (ч. III, 242); *И. Злат. Против Аном. Сл. V, § 4* (Тв. I, 539), § 5, стр. 542. *Maxim. Conf. Epist. mixt.* (у *Каппиенского*, стр. 110): душе чужды — делимость, сечение, растяжение, тройное измерение в пространстве и т.п.; *De anima (Migne, coll. 356 D-357 A)*: душе чужды всякие вообще пространственные формы и отношения; самый образ соединения души с телом доказывает ее непространственность и бестелесность, ибо душа соединена с телом не как камешек с камешком (иначе не все тело будет одушевлено) и, находясь в теле, не составляет массы, а оживляет все тело, = *Nemes.*, p. 82 = 47. *El. Streten.*, loc. cit., coll. 776 A et 855 A: душа есть собственно наше внутреннее «я», по отношению к которому тело, как и все вещи, есть нечто *внешнее* (по *Vas. Vel.* — Твор. IV, стр. 35); ср. col. 777 A et 887 A (бестелесность ума и души). *Melet.*, loc. cit., col. 1304 A: душа не подлежит тройному измерению, как тела = из *Nemes.*, pp. 71-72 *Matth. Damascen. Op. cit.*, lib. II, c. 12: душа — οὐσία... ἀπλῆ καὶ ἀσώματος, ἀσχημάτιστος (не имеющая формы); *ibid.*, c. 3 (русск. пер. стр. 47): бестелесные природы «не принимают вида, как тела, и не имеют тройного измерения».

и проявлять самостоятельную деятельность — в созерцании, в познавательном стремлении к умопостигаемому и проч.⁵⁰; б) душа, являясь неизменным носителем или субъектом постоянно изменяющихся психических состояний, попеременно вмещает в себе противоположности (добродетель и порок) и, оставаясь одной и той же по существу, как субстанция, изменяет «свои качества», когда переходит от невежества к знанию и т. п.⁵¹; в) как начало «ἀεικίνητος», душа сообщает движение телу и есть «самодвижущаяся субстанция»⁵².

После этого вполне естественно, что и самые определения души, встречаемые у христианских писателей, почти совершенно аналогичны друг другу и тому определению, какое дает Немезий. Григорий Богослов определяет душу как «природу оживляющую и движущую (φύσις ζωτική, φέρουσα τε)», с которой соединены «слово и

⁵⁰ *Nemes.*, с. 3, р. 132–133 = 70 (русск. пер.); букв. то же у *Melet.*, loc. cit., col. 1297 A sq. Ср. *Макар. Вел. Бес.* 46, § 4, стр. 295; *Григ. Бог.* Слово 7 (Тв. I, 262–263, 265); *Афан. Вел.* О воплощ. Слова, § 11, стр. 205; Слово на язычн., § 31, стр. 167 и сл.; § 2, стр. 127: характерное для всей святоотеческой письменности рассуждение св. Афанасия о мысленном созерцании и его условиях, близко напоминающее учение *Плотина* об устремлении души к высоч. Уму, об условиях познания Ума и о созерцании (cf. *Ennead.* V, lib. 3, cc. 3–4 et 8–9, vol. II, pp. 181–182 et 188–190). Cfr. *El. Creten.*, loc. cit., col. 835 A et *Melet.*, l. cit., col. 1133 AB — о сне, как состоянии совершенной бездеятельности внешних чувств и всего тела. Кроме того, Илья Критский часто говорит о самостоятельной созерцательной деятельности ума, отрешающегося «от блуждания внешних чувств» (*ibid.*, coll. 881 BC, 886 C и др.).

⁵¹ *Nemes.*, с. 2, р. 86 = 49 et, 104 = 58. Ср. *Васил. Вел. Бес.* на Псал. 44, 1 (Твор. I, 259–260). *Maxim. Conf.* De anima: «Субстанция есть то, что пребывает бесменно тем же и по числу остается одним, несмотря на то, что оно способно к принятию противоположностей по частям» (*Migne*, t. 91, col. 356 BC); душа, вмещающая в себе противоположности попеременно (добродетель, порок и проч.), остается всегда единой и тождественной; все вещественное изменяемо: меняется даже состав органических соков, — душа — неизменна; единство и тождество нашего самосознания свидетельствует о том, что душа есть самостоятельная и нераздельная сущность (ср. у *Кашменского*, стр. 59); если тело есть сущность, то тем более — душа, сообщающая ему жизнь, самоопастная, сама в себе имеющая познавательные силы и т. п. (ср. у *Кашменского*, стр. 43, 54).

⁵² *Nemes.*, с. 2, pp. 98–102 = 55–57; *Maxim. Conf.* De anima, *Migne*, tom. 91. s. gr., coll. 356 A et 357 D; *Philopon.* Comment. ad Arist. de anima, fol. 25 sq.; De opif. mundi, lib. I, cap. 16, pag. 36 (14–18); *El. Creten.*, loc. cit. (*Migne*), coll. 783 B, 801 B, 860 C; cfr. *Aristot.* De anima, lib. I, cap. 3, § 2; *Melet.*, loc. cit., col. 1081 B.

ум (λόγος καὶ νοῦς συνεκράθη)⁵³. По определению Григория Нисского, душа есть «сущность живая (οὐσία ζῶσα), разумная (νοερά), сообщающая органическому телу δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν»⁵⁴. Мелетий Монах, настаивая на непознаваемости души по ее существу и критически относясь к «пустым (μάταια) рассуждениям эллинов» о природе души⁵⁵, все-таки утверждает (определяет), что душа есть «οὐσία ἀσώματος, λογική, νοερά καὶ ἀθάνατος»⁵⁶. Не зная, что такое душа по своему существу, мы, говорит Мелетий, можем — однако — рассуждать о душе, поскольку познаем ее по ее проявлениям, как познаем Бога по Его действиям, хотя «Бога никтоже виде...» (Ин 1, 18); «душа существует, хотя мы не знаем ее сущности: ведь, не постигая существа Божия, мы не отрицаем Его бытия, подобно «безумным» (Пс 13, 1)»⁵⁷. Этим Мелетий хочет оправдать, по-видимому, исключительные права эмпирической психологии, одним из наиболее видных представителей которой в патристической литературе, бесспорно, надо признать Немезия, столь широко использованного Мелетием⁵⁸. И. Филопон тоже определяет душу в терминах, вполне соответствующих определению Немезия: душа есть «οὐσία... λογική... καὶ χωριστὴ σμάτων (= alibi ἀσώματος) καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατος»⁵⁹. У св. Дамаскина душа определяется как «οὐσία ζῶσα, ἀπλή (ср. Немезий αὐτοτελής) καὶ ἀσώματος... ἀόρατος, ἀθάνατος,

⁵³ Greg. Naz. Defin. Opp. t. II, p. 198 D (= Тв. V, 336).

⁵⁴ Greg. Nyss. De anima et resurr. (Migne, t. 46 gr.), col. 29 B (= Тв. IV, 214). Ср. определения других церк. писателей IV в.: Васил. Вел. Бес. на сл. «Внемли себе» (Тв. IV, 35): «...мы — это душа и ум, поскольку мы сотворены по образу Создателя; наше — это тело...» и т. д. Макарий Егип. Бес. 1, § 7, стр. 9: душа есть «тварь умная... великая и чудная, прекрасное подобие и образ Божий...»

⁵⁵ Melet., loc. cit., col. 1080–1081.

⁵⁶ Ibid., col. 1081 B.

⁵⁷ Melet., loc. cit., col. 1289 BC.

⁵⁸ Мелетий так определяет метод своего исследования «De nat. hominis»: «Оставляя в стороне учение собственно о душе (как непостижимой по существу), мы, насколько это было возможно для нас, свели воедино то, что было разработано древними мудрецами относительно целой природы человека вообще». Относясь критически к чисто психологическим исследованиям древних, Мелетий одобрительно отзываясь относительно их соматологии, находя, что учение их о теле, его составе, об энергиях и способностях духовно-телесной природы и т. п. «может быть принято всяким здоровомыслящим человеком» (col. 1080–1081).

⁵⁹ De opif. mundi, lib. VI, c. 26, p. 282 (7–9); cfr. c. 24, p. 279 (17).

λογική τε καὶ νοερά ἀσχημάτιστος (не имеющая формы)...» etc⁶⁰. По бл. Феодориту, «душа наша есть *сущность простая* (οὐσία ἀπλή), одаренная разумом и бессмертная»⁶¹. По определению бл. Августина, душа есть «*субстанция*, одаренная разумом и поставленная в связь с телом, чтобы управлять им»⁶², — однако — «не распространенная в теле» как в пространстве, а — «*простая, нематериальная*»⁶³ и т. п. Илья Критский определяет душу как наше внутреннее «я», нашу личность⁶⁴, а «личность» — ὀλότητα, по нему, есть «οὐσία — в соединении с определенными свойствами (μετὰ τῶν ιδιοτήτων)»⁶⁵; отсюда же следует «ἡ ἀσφατότης τῆς ψυχῆς»⁶⁶.

Довольно существенным пунктом, отличающим учение других христианских мыслителей о природе души от учения Немезия о том же предмете, является то, что многие из них, усваяя душе человеческой духовность, считали нужным оговориться, что по сравнению с Богом душа (как равно и высшие духовные существа) все же представляется чем-то грубым и вещественным, как творение, низшее и не единосущное своему Творцу. Как субстанция *сотворенная* (по образу Божию), душа уподобляется Богу по своим свойствам (разумность, свобода, бессмертие, нематериальность), но не по самому существу природы⁶⁷. Душа обладает, так сказать, *относительной духовностью*, а не абсолютной, которая принадлежит одному Богу. «В отношении к ангелам, демонам и душам, — замечает св. Дамаскин, — можно говорить о бестелесности по благодати и сообразно с грубостью материи, а в отношении к Богу — о бестелесной и природе»⁶⁸, — так что «Бог по природе — совершенно

⁶⁰ De fidei orthodox., lib. II, c. 12 (русск. пер. стр. 81).

⁶¹ Divin. decret. epitom., c. 9 (ср. русск. пер. в Хр. Чт. 1844, IV, 218).

⁶² De quantitate animae, c. 13, § 22, col. 1048 (M. t. 32, s. 1).

⁶³ Ibid., c. 23, § 41; c. 30, §§ 58 et 59, coll. 1058 sq.; 1068 sq.; cap. 1, § 2, col. 1036; cfr. cap. 3, § 4, col. 1037.

⁶⁴ Comment., Migne, tom. 36 gr., col. 776 A, 855 A.

⁶⁵ Ibid., col. 800 B.

⁶⁶ Ibid., col. 887 A.

⁶⁷ Григ. Нисск. О душе и воскр., стр. 224–225); Об устр. чел. гл. 16, стр. 141–142; Григ. Богосл. О душе (Тв. IV, 240 и 243); Слово 45 (ч. IV, 158–9); Макар. Вел. Бес. 4, § 9, стр. 27–28; ср. Слово 5, гл. 6, стр. 406, сравн. Епифан. Панар., Ерес. 70, гл. 4 (Тв. IV, 245); Слово якорное, гл. 55 и 56 (Тв. VI, 98).

⁶⁸ «Точное изложение...», кн. II, гл. 12, стр. 81, ср. гл. 3, стр. 46.

бестелесен, а ангелы, душа, демон — по сравнению с Богом — суть тела, — по сравнению же с материальными, они бестелесны»⁶⁹. Св. Исидор Пелусиот, называя душу «божественной и бессмертной», тут же прибавляет, что она «не единосущна с Божественным естеством и не есть часть Его»; признавать противное — значит противоречить догматам о грехе и о суде, — ибо, если бы душа была «частью» Божества, «то не грешила бы и не была бы судима»⁷⁰. То же самое говорит Илья Критский, буквально выписывающий приведенные слова Исидора⁷¹ и в другом месте поясняющий, что «душа как бы посредствует между Богом и материей: мысляю или умом она соединяется с Богом, а чувством — с материей»⁷². И бл. Феодорит полагает, что «под именем *вдуновения* (Быт 2, 7) не разумеется какая-либо часть Божественного существа, как думали Кердон и Маркион, а обозначается лишь свойство души, как существа разумного»⁷³.

Признание духовности или нематериальности человеческой души стоит у церковных писателей в прямой и естественной связи с идеей *бессмертия души*. У большинства христианских мыслителей вера в бессмертие постулируется: а) указанием на природу души и б) верой в Бога и Его благодать, — как и у Немезия, который ссылается в данном случае: а) на природу души (простота, нематериальность) и б) на Св. Писание⁷⁴. Но Немезий, как известно, ограничивается лишь кратким замечанием по данному вопросу, ссылаясь на аргументацию Платона, тогда как христианские богословы дают в своих творениях полное и обстоятельное рациональное обоснование идеи бессмертия души (особенно Григорий Нисский — в обширном диалоге «О душе и воскресении»). Вообще говоря, христианские писатели восполняют Немезия в этом пункте тем, что усматривают залог бессмертия не только в самой природе души (которая

⁶⁹ И. Дамаскин — Об иконопочитании Слово 3-е, гл. 25, стр. 106.

⁷⁰ Lib. IV, epist. 124 (Migne, t. 78, s. gr.); Твор. Исидор. Пел. ч. III, стр. 29.

⁷¹ El. Cret. Comment. cum schol. Bill. ed. Colon., coll. 73 D-74 A.

⁷² Ibid., col. 190 A.

⁷³ Divin. decret. epitom., с. 9 (ср. русск. пер. Хр. Чт., стр. 221).

⁷⁴ Nemes., с. 2, p. 124-125 = 67.

все же не самобытная), но и в воле и благодати Творца, предназначавшего человека к бесконечному нравственному совершенствованию и к вечному блаженству. При этом одни из церковных писателей в своем учении о бессмертии души опираются преимущественно (хотя и не исключительно) на первое основание (простота, духовность и — отсюда — неразрушимость души), а другие, принимая во внимание зависимость бытия души, как и всего тварного, от Бога, указывают, главным образом, на второе основание (воля и благодать Божии и высокое предназначение человека). К первой категории писателей можно отнести Климента Александрийского, Оригена, Григория Нисского, Григория Богослова, Макария Великого, Иоанна Златоуста, Феодорита, Максима Исповедника, Иоанна Филопона, Мелетия Монаха и Илью Критского⁷⁵; ко второй категории — Исидора Пелусиота⁷⁶, а также — Иустина Философа, Афинагора, Феофила Антиохийского, Ириней, Афанасия Великого, Августина и Иоанна Дамаскина, которые — впрочем — объединяют оба указанные основания, точнее — воззрения на бессмертие души, как взаимно восполняющие друг друга⁷⁷. Заметим, кстати, в заключение, что из самой идеи бессмертия души по ее природе бл. Феодорит делает догматический вывод о том, что «Господь воскресил то самое естество, которое воспринял», точ-

⁷⁵ *Clem. Al. Strom.* VI, с. 6; *Origen. Contra Cels.* III, с. 22 и *De princip.* III, с. 1, § 13; *Greg. Nyss. De eo, quid sit ad imag. Dei...*, col. 1328 (Migne, t. 44 gr.); *Григ. Бог. Похв. девству* (Тв. V, 53); Сл. 7 (I, 262); Сл. 45 (IV, 158); *И. Злат. Бес. на Быт.* 21, § 6 (Тв. IV, 197–8, ср. 104, 768); *Макар. Вел. Бес.* 26, § 1, стр. 192; *Theodoret. Divin. decr. epitom.*, с. 9 (русск. пер. Хр. Чт., *ibid.*, стр. 218, 223); *Maxim. Conf. De anima* (Migne, t. 91, s. gr., col. 357 CD); *I. Philopon. De opif. mundi*, lib. VI, с. 24, p. 279 (13–17), с. 26, p. 282 (8–9), с. 23, p. 277 (4 sq.); с. 2, p. 233; *Comment. in Arist. de anima, praefat.*, fol. 2 et 5 (обор.), *Melet. De nat. hom.*, loc. cit., coll. 1289 D et 1297 D; col. 1296 B: букв. выписка из *Nemes.*, p. 124–125; кончая — «ἔστι καὶ ἀθάνατος»; *El. Creten.*, loc. cit., Migne, col. 820 A.

⁷⁶ *Lib. III, epist. 95* (ad diacon. Isydor.),— Migne, t. 78 s. gr., ср. *Epiphani. Haeres.* 44 vel 64, § 37 (Твор. ч. III русск. пер.).

⁷⁷ *Iust. Phil. Dial. cum Tryph.*, cc. 5–6; *Apolog.* I, с. 10 et 17; *Athenag. De resur. mort.*, cap. 12, 13 et 16; *Theoph. Ad Autol.*, lib. II, с. 27 = *Nemes.*, с. 1 (русск. пер. стр. 26–27); *Iren. Adv. haeres.*, lib. II, с. 34, § 2; lib. V, с. 7, § 1; *Афан. Вел. Сл. о воплощ.*; §§ 4–5, стр. 196–197 (ч. I), ср. Сл. на язычн., § 33, стр. 169–170. *Augustin. De immortalit. anim.*, cap. 1–2, 7–8; *De Trinit.*, lib. VI, с. 6, § 8,— lib. XV, с. 5; *Дамаск.* «Точное изложение», кн. II, гл. 12, стр. 81; гл. 28, стр. 110, ср. гл. 3, стр. 46.

нее — то самое *тело*, ибо «душа не умирала вместе с телом», а только на время отделилась от него⁷⁸. У Иоанна Филопона с идеей бессмертия связано оригинальное учение о будущем воскресении тел и судеб. Как сущность нематериальная и бестелесная, душа неразрушима; но тело — ее необходимый орган — по смерти совершенно разрушается, разлагаясь на свои составные элементы. Однако же душа может страдать за свои грехи, искупить их и очиститься — только в *теле*, вместе с ним, — как и в земной жизни она страдает вместе с телом, сочувствуя ему (συμπάθεια) — по причине связи с ним. Значит, по смерти ей должно быть дано *новое* тело, взамен разрушенного, и притом — тело духовное, эфирное, «астральное» и *вечное*, соответствующее природе души как духовной и вечно движущейся (деятельной) субстанции. Душа добровольно отпала от добра, добровольно должна и очиститься в этом *новом, вечном*, соответствующем ее новому (по смерти) существованию, теле⁷⁹. Согласно этому, и всеобщее воскресение понимается Филопоном не в смысле *воскрешения* прежних тел, а в смысле *сотворения* Богом новых⁸⁰.

§ 2. Соединение души с телом; их взаимодействие

Существенным дополнением к учению о природе души является у большинства церковных писателей раскрытие идеи *единства* души при разнообразии ее способностей. Эта идея, с одной стороны, вытекает уже из вышеизложенного учения современных Немезию и последующих христианских антропологов о составе человеческой природы, в котором (учении) мы не находим следов «трихотомии» или так называемого психологического *дуализма*, а — с другой — стоит в связи с учением о *простоте* и *субстанциальности* души. Из современных Немезию писателей Григорий Нисский, как мы выше

⁷⁸ Theodor. Op. cit., cap. 15: «О том, что Господь воскресил то самое естество, какое воспринял» (русск. пер. в Хр. Чт., *ibid.*, стр. 330–331).

⁷⁹ Philopon. Comment. in Arist. de anima, Praef. fol. 6.

⁸⁰ Cp. Berti — Breviarium..., tom. I. § 160; *Szczeñn. Dsieje Kośc. katol.*, tom. I, § 85, pag. 437 sq. См. оsob. *Niceph. Call. Hist. Eccles.*, lib. 18, c. 47, coll. 424 D–425 A (Migne, t. 147).

отметили, особенно обстоятельно раскрывает идею *единства души*, как субстанции, восполняя этим значительный пробел в системе еп. Эмесского. Последующие христианские мыслители уделяют этой идее не меньше внимания. Максим Исповедник доказывает субстанциальность души, единство, неизменность и постоянство внутренней основы душевной жизни фактом *единства нашего самосознания*: при всем разнообразии психических явлений, при всей сложности и изменчивости содержания нашего сознания, человек всегда сознает единство и тождество своей личности,— откуда следует, что душа есть самостоятельная и нераздельная сущность, так как «сущностью бывает одно и то же и *единственное числом*, принимающее попеременно противоположности»⁸¹. Иоанн Филопон категорически утверждает, что, несмотря на различие способностей, душа *едина*: разумная способность объединяет низшие силы и пользуется ими как орудиями⁸². Совершенно так же смотрит на дело и Илья Критский: «Хотя душа,— говорит он,— проявляется в трех способностях — питающей, чувствующей и мыслящей, но действительная и совершенная душа по природе *едина*, т. е.— разумная (*intelligens*) и нематериальная, а остальные силы называются так (т. е. душой) только *per homonymiam*»⁸³. Да и сама мысль о том, что душа бестелесна, *непространственна*, не подлежит измерению и делению,— мысль, так ясно выраженная, как мы видели, Немезием,— предполагает уже *единство души*. Мелетий Монах, указывая на то, что «тroyакого рода способности, проистекающие из сердца, печени и головного мозга, *πάσαν ἡμῶν διοικηοῦσι ζωήν*», замечает: «На этом основании некоторые определяли способности, как *части души*...— но удивительно — каким образом бестелесная (душа) может быть трехчастной (*τριμερής*)!»⁸⁴ Очевидно, что разделение души на «части» по ее способностям или проявлениям имеет у большинства христианских психологов *условный смысл* и допускается лишь в целях классификации и система-

⁸¹ *Maxim. De anima (Migne, t. 91 gr., col. 356 BC)*. Ср. ту же мысль у *Nemes.*, с. 2, стр. 49 и особ. 58 по русск. пер.

⁸² *Comment. ad Arist. de anima. Praef., fol. 3 (обор.)*.

⁸³ *Comment. cum schol. Bill., ed. cit., col. 766 CD*.

⁸⁴ *De nat. hom. (Migne, loc. cit.), col. 1109 A*.

тического анализа всех психофизиологических функций, составляющих жизнь человека⁸⁵. Итак, душа — едина, и, как отдельная самостоятельная сущность, соединена со своим органом — телом — с другой, противоположной ей, материальной субстанцией, для совместного осуществления целей жизни...

Трудность вековой антропологической проблемы — о соединении в человеке двух противоположных по сущности начал или элементов — духовного и материального, психологического и физического, ясно преподносилась умственному взору христианских философов всех времен и направлений. Эту трудность констатирует и Немезий в своем трактате (начало 3-й главы). Однако он сразу, и довольно решительно, приступает к анализу различных точек зрения на психофизическую проблему и к положительному решению ее на почве неоплатонической философии. Церковные учителя IV в., современные Немезию, далеко не столь категоричны и решительны в своих рассуждениях по этому вопросу. «Как ты, душа моя, — восклицает Григорий Богослов, — будучи духом, смешалась с дебелистью, ты — ум — сопряглась с плотью, ты — легкая — сложилась с тяготою? Ведь все это противоположно и противоборствует одно другому...»⁸⁶ «Как бесплотное удерживается кровью и дыханием?...»⁸⁷ И. Златоуст категорически признает непостижимость сущности души и способа ее соединения с телом, который, по словам св. отца, «сокрыт от нас Богом, чтобы мы не любомудрствовали о том, что выше нас»: Златоуст констатирует только *непространственность* души и невозможность ограничения ее каким-либо определенным *местом* в теле⁸⁸. Григорий Нисский, хотя и дает нам оригинальный опыт решения психофи-

⁸⁵ Разделение души на *части* по ее основным силам и проявлениям, особенно резко выраженное у Аристотеля (*De anima*), находит себе параллель и в психологии позднейшего времени, именно — в так называемой «теории способностей», в которой только термин «часть» души (или просто — «душа», — напр. — ощущающая, мыслящая и т. д.) заменяется термином «способность». Творцом «теории способностей» считается немецкий физиолог Галль (1757–1828).

⁸⁶ Григорий Богосл. Песн. таин. Сл. 10: О человек. прир. Тв. ч. IV, стр. 261.

⁸⁷ Григорий Богосл. Слово 32, стр. 158 (Тв. ч. III).

⁸⁸ И. Злат. Против аномеев Сл. 5-е, § 4, стр. 539 (Тв. I).

зической проблемы, однако очень часто говорит о ее непостижимости. Так, рассуждая с точки зрения принятой у всех христианских писателей антропологической аналогии о соединении двух естеств во Христе, св. Григорий замечает: «Если ты спросишь: как Божество соединяется с человечеством?, то смотри, прежде тебя нужно спросить: какое сродство у души с телом? Если же неизвестен способ соединения души твоей с телом, то, конечно, не следует думать, чтобы и то стало доступно твоему разумению»⁸⁹.

В антропологической системе Григория Нисского психофизическая проблема получает особенно важное значение с того момента, когда он начинает изучать человека эмпирического, в его настоящем греховном состоянии. Органическое соединение тела и души, как двух изначальных и необходимых по самой творческой идее о человеке составных частей его природы, у человека первозданного, в его идеальном состоянии до грехопадения, мыслилось без особенных затруднений: этому способствовало идеалистическое понятие св. Григория о теле невинного человека как чистом органе духа, чуждом всех низших животных отправления, и потому не выступавшем так резко в своей субстанциальной противоположности духу, как теперь, у человека эмпирического. Изучение природы человека в ее настоящем состоянии должно было обратить мысль христианского антрополога от чисто библейских данных и от религиозно-догматических интересов к данным светской науки («внешней» философии) и к научно-психологическим интересам или задачам. С точки зрения этого нового метода антропологического исследования Григорий Нисский и признавал психофизическую проблему (вопрос о связи и взаимоотношении души и тела) трудной, даже — «превышающей человеческое разумение»⁹⁰, или же — «неизреченной, недомыслимой, чудесной (ἄφραστον, ἀκατανόητον, ἀμήχανον)»⁹¹. Однако мы находим у Григория довольно оригинальное и своеобразное решение указанной проблемы. Вопрос о соединении и взаимоотно-

⁸⁹ Григор. Нисск. Оглас. Слово, гл. 11, стр. 39 (ч. IV).

⁹⁰ О душе и воскр., стр. 226 (ч. IV).

⁹¹ Об устр. человека, гл. 15, стр. 135 (Migne, t. 44, col. 177).

ношении души с телом Григорий Нисский решает, подобно Немезию, на почве неоплатонизма, — хотя и в другом направлении. Подпочвой, на которую опирается мысль Григория в этом случае, является неоплатонический взгляд на материю как на агрегат или комплекс бестелесных качеств. Чувственный мир, по учению Плотина, представляет собою отражение мира идеального в материи. Качественную определенность дает предмету идея, — материя сама по себе — голый субстрат (ὄλοξεῖμενον), темный фон, на котором отражается идея со своими свойствами; она — почти — небытие. Реальное бытие имеют одни идеи; материя сама по себе не существует: она — только агрегат качеств, не вещественных элементов, с разложением которых от чувственного тела остается лишь пустой призрак⁹². Этой точкой зрения устранялась противоположность духовного и телесного и устанавливалась возможность их примирения и взаимодействия. Идеализируя материю, подобно Плотину, разрешая ее субстанцию в сумму нематериальных свойств или умопредставляемых качеств (ψιλὰ νοήματα), Григорий Нисский уничтожает резкую противоположность между духовным и материальным бытием, — что и ведет его к решению: а) космологической проблемы — о происхождении материального бытия от духовной творческой Причины и б) антропологической (психофизической) — о соединении и взаимодействии души с телом⁹³. Существенная черта, отличающая решение психофизической проблемы у Григория Нисского от постановки таковой у Немезия, состоит еще в том, что Григорий в объяснение факта соединения в природе человека духа и материи, «психического» и «физического», допускает объединяющее эти начала *посредство* «чувствующей» силы (αἰσθανομένη), которая, будучи «грубее умопредставляемой сущности в такой же мере, в какой и чище материальной»⁹⁴, может служить связующим звеном между разумной душой и материальным телом. Но, в общем, следует сказать, что воззрения Немезия на

⁹² Vacherot — Hist. de l'école d' Alexandr., tom. I, pp. 446–457.

⁹³ Greg. Nyss. In Hexaemer., Migne, t. 44 gr., col. 69 CD (Тв. I, II); ср. Об устр. чел., гл. 23; гл. 24, стр. 173–175 (Migne, t. 44, coll. 212 D–213 AB); О душе и воскр., стр. 296 (Migne, t. 46, col. 124 CD).

⁹⁴ Об устр. человека, гл. 8, стр. 99. (Migne, t. 44, col. 145).

связь и взаимоотношение души и тела весьма типичны для всей вообще патристической психологии его времени, так как большинство церковных писателей — современников нашего философа, на почве главным образом той же неоплатонической метафизики, с большей или меньшей обстоятельностью раскрывают известные уже нам положения, разъясненные у Немезия, а именно: а) душа, как бестелесная природа, «проникает вся через все (ὅλη δι' ὅλου) тело»⁹⁵; б) не подлежа по своей природе никакому пространственному ограничению, душа «присутствует в теле не как ἐν τόλφ, а как ἐν οὐέσει», т. е. в смысле взаимоотношения и деятельности⁹⁶; в) душа «оживляет» все тело, в котором она находится, подобно свету, проникающему воздух⁹⁷; г) при своем соединении с телом душа не терпит никакого изменения, оставаясь «неповрежденной», «неслитной» и «неизменной», по общему свойству всего «умопостигаемого»⁹⁸.

Наиболее существенным пунктом, отличающим решение психофизической проблемы у Немезия и у виднейшего представителя христианской антропологии IV в. — Григория Нисского, является вопрос о «локализации умственных способностей». В то время как Немезий считал возможным локализовать познавательные силы души (способность ощущения, мышление) в головном мозгу, Григорий не допускал этого, усматривая здесь логическое противоречие: бесплотная природа (каков ум), говорил он, не может обниматься какими-либо внешними очертаниями (τοπικαῖς τισὶ περιγραφαῖς); мозговая оболочка (μῆνιγξ) не может вмещать в себе по существу неместимый ум... Если, ссылаясь на патологические явления (как Немезий), указывают на зависимость ум-

⁹⁵ *Nemes.*, cap. 3, cfr. *Plot. Enn.* II, lib. 2, c. 1; *Enn.* V, lib. 1, c. 2; *Григ. Нисск.* Об устр. чел., гл. 10, стр. 106–107; О душе и воскр., стр. 214–215; *Васил. Вел.* Бес. 3-я на сл.: «Внемли себе», стр. 44 (ч. IV).

⁹⁶ *Nemes. et Plotin.* loc. cit.; *Григор. Нисск.* Об устр. чел., гл. 12, стр. 115–116 и гл. 15, стр. 135 (ср. *Stigler — Psychol. des Greg. von Nyss.*, S. 57, Anm.); *Васил. Вел.* Бес. 3-я (loc. cit., стр. 44); *Григ. Бог. Песноп. таин.* Сл. 4: О мире (IV, 227) и Сл. 7: О душе, (IV. 244); *И. Злат.* Прот. аном. Слово 5, § 4 (Тв. I, 539).

⁹⁷ *Nemes.*, *ibid.*; *Plot. Ennead.* IV, l. 3, cc. 20 et 22; *Enn.* VI, l. 4, c. 11; *Григ. Нис.* Об устр. чел., гл. 12 и др.; *Васил. Вел.* Подвижн. Уст., гл. 2 (Тв. V, 329).

⁹⁸ *Nemes.*, *ibid.*; *Григ. Богосл.* Плач о страд. души (Тв. IV, 305).

ственной деятельности от мозга, то ведь можно, с другой стороны, указать на подобную зависимость ее и от других телесных органов⁹⁹: расстройств ума (бешенство — φρενίτις) бывает, между прочим, и при болезненном состоянии плев (φρένες), связывающих подреберные члены¹⁰⁰. «Ум,— заключает св. Григорий,— по необъяснимому закону срастворения (τῆς ἀνακράσεως), соприкасается к каждому члену без предпочтительности»¹⁰¹; он «не привязан к какой-либо части тела, но равно прикосновен ко всему телу, сообразно с природою производя движение в подлежащем его действию члене»¹⁰². Несмотря, однако, на указанное различие между Григорием Нисским и Немезием, оба писателя согласно признают и раскрывают то общее положение, что душа не помещается в каком-либо специальном органе как в определенном месте, и вообще не занимает какого-либо места в пространстве, что связь ее с телом — не связь пространственных отношений, а только связь *взаимодействия*. Научное значение и преимущество этой теории неоспоримо. Григорий Нисский (как и Немезий) признает при субстанциальном различии двух природ в человеке непосредственное *физическое* взаимодействие между ними, обусловленное их реальным единением¹⁰³, — чем удобно объясняются различные психофизические явления и — вообще — процессы душевной жизни.

Мы видели, что учение о *соединении* души и тела даже у Немезия служит предпосылкой для христологических рассуждений и выводов (образ соединения души с телом служит к уяснению тайны соединения двух природ во Христе¹⁰⁴); тем более естественно встретить подобную аналогию у других церковных писателей, апологетов и теологов *ex professo*. Из предшествующих писателей наиболее близко к учению Немезия по данному вопросу стоит Тертуллиан, сущность его христологии — в следующем. В Иисусе Христе раздельно «усма-

⁹⁹ Ср. Об устр. человека, гл. 12, стр. 119.

¹⁰⁰ Об устр. человека, гл. 12, стр. 113 (Migne, t. 44, col. 157 D).

¹⁰¹ Ibid., гл. 12, стр. 111-113 и 115.

¹⁰² Ibid., гл. 14, стр. 131.

¹⁰³ Ср. Stigler — Die Psychol. des hl. Greg. Nyss., S. 64.

¹⁰⁴ Nemes., cap. 3, pp. 137-144 = 73-77.

триваются две субстанции — Божественная и человеческая»¹⁰⁵, которые, будучи соединены вместе (*conjuncti*), сохраняют при этом свои свойства, — так что, например, «Христос умирает *non ex divina, sed ex humana substantia*»¹⁰⁶. Эти две субстанции «различно действуют по своему естеству (*substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant*) и плоть никогда не бывает духом, ни дух плотью»: дух (т. е. Божество) «совершает свойственные Ему деяния (*res suas*) — знамения и чудеса...», а плоть (человечество) «подвергается страданиям (*passiones*), свойственным,— терпит голод, жажду» и т. д. «Мы видим здесь двойное естество, соединенное неслитно (*non confusum, sed conjunctum*) в одном Лице» — Богочеловека¹⁰⁷. Иисус Христос «соединил (*miscens*) в Себе человека и Бога» и есть посему человек, «соединенный (*miscens*) с Богом»¹⁰⁸. Метафизической предпосылкой христологии Тертуллиана является отчасти стоическое учение о соединении субстанций. Стоики различали соединение субстанций: 1) *κατὰ παράθεσιν*, при котором каждая из многих субстанций сохраняет *τὴν οἰκείαν οὐσίαν καὶ ποιότητα*, — 2) *κατὰ σύγχυσιν*, при котором субстанции и их свойства совершенно смешиваются и образуют новое тело, — 3) *κατὰ μίξιν* или *κράσιν*, что означает всецелое взаимное проникновение субстанций друг другом (*ὅλων δι' ὅλων*), причем каждая субстанция остается с присущими ей свойствами, нисколько не изменяя их: при этого рода «смешении» (как бы *механическом*) субстанции могут снова разделяться, но все-таки они остаются соединенными, ибо в них каждая частица причастна происшедшему между ними *μίξις*¹⁰⁹. Очевидно, что Тертуллиан полагает в основу христологии этот последний способ соединения субстанций, или стоическое понятие *μίξις* (= *κράσις*). Это понятие, стоящее весьма близко к антропологическому учению Тертуллиана о всеце-

¹⁰⁵ *Tertul. Adver. Praxeam*, cap. 29.

¹⁰⁶ *Adv. Prax.*, *ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, cap. 27.

¹⁰⁸ *De carne Christi*, cap. 15; *Adver. Marcion.*, lib. II, cap. 27.

¹⁰⁹ *Diog. Laërt. De vitis philos.*, lib. VII, c. 1, § 151; *Stob. Eclog.* I, 16; cfr. *Domański* — *Op. c.*, S. 57; *Zeller* — *Die Philos. d. Griech.*, S. 127. 3 Aufl. Leipzig. 1880. Обо всех этих видах соединения субстанций упоминает и *Немезий*, останавливаясь больше на последнем из них: cap. 3 (см. русск. пер. стр. 68–70, пр. 4 и 12).

лом взаимном проникновении души и тела, предполагает полное и совершенное единение двух природ во Христе, без потери и изменения индивидуальных свойств каждой природы (ср. Немезий)¹¹⁰.

Необходимо, однако, заметить, что христологическая терминология как самого Немезия, так и современных ему церковных писателей, не отличается еще строгой определенностью, точностью и устойчивостью. В ней уже легко усматриваются основные черты двух противоположных догматических направлений — александрийского и антиохийского, приведенных в стройное созвучие лишь полвека спустя — на 4-м Всел. Соборе (451 г.), имевшем исключительно важное историко-догматическое значение по своим последствиям. Известно, что рационализм антиохийского направления проявился в области

¹¹⁰ Если означенное понятие, быть может, и не вполне выдержано в христологии Тертуллиана или не всегда достаточно ясно разграничено в стоическом смысле от *σύχυσις*, то во всяком случае — нет никаких решительно оснований упрекать Тертуллиана в непоследовательности и думать, что он, «внося поправки» в свою христологию, «принимает форму слияния — *σύχυσις* и утверждает (курсив наш), что одна субстанция во Христе из плоти и духа, как некоторая смесь (*mixtura*), подобная янтарю...» и т. д. (профессор А. Спасский — История догм. движений..., стр. 82 + прим. 3). На самом деле у Тертуллиана в приведенном месте (*Adver. Prae. cap. 27*) речь условно-отрицательная, а не утвердительная: он вовсе не утверждает, что «во Христе одна субстанция, как некоторая смесь, подобная янтарю, из золота и серебра», или что «во Христе нечто третье, из обоих слитое», так что «уже не так ясны проявления той и другой субстанции» (профессор А. Спасский, *loc. cit.*), — а говорит как раз наоборот: «Ведь если Слово стало плотью в смысле преобразования и применения субстанции (*ex transfiguratione et demutatione substantiae*), то уже во Иисусе будет одна субстанция из двух, некоторая смесь из плоти и духа, подобная янтарю... Таким образом Иисус уже не будет Богом... Так из двух выйдет нечто среднее, или лучше третье...» И далее: «Поэтому, если бы было нечто третье (*quod si tertium quid esset*), из обоих слитое... то не выступали бы так ясно (*non tam... paterent*) проявления той и другой субстанции... Но поелику обе субстанции действуют с раздельностью, каждая в своем состоянии, то они и сохраняют свойственные им действия и отправления» (*Adv. Prae., cap. 27*). Если Тертуллиан употребляет иногда выражения: «Сын Божий умер...», «распят», или «Бог родился», то лишь для указания на следствия ипостасного соединения природ во Христе (т. н. «*communicatio idiomatum*») и на единство Лица Иисуса Христа-Богочеловека. Ср. *De carne Christi, cap. 5*: «*Crucificus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*». Между прочим, на основании этих выражений Тертуллиану приписывается гносеологический принцип: «*credo, quia absurdum*».

христологии в форме настойчивого стремления оттенить и по возможности отчетливо представить *момент различия* естеств во Христе (по соединении их),— подобно тому, как и в период тринитарных споров антиохийские богословы старались *раздельно* и неслиянно мыслить Ипостаси св. Троицы (в арианстве). Александрийское направление, наоборот, стремилось в христологии отстоять ипостасное, и даже *физическое, единение* двух природ во Христе,— как и в тринитарной догме оно защищало субстанциальное *единство* Ипостасей св. Троицы¹¹¹. В христологической терминологии Немезия и его современников можно уже усматривать некоторую антиципацию этого различия направлений и воззрений двух богословских школ, сказавшегося особенно резко в период христологических споров V в. В то время как Немезий заметно склоняется больше в сторону антиохийского направления (господствовавшего, между прочим, в Сирии), современные ему церковные писатели, в большинстве случаев, являют себя сторонниками александрийского направления. Так, они, ясно и подробно раскрывая учение о единстве (божеской) *ипостаси* в лице Богочеловека, не определяют точно взаимоотношения двух природ при их ипостасном соединении, не оттесняют *целости* и неповрежденности Божества и человечества в лице Иисуса Христа и говорят иногда как бы о единстве Его *по естеству*,— о смешении ($\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$, $\kappa\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$), срастворения ($\sigma\acute{\upsilon}\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$), пременения (и проч.) природе или естеств. По учению св. Григория Богослова, «то и другое — в срастворении ($\tau\acute{\alpha}$ γὰρ ἀμφότερα ἐν τῇ συγκράσει), и Бог вочеловечился, и человек обожился...»¹¹², так что «срастаются как естества, так и наименования ($\mu\iota\rho\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ ὄσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὲ καὶ τῶν κλήσεων)...»¹¹³; соединение естеств — вообще — $\sigma\acute{\upsilon}\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ ¹¹⁴, $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ или $\kappa\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$ ¹¹⁵; Христос «не составил двоих ($\sigma\acute{\upsilon}$ δὺο γενόμενος), но благоволил из двух соделаться *Единым* ($\alpha\lambda\lambda\prime$ ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσ-

¹¹¹ Ср. проф. А. Лебедев — Вселен. Соборы IV и V веков. Серг. Пос. 1896.

¹¹² Greg. Naz. Epist. ad Cleod. I, p. 739 B (Lips. 1690), tom. I (= Твор. IV, стр. 198).

¹¹³ Ibid., p. 740 B (= Твор. IV, 199).

¹¹⁴ Greg. Naz. Orat. XXX, Migne, t. 36 gr., col. 113 B (= Тв. III, 86).

¹¹⁵ Orat. XLV (Migne, ib.), col. 633 D (= Тв. IV, 161; ср. ч. III, 245: Слово 38).

θαί.), — потому что Бог есть то и другое (Θεὸς γὰρ — ἀμφότερα), и принявшее, и принятое, — два естества, *воедино стекшиеся* (δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι), но не два Сына, да не бесчестится сие *срастворение* (σύγκρασις)¹¹⁶; «пришел Бог и вместе смертный, *сочетавший воедино* два естества (φύσεις δύο εἰς ἓν ἀγείρας)... единый Бог *из двух* (по той и другой стороне: εἰς Θεὸς ἀμφοτέρωθεν) — мой Царь и Христос, — потому что соединен с Божеством (ἐλεῖ θεότητι κερασθεῖς) и из Божества стал человек...»¹¹⁷ Подобным образом, и св. Григорий Нисский обозначает образ соединения двух природ во Христе чаще всего терминами — ἔνωσις (ср. Немезий), ἀνάκρασις, κῤῥασις, συνανάκρασις, μίξις, ἐπίμιξις и т. п. Он, например, говорит, что «*чрез срастворение* два стали *едино* (ἐν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε)»¹¹⁸, — или — что «срастворившийся (ὁ γὰρ ἀνακραθεῖς) с небесным, и чрез это *примешение* (διὰ τῆς ἐπίμιξιας) к лучшему претворивший (μεταποιήσας) земное, должен быть называем не земным уже, а небесным»¹¹⁹. Вообще, в своей христологии св. Григорий Нисский подчеркивает *нераздельность* природ по соединении их и мыслит это соединение «истинным и нераздельным (ἀληθῆς τε καὶ ἀδιαίρετος ἔνωσις)», определяя его, как «точное (или совершенное) *единство* (ἀκριβῆς ἐνότης)»¹²⁰. Св. Афанасий Александрийский выражается, что во Христе — «воля единого Божества (ἡ θέλησις θεότητος μόνης)»¹²¹, — говорит о «*физическом единении*» (ἔνωσις φυσική)¹²² и «*нерасторгаемом срастворении*» (ἄλυτος σύγκρασις)¹²³ и т. п. Совершенно иную картину представляет со-

¹¹⁶ Orat. XXXVII (Migne, ib.), coll. 284 C–285 A (= Тв. III, 214–215).

¹¹⁷ Greg. Naz. De testamentis et adven. Christi, t. II (ed. Colon. 1690), p. 173 D (= рус. пер. Песн. таин, Сл. 8: О заветах и о приш. Хр. Твор. IV, 248).

¹¹⁸ Greg. Nyss. Adver. Apollinar. (Antirr.), § 21, col. 1165, Migne, t. 45 gr. (= Твор. VII, стр. 100), ср. Прот. Апол. к Феоф. Алекс., стр. 208 (ч. VII).

¹¹⁹ Adver. Apol. (Antirr.), § 48, col. 1240 (= Тв. VII, 173); ср. § 42, стр. 156–157: «*претворение*» и «*примешение* плоти (Спасителя) в море нетления»; ср. Orat. catech., cap. 27: термин «сυνανάκρασις» (Тв. IV, стр. 70); ib. cap. 14: термин — «ἐπίμιξια».

¹²⁰ Adver. Apol. ad Theoph. Alexandr. (Migne, t. 45), col. 1277 (= Тв. VII, 209–210); ср. Оглас. Сл., гл. 16, стр. 49.

¹²¹ Афанас. Прот. Апол., кн. II, § 10, стр. 350 (Тв. ч. III).

¹²² Прот. Апол., кн. I, § 10, стр. 326; § 12, стр. 328.

¹²³ Ibid., кн. II, § 16, стр. 358.

бою христологическая терминология Немезия, который подчеркивает — главным образом — *неслитность, неизменность, неограниченность, неповрежденность* или *непреложность* каждой из двух природ по соединении их, и приближается таким образом к антиохийскому направлению. Как образ соединения души с телом Немезий обозначает терминами — *σχέσις, ῥοπή, διάθεσις*¹²⁴, а также — *ἀδιάφθορος, ἀσύγχυτος, ἀναλλοίωτος* и *ἄτρεπτος ἔνωσις*¹²⁵, выражающими такую связь, которая не исключает целостности и самостоятельности каждой из двух соединенных природ,— так и единение природ во Христе он называет «*ἔνωσις ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος* (неограниченность)» или «*κοινωνία*»¹²⁶,— даже «*κράσις*», но *κράσις* «*παντάσιν ἄμικτος καὶ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάφθορος καὶ ἀμετάβλητος*», а также — «*ἄτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος*» (т. е. соединение, отнюдь не сопровождающееся *смешением, слиянием, повреждением, претворением* или *изменением* свойств той и другой природы)¹²⁷.

Необходимо, однако, заметить, что при всем видимом различии христологической терминологии Немезия и его современников,— различии, свидетельствующем лишь о неточности богословского языка и отсутствии прочно установленных (выработанных) формул для догматических определений,— понимание христологической догмы как у Немезия, так и у всех рассматриваемых нами здесь отцов Церкви, отличается вполне православным характером: мы могли бы сказать, что, мысля правильно соединение двух естеств в Личности Богочеловека, церковные писатели выражали это свое православие не всегда точным языком, в строго определенных формулах и терминах. Так, прежде всего, относительно современных Немезию отцов IV в. нужно сказать, что, оттеняя в своей христологии «*нераздельность*» и «*единство*» двух природ (в духе александрийского направления), они в то же время ясно давали знать, что признают соединение естеств во Христе *неслитным и неизменным*¹²⁸. С другой стороны, и Немезий, отдавая в

¹²⁴ *Nemes.*, cap. 3, p. 135 = 72.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 131 et 133 = 69-70.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 137 = 74.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 138 = 74-75.

¹²⁸ *Афан. В. Прот. Апол.*, кн. I. § 10, стр. 326; *На ар. Сл. IV.* § 31,

своей христологии должную дань антиохийскому направлению, чужд его крайностей, выразившихся впоследствии в несторианстве: мы видели, что, подчеркивая в своих рассуждениях момент различия естеств во Христе, т. е. *неслитность* и *неизменность* природ по соединении, Немезий наряду с этим употребляет и такой термин, как «*κράσις*», означающий совершенное внутреннее единение природ. Кроме того, против идеи о чисто механическом, или нравственном, или только «динамическом» соединении двух природ во Христе Немезий употребляет выражения: *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* (а не *κατὰ τὰς δυνάμεις*), *ἕνωσις κατὰ φύσιν* (а не *κατ' εὐδοκίαν* только, что впоследствии признавал Несторий). Осуждая евномиян, отрицавших, что Сын Божий соединился с нашей природой *κατ' οὐσίαν* (эту формулу Немезий мог заимствовать у Григория Богослова)¹²⁹, Немезий присоединяет: «Этот образ соединения обуславливается не простым благоволением (*εὐδοκία* = несториан. *σχέσις*), как казалось некоторым славным мужам, но природой (*ἄλλ' ἢ φύσις αἰτία*)»¹³⁰. По поводу приведенных слов Немезия Lequien в своих примеч. к «Диалектике» И. Дамаскина замечает, что под «славными мужами» можно разуметь, между прочим, «Диодора Тарсийского, от которого произошел несторианский яд». Здесь же Лекзнь прибавляет, что «Григорию Богослову и Немезию подражали отцы Антиохийского Собора», осудившие Павла Самосатского, который отрицал, «что Слово было соединено с человеческой природой *οὐσιωδῶς*» (= *κατ' οὐσίαν*)¹³¹. Ясно,

стр. 489 и § 32, стр. 490 (ч. II); *Григ. Бог. De vita sua*, Opp. t. II, p. 10 C (= Тв. VI, 24); ср. Слово 39 (ч. III, 263); Кледон. 1-е (ч. IV, 198 и 200); *Григ. Нис. Orat. Catech.*, cap. 27 (= Тв. IV, термины: *συνάφεια*, *κοινωνία*); Опров. Апол. (Антир.), § 21, стр. 98; § 42, стр. 156 и § 51, стр. 179.

¹²⁹ *Nemes.*, cap. 3, p. 142 = 76; ср. *Григ. Бог. Посл. Кледон. 1* (Тв. IV, 198).

¹³⁰ *Nemes.*, p. 144 = 77.

¹³¹ *I. Damasc. Dialect.* (M., t. 94 gr.), прим. *Lequien.* 47-е, col. 665 sq. Вообще, в своих комментар. к «Диалектике» св. Дамаскина Lequien очень часто обращается к Немезию, ссылаясь на него, ввиду многочисленных параллелей и заимствований, какие находит у Дамаскина (см. напр. прим. *Lequ.* 45-е, col. 661 sq.). В примеч. 46-м (ib.) Лекзнь объясняет немез. термины — *σχέσις*, *ρόπή*, *διάφρασις*, которыми еп. Эмесский выражает мысль о соединении души с телом. Эти термины означают, у Немезия, что «душа *διὰ τὴν ἐνέργειαν* проникает

таким образом, что немезиевское $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ есть то же, что $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \phi\upsilon\sigma\iota\nu$: сам Немезий прибавляет, что если о восприятии плоти Божественным Словом и можно сказать, что оно произошло $\kappa\alpha\tau' \epsilon\upsilon\delta\omicron\mu\iota\alpha\nu$, то неслитное соединение происходит *только* по свойству Божественной природы ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \phi\upsilon\sigma\iota\nu$)¹³², которая проникает через все... и т. д.¹³³ Оба эти выражения ($\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ и $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \phi\upsilon\sigma\iota\nu$) санкционировал впоследствии своим авторитетом такой столп православия, как Кирилл Александрийский¹³⁴. Тот же св. Кирилл, вслед за антиохийскими епископами¹³⁵, употреблял излюбленные Немезием выражения — $\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\sigma\upsilon\chi\upsilon\tau\omega\varsigma$...¹³⁶ А св. Лев папа учил, что два естества соединены $\acute{\alpha}\sigma\upsilon\chi\upsilon\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\rho\epsilon\tau\omega\varsigma$...¹³⁷ Четвертый Вселенский Собор (Халкидонский) впоследствии объединил те христологические понятия, какие мы находим у Немезия, с одной стороны, и у современных ему отцов Церкви, с другой: этот величайший по своему значению в истории догматики Собор не дал предпочтения ни воззрениям александрийской школы, ни тенденциям антиохийцев: он сгладил противоположности этих двух направлений, примирил их и слил в одно общее, ставшее универсально-церковным православным исповеданием. Это было достигнуто Собором, несмотря на старания каждой партии дать преоб-

все тело», — что приложимо и «к соединению Бога Слова с нашей природой...» Впрочем, Лекэнь справедливо отмечает, что термин $\sigma\chi\epsilon\iota\varsigma$ у Немезия имеет совершенно иное значение, чем у Нестория: этим термином Немезий обозначает «внутреннее отношение и связь души с телом, которое она своей природой и субстанциальным действием (actione) видообразует, возвращает, делает удобным органом для ощущений и т. п., — почему это соединение $\sigma\chi\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ (имеющее у Немезия, добавим мы, исключительно психологический смысл и не прилагаемое им к христологии) совершенно отлично от того, какое выдумал Несторий».

¹³² *Nemes.*, p. 144 = 77.

¹³³ *Nemes.*, p. 143–4 = 77; ср. Григ. Богосл. Кледон. I (Тв. IV, 201).

¹³⁴ Соединение природ Кирилл Алекс. называл «физическим, т. е. истинным» (Анафем. 3-й прот. Нестория — в Деян. Вселенск. Соб., т. II, стр. 34); христологич. формулы Кирилла: « $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ », « $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ » (Epist. 1 ad Succensum, — Migne, t. 77 gr., col. 232 C; Epist. 2, col. 240 B; Cfr. *Ermoni* — Op. cit., pp. 96–98, ср. А. П. Лебедев — Цит. соч., стр. 164).

¹³⁵ См. Деян. Всел. Соб., т. II, стр. 106.

¹³⁶ Защита 11-го анафемат. прот. Нестория — в Деян. Вселенск. Соб., т. II, стр. 108 и 113; ср. А. П. Лебедев — Цит. соч., стр. 163.

¹³⁷ Проф. А. Лебедев — Цит. соч., стр. 264.

ладание своим воззрениям: представители александрийского направления стояли всегда за формулу — «из двух естеств» (ἐκ δύο φύσεων), — антиохийцы защищали формулу — «два естества» (δύο φύσεις)¹³⁸, — Халкидонский Собор определил: «в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого» (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως γνωρίζομενον...)¹³⁹. Формула Халкидонского Собора, очевидно, «носит уникальный характер» («неслиянно» — с одной стороны, «нераздельно» — с другой)¹⁴⁰ и сливает воедино два течения — александрийское и антиохийское.

Всем сказанным доселе, полагаем, достаточно определяется взаимоотношение христологии Немезия с догматическими воззрениями его современников, отношение ее к последующему развитию христологического учения и — вообще — связь христологии церковных писателей с их антропологическими представлениями.

У последующих христианских писателей рассматриваемая нами антропологическая проблема так тесно соприкасается с христологией, что едва может быть выделена из общедогматического учения. Однако собственно психологическая сторона этой проблемы раскрывается упомянутыми писателями нередко в прямой зависимости от трактата Немезия. Так, Мелетий Монах, считая непостижимым для человеческого ума вопрос о том, «каким образом бестелесное пребывает в теле»¹⁴¹, находит — однако — возможным признать, согласно Немезию, что «душа присутствует вся во всем теле, а не в τῷ ἡγεμονικῷ», как думал Платон¹⁴², — что «она светит во всем теле не непосредственно, но — пользуясь неко-

¹³⁸ Евсевий Дорилейский (сторонник антиох. унии, — см. у А. Лебед. Цит. с., стр. 262) спрашивал Евтихия: «Исповедуешь ли соединение двух естеств в одном лице?» Евтихий сказал: «так, из двух естеств». Тогда Евсевий спросил: «Исповедуешь ли ты, господин архимандрит, два естества после воплощения?» (Деян. Всел. Соб., т. III, стр. 282. Казань, 1863). Диоскор Александрийский говорил: «Из двух естеств (т. е. одно!) — принимаю, но два естества не принимаю...» (А. Лебедев — Цит. соч., стр. 264).

¹³⁹ Деян. Всел. Соб., т. IV, стр. 109. Казань 1865; ср. проф. А. Лебедев — Цит. соч., стр. 267; ср. стр. 266, прим. 69 — относительно чтения: ἐν δύο φύσεσιν...

¹⁴⁰ А. Лебедев — Цит. соч., стр. 268.

¹⁴¹ Melet. De nat. hom., Migne, t. 64, col. 1081 B.

¹⁴² Ibid., col. 1161 A. См. ниже парал. из Немез.

торым органом, так называемой *психической пневмой*, исходящей из сердца»¹⁴³; при этом Мелетий без всякой связи и последовательности заимствует из трактата Немезия самую постановку вопроса и мысль о трудности указанной психофизической проблемы (каким образом душа и тело в соединении сохраняют свои специфические природные свойства)¹⁴⁴, а также — выписывает длинное рассуждение Немезия о всецелом или совершенном и неслитном соединении души с телом, постулируемое указанием на свойства «умопостигаемой природы», которая проникает через все и в то же время не подлежит никакому изменению по своему существу¹⁴⁵. Из этого, взятого целиком у Немезия, учения о соединении умопостигаемой природы (т. е. души) с телесной Мелетий делает свой этико-теологический вывод: «Бестелесная и неделимая природа умопостигаемых существ,— говорит он,— такова, что они могут соединяться (входить в общение) и взаимно друг с другом и с телом; поэтому, думаю я, и душа уязвляется демонами посредством лукавых и хульных помыслов...» и т. д.¹⁴⁶ На почве учения о всецелом, неизменном соединении души с телом у христианских мыслителей прочно установился взгляд на человека как на «неделимое», единую личность или *индивид*,— взгляд, имевший значение в христологии, поскольку приходилось доказывать еретикам (ср. выше, гл. 2-ю), что душа и тело — не части Христа, а нераздельные части Его человечества, что посему Христос состоит не из трех природ (тело, душа,

¹⁴³ *Melet.*, loc. cit., col. 1129 C. См. ниже — цитаты из Немезия (аналогия со светом и проч.). О происхождении и значении «*πνεῦμα ψυχικόν*» Мелетий учит тоже согласно с Немезием (*Nemes.*, с. 24; с. 28, р. 256).

¹⁴⁴ *Melet.*, loc. cit., col. 1296 BC = *Nemes.* с. 3, р. 126–127 (русск. пер. 67–68): λέγουσι δέ τινες (sic! scil. Nemesius)... ὅτι πάντα τὰ συνιόντα... etc., кончая — «ἢ ψῆφον ἐν ψῆφῳ».

¹⁴⁵ *Melet.*, *ibid.*, col. 1296 D–1297 ABC = *Nemes.*, 129–135 (русск. пер. 68–71) — длинная выписка, начиная со слов: εἰ δὲ μὴ ἦνωται φησὶ (sic! sc. Nemes.?) etc., кончая — «κατέχευθαι». Мелетий опускает имя Аммония, на которого ссылается Немезий, делает по местам незначительные пропуски и изменения, соответств. код. D. 1 Немез. После слов: «Душа не заключена в теле, как в сосуде или мешке, а скорее — тело в ней», — Мелетий добавляет от себя, что «пророк, молясь, чтобы Господь извел из темницы душу его, понимает под темницей не тело, а настоящую жизнь».

¹⁴⁶ *Melet.*, *ibid.*, col. 1297 C.

божество), а из *двух*... «Человек,— читаем у Мелетия,— в силу самого соединения (συναφείας) души с телом есть нечто *иное, третье*»; поэтому, например, после разделения души и тела тело сохраняет свои свойства (тройное измерение и проч.), и душа остается с теми же свойствами (разумность, духовность и проч.), «но человек, составленный из того и другого, уже погиб»¹⁴⁷.

Илья Критский усваивает важную для христологии мысль, взятую Немезием у неоплатоников, что «бестелесная природа проникает через все, а чрез нее — ничто»¹⁴⁸: свойство Божественного действия и силы, говорит он, «везде присутствовать, неизъяснимо наполнять небо и землю καὶ χωρεῖν ἐν πᾶσι, χωρεῖσθαι δὲ ὑπ' οὐδενός»¹⁴⁹. Соединение природ Илья обозначает, подобно Немезию, термином ἔνωσις¹⁵⁰, — учит, что ἡ καθ' ὑπόστασιν ἔνωσις — неразрывно¹⁵¹ и в то же время неслитно и неизменно, так как «образует из соединяемых одну ипостась, сохраняя различие входящих в соединение природ и оставляя их φύσιν καὶ ἰδιώματα неслитными и неизменными (ἀσύγχυτά τε καὶ ἄτρεπτα)»¹⁵². Отсюда у Ильи — опровержение Евтихия, «сливающего природы после соединения», учение о *единой сложной ипостаси* Слова (μία σύνθετος ὑπόστασις, как и у Максима Исповедника) и т. п.¹⁵³ Говоря о соединении души и тела, Илья употребляет еще термин «συνθήκη»¹⁵⁴, но у него «ἡ κατὰ σύνθεσιν (= κατὰ συνθήκην) ἔνωσις есть тоже, что ἡ καθ' ὑπόστασιν ἔνωσις»¹⁵⁵.

И. Филопон, подобно Мелетию¹⁵⁶, повторяет рассуждения Немезия о том, что душа не заключена в теле, как в сосуде или мешке, как в каком-либо *месте* или пространстве (ἐν τόπῳ), а только проявляет там свою деятельность (ἐκεῖ ἐνεργεῖ), так что находится в теле

¹⁴⁷ Melet., *ibid.*, col. 1301 D.

¹⁴⁸ Nemes., гл. 3, стр. 77 русск. пер. Высказывая это положение в доказательство неслитного соединения природ во Христе, Немезий ссылается на неоплатоника Порфирия (стр. 76).

¹⁴⁹ El. Cret., Op. cit., у Migne, t. 36, s. gr., col. 827 A.

¹⁵⁰ Ibid., col. 817 C; см. Григ. Бог. Сл. 30 (Твор. III. 86).

¹⁵¹ El. Cret. *ibid.*, col. 819 B.

¹⁵² Ibid., col. 899 D (Additam. ad Eliae commentar.).

¹⁵³ Ibid., col. 900 D.

¹⁵⁴ Ibid., col. 860 A: κατὰ συνθήκην ψυχῆς καὶ σώματος.

¹⁵⁵ Ibid., col. 899 D.

¹⁵⁶ Melet., loc. cit. 1297 C; ср. выше — цитаты из трактата Мелетия.

лишь «в смысле связи, взаимоотношения (ἐν σχέσει)¹⁵⁷, по Филопону — «κατὰ συμβεβηχός, как *видообразующий* принцип тела», по связи с телом «движущийся κατὰ τόπον»¹⁵⁸. Те же рассуждения находим и у св. Дамаскина, который на почве высказанных Немезием в главе о соединении души с телом положений делает немало догматических выводов. Заимствуя буквально из трактата Немезия аристотелевское определение *места* (τόπος) как «границы объемлющего, в которой заключено то, что объемлется», и платоновское различие «телесного» и «умопостигаемого» (νοητός) места, а также неоплатоническую мысль о том, что бестелесная или умопостигаемая сущность, проникая всюду, не может быть ограничена внешним местом, И. Дамаскин строит на этом догматическое доказательство вездесущия, необъятности и невместимости Божества, Которое, все собою наполняя, может лишь обнаруживать свою деятельность в известном месте¹⁵⁹. Усвоив, далее, через Немезия, мысль неоплатоников, что душа проникает все тело (как свет — воздух), не объемлется им, но сама его объемлет, не заключена в нем как в определенном *месте*, а только проявляет в нем свою деятельность, Дамаскин говорит: «Душа соединена с телом — *вся со всем*, а не часть с частью; она не объемлется им, но объемлет его, подобно тому как огонь — железо,— и, находясь в нем, совершает свойственные ей действия»¹⁶⁰. Принимая, наконец, тесно примыкающий к изложенному неоплатонический аргумент, приводимый Немезием в рассуждении о неслитном соединении двух природ во Христе,— именно, что «бестелесная природа проникает беспрепятственно через все, а чрез нее — ничто»¹⁶¹,— Дамаскин прилагает этот аргумент, во-первых, к Божественной природе вообще, а во-вторых, к ипостасному соединению двух естеств во Христе. «Божественная природа,— говорит он,— чрез все проникает, не смешиваясь с этим, а чрез

¹⁵⁷ *Nemes.*, гл. 3, стр. 71–73.

¹⁵⁸ *Philopon.* De opif. mundi, lib. I, с. 16, р. 36 (10–18) et р. 38 (16–20). См. подробн. выдержки из Филоп. в русск. пер. Немез. стр. 72, прим. 19.

¹⁵⁹ *Nemes.*, стр. 73, 71 (русск. пер.) и Дамаск. «Точное изложение...», кн. I, гл. 13, стр. 36–37 и сл. (*Migne*, t. 94, col. 849 sq).

¹⁶⁰ Дамаск. Цит. соч., I, гл. 13, стр. 38; *Nemes.*, стр. 71–73 по русск. пер.

¹⁶¹ *Nemes.*, *ibid.*, стр. 77 русск. пер.

нее самое — ничто...; она всему уделяет Свою деятельность...»¹⁶² Во Христе тоже — «Божественное естество чрез все проходит и проникает, а чрез него — ничто; оно уделяет плоти (т. е. человечеству) свои свойства, само оставаясь бесстрастным...» и т. д.¹⁶³ Вообще, можно сказать, что учение о соединении души с телом и, как вывод из него, учение об ипостасном соединении природ во Христе у св. Дамаскина ничем не отличается по существу от учения Немезия о тех же предметах. Конечно, христология Дамаскина гораздо обстоятельнее по изложению и определеннее по содержанию¹⁶⁴, так что и самое учение о соединении души с телом раскрыто у него более в направлении или смысле догматико-христологическом, чем психологическом. Подобно тесному и всецелому соединению души с телом¹⁶⁵, говорит св. отец, «все совершенное естество Божества в одном из Своих Лиц соединилось со всем человеческим естеством, а не часть с частью»¹⁶⁶, как думал Филопон, признававший, на основании своего учения о «частных сущностях» (μερικαὶ οὐσίαι), что часть общебожественной природы, «свойственная исключительно Божественному Слову» и «находящаяся в Его ипостаси», соединилась с одной частью человеческого естества, с «тем частнейшим бытием (μερικωτάτην ὑπαρξιν), которое одно только из всего восприняло Слово»¹⁶⁷. Рассуждая в своей «Диалектике» о различных видах или способах «соединения» (ἕνωσις) вообще, подробно разбирая формулы соединения — κατὰ συχέσιν (несторианская формула), κατὰ συναλοιφήν, κατὰ σύνθεσιν (которое Дамаскин, подобно Илье Критскому, считает тождественным с καὶ ὑπόστασιν), κατὰ κρᾶσιν, κατὰ παράθεσιν и, наконец, καὶ ὑπόστασιν¹⁶⁸, И. Дамаскин не только широко пользуется антропологической ана-

¹⁶² Дамаск. Цит. соч., кн. I, гл. 14, стр. 42 и гл. 13, стр. 37.

¹⁶³ Ibid., кн. III, гл. 7, стр. 138-139.

¹⁶⁴ Здесь уже вполне определено против несториан и евтихиан защищается Халкидонское вероопределение: «Ипостасное соединение — непреложно, неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (Точн. изл. кн. III, гл. 3, стр. 126; гл. 2, стр. 123).

¹⁶⁵ «Точное излож.», кн. I, гл. 13, стр. 38.

¹⁶⁶ Ibid., кн. III, гл. 6, стр. 134 (Migne, t. 94, coll. 1003 sq.); ср. Nemes., c. 3 (стр. 71 и 77 русск. пер.).

¹⁶⁷ Philopon.— Ἐκ τοῦ Διαληκτοῦ, cap. VII (apud Damasc. De haeres.), Migne, t. 94, coll. 747-748.

¹⁶⁸ Damascen. Dialectica,— Migne, t. 94 gr., coll. 661-669.

логией, принятой у Немезия (особенно при объяснении формулы — καθ' ὑπόστασιν¹⁶⁹), и — вообще — изложенными у него соображениями о различных видах соединения (κράσις, παράθεσις), но местами делает даже буквальные заимствования из 3-й главы трактата Немезия¹⁷⁰.

Христология Леонтия Византийского представляет собою цельную и почти законченную систему. По замечанию Ермони, «вся догматика Леонтия есть не что иное, как истолкование тайны Личности Христа при помощи перипатетической метафизики»¹⁷¹. Излагать эту христологию — значило бы выйти далеко за пределы нашей задачи. Заметим кратко, что Леонтий довольно часто прибегает к той же антропологической аналогии, которая обычна у всех христианских богословов патристической эпохи. Выясняя природу «личного» соединения (у схоластиков — «personalis» unio, ср. καθ' ὑπόστασιν), Леонтий говорит, что этот вид соединения происходит без слияния природ, которые, соединяясь между собою, «сохраняют в целом каждая свое собственное бытие и силу, причем, из обеих природ образуется один по числу субъект: примером такого рода соединения является человек (ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος), состоящий из двух природ — души и тела, которые в соединении не сливаются, но остаются различными, однако же — составляют один только индивидуум, т. е. человека»¹⁷². И у св. Ма-

¹⁶⁹ Ibid., cap. 66, coll. 665 sq; cfr. col. 668 sq.

¹⁷⁰ Характерна нижеследующая выписка, в которой И. Дамаскин применяет общее рассуждение Немезия (по Аммония) к объяснению христологической формулы — καθ' ὑπόστασιν:

Nemes., c. 3, p. 129: Τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχει φύσιν, ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δεῦσθαι, καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα, καὶ ἐνούμενα μένειν ἀσύγχυτα, καὶ ἀδιάφθορα, ὡς τὰ παρακείμενα.

Damasc. Dialect. (Migne, ib.), col. 664-665: Δεῖ δὲ γινώσκειν ὅτι ἐπὶ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἐνώσεως, τὰ νοητὰ καὶ ἐνοῦται τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δεῦσθαι, ὡς τὰ συνεφθαρμένα, καὶ ἐνούμενα μένει ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα... etc. Τοιαύτην γὰρ ἔχει φύσιν τὰ νοητὰ.

¹⁷¹ *Ermoni* — Op. cit., p. 123.

¹⁷² *Leont. Byzant. Adver. Nestor. et Eutych.* (Migne, t. 86 gr.), coll. 1304 B, 1277 D. Ту же аналогю и такое же рассуждение см. у Григ. Богосл. К Кледон. I (Твор. IV, 197-198.) и у *Damascen. Dialectica*, c. 66, col. 665 sqq. (Migne, t. 94. s. gr.). — Заметим кстати, что Леонтий не останавливается подробно на выяснении способа или образа соединения души с телом, как это делает Немезий: Леонтий усваивает только то, тщательно доказываемое Немезием, положение,

ксима Исповедника находим те же, известные уже нам, христологические формулы, из которых главная — ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, включающая в себя отчасти и понятие об οὐσιώδης и φύσική ἕνωσις¹⁷³, — ту же антропологическую аналогию для доказательства мыслимости совмещения двойства природ с единством ипостаси¹⁷⁴.

Если учение христианской антропологии о соединении души с телом являлось предпосылкой — по аналогии — для учения об ипостасном соединении Божества с человечеством во Христе вообще, то — в частности — мысль о *всецелом* соединении души с телом, следствием которого является полное *взаимодействие* души и тела (мысль, весьма обстоятельно раскрытая Немезием), приводила в христологии к учению о *следствиях* ипостасного соединения двух природ в Личности Спасителя. Лучшими выразителями этого учения можно считать Леонтия, Максима и Дамаскина. Все они согласно указывают, как ближайшее следствие ипостасного соединения во Христе, так называемого *περιχώρησις*, т. е. — «взаимное проникновение» природ, и — логические следствия его — *ἀντίδοσις* (*communicatio idiomatum*), т. е. «общение свойств» той и другой природы, и *θέωσις*, т. е. «обожение» человеческой природы Христа¹⁷⁵. При этом относительно «*περιχώρησις*» у Максима и Дамаскина находим оговорку, что «проникновение» принадлежит в

что душа, как умопостигаемая сущность, не находится в теле, как в сосуде, не связана с ним в каком-либо определенном месте, и если считается ограниченной телом, то лишь в том смысле, что проявляет в нем свою *деятельность* (у Леонтия — *διαγωγήν*, — *Adver. Nestor. et Eutyech. (Migne, ib.), col. 1285 A.*

¹⁷³ *Maxim. Confes.* — «Ὅροι διαφοροί», — *Migne, t. 91 gr., col. 152 B:* ὑποστατική ἕνωσις — ἡ τὰς διαφοροῦς οὐσίας ἡγουν φύσεις εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν συνάγουσα... *Cfr. De duab. volunt. (ibid.), col. 204.*

¹⁷⁴ *Maxim. De duab. natur. Christi (Migne, ibid.), col. 145 BC;* ср. Орлов — Труды св. Максима, стр. 149–150.

¹⁷⁵ *Leont. Byzant. Advers. Nestor. et Eutyech. (Migne, t. 86 gr.), coll. 1289, 1305, 1320 и др.; Maxim. Confes. De duab. voluntat. (Migne, t. 91 gr.), col. 189; Disput. cum Pyrrh. (ibid.), coll. 336–337 sq.; «Догматич. посл. к Стефану Дорскому», coll. 168–9 (ibid.); ср. Орлов — Труды св. Максима..., стр. 151–152; *Damascen.* — *De fide orthod., lib. III, c. 3, col. 993–994 sq. (Migne, t. 94), русск. пер. стр. 127 и сл.; сар. 17, coll. 1068, 1070, русск. пер. стр. 176–177; ср. Григор. Бог. Сл. 38 (Твор. III, стр. 245); Сл. 45 (Твор. IV, 161); 1-е Кледон. (IV, 198), — см. русск. пер. Немез. стр. 75, прим. 28.**

строгом смысле одной Божественной природе Слова, хотя и она не остается без влияния на нее со стороны человечества, которым она *владеет*: «Божественная природа (как «совершенно бестелесная» — у Немезия) проникает через все, а через нее — ничто; она всему сообщает свои свойства...» и т. д.¹⁷⁶ (полная аналогия, доходящая до тождества, с рассуждениями Немезия¹⁷⁷).

Идея о тесном *взаимодействии* души и тела весьма ясно проведена и раскрыта Немезием в тех местах его трактата, где он говорит о теле как необходимом органе душевной деятельности, о «сплетении физического с психическим» в природе человека¹⁷⁸ и о локализации психических сил и способностей в определенных органах тела¹⁷⁹. Последующие писатели раскрывают эту идею в направлении, указанном Немезием. Бл. Феодорит и Исидор Пелусиот признают такое взаимодействие, когда, защищая самостоятельность и духовность души против материалистов и Галена, сами указывают на тело как орган души, посредством которого она проявляет свою разумную деятельность, которым могут задерживаться ее функции и т. п.¹⁸⁰ Мелетий Монах во многих местах своего трактата согласно с Немезием рассуждает о взаимодействии душевных и телесных явлений, о «сплетении физического с психическим», о локализации всех психических сил и способностей, — причем, по обыкновению, делает нередко буквальные выписки из трактата Немезия¹⁸¹. Илья Критский твердо устанавливает

¹⁷⁶ *Дамаск*. Цит. соч., кн. III, гл. 7, стр. 138–139; *Maxim. Confes.* — Migne, t. 91, col. 64 ABC, см. Орлов — Указ. соч., стр. 156.

¹⁷⁷ См. особ. в гл. 3-й стр. 74, 75 и 77 (по русск. пер.), где Немезий тоже говорит о *всецелом* проникновении (подобно душе, проникающей *все* тело, стр. 71) человечества Христова божественной природой Слова, какое проникновение не сопровождается изменением, повреждением или умалением божественной природы, а — наоборот — способствует возвышению человеческой природы...

¹⁷⁸ *Nemes.*, сар. 2, р. 92 = 52; с. 5, р. 170 = 90; гл. 18, стр. 122 русск. пер.; гл. 27, стр. 140; гл. 28, стр. 142 и др.

¹⁷⁹ *Ibid.*, с. 5, 170 = 90; см. также ее. 13, 16 et 27.

¹⁸⁰ *Феодорит*. Крат. изл. Бож. догматов, гл. 9: «О человеке» (Хр. Чт., стр. 219–220); *Исид. Пел.* Твор. III, стр. 33–34.

¹⁸¹ *Melet. De hat. hom.* (Migne, t. 64 gr.), coll. 1104 A; 1108 AB (локализация познавательных способностей), ср. *Nemes.*, с. 13, р. 204–205; 1108 C (кортикальная локализация, роль «психической пневмы» в процессе восприятия и проч.), ср. *Nemes.*, с. 6, р. 173 и мн. др.; col. 1117 A (локализация *физических, жизненных и психических* сил

факт взаимодействия и связи души с телом: душа сообщает телу жизнь, движение и проч., но и сама испытывает воздействия со стороны тела, которое нередко «заслоняет ей», задерживает ее функции, с которым — вообще — она связана в актах восприятия, познания внешних вещей, движения и проч.¹⁸² И. Филопон согласно с Немезием (по Аристотелю) учит о локализации низших сил или способностей неразумной души (ἐπιθυμία, θυμός) и — вообще — признает зависимость психических состояний и функций от нервной системы, указывая, подобно Немезию, как отражаются болезни и повреждения телесных органов и нервной системы на проявлениях познавательной душевной деятельности¹⁸³, упоминает даже о каком-то особом, неразрывно связанном с душой, «духовном теле» (spiritale corpus)¹⁸⁴, — но не считает возможным признать, что «отдельные части души объединяют отдельные части тела», т. е. — отказывается понимать локализацию в смысле *местонахождения* тех или других психических способностей в тех или иных частях тела, особенно — когда дело идет об уме, высшей психической способности¹⁸⁵. Филопон здесь защищает точку зрения комментируемого им Аристотеля, но и по Немезию локализация, собственно говоря, должна быть понимаема с ограничением, т. е. не в смысле *местонахождения* психических способностей (особенно познавательных) в известных частях тела (ведь душа — по Немезию — «не находится в теле как в сосуде или мешке, как в определенном месте»), а

или способностей — по Немезию); coll. 1121 D et. 1124 A («сплетение физического с психическим» в процессе дыхания) = *Nemes.*, с. 28, pp. 255, 253–4; col. 1128 D (проявление Промысла Творца в факте «сплетения физического с психическим») = *Nemes.*, с. 27, p. 252; coll. 1140 CD et 1141 A (Мелетий сопоставляет различные душевные явления с органическими состояниями и определяет «здоровье» как гармоническую, «беспрепятственную деятельность физических, психических и жизненных сил...»).

¹⁸² *El. Cret. Comment.* у *Migne*, t. 36 gr., coll. 775 C–776 A, cfr. 761; coll. 783 B, 860 C et 801 B (о движении); col. 843 C (= *Дамаск.* «Точное излож.», кн. III, гл. 14, стр. 159); coll. 861 C–862 A (о телесной связи и взаимодействии души и тела).

¹⁸³ *Philop. Comment.* in *Arist. de anima*, Praef., fol. 6.

¹⁸⁴ *Ibidem*: ссылка на явления душ — теней на могилах.

¹⁸⁵ *Philopon.*, *ibid.*, fol. 53 на обор.— комментарий к словам *Aristot. De anima lib. I*, с. 5, § 25.

только в смысле связи, взаимоотношения (σχέσις) тех или других психических процессов с деятельностью тех или иных телесных органов или участков головного мозга,— по выражению самого Немезия — в смысле проявления деятельности души в теле, при посредстве его органов¹⁸⁶. И. Дамаскин, включивший в антропологический отдел своего «Точного изложения» значительную часть трактата Немезия целиком, повторяет, естественно, и рассуждения еп. Эмесского о теле как необходимом органе душевной деятельности, о локализации психических способностей и т. п.¹⁸⁷ Но св. Дамаскина, как христианского теолога κατ' ἔξοχήν, идея психофизического взаимодействия интересует не столько с ее чисто психологической стороны, сколько со стороны религиозно-догматической; она является у него предпосылкой для некоторых теологических выводов, например — об иконопочитании, о воплощении Христа и проч. «Созерцая телесный вид Христа,— говорит св. отец, защищающий иконопочитание,— мы представляем себе, насколько возможно, и славу Его Божества; ибо, так как мы состоим из двух частей, из души и тела, и душа наша не обнажена, но покрыта телом, как бы завесою, то нам невозможно, помимо телесного, прийти к духовному... Чрез телесное созерцание мы приходим к созерцанию духовному. Поэтому Христос воспринял тело и душу,— так как тело и душу имеет и человек. Поэтому из двух частей состоят и крещение... и святая трапеза (т. е. евхаристия), и молитва...; все двойко — телесно и духовно»¹⁸⁸.

Но признавая тесное взаимодействие души и тела, христианские писатели всякий раз старались оттенить превосходство души, ее власть над телом... Эта идея, ясно отмеченная у Немезия¹⁸⁹, не менее отчетливо выступает в антропологии его предшественников¹⁹⁰ и со-

¹⁸⁶ Ср. Немез., гл. 3, стр. 72–73.

¹⁸⁷ Дамаск. «Точное изл.», гл. 12, стр. 83; см. также в гл. 16, 17, 18, 19 и др.

¹⁸⁸ И. Дамаск. Сл. 3-е против пориц. свв. иконы, гл. 12, стр. 98.

¹⁸⁹ Nemes., с. 1, 38 = 21; с. 3, р. 134–135 = 71; с. 5, р. 170–171 = 90; cfr. Plato — Praedo, cap. 28, р. 80 A sq.

¹⁹⁰ Clem. Alex. Strom., l. VI, с. 16 (русск. пер. стр. 753): хотя нередко «плоть желает противного духу», но дух имеет власть управлять телом и действовать «согласно с внутренней природой» человека.

временников¹⁹¹, а также последующих писателей. Филопон, Мелетий и Илья Критский ясно учат, что душа и по природе выше, превосходнее тела, и по той роли, какую играет она в жизни человека¹⁹². Св. И. Дамаскин признает, что душа пользуется телом как своим послушным орудием, нередко даже «управляет и руководит им». Отсюда, между прочим, у Дамаскина — христологические выводы о двояком соединенном действовании во Христе¹⁹³ и — в частности — о действовании Божества чрез посредство плоти как орудия, соучаствующего во всем божеству, но совершающего свойственное ему «по благоволению божественной воли», передающей телу «свои собственные преимущества (αὐχίματα)»¹⁹⁴. Наконец, св. Максим Исповедник по аналогии с господственным отношением души к телу выясняет отношение между ὑπόστασις и φύσις, а также — между Ипостасью Христа и двумя природами Его, по отношению к которым Ипостась Слова является «носителем», «владельцем», — подобно тому, как личность (ὑπόστασις), седалищем которой в человеке представляется душа, есть носительница, владельница природы (φύσις), а природа — только орудие действия, как тело — орудие души...¹⁹⁵

§ 3. Вопрос о происхождении душ

Вопрос о происхождении человеческих душ, в решении которого Немезий более всего расходится с совре-

¹⁹¹ Макар. Егип. Бес. 15, §§ 41–43, стр. 132–133; Вас. Вел. Бес. 3 (Тв. IV, 35–36); Бес. 21 (IV, 306–7; Слово подвижнич. и увещ. (ч. V, 49); Григ. Бог. Слово 3 (ч. I, 27–28); Григ. Нисск. Об устр. чел., гл. 14 (Тв. I, 132); О д. и воскр., стр. 242–3 (ч. IV); И. Злат. На Быт. Бес. 3 (Тв. IV, 19), Бес. 21, § 6 (IV, 197–200).

¹⁹² I. Philopon. De opif. mundi, lib. I, с. 10, р. 24 (22), 25 (1) и др.; Melet. De nat. hom. (Migne, t. 64 s. gr.), col. 1081 A; El. Cret. Comment. у Migne (tom. 36 gr.), coll. 866 A, 881 BC, 855 A,— cfr. Comm. cum schol. Bill., ed. Colon. 1690, col. 39 A.

¹⁹³ «Сила чудес была деятельностью Его божества, а дела Его рук... (осуществление) деятельностью человечества»; отсюда — соединение и взаимное проникновение не только природ, но и воли и действий (см. вообще «Точное изложение...», кн. III, гл. 15, стр. 163–164).

¹⁹⁴ Дамаск., ibid., III, гл. 15, стр. 170 и гл. 19, стр. 183–184.

¹⁹⁵ И. Орлов — Труды св. Максима Исповедника..., стр. 90 и 144.

менными ему и последующими христианскими мыслителями, составляет проблему еще языческой философии, где он решался или в смысле одновременного зарождения душ с телами по одинаковым физическим законам, или же, как у Платона¹⁹⁶, в смысле их предсуществования. В христианской философии вопрос этот получил особенно важное значение, так как стоял в необходимой логической связи с важнейшими догматами — о творении, грехопадении, наследственности первородного греха и т. п. В истории христианской антропологии по данному вопросу издавна обозначились три гипотезы¹⁹⁷, окончательно уже сформировавшиеся к IV в. и упоминаемые св. Григорием Нисским¹⁹⁸, — именно гипотеза *предсуществования* душ, гипотеза *креационизма* (*creatio*), или продолжающегося творения душ, и гипотеза *генерационизма* (иначе — *традуционизма*), признающая взаимную передачу (*traductio*) или рождение (*generatio*) одной души от другой. Первая из этих гипотез, наиболее трудно согласимая со всей системой христианского вероучения и тесно связанная с баснословным учением о так называемом *метемпсихозисе* или душепереселении, могла проникнуть в христианское богословие как из платоновой или пифагорейской философии, так и из восточных языческих религиозных источников. Притом же, теорию предсуществования разделяли многие неоплатоники¹⁹⁹ и Филон²⁰⁰. Эта теория, явно противоречившая догмату о наследственности первородного греха, хотя и разделялась некоторыми церковными учителями (Ориген, Немезий, Синезий и др.), но не могла быть особенно живучей, и Церковь скоро произнесла над ней свой окончательный суд, отвергнув ее вместе с другими заблуждениями Оригена на 5-м Вселенском Соборе. Что

¹⁹⁶ Phaedr., cap. 28–30; Phaedo cap. 18–23 (ed F. Didot, p. 56 sq.); cf. Respubl., lib. X.

¹⁹⁷ Уже Ориген в «Коммент. на Песнь Песней» довольно точно формулирует все три, указанные нами ниже, гипотезы о происхождении душ (Comment. in Cant. Cantic. lib. II, v. 8; cf. Freppel — Op. cit., t. I, p. 416, not.).

¹⁹⁸ De eo, quid sit ad imag. Dei et similitud.; Migne, t. 44 ser. gr.; col. 1332.

¹⁹⁹ Plotin. Ennead. III, l. 9, c. 3; Ennead. IV, l. 8, cc. 1 (fin.) et 3; Iamblich. Tractatus de anima, cap. 11.

²⁰⁰ De gigantibus, cc. 3 et 4; De somniis I, c. 22.

касается двух последних гипотез, то каждая из них имеет свои достоинства и свои недостатки в отношении к христианской антропологии вообще и в приложении к некоторым догматам Церкви. Гипотеза генерационизма соответствует общей картине эволюции природы и животного мира, где все происходит по естественному закону — путем взаимного рождения одного от другого (ἀλλήλογονία — у Немезия), не исключает из этого общего закона происхождение души человеческой и не заставляет предполагать, вопреки словам бытописателя о прекращении творческой деятельности в 7-й день, особое всякий раз вмешательство силы Божией при происхождении каждой души. С точки зрения христианской теологии генерационизм также имеет известные преимущества перед теорией креационизма: им легко объясняется важнейший догмат христианства — о наследственном переходе первородного греха и его следствий от первого человека на всех его потомков. Но, несмотря на все эти преимущества, генерационизм во многом и уступает креационизму. Прежде всего, он подрывает основную идею христианской психологии — о простоте и духовности души: происхождение душ детей от душ родителей можно себе представить только как процесс отделения одной субстанции от другой, — процесс, предполагающий сложность, делимость (а следовательно, и разрушимость) души²⁰¹. По теории креационизма, душа, как творение Бога, есть существо чисто духовное, простое, как отражение своего Первообраза. Кроме того, как объяснить происхождение *душ* от родителей? Что может быть общего между человеческим семенем и свойствами духовной природы человека? Как возможно происхождение души из семени без участия творческой, или хотя бы промыслительной, силы Божией (θεϊὰ δύναμις — у Григория Нисского)?.. В силу вышеизложенного, ни одна из этих двух гипотез долгое время не могла получить у христианских писателей окончательного перевеса над другой: симпатии христианских богословов первых веков к той или другой из указанных гипотез, вообще говоря, обуславливались основным направлением их мысли, — почему Восточные отцы и учителя, при-

²⁰¹ Ср. *Nemes.*, с. 2 (см. русск. пер. стр. 59–60).

держивавшиеся спекулятивно-идеалистического направления в своей теологии и философии, больше тяготели к теории креационизма, а Западные, в соответствии с их конкретно-реалистическим направлением, более сочувствовали теории генерационизма.

Ориген, как известно, принимал теорию предсуществования душ, вполне соответствовавшую созерцательно-спекулятивному направлению его мысли. «Естественная философия, — говорил Ориген, — довольствуется знанием середины вещей (т. е. мира реального, чувственного), но христианскому философу, для которого открыты «глубины Божии», приличествует восходить к началу и концу всех вещей, т. е. — проникать в основание и цель их бытия»²⁰². Исходя из таких соображений, Ориген мало интересуется эмпирической природой человека, и, оставляя в стороне всякие естественно-научные данные об этой природе, стремится узнать — какова она была в прошедшем и какую станет в будущем, — словом, погружается в «глубины» умозрения. Этой, именно, метафизической стороной своей антропологии, напоминающей Denis'у антропологию гностиков²⁰³, Ориген оказал значительное влияние на Немезия, которое сказалось, прежде всего, на учении о происхождении душ: свою теорию предсуществования душ Немезий развивает, несомненно, не без влияния оригенизма, хотя и на почве древней (платоновой) философии²⁰⁴. С преэзистенциальной теорией у Немезия, как мы видели, связана также мысль о *вечности* сверхчувственного, духовного мира²⁰⁵, которая поддерживалась и развивалась иногда и последующими церковными писателями (Василий Великий, Эней Газский, Филопон и др.). Ritter видел в этом плане влияние неоплатонизма и — особенно — Аристотеля, но Denis с большим правом приписывает происхождение упомянутого мнения влиянию оригенизма, утверждая, что оно «идет по прямой линии от Оригена чрез Василия Великого и Григория Нисского»²⁰⁶. Мы не будем излагать оснований, приводимых Оригеном в за-

²⁰² Denis — De la philos. d' Origène, p. 217.

²⁰³ Ibidem, p. 220.

²⁰⁴ Nemes., с. 2 (русск. пер. стр. 58–59, 62–63 и др.).

²⁰⁵ Nemes., ibid., стр. 58.

²⁰⁶ Denis — Op. cit. pp. 541, 543.

щиту презквистенциальной теории. Заметим только, что теория эта выражена у Оригена совершенно ясно и определенно, — не так, как у Немезия, который занимается — главным образом — опровержением теорий креационизма и традуцианизма, из чего уже становится понятным, что он принимает теорию предсуществования душ. Мысль о предсуществовании души Иисуса Христа лежит, можно сказать, в основе всей христологии и сотериологии Оригена²⁰⁷. Далее, так как теория «предсуществования» тесно связана с учением о душепереселении (метемпсихозисе), то у Оригена находим и это учение, — с тем только отличием от платоновского, что Ориген не допускает возможности перехода душ человеческих в тела животных, лишенных разумности²⁰⁸. Немезий, подобно Оригену, тоже не принимает крайностей платоновского учения о метемпсихозисе и, ссылаясь — главным образом — на неоплатоника Ямвлиха, допускает только возможность переселения душ из одних людей в других, а не в тела животных²⁰⁹.

Что касается других христианских мыслителей, предшествовавших Немезию, то все они безусловно отвергали теорию «предсуществования», предпочитая ей остальные две. Так, св. Ириней, по всем признакам, склоняется больше в сторону теории креационизма²¹⁰; Климент Александрийский не дает определенного ответа на вопрос о происхождении душ, но отвергает предсуществование²¹¹, а Тертуллиан является самым горячим защитником генерационизма²¹². Современные Немезию христианские антропологи категорически отвергают как теорию «пред-

²⁰⁷ Ср., напр., *Origen. Contr. Cels.* I, cc. 32–34; IV, c. 18; *De princ.* II, c. 6, §§ 3 et 6; lib. IV, § 31.

²⁰⁸ *De princ.* II, c. 8, § 3; cf. *Denis* — *Op. cit.*, p. 540.

²⁰⁹ *Nemes.*, cap. 2 (русск. пер. стр. 62).

²¹⁰ *Adver. haeres.*, lib. II, c. 33, §§ 1–3 (*Migne*, t. 7 gr., coll. 830–832); cfr. § 5.

²¹¹ *Strom.* IV, cap. 26 (русск. пер. стр. 506): «Пусть нам никто не говорит... что душа посылается с неба на землю, чтобы терпеть здесь...» и т. д.

²¹² *De anima*, cap. 4, 19, 25–27, 36 et 37. В акте зачатия, по Терт., участвуют как тело, так и душа: человек состоит из души и тела, и потому в результате полового акта появляется семя душевное и семя телесное (*corporis semen et animae semen*, или *semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem*); находясь первоначально в смешанном состоянии, эти два вида семе-

существования», так и связанное с нею учение о метемпсихозисе. Василий Великий называет «душепереселение» (метемпсихозис) бреднями «угрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою...»²¹³ Григорий Богослов считает «нелепой» мысль о предсуществовании душ и отвергает «душепереселения и круговращения душ (μετεμψωμάτων καὶ περιόδους)»²¹⁴, удерживаясь сам как бы на границе между теорией креационизма и теорией генерационизма в ее смягченной форме²¹⁵. Григория Нисского, тоже отвергающего предсуществование и переселение душ²¹⁶, одни ученые исследователи (Huber, Denis) признают сторонником генерационизма, другие — креационизма (Stigler), но вернее будет думать, что еп. Нисский объединяет обе эти теории, — признавая потенциальное существование душ с зародышами тел и вступление их в тела по законам естественного рождения в момент, определенный для каждой из них Творцом²¹⁷. Св. И. Златоуст явно примыкает к теории креационизма²¹⁸. И только один Макарий Великий довольно определенно высказывается в пользу генерационизма или традиционизма²¹⁹.

Начиная с V в. церковные писатели решительно и почти единогласно склоняются в сторону теории креационизма. Бл. Феодорит, опровергая «Пифагора, Платона, Плотина и их последователей», передает, как общецерковное учение, что «душа творится вместе с телом», — именно, что «она по воле Творца тотчас же является в теле, по его образованию». В подтверждение такого взгляда Феодорит ссылается, между прочим, на

ни, развиваясь, дифференцируются, точнее, определяются и обособляются для образования тела (из телесного семени) и души (из душ семени).

²¹³ Вас. В. На Шест. Бес. 8, стр. 116.

²¹⁴ *Greg. Naz. Orat. 27* (Migne, t. 36), col. 24 (Тв. III, 15); *Orat. 37* (ib.), col. 300 CD (ч. III, 226–7).

²¹⁵ *Григ. Бог. О душе* (Тв. IV, 241–244).

²¹⁶ О душе, и воскр., стр. 283–289, 290–291; Об устр. чел., гл. 28, стр. 192–194 и след.

²¹⁷ Проф. А. Мартынов — Цит. соч., стр. 210–211. Ср. *Григ. Нисск. О душе и воскр.*, стр. 298 (ч. IV); Об устр. чел., гл. 29, стр. 198–201; гл. 30, стр. 220–221.

²¹⁸ *In varia Matth. Homil. 25* (ср. *Еп. Сильв. Догм. Бог.*, т. III, стр. 324).

²¹⁹ Бес. 30, § 1, стр. 230.

слова Моисея в Исх., 21 гл., 22–24 ст.²²⁰ Вместе с сим Феодорит опровергает пифагорейско-платоновскую теорию «душепереселения» и основанные на ней еретические «басни» гностиков, Мани, карпократиан, каинитов и др.²²¹ Эней Газский, христианский философ конца V в., в своем сочинении «Феофраст, или О бессмертии души и воскресении тела» довольно подробно трактует вопрос о происхождении души и, защищая теорию креационизма, опровергает «предсуществование» и «душепереселение». Теорию Платона о душепереселении Эней считает наивной и нисколько не удовлетворяется теми поправками, какие произвели в ней неоплатоники Порфирий и Ямвлих, которые, исходя из понятий разумности души как ее субстанциального свойства, признавали возможность душепереселения только из людей в людей же, но отнюдь не в животных²²². Немезий, как известно, удовлетворяется этой поправкой и вполне сочувствует Ямвлиху²²³.

Христианские писатели последующего времени, начиная со второй половины VI в., тем настойчивее защищали теорию креационизма, что 5-й Вселенский Собор категорически постановил: «Церковь, последуя Божественным словам, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, чтобы одна творилась прежде, а другое после, по лжеучению Оригена»²²⁴. Св. И. Дамаскин буквально повторяет это соборное определение в своем «Точном изложении веры»²²⁵. Илья Критский категорически высказывается против платоновой теории предсуществования и называет ее «вздорной»²²⁶. Мелетий Монах признает совместное происхождение души и тела — в духе теории креационизма²²⁷, — хотя в своих рассуждениях «об изначальном образовании души в теле

²²⁰ *Divinum decret. epitom.*, с. 9: «De homine» (Хр. Чт. 1844. IV, стр. 218–219, 221, 222–223).

²²¹ *Ibidem*, гл. 20: «О суде» (Хр. Чт., стр. 347–348).

²²² *Migne*, tom. 85, s. gr., coll. 892–893, 900.

²²³ *Nemes.*, гл. 2, стр. 63–65 русск. пер.

²²⁴ *Mansi* — *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. IX, p. 396.

²²⁵ «Точное изложение...», кн. II, гл. 12, стр. 79–80; ср. прим. *Lequien*'я (к *De fide orthod.* у *Migne*, t. 94) 77–e, col. 921–922.

²²⁶ *El. Cret. Comment.* у *Migne* (t. 36 gr.), coll. 764 C–765 A; cfr. 898 C–899 A.

²²⁷ *Melet. De nat. hom.* (*Migne*, t. 64 gr.), col. 1081 A.

вместе с семенем», о постепенном развитии и возрастной души параллельно развитию организма²²⁸, граничит отчасти с генерационистами. Однако заключительный вывод Мелетия — лишь тот, что «μήτε ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος, μήτε χωρὶς ψυχῆς τὸ σῶμα, ἀληθῆς εἶναι λέγειν...» («поистине говоря, ни душа прежде тела, ни тело отдельно от души...»)²²⁹. Учение Платона о душепереселении Мелетий категорически отвергает²³⁰. И. Филопон, излагая свое учение о домирном творении бесплотных духов, непричастных материй, попутно разъясняет, что и душа человеческая получила бытие не вместе с телом, а отдельно от него, после его образования; когда мир материальный был уже создан, душа получила свое бытие от Божественного «дуновения»²³¹. Человек, как совершеннейшее существо в материальном мире, был создан последним. Усматривая такой же «порядок происхождения» в природе вообще и в настоящее время, Филопон, по-видимому, склоняется в своих рассуждениях к теории генерационизма: первоначально, говорит он, ἄψυχον τὸ σπέρμα в утробе живет растительной жизнью (φυτικῆ ζωή), питаясь и возрастая, потом — оно формируется и одушевляется (ψυχοῦται), образуя животный организм, который — наконец — получает разумную душу... так что «эмбрион принимает (δέχεται) разумную душу в утробе»²³². Предсуществование и переселение душ Филопон категорически отвергает: он подробно опровергает мнение Оригена о ниспадении душ в тела за грехи²³³ и аргументы защитников теории предсуществования, опирающихся, между прочим, на слова Екклесиаста в 1 гл., 9–10 ст.²³⁴

§ 4. Способности души

α) **Классификация душевных сил и способностей**
у исследуемых нами церковных писателей ничем суще-

²²⁸ Ibid., col. 1088 CD sq.

²²⁹ Ibid., col. 1089 AB.

²³⁰ Ibid., col. 1161 A.

²³¹ Philopon. De opif. mundi, lib. I, cap. 10, pp. 24 (14–15), 26 (5–8 et 21–25), 27 (5 sq.); cap. 15, p. 35 (4–10).

²³² De opif. mundi, lib. V, c. 1, p. 209 (22–28) — 210 (1–4).

²³³ Ibid., lib. VII, cap. 2, pp. 284–285.

²³⁴ Ibid., cap. 3, pp. 285–288.

ственным не отличается от той стереотипно-традиционной нормы, которую находим у Немезия и которая, имея свою основу (прототип) в различных философско-антропологических системах древности, страдает значительной неустойчивостью и неопределенностью. В основе психологической классификации у всех вообще церковных писателей лежат, главным образом, платоно-аристотелевские и стоические представления о «частях» или способностях души. Наиболее раннее и довольно полное объединение этих классификаций встречаем у Филона, который, во-первых, принимает общее платоно-аристотелевское деление души на две части — разумную и неразумную²³⁵, — причем последнюю, согласно стоикам, подразделяет на семь частей [пять чувств, способность речи и продолжения рода²³⁶; стоики собственно делили душу на восемь частей, но сюда входит уже и владычественная часть души или разум — τὸ ἡγεμονικόν²³⁷]; во-вторых, удерживает трехчастное деление Платона на τὸ λογικόν, θυμικόν и ἐπιθυμητικόν²³⁸, и, в-третьих, присоединяет сюда «питающую» (θρεπτικόν) и «ощущающую» (αἰσθητικόν) душу Аристотеля²³⁹. Очевидно, что все эти деления сводятся у Филона к платоновскому двухчастному, с подразделением неразумной души на две части. О локализации всех этих способностей Филон не говорит; его интересует нравственно-практическая оценка их и общая моральная противоположность разума и чувственности, предназначенной служить разуму²⁴⁰. Начиная с Филона и как бы по его почину и указанию, все эти философские классификации так или иначе объединяются у всех церковных писателей последующего времени. Климент Александрийский принимает трехчастное деление души, по Платону, на τὸ νοερόν (или λογιστικόν), τὸ θυμικόν и τὸ ἐπιθυμητικόν²⁴¹, допускает, следуя отчасти

²³⁵ *Legis allegor.*, lib. II, 7–12; *Quaest. In Genes.* I, 53; *De profugis*, c. 1, p. 556 (ed. *Mang.*).

²³⁶ *De mundi opificio*, c. 40, cp. 1; *Legis alleg.* II, 4.

²³⁷ *Diog. Laert.* De vitis pilosoph. VII, § 110; *Plutarch.* De placit. philosoph., lib. IV, c. 4.

²³⁸ *Legis allegor.* III, c. 38; *De confusione linguarum*, c. 1, p. 408 (*Mang.*, t. I).

²³⁹ *Quaest. in Genes.* II, 59.

²⁴⁰ *De somniis* I, p. 625 (*Mang.*, t. I).

²⁴¹ *Strom.*, lib. III, c. 10 et VII, c. 4; *Paedag.*, lib. III, c. 1.

стоической психологии, десятичастное деление души²⁴² и, наконец, на основании различения в Св. Писании плотского и духовного начала, признает два духа — ἡγεμονικὸν или λογιστικὸν (разумный дух) и σαρξικὸν или πλασθέν (плотский дух)²⁴³; но так как «плотский дух» проявляет себя как τὸ θυμικὸν и τὸ ἐπιθυμητικὸν²⁴⁴, то ясно, что это деление может быть сведено к трехчастному, тем более что сам Климент подразделяет неразумную часть души на θυμὸν и ἐπιθυμίαν²⁴⁵, или даже — к двухчастному (на разумную и неразумную с подразделением последней на две части, как у Филона). Что касается десятичного деления, то оно отличается у Климента от стоического деления души на восемь частей присоединением к последним еще двух начал: 1) τὸ πνευματικὸν, обуславливающее образование (τὴν πλάσιν) и самого тела, и 2) «особый дар» от Духа Святого²⁴⁶, присущий только верующему и потому не относящийся к естественным силам и способностям души или к эмпирической психологии. О классификации душевных способностей у Оригена мы уже говорили, когда излагали его учение о составе человеческой природы. Мы видели, что Ориген не останавливается решительно ни на одной из известных в его время классификаций, о которых он ведет речь вообще в «De princip.» III, с. 4, § 1–5, и представляет судить читателю об их сравнительном достоинстве. На основании того определения души, какое принимает Ориген («οὐσία φανταστική καὶ ὀρμητική = sensibilis et mobilis»), и его рассуждений о душе человека и животных можно заключить, что он различает в душе, с одной стороны, способности — чувственного восприятия и воображения или представления (объединяются в понятии φανταστικὸν) и затем — движения и стремления (объединяются в понятии ὀρμή или ὀρμητικὸν), которые он приписывает всем без исключения одушевленным тварям и неразумным животным, а с другой стороны — способность разума (λόγος), называемую также ἡγεμονικὸν, под-

²⁴² Strom. VI, с. 16 (нач.).

²⁴³ Strom. VI, с. 16 (русск. пер. стр. 751–752).

²⁴⁴ Strom. VI, с. 16 (стр. 752).

²⁴⁵ Strom. V, с. 8; ср. III, с. 10.

²⁴⁶ Strom. VI с. 16 (русск. пер. стр. 751); ср. Д. Миртов — Цит. соч., стр. 9.

чиняющую себе вышеуказанные низшие способности и присущую уже только человеку или вообще разумным существам²⁴⁷. Если так, то, значит, Ориген, собственно говоря, удерживает, подобно другим церковным писателям, двухчастное деление души (на разумную и неразумную). Тертуллиан признает существование в душе начала разумного, которое он, согласно стоикам, называет «владычественным» (у стоиков — ἡγεμονικόν), хотя локализует его в сердце, а не в голове или мозгу, и начала неразумного, которое проявляет себя в двух видах, как сила аффективная (indignativum) и чувственно желательная (concupiscentivum). Таким образом, в душе различаются три главные способности или силы: rationale (= λογιστικόν), indignativum (= θυμικόν) и concupiscentivum (= ἐπιθυμητικόν). Разумное начало Тертуллиан считал имманентным душе и произошедшим от Бога, а неразумное — случайным, произошедшим в человеческую природу от греха²⁴⁸.

Из современных Немезию писателей Василий Великий, согласно Платону, различает три силы или «части» души: «разумную» (τὸ λογικόν), «раздражительную» или «аффективную» (τὸ θυμικόν) и «пожелательную» (вождевательную — τὸ ἐπιθυμητικόν), и в духе Платона рассуждает о добродетелях и пороках каждой из этих способностей, о подчинении двух низших — высшей, разумной и проч.²⁴⁹ Эту же платоническую классификацию чаще всего удерживает и св. Григорий Богослов, называя первую способность — разумную и «господствующую» — ὁ λογισμός, вторую — аффективную — ὁ θυμός, и третью — пожелательную — ἔφεσις²⁵⁰, — или же: первую — νοῦς и λόγος (определяя ее как способность мышления), вторую — θυμός, третью — πόθος²⁵¹; нередко удерживает св. Григорий в точности и платонисто-аристотелевские наименования способностей, сохраняемые Немезием, именно: ὁ λογισμός, ὁ θυμός и τὸ ἐπιθυμη-

²⁴⁷ De princip. II, c. 8. § 1 et III, c. 1, §§ 2-3; ср. и § 4.

²⁴⁸ Tertull. De anima, cap. 16.

²⁴⁹ Васил. Вел. Бес. 10: «На гневливых» (Твор. IV, стр. 160-162); ср. Plat. Respubl.— lib. IV, p. 435 sq., 441 AB.

²⁵⁰ Григ. Бог. Orat. 28 (Migne, t. 36 gr.), col. 57 A (Тв. III, 40); ср. Orat. 32, col. 205 B (Тв. III, 158).

²⁵¹ Greg. Naz. Definitiones... Opp. t. II (ed. Colon. 1690), pp. 198 D-199 A (Тв. V, 336-337).

τιχόν²⁵², а также — τὸ λογικόν, τὸ θυμικόν и ὄρεξις (в смысле — ἐπιθυμία)²⁵³. Указанные три способности души Григорий Богослов, вслед за Платоном, уподобляет «трем коням, впряженным в колесницу, которую должна управлять душа» — с таким расчетом, чтобы рассудок (λογισμός), «как благородный конь», всегда брал верх над двумя остальными, определяя самое направление движения...²⁵⁴ Григорий Нисский тоже соединяет в своей антропологии классификации Платона и Аристотеля. В основу классификации душевных способностей Григорий полагает аристотелевское деление души на «разумную» (λογική), «чувствующую» или ощущающую (αἰσθητική) и «питающую» (θρεπτική)²⁵⁵. Классификация Платона входит сюда, как часть в целое: ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές (или θυμικόν), которым Платон придавал значение отдельных частей души, заключены в одной общей способности — αἰσθητικόν²⁵⁶. Эта последняя у Григория Нисского = Немезий фантастикόν + ἐπιθυμητικόν и θυμικόν. Впрочем, нередко встречается у св. Григория и чисто платоновское деление душевных способностей на «разумную» (τὸ λογικόν), «раздражительную» (аффективную — τὸ θυμοειδές) и «пожелательную» (τὸ ἐπιθυμητικόν)²⁵⁷, наряду с рассуждениями о добродетелях и пороках, свойственных этим способностям и зависящих от направления их деятельности и отношения их к разуму²⁵⁸. Высшую способность души (разумную, мыслительную) Григорий Нисский называет, как и Немезий, то платоновским термином — λογικόν, то аристотелевским — διανοητικόν²⁵⁹.

²⁵² Orat. 44 (= Твор. IV, стр. 146), — по изд. Morel. 1690 — Orat. 43, t. I, p. 701 B.

²⁵³ Greg. Naz. Carm. Jambic. VII: Adver. brutam animae partem, Opp. t. II, p. 196 A (= Твор. V, стр. 22: «Упреки нераз. стр. души»).

²⁵⁴ Ibidem, pag. 196 BC (= Тв. V, 22-23); ср. Григ. Нис. О душе и воскр., стр. 232 (ч. IV); cfr. Plat. Phädr., cap. 25, 34-35, p. 246 AB, 253 D sq.; Timaeus 69 D-70 AB.

²⁵⁵ Григор. Нисск. Об устр. чел., гл. 8, стр. 98 (ч. 1).

²⁵⁶ Ср. О душе и воскр., стр. 230-1 и 234-235; Об устр. чел., гл. 18, стр. 150.

²⁵⁷ Канон. Посл., Прав. I, стр. 426 (ч. VIII); Об устр. чел., гл. 29, стр. 200; О девстве, гл. 12, стр. 346 (ч. VII); О душе и воскр., стр. 230 сл., 237.

²⁵⁸ Канон. Посл., стр. 427-429 (ч. VIII); Об устр. чел., гл. 18, стр. 151-152.

²⁵⁹ О душе и воскр., стр. 241 (Migne, t. 46 gr., col. 60); Опр. Аполл., § 7, стр. 72 (ч. VII).

Последующие церковные писатели, преимущественно нас интересующие, в своих психологических классификациях нередко обнаруживают (как и в других вопросах антропологии) и прямую зависимость от трактата Немезия. И. Дамаскин, например, буквально воспроизводит все виды классификации, упоминаемые у Немезия. Так, после общего деления сил души на разумную (λογικόν) и неразумную (ἄλογον), он подразделяет последнюю на две части — на подчиняющуюся разуму и неповинующуюся ему; первая, в свою очередь, разделяется на аффективную (θυμός) и чувственно-пожелательную (ἐπιθυμία); к ней же относится и способность произвольного движения (ἡ καθ' ὄρισιν κίνησις). Неповинующаяся разуму часть (сторона) подразделяется на: силу питающую (θρεπτικόν) или растительную (φυτικόν), способствующую росту (αὐξητικόν), пульсовую (σφυρικόν), называемую также жизненной (ζωτικόν), сперматическую (σπερματικόν, образующую семя) или рождающую (γεννητικόν). Всей вообще неразумной части души усваивается, как и у Немезия, название страстной (παθητικόν) и желательной (ὀρετικόν)²⁶⁰. Наряду с этим особо стоит у Дамаскина деление сил неразумной души на растительные (= у Немезия — физические) и жизненные²⁶¹, а также — более полная классификация всех душевно-телесных сил на — *психические, физические*²⁶² и *жизненные* с частичными подразделениями их буквально по Немезию²⁶³. В трактате Мелетия Монаха перечисляются те же виды классификации, что у Немезия и Дамаскина. Так, здесь находим, прежде всего, полную классификацию всех душевных сил и способностей на *психические, физические* и *жизненные*, называемые у Мелетия еще — ἡγεμονικαὶ (= ψυχικαὶ), αἰσθητικαὶ (= φυσικαὶ) и κίνητικαὶ (= ζωτικαὶ). К «психическим» или «вла-

²⁶⁰ И. Дамаскин «Точное изл.», кн. II, гл. 12, стр. 83–84 (см. греч. текст у Migne, t. 94) = Nemes., с. 15 et 16.

²⁶¹ Дамаск. Цит. соч., стр. 84 = Nemes. с. 22.

²⁶² У Дамаскина — по нек. изд. — *растительные* — φυτικαὶ, вм. φυσικαὶ, — разница в одной букве, объяснимая, быть может, как описка. Поелику вся эта классификация целиком заимствована из трактата Немезия, то мы предпочитаем чтение — φυσικαὶ, тем более что и в древнем издании Дамаскина (Basil. 1548, pag. 121) стоит именно это слово.

²⁶³ Дамаск. «Точное излож.» II, гл. 12, стр. 84–85 = Nemes. с. 26.

дыхательным» способностям относятся: φαντασία, λογισμός (alib. νοῦς), μνήμη, δόξα, διάνοια, αἴσθησις и κίνησις κατὰ προαίρεσιν (произв. движение); к «физическим» — сила питания (θρεπτική), рождения (γεννητική) и роста (αὐξητική); к «жизненным» — способность дыхательная (ἀναπνευστική) и пульсовая (σφυγμική)²⁶⁴. О локализации этих способностей — в голове, сердце и печени — Мелетий рассуждает тоже согласно с Немезием²⁶⁵. В другом месте Мелетий различает познавательные функции (γνωστικαὶ ἐνέργειαι) души и желательные (ὀρεκτικά); к первым относятся — νοῦς, δόξα, φαντασία, αἴσθησις и διάνοια, а ко вторым — βούλησις, θυμός (?) и ἐπιθυμία²⁶⁶. Большой определенностью отличается классификация способностей на — τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ λογιστικόν,— причем Мелетий, подобно Немезию, локализирует первые две способности (неразумной души) в сердце и печени, а третью — в головном мозгу²⁶⁷. Каждая из трех указанных основных способностей души, по Мелетию, ведет или к добродетели, или к пороку,— соответственно своему развитию и направлению: так, например, в числе добродетелей чувственно-пожелательной способности указывается — σωφροσύνη (самообладание), как «воздержанность от дурных пожеланий и порывов», а в числе пороков — невоздержанность, похотливость и проч.; в числе добродетелей разумной способности указываются рассудительность (σύνεσις), благоразумие (φρόνησις), страх Божий и др., а в числе пороков — коварство (πανουργία), хитрость и т. д.²⁶⁸

Илья Критский, вполне согласно с другими церковными писателями, различает «силы души» разумную и неразумную, подразделяя последнюю на две части,— на повинующуюся разуму, к которой относятся способности аффективная и чувственно-пожелательная, и неподчиняющуюся разуму, которой принадлежат силы питающая, пульсовая, производительная и проч.; при этом Илья, подобно Мелетию, сопровождает свою классификацию моральной оценкой различных сил или способно-

²⁶⁴ Melet. De nat. hom. (Migne, t. 64 gr.), col. 1101 D.

²⁶⁵ Ibid., col. 1104 A; cfr. 1117 A.

²⁶⁶ Ibid., coll. 1105 D et 1300 A.

²⁶⁷ Ibid., col. 1109 B.

²⁶⁸ Ibid., coll. 1109 CD et 1112 A.

стей души²⁶⁹. Подобно Немезию, Мелетию и др., Илья считает основными и главнейшими способностями души — τὸ λογικόν, τὸ θυμικόν и τὸ ἐπιθυμητικόν. Рассуждая в одном месте своего комментария о *единомыслии* (τὸ ἀστασίαστον, безмятежность), Илья замечает: «Единомыслие поселяется и сохраняется в душе, когда τὸ θυμικόν и τὸ ἐπιθυμητικόν не восстают против τὸ λογικόν, благодаря чему и происходит, что интеллектуальные добродетели сопутствуют нравственным, и обратно... Ведь нравственная добродетель имеет в виду *цель* и правильное исполнение, а дело размышления — созерцать эту цель и то, что к ней относится»²⁷⁰. Леонтий Византийский, различая способности — *желательную* (ἐπιθυμητικόν) и *разумную* (λογιστικόν), присоединят, что наша душа «чрез желательную способность любовь устремляется к Богу, а посредством разумной — созерцает сверхчувственное»²⁷¹. В частности, Леонтий, подобно вышеуказанным писателям, различает три главные способности души (по Аристотелю): τὸ ἡγεμονικόν (= λογιστικόν), τὸ θυμικόν и τὸ ἐπιθυμητικόν; первую он подразделяет на: τὸ ἐννοηματικόν, διανοη(μα)τικόν, μνημονευτικόν, βουλευτικόν и δοξαστικόν; упоминает еще способности — стремления (ὄρεκτικόν), выбора (ἐκκλητικόν) и некоторые другие²⁷².

И. Филопон начинает свое предисловие к комментарию на Аристотеля (De anima) классификацией душевных способностей на *разумные* и *неразумные*; первые он подразделяет на *желательные* и *познавательные*; упоминает также об «активных» способностях, каковы — *хотение* (воля) и *выбор*, и подразделяет «познавательные» на — δόξα, διάνοια, νοῦς. К неразумным силам души Филопон относит: способность ощущения (αἴσθησις) и воображения (φαντασία), способности — *пожелательную* (ἐπιθυμία) и *аффективную* (θυμός), а также — «растительные» силы (питания, роста, рождения), существующие не только живым существам, но и растениям²⁷³.

²⁶⁹ El. Cret. Comment, cum schol. Bill., ed. Colon. 1690, col. 8 BC; cfr. у Migne (t. 36 gr.), coll. 847 C et 856 B.

²⁷⁰ Comment., Migne (ib.), col. 880 B.

²⁷¹ Adver. Nestor. et Eutyech. (Migne, t. 86 gr.), col. 1285 A.

²⁷² Ibid., col. 1296 C.

²⁷³ Philopon. Comment. In Aristot. de anima; Praef., fol. 2 et 3. Venet. 1544. Cnfr. De opific. mundi, lib. V, c. 1, pag. 210 (6-11).

Впрочем, относительно способности ощущения (*αἰσθητικόν*) и воображения или представления (*φανταστικόν*) Филопон разделяет колебание Аристотеля, который не решался отнести ее прямо к силам неразумной души²⁷⁴. Немезий, как известно, относит способность *φανταστικόν* (совмещающую в себе и *τὸ αἰσθητικόν*) к неразумной душе. Упоминая в нескольких местах о двигательной способности (*κίνησις κατὰ τόλον*), Филопон, по-видимому, склонен считать ее силою одной только неразумной души²⁷⁵. Но в общем можно сказать, что Филопон стоит на почве классификаций Платона и Аристотеля, взаимно восполняющих друг друга²⁷⁶.

β) *Разумная способность души и ее функции.* По единогласному признанию христианских антропологов всех времен и направлений, две главные и основные способности человеческой души отличают разумного «царя природы» от прочих тварей и безмерно возвышают его над всеми земными созданиями: эти способности — *разум* и *свободная воля*. При этом уже у церковных писателей первых веков (особенно Восточных) заметно стремление, вполне рельефно выступающее у Немезия и его современников, *понять душу — как разум*. Не чужд был подобной точке зрения, впрочем, и Филон, предшественник всех христианских писателей, по мнению которого, разум души есть божественный отпечаток, образ Логоса²⁷⁷: Логос не отождествляется у Филона со *всею* душой человека, а считается лишь первообразом нашего *разума*, который есть «как бы душа души, зеница ее ока, бог нашего тела» и неразумной его (тела) природы²⁷⁸. Мысль о преимущественном значении разума в духовной природе человека, весьма ясно проведенная уже у предшественников²⁷⁹ и — особенно — совре-

²⁷⁴ *Philopon. Comment.*, fol. 145; cfr. *Aristot. De anima*, lib. III, c. 9, § 2-3.

²⁷⁵ *De opif. mundi*, lib. V, c. 1, p. 207 (2-3); cap. 13, p. 227 (10); lib. VI, c. 23, p. 278 (1-3).

²⁷⁶ *Philop. Comment. in Arist.*, fol. 145.

²⁷⁷ *Phil. De plantatione*, cap. 5.

²⁷⁸ *Quis rerum div. haeres sit*, c. 11; *De confus. linguarum*, c. 14; *De mundi opif.*, c. 23.

²⁷⁹ Разум, как образ Божий, точнее — образ Бож. Логоса (*Iren. Adv. haeres.*, lib. IV, c. 4, § 3; *Tertull. Adver. Prax.*, cap. 5; *Clem. Al. Strom.*, l. II, c. 19; lib. V, c. 14 (стр. 603); *Orig. De princ.* I, c. 1, § 7; cf. *Contr.*

менников²⁸⁰ Немезия, раскрывается во всей полноте у последующих восточных христианских антропологов. Разум есть образ Божий в человеке, всегда тяготеющий к своему Первообразу и уподобляющийся Ему своими способностями (например, слово — λόγος) и проявлениями своей деятельности, которая не ограничивается про-

Cels. VI, с. 63), составляет самую сущность человеческой души (Clem. Str. V, с. 14, стр. 603); ему принадлежит господственная роль в психической жизни (Clem. Paedag. III, с. 1; Orig. De pr. III, с. 1, §§ 3-4), роль «кормчего» (Clem. Paedag. II, с. 2), определяющего всю природу, весь «строй» (ξῦστασις) жизни человека (Strom. VI, с. 16, стр. 752); разум есть та Божественная сила в человеке, благодаря которой он может возвышаться над всем чувственным, устремляться к созерцанию своего Первообраза и делаться причастником Божеств. жизни (Iust. Dialog. cum Tryph., с. 4; Athen. De resur. mort., с. 13), господствуя над страстями и направляя к добру деятельность воли (Clem. Strom. VI, с. 16; cf. I, с. 24; Orig. De pr. III, с. 1, §§ 3-4). Познание есть «главная, господственная функция души, существенно ее характеризующая» (Clem. Str. VI, с. 8, cf. cap. 12), — причем высшую форму знания составляет именно «чисто разумное познание, усвояемое помимо чувств» и касающееся «вещей умопостижимых» (Strom. VI, с. 1). Даже сенсуалистическая гносеология Тертуллиана, сводящая под влиянием стоицизма (Diog. Laërt. VII, §§ 49, 52-53) всякое познание и все психические функции к *ощущению* (Tertul. De anima., сс. 17 et 18), не мешает карфагенскому мыслителю отдать предпочтение тому источнику знания, который он называет «свидетельством души, христианки по природе» (De test. an. 1 et 5).

²⁸⁰ По учению Григория Нис., разум и воля составляют истинную сущность духовной природы человека (Об устр. чел., гл. 16, стр. 140-1 и 144; О душе и воскр., стр. 230), причем ум (νοῦς), в частности, специфически определяет духовную жизнь человека в ее целом, объединяя в себе мыслительную и произвольную деятельность (Опров. Апол., § 7, стр. 72-73), поскольку διάνοια, как непосредств. движение ума, есть вместе с тем и «энергия» (ibid., § 29: διάνοια — νοῦ ἰνῆσις ἐστι καὶ ἐνέργεια; cf. De hom. opif., с. 8 col. 148 A: διάνοια ἐστὶ νοῦρα καὶ κοίτη καὶ δόνασις); откуда — ум есть τὸ ἡγεμονικὸν души (De hom. op., cap. 12, col. 156), самая сущность ее, основной и существенный «признак»... (Об устр. чел., гл. 15, стр. 134 Опров. Аполл., § 22, стр. 103). Разум и свободная воля так тесно связаны друг с другом, что «если словесное и разумное существо перестает действовать свободно, то утрачивает вместе и дар разумности...» (Оглас. Сл., гл. 31, стр. 79, ср. гл. 5, стр. 18; cf. Nemes., с. 41, p. 326 = 182). Васил. Вел. называет разум «владычественной» частью (На Ис. гл. 1, Тв. II, 15, 47), «прирожденным оком души» (Подвиж. Уст., гл. 2, Тв. V, 328), силой *самопроизвольной* (ibid, стр. 329), указывает на тесную связь воли с разумом, как ее необходимым постулатом (Бес. 9, Тв. IV, 145; ср. Немез. гл. 41, стр. 182-3). Те же точно и подобные им мысли встречаем у Макария Вел. (Бес. 4, § 1, стр. 22; § 3, стр. 23; § 4, стр. 24), Афанасия В. (Сл. на яз., §§ 30-31, стр. 165-167, Григория Бог. (Epist. I ad Cledon., Opp. t. I ed. 1690, p. 741 C = Тв. IV, 202; Carm. Iamb. XV, Opp. t. II, p. 198 D = Тв. V, 336), Иоанна

странственными отношениями или условиями, а простирается выше — в сферу умопостигаемого²⁸¹. Хотя, в силу тесной связи души с телом, разум и зависим в своей деятельности от внешних чувственных впечатлений, но он не является послушным рабом их, а, благодаря присущей ему царственной силе, может возвышаться над ними и, «отрешаясь от земных образов», предаваться чистому созерцанию²⁸². Разум есть принадлежность одного человека²⁸³; он есть «чистейшая» и превосходнейшая часть души, так сказать — «око» ее²⁸⁴; он — «владычественная часть» (ἡγεμονικόν) души²⁸⁵, обуславливающая собою всякую психическую деятельность²⁸⁶. Отсюда — власть разума над страстями (πάθος), которые он может «укрощать», как «своевольных коней»²⁸⁷; разум есть как бы «вождь на троне», который, руководясь заложенным в него Творцом законом свободной воли (νόμον αὐτεξούσιον), является «руководителем (ἡγεμών) добродетелей и управителем (αὐτοκράτωρ) страстей», — не в том смысле, чтобы он мог совершенно уничтожить

Злат. (Бес. 20 на Мф., § 3, — т. VII, 237; Бес. 13 на Римл., — т. IX, 639) и др. (ср. *Епиф. Кипр.* Панарий, Ер. 36, гл. 5, — Тв. II, 67). Такая точка зрения на значение разума в душ. жизни и на связь его с волей легко объясняет нам, почему борьба души со страстями и власть ее над ними у всех почти отцов Церкви, как и у Немезия (О пр. чел., гл. 1, стр. 25, 31, ср. гл. 41), сводится собственно к владычеству разума, укрощающего страсти (ср. *Вас. Вел. Подв. Уст.*, гл. 2, стр. 329; *Григ. Бог. Орат.* 32, col. 205 В = Тв. III, 158; *Григ. Нис. Об устр. чел.*, гл. 18, стр. 151–2; О д. и в. стр. 242–3; *Макар. Егип.* Бес. 4, §§ 1 и 3, стр. 22–24; *И. Злат.* На Быт. бес. XI, — Тв. IV, 89).

²⁸¹ *Дамаск.* «Точное изл.», кн. II, гл. 12, стр. 79; *Philop. De opif. mundi*, lib. VI, c. 19, p. 270 (20–23); *El. Cret. Comment.*, у Migne, t. 36 gr., col. 855 AB; *Theodoret. In Genes. quaest.* 21.

²⁸² *El. Cret. Comment.* (Migne, ib.), coll. 881 BC et 893 C–894 A; *Philop. De opif. mundi*, lib. I, c. 22, p. 58 (2–3 et 12–13); lib. III, c. 1, p. 111 (16–26).

²⁸³ *Philopon. Op. cit.*, lib. VI, c. 13, p. 256 (2–3).

²⁸⁴ *El. Cret. Comment.* (Migne, ib.), coll. 813 C, 881 B et 855 A; *И. Дамаск.* Цит. соч., II, гл. 12, стр. 81; *Philopon. Comment. in Aristot. de anima*, — Praef., fol. 2. Venet. 1544; ср. *И. Злат.* Бес. 20 на Мф., § 3 (Тв. VII, 237).

²⁸⁵ *El. Cret. Comment.* (Migne, ib.), coll. 762, 841 B; *Melet. De nat. hom.* (Migne, t. 64 gr.), col. 1104 B.

²⁸⁶ *Melet. Op. cit.* (ibid.), col. 1104 B: «...Всякое действие (ἐνέργεια) есть следствие мысли. Αἱ δὲ ἐνέργειαι δυνάμεις εἰσι τοῦ νοῦς ὁ δὲ νοῦς ἡγεμονικόν ἐστι τῆς ψυχῆς...»

²⁸⁷ *El. Cret. Op. cit.* (ibid.), coll. 861 C et 867 C; ср. *Григор. Бог.* «На гневл.» (V, 156).

страсти и пожелания, а в том, что он содействует не подчиняться, не поработаться им: «οὐ γὰρ ἐκρίζωτής (искоренитель) τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς ἐστίν, ἀλλ' ἀνταγωνιστής (противник)»²⁸⁸. Таким образом, у последующих христианских психологов весьма определенно выступает тенденция понять и объяснить душу как разум²⁸⁹.

Однако в своей теоретической деятельности разум связан с внешними чувствами, доставляющими ему познавательный материал. Обращаясь к реальной психической жизни, к эмпирическому изучению фактов и явлений сознания, христианские антропологи не могли не отметить этой гносеологической проблемы, — и вот «способность» ощущения (το αἰσθητικόν) и представления или воображения (το φανταστικόν)²⁹⁰ рассматривается ими как первоначальная стадия познавательной деятельности,

²⁸⁸ Melet. Op. cit. (Migne, ib.), coll. 1109 D sq. et 1112 B.

²⁸⁹ Важно отметить, что эта идея, присущая всем вообще восточным церк. писателям, составляет самую характерную особенность их антропологии по сравнению с антропологией западных хр. писателей, и притом — такую особенность, которую в значительной степени определяется различие не антропологических только, но и общецерковных (в частности — аскетических) воззрений «спекулятивного Востока и «практического» Запада. Для Восточных церк. писателей человек — прежде всего — ум, который мыслится, как «владычественная» и богоподобная часть души, приближающая человека к Богу; отсюда — идеал нравств. жизни — «созерцание Бога при посредстве ума», главное следствие грехопадения — внутренняя борьба *двух умов* (см. особ. у Григ. Богосл. Плач о страд. души..., Тв. IV, 305-306), а подвижническая задача падшего человека — очищение ума от греховных, чувственных помыслов и созерцательное устремление его к Богу... Для Западных церк. писателей (представителем которых можно считать бл. Августина) — человек есть, прежде всего, *воля* (ср. August. De civit. Dei, l. XIV, c. 6: omnes nihil aliud nisi voluntates sunt, — Migne, t. 41 ser. lat., col. 409); отсюда — грехопадение есть не только помрачение ума и т. п., а — прежде всего — акт *самоутверждения воли* человека, уклонившейся от закона (воли) Божия (De civ. Dei, l. XII, c. 7); внутренний разлад в падшем человеке — это борьба *двух волей* (ср. Io. Cassian. Collat. IV, cap. 11, — Mign., t. 49, s. lat.), а задача подвижничества понимается как процесс *воспитания воли*, с целью снова подчинить ее закону богоподобного ума, снова сделать законом своей жизни волю Божию и т. д., и т. п.

²⁹⁰ Переводя термин «φανταστικόν» словом «воображение», мы везде разумеем воображение воспроизводящее: у некоторых христианских антропологов φανταστικόν ничем не отличается от τὸ αἰσθητικόν по своему значению и как бы включает его в свое содержание (Немезий, Илья Кр., Дамаскин); у других φανταστικόν специально обозначает «способность» представления или воображения, и именно — воображения *воспроизводящего*, а не *творческого*.

как низшая, элементарная функция разума. По учению Григория Нисского, в процессе чувственного познания участвуют два различных фактора — ум и органы чувств, доставляющие ему впечатления от внешних предметов. В чем состоит самый акт чувственного восприятия с его физиологической стороны — это у еп. Нисского, как и у других современников Немезия, остается без разъяснения. Хотя Григорию Нисскому известна была деятельность нервов, но, по его мнению, нервы являются только органами осязания и движения²⁹¹. В этом отношении Немезий, прекрасно знакомый с физиологией Галена, опередил своих современников, которые — по-видимому — склонялись к распространенному в древности мнению, объясняющему чувственные восприятия отделением от материальных предметов тончайших частиц или образов (εἰδῶλα), соединяющихся с соответствующей им материей органов чувств²⁹². Впрочем, Григорий Нисский соглашается с мнением «физиологов и анатомов», признающих головной мозг специальным органом восприятия, и не оспаривает того положения, что «в основании» функций органов чувств лежит «мозговая оболочка, покрывающая собою головной мозг»²⁹³. Психологически акт чувственного восприятия определяется у Григория Нисского довольно точно, — именно — как совокупность ощущений различных органов чувств, объединяемых сознанием (= «умом») познающего субъекта²⁹⁴. О деятельности ума в процессе чувственного познания Григорий Нисский говорит довольно подробно и определенно, указывая, что ум *руководит* внешними чувствами, проверяя,

²⁹¹ Об устр. чел., гл. 30, стр. 207–208.

²⁹² Григ. Нис. О млад., преждевр. похищ. смер., стр. 341 (ч. IV): «глаз услаждается светом потому, что в себе самом имеет естественный свет для восприятия однородного с ним...» (ср., впрочем, и Немез., гл. 6, стр. 92–93). Григорий Богосл. называет вн. чувства «приемниками внешнего» (παράδοχαὶ τῶν ἔξωθεν, — Orat. 28, Migne, t. 36, col. 56–7 = Тв. III, 39), самый акт чувственного восприятия определяет как «некоторое принятие в себя внешнего» (εἰσδοχή τις ἔκτοθεν, — Definit..., Carm. Iamb. XV, Opp. t. II, p. 198 D = Тв V, 336), а относительно зрения спрашивает: «есть ли оно приемник (παράδοχή τις) видимого, или поступление (διάβασις) к видимому?...» (Orat. 32, col. 205 A = Тв. III, 158).

²⁹³ Об устр. челов., гл. 12, стр. 112–113.

²⁹⁴ Ibid., гл. 10, стр. 107: св. Григорий приводит в примере познание (восприятие) качеств меда (желтый цвет, сладкий вкус, запах и т. д.).

исправляя и дополняя их показания²⁹⁵, а также группируя и систематизируя доставляемый ими материал²⁹⁶. Таким образом, познающая сила у нас, собственно, одна — ум («νοῦς, ὁ δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιῶν...»)²⁹⁷, — по природе своей отличный от чувств и непостижимый в своей сущности, как образ Божий²⁹⁸. Этот взгляд, вполне аналогичный учению Немезия²⁹⁹, встречаем и у других современников нашего писателя — Василия Великого, Григория Богослова и проч.³⁰⁰ Существенно отличается наш философ от других церковных писателей IV в. только в том, что он дает нам в своем трактате подробный анализ функций отдельных органов чувств (глл. 7–11), тогда как у современников Немезия мы не находим такого систематического анализа.

Обратимся к последующим писателям. Немезий, как мы видели, неточно и непоследовательно относит способность φανταστικόν к неразумной душе, но уже его подражатель — И. Филопон, внимательнее изучивший Аристотеля в этом пункте³⁰¹, затрудняется отнести αἰσθητικόν и φανταστικόν к неразумной душе. Комментируя соответствующее место трактата Аристотеля De anima, Филопон говорит о «способности» ощущения: «поскольку она познает *извне*, под условиями пространственных форм и отношений», и благодаря этому расходится с разумом, дает неверные показания, представляя нам, например, «солнце величиною в один фут», — постольку она может быть признана неразумной; но «поскольку она воспринимает вещь саму по себе, как разум, она приближается к разуму»; иначе говоря: «поскольку она познает, постольку ее можно отнести к разумной душе, а поскольку познает *пассивно*, постольку должна быть

²⁹⁵ О душе и воскр., стр. 215–217 (ч. IV); О девстве, гл. 11, стр. 335–336 (ч. VII).

²⁹⁶ De hom. orif., сар. 10 (Migne, t. 44), col. 152 D (= Тв. I. 106–107): разнообразие впечатлений, доходящих до ума чрез внешние чувства, Григорий Нис. сравнивает с толпою путешественников, вступающих в большой город «различными воротами».

²⁹⁷ De hom. orif., сар. 6, col. 140 (русск. пер. стр. 91).

²⁹⁸ Об устр. чел., гл. 11, стр. 108–109.

²⁹⁹ Nemes., сар. 6, р. 174 = 92 et сар. 13, р. 204 = 111.

³⁰⁰ Вас. Вел. На Шест. Бес. 2, стр. 32; Григ. Бог. Сл. 32, стр. 143 (ч. III); Сл. 44, стр. 146 (ч. IV); ср. Афан. Вел. Слово на яз., § 31, стр. 166–167.

³⁰¹ См. Aristot. De anima, lib. III, с. 9, §§ 2–3.

отнесена к неразумной душе, ибо разумное не может быть пассивным...»³⁰² Относительно «способности» *φανταστικόν* Филопон отмечает, что Аристотель называл ее «умом страдательным» (*νοῦς παθητικός*): умом — поскольку она познает внутренне (интуитивно), непосредственным восприятием, — страдательным — поскольку познает в связи с внешними впечатлениями и пространственными формами. Самое понятие *φαντασία* Филопон определяет как «местопребывание образов внешних видимых предметов»; отсюда *φαντασία*, как и у Аристотеля, не может быть без ощущения (*αἴσθησις*) и возникает всегда из действительного ощущения³⁰³, — так что *φανταστικόν* функционирует (как и по Немезию) через посредство органов чувств, «воспринимает впечатления пяти чувств», — причем «каждое чувство познает то, что ему свойственно или сродно». Различие между *φαντασία* и *αἴσθησις* Филопон допускает в таком же приблизительно смысле, в каком современная психология отличает представление от ощущения: «*φαντασία* есть внутренний познавательный акт, тогда как *αἴσθησις* всегда обращено к внешнему; *αἴσθησις* познает лишь то, что имеется налицо и воспринимается извне, а *φαντασία* создает образы чувственных вещей из материала, доставляемого ощущением...»³⁰⁴ С этим вполне гармонирует у Филопона определение «*φαντασίας*» как «образа и хранилища чувственных восприятий»³⁰⁵. Филопон всегда ставит *φαντασία* наряду с *αἴσθησις* и склоняется к тому, чтобы признать их «способностями» разумной души: так, рассуждая даже о неразумных тварях, он замечает, что «более совершенные из земных животных имеют ощущения (*τὰς αἰσθήσεις*) и весьма деятельное воображение (*φαντασίαν*), приближающееся к рассудку»³⁰⁶. О функциях отдельных органов чувств Филопон учит — в общем — согласно с Немезием, так как стоит на точке зрения Аристотеля, у которого Немезий заим-

³⁰² *Philopon. Com. in Arist. de anima, fol. 145.* То же самое — приблизительно — говорит Филопон и о «способности» *φανταστικόν* (*ibid.*).

³⁰³ Ср. *Aristot. De anima, l. III, c. 3, §§ 11, 13 et 15.*

³⁰⁴ *Philopon. Comment. in Aristot.,— Praefat., fol. 3; cfr. Arist. De anima, III, c. 3, §§ 6-7.*

³⁰⁵ *Philopon. De opif. mundi, lib. V, c. 1, p. 207 (12-14).*

³⁰⁶ *De opif. mundi, lib. V, cap. 1, p. 208 (12-14).*

ствовавал в этом пункте не меньше, чем у своего учителя — Галена. Филопон в различных местах своих сочинений трактует о функциях зрения³⁰⁷, об осязании, вкусе, обонянии, слухе³⁰⁸, — причем в своих рассуждениях относительно последних четырех внешних чувств оттеняет преимущественно органическое и биологическое значение этих чувств (с точки зрения принципа сохранения жизни и развития организма)³⁰⁹. Между прочим, опровергая Феодора Мопсуетского, усматривавшего проявление «образа Божия» даже во внешних чувствах человека, Филопон совершенно в духе Немезия рассуждает о внешних чувствах животных: он указывает на то, что многие животные превосходят человека тонкостью слуховых восприятий («гуси и ослы»), обонятельных (охотничьи собаки) и проч., — тогда как человек превосходит остальных животных только чувством осязания³¹⁰.

У св. И. Дамаскина «способность» φανταστικόν понимается так же, как и у Немезия: она не различается строго от το αἰσθητικόν и как бы включает в себя эту последнюю. Определение способности φανταστικόν как «силы неразумной души, действующей посредством органов чувств, и называемой иначе чувством (ощущением — αἴσθησις)», взято Дамаскином у Немезия³¹¹, — как и вообще вся глава относительно функций и органов этой способности представляет собою буквальную выписку начала 6-й главы трактата Немезия. Определение ощущения — αἴσθησις Дамаскин тоже берет у Немезия³¹². Познавательным продуктом деятельности ощущающей (αἰσθητικόν) и

³⁰⁷ Ibid., lib. I, c. 22, p. 58 (1); lib. II, c. 2, p. 61 (21)–62; cfr. Comment. in Arist. (см. De anima II, c. 7, §§ 5–7), fol. 91 sq.

³⁰⁸ De orif. mundi, lib. V, c. 13, p. 227 (11–25); cfr. Com. in Arist., ff. 91–93 sq.: комментируя учение Аристотеля (De anima lib. II; c. 7–8 et sqq.) о зрении, о происхождении и причине звука, о слуховых ощущениях и проч., Филопон понимает и истолковывает его в таком же смысле, как и Немезий.

³⁰⁹ De orif. mundi, lib. V, c. 13, p. 227 (11–25).

³¹⁰ De orif. mundi, lib. VI, c. 14, pp. 258 (22) — 259 (1–14).

³¹¹ И. Дамаск. «Точное изл.» кн. II, гл. 17, стр. 88 = *Nemes.*, c. 6, p. 171: различие — в том, что у Немезия нет последней прибавки: «ἢτις λέγεται αἴσθησις».

³¹² I. Damascen. Op. cit., lib. II, c. 18: Αἴσθησις ἐστὶ δύναμις τῆς ψυχῆς, ἀντιληπτικὴ τῶν ὑλῶν, ἥγουν διαγνωστικὴ. У Немезия, наряду с другими определениями, находим такое: (αἴσθησις ἐστὶ) δύναμις ψυχῆς ἀντιληπτικὴ τῶν αἰσθητῶν (*Nemes.*, c. 6, p. 176).

представляющей (φανταστικόν) «способностей» является у Дамаскина, как и у Немезия, δόξα, мнение, которое — затем — передается мыслительной способности (τῷ διανοητικῷ), обсуждающей и исследующей его истинность или ложность³¹³. Это δόξα есть собственно образ (τύπος) или представление, сохраняемое памятью: «Через посредство чувства (чувственные восприятия) в передней полости мозга образуется некоторое представление и, таким образом, отправляемое к способности суждения, сохраняется в памяти»³¹⁴. Учение о функциях пяти органов внешних чувств Дамаскин буквально заимствует у Немезия, допуская лишь местами небольшие сокращения или делая значительные пропуски, как в главе о зрительных ощущениях (Немезий, 7 гл.)³¹⁵.

Мелетий Монах, из всех последователей Немезия наиболее точно и полно воспроизводящий учение еп. Емесского об ощущениях и представлениях, тоже не вполне отчетливо разграничивает способности αἰσθητικόν и φανταστικόν, но определенно относит их к разумной душе. Мелетий ясно констатирует, что разум (νοῦς) действует διὰ τῶν πάντε αἰσθήσεων: «разделяя себя (ἑαυτὸν καταμερίζων) ощущающим способностям соответственно каждой, он познает существующее: он видит посредством глаз являемое, понимает чрез посредство слуха сказанное, посредством языка различает вкусовые качества...» и т. д. Здесь же Мелетий говорит о локализации ощущающей «способности»: «окружающая головной мозг оболочка (ὀμλήν) посредством органов чувств, возбуждаемых от нее, приспособленная к зрению, обонянию, слуху и вкусу, естественно (φυσικῶς) получает восприятия, благодаря психической пневме»³¹⁶. Многое из того, что сказано Немезием на протяжении 6–11 глав о функциях ощуща-

³¹³ И. Дамаск. «Точн. изл.» II, гл. 22, стр. 95–6 = *Nemes.* с. 13, pp. 202 et 204.

³¹⁴ И. Дамаск. Слово 1-е против порицающих свв. иконы, гл. 11, стр. 9; *Nemes.*, с. 13, р. 202. Сравни. Дамаск. Слово 3-е, гл. 24, стр. 105–6; ср. *Nemes.*, с. 13, р. 203: ἐπειδὴ καὶ τῶν διανοητῶν ἡ μνήμη ἐκ προλαβούσης φαντασίας περιγίνεται (русск. пер. стр. 109). По Немезию, опирающемуся на Платона (с. 13, р. 202), не только представления суть образы вещей, но и понятия являются как бы «родовыми образами», возникающими из совокупности представлений (см. русск. пер. стр. 92 и 109).

³¹⁵ Дамаск. «Точное изл.» кн. II, гл. 18, стр. 80–91 = *Nemes.* сс. 7–11.

³¹⁶ *Melet.* De nat. hominis (*Migne*, t. 64 gr.), col. 1108 BC; cfr. *Nemes.*, с. 6, р. 173.

ющей и представляющей (φανταστικόν) способностей, Мелетий заимствует буквально, с незначительными пропусками и перестановками, и приписывает эти функции исключительно ощущающей «способности» (αἰσθητικόν); относительно φανταστικόν Мелетий отдельно не трактует, ограничиваясь лишь определением «τῆς φαντασίας» как продукта ощущающей способности. Укажем главные из этих буквальных заимствований Мелетия: а) рассуждение о целесообразном устройстве органов чувств, которые Творец, по своему промыслу, устроил *двойными*, тогда как осязание распространил по всему телу³¹⁷; б) о *двойных* функциях органов внешних чувств³¹⁸; в) о пространственном различии восприятий органов чувств³¹⁹; г) о внешних чувствах человека и животных с точки зрения их природной тонкости и остроты³²⁰; д) о соответствии чувственных восприятий природе самих органов³²¹; е) различные определения ощущения — αἰσθησις³²²; ж) определение понятий — αἰσθητήριον, αἰσθητόν и проч.³²³ В частности, рассуждая об ощущениях отдельных органов чувств, Мелетий много заимствует из трактата Немезия об обонянии³²⁴, о слухе и звуке³²⁵, о вку-

³¹⁷ Melet. Op. cit. (ibid), col. 1141 D sq. = Nemes., с. 8, pp. 189–190, кончая: «τὰ τελειότερα»; отличие у Мелетия: δύο πόρους τῆς ὁσφρήσεως (вм. αἰσθήσεως), как и у Немез. по изд. Con.

³¹⁸ Melet., ibid., col. 1144 A–C = Nemes., pp. 190–191 (passim).

³¹⁹ Melet., ibid., col. 1192 C = Nemes., с. 7, p. 187 et с. 9, p. 195.

³²⁰ Melet., ibid., col. 1144 A = Nemes., с. 8, p. 194, кончая: «τῶν ἰχθυούτων».

³²¹ Melet., ibid., col. 1144 BC = Nemes., с. 6, pp. 174–175 (русск. пер. стр. 93), кончая: «τούτου χάριν πέμπτον... ἡ ὁσφρησις... ἐξεύρηται».

³²² Melet., ibid., col. 1144 CD et 1145 A = Nemes., pp. 175–177: начин. «ἔστι δὲ αἰσθησις οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλὰ διάγνωσις...» etc., и далее — все приведенные у Немез. определения «ощущения», включая и платоновское, и кончая: «τῶν ἔξωθεν». Между прочим, определение Платона Мелетий приводит так, как оно читается у Немез. по кодексу D. 1.

³²³ Melet., ibid., col. 1144 D et 1145 AB = Nemes., с. 6 (passim), особ. pag. 174. 176, 172 sqq.; начин.: «ἔστι δὲ αἰσθητήρια μὲν πέντε, αἰσθησις δὲ μία...» etc. Между прочим, термины — αἰσθητόν, αἰσθητικόν Мелетий определяет по аналогии с немезиев. φανταστόν, φανταστικόν...

³²⁴ Melet., ibid., col. 1180 ABC; cfr. Nemes., с. 11, p. 199–200: Мелетий дополняет Немезия несколькими замечаниями об устройстве обонятельного органа, о строении ноздрей и о находящейся в них «влажной и воздушной пневме».

³²⁵ Melet., ib., coll. 1181 CD et 1184 C = Nemes., с. 10, p. 197–198; Melet., col. 1200 C = Nemes., с. 6, p. 175 (определение звука); ср. у Melet. col. 1200 A–C пространные рассуждения об органах и физиологическом процессе звука (cfr. Nemes., сар. 14).

се³²⁶, зрению³²⁷ и проч. Делая местами значительные пропуски и сокращения, Мелетий почти ничего не прибавляет от себя. Кое-что новое, по сравнению с Немезием, сообщает Мелетий только в своем учении о зрительных ощущениях: он дает довольно интересное описание анатомического строения зрительного органа³²⁸ и физиологического процесса зрения³²⁹, а также — рассуждает о значении зрения в психической жизни, о том, что глаза суть зеркало души, показатели душевных качеств, дарований и навыков человека; при этом Мелетий приводит различные тексты Св. Писания³³⁰. Что касается способности *φανταστικόν*, то хотя Мелетий не трактует о ней особо, но ясно относит ее к разумно-познавательным способностям, к «функциям ума (*αἱ τοῦ νοῦς ἐνέργεια*),

³²⁶ *Melet.*, *ibid.*, col. 1189 D = *Nemes.*, с. 9, р. 196–7 (с нек. сокращениями).

³²⁷ *Melet.*, *ibid.*, col. 1164 CD,— *cfr. Nemes.*, с. 7, р. 180–1 (о зрительном нерве и «оптической пневме»); *Melet.*, col. 1176 C = *Nemes.* по кодексу D. 1, р. 79 (определение зрения); *Melet.*, coll. 1176 D–1177 A = *Nemes.*, pp. 179–180 (мнения различных философов о зрении: эпикурейцы, Аристотель, Платон, Гален); *Melet.*, col. 1177 ABCD = *Nemes.*, с. 7 (*passim*): масса буквальных выдержек из Немезия (о зрительных восприятиях вообще, начин. со слов: «*Ἦ τε γὰρ αὐτῆ...*»; см. особ. у *Nemes.*, pp. 181, 182, 185, 182–183, 186, 187–189 (в указ. порядке).

³²⁸ *Melet.* *Op. cit.* (*ibid.*), coll. 1165 A–1168 A: Мелетий упоминает о 4-х оболочках (*χιτῶνες*) глаза: 1) *ἀμφιβληστροειδής* — сетчатая оболочка; 2) *ὀπίσθητις* — «наружная и белая» (очевидно — склеротика); 3) *κερατοειδής* — роговая; она — «прозрачна и не мешает распространению оптической пневмы»; 4) *ῥαγοειδής* — радужная (вероятно), так как в ней Мелетий указывает зрачок и цвет глаз. Говорит Мелетий и о прозрачных средах («влагах», *τὰ ὑγρά*) глаза; их три: 1) *τὸ ὑελαδες* — стекловидное тело; 2) *τὸ κρυσταλλοειδές* — «влага» или среда кристаллическая, «самая средняя, окруженная всеми остальными, похожая по цвету и составу на кристалл, составляющая половину (!) стекловидного тела и как бы соединенная с ним», вообще, по описанию Мелетия можно догадаться, что он rozumeeт *хрусталик*; наконец, 3) *τὸ ὄσειδες* — «похожая на белок и нежные части яйца, нежная и воздушная влага» (м. б. *водянистая влага*), — *Melet.*, *ibid.*, col. 1168 BC sq. Упоминает Мелетий и о шести глазных мышцах, движущих глаз в разные стороны (col. 1176 C).

³²⁹ Мелетий различает два зрительных нерва, которые, отличаясь от всех прочих нервов (*sic!*), имеют вид полых трубочек и служат как бы каналами, доставляющими глазу *τὸ ὀπτικὸν πνεῦμα* (col. 1164 CD). Зрительные восприятия совершаются благодаря находящейся в глазах нежной пневме, присущей и зрачкам... Если бы в глазах не было света, то невозможно было бы видеть и внешний свет... (col. 1176 C).

³³⁰ *Melet.*, *ibid.*, col. 1188 B sq.

сосредоточенным в желудочках головного мозга», и составляет ее (вместе с τὸ αἰσθητικόν) в связь с διανοητικόν и μνημονευτικόν³³¹. Мелетий определяет «φαντασία», как «τύπωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ», т. е. — отпечаток (оттиск, образ) во «владычественном» начале души, или — в уме: «φαντασία, — говорит он, — есть отпечаток в уме, благодаря которому происходит некое мысленное освещение неясных и неотчетливых (по восприятию) вещей»³³². По этому определению φαντασία может означать и *воображение*; но так как выше Мелетий отмечает, что φαντασία «предшествует всякому произвольному движению»³³³, а волевые движения, как известно, тем и отличаются от непроизвольных, что предваряются *представлением* целей и средств, то правильно будет здесь понимать φαντασία в смысле «представления». В другом месте Мелетий дает нам формулу определения одного познавательного акта, вполне соответствующую современному психологическому определению «представления», хотя термин λογισμός, которым обозначается у Мелетия этот акт, скорее подходил бы к «понятию»: λογισμός, проистекающий, по Мелетию, из способности λογιστικόν, определяется как «первая возникающая в уме мысль (τὸ πρῶτον ἐν νοί ἀνελθὼν νόημα)», или — точнее — «мысленный образ чувственно воспринимаемых вещей (αἰσθητῶν πραγμάτων συνισταμένη κατὰ διάνοιαν εἰκόν)»³³⁴.

Илья Критский в своих комментариях на речи св. Григория очень часто возвращается к вопросу о связи ума с внешними чувствами. Чувства — это «окна ума», чрез которые он воспринимает внешнее и чрез которые нередко «лукавый вводит смерть»³³⁵. Возникающие из внешних чувств или ощущений образы (εἶδωλα, τύπωμα-та, χαρακτήρες), запечатлеваясь в уме, препятствуют ему познать чистую истину и заставляют нас блуждать, как

³³¹ Melet., *ibid.*, col. 1108 A, cfr. col. 1104 A. Эту локализацию и связь признает и Немезий (с. 13, р. 204-5), но в то же время, как известно, не совсем последовательно называет φανταστικόν силой *неразумной* души.

³³² Melet., *ibid.*, col. 1104 B: Φαντασία δέ ἐστι τύπωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ, δι' ἧς γίνεται τῶν ἀφανῶν καὶ ἀμελετήτων πραγμάτων ἐξ ἐπινοίας τινός («по нек. промышлению») ἀμυδρὰ ἔλλαμψις.

³³³ *Ibid.* (col. 1104 B).

³³⁴ Melet., *ibid.*, col. 1109 C.

³³⁵ *El. Creten. Comment. y Migne* (t. 36 gr.), coll. 763 et 784 A.

блуждают и сами внешние чувства³³⁶. Сколько бы ни старался ум «замкнуть чувства» и сделаться самостоятельным, он никогда не может «совершенно очиститься от представлений (φαντασιῶν)»³³⁷. Представления о земных вещах (τὰς φαντασίας τῶν γερῶν) Илья, вслед за Григорием, называет «дольными образами» (τύποι, οἱ κατὰ χαρακτῆρες), — точнее — «копиями (χαρακτῆρας) вещей»³³⁸. Поскольку человек очищается, «сглаживает напечатленные в уме копии дольных и влекущих к земле вещей», постольку он «воспринимает чистыми Божественные образы (ἐμφάσεις), напечатлевая их в своем τῷ ἡγεμονικῷ... и являет образ Божественной деятельности (ἐνεργείας)... нисколько не запятнанный плотскими страстями»³³⁹. Вообще, φαντασία (представление) понимается у Ильи, как и у св. Григория, в смысле умственного образа, отпечатка (τύπος, τύωμα, τύωσις, χαρακτῆρ) чувственно воспринимаемых вещей³⁴⁰. Функции представляющей «способности» (φανταστικόν) Илья определяет по Немезию: «τὸ φανταστικόν воспринимает посредством органов внешних чувств материальные вещи и передает образы (τύπους) их способности мышления (τῷ διανοητικῷ ἢ διαλογιστικῷ)»³⁴¹. Самое понятие «φαντασία» Илья определяет буквально по Немезию и так же непоследовательно, как и он, относит этот познавательный акт к неразумной душе: «φαντασία, — говорит Илья, — есть такое состояние *неразумной* (?) части души, которое возникает от чего-либо представляемого (φανταστοῦ) — тогда, когда чувства уже покоятся и не функционируют, ибо, когда внешние чувства действуют, то бывает ὁράτον» (а не φανταστον). Отсюда понятно дополнительное замечание Ильи, что «представляет тот, кто помнит»³⁴².

³³⁶ Ibid., coll. 776 C-777 A; 783 AB; 886 C; cfr. Plato — Phaedo, p. 66 A-D.

³³⁷ El. Creten., ibid. (Migne), col. 776 D-777 A.

³³⁸ Ibid., coll. 761 et 796 C-797 A.

³³⁹ Ibid., coll. 796 D-797 A.

³⁴⁰ El. Creten., ibid., col. 761, 762, 776, 796 C-797 A; ср. Григ. Бог. Сл. 27-е (Твор. III, стр. 7-8).

³⁴¹ El. Creten., ibid., col. 808 B; cfr. 860 C.

³⁴² El. Creten. Comment. cum schol. Bill., edit. Colon. 1690, col. 756 D. Термин φαντασία, вообще, употребляется у Ильи в смысле «представления», как и у Немезия: Илья пользуется этим термином и в своих рассуждениях о богопознании (против Евномия): φαντασίαν, как смутное представление о Боге, недостаточное постижение Его,

Органом способности φανταστικόν Илья, согласно с Немезием, считает «передний желудочек головного мозга»³⁴³. У Немезия же заимствует Илья определение понятий — αἴσθησις, αἴσθητήριον, αἴσθητὸν и αἴσθητικόν,— причем последние два понятия выясняет, как и Мелетий, по аналогии с немезиевыми φανταστόν и φανταστικόν³⁴⁴. Таким образом, «способности» φανταστικόν и αἴσθητικόν представляются у Ильи, как и у Немезия, неразрывно связанными друг с другом в своей деятельности, даже более того — составляющими одну нераздельную «способность», которую следовало бы отнести к разумной душе. К такому заключению приводят нас все рассуждения Ильи относительно указанных способностей, вполне аналогичные, как мы видели, воззрениям Немезия. В частности, относительно «способности» ощущения (τὸ αἴσθητικόν) добавим, что, по учению Ильи, она «сообщается органам чувств от ума, как от источника — прудам потоки; ощущение (αἴσθησις) доставляется уму, относясь чрез органы чувств воспринимаемое; ум же, принявши, хорошо обсудивши и исследовавши, располагает (доставляемый ему в ощущениях материал) в соответствующих местах,— так что при всем множестве и разнообразии впечатлений, входящих (в сознание), не бывает никакого смешения и путаницы»³⁴⁵. Ум «через внешние чувства, как через своего рода окна, входит в общение с внешним, овладевает им и привлекает к себе образы (εἶδωλα) вещей, запечатлевая в себе копии (τοὺς χαρακτήρας) видимых объектов и сохраняя их в памяти»³⁴⁶. Учение Ильи Критского о функциях отдельных органов чувств не представляет ничего нового и интересного по сравнению с известными уже нам воззрениями Немезия и Мелетия: у него мы нашли лишь несколько отрывочных, беглых замечаний о зрении³⁴⁷ и слухе³⁴⁸, вполне аналогичных взглядам Немезия и заимствованных если

Илья противопоставляет γυῶσις'у, как более ясному и совершенному знанию (*Migne*, col. 825 B; cfr. col. 774 A); ср. Григорий Богослов — Сл. 28-е (Твор. III, стр. 27).

³⁴³ *El. Creten. Comment. cum schol. Bill.*, col. 757 A.

³⁴⁴ *Ibidem*, col. 766 D, *Nemes.*, с. 6.

³⁴⁵ *El. Creten. Comment. apud Migne (ibid.)*, col. 852 C.

³⁴⁶ *Ibid.*, col. 860 C.

³⁴⁷ *Ibid.*, coll. 776 B, 785 B, 802 B, 860 B.

³⁴⁸ *Ibid.*, col. 785 A.

не из трактата Немезия непосредственно, то из общего первоисточника — Аристотеля.

Высшая, по сравнению с ощущениями и представлениями, познавательная деятельность ума выражается в *мышлении*. Мышление (*διάνοια, νόησις*) определяется у Дамаскина, Мелетия и Ильи — как «первое» или «собственное движение ума (*τοῦ νοῦ κίνησις*)», как деятельность — по преимуществу — обсуждающая, исследующая и умозакljučающая³⁴⁹. И Филопон понимает мышление (*διάνοια*) как способность исследования, рассуждения и умозакljučаения «от посылок к выводам», — в отличие от разума (*νοῦς*) *per ipsum*, который непосредственно воспринимает, постигает или созерцает истину³⁵⁰. В таком же смысле и Илья отмечает, что «душе свойственно (не только) *τὸ νοεῖν καὶ διανοεῖσθαι*, (но и) *τὸ συνθεωρητικόν*»³⁵¹. У Дамаскина и Ильи находим поразительно сходное изображение последовательного процесса мышления, слагающегося из шести моментов, из коих *terminus a quo* есть *νόησις*, а *terminus ad quem* — *λόγος προφορικὸς* (= *νόησις, ἔννοια, ἐνθύμησις, φρόνησις, διαλογισμὸς* или *ἐνδιάθετος λόγος* и *προφορικὸς λόγος*)³⁵²; можно полагать, что Илья заимствовал это изображение у Дамаскина. Впрочем, почти буквально такую же картину мыслительного процесса находим и у Максима Исповедника (за исключением ничтожных деталей)³⁵³, — и потому представляется несомненным, что Дамаскин, в свою очередь, заимствовал ее у св. Максима. Но совершенно сходное с вышеизложенным (если не по букве, то по существу) понимание способности мышления и самого мыслительного процесса встречаем уже у Немезия: чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть в трактате Немезия те, например, места, где он определяет понятие «*λόγος ἐνδιάθετος*»³⁵⁴ и перечисляет функции мышления³⁵⁵.

³⁴⁹ *Damascen. De fide orthod.*, lib. II, c. 22 (ed. Basil., p. 140, по русск. пер. стр. 96); *Melet. De nat. hominis* (*Migne*, t. 64 gr.), col. 1104 B; *El. Cret. Com. apud Migne* (t. 36 gr.), col. 808 A.

³⁵⁰ *Philopon. Comment. in Arist. de anima; Praef.*, fol. 2.

³⁵¹ *El. Cret. Comment. apud Migne* (t. 36 gr.), col. 801 B.

³⁵² *I. Damascen. De fide orth.*, lib. II, c. 22 (ed. Basil., p. 140; по русск. пер. стр. 96) = *El. Cret. apud Migne*, col. 808 B.

³⁵³ *Maxim. Confes. Ad Marin. presb.*, — *Migne*, t. 91, s. gr. col. 21 A.

³⁵⁴ *Nemes.*, c. 14, p. 208.

³⁵⁵ *Nemes.*, c. 12, p. 201.

Кроме того, Дамаскин и Мелетий буквально заимствуют у Немезия учение о функциях мыслительной способности (τὸ διανοητικόν),— причем Дамаскин выписывает целиком всю главу, в которой изложено это учение, а Мелетий — часть ее³⁵⁶. Затем, известно, что все христианские психологи патристического периода различают в ряду способностей разумной души так называемое «внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος)» и «произносимое (профорикός)»: первое рассматривается как один из моментов мыслительного процесса, или же как синоним самого мышления, а второе — как внешнее выражение мысли («ἄγγελος νοήματος»), т. е.— способность речи. В трактате Немезия есть отдельная небольшая глава «О слове внутреннем и произносимом» (с. 14),— и вот, одни из последующих писателей, как, например, Дамаскин и Илья Критский, делают из этой главы буквальные заимствования³⁵⁷, а другие, как Мелетий и Филопон, усваивают

³⁵⁶ *Nemes.*, с. 12, р. 201: Τοῦ δὲ διανοητικοῦ εἰσὶ, γενικῶς μὲν, αἱ τε κρίσεις... καὶ ἀποφυγαὶ καὶ ὄρμαι· εἰδικῶς δὲ αἱ τε νοήσεις τῶν ὄντων καὶ αἱ ἀρεταί... etc. Τοῦτο δὲ ἐστὶ... θεσπίζον ἡμῖν τὸ μέλλον... и т.д.; конец главы: «...πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῇ».

Damascen. Op. cit., II, с. 19, р. 136 (Basil.): Τοῦ δὲ διανοητικοῦ εἰσὶν αἱ τε κρίσεις... καὶ αἱ ὄρμαι πρὸς τὴν πράξιν (доб.)... καὶ ἀποφυγαὶ τῆς πράξεως (доб.)... etc. Вм. «τῶν ὄντων» у Дам. «τῶν νοητῶν», и дальше — все буквально до конца главы. Ср. русск. пер. Немез., стр. 108, прим. 4-6.

Melet. De nat. hom. (*Migne*, t. 64), col. 1104 BC: Τοῦ διανοητικοῦ δὲ εἰσὶν αἱ τε κρίσεις... καὶ ἀποφυγαὶ τῶν κακῶν (доб.) καὶ ὄρμαι, καὶ αἱ νοήσεις τῶν ὄντων... etc., кончая: «καὶ τὸ βουλευτικόν». Второй половины главы у Мелетия нет.

³⁵⁷ *I. Damasc.* De fide orth. II, с. 21 (р. 138 Basil.— русск. пер. стр. 93; cfr. с. 22, р. 140,— русск. пер. 96) et *El. Creten.* Comment. apud *Migne* (t. 36 gr.), col. 777 B (cfr. idem—col. 896 C et 882 A) = *Nemes.*, с. 14, р. 208-209. Дамаскин и Илья буквально заимствуют у Немезия определение указанных способностей, учение о значении и органах их и — вообще — выписывают почти всю 14-ю главу из трактата Немезия, за исключением конца ее; оканчивают они свою выписку словами: «ἐστὶ δὲ (т. е. λόγος профорикός) ἄγγελος νοήματος», — что у Немезия читается в другом месте [с. 1, р. 43: «членораздельная речь (ἔναρθρον διάλεκτον) есть вестник (ἔξάγγελον) τῶν κατὰ νοῦν κινήματων»]. Дамаскин к определению λόγος профорикός, взятому у Немезия, прибавляет фразу: «ἦγουν ὁ διὰ γλώσσης καὶ στόματος προφερόμενος λόγος, διὸ καὶ профорикός λέγεται»; эту фразу повторяет и Илья (col. 777 B et 882 A), из чего можно заключить, что он заимствовал учение Немезия о λόγος'ах не непосредственно у Немезия, а у Дамаскина. Илья в данном месте комментирует Григория Богослова (см. Слово 28; Твор. III, стр. 29), который называет ἐνδιάθετος λόγος «словом безмолвствующим — ἡσυχάζοντα», а λογ. профорикός — «изливающимися — χεόμενον».

из нее отдельные мысли и выражения³⁵⁸. В частности, Илья несколько подробнее говорит о значении λόγος̄ а профорιχός̄, как средства для выражения психических состояний, или — вообще — о значении слова для мышления, — тогда как Дамаскин и Филопон ограничиваются в этом отношении повторением общего замечания Немезия о том, что слово (речь) есть «вестник мысли», а Мелетий только дополняет это замечание аналогичными словами св. Василия Великого³⁵⁹. По словам Ильи Критского, профорιχός̄ λόγος̄ «есть не только порождение ума (νοῦ γέννημα), но и колесница и вместилище помыслов ума (τοῦ νοῦ νοημάτων), через слух пересылающее их уму другого человека»³⁶⁰; это есть способность связывающая «душевные движения и размышления с голосом» и таким образом передающая их другим (т. е. слушателям)³⁶¹; слово есть «пища души...»³⁶² Бл. Феодорит, рассуждая «о словесном органе», выражается подобно Немезию, что в этом органе «зубы суть как бы струны, язык подобен смычку, а ум — руке музыканта...»³⁶³

Тесная связь и взаимоотношение психологии последующих христианских писателей с воззрениями Неме-

³⁵⁸ Мелетий (De nat. hom., Migne, t. 64, col. 1105 A-D), подобно Немезию различая λόγος̄ ἐνδιάθετος̄ и профорιχός̄, называет последнее «порождением ума» и «вестником мысли», передающим «через посредство голосовых органов членораздельной речью (κατὰ τὴν ἑναρθρον τῆς φωνῆς κίνησιν)» скрытые внутри мысли. Ср. Афан. В. Сл. на яз., § 45 (Тв. I, 186); Григ. Нисск. Об устр. чел., гл. 9, стр. 103; Григ. Бог. Orat. 32, Migne, t. 36, col. 205 A (= Тв. III. 158); ср. Сл. 6 (I, 222); Вас. Вел. Письм. 9-е к Макс. фил. (Тв. VI. 42). От себя Мелетий лишь прибавляет, что слово «бестелесно, невидимо, не подлежит восприятию зрением или осязанием, а только слухом...» и проч., и приводит замечание св. Василия Вел. о нравственно-психологическом значении слова или речи: «Пользование словом даровал нам сотворивший нас Бог, чтобы мы могли открывать друг другу помыслы (намерения) сердец... Если бы мы жили одной только чистой душой, то могли бы легко сообщаться друг с другом посредством мысли» и т. д. Ср. Вас. Вел. Толк. на Ис. гл. 3, ст. 1 (Твор. II, 108, 46). Филопон одинаково с Немезием учит об органах речи (De orif. mundi. lib. I, с. 22, р. 55, 5 sq.) и рассуждает о λόγος̄'е как средстве выражения мыслей (De orif. mundi. l. VI, с. 5, р. 238 — по поводу ложного мнения, что человек создан «по образу» Λόγος̄'а, о чем у нас была речь выше).

³⁵⁹ См. два предыдущ. примечания.

³⁶⁰ El. Cret. Com. apud Migne (t. 36), col. 861 A.

³⁶¹ El. Cret., ibid., col. 844 A.

³⁶² Ibid., col. 879 A.

³⁶³ Феодор. «Краткое изл. бож. догматов», гл. 9 (Хр. Чт. 1844, IV, стр. 217); ср. Nemes., с. 14, р. 210 = 114 (русск. пер.).

зия сказывается также в их учении о *памяти, воспоминании и забвении*. Немезий, по примеру Аристотеля, весьма подробно трактует этот отдел психологии,— тогда как в антропологии его современников по данному вопросу замечается наиболее существенный пробел. Григорий Нисский, например, только мимоходом говорит о памяти, выражая удивление «обширности этого внутреннего вместилища, в которое стекается» бесчисленное множество впечатлений от различных органов чувств...³⁶⁴ Впрочем, у Григория Богослова находим, хотя и отрывочные, но довольно точные, определения *памяти, воспоминания и забвения*, близкие определениям Немезия³⁶⁵ и даже совершенно сходные с ними,— как — например: «*память* есть сохранение умственных образов (*καθήξις τῶν νοῶς τυπωμάτων*); *забвение* — утрата памяти (*μνήμης ἐκβολή*, — у Немезия *ἀποβολή*); а отложение забвения есть опять какая-то память, которую называю *воспоминанием* (*ἀνάμνησιν*)»³⁶⁶. Учение Немезия о памяти, заимствованное им — в своих существенных чертах — у Платона и Аристотеля, почти всецело и с большой точностью воспроизводится последующими писателями,— причем характер этого воспроизведения и не подлежащая сомнению общая зависимость указанных писателей от Немезия говорят о том, что писатели эти почерпнули учение о памяти не из названных первоисточников, которыми пользовался Немезий, а именно — из трактата Немезия непосредственно. И. Дамаскин, Мелетий и Илья буквально заимствуют у Немезия не только платоновское и аристотелевское определения памяти, воспоминания и проч., но и его собственные пояснения и дополнительные рассуждения. Так, Дамаскин выписывает из сочинения Немезия почти дословно (с самыми незначительными сокращениями) первую половину 13-й главы, трактующей о памяти,— причем совершенно опускает стоящие в начале имена Платона и Аристотеля³⁶⁷; Илья Критский, тоже без указания имен, заим-

³⁶⁴ Об устр. чел., гл. 10, стр. 105–106.

³⁶⁵ *Greg. Naz. Orat. 32, col. 205 A* (Тв. III, 158).

³⁶⁶ *Greg. Naz. Definit. (Carm. Iamb. XV), Opp. t. II, p. 198 D* (= Тв. V, 336); *cfr. Nemes., cap. 13, p. 202–203*.

³⁶⁷ *I. Damasc. De fide orth., lib. II, c. 20* (p. 136–137 ed. Basil., русск. пер. 92–93) = *Nemes., c. 13, pp. 202–204*. В свою выписку Дамаскин

ствуует из упомянутой главы трактата Немезия различные определения памяти (с пояснительными замечаниями самого Немезия), а равно — определение воспоминания и забвения³⁶⁸. Мелетий Монах, самостоятельно определяя память, как «сохранение (φυλαχῆ) сказанного или продуманного, или слышанного, или сделанного»³⁶⁹, в то же время буквально заимствует у Немезия начало 13-й главы и — затем — определение воспоминания и забвения³⁷⁰. Между прочим, Мелетий, выписывая из трактата Немезия начало 13-й главы, следует более точному в данном месте кодексу *Dresd. 1*, которым он, впрочем, пользуется всегда вообще; поэтому у Мелетия нет здесь имени Оригена, которое ошибочно (вместо Аристотеля) поставлено в начале 13-й главы трактата Немезия по изд. *Matth.* и др.³⁷¹

Вторая основная способность разумной души, по уче-

включает: различные определения памяти (Плат., Арист.) с пояснительными к ним замечаниями Немезия, определение воспоминания и забвения, суждение Немезия об отношении памяти к способности представления (φανταστικόν) и мышления (διανοητικόν), кончая перечислением органов τοῦ μνημονευτικοῦ. Указание некоторых незначительных разночтений, встречающихся у Дамаскина, см. в русск. пер. Немез., стр. 108–111, прим. 4, 23–24 к главе 13-й; здесь же — соответств. цитаты из Платона и Аристотеля (примеч. 3, 5, 16, 18 и др.).

³⁶⁸ *El. Cret. Comment. apud Migne* (t. 36), coll. 786 A et 860 C = *Nemes.*, c. 13, pp. 202–203.

³⁶⁹ *Melet. De nat. hom. (Migne, t. 64) col. 1104 C.*

³⁷⁰ *Melet., ibid., col. 1116 A = Nemes. ibidem.*

³⁷¹ *Nemesius*: "Ἐστὶ δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ὀριγένης (в D. 1. 'Ἀριστοτέλης) φησὶν, φαντασία ἐγκαταλειμμένη ἀπὸ τινὸς αἰσθήσεως, ὡς δὲ Πλάτων — σωτηρία αἰσθήσεως τε καὶ νοήσεως. Ἡ γὰρ ψυχὴ... ὅταν οὖν τοὺς τύπους, ὧν τε ἐδόξασεν, διασώζει, μνημονεύειν λέγεται... Ἀνάμνησις δὲ λέγεται, ὅταν λήθῃ μεσολαβήσῃ τὴν μνήμην. Ἐστὶ γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξιτήλου... ἀνάκτησις... Λήθη δὲ ἐστὶ μνήμης ἀποβολή· ἀλλ' ἡ μὲν διηνεκῆς, ἡ δὲ ἐπὶ ποσόν...

Meletius Monach.: "Ἐστὶ δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ἀριστοτέλης, φαντασία ἐγκαταλειμμένη ἀπὸ τινὸς αἰσθήσεως, ὡς δὲ Πλάτων, σωτηρία αἰσθήσεως τε καὶ νοήσεως. Ἡ γὰρ ψυχὴ... ὅταν οὖν τοὺς τύπους, ὧν τε ἐδόξασεν, διασώζει καὶ τηρεῖ (в нек. код.), μνημονεύειν λέγεται. Ἀνάμνησις δὲ ἐστὶ μνήμης ἐξιτήλου γενομένης ἀνάκτησις... Λήθη δὲ ἐστὶ μνήμης ἀποβολή· ἀλλ' ἡ μὲν διηνεκῆς, ἡ δὲ ἐπὶ ποσόν... (coll. 1116 A).

Elias Creten.: Τὴν δὲ μνήμην φασὶ φαντασίαν εἶναι ἐγκαταλειμμένην ἀπὸ τινὸς αἰσθήσεως, ἢ σωτηρίαν αἰσθήσεως τε καὶ νοήσεως. Ψυχὴ... ὅταν τοὺς τύπους, ὧν τε ἐδόξασεν, ὧν τε ἐνόησε, διασώζει, μνημονεύειν λέγεται (col. 786 A)... Μνήμη γὰρ λέγεται, ὅταν οὐ μεσολαβήσῃ λήθη ταύτης δὲ μεσολαβήσῃ — ἀνάμνησις (col. 860 C). Ἐστὶ γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξιτήλου γενομένης ὑπὸ λήθης ἀνανέωσις. Λήθη δὲ ἐστὶ μνήμης ἀποβολή (col. 786 A et 860 C).

нию христианских антропологов, есть *воля*. Мы уже говорили о том, что все вообще христианские психологи тесно связывают волю с разумом; свободная воля, или активная способность, и разум рассматриваются у них как понятия коррелятивные: разум есть необходимый постулат свободной воли, а эта последняя — высшая максима разума. Поэтому *познавательная* деятельность разумной души неразрывно связана с *волевою*. По учению Климента Александрийского, в основе всякого познания лежит *стремление* ума «к тому, что согласно с его природой», т. е. самоопределение, *воля*³⁷²; знание и стремление являются двумя сторонами деятельности одного и того же разума³⁷³; «добродетель и истина имеют одну основу»³⁷⁴: добродетель есть собственно обладание знанием³⁷⁵, и наоборот, истинный $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ предполагает нравственное совершенство и нравственную деятельность, иначе — он мертв и бесплоден³⁷⁶. По определению св. Григория Нисского, «воля есть не иное что, как некоторый ум и расположение к чему-либо»: в ком нет ума, «тот не может участвовать в чистой добродетели», потому что добродетель осуществляется свободной волей, *направляемой умом* (вывод против Аполлинария)³⁷⁷. Эта идея о связи свободной воли с разумом, как известно, особенно отчетливо и полно раскрыта у Немезия, который неоднократно и категорически утверждает, что разум и свободная воля необходимо предполагают друг друга, что «человек самопроизволен, вследствие того, что разумен»³⁷⁸, что «самопроизвольность необходимо соединена с разумом»³⁷⁹, что « $\tau\acute{o}$ λογικόν есть нечто ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον»³⁸⁰, — так что даже *познавательная* способность (θεωρητικόν) и *практическая* или *активная* ($\tau\acute{o}$ πρακτικόν) должны быть рассматриваемы как функции одного и того же разума³⁸¹.

³⁷² Strom., lib. II, cap. 17.

³⁷³ Ср. проф. Д. Муртов — Нрав. уч. Клим. Ал., стр. 15.

³⁷⁴ Strom., lib. I, c. 20 (стр. 109).

³⁷⁵ Str. VI, cap. 9.

³⁷⁶ Str., l. II, cap. 10.

³⁷⁷ Григ. Нис. Опр. Апол. (Антирр.). § 41 (Тв. VII, 151).

³⁷⁸ Nemes., c. 41, p. 326 = 182 (русск. пер.).

³⁷⁹ Ibidem, p. 325 = 182.

³⁸⁰ Ibid., c. 2, p. 122 = 65.

³⁸¹ Ibid., p. 325 = 182. Ср. вообще с. 41, pp. 324–328 = 180–183.

Собственно психологическая сторона учения о воле раскрыта у предшественников Немезия и у современных ему писателей IV в. не так обстоятельно и последовательно, как в системе самого Немезия и — впоследствии — Августина, полемизировавшего с пелагианами. Такие христианские учителя, как — например — Климент Александрийский, по справедливости считающийся «отцом христианской этики», интересуются почти исключительно нравственным назначением и *воспитанием* человеческой природы, а не эмпирическим изучением ее, и потому у них преобладающее значение получают вопросы, связанные с этической проблемой свободы воли, — вопросы о добродетели и пороке, о свободе и грехе, о взаимоотношении свободы и благодати и т. п. Между тем те этические выводы, которыми нередко сопровождается психологический анализ волевых процессов у Немезия, почти всегда носят фрагментарный и довольно случайный характер. Следует, однако, заметить, что из всех древнехристианских писателей и апологетов наиболее полное раскрытие и освещение вопроса о свободе воли и ее связи с разумом дает Климент Александрийский³⁸². Наряду со «способностью» познания Климент приписывает душе еще способность *стремления* — ὄρησις, но не в смысле немезиевского φυσικῆ ὄρησις, означающего природный инстинкт, а в смысле произвольного движения (ср. у Немезия κίνησις καθ' ὄρησιν), в силу которого душа по самой природе своей «устремляется из себя самой»³⁸³; ὄρησις определяется Климентом как «движение после некоторого соглашения»³⁸⁴, предполагающее у человека способность выбора и самоопределения. Эту последнюю способность Климент приписывает «владеющей части» души³⁸⁵ и усваивает ей различные названия: ἡ ἐξουσία τῆς ὄρησις, или же (как потом Немезий) ἡ προαιρετικὴ (δύναμις), τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν³⁸⁶. Взаим-

³⁸² Наша ближайшая задача и наличие в русской литературе специальной монографии по данному вопросу (проф. Д. Миртов — Нрав. учение Клим. Ал. СПб. 1900) устраняют необходимость детально излагать основные черты нравственной философии александрийского учителя.

³⁸³ Strom., l. VI, cap. 12.

³⁸⁴ Str. VI, cap. 8 (fin). русск. пер. стр. 692.

³⁸⁵ Strom. VI, cap. 16 (стр. 752).

³⁸⁶ Ibid., lib. I, cap. 17; II, cc. 4 et 15; IV, c. 6; V, c. 13.

ное отношение двух основных способностей разумной души, т. е. разума и свободной воли, представляется у Климента не совсем так, как у Немезия: хотя эти способности находятся в тесной связи и обуславливают друг друга, но приоритет в психической жизни принадлежит, по Клименту, не разуму (как у Немезия), а волевой способности. И хотя в Strom. VI, cap. 8 Климент признает центром и началом всякой душевной деятельности разум — на том основании, что познание *предшествует* всякому стремлению и действию, но в то же время он утверждает, что и в основе самого познания лежит *стремление* ума «к тому, что согласно с его природой», иначе — свободное движение ума, самоопределение или *воля*: «всему предшествует воля, ибо умственные силы от природы предназначены служить воле»³⁸⁷. Соответственно этому, и слова Климента в Strom. VI, cap. 8 можно понимать в том смысле, что познавательное стремление ума предшествует стремлению деятельному. Такой взгляд на волю придает психология Климента оттенок *волюнтаризма sui generis*.

У христианских писателей следующей за Немезием эпохи рассматриваемая нами идея о тесной связи воли с разумом раскрывается очень обстоятельно, иногда — в прямой зависимости от воззрений нашего писателя и почти всегда — в связи с теми или другими догматико-апологетическими целями или интересами. Илья Критский вполне разделяет мысль Немезия о неразрывной связи познавательных и волевых проявлений разумной души; он говорит, что всякая «теоретически-познавательная» деятельность необходимо предполагает и включает в себе «практическую», свободно-активную или волевою, но не наоборот: «ὁ μὲν... θεωρητικὸς πάντως καὶ πρακτικὸς, ὁ δὲ πρακτικὸς οὐ πάντως καὶ θεωρητικὸς»³⁸⁸. С другой стороны, практически-активная деятельность связана с теоретически-познавательною: например, «истинное благочестие проявляется вместе в созерцании и в действии»³⁸⁹. Самую добродетель Илья склонен понимать как высшее и совершенное знание (ср. выше —

³⁸⁷ Str. II, cap. 17 (стр. 243).

³⁸⁸ El. Cret. Com. apud Migne (t. 36), col. 856 B.

³⁸⁹ Ibid., col. 760. Ср. Клим. Алекс. Strom. II, с. 10; ср. выше цитаты

Климент Александрийский): «Чрез добродетель, как чрез некую практическую лестницу, можно восходить к созерцанию (θεωρίαν)»³⁹⁰. Мелетий Монах признает, что в основе всякой деятельности, всякой психической активности, лежит разум: «Всякое действие (ἐνέργεια) есть следствие мысли... всякое произвольное движение (προαιρετικὴ κίνησις) есть дело ума...»³⁹¹ Дамаскин же буквально по Немезию утверждает, что «разумное непременно и самопроизвольно, свободно (λογικόν — πάντως καὶ αὐτεξούσιον)»³⁹², что «разумной и духовной жизни по природе присуще движение самопроизвольное, а самопроизвольность (свобода, αὐτεξουσιότης) есть не иное что, как воля, желание (θέλησις)»³⁹³. Отсюда Дамаскин настаивает на тесном единении познавательных и желательных способностей в человеке³⁹⁴, усматривает «образ Божий» в том, «что разумно и свободно»³⁹⁵, и определяет желательную способность или волю (θέλημα, θέλησις) как «естественное и разумно-свободное стремление (ὄρεξις)»³⁹⁶. На том основании, что «все разумное способно к желанию и самопроизвольно (πᾶν λογικόν — θελητικόν τε καὶ αὐτεξούσιον)», Дамаскин заключает, что во Христе, при двойстве разумных природ, должно быть «две воли или два естественных хотения (δύο θελήσεις ἦτοι θελήματα φυσικά)»³⁹⁷. Правда, все эти положения были раскрыты еще раньше Дамаскина Максимом Исповедником, которому всецело подражает в данном случае Дамаскин; но все же Немезий является одним из первых церковных писателей, перенесших в христианскую антропологию идею о тесной связи воли с разумом, оказавшую впоследствии столь важные услуги православной догматике в борьбе с монофелитами. Максим

из Strom. I, с. 20 и VI, с. 9. См. также Strom. VI, с. 14: если добродетель есть обладание знанием, то невежество и деятельность μὴ κατὰ ὀρθὸν λόγον есть зло (ср. Paedag. I, сар. 13).

³⁹⁰ Comment., ibid., col. 855 В. См. пред. прим.

³⁹¹ Melet. Op. cit. (Migne, t. 64), col. 1104 В.

³⁹² I. Damascen. De fide orthod., lib. III, с. 14 (р. 221 ed. Basil., русск. пер. стр. 158).

³⁹³ Ibidem, pag. 219 (ed. Basil.), русск. пер. стр. 155. Там же у Maxim. Confes. Disp. cum Purg., col. 301 С (t. 91 gr.).

³⁹⁴ Ibid., кн. II, гл. 22, стр. 98.

³⁹⁵ Ibid., гл. 12, стр. 79.

³⁹⁶ Ibid., кн. II, гл. 22, стр. 96 и 98; кн. III, гл. 14, стр. 154.

³⁹⁷ Ibid., кн. III, гл. 14, стр. 153 (ed. Basil. pag. 219).

Исповедник, у которого Дамаскин заимствовал все вышеизложенные рассуждения, несомненно, находится в зависимости от Немезия. По учению св. Максима, воля человеческая есть природная сила, тесно связанная с разумом: человек по природе *разумен*, а разумная природа обладает самопроизвольностью, свободой (*αὐτεξούσιον*), или — так как свобода есть определение воли — волею (*θέλησις*); эта воля управляет природой, тогда как для неразумных животных движущим началом является сама природа, ее инстинкты³⁹⁸. Свободная воля, вообще, составляет необходимое свойство духовно-разумной природы, почему и называется природною или (в человеке) *врожденною* волею (*φυσικὸν, ἔμφυτος θέλησις*)³⁹⁹. Отсюда вытекают все христологические выводы Максима Исповедника против монофелитов⁴⁰⁰, заимствованные у него И. Дамаскином. Теперь нам естественно перейти к более подробному изложению учения последующих христианских писателей о воле и свободе.

Мы видели, что св. Дамаскин определяет волю как «естественное и разумно-свободное стремление», считает ее неотъемлемым свойством *разумной природы* человека, делая отсюда христологические выводы против монофелитов. Источник подобного взгляда на волю можно усматривать в психологии Немезия, многие положения которой, будучи усвоены Дамаскином, послужили предпосылкой его рассуждения в пользу диофелитизма. Эти психологические данные, взятые у Немезия, Дамаскин переносит в христологию при посредстве св. Максима Исповедника, которому он вообще подражает в учении о двух волях во Христе. Максим же Исповедник в своем учении о воле как неотъемлемом свойстве разумно-одушевленной природы, в свою очередь, исходит из ясно проведенного Немезием принципа о *природной* связи свободной воли с разумом. Св. Максим определяет «природную волю» (*θέλημα φυσικὸν, ἥρουν θέλησιν*) как «силу (способность) стремления к сообразному с природой, обнимающую собою все свойства (*ιδιώματα*), суще-

³⁹⁸ *Maxim. Confes. Disput. cum Pyrrh.* (Migne, t. 91 gr.) coll. 293 BD, 301 C et 304 D; cfr. *Nemes.*, cap. 2, pp. 121–122 = 64–65.

³⁹⁹ *Maxim. Op. cit.*, col. 301 C, 304 CD; cf. col. 209 C (Migne, ib.); cfr. *Nemes.*, c. 41.

⁴⁰⁰ *Maxim. Disp. cum Pyrrh.*, coll. 305, 325 и др.

ственно принадлежащие природе»⁴⁰¹. Далее, по учению св. Максима, свободная воля *прирождена* человеку, как существу *разумному*. Из всего этого естественно следовал тот вывод в пользу диофелитизма, что воля есть принадлежность (свойство) *природы*, а не *лица*, как хотелось монофелитам⁴⁰², и что у существ, различных по природе, *различна* и воля, а у существ, однородных по природе (τοῖς ὁμοφύεσι), например у людей, одна неизменная воля⁴⁰³, — т. е. что во Христе, в силу двойства разумных природ, необходимо признавать две воли — божественную и человеческую. Подобную точку зрения защищает и св. И. Дамаскин⁴⁰⁴. В таком же духе рассуждает и Мелетий Монах: «То, что имеет одну и ту же деятельность (ἐνέργειαν), принадлежит к одной и той же сущности (οὐσία)... а разнородное и разнovidное никогда не может иметь одной и той же *энергии*»⁴⁰⁵. Способность желания или волю (βούλησις) Мелетий, подобно Дамаскину, Максиму и проч., называет *врожденной* (ἔμφυτον), но в то же время считает ее *свободной*, ибо желать того и другого зависит от нас, есть дело нашего решения (γνώμης)⁴⁰⁶. Заимствованные И. Дамаскином непосредственно у св. Максима доказательства *прирожденности* человеку свободной воли или способности желания [а) все *природное* — естественно и не может быть приобретено путем научения или упражнения, б) человек, в отличие от неразумных тварей, свободно управляет своей природой]⁴⁰⁷ находят себе полную аналогию в рассуждениях Немезия о различии *прирожденных* сил или способностей от привычек, приобретаемых посредством упражнения⁴⁰⁸, о бесконечном разнообразии «видов разумно-свободной деятельности человека» — в отличие

⁴⁰¹ Maxim. Ad Marin. (Migne, t. 91), col. 12 C; cfr. De duab. voluntat. (ibid.) — col. 185 D et 192 B; см. такое же опред. у Дамаскина — «Точное изл.», кн. II, гл. 22, стр. 96.

⁴⁰² Maxim. Disp. cum Pgr., coll. 301 C, 304 et 313.

⁴⁰³ Ibid., col. 292 CD-293 A.

⁴⁰⁴ «Точн. изл.», кн. II, гл. 22, стр. 100; гл. 23, стр. 101; ср. прим. Lequ. 88 у Migne (t. 94), coll. 949-950; ср. Немез., гл. 39, стр. 174-5.

⁴⁰⁵ Melet. De nat. hom. (Migne, t. 64), col. 1308 A; ср. Немез., гл. 39, стр. 174 и гл. 41, стр. 184.

⁴⁰⁶ Melet., ibid., col. 1308 D; cfr. Nemes., c. 41, p. 325 = 182.

⁴⁰⁷ Дамаск. «Точное изл.», кн. III, гл. 14, стр. 156 = Maxim. Conf. Disput. cum Pgrh., col. 304 BC; cf. 293 C sqq.

⁴⁰⁸ Немез., гл. 41, стр. 185-6.

от животных⁴⁰⁹, о возможности для человека подавлять дурной природный темперамент и т. п.⁴¹⁰

Максим Исповедник и Дамаскин в психологическом учении о воле вводят, как нам известно, новые против Немезия термины — $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ и $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$, которыми они особенно часто пользуются при раскрытии учения о двух волях и действиях во Христе. Но определение этих новых понятий или терминов ничем существенным не разнится от тех определений волевых процессов или элементов, какие находим у Немезия. Так, прежде всего, хотя Максим различает понятия $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ и $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ теоретически, но на деле употребляет их, как однозначные, одно вместо другого⁴¹¹; Дамаскин же, совсем не различая этих понятий⁴¹², отличает $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ (= $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$) от $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ и понимает под $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ «просто желательную способность», а под $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ — «желание по отношению к чему либо»⁴¹³, имеющее в виду определенную *цель*, но не *средства* к достижению этой цели, что уже есть дело обсуждения ($\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$) и *совещания* ($\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$), которое ведет к решению или *выбору* (слагающемуся у Дамаскина из четырех моментов: $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$, $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$)⁴¹⁴. Как видим, $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ понимается у Дамаскина совершенно в том же смысле, что и у Немезия, — именно — как один из моментов воли, предшествующих решению или выбору, — как желание, соединенное с представлением определенной *цели*⁴¹⁵.

Немезий, как известно, довольно определенно различает *три момента* волевого процесса (вполне согласно с тем, как анализирует сложный волевой акт и современная психология): *обсуждение* или *совещание*, *выбор* и самое *действие* или *исполнение*. Такое же различение основных моментов волевого процесса, хотя и не столь раздельно проведенное, находим у св. Максима Исповедника, Дамаскина, Мелетия и (отчасти) Ильи Критского. Все они, подобно Немезию, считают *обсуждение*

⁴⁰⁹ Ibid., гл. 2, стр. 65.

⁴¹⁰ Ibid., гл. 40, стр. 180.

⁴¹¹ *Maxim. Conf. Ad Marin.* (Migne, t. 91), col. 13 A; (cfr. трактат *De duabus volunt.* (ib.), coll. 184–208.

⁴¹² Дамаск. «Точное изл.» кн. II, гл. 22, стр. 96 и 98.

⁴¹³ Ibid., стр. 100.

⁴¹⁴ Ibid., стр. 97–98 (см. греч. текст).

⁴¹⁵ Немез., гл. 33, стр. 155.

(совещание, βούλευσις) и выбор (προαίρεσις) свободными актами нашей воли, относя их к тому, «что — в нашей власти» (τὸ ἐφ' ἡμῖν)⁴¹⁶, и берут у Немезия почти без всяких изменений самую формулу определения этих двух актов, заимствованную нашим философом у Аристотеля (из *Ethic. Nicomach.*, lib. III, cap. 4 et. 5). Как видно из нижеприведенной параллели⁴¹⁷, Мелетий, по своему обыкновению, рабски следует Немезию, Дамаскин незначительно изменяет немезиевую формулу, Илья ближе примыкает к Дамаскину. Максим Исповедник в этом пункте нисколько не уступает Мелетию и целиком выписывает из трактата Немезия — 1) определение *обсуждения* (βούλευσις) и *выбора* (προαίρεσις) и все рассуждения, касающиеся анализа этих психологических актов и их взаимоотношения (*Ad. Marin.*, t. 91, col. 16 B et C = *Nemes.*, c. 33, p. 280–282); 2) определение и анализ акта *хотения* (βούλησις), — доказательства того, что выбор не есть ни хотение (βούλησις), ни воля или желание (θέλησις), ни мнение — δόξα (*Maxim. Ad. Marin.*, coll. 13 B et C, cfr. A, — col. 20 C = *Nemes.*, c. 33, pag. 279–

⁴¹⁶ Дамаск. «Точное изл.» — кн. II, гл. 22, стр. 97–98; *Melet. De nat. hom.* (Migne, t. 64), coll. 1116 D et 1308 D; *El. Cret. Com. apud Migne* (t. 36), col. 852 A; *Philop. De op. m.*, p. 232 (5–10).

⁴¹⁷ *Nemes.*, c. 33, pp. 280–282: Βούλευσις μὲν γάρ ἐστι ζητήσις περὶ τῶν αὐτῶν πρακτῶν. Προαιρετὸν δὲ — τὸ ἐκ τῆς βουλεύσεως προκριθέν... Ἔστιν οὖν (προαίρεσις) μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως... Προαιρετὸν γάρ ἐστι τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἰρετόν. Οὐδεὶς δὲ προκρίνει τι, μὴ βουλευσάμενος, οὐδὲ αἰρεῖται, μὴ κρίνας... Τότε προαίρεσις... γίνεται τὸ προκριθέν ἐκ τῆς βουλῆς, ὅταν προσλάβῃ τὴν ὄρεξιν... Προαίρεσιν εἶναι ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν etc., кончая: «προαιρούμενοι».

Melet., col. 1308 D–1309 A: Βούλησις δὲ ἐστὶ ζητήσις περὶ αὐτοπρακτῶν (код. D. 1 *Nemes.*). Βουλόμεθα γὰρ περὶ τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων ἔστι δὲ ἐπίσης ἐνδεχόμενον... etc. (= *Nem.* p. 288). Τὸ δὲ ἐκ τῆς βουλήσεως προκριθέν προαιρετὸν ποιούμεθα. Ἔστιν οὖν προαίρεσις μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως. Προαιρετὸν γάρ ἐστι τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἰρετόν... etc., кончая: «προαιρούμενοι». Col. 1116 D: ὀρίζονται γὰρ τὴν προαίρεσιν — ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν.

Damasc., c. 22, p. 141 (ed. Basil.): Βουλὴ ἦγον βούλευσις ἐστὶ ὄρεξις ζητητικὴ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν γινομένη. Βουλεύεται γὰρ... εἴτα κρίνει... καὶ λέγεται κρίσις, εἴτα διατίθεται... το ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν καὶ καλεῖται γνώμη... Εἴτα μετὰ τὴν διάθεσιν γίνεται προαίρεσις... Προαίρεσις γὰρ ἐστὶ δύο προκειμένων το αἰρεῖσθαι καὶ ἐλλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου. Εἴτα ὀρμᾶ πρὸς τὴν πρᾶξιν καὶ λέγεται ὀρμή. Ср. русск. пер. стр. 98.

El. Creten. Προαίρεσις est ex duabus rebus propositis alterius electio, ex qua (sc. προαιρέσεως) ad ea, quae agenda sunt, impetus fit — (= *El. Cret. Comment. cum schol. Bill.*, ed. Colon. 1690, col. 38 D).

280). Далее, у Дамаскина *выбор* (προαίρεσις) слагается из трех основных моментов (βούλευσις, κρίσις, γνώμη)⁴¹⁸, как и у Немезия, Максима и Мелетия (βούλευσις, κρίσις, ὄρεξις)⁴¹⁹, — причем главнейшими моментами считаются βούλευσις и ὄρεξις (у Дамаскина γνώμη), т. е. обсуждение и расположение (позыв) осуществить избранное на деле⁴²⁰, — почему и самый выбор определяется как «ὄρεξις βουλευτικῆ τῶν ἐφ' ἡμῖν», или — как «βούλευσις ὀρεχτικῆ τῶν ἐφ' ἡμῖν»⁴²¹. Частные черты сходства между Немезием и его последователями в учении о совещании или обсуждении (βούλευσις) замечаются по вопросу о том, «чего касается обсуждение»: Максим Исповедник, Дамаскин и Мелетий буквально усвоят у Немезия мысль, что «совещание (обсуждение) бывает только относительно того, что находится в нашей власти и имеет неизвестный исход», или — относительно того, «что может случиться одинаково в ту и другую сторону»⁴²², — откуда Дамаскин, между прочим, делает вывод, что совещание не свойственно Богу, так как Ему чуждо какое бы то ни было неведение и Он все знает наперед⁴²³. Равным образом, частнейшее определение понятия «выбора» (προαίρεσις) заимствуется у Немезия Дамаскином без всяких изменений: согласно Немезию, Дамаскин устанавливает, что понятие «выбора» уже понятия «произвольного»

⁴¹⁸ Дамаск., *ib.*, стр. 98; edit. Basil., p. 141.

⁴¹⁹ *Nemes.*, *ib.*, p. 281–282 = 156–157; *Melet.*, *ib.*, col. 1309 A; *Maxim.* Ad Marin., col. 16 C.

⁴²⁰ В данном случае понятие ὄρεξις у Немезия, Максима и Мелетия означает то же, что γνώμη (в смысле διάθεσις) Дамаскина, — именно желание, твердое намерение, позыв или расположение (у Дам. «любовь», «настроение», «решимость души») осуществить избранное на деле, без которого (т. е. расположения) не может стать *выбором* то, что предпочтено чрез обсуждение, как лучшее (*Немез.*, стр. 157 и *Дам.*, стр. 98; ср. *Maxim.* Ad Marin., col. 17 C — отн. γνώμη). Этот момент волевого процесса соответствует тому, что древние христианские подвижники в своем учении о греховных помыслах называли «сдружением»: первая ступень в развитии помысла — «приращение» — еще не считается грехом, ибо возникновение помысла не в нашей власти; но вторая ступень — «сдружение» — уже греховна, так как здесь участвует свободная воля человека.

⁴²¹ *Nemes.*, p. 282 = 157; *Melet.*, col. 1116 D; *Maxim.* Ad Marin. (t. 91 gr.), col. 13 A et B.

⁴²² *Nemes.*, c. 34, pp. 286 et 288 = 159 и 161; c. 40, p. 318 = 177 = *Melet.*, col. 1116 C et 1308 D; Дамаск., гл. 26, стр. 107–108; *Maxim.* Ad Marin., coll. 16 D–17 AB: Περὶ τίνων βουλευόμεθα.

⁴²³ Дамаск. «Точное излож.», стр. 99.

(τὸ ἐκούσιον), что все, совершаемое по выбору, произвольно, но не все добровольное или произвольное совершается по выбору. Выбору непременно должно предшествовать обсуждение; если оно не предшествует, то действие совершается не по выбору, хотя и остается добровольным: таковы, например, добровольные действия детей, неразумных животных, необдуманнные поступки людей в состоянии раздражения, добровольная радость по поводу неожиданного прибытия друга, нахождения сокровища и проч.⁴²⁴ У И. Филопона понятие «выбора» раскрывается также не без влияния немезиевой психологии. Προαίρεσις, по Филопону, есть свободный акт воли, движение души, обусловливаемое «собственным ее побуждением и желанием» (καθ' ὀρμήν ψυχῆς οἰκείαν καὶ ὄρεξιν κίνησις), при участии способности представления (φανταστικόν)⁴²⁵. Впрочем, Филопон больше рассуждает о нравственном значении «выбора»; он — вообще — анализирует этот акт не столько психологически, сколько с этической точки зрения, и даже построает на нем свою теодицею — по образцу, указанному Немезием⁴²⁶. Мысль, вполне определенно раскрытая Немезием, что выбор есть результат обсуждения или совещания, которое всегда предшествует ему⁴²⁷, явилась у последующих христианских писателей психологической предпосылкой того догматического положения, что выбор — προαίρεσις — не имеет места в приложении к актам Божественной воли, — так как в противном случае пришлось бы допустить, что Бог иногда колеблется, не зная — на чем остановиться, — что Он «обсуждает, совещается», — а это — «свойственно неведению» («никто ведь не обсуждает того, что известно»), — между тем как «Бог в совершенстве знает все»⁴²⁸. На этом же основании Дамаскин, вслед за св. Максимом (Epist. 1 ad Marin., coll. 28 D sq.), отрицает προαίρεσις и в человеческой природе (душе) Иисуса Христа⁴²⁹.

⁴²⁴ Nemes., с. 33, р. 277–278 = 154 и Дамаск., гл. 24, стр. 104–105.

⁴²⁵ Philopon. De opif. mundi, lib. VI, с. 2, р. 232 (5–10).

⁴²⁶ Ср. русск. пер. Немез., 154, прим. 7; об этом подробнее говорится ниже.

⁴²⁷ Nemes., с. 33, pag. 282 = 157: τοῦ γὰρ προκρίθέντος ἐκ τῆς βουλῆς ἐπιμέθεα προαἰρούμενοι...

⁴²⁸ Дамаск. «Точное изл.», гл. 22, стр. 99.

⁴²⁹ Дамаск., loc. cit.; ср. Цит. соч., кн. III, гл. 14, стр. 160. Maxim.

Относительно третьего момента волевого процесса, т. е. самого действия или исполнения (πρᾶξις), которым завершается волевой акт, Немезий рассуждает пространно в четырех главах своего трактата (глл. 29–32). И. Дамаскин буквально воспроизводит эти рассуждения, лишь незначительно сокращая их, в 24-й гл. II-й кн. «Точного изложения веры». Самое определение «действия, как деятельности разумной (πρᾶξις ἐστὶν ἐνέργεια λογική)», т. е. основанной на предварительном обсуждении и сознательном выборе, Дамаскин заимствует у Немезия и — затем — целиком выписывает из трактата нашего философа 29-ю главу, содержащую в себе предварительное рассуждение о критериях или признаках «произвольного» и «непроизвольного» действия⁴³⁰. Дальнейшие пространные рассуждения Немезия — «о добровольном», «о невольном по неведению» и «по насилью» — тоже воспроизведены И. Дамаскином буквально, но со значительными сокращениями (пропусками)⁴³¹. Илья Критский в смысле учения Немезия о произвольном (ἐκούσιον) и непроизвольном (ἀκούσιον) действии различает «добровольное падение (τὸ ἐκούσιον πταῖσμα) и невольное (τὸ ἀκούσιον)»: первое он называет ἁμαρτία, а второе — πλημμελεία⁴³².

Учение о свободе воли в тесном смысле сводится у Немезия, как мы видели, к решению трех частных вопросов: 1) действительно ли свободна человеческая воля, 2) как велика сфера или область человеческой свободы и каковы ее границы, 3) почему и для какой цели человек одарен свободной волей от природы (глл. 39–41). Наиболее точное воспроизведение трех глав сочинения Немезия, трактующих об этих вопросах, находим у св. И. Дамаскина, который в своем «Точном изложении веры» выписывает из сочинения нашего автора означенные главы, делая — правда — значительные пропуски, но не отступая от буквы. Дамаскин, прежде всего, буквально заимствует у Немезия общие доказательства сво-

Conf. Ad Marin., col. 29 BC. Ср. прим. 33-е Lequien. к 3-й кн. De fide orth. (M. t. 94), coll. 1043–1044. Cfr. Philorop. De op. mundi, l. I, c. 22, pp. 56 (12)–57 (2): Богу приписывается «βούλησις», как творческая воля, сразу осуществляющая свои мысли и намерения.

⁴³⁰ Немез., гл. 29, стр. 146 = Дамаск. Цит. соч., кн. II, гл. 24, стр. 102–103.

⁴³¹ Немез., глл. 30–32, стр. 147–153 = Дамаск., ibid., стр. 103–104.

⁴³² El. Creten. Comment. у Migne (t. 36 gr.), col. 798 C.

боды воли: человеческие действия не могут быть приписаны ни Богу, ни необходимости, ни фатуму, ни природе, ни счастью, ни случаю, — ибо самый характер этих действий не соответствует указанным принципам и свидетельствует о том, что человек имеет способность самоопределения (*τὸ αὐτεξούσιον*). С другой стороны, способность обсуждения или совещания, присущая человеку и предваряющая всякий выбор, доказывает его свободу, — так как в противном случае она не имела бы никакого смысла⁴³³. Далее, область свободной воли и ее границы определяются у Дамаскина тоже буквально по Немезию. В нашей власти находится все совершаемое добровольно, все действия, за которыми следуют похвала или порицание⁴³⁴, — вообще — «все, относящееся к душе, и то, о чем мы совещаемся», т. е. — «что возможно одинаково в ту и другую сторону», — причем выбор всегда делает наш ум, который, собственно, и есть «начало действия»⁴³⁵. Сюда относятся также искусства и соответствующие им действия, производящая причина коих лежит не вне, а в нас самих. Границей для нашей свободной воли является воля Провидения, от которой часто зависит исход (успех) наших действий; но выбор этих действий — всецело в нашей власти: он есть начало всякого добродетельного и порочного действия и — потому — осуждается так же, как и самое действие⁴³⁶. Однако касательно отношения благодати к свободной воле Дамаскин присоединяет, что Божественная благодать предваряет самое стремление человека к добру и содействует человеку на пути свободного следования добродетели⁴³⁷. Наконец, третий вопрос — о причинах, по которым Бог создал человека свободным — Дамаскин решает тоже на основании рассуждений Немезия, заимствуя их почти дословно: свобода есть следствие разумности человека; она тесно и необходимо соединена с разумом. Бог

⁴³³ Дамаск. Цит. соч., кн. II, гл. 25, стр. 105–107 = Немез., гл. 39, стр. 172–174.

⁴³⁴ Ср. то же у *Philopon. De opif. mundi, lib. VII, c. 10, p. 300 (20) — 301 (1–10)*.

⁴³⁵ См. то же у *Melet. De nat. hom., col. 1116 C (Migne, t. 64 gr.)*.

⁴³⁶ Дамаск., *ib.*, гл. 26, стр. 107–108 (ср. гл. 29, стр. 113) = Немез., гл. 40, стр. 176–178. Ср. *И. Злат. На сл. Иер. X, 23 (Тв. VI, 449 и 451) и Немез., гл. 37, стр. 166–167*.

⁴³⁷ Дамаск., *ib.*, гл. 30, стр. 115. См. ниже.

создал человека свободным потому, что от природы наделил его разумом. Человек разумен и потому — самопроизволен, и является господином действий, которые он *выбирает* чрез обсуждение. Неразумные животные управляются природой, а не разумом, и — потому — произвольно устремляются к действиям: они не обладают свободой⁴³⁸. В таком же точно смысле рассуждает о необходимой связи свободной воли с разумом св. Максим Исповедник⁴³⁹; он выводит из разума все высшие психические функции, и в частности — проявления желательной или волевой способности⁴⁴⁰. По Филопону, свобода есть образ Божий в разумном человеке, возвышающий его над неразумными тварями, как царя природы⁴⁴¹.

Мы видели, что Немезий уделяет много внимания раскрытию *этической точки зрения* на вопрос о свободе воли. В этом отношении он имеет своими предшественниками Климента Александрийского и Оригена. В основе учения Климента о добродетели (и вообще — всей его нравственной философии) лежит идея о тесной связи свободной воли с разумной природой человека (см. выше). Определяя добродетель, подобно стоикам, как неизменное расположение (διάθεσις) души, которое под воздействием разума (λόγος'α) является согласным само с собою в течение всей жизни⁴⁴², Климент говорит, что способность к добродетели, как и к знанию, заложена в природе каждого человека⁴⁴³ и выражается в нем, как сила «властвования» над неразумными и греховными движениями души⁴⁴⁴, над страстями⁴⁴⁵, — благодаря

⁴³⁸ Дамаск. Цит. соч., кн. II, гл. 27, стр. 108–109 = Немез., гл. 41, стр. 180–183; ср. *Damascen. Dialog. contra Manich.* (Migne, t. 94 gr.), col. 1537–1538: «Разумные натуры способны к изменению, так как из небытия приведены в бытие, но (в то же время) самопроизвольны (αὐτεξούσια), вследствие того, что разумны (διὰ τὸ λογικά εἶναι)».

⁴³⁹ *Maxim. Conf. Disput. cum Pyl.* (Migne, t. 91 gr.), col. 301 C.

⁴⁴⁰ *Opuscula theol. et polem. (Ad Marin.)*, Migne, t. 91, col. 24 A: λογικόν οὖν φύσει ζῶον ὑπάρχων ὁ ἄνθρωπος, ὀρεκτικὸς ἐστὶ καὶ λογιστικὸς, καὶ βουλευτικὸς, καὶ ζητητικὸς, καὶ σκεπτικὸς, καὶ προαιρετικὸς, καὶ ὀρηκτικὸς, καὶ χρηστικὸς.

⁴⁴¹ *Philop.* De op. m., lib. VI, cap. 16, p. 263 (25–29). Cfr. *Tertull. Adv. Marc.*, lib. II, cap. 5–6.

⁴⁴² *Paedag.* I, c. 13; ср. *Strom.* IV, c. 22.

⁴⁴³ *Strom.* VI, cap. 12; VII, c. 3.

⁴⁴⁴ *Strom.* II, c. 19; VI, c. 16.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, lib. VI, cap. 15.

чему человек может достигнуть «бесстрастия» (ἀπάθεια)⁴⁴⁶. Залогом способности человека к нравственному совершенствованию является его свободная воля⁴⁴⁷, которая, нормально развиваясь, осуществляет себя в самообладании, в властвовании разума над страстями и независимости от них⁴⁴⁸. Отсюда — жить нравственно, по Клименту (как и по стоикам), означает «жить согласно с разумом (κατὰ λόγον)», или «согласно с природой (κατὰ φύσιν)», в которой действуют законы разума⁴⁴⁹. Свободное уклонение человека от этой нормы есть причина пороков, греха⁴⁵⁰: если бы грех коренился в самой природе человека, то не могло бы быть и речи о нравственности, добродетели, наградах и наказаниях и т. п.⁴⁵¹ Ученик Климента — знаменитый Ориген — пошел еще дальше своего учителя в раскрытии учения о свободе воли. По справедливому замечанию Freppel'я, «учение Оригена о нравственной свободе составляет рычаг (le pivot), который поддерживает всю богословскую систему александрийского катехета»⁴⁵². В учении Немезия о свободе воли Denis не без основания находит «следы оригенизма, смягченного отчасти Григорием Нисским»⁴⁵³, и это влияние особенно сказывается на философских доказательствах свободы воли у Немезия. Сущность свободной воли состоит, по Оригену, в способности действовать через рефлексию, по выбору, определяться самостоятельно, помимо внешнего принуждения или внутренней необходимости⁴⁵⁴. Гностическому делению всех людей на пневматиков, психиков и иликов и учению о фатальном предназначении одних к добродетели, других — к пороку, Ориген противопоставляет психологическое и нравственное доказательства свободы; первое основывается на свидетельстве внутреннего чувства и

⁴⁴⁶ Ibid. II, cap. 18; IV, c. 22.

⁴⁴⁷ Ibid. IV, c. 23 (стр. 492).

⁴⁴⁸ Str. II, c. 5; Paedag. III, c. 11.

⁴⁴⁹ Paedag. I, c. 13; cp. Str. I, c. 29; II, c. 20; cfr. Poznischeff — De relatione... inter christ. ac Stoic. mor. doctr., pp. 29–34.

⁴⁵⁰ Paed., lib. I, cap. 13; Str. II, c. 15.

⁴⁵¹ Str., lib. I, cap. 17. Cfr. Iren. Adv. haeres., l. IV, c. 37, §§ 1–2 et 6, coll. 1099 sq. (Migne, t. 7 gr.).

⁴⁵² Freppel — Origène, tom. II, p. 4.

⁴⁵³ Denis — Op. cit., pag. 542.

⁴⁵⁴ Orig. De princip. III, c. 1, §§ 2–3.

на присущей природе разума способности *обсуждения* и решения или *самоопределения*⁴⁵⁵; второе — на факте нравственной оценки человеческих действий и поступков⁴⁵⁶.

Этическая точка зрения на свободу воли определяется у Немезия тем положением, что раз человек есть существо разумно-свободное, то в его власти находятся добродетели и пороки: посредством упражнений человек свободно вырабатывает известные привычки; *привычка становится второй природой человека*, и он постоянно следует ей в своих действиях; но так как привычки вырабатываются и воспитываются свободно, то — значит — и действия, соответствующие привычкам, зависят от самого человека; добродетель и порок суть не что иное, как известные *нравственные привычки*, которые человек свободно вырабатывает или воспитывает в себе, — следовательно — он подлежит за них нравственной ответственности; отсюда получают свой смысл и значение побуждения, увещания, порицания, законы и проч.⁴⁵⁷ Подобная точка зрения настолько типична и характерна для всей христианской этики и психологии патристического периода, что встречается почти у всех современников Немезия и его последователей. У Григория Нисского свобода воли в человеке определяется психологически, как свобода выбора (*προαίρεσις*), свобода мышления (*ἐλευθερία τῆς διανοίας*) и самоопределения (*αὐτεξούσιον*)⁴⁵⁸. Добродетель и порок имеют свой корень, свое необходимое условие в свободной воле человека, которая не подвластна никакой необходимости⁴⁵⁹. И св. Григорий Богослов усматривает необходимый постулат добродетели в разуме и «свободном произволении» человека⁴⁶⁰, определенно указывает на роль и значение

⁴⁵⁵ De princ. III, c. 1, §§ 3 et 4, cfr. §§ 5-6.

⁴⁵⁶ In Epist. ad Rom. I, 18, cf. Freppel — Op. cit., t. II, p. 7; De princ. III, c. 1, §§ 4-6; De Oratione, cap. 6.

⁴⁵⁷ Немез., гл. 39, стр. 175; гл. 41, стр. 185.

⁴⁵⁸ Григ. Нисск. Оглас. Сл., гл. 30, стр. 78; ср. Немез., гл. 40, стр. 177-178.

⁴⁵⁹ Об устр. чел., гл. 16, стр. 141; Оглас. Слово, гл. 5, стр. 18-19 и гл. 6, стр. 22.

⁴⁶⁰ Greg. Naz. Orat. 37 (Migne, t. 36 gr.), col. 305 C (= Тв. III, 231): «добро воспламеняется действием разума чрез свободную волю» (выбор, διὰ τῆς προαίρεσεως); ср. Песн. таин. Сл. 9: О чел. доброд. (Тв. IV, 255).

навыков воли в нравственной деятельности человека. Привычка определяется у Григория Богослова как «некоторое постоянное качество (ἔξις ἐστὶ ποιότης τῆς ἔμμο-
 νος)», а проявление привычки называется *действовани-
 ем* (ἐνέργεια)⁴⁶¹. Соответственно этому, добродетелью на-
 зывается «навык к доброму», и — наоборот — «навык к
 худому (называется) болезнью, противоположную добро-
 детели»⁴⁶². Так как всякий навык вырабатывается чрез
 свободное упражнение, то Бог, создавши человека и
 «почтив его свободою», дал ему «и Закон (заповедь в
 раю) для упражнения свободы»⁴⁶³. По учению св. Васи-
 лия Великого, нравственную ценность имеет только раз-
 умно-свободная добродетель, основанная на сознатель-
 ном и свободном «произволении», а не вынужденная
 какою-либо необходимостью⁴⁶⁴. Причину пороков и стра-
 стей, нарушающих душевное равновесие («соразмер-
 ность», в которой заключается добродетель)⁴⁶⁵, Василий
 Великий, как и Немезий, усматривает в силе греховных
 навыков или *привычек*: «ревностное коснение во гре-
 хе,— говорит св. отец,— производит в душах некоторый
 неисправимый *навык*», так что «застаревшая душевная
 страсть» иногда становится «и совершенно неисцели-
 мой», ибо «*навыки*, как всего чаще случается, *перехо-
 дят в природу*»⁴⁶⁶. В таком же смысле учит о силе и о
 морально-практическом значении привычки св. И. Зла-
 тоуст: он говорит, что «воля может побеждать природу»,
 что *от привычки* воля, как гласит «мирская пословица»,
 становится «*второю природою*»⁴⁶⁷, а потому — страсть и
 порок «происходят не от природы, а... от развращенной
 воли»⁴⁶⁸. В творениях преп. Макария Великого весьма
 подробно раскрываются, применительно к специальным
 интересам христианской этики и аскетики, вопросы о
 значении свободы воли в нравственной жизни человека,

⁴⁶¹ Greg. Naz. Definitiones... Opp. t. II, p. 200 B (= Тв. V, 341).

⁴⁶² Ibidem, p. 199 A (Тв. V, 337).

⁴⁶³ Greg. Naz. Orat. 45, col. 632 C (Тв. IV, 159); Orat. 38, col. 324 A (Тв. III, 243); Слово, 14 (Тв. II, 29); ср. Немез., гл. 1, стр. 27.

⁴⁶⁴ Вас. Вел. Бес. 13-я (Тв. IV, 217); Бес. на Псал. 33, ст. 7 (Тв. I, 242).

⁴⁶⁵ Вас. Вел. На Ис. гл. 5, ст. 20 (Тв. II, 191); ср. Григ. Нисск. О дев-
 стве, гл. 8 (Тв. VII, 324).

⁴⁶⁶ Вас. В. Бес. на Псал. 1 (Тв. I, 159); ср. Немез., гл. 39, стр. 175.

⁴⁶⁷ И. Злат. Бес. о св. ап. Павле, VI (Тв. II, 548).

⁴⁶⁸ И. Злат. На Ис. 56 гл., ст. 9-12 (Тв. VI, 344).

о зависимости добродетели и порока от разума и свободы⁴⁶⁹ и т. п. Из последующих писателей Мелетий Монах буквально заимствует у Немезия все рассуждения о свободном воспитании известных привычек путем частных упражнений, — определение привычки как «второй природы» (τὸ δὲ ἕθος — φύσις ἐπίκτητος), — мысль о вменяемости человеку его свободных привычных действий и взгляд на добродетель и порок как на нравственные привычки⁴⁷⁰. И Максим Исповедник определяет нравственный характер как «постоянное свойство (ἕξις) души, вырабатываемое путем привычки»⁴⁷¹. Дамаскин и Филопон настойчиво разъясняют, что добродетель и порок суть свободные действия человека, за которые он подлежит нравственной ответственности; в противном случае, говорят они, исчезает всякое различие между добром и злом, между похвалой и порицанием, наградой и наказанием и т. п.⁴⁷² У Дамаскина, в «Разговоре христианина с сарацином», христианин на вопрос сарацина отвечает: «Я сотворен от Бога (αὐτεξούσιος)... делать добро и зло; посему, делая зло, я наказываюсь законом Божиим, а совершая добро, не боюсь закона, но еще прославляю Богом и удостаиваюсь Его милости... И диавол соблазнил первого человека per liberum arbitrium и тот согрешил...»⁴⁷³

Далее, по учению Немезия, как и многих других, предшествующих и современных ему, церковных писателей, человек силой своей воли и разума, соответствующим образом жизни и воспитанием может противодействовать порокам, страстям, и даже — дурному природному темпераменту, и не подчиняться этому «добровольному злу», укрепляя свою волю в добре⁴⁷⁴; человек

⁴⁶⁹ Макаp. Егип. Слово 4, гл. 13, стр. 391; Бес. 15, § 21, стр. 121; ср. Слово 7, гл. 3, стр. 443.

⁴⁷⁰ Melet. De nat. hom. (Migne, t. 64 gr.), col. 1116 C = Nemes., c. 39, pp. 315–316; ср. El. Cret. Com. cum schol. Bill., ed. Colon. 1690, col. 38 D (о привычке).

⁴⁷¹ Maxim. Conf. De anima (Migne, t. 91 gr.), col. 361 B: Τρόπος (ἐστὶ) ἕξις ψυχῆς ἐξ ἕθους πεπορισμένη.

⁴⁷² Дамаск. «Точное изл.», кн. II, гл. 7, стр. 61; Philopon. Op. cit., lib. VII, c. 10, pp. 300 (20)–301.

⁴⁷³ I. Damascen. Disceptatio Christiani et saraceni (Migne, t. 94), coll. 1589–1590.

⁴⁷⁴ Немез., гл. 40, стр. 179–180. Ср. Clem. A. Strom. VI, cc. 15–16; Григ. Нис. Об устр. чел., гл. 18, стр. 150–2; О душе и воскр., стр. 270,

по природе добр, но впадает в пороки по собственному выбору, как некогда — диавол⁴⁷⁵; следовательно, не Бог — виновник зла, не природа, а — выбор, дурные привычки, вырабатываемые воспитанием: зло или порок имеет, таким образом, нравственный, а не субстанциальный характер, и состоит в уклонении от добра; природные силы человека — не злы сами по себе и не служат причиной пороков⁴⁷⁶: напротив того, порок, страсть есть «движение вопреки природе»⁴⁷⁷, — и не будь свободного по выбору уклонения во зло, человек оставался бы добрым, каким был создан изначально⁴⁷⁸. Те же этико-психологические идеи и в таком же духе раскрываются у последователей Немезия. Так, по учению И. Филопона, Бог все сотворил добрым, — зло не субстанциально, а является следствием «злоупотребления физическими силами (энергиями), происходящего ἐκ τῆς ἡμετέρας προαίρεσεως»⁴⁷⁹. Но и выбор сам по себе не есть зло: он может противодействовать пороку и страсти, — может служить «причиной (началом) добра, избирая добродетель, благочестие, раскаяние во грехах и очищение души чрез подвиги (аскетизм — τῆς ἀσκήσεως)»⁴⁸⁰. Истинное назначение выбора — в свободно-благочестивой жизни и деятельности (τῆς κατὰ προαίρεσιν ζωῆς), в уподоблении Богу: в этом и состоит «подобие Божие» в человеке⁴⁸¹. И св. Дамаскин учит, что зло, страсть, порок не есть что-либо субстанциальное и естественное...⁴⁸² Порок есть только «удаление от добра»; добродетель

277; Григ. Бог. Песн. таин. Сл. 10 (Тв. IV, 258); Стихи о самом себе (IV, 296); Макар. В. Бес. 15, § 21, стр. 121; И. Злат. Бес. об ап. Павле VI (Тв. II, 548).

⁴⁷⁵ Ср. Немез., гл. 41, стр. 183–184 и Дамаск. «Точное изл.», кн. II, гл. 27, стр. 110. Cfr. Tertul. Adv. Iudaeos, cap. 2; De anima, с. 21; Григ. Нисск. Оглас. Слово, гл. 6, стр. 22–23.

⁴⁷⁶ Немез., гл. 41, стр. 184–185. Cfr. Clem. Strom. II, с. 15; IV, с. 13; Макар. В. Послание, стр. 322; Слово 5, гл. 5, стр. 405; Вас. Вел. Бес. 9 — о том, что Бог не вин. зла (Тв. IV, 143–145); Правила, кратко излож... Вопр. 84 (Тв. V, 217); И. Злат. Бес. 2 на 1 Кор (Тв. X, 19).

⁴⁷⁷ Ibid., гл. 16, стр. 119. Cfr. Clem. Paed. I, cap. 13; Str. II, cap. 13.

⁴⁷⁸ Ibid., гл. 41, стр. 183; ср. Вас. В. На Шест. Бес. 2 (1, 28–9).

⁴⁷⁹ Philopon. De opif. mundi, lib. VII, cap. 10, p. 300 (4–5); cap. 11, p. 301 (15–18), pag. 303 (14–16).

⁴⁸⁰ Ibid., VII, cap. 11, p. 302 (19–22 sqq.).

⁴⁸¹ Ibid., lib. VI, cap. 7, pp. 241 (7) et 242 (9).

⁴⁸² Дамаск. «Точное изл.», кн. IV, гл. 20, стр. 252–253; ср. гл. 19, стр. 249–250.

есть действие «согласное с природой», грех — «противное природе», а раскаяние — это «возвращение от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой...»⁴⁸³ И в другом месте Дамаскин полагает добродетель «в том, чтобы оставаться в пределах (границах) своей собственной природы»⁴⁸⁴. Равным образом, и Илья Критский понимает добродетель как «действие, согласное с природой (*κατὰ φύσιν*)»⁴⁸⁵; ко злу человек уклоняется свободно, по собственному выбору, а не влечется природой или необходимостью. По словам Ильи, «человек управляется самопроизвольно и имеет власть над своею мыслию, так что может стремиться к чему угодно,— к добру, или к противоположному...»⁴⁸⁶ Однако истинная свобода человека есть свобода нравственная, т. е. «свобода от страстей и пороков»⁴⁸⁷.

Изложенные сейчас воззрения церковных писателей на добродетель и порок как на следствия свободной воли или выбора, а равно — определение добродетели как «действия, согласного с природой», не согласуются — по-видимому — с идеей *первородного греха*, повредившего человеческую природу, и с церковно-православным учением о Божественной *благодати*, спасающей человека. Немезий, хотя упоминает о грехопадении, но ничего не говорит о его следствиях для всего человечества, или вообще — для человеческой природы. Это обстоятельство, в связи с учением нашего философа о свободе воли, и дало повод к обвинению Немезия в пелагианстве⁴⁸⁸. Мы уже имели случай говорить о том, что подобное обвинение несправедливо (см. 1-ю ч., гл. 4). Прибавим теперь, что точка зрения Немезия отнюдь не является чем-то необычным и исключительным в истории древнехристианской науки и что здесь Немезий не так уже резко расходится с другими церковными писателями, как это казалось некоторым исследователям. Этико-догматическая проблема о взаимоотношении че-

⁴⁸³ Ibid., кн. II, гл. 30, стр. 115-116.

⁴⁸⁴ *Damasc. Dial. cont. Manich.*, col. 1537-1538 (M. t. 94): 'Ἀρετὴ γάρ ἐστι, τὸ μένειν ἐν τοῖς ὅροις τῆς οἰκείας φύσεως.

⁴⁸⁵ *El. Cret. Com. apud Migne* (t. 36 gr.), col. 889 C.

⁴⁸⁶ *El. Creten. Com. apud Migne* (ib.), coll. 852 A, 877 A.

⁴⁸⁷ Ibid., col. 879 B.

⁴⁸⁸ *Bellarmin. De scr. Eccles.*, p. 80.

ловеческой свободы, греха и Божественной благодати, конечно, сама по себе не интересовала Немезия, но уже у некоторых предшественников его она разрабатывалась в направлении, весьма близком к учению Немезия о свободе воли и ее нравственном значении. Так, взгляд Климента Александрийского на этот вопрос, в общем, сводится к следующему. По грехопадению, человеческая свобода не только не была утрачена совершенно, но сохранилась в такой мере, что теперь мы свободно спасаемся во Христе⁴⁸⁹. Наша свободная воля является необходимой содействующей причиной (συναίτια) спасения, совершаемого благодатью, самое ниспослание и действие которой предваряется нашим свободным убеждением и усилием⁴⁹⁰. Свойственную человеку греховность Климент объясняет не столько из влияния физической наследственной порчи (первородный грех), сколько из свободно-моральных личных факторов и внешних влияний — природной слабости, неведения, дурного воспитания и проч.⁴⁹¹ Ориген, вообще, признает, что для спасения человека и для преуспевания его в добродетели необходима и воля Божия и наша свобода, наше «содействие» добру, расположенность и склонность к нему, которая отнюдь не уничтожена первородным грехом⁴⁹², — необходимо «согласие нашей воли с Божественным воздействием (θεία συμπνοία)»⁴⁹³, — причем первому фактору Ориген даже склонен приписать первенствующее значение⁴⁹⁴, нередко сводя действие благодати к одному только возвращению и совершенствованию наших добродетелей и подвигов, к укреплению нашей веры⁴⁹⁵. Вот почему, между прочим, так называемые семипелагиане «искали для себя точки опоры в сочинениях Оригена»⁴⁹⁶.

⁴⁸⁹ Strom. I, с. 13; VII, сс. 2, 3, 7, 15.

⁴⁹⁰ Str. V, cap. 1; cf. IV, с. 22; II, с. 20.

⁴⁹¹ Strom. II, cap. 20.

⁴⁹² De princ. III, с. 1, § 22; с. 2, § 3.

⁴⁹³ In Psal. IV, ad vers. 6, — у Freppel'я — Op. cit., t. II, p. 19.

⁴⁹⁴ Cp. Freppel — Op. cit., p. 23.

⁴⁹⁵ De princ. III, с. 2, § 2; In Epist. ad Rom. IV, 5; VII, 15.

⁴⁹⁶ Freppel — loc. cit., p. 23 — Из древнехрист. апологетов св. Иустин Муч. так настойчиво защищает свободу человека и то положение, что «всякий поступает худо по своей собственной воле», как будто совершенно забывает о следствиях первор. греха (Dialog. cum Tryph., сс. 80, 88). Тертуллиан сущность первор. греха с психологической стороны склонен был видеть лишь в открывшейся «свободе» грешить

Что касается современных Немезию церковных писателей IV в., то большинство из них признают, что благодать Божественная действует в полном согласии со свободной волей человека⁴⁹⁷. Из последующих писателей Мелетий Монах и Филопон в своих воззрениях по данному вопросу ничем почти не отличаются от Немезия. Илья Критский, хотя упоминает вскользь о повреждении «образа Божия» в людях «наследием первородного греха»⁴⁹⁸, но, как и Немезий, не выясняет ближе следствий этого греха по отношению к человеческой природе, а главное — к свободной воле человека, не ставит в связь идею первородного греха с сотериологической идеей, с учением о спасающей благодати и о свободе человека. Дамаскин в своем учении о первородном грехе, о свободе и благодати, будучи совершенно чужд пелагианства, далек и от крайностей теории Августина (о безусловном предопределении — *De Civit. Dei*, l. XIV, сс. 11 et 26): он хотя и признает, что первородный грех повредил природу человека, склонил ее к чувственному и материальному⁴⁹⁹, но не допускает мысли, что она стала совершенно неспособной к добру: человек и теперь (когда нуждается уже в содействии «предваряющей» благодати Божией⁵⁰⁰) свободен избирать доброе или злое и получать за это должное и справедливое возмездие — как здесь, так и за гробом; с другой стороны, Божественное предопределение, основанное на *предведении*, нисколько не стесняет свободы человека⁵⁰¹. Вообще, насколько Дамаскин далек от Августина с его теорией о безусловном предопределении и о непреодолимой благодати, настолько близок к Немезию в учении о свободе воли.

(*De resur. carn.*, с. 51), хотя не отрицал и исторических последствий его (помрачение образа Божия в душе и проч.). Более определенно высказывается св. *Ириней*, по словам которого, благодать делает человека «духовным» и так же необходима ему для плодоношения добродетели, как масличному дереву — прививка (*Adv. haer.*, lib. V, с. 10, col. 1147 sq.).

⁴⁹⁷ *Макар. Вел.* Бес. 24, §§ 4–6, стр. 183–184, ср. Бес. 46, § 3, стр. 294; *И. Злат.* Бес. X на Иоан., § 2–3 (Тв. VIII, 71).

⁴⁹⁸ *El. Cret. Com.* apud Migne, col. 896 A.

⁴⁹⁹ *Дамаск.* «Точное изл.», кн. II, гл. 30, стр. 118.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, стр. 115. Ср. прим. *Lequ.* 98–е, coll. 972–975 (Migne, t. 94).

⁵⁰¹ *Дамаск.* Цит. соч. кн. II, гл. 28, стр. 110; гл. 29, стр. 114–115; кн. IV, гл. 19, стр. 249–250. Ср. *Дам.*, гл. 26–27 и *Немез.*, гл. 40–41.

γ) «Неразумная душа» и ее функция. Классификация сил или способностей «неразумной души», принятая Немезием и заимствованная им — главным образом — у Аристотеля, удержана и в психологии последующих церковных писателей. Так, Дамаскин, Илья Критский, Филопон и Мелетий Монах, вполне согласно с Немезием, различают два основных вида неразумной души, или две «части» ее: *подвластную* разуму и *неподчиняющуюся* ему; первая, в свою очередь, подразделяется на силы — *чувственно-пожелательную* (τὸ ἐπιθυμητικόν) и *аффективную* или *эмоциональную* (τὸ θυμητικόν), а ко второй относятся все физиологические отправления живого организма (силы — *питающая* или *растительная*, *пульсовая* или *приводящая* в движение артерии и *производительная* (рождающая) или *сперматическая*)⁵⁰². В антропологии предшественников Немезия почти совсем отсутствует анализ низших психофизических и биологических отправлений человеческой природы или функций и способностей «неразумной души». Только у Климента Александрийского учение о так называемом «плотском духе» (πνεῦμα σαρκικόν), вмещающем в себе аффекты (θυμός) и пожелания (ἐπιθυμία), а также силы питания, роста и движения⁵⁰³, представляет некоторую аналогию учению Немезия о способностях, свойствах и функциях «неразумной души». И у современников Немезия не находим той специально-подробной классификации низших сил и способностей души, какая дана в трактате нашего философа. В психологической системе Григория Нисского не выступает даже с достаточной определенностью допускаемое им принципиально разграничение «разумной» и «неразумной» души,— так как св. Григорий с особенной тщательностью и настойчивостью раскрывает идею *единства* души: в человеке, по учению еп. Нисского, только одна душа — *разумная* — и тело⁵⁰⁴; так называемая «неразумная» душа есть, в сущности, проявление того же

⁵⁰² Nemes., c. 16, 215 = 117 et c. 22, p. 236 = 131-2; Дамаск. Цит. соч. II, гл. 12, стр. 83-84; El. Creten. Comment. apud Migne (t. 36 gr.), col. 847 C; Melet. De nat. hom. (Migne, t. 64 gr.), coll. 1109 B et 1124 A; Philopon. Com. in Arist. de an. Praef., fol. 3.

⁵⁰³ Clem. Alex. Strom., l. VI, c. 16; Paedag. III, c. 1.

⁵⁰⁴ Григор. Нисск. Опр. Аполл. (Антирр.), § 35, стр. 133, 134 и 135 (Тв. ч. VII).

главного духовно-разумного начала, действующего в природе человека; это — не субстанция, а подчиненная способность или сила, не имеющая никакой самостоятельности⁵⁰⁵; она не может быть названа душой в собственном смысле⁵⁰⁶; душа — разумна и едина⁵⁰⁷. Несмотря на это, впрочем, все проявления низшей стороны душевной деятельности сводятся у церковных писателей IV в. к двум главным видам или принципам: *чувственно-пожелательному* (τὸ ἐπιθυμητικόν) и *аффективно-эмоциональному* (τὸ θυμικόν, θυμοειδές). По учению Григория Нисского, низшие психические деятельности развиваются в зависимости от организма. Различные движения, *пассивно* возникающие в душе по поводу чувственных впечатлений, — в отличие от разумно-свободной деятельности, в которой душа проявляет полную самостоятельность и *активность*, — составляют область низших процессов, относимых св. Григорием к особой душевной силе — *чувствительной* или *чувствующей* (ἡ αἰσθητικὴ δύναμις)⁵⁰⁸. Проявления «чувствующей» способности, иначе — все разнообразие чувственных движений, которыми душа отвечает на внешние чувственные впечатления, св. Григорий сводит к двум видам или классам — *пожеланию* и *аффективности*, — так что и самая способность αἰσθητικόν заключает в себе две главные силы — τὸ ἐπιθυμητικόν (чувственно-пожелательная) и τὸ θυμοειδές (аффективная, эмоциональная)⁵⁰⁹.

Итак, по смыслу всей вообще патристической психологии главными способностями неразумной души являются τὸ ἐπιθυμητικόν⁵¹⁰ и τὸ θυμικόν. Об органах этих двух

⁵⁰⁵ Об устр. человека, гл. 14, стр. 132.

⁵⁰⁶ Ibid., гл. 15, стр. 133–134.

⁵⁰⁷ О душе и воскр., стр. 214 (ч. IV).

⁵⁰⁸ О душе и воскр., стр. 240–241; ср. 234–235; ср. Об устр. чел., гл. 8, стр. 98–99.

⁵⁰⁹ О душе и воскр., стр. 230–231, 234–5. Заметим кстати, что рассуждая о «чувствующей» способности души (τὸ αἰσθητικόν), Григорий Нисский ограничивает ее проявления движениями «пожелания» (ἐπιθυμία) и «раздражительности» (θυμός) и ничего не говорит о высших чувствованиях (так называемых *предметных*), вызываемых самым содержанием познавательных актов (каковы, напр., чувств. интеллектуальные, моральные, эстетические). Но такой же пробел в психологии чувствований усматривается и в системе Немезия.

⁵¹⁰ Τὸ ἐπιθυμητικόν есть собственно *желательная* и — значит — *волевая* способность; но так как по смыслу патристической психоло-

способностей,— точнее — о локализации первой из них в печени, а второй в сердце, как современники, так и последователи Немезия тоже учат вполне согласно⁵¹¹. В определении указанных способностей, в описании, анализе и психологической характеристике их Немезий, в общем, стоит на той же точке зрения, что и другие современные ему церковные писатели, и, можно сказать, примыкает к общепринятым традициям патристической психологии; но последующие христианские антропологи нередко обнаруживают прямую и непосредственную зависимость от нашего философа в своих суждениях по данным вопросам, делая буквальные заимствования из его трактата. Мы знаем, что у Немезия учение о проявлениях способностей ἐπιθυμητικόν и θυμητικόν тесно связано с учением о страсти вообще. Ἐπιθυμία и θυμός рассматриваются Немезием как *виды πάθος* (или способности παθητικόν)⁵¹², а πάθος является общим, родовым понятием, включающим в себя ἐπιθυμίαν и θυμόν с их частными «подвидами» или подразделениями (каковы: *удовольствие* с его видами, *страх*, *печаль* и различные виды *гнева*)⁵¹³. Отсюда — *психологическая классификация страстей* (см. ниже), которая, хотя и не проведена у Немезия систематически и с надлежащей цельностью, но все же — весьма типична для христианской аскетической литературы IV в. В этом отношении Немезий всецело примыкает к общей точке зрения своих современников, отмечающих черту *страстности*, присущую низшим деятельности или силам души (спо-

гии воля есть разумная способность, необходимо соединенная с разумом, как своим естественным постулатом, а ἐπιθυμητικόν относится к силам неразумной души и ἐπιθυμία есть собственно *неразумное желание* (чувственное вождение, как один из видов πάθος), то мы и рассматриваем означенную способность здесь, в отделе о функциях неразумной души. Ср. в русск. пер. Немез., стр. 116, пр. 1. Такой же системы мы придерживались и при изложении психологии Немезия.

⁵¹¹ *El. Cret. Op. cit.*, col. 889 C; *Melet.*, *ibid.*, coll. 1109 B, 1213 D; *Philopon. Com. in Arist., Praef.*, fol. 5 (ver.); И. Дамаск. Цит. соч., гл. 16, стр. 87. Ср. Григ. Нис. Об устр. чел., гл. 12, стр. 111 и 115; О душе и воскр., стр. 236; Григ. Бог. На гневл. (Тв. V, 155); Определения (Тв. V, 337); Вас. Вел. Бес. «На гневл.» (Тв. IV, 153); ср. Немез., гл. 16, стр. 117.

⁵¹² Немез., с. 16, р. 216 = 118.

⁵¹³ Немез., стр. 120–121, 130; см. вообще главы 17–21.

собностям — ἐπιθυμητικόν и θυμητικόν), особенно — когда они выходят из повиновения разуму и действуют вопреки ему⁵¹⁴. Самое определение и характеристика двух основных проявлений неразумной души у Немезия вполне аналогичны, иногда — тождественны, с теми, какие встречаются у других христианских антропологов IV в. Эти последние тоже определяют «ἐπιθυμίαν» как «вожделение», или желание недостающего, или стремление к наслаждению удовольствиями, а «θυμόν» — как «кипение околосердечной крови» и как «стремление к отмщению»⁵¹⁵. Последующие церковные писатели, удерживая в общем ту же точку зрения, часто стоят в прямой зависимости от Немезия в своем учении о психофизиологических функциях «неразумной души».

Так, св. И. Дамаскин буквально заимствует у Немезия все главы, трактующие о видах и проявлениях «пожелательной» и «аффективной» способностей⁵¹⁶. Он, прежде всего, берет у Немезия учение о частных проявлениях способности ἐπιθυμητικόν, каковы: «пожелание» в собственном смысле, ἐπιθυμία («благо ожидаемое»), «удовольствие», ἡδονή («благо наличное», или удовлетворенное ожидание), «страх», φόβος («ожидаемое зло») и «печаль», λύπη («зло присутствующее», осуществившееся)⁵¹⁷. Затем, Дамаскин в отдельных главах излагает учение обо всех этих психофизиологических актах и функциях, относимых Немезием к неразумной душе, местами значительно сокращая рассуждения Немезия, но не прибавляя ничего от себя и не изменяя даже порядка глав. Начиная с «удовольствия», Дамаскин выписывает из трактата Немезия: деление удовольствий на «душевные» и «телесные», более частную классификацию их на 1) естественные и необходимые, 2) естественные и не необходимые и 3) не естественные и не необходимые, в

⁵¹⁴ Григ. Нис. О душ. и воскр., стр. 237, 241–243; cf. Aen. Gaz. Theophr., coll. 916–919,— Mign. t. 85.

⁵¹⁵ Григ. Нис. Цит. соч., стр. 236 (Migne, t. 46, col. 56) и Nemes., c. 17, p. 218–219 = 120, cap. 21, p. 234 = 130; cp. Greg. Naz. Carm. Jamb. XV: Definit., ver. 41–45, Opp. t. II, p. 199 A (= Тв. V, 337); Carm. Jamb. XXI: Adv. iram, vers. 35 et 39–45, Opp. cit., p. 229 D (= V, 155); Vas. Vel. Бес. 10: На гневл., стр. 153–155, 161 и 163 (ч. IV).

⁵¹⁶ Nemes., cc. 17–21 = I. Damasc. De fide orth., lib. II, cc. 12 (в конце) — 16.

⁵¹⁷ Дамаск., гл. 12, стр. 85.

числе которых указывает: пьянство (μέθη), сладострастие (λαγνεία) и пресыщение (= чревоугодие, πλησμοναὶ τὴν χρεῖαν ὑπερβαίνουσαι); заканчивает Дамаскин свою выписку нравственным наставлением о том, какие удовольствия позволительны и каких следует избегать, а также — краткой характеристикой «истинных» удовольствий (указывает признаки этих удовольствий — буквально по Немезию: они не соединены с «печалью», не вызывают раскаяния, не причиняют никакого вреда, не переходят меры и не порабащают человека)⁵¹⁸. Дальше у Дамаскина, как и у Немезия, следует глава о печали (λύπη): здесь указываются те же, что у Немезия, четыре вида «печали», дается та же характеристика их⁵¹⁹; опускает Дамаскин в этой главе этические рассуждения Немезия о борьбе с печальными обстоятельствами жизни, о соотношении между печалью и удовольствием, а также — взгляд Немезия на печаль как на «природное зло», несогласный со святоотеческим и — особенно — аскетическим воззрением на этот вопрос⁵²⁰. Следующая глава — о страхе (φόβος) и его шести видах — тоже сокращена Дамаскином: здесь он опускает приводимые Немезием физиологические данные относительно эмоций страха и печали⁵²¹. Наконец, главу о гневе (θυμός) Дамаскин заимствует из сочинения Немезия целиком: здесь находим то же психофизиологическое определение гнева как «стремления к отмщению» и «волнения околосердечной крови», то же деление θυμός на три

⁵¹⁸ Дамаск., гл. 13, стр. 85–86. Все остальное (из 18-й гл. Нем.) Дам. опускает.

⁵¹⁹ Дамаск., гл. 14, стр. 86–87.

⁵²⁰ По аскетическому пониманию «печаль» (λύπη), поскольку она имеет свой постулат и корень в желании высшего нравствен. совершенства и возникает по поводу сознания человеком своего недостижения, по поводу недовольства собой и своим наличным состоянием, — словом, поскольку она является «печалью по Богу» (2 Кор 7, 10), — она не «зло», а «драгоценный дар Божий», и имеет положительное нравственное значение. Это — так назыв. «печаль ума» или «мысли» (св. Исаак Сир. Слово 89, стр. 464. М. 1854 г.; по греч. изд. Лоу. 58), возбуждающая человека к аскетическим подвигам, «к совершенству добродетели». См. подробнее об этом — С. Зарин — Аскетизм, т. I, кн. 2, стр. 286–287. СПб. 1907. Ср. у Григор. Нис. О млад., похищ. смертью, стр. 336 (Тв. ч. IV); О девстве, гл. 18 (Тв. VII, 365–6); Нил. Син. О восьми дух. зла. (Добротол. II, 255); Вас. Вел. Письма 18 (Тв. VI, 53) и 176 (VI, 336).

⁵²¹ Дамаск., гл. 15, стр. 87.

вида — ὀργή, μῆνις (ср. у И. Кассиана — μνησιμαχία⁵²²) и κότος, то же рассуждение о нравственном значении «гнева» как «слуги разума» (к словам — «τὸ δουροφρικὸν τοῦ λογισμοῦ» Дамаскин добавляет еще — ἕκδικος τῆς ἐπιθυμίας»), который сопутствует разуму, поддерживая его в борьбе с препятствиями, с чужой волей, противодействующей нашим добрым намерениям и желаниям⁵²³. Все указанные сейчас психические акты, или проявления способностей ἐπιθυμητικόν и θυμικόν, объединяются у Дамаскина, как и у Немезия, в понятие πάθος, которое является для них родовым⁵²⁴. Из всего изложенного лег-

⁵²² И. Кассиан — Собес. 5 «о 8-ми гл. страстях», гл. II, стр. 246–247, изд. Н. Ферап. М. 1877 (ср. Доброт. II, стр. 19). Аналогичную классификацию видов «гнева» (τοῦ θυμοῦ) находим почти у всех современников Немезия. Григорий Богосл. отличает: θυμός, как «внезапное воскипание в сердце», или как «желание мщения», — ὀργή, как «раздражение продолжительное» и обнаруживающееся *вовне*, — μνησιμαχία (= Иоан. Касс.), как «раздражение», которое «остается *внутри* и *строит зло*», когда человек «*помнит* зло и сам злоумышляет» (Greg. Naz. Carm. Adver. iram, ver. 35–36, 39–42. Opp. t. II, p. 229 D (= Тв. V, 155); cfr. Definit..., vers. 43–45, p. 199 A, — русск. пер. V, стр. 337). В большинстве случаев христ. писатели IV в. различают два вида «гнева» — θυμός («ярость») и ὀργή («гнев»), — причем термином θυμός обозначают начальную стадию в развитии гнева, как первую вспышку его, а словом ὀργή — гнев уже развившийся, продолжительный, сопровождающийся жадной мщения за обиду (Вас. Вел. «На гневл.» Тв. IV, 163; Толк. на Ис. 5 гл., 25 ст. Тв. II, 199). Следует заметить, однако, что нередко термины θυμός и ὀργή употребляются в патристич. литературе безразлично, один вместо другого, как и вообще — самая классификация «гнева» не отличается строгой определенностью. Так, Василий Вел., принимающий вышеупомянутые определения видов «гнева», в другом месте, различая 4 вида «гнева» (θυμός, ὀργή, παροξυσμός и πικρία), как будто несколько отступает от этих определений: «различие ярости (θυμοῦ) и гнева (ὀργῆς), говорит он, состоит — может быть — в расположении (ἐν διαθέσει) и напряженности (ὀρμῇ), потому что страсть разгневанного (ὀργιζομένου) заключается в *одном* расположении... (ср. Пс 4, 5), а пришедший в ярость (τοῦ θυμοῦ) обнаруживает в себе нечто большее... (ср. Пс 57, 5)»; затем, св. Василий называет, как разновидности тоῦ θυμοῦ, означающие степень его интенсивности: παροξυσμός («сильнейшее движение ярости») и πικρία («еще более страшное укоренение сего порока в человеке»); πικρία — собств. означ. ненависть, разогорчение, прискорбие (см. Basil. Magn. Regulae brevius tractatae. Interr. 55. Migne, t. 31 gr., col. 1120 = Твор. V, стр. 203). Трудность точного разграничения всех видов «гнева», крайне разнообразных, обуславливается быстрым и незаметным переходом их друг в друга. Эту особенность хорошо подметил св. Василий Вел. (см. Правила, кратко изл... Вопр. 68-й, Тв. V, 210). — См. ниже — о последующих писателях.

⁵²³ Дамаск., гл. 16, стр. 87–88.

⁵²⁴ Дамаск., гл. 22, стр. 94.

ко видеть, что Дамаскин, подражая Немезию в учении о проявлениях «неразумной» души, очень близко подходит к общеаскетическому анализу «страстей», к общепринятой у христианских аскетов IV в. восьмичленной формуле главных «страстей», пороков или «греховных помыслов».

В аскетической письменности IV в. анализ низших или «страстных» движений души привел к подробной классификации их, выразившейся в форме так называемой «восьмеричной схемы главных пороков» или страстей, которая впервые вполне определенно указана в творениях Евагрия Понтийского, Нила Синайского и Иоанна Кассиана⁵²⁵. По этой схеме главные пороки или «страсти» исчисляются в следующем порядке: γαστριμαργία, порνεΐα, φιλαργυρία, ὀργή, λύπη, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερρηφανία (чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость)⁵²⁶. У Немезия психологический анализ частных проявлений «пожелательной» и «аффективной» способностей в значительной степени соответствует вышеприведенной аскетической «схеме страстей». Так, проявления «пожелательной» способности Немезий разделяет на «удовольствия» и «печали» (εἰς ἡδονὰς καὶ λύπας); в частности, самое «пожелание» (ἐπιθυμία) наш философ, по аналогии со стоической четверицею «страстей» (πάθη), подразделяет на четыре вида: ἐπιθυμία, ἡδονή, φόβος и λύπη⁵²⁷; затем, классифицируя по видам различные «удовольствия», Немезий в числе «не необходимых и не естественных» удовольствий указывает: пьянство (ἡ μέθη), сладострастие (λαγνεΐα), сребролюбие (φιλαργυρία,— по кодексу D. 1) и

⁵²⁵ Вопрос о первоначальном авторе восьмеричной формулы «страстей» не решен наукой окончательно, но есть основания считать *Евагрия* если не первым и единственным автором ее, то во всяком случае — наиболее ранним выразителем и комментатором названной формулы (см. С. Зарин — Аскетизм, кн. 2, стр. 310, 313–315).

⁵²⁶ *Evagr. P. De octo vitios. cogitat. ad Anatol.*, с. 1 (Migne, t. 40 gr.), col. 1272 A (= *Добротол.*, т. I, стр. 603); cfr. *Capita practica ad Anatolium* (Migne, ib.), cap. 7–22, coll. 1224 B–1228 AB (ср. *Добротол.*, т. 1, стр. 571–574); *Io. Cassian. Collatio V*, cap. 2 (Migne, t. 49, s. latin), col. 611 A (ср. *Добротол.*, т. II, стр. 16); *Нил Синайский* — «О восьми духах зла», — *Добротол.*, т. II, стр. 229–270 (у Migne, t. 79, s. gr., coll. 1145–1164: *De octo spiritibus malitiae*); ср. *Ефрем Сир.* О восьми помыслах,— см. *Добротол.*, т. II, стр. 377.

⁵²⁷ *Nemes.*, с. 17.

пресыщение, превосходящее меру (αἱ πλησμοναὶ τὴν χρεῖαν ὑπερβαίνουσαι)⁵²⁸; наконец, трактуя о проявлениях «аффективной» силы, Немезий в числе видов «гнева» (θυμός) указывает, между прочим, и ὀργή⁵²⁹. Таким образом, у нашего психолога определенно названы следующие «страсти» из аскетической схемы: «чревоугодие» (αἱ πλησμοναὶ... κτλ. + ἡ μέθη = γαστριμαργία), «блуд» (λαγνεία = порнεία), «сребролюбие» (φιλαργυρία), «гнев» (ὀργή) и «печаль» (λύπη); кроме того, в параллель шестой аскетической «страсти», т. е. «унынию» (ἀκηδία), могут быть поставлены по своей нравственно-психологической природе Немезием *виды* «печали», именно — ἄχος и ἄχθος («тоска», «грусть»)..⁵³⁰ Григорий Нисский, согласно с Немезием, указывает, как виды или частные проявления «пожелания» и «раздражительности», следующие душевные движения: φόβος, θάρσος, ἡδονή и λύπη⁵³¹. Из других «страстей», свойственных «пожелательной» и «аффективной» силам души, Григорий Нисский упоминает еще — «сребролюбие» (φιλαργυρία), «славолюбие» (φιλοδοξία, ср. аскетич. κενοδοξία) и многочисленные пороки «раздражительности» (зависть, вражда, злопамятство, ненависть и т. п.)⁵³². Дамаскин, вслед за Немезием, указывает следующие «страсти» как проявления «пожелательной» и «аффективной» сил души: «пресыщение» и «пьянство» (πλησμοναὶ τὴν χρεῖαν ὑπερβαίνουσαι и μέθη = «чревоугодие»), «сладострастие» (λαγνεία = «блуд», порнεία), «печаль» (λύπη), «гнев» (θυμός с его видами, между которыми находится и ὀργή). На место недостающих трех «страстей», именно — «уныния», «тщеславия» и «гордости», значение которых, можно думать, было выдвинуто психологией и особенностями монашеско-аскетической жизни, Немезий (а вслед за ним и Дамаскин в данном месте) ставит отдельно «страх» с его видами и два вида «гнева» (кроме ὀργή) — μῆνις и κότος. Но у Дамаскина в другом месте находим восьми-

⁵²⁸ *Nemes.*, с. 18, р. 222 = 122.

⁵²⁹ *Ibid.*, сар. 21, р. 234 = 130.

⁵³⁰ *Ibid.*, с. 19, р. 229 = 127.

⁵³¹ О душе и воскр., стр. 237.

⁵³² *Григор. Нис.* Канонич. Посл., Прав. 1-е, стр. 428-429 (ч. VIII, М. 1871), — ср. О Молитве, Сл. 2-е, стр. 412 и Сл. 4-е, стр. 434 (Тв. ч. I); О девстве, гл. 15 (Тв. VII, 357 = Migne, t. 46 gr., col. 385 B).

членную схему главных «страстей», принятую в аскетической литературе⁵³³.

Мелетий Монах и Илья Критский, подобно И. Дамаскину, буквально заимствуют у Немезия психофизиологическое определение «гнева» (θυμός) как «стремления к отмщению», сопровождаемого «волнением (ζέσις) около-сердечной крови»⁵³⁴; далее, они считают способности ἐπιθυμητικόν и θυμικόν источником «страстей», порабащающих человека и чуждых его разумной богоподобной природе⁵³⁵, рассуждают о добродетелях и «страстях» или пороках, возникающих из этих двух сил («частей»), «неразумной души»⁵³⁶, и — таким образом — подобно Немезию объединяют в понятии λάθος, как родовом, все основные проявления той части неразумной души, которая подчиняется разуму. В частности, Мелетий определяет «ὄρεξις» как физическое влечение к удовлетворению телесных потребностей, сопровождаемое соответствующим чувствованием души (μετὰ ψυχικῆς συναίσθησεως)⁵³⁷, а «ἐπιθυμία» — как «первое устремление (ὀρμη πρώτη) к чему-либо из вожеленного»⁵³⁸, — «предшествующее удо-

⁵³³ *Damasc.* Περί τῶν ὀκτῶ τῆς λονηρίας πνευμάτων, — Migne, t. 95 gr., col. 80 A.

⁵³⁴ *El. Creten.* Comment. apud Migne (t. 36 gr.), coll. 786 AB, 835 B, 889 C; *Melet.* De nat. hom. (M. t. 64 gr.), col. 1109 B.

⁵³⁵ *El. Creten.*, *ibid.*, coll. 856 B, 861 C; cfr. edit. Colon. 1690, cum schol. *Bill.*, col. 186 AB; *Melet.*, *ibid.*, Coll. 1213 D, 1116 B.

⁵³⁶ *El. Cret.* apud Migne (*ib.*), coll. 847 C, 880 B; *Melet.*, coll. 1109 CD, 1116 B. Между прочим, некоторая неустойчивость в психологическом определении 2-х основных способностей неразумной души и их функций, замечаемая почти у всех христианских антропологов (отчасти и у Немезия), объясняется тем, что христианских писателей интересовала всегда не столько психологическая, сколько моральная сторона этих способностей: они рассматривались как источник нашей нравственной борьбы, искушений и падений, как случайные свойства нашей богоподобной души (ср. *Григ. Нис.* О душе и воскр., стр. 236-7). Рассматривая τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμικόν преимущественно с этической точки зрения, христианские психологи различают в деятельности этих сил направление к добродетели и направление к пороку, чем отмечают их смешанный, двойственный характер. Св. отцы подробно перечисляют «добродетели» и «пороки» как «пожелательной», так и «аффективной» способности: см. *Григ. Нис.* Канон. Посл., Прав. 1 (Тв. VIII, 428-429, — Migne, t. 45, coll. 224-225); *Васил. В.* Бес. 10 «На гневл.» (Тв. IV, 161-162); *Григ. Бог. Adver. gram.*, vers. 356-363 sq. Op. t. II, p. 234 CD (= Тв. V, 166). О послед. писателях см. ниже.

⁵³⁷ *Melet.*, *ibid.*, col. 1093 B.

⁵³⁸ *Ibid.*, col. 1109 B.

вольствию и возбуждаемое им»⁵³⁹. Так и Немезий определял «ὄρεξις» как «начало движения καὶ ὀρμήν»⁵⁴⁰, а «ἐπιθυμία» — как стремление к «ожидаемому благу» или удовольствию⁵⁴¹; присоединение к этому неудовлетворенному стремлению⁵⁴² представления (φαντασία) о самом предмете желания и возбуждение соответствующего чувствования, по Немезию, образуют «страсть» (πάθος)⁵⁴³. В числе «пороков», возникающих из «пожелательной» и «аффективной» сил души, Мелетий указывает следующие: пороки τοῦ ἐπιθυμητικοῦ суть — ἀσέλγεια (необузданность, невоздержанность, сластолюбие), ἀκολασία [неумеренность во всем; у Немезия — ἀκολασταίνειν противопоставляется σωφρονεῖν⁵⁴⁴] и ἐπιθυμία в смысле «пожелания земных благ»; пороки τοῦ θυμικοῦ: ὀργή (как один из видов «гнева», θυμός, по Немезию), μανία, δειλία καὶ ἀνανδρία⁵⁴⁵. Частное учение о «пожелании» и его главных видах — ἡδονή и λύπη — Мелетий заимствует у Немезия⁵⁴⁶; он буквально выписывает также из сочинения Немезия первую часть 18-й главы, где наш психолог излагает свое учение об «удовольствии»: здесь Мелетий, между прочим, заимствует у Немезия деление удовольствий на «душевные» и «телесные» и более частную классификацию их на истинные и ложные, естественные и необходимые и т. д. В числе удовольствий «неестественных и не необходимых» Мелетий, вслед за Немезием, указывает: «пьянство», «сладострастие» (λαγνεία), «сребролюбие» (φιλαργυρία) и «пресыщение»...⁵⁴⁷ Если теперь мы сопоставим учение Мелетия о проявлениях неразумной души с известной нам аскетической схематизацией

⁵³⁹ Ibid., col. 1112 C.

⁵⁴⁰ Nemes., c. 16, p. 214 = 117.

⁵⁴¹ Nemes., c. 17, p. 219 = 120.

⁵⁴² Ср. у Клим. Алекс. Strom., lib. III, c. 5 (русск. пер. стр. 335) определение: «ἐπιθυμία есть печаль и беспокойство (λύπη τις καὶ φροντίς), происходящие от некоторого недостатка (δι' ἔνδειαν ὀρεγόμενή τινας)». Ἐπιθυμία, по Клименту, есть «начало» или источник «всякого сладострастия», блуда (λαγνείας).

⁵⁴³ Nemes., c. 16, pp. 216 et 218 = 118 и 120.

⁵⁴⁴ Nemes., c. 41, p. 329 = 184; ср. и у Melet. De nat. hom. (Migne, t. 64 gr.), col. 1112 A: σωφροσύνη определяется как ἐπικράτεια τῶν ἐπιθυμιῶν, а φρόνησις — ἐπικράτεια τῶν παθῶν.

⁵⁴⁵ Melet. De nat. hom. (ibid.), col. 1109 CD.

⁵⁴⁶ Melet., col. 1112 C = Nemes., c. 17, p. 218 = 120.

⁵⁴⁷ Melet. Op. cit., coll. 1112 D-1113 A.

«страстей», то увидим, что из восьми главных «пороков» этой схемы Мелетий прямо называет четыре: ὀργή, λύπη, λαγνεία (= порнεία) и φιλαργυρία; затем, двум «страстям» у него близко соответствуют другие: γαστριμαργία = у Мелетия ἀκολασία и ἀσέλγεια (а также — «пресыщение» и «пьянство»), ἀκηδία = у Мелетия δειλία и ἀνανδρία; остаются без параллели только последние две «страсти» восьмичленной аскетической формулы: κενοδοξία (тщеславие) и ὑπερηφάνια (гордость). Мы делаем эти сопоставления, имея в виду показать ниже, что самый взгляд Немезия и его последователей на психологическую природу и характер «страсти» весьма близко подходит к учению христианских аскетов.

Илья Критский, подобно И. Дамаскину, выписывает почти целиком всю 21-ю главу сочинения Немезия, трактующую о проявлениях «аффективной» способности: не только в самом определении главного аффекта — «гнева» (θυμός), но и в указании его психологической основы и нравственного значения Илья ни на одну йоту не расходится с Немезием⁵⁴⁸. «Стремление к отшельничеству» (ὄρεξις ἀντιλυπήσεως) Немезий (а вслед за ним — Илья, Дамаскин и Мелетий, — ср. выше) выставляет как основную, специфическую и характерную черту аффекта «гнева»: это — общая тенденция аскетической психологии⁵⁴⁹. По учению христианских писателей и аскетов, «гнев», поддерживаемый и вдохновляемый «ненавистью» и «злопамятством» (μίσος, μνησικαχία, — ср. Немезий μῖνις и κότος)⁵⁵⁰, стремится всегда к неудержимо-бурному и разрушительному обнаружению, как «внутренняя буря взволнованного духа», как «явное и совершенно обнаженное зло...»⁵⁵¹ Этот аффект, овладевая душой человека и возбуждая его к мщению, совершенно отнимает у

⁵⁴⁸ *El. Cret. Com.* apud. Migne (t. 36 gr.), 786 AB = *Nemes.*, с. 21, pp. 234-235.

⁵⁴⁹ *Evagr. Pont. De octo vitiosis cogitat.*, с. 6, col. 1273 A (Migne, t. 40, s. gr.); cfr. *Capita practica ad Anatol.*, cap. 14-15, col. 1225 AB (Migne, *ibid.*); по *Евагрию*, даже в начальной своей стадии гнев является как бы борьбой с тем, кто причинил огорчение.

⁵⁵⁰ *Evagr. Pont. Capita pract. ad Anatol.*, с. XI (M. t. 40 gr.), col. 1224 C; *Вас. В. Прав.*, кр. изд. *Вопр.* 55 (Тв. V, 203); *Груз. Бог. Стих.* «На гневл.» (Тв. V, 155).

⁵⁵¹ *Вас. Вел. Бес.* «На гневл.» (Тв. IV, 153-4), *Greg. Naz. Carm. Adv. iram*, ver. 83-84, *Opp.* t. II, p. 230 B (= Тв. V, 156); cfr. *Evagr. Pont. De octo vit. cogit.*, с. VI, col. 1273 A.

него разум,— так что по своей психологической природе «гнев» (θυμός) может быть определен как «кратковременное бешенство» (ὀλιγοχρόνιος παροξυσμός или μανία)⁵⁵². В патристической и аскетической письменности часто встречаем весьма картинное, прямо художественное и в высокой степени тонкое описание психофизических обнаружений аффекта «гнева»⁵⁵³, а равно — ясное указание на тот психологический закон, что внешнее (физическое) выражение аффектов усиливает их напряженность. Последнюю мысль особенно рельефно оттеняет И. Златоуст: «Крик,— говорит он,— это — конь, имеющий своим всадником гнев; смири коня и победишь всадника...»⁵⁵⁴ Вышеуказанную характерную черту гнева (т. е. стремление к *отмщению*), которой соответствует бурно-стремительный характер сего аффекта, «по-мрачающего понятия» и наиболее разрушительного из всех «страстей»⁵⁵⁵, отмечает и Исидор Пелусиот⁵⁵⁶. По Немезию, гнев возбуждается препятствиями, встречающимися человеку на пути к достижению его личных целей, столкновением с чужой, противодействующей нам, волей, а главное — сознанием несправедливости с чьей-либо стороны в отношении к нашей личности, чувством обиды, действительно или мнимо оскорбляющей нас: «ἀδικούμενοι γάρ, ἢ νομίζοντες ἀδικεῖσθαι, θυμούμεθα». Эту фразу Немезия, вполне удачно выражающую общую идею аскетического понимания⁵⁵⁷, согласно которому психологической подкладкой гнева, а равно и почвой для всех других «страстей», является «самолюбие» (φιλαυτία — Ефрем Сирий, Исаак Сирий, Марк Подвижник⁵⁵⁸),

⁵⁵² Вас. Вел. Бес. «На гневл.» (IV, 152–3); *Evagr. Pont. Capita pract.*, cc. 14–15, col. 1225 AB.

⁵⁵³ Григ. Бог. «На гневл.» (Тв. V, 157–158; Вас. Вел. Бес. «На гневл.» (IV, 152–154); Иоанн Злат. О священстве Сл. 3-е, § 14 (Тв. I, 433–434).

⁵⁵⁴ И. Злат. Бес. 15 на Ефес., § 2 (Тв. XI, 132–133); ср. Григ. Бог. «На гневл.» (V, 156); Васил. Вел. Бес. 3 на сл. «Внемли себе» (IV, 43) и Бес. 10 «На гневл.» (IV, 154–156, 160).

⁵⁵⁵ Ср. *Evagr. Pont. Opera cit.* (см. выше прим.)

⁵⁵⁶ Исид. Пелус. Твор. ч. III, стр. 65, 137 и 226 (у Migne, t. 78 gr.): *Lib. IV, epist. 152, col. 1237; Lib. IV, ep. 223, col. 1317; Lib. V, epist. 144, col. 1409.*

⁵⁵⁷ Ср. *Evagr. Pont. De octo vitiosis cogitationibus*, c. 6, col. 1273 A (Migne, t. 40).

⁵⁵⁸ Зарин — Аскетизм, стр. 301 и 341. Ср. Исаак Сир. Сл. 51 (в греч. Лог. 71), стр. 255.

повторяют св. Дамаскин и Илья⁵⁵⁹. Отсюда становится понятной и вышеуказанная специфическая черта «гнева», выражающаяся в стремлении *отомстить* обидчику, устранить, унизить его, — получают свое объяснение и такие «виды» гнева, как $\mu\eta\nu\iota\varsigma$ и $\chi\acute{o}\tau\omicron\varsigma$, означающие *злопамятство*, *мстительность* и *ненависть*. Виды $\mu\eta\nu\iota\varsigma$ и $\chi\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ указываются Немезием и Дамаскином, а у Исидора Пелусиота и Илья Критского им соответствует понятие $\acute{o}\rho\eta\eta$, обозначающее именно гнев уже развившийся, постоянный и продолжительный: Илья понимает $\acute{o}\rho\eta\eta$ как « $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\mu\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$ »⁵⁶⁰; Исидор, различая понятия $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ и $\acute{o}\rho\eta\eta$, говорит, что «первое указывает на быстрое движение страсти, уничтожающее и способность мышления» и «называется так от слова — $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\upsilon\mu\iota\alpha\sigma\iota\varsigma$ (воспламенение)», а второе означает «долговременное пребывание в страсти» и происходит «от слова $\acute{o}\rho\upsilon\alpha\nu$ (вскидать) и $\acute{\alpha}\mu\upsilon\nu\eta\varsigma$ $\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu$ (желать *отмщения*)»⁵⁶¹.

Наконец, мысль Платона, хотя и вскользь, но ясно отмеченная Немезием, о нравственном значении «гнева» ($\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$), который — при условии сохранения человеком нормального состояния и психического равновесия — является «слугой» или «охранителем разума» ($\tau\acute{o}$ $\delta\omicron\rho\upsilon\phi\omicron\rho\iota\kappa\acute{o}\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\upsilon$), возбуждая *негодование* ко злу и пламенное *рвение* к добру, весьма характерна для святоотеческой и аскетической психологии⁵⁶². Все современные христианские мыслители и аскеты согласно утверждают, что « $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ », при известных условиях, является необходимым «помощником» и «союзником» разума в деле нравственного усовершенствования человека и достижения его высшего предназначения⁵⁶³. «Раздражительная» сила обуславливает в человеке живое,

⁵⁵⁹ Дамаск. «Точн. изл.» II, гл. 16, стр. 87; *El. Cret. Comm.* apud Migne, col. 786 AB.

⁵⁶⁰ *El. Cret. Comment.* (ibid.), col. 835 B.

⁵⁶¹ Исид. Пел. Твор. ч. III, стр. 137; у Migne — lib. IV, epist. 223, col. 1317 B.

⁵⁶² Ср. *Evagr. Pont. Capita pract.*, cc. 52 et 58, coll. 1233 B et 1233 D sq.; cfr. c. 15, col. 1225 B.

⁵⁶³ *Greg. Naz. Adver. iram*, ver. 48 sq., p. 229 D (= Твор. V, 155), ver. 360–362, p. 234 C (= Тв. V, 166); *Васил. Вел. Бес. «На гневл.»*, стр. 160 и сл. По учению Платона, как известно, разумная способность может господствовать над пожелательной ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) и побеждает чувственность именно *при посредстве* аффективной (раздражительной) силы ($\tau\acute{o}$ $\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$) = *Respubl.*, l. IV, p. 440 B, E sqq.

одушевленное «рвение» к добру⁵⁶⁴ и «отвращение» к злу⁵⁶⁵, — служит источником (возбудителем) той нравственной энергии и духовной силы, которою обуславливаются стойкость и мужество в борьбе со злом. «Аффективная сила души (τὸ θυμοειδές), — говорит св. Василий Великий, — пригодна нам для многих дел добродетели, когда она... споборствует разуму (καὶ σύμμαχος ἢ τῷ λόγῳ) против греха. Ибо раздражительность есть душевный нерв, сообщаящий душе силу (τόνον) к прекрасным предприятиям...»⁵⁶⁶ Но свое положительное нравственное значение «θυμός» получает только при условии полного подчинения руководительству и контролю разума, когда он, «следуя за рассудком, как пес за пастухом»⁵⁶⁷, не выступает из своих границ и действует «когда должно и как должно»⁵⁶⁸. В частности, свв. отцы указывают два главных признака (условия), определяющих положительное и отрицательное значение «гнева» для нравственной жизни: 1) степень напряженности и продолжительности «гнева» (чтобы служить послушным орудием разума, гнев должен быть умеренным и благовременным)⁵⁶⁹ и 2) характер нравственных побуждений, при которых он вытекает, а вместе с тем — объект, на который он направляется [нормативное нравственно-ценное действие «раздражительности» бывает в тех случаях, когда в основе ее проявлений лежит живое настроение любви к Богу и ближнему⁵⁷⁰, когда она направляется против «сластолюбивых движений нашего сердца»⁵⁷¹,

⁵⁶⁴ *Greg. Naz. Adver. iram, ver. 362, p. 234 C (= Тв. V, 166).*

⁵⁶⁵ *Григор. Нисск. Канонич. Посл., стр. 429 (Migne, t. 45, col. 225 A).*

⁵⁶⁶ *Васил. Вел. Бес. «На гневл.», стр. 160–161 (Migne, t. 31 gr., col. 365 BC); ср. Evagr. P. Capita practica ad Anatol. (Migne t. 40 gr.), cap. 52, col. 1233 B (Добротол., т. I, стр. 578). Ср. Greg. Naz. Orat. 32 (Migne, t. 36 gr.) coll. 176 D–177 A (= Твор. ч. III, стр. 136).*

⁵⁶⁷ *Васил. Вел. «На гневл.», стр. 161 (Твор. ч. IV).*

⁵⁶⁸ *Васил. Вел., ibid., стр. 162, 160; ср. Григор. Бог. «На гневл.», стр. 166, 156 (ч. V); Григор. Нисск. О душе и воскр., стр. 242 и 245.*

⁵⁶⁹ *Васил. Вел., loc. cit., стр. 160 и 162; Григ. Богосл. «На гневл.», стр. 159 и 166 (ч. V); И. Злат. Бес. на Пс. 4 (Тв. V, стр. 24); ср. Григ. Нисск. О девстве, гл. 8, стр. 324 (Тв. ч. VII).*

⁵⁷⁰ *Васил. Вел. Бес. «На гневл.», стр. 162, 163; ср. Правила, кр. излож. Вопрос 68-й (Тв. V, стр. 210); Григор. Богосл. «На гневл.» Твор. V, стр. 167–168 (Opp. t. II: Adver. iram, ver. 399–400, p. 235 B); ср. Григор. Нисск. О душе и воскр., стр. 246; И. Злат. Бес. на Пс 4 (Твор. V, стр. 25).*

⁵⁷¹ *И. Кассиан — Кн. 8 «О духе гнева», гл. 6, — ср. Добротол., т. II, стр. 56 (М., 1895).*

против зла и греха вообще⁵⁷² и — особенно — против «отца лжи» дьявола...⁵⁷³]. Из последователей Немезия мысль о положительном нравственном значении «гнева» находим у св. Дамаскина, который выражает ее в той же форме, что и Немезий, а также — у Исидора Пелусиота и Ильи Критского, всесторонне раскрывающих ее. Св. Исидор называет $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ «помощником» ($\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\varsigma$) разума (или души), подкрепляющим телесные силы и предохраняющим их от лени и расслабления⁵⁷⁴; направляемый разумом, $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ проявляет свою деятельность «для славы Божией и для исправления ближнего»⁵⁷⁵; проявляясь в форме ревности о славе Божией, или *негодования* против оскорбителей ее, $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ становится «прекраснее скромности»⁵⁷⁶. Илья Критский особенно подробно останавливается на раскрытии высказанной Немезием как бы вскользь идеи о нравственном значении «гнева», руководимого разумом. Он, подобно Немезию и Дамаскину, называет такой гнев « $\delta\omicron\rho\upsilon\phi\omicron\rho\iota\chi\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$ », « $\acute{\epsilon}\chi\delta\iota\chi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma$ » и указывает источник его в «суждении разума», который в известных случаях, встречая противодействие своим целесообразным стремлениям, оправдывает и — так сказать — санкционирует гнев, *негодование*, в борьбе с препятствиями⁵⁷⁷. Этикопсихологические рассуждения Ильи о значении «гнева», регулируемого суждениями и воздействием здравого разума, могут быть сведены к следующему. В комментар. на Orat. XXXII св. Григория Богослова, объясняя слова св. отца о значении для добродетели «природной горячности и великости духа» ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \theta\epsilon\rho\mu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota$)⁵⁷⁸, Илья говорит, что св. Григорий называет горячими (пылкими) и великими по природе «людей мужественных и раздражительных ($\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\omega}\delta\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\varsigma$), которые

⁵⁷² *Григ. Нис.* О дев., гл. 18 (VII, 365,— Migne, t. 46, col. 389 D); *Вас. Вел.*, loc. cit., стр. 161.

⁵⁷³ *Evagr. P. Capita* pr., cap. 15, col. 1225 B; *Вас. В.*, l. cit., стр. 163; *И. Злат.* Бес. на Пс. 123-й (Тв. V, 384),— ср. Бес. на Мф. 18-я (VII, 204).

⁵⁷⁴ *Isid. Pelus. Lib. I*, epist. 280 (Migne, t. 78), coll. 345 D–348 A (Твор. ч. I, стр. 164–165).

⁵⁷⁵ *Ibid.*, lib. II, epist. 239, col. 677 AB (Твор. ч. II, стр. 26 и сл.).

⁵⁷⁶ *Ibid.*, lib. V, epist. 227, col. 1469 D sqq. (Твор. ч. III, стр. 291).

⁵⁷⁷ *El. Cret. Comm.* apud Migne, col. 786 B.

⁵⁷⁸ *Gregor. Naz. Orat. 32*, Migne, t. 36 gr., coll. 176 D–177 A (Твор. III, 136).

к чему бы ни склонялись, к худому или к доброму, способны сделать великое». Гнев, руководимый разумом (λόγῳ), по словам Ильи, «производит мужество, постоянство (ὑπομονήν, — по аскетической терминологии — *терпение*, как «главный субстрат святой богоугодной жизни»⁵⁷⁹) и воздержанность (ἐγκράτεια, умеренность): он есть *нерв души*, как говорит Василий Великий (см. выше), возбуждающий в ней силу (τόνον) к настойчивости в добре; но выходя из-под влияния разума и проявляясь не соответственно здравому смыслу, он становится безумием (μανία)... Итак, — заключает Илья, — легко впасть в гнев (εἰς ὀργήν) — дурно, а делать это без разума — опасно...»⁵⁸⁰ «Натуры твердые и раздражительные, — говорит Илья, продолжая комментировать учение Григория Богослова о нравственном значении гнева, — когда разум управляет ими... представляют собою большое сокровище для добродетели, легко достигая того, что для многих очень трудно. Но когда недостает разума, то эти великие натуры так же легко склоняются к пороку...»⁵⁸¹

Из других проявлений «неразумной души», кроме «гнева» (θυμός и ὀργή), последующие писатели указывают еще, подобно Немезию, «удовольствие» (ἡδονή), «печаль» (λύπη) и «страх» (φόβος). Следует отметить, что в своем учении об *удовольствии* и *печали* Немезий является довольно типичным выразителем идей современной ему патристической (и аскетической) литературы. Так, например, в аскетической литературе IV–V вв. получила важное значение и весьма подробную разработку приводимая Немезием классификация удовольствий на «необходимые и не необходимые, естественные и не естественные»⁵⁸². По учению Немезия, человек, стоящий на высшей ступени добродетели, «должен искать только удовольствий *необходимых* и вместе с тем естественных (пища, питье и проч.)»; если же менее ревностный

⁵⁷⁹ *Зарин* — Аскетизм, стр. 570–574. В латин. издании коммент. Ильи (edit. Colon. 1690, cum schol. Bill.) в соответствующем месте стоит слово «patientiam» (= ὑπομονήν); см. по этому изд. col. 66 D.

⁵⁸⁰ *El. Cret. Com. apud Migne* (t. 36 gr.), col. 847 C.

⁵⁸¹ *Ibid.*, col. 848 BC; ср. *Vas. Vel.* «На гневл.», Твор. ч. IV, стр. 160–161.

⁵⁸² *Немез.*, гл. 18, стр. 122; ср. *Clem. Alex. Strom.*, lib. III, cap. 1 (стр. 307).

в добродетели стремится и к удовольствиям «не необходимым» для поддержания жизни, хотя и «естественным», то он должен заботиться о соблюдении «приличной меры (μέτρον), образа, времени и места», так как удовольствие граничит с пороком, если оно «переходит за пределы известной нормы», отвлекает нас от высших целей, или «порабощает» себе⁵⁸³. Соответственно этому, аскетический принцип «телесного воздержания» понимается у всех христианских подвижников в смысле «умеренности» (σφιμετρία), как пользования только *необходимым*, и притом — в пределах действительных *потребностей* (χρεία) тела, а не в целях *удовольствия*, элемент которого есть уже привходящий, случайный⁵⁸⁴. Если элемент «ἡδονή» преобладает и выступает в качестве *цели*, то он является главным моментом «страсти», прямым и естественным «путем» к разного рода порокам⁵⁸⁵, «матерью греха» и «дьявольской удой, влекущей в пагубу»⁵⁸⁶. Далее, если Немезий, вслед за Платоном, отмечает, что ложные (порочные) удовольствия, в противоположность «добрым» и «истинным», всегда и неизбежно соединены с «печалью», скорбью (λύπη)⁵⁸⁷, то и по аскетическому учению «печаль» является необходимым спутником всех пороков и «страстей», естественным следствием «любви к миру» или «пристрастия» к чувственным удовольствиям⁵⁸⁸, в которых «больше горечи, чем в желчи»⁵⁸⁹. По словам Василия Великого, «плотские удовольствия подобны чесноку и луку: они сообщают много остроты и раздражительности... и причиняют много слез вкусившим...»⁵⁹⁰. Отсюда понятно — почему «печаль» (λύπη) рассматривается у Немезия и вообще у всех

⁵⁸³ *Nemes.*, cap. 18, p. 222 = 123.

⁵⁸⁴ С. Зарин — Аскетизм, т. 1, кн. II, стр. 619–620; ср. Григ. Нисск. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную, стр. 522 (Тв. ч. VII).

⁵⁸⁵ Григор. Нисск. Слово к скорбящим..., стр. 522.

⁵⁸⁶ Васил. Вел. Бес. 13-я (Твор. IV, стр. 216).

⁵⁸⁷ *Nemes.*, c. 18, p. 222–223 = 123.

⁵⁸⁸ Нил Синайск. О восьми духах зла, — *Добротол.*, т. II, стр. 254 и 255 (Migne, t. 79 gr.: De octo spirit. malitiae, coll. 1156–1157); *Evagr. Pont. Capita pr. ad Anatol.* (Migne, t. 40 gr.), cap. 10, col. 1224 C (ср. *Добротол.*, т. I, стр. 572).

⁵⁸⁹ Васил. Вел. Бес. 13-я, стр. 216 (ч. IV); ср. Григор. Богосл. Плач о страд. души, стр. 307–308; *Двустигия*, стр. 367 (Тв. ч. IV).

⁵⁹⁰ Васил. Вел. На Ис., гл. 1, ст. 8 (Тв. II, стр. 31).

христианских писателей как естественная реакция, следующая за дурным порывом «страстей», или как результат порабощения воли чувственными пожеланиями и удовольствиями, лишение которых, или *чрезмерность*, или *недостижимость*, или даже *неполное* удовлетворение⁵⁹¹ всегда вызывают в душе состояние «противоположное удовольствию»⁵⁹², т. е. печаль. По словам св. Нила Синайского, «пленный варварами заковывается в железо, а пленник страстей связывается печалью... Когда нет других страстей, то печаль бессильна... Ибо бесстрастного не уязвляет печаль, как одетого в броню не пронзает стрела...»⁵⁹³ Будучи по самому существу своему состоянием расслабляющим и «угнетающим» душу⁵⁹⁴, как бы «грызением сердца и смятением (δηγμός (в некоторых рукописях δεσμός) καρδίας καὶ σύγχυσις)»⁵⁹⁵, λύπη служит «препятствием к созерцанию (ἐμπόδιον θεωρίας)», связывает человека как бы «узами», приводит его к мрачной, безнадежной тоске, к апатии, бездеятельности,— словом, парализует все его душевные способности⁵⁹⁶. Вполне согласно с этим, и Немезий учит, что человек, преданный созерцанию (ὁ θεωρητικός), «остаётся совершенно бесстрастным (ἀπαθής)» при всяких обстоятельствах, «отдаляя себя» от всякой печали «и предаваясь Богу»: он всегда «скорбит в меру и не переходит границы», он «не побеждается» печальными обстоя-

⁵⁹¹ *Nemes.*, с. 19, 230 = 128: «печаль», как следствие чрезмерных удовольствий; сар. 17, р. 218 = 120: «удовлетворенное пожелание (ἐπιθυμία) доставляет удовольствие, и не удовлетворенное — печаль»; ср. *Evagr. Pont. De octo vitios. cogitat. ad Anatol.*, сар. 5 (M. t. 40 gr.), col. 1272 C: λύπη, как следствие лишения (στέρησιν) вожделенного (τῶν ἐπιθυμιῶν), или как спутник «гнева» (ποτέ δὲ καὶ παρέταται τῇ ὀργῇ),— ср. *Добротолюбие*, т. 1, стр. 604; *Григор. Нисск.* О душе и воспр., стр. 237: λύπη, как «бессилие раздражительности» (θυμός) при невозможности отмщения, или — как «отчаяние в получении желаемого и лишение вожделенного»; ср. *Нил Син.* «О восьми духах зла»,— *Добротолюбие*, т. II, стр. 253.

⁵⁹² *Григор. Нисск.* Слово к скорбящим... Тв. VII, стр. 532 (M. t. 46 gr.: *De mortuis*, col. 536 D).

⁵⁹³ *Нил Синайск.* О восьми духах зла,— *Доброт.*, II, стр. 254 (Migne, t. 79 gr.: *De octo spirit. malitiae*, сар. 11–12, coll. 1156 C–1157 AB).

⁵⁹⁴ *Nemes.*, сар. 19, р. 229: ἄχθος δὲ — λύπη βαρύνουσα.

⁵⁹⁵ *Greg. Naz. Carm. XV: Definitiones...*, vers. 66. *Opp.* t. II, р. 199 B (= *Твор. V*, 338).

⁵⁹⁶ *Нил Син.* *De octo spirit., malitiae* (M. t. 79 gr.), coll. 1141 D, 1156 C–1157 AB (ср. *Доброт.*, т. II, стр. 254–255).

тельствами, «но скорее — побеждает их»⁵⁹⁷. Так и Василий Великий, называя «излишнюю печаль» страстью, говорит, что она свойственна «душе слабой и не укрепляемой упованием на Бога», что «скорби зарождаются в людях более изнеженного нрава»⁵⁹⁸. Наряду с этим, св. отцы отмечают и «добродетельное» направление печали, ее положительное нравственное значение (в противоположность утверждению Немезия, что «всякая печаль — зло по самой своей природе»), о чем у нас говорилось выше⁵⁹⁹.

Характеризуя вообще «удовольствие» и «печаль» как состояния, из которых первое сопровождается повышением жизнедеятельности организма, а второе — понижением ее⁶⁰⁰, Илья Критский различает виды удовольствия и печали, в чем следует Немезию. Так, он упоминает об истинном удовольствии, которое «бесстрастно» (ἡδονὴ ἀπαθής), т. е. не сопровождается никакой скорбью или печалью, и состоит — на земле — «в добродетели», а за гробом — «в блаженстве и обожении», — и о низших или «плотских удовольствиях» (σαρκική ἡδονή), которые должны быть «умерщвляемы»⁶⁰¹. Из видов «печали» Илья часто упоминает «зависть», которую определяет буквально по Немезию как «печаль из-за чужих благ»⁶⁰². Эту «страсть» Илья называет «тягчайшей и неисцельной (χαλεπώτατον καὶ δυσίατον)»: один только разум, говорит он, «властвует над ней, как и над прочими страстями, поставляя на вид тленность человеческой природы и напоминая о загробных наказаниях»⁶⁰³. Упоминает Илья еще о «ревности» (ζήλος), которую опре-

⁵⁹⁷ Nemes., с. 19, р. 229 = 230 = 128.

⁵⁹⁸ Васил. Вел. Бес. 4-я, стр. 56 (Тв. ч. IV).

⁵⁹⁹ См. стр. 415, прим. 1.

⁶⁰⁰ El. Cret. (Migne), coll. 861 AB, cf. 864 B et 866 BC: комментируя замечание Григория Богослова о том, что «печаль стесняет, а удовольствие расширяет» (т. е. душу, — Сл. 32, Твор. III, 158), Илья объясняет это сжатием и расширением «пор тела». Ср. Melet. De nat. hom., col. 1137 A.

⁶⁰¹ El. Cret. (Migne), coll. 765 A et 799 A.

⁶⁰² El. Cret. (Migne), coll. 861 B, 867 C, 869 A. Такое же определение «зависти», как «скорби о благополучии ближних», см. у Вас. Вел. Бес. 11 (Тв. IV, 166) и Greg. Naz. Carm XV: Definit. ver. 71, Opp. t. II, p. 199 C (= Тв. V, 338).

⁶⁰³ El. Cret., col. 867 C. Ср. Вас. Вел. Бес. 11 (IV, 166–167); Григ. Бог. Слово 36 (ч. III, 204–205).

деляет как «движение души, воспламененной к отмщению зла»⁶⁰⁴, так что эту «страсть» естественно было бы считать одним из видов «гнева» (θυμός); однако высшее или крайнее проявление ее Илья называет не только словом μανία (что подходит к понятию θυμός, как вид к роду), но еще почему-то — φθόνος (т. е. завистью)⁶⁰⁵. Из шести упоминаемых Немезием видов «страха» Илья называет четыре, — причем определяет их буквально по Немезию; таковы: «нерешительность» (ῥχνος), определяемая — как «боязнь предстоящей деятельности»⁶⁰⁶, — «беспокойство» (ἀγωνία), или «боязнь ошибки, т. е. неудачи»⁶⁰⁷, — «позор» (стыд, αἰσχύνη), или «страх вследствие совершенного постыдного дела»⁶⁰⁸, — наконец, «стыдливость» (αἰδώς), или «страх вследствие ожидания порицания»: это последнее чувство (собственно «страсть» — πάθος) Илья, вслед за Немезием, называет «прекраснейшим» (κάλλιστον) и прибавляет от себя, что оно есть «βοήθημα πρὸς ἀρετήν», так как, «боясь порицания, мы удерживаемся от порока и направляемся к добродетели»⁶⁰⁹.

Основные черты учения Немезия о *страсти*, πάθος в собственном смысле, наиболее типичные и характерные для всей вообще патристической и аскетической литературы, суть следующие: а) определение «страсти» как «возбуждающего чувство движения желательной способности, вследствие представления блага или зла», или же — как «движения вопреки природе (παρὰ φύσιν)»; б) деление страстей на «душевные» и «телесные»⁶¹⁰; в) психологическая природа всех (не исключая и «телесных», плотских) страстей, поскольку все они «сопро-

⁶⁰⁴ El. Cret., col. 878 A.

⁶⁰⁵ Ibidem.

⁶⁰⁶ Ibid., col. 796 A.

⁶⁰⁷ Ibid., col. 854 B.

⁶⁰⁸ Ibid., col. 849 B.

⁶⁰⁹ Ibid., col. 849 A.— *Примеч.* Таким образом, Илья Критский указывает как «пороки» или τὰ πάθη в широком смысле слова следующие проявления «пожелательной» и «аффективной» способностей неразумной души, признаваемые источником «страстей» (ср. col. 861 C): ἐπιθυμία (ср. аскетич. порνεία и γαστριμαργία), ὀργή (как вид τοῦ θυμοῦ), λύπη, φθόνος (ср. аскетич. φιλαργυρία), ζήλος (καὶ μανία), ῥχνος (ср. аскет. ἀκηδία) и другие виды «страха», особ. αἰσχύνη и ἀγωνία.

⁶¹⁰ Nemes., c. 16, pp. 215–217 = 118–119.

вождаются чувством» (ощущением)⁶¹¹ и проистекают из свободного злоупотребления нормальными (естественными) потребностями⁶¹², — откуда — их *противоестественный* характер⁶¹³. При этом следует заметить, что те из христианских писателей, которые здесь рассматриваются нами как последователи Немезия, в своем учении о природе и проявлениях «страсти» нередко обнаруживают даже прямую зависимость от него. Это сказывается уже в самих определениях понятия (акта) «πάθος» у различных отцов, причем некоторые из них (св. Дамаскин, Илья Критский) не отступают ни на шаг от принятых Немезием формул психологического определения. И. Дамаскин, излагая психологическое учение о «πάθος» и «ἐνέργεια», выписывает из сочинения Немезия всю 2-ю часть 16-й главы, трактующую о «страсти» и «деятельности» — вообще и об их различии — в частности. Все определения и рассуждения, какие находим здесь у св. отца⁶¹⁴, представляют собою *буквальное* воспроизведение содержания трактата Немезия; таковы: деление «страстей» на *душевные* и *телесные*, общее определение «πάθος» как состояния, «за которым следует удовольствие или печаль», более точное и полное определение «душевной страсти» как «движения желательной способности, возбуждающего чувство, вследствие представления блага или зла» (или — как «неразумного движения души при представлении блага или зла»), определение «родовой страсти» как «движения, производимого одним в другом» (в смысле указания на *психофизическую* природу страстей, или же на *внешние* причины, возбуждающие их), определение «энергии» как «движения деятельного (самостоятельного), *согласного* с природой», и — в отличие от нее — определение «страсти» как «движения *вопреки* природе» (παρά φύσιν: приводятся примеры из области органических функций, доказывающие, что «энергия» или «деятельность» становится «страстью», когда она «возбуждается несогласно с природой»), наконец, дополнительное замечание о

⁶¹¹ Ibid., p. 218 = 120; cap. 18, p. 221 = 122.

⁶¹² Ibid., c. 16, p. 217-218 = 119; c. 25, p. 243-136.

⁶¹³ Ibid., c. 16, p. 217 = 119.

⁶¹⁴ Дамаск., «Точ. изл.», кн. II, гл. 22, стр. 94-95 (Migne, t. 94 gr., col. 940 sqq.).

том, что «не всякое движение страстного начала души» (т. е. τοῦ ἐπιθυμητικοῦ и θυμικοῦ) есть страсть, а «только те (движения), которые имеют значительную силу и достигают до *чувства*», т. е. сопровождаются ощущением, почему «и прибавлено к определению страсти: τὸ κίνησις αἰσθητή», т. е.— «ощущаемое волнение (движение)», вообще — сильно возбуждающее эмоциональную сторону душевной жизни. Таким образом, по Дамаскину, как и по Немезию, πάθος есть акт, по преимуществу, *психический*, в котором главная роль принадлежит душе, а затем — состояние *противоестественное*, несогласное с законами психофизической природы.

Мелетий Монах полагает центр тяжести и причину «душевных страстей» в самоопределении души, отмечает их психофизическую природу и считает их состояниями противоестественными: он определяет «πάθος τῆς ψυχῆς» как состояние, в котором «душе принадлежит первое движение (возбуждение)», хотя «ей сочувствует (συμπάσχει) сердце, как ее (телесный) орган»; сама же по себе, по своей природе, душа «бесстрастна (ἀπαθής)»⁶¹⁵. Кроме того, Мелетий устанавливает общее различие между «энергией», как нормальным («согласным с природой») психофизическим отправлением, и «страстью», как «движением παρὰ φύσιν»⁶¹⁶. Илья Критский все определения «страсти» берет у Немезия: он буквально выписывает из его трактата (а может быть — непосредственно из «Точного изложения веры» св. Дамаскина) деление «страстей» на *душевные* и *телесные*, общее определение «πάθος» как состояния, «за которым следует удовольствие или печаль», более точное и полное определение «душевной страсти» как «возбуждающего чувство движения желательной способности, вследствие представления блага или зла (propter objectam boni aut mali speciem)»⁶¹⁷, — наконец — определение («родовой» по Немезию) страсти как «движения, производимого одним в другом (motus ex alio in alio)»⁶¹⁸. Главная роль в образовании «страсти», по учению Илии, принадле-

⁶¹⁵ Melet. De nat. hom., col. 1213 D.

⁶¹⁶ Ibid., col. 1308 C.

⁶¹⁷ El. Cret. Comm. cum schol. Bill. (Colon. 1690), col. 66 A; cf. coll. 38 C et 186 C.

⁶¹⁸ El. Cret., ibid. (Opera Greg. Naz., ed. Colon. 1690, t. II), col. 186 C.

жит души, но все же «страсть» есть явление психофизическое: «Когда мы чего-либо желаем, то тело так располагается пожелательной способностью, что движется к тому или другому и играет роль сотрудника...»⁶¹⁹ Кроме того, Илия указывает на *протвнвоестественный* характер «страстей», которые, по его словам, «прнзвошлн в челювеческую природу из неразумной части и не были созданы с нами (non nobiscum creata sunt)... ибо челювеческая природа создана по образу Божественной» (ссылка на Григория Нисского)⁶²⁰.

Легко видеть — насколько изложенное сейчас учение последователей Немезия типично и характерно для всей вообще патристической, и в частности — аскетической, литературы. В последней мы, прежде всего, находим деление страстей на *душевные* и *телесные*⁶²¹, в смысле указания на «причины» или источники их возникновения (душевные и телесные потребности)⁶²²; при этом отмечается роль и значение души и в так называемых «телесных» страстях, которые признаются состояниями *психофизическими*⁶²³, а не какими-либо естественными

⁶¹⁹ Ibidem.

⁶²⁰ Ibid., col. 186 AB.

⁶²¹ *Evagr. Pont. Capita pract. ad Anatol. De affect. c. 24, col. 1228 C, Migne, t. 40: τὰ μὲν τῆς ψυχῆς πάθη, τὰ δὲ τοῦ σώματος* (ср. *Доброт. I, 574*); *Io. Cassian. Collat. V, c. 4, col. 613 sq., Migne, t. 49, s. latin: quaedam... esse carnalia, quaedam vero spiritalia* (ср. *Доброт. II, 16*); ср. *Исаак Сир. Сл. 3* (в греч. Лоу. 82), стр. 18–19; *Сл. 4* (греч. Лоу. 83), стр. 21–22; *Сл. 87* (в греч. Лоу. 40), стр. 459. Ср. *Greg. Naz. Orat. 37, col. 308 A: τὰ σωματικά πάθη и τὰ ψυχικά* (= Тв. III, 232); *Ефр. Сир. см. Добротол. т. II, стр. 370–371*; *Григ. Нисск. Оглас. Сл., гл. 5* (Тв. IV, 17); *Епиф. Кипр. Панарий... Ер. 64* (прот. Ориг.), гл. 53 (Тв. ч. III).

⁶²² *Исаак. Сир. Слово 3* (греч. 82), стр. 18: «Когда слышишь в писании о страстях душевных и телесных, то разумей, что это говорится о *причинах* страстей».

⁶²³ *Исаак. Сир. Сл. 4* (греч. Лоу. 83), стр. 21–22; *Сл. 3* (гр. 82), стр. 18: τὰ πάθη προήκη ἐστὶν ἐξ αἰτίας ψυχῆς. Относительно «телесных удовольствий» (ἡδοναὶ в см. πάθη) Немезий говорит, что они «происходят при участии души и тела» и называются *телесными* только потому, что направлены к пище и половому общению, — но и они суть проявления душевной, а не телесной жизни: «Никто не мог бы назвать удовольствий, свойственных одному телу... Ведь всякое удовольствие сопровождается чувством (ощущением), а... чувство (ощущ.) относится к душе» (гл. 18, стр. 122). Вот почему у Немезия, как и у других христ. писателей, не только τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμητικόν, но даже τὸ θρεπτικόν и вообще все физиологические функции и органические отправления, независимые от разума и воли, отнесены к способностям или проявлениям души (неразумной).

и чисто физиологическими актами: центр тяжести «телесных» страстей, как и специально-душевных, полагается в душе, — собственно — в ее низших силах — ἐπιθυμητικόν и θυμητικόν⁶²⁴, которые, в силу поврежденности человеческой природы, нередко берут перевес над разумом, «помрачая его»⁶²⁵. Все вообще страсти называются «душевыми движениями»⁶²⁶, причем отмечается момент «чувствования», как существенный элемент «страсти», сообщающий ей «великую горячность (θερμότητα)»⁶²⁷. Нормальные потребности тела, естественно-физиологические отправления организма, сами по себе отнюдь еще не составляют «телесных страстей», а могут служить лишь основой, поводами к их возникновению, которое обуславливается уже влиянием и воздействием души, не удерживающей порывов плоти в должных границах и увлекаемой «худыми помыслами», ослабляющими власть разума над чувственными инстинктами и влечениями природы⁶²⁸. Вот почему «страсть» вообще оказывается явлением *противоестественным*, «движением,

⁶²⁴ Ис. Сир. Слово 4 (гр. 83), стр. 21: «Ἐπιθυμία и θυμός по природе свойственны душе, помимо телесного естества, и это суть ее страсти (τὰ πάθη)»; Григ. Нисск. О душе и воскр., стр. 237, 241–242: «Пожелательная» и «раздражит.» силы души, как «некие возбуждающие зуд наросты», служат источником «страстных движений»; ср. Об устр. чел., гл. 18, стр. 150–151; Вас. Вел. Толк. на Ис., гл. 1, ст. 3 (Тв. II, 20); Бес. 10 «На гн.» (IV, 164–5); Greg. Naz. Carm. Adv. iram, vers. 356–363, Opp. t. II, p. 234 CD (Тв. V, 166); И. Злат. На Ис. 56 гл., 9–12 ст. (Тв. VI, 344); ср. Бес. 2 на Иоан., § 5 (Тв. VIII, 19).

⁶²⁵ Ср. Ис. Сир. Сл. 80 (греч. 17), стр. 435–436; Сл. 26 (гр. 63), стр. 141; Григ. Бог. Упреки нераз. стр. души (Тв. V, 22–23). Климент Ал., вопреки стоикам, производившим страсти из разума, считает источником их низшую силу нераз. души — т. н. «плотской дух...» (Strom. VI, с. 16).

⁶²⁶ Григ. Нисск. О душе и воскр., стр. 246.

⁶²⁷ Evagr. P. Cap. pract. ad Anat., с. 68, col. 1241 C (ср. Добротол. I, 583).

⁶²⁸ Вас. Вел. Прав., кр. изл. Вопр. 301. Тв. V, 309 (Migne, t. 31 gr., col. 1296); Григ. Нис. О душе и воскр., стр. 241–2, 246; Об устр. чел., гл. 18, стр. 150–1; Опров. Евномия, кн. VI, гл. 3 (Тв. VI, 48–49); И. Злат. Бес. о разсл., § 7 (Тв. III, 47); ср. Исаак Сир. Слово 38 (то же и в греч.), стр. 182; ср. Слово 77 (греч. Λογ. 27), стр. 425: препод. Исаак различает «помыслы» о «далеко отстоящих вещах», представляемых мысленно и движущих мысль в известном направлении, и «помыслы», возбуждаемые присутствием вещей, «погружающие мысль в самозабвение, вызывающие страсти и питающие похоть в человеке подобно тому — как масло питает огонь свечильника». В частности, относительно страсти «блуда» пр. Исаак говорит, что «естественное движение, которое бывает в человеке ради чадородия,

или действием, несогласным с природой»⁶²⁹. Она есть, по словам св. Исаака Сирина, «некоторое приложение (продήχη) от душевной причины, потому что по своей природе и душа бесстрастна (φυσικῶς ἀπαθείς ἐστίν)»⁶³⁰. Когда душа «движется страстью», то она находится «вне своего естества (ἔξω τῆς φύσεως αὐτῆς)», так как «приводится в движение чем-то внешним (чуждым), а не своим собственным»⁶³¹. В этом смысле можно сказать, что «душевные страсти не (суть) душевные по природе (τὰ πάθη τὰ ψυχικά οὐκ εἰσὶ φύσει ψυχικά)»⁶³². Страсти «привзошли в душу отвне» и не составляют ее «сущности»⁶³³: они суть случайные осложнения, превзошедшие в природу человека «из бессловесного естества», вследствие греха⁶³⁴. Страсть является нарушением естественного равновесия в течение душевной жизни, в противоположность добродетели, которая есть «средина между крайностями... между недостатком и чрезмерностью», и состоит в гармоническом сочетании и направлении душевных движений под руководством разума⁶³⁵. Василий Великий, различая ту же «четверицу» главных страстей, что и Немезий («похоть», т. е. пожелание, «удовольствие», «страх» и «печаль»), говорит, что страсть

само по себе, без присоединения отвне, не может возмутить чистоты человеческой воли и повредить его целомудрию... Если кто-либо возбуждается яростью или похотью, то вовсе не сила естественная вынуждает его выйти из пределов природы и забыть свой долг, а то, что произвольно присоединяет сам человек к своей природе...» В таком же смысле и Немезий учил о «пожелании» (ἐπιθυμία) и о «телесных удовольствиях»: «пожелание совокупления,— говорит он,— естественно (φυσική, т. е. вложено природой),— мы невольно возбуждаемся к нему,— но самое действие — в нашей власти и зависит от души (ψυχική)» — гл. 25, стр. 136.

⁶²⁹ Nemes., с. 16, р. 217: ἡ ἐνέργεια πάθος λέγεται, ὅταν ἡ παρὰ φύσιν... etc. = I. Damasc. De fid. orth. II, cap. 22, col. 941 et Melet. De nat. hom., col. 1308 C; cfr. Clem. Alex. Paedag. I, с. 13; Strom. II, с. 13; VI, с. 16.

⁶³⁰ Исаак Сир. Сл. 3 (в греч. Лоу. 82), стр. 18; ср. И. Злат. На Ис. 56 гл., 9–12 ст. (Тв. VI, 344).

⁶³¹ Исаак Сир., ib., стр. 19. Св. Максим Испов. называет страсть «неестественным движением души» (О любви, Сотн. II, § 16,— русск. пер. Моск. 1845, стр. 38).

⁶³² Ис. Сир. Сл. 4 (греч. 83), стр. 20.

⁶³³ Макарь. Ег. Посл., стр. 324; Григ. Нисск. О душ. и воскр., стр. 237, 239.

⁶³⁴ Григ. Нис. Цит. соч., стр. 315–316; Об устр. чел., гл. 18, стр. 149–150; Оглас. Сл. гл. 5, стр. 17–18; Григ. Бог. Песн. таин. Сл. 10 (IV, 261).

⁶³⁵ Григ. Нисск. О девстве, гл. 8 (Тв. VII, 324); ср. Опров. Евном., кн. VI, гл. 3 (ч. VI, 48).

приводит человека «как бы в опьянение и *исступление*» и производит «расстройство в душе»⁶³⁶; он же называет страсть «упоеанием души», так как она «*выводит ум* из себя... потопляет разум» и т. д.⁶³⁷ Итак, страсти — это «недуг души», извне привзошедший в природу и — потому — «случайный», — подобно тому, как добродетель есть «здоровье души»⁶³⁸. Особенность святоотеческого учения о «страсти» определяется специальной точкой зрения на «*πάθος*» как на грех, как на страдательное состояние человеческой личности, как на *ненормальное* явление человеческой жизни — прямое следствие греховности⁶³⁹. Патристическая (и в частности — аскетическая) психология рассматривает «страсть» не столько с научно-психологической точки зрения, сколько с нравственно-религиозной: она считает «страстью» всякое страдательное состояние разумного духа, т. е. — всякое чувство, желание и действие, которое возникает из эгоистических, чувственных или эвдемонистических влечений человеческой природы, переходит естественные границы и противоречит истинному бытию и назначению человека как образа Божия. Основание и источник такого воззрения на «страсти» надо искать в библейском учении о грехе и — отчасти — в древней философии. Греческие философы-дуалисты объясняли «страсти» из противоположности духа и материи или тела и считали страстью всякое преобладание «чувственного» над «духовным». Из христианских писателей следы такого понимания особенно заметны у Ильи Критского⁶⁴⁰. Аристотель же считал «страстью» всякое *нарушение равновесия* душевных сил, куда бы оно ни склонялось — в сторону ли чувственных, или духовных интересов жизни⁶⁴¹. Само собою понятно, что святоотеческая точка

⁶³⁶ Вас. Вел. На Ис., гл. 5, ст. 22 (Тв. II, 195).

⁶³⁷ Васил. Вел. Бес. 1-я. О посте (Тв. IV, 18).

⁶³⁸ Исаак Сир. Сл. 4, стр. 21. Ср. выше цит. из Васил. Вел., Григ. Нисск., И. Злат. и др.

⁶³⁹ Ср. Григор. Нис. Оглас. Сл. гл. 6, — Твор. ч. IV, стр. 22–24.

⁶⁴⁰ Comment. ap. Migne (t. 36), coll. 768 B, 775 C sqq.

⁶⁴¹ Ср. Arist. Eth. Nicomach., lib. II, c. 4: "Ἐξεις δὲ (εἰσι) καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὐ ή κακῶς, οἶον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως — εὐ... Πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐδ' αἱ ἀρεταὶ οὐδ' αἱ κακίαι... Οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος, οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος; οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος, ἀλλ' ὁπῶς... Добродетель есть граница, *средина* (равновесие) между крайностями, которые свойственны как

зрения на «страсть» как на грех, как на ненормальное явление человеческой жизни, точка зрения, поставляющая нравственную *оценку* самым существенным элементом в определении «страсти», не допускает страстей непредосудительных с нравственной точки зрения, так называемых высших или «благородных» страстей (страстная любовь к знанию, к искусству, к добру и т. п.); эти высшие порывы души уже не носят у свв. отцов названия «страсти», как в современных научно-психологических системах и теориях: даже θυμός или «гнев», поскольку он является «слугой» или «охранителем» разума, уже не есть «πάθος» в строгом и общем смысле этого слова. Не подходят под это понятие и не включаются в число *порочных* страстей и те состояния человеческой природы, которые не зависят от самого человека, от его душевного настроения и самоопределения, но «вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление, как — например — голод, жажда, утомление... предсмертная мука» и т. п.⁶⁴² Эти состояния свв. отцы называют «естественными и беспорочными страстями» и в этом смысле приписывают их Иисусу Христу, Который «воспринял всего человека... кроме греха... чтобы все освятить», и, победив принятые Им добровольно «естественные страсти» человеческой природы, облегчить нам победу над ними...⁶⁴³ Итак, *общий* взгляд христианско-аскетической психологии на сущность и природу «πάθος» (как своего рода логический синтез воззрения Немезия, его последователей и всех вообще христианских писателей и аскетов патристического периода) мы можем представить в следующем

«страстям», так и «действиям»: ср. *ibid.*, cap. 5: 'Εν δὲ τούτοις (sc. ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν) ἐστὶν ὑπερβολή, καὶ ἔλλειψις, καὶ τὸ μέσον... Ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται... Μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ οὖσα τοῦ μέσου... Порочному действию и «страсти» свойственны «чрезмерность (излишек, ὑπερβολή) и недостаток (ἔλλειψις), а добродетели — ἡ μεσότης». Ср. *ibid.*, с. 6: οὐ πᾶσα δὲ ἐπιδέχεται πράξις, οὐδὲ πᾶν πάθος, τὴν μεσότητα: ἔνια γὰρ εὐθὺς ἀνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος...

⁶⁴² И. Дамаск. «Точное изл.», кн. III, гл. 20, стр. 185.

⁶⁴³ Дамаск., *ibid.*, стр. 185–186; ср. гл. 15, стр. 172–173; cf. *Leont. Byzant. De sectis* (Migne, t. 86 gr., coll. 1193–1268), actio 10; *Adver. Nestor. et Eutychn.*, col. 1320 A sq., Cfr. *El. Cret. Comment. apud Migne* (t. 36), col. 816 C; ср. Исаак Сир. Слово 68 (в греч. Лог. 2), стр. 390 и 392.

виде. Природные потребности тела, равно как естественные свойства и отправления или функции организма, сами по себе не являются «страстью»: они суть «энергии», ибо совершаются *согласно с природой*, тогда как «страсть» есть «движение вопреки природе», παρά φύσιν (Климент Александрийский, Немезий, Василий Великий, Григорий Нисский, Исаак Сирий, И. Дамаскин, Мелетий Монах и др.). С другой стороны, и душа сама по себе, по своей богоподобной природе, «бесстрастна», ἀσθηής (Исаак Сирий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Мелетий Монах и др.), так что «страсти ей не свойственны» (Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Исаак Сирий, Илья Критский и др.). Отсюда ясно, что «πάθος» есть нечто «противоестественное», ненормальное, «извне привходящее» в душу (Исаак Сирий, Макарий Великий, Илья Критский, ср. Немезий, Григорий Нисский и многие другие); она — «недуг души» и — притом — «случайный» (Василий Великий, Исаак Сирий и др.)...

Но если первоначальный источник и нравственная причина «страстей» лежит не в самой природе человека, а в свободном расположении и самоопределении души, то какая же психическая сила более всего способствует возникновению этих «недугов», их укреплению и развитию, какой психический элемент осложняет или видоизменяет естественные и нормальные потребности и функции духовно-телесной природы человека настолько, что делает их «страстями»? Из всего, изложенного выше, уже отчасти можно видеть, что этот элемент, по разумению свв. отцов, есть «помысел» (ὁ λογισμός), «увлекающий душу», «помрачающий разум»: он — собственно — есть главный источник и *видообразующий* элемент всякой «страсти». Как в современной Немезию, так и в последующей, христианско-аскетической литературе находим ясные указания на то, что именно ослабление власти разума над низшими и естественными влечениями человеческой природы способствует возникновению «помыслов» и обращает эти влечения в *страсть*⁶⁴⁴, что сами по себе означенные влечения еще ни порочны, ни

⁶⁴⁴ Григ. Нис. О душе и воскр., стр. 241–243. Твор. ч. IV (у Migne, tom. 46 gr., col. 61).

добродетельны⁶⁴⁵, а все зависит от того направления, какое дает им разум, возделывая «ниву нашего сердца»⁶⁴⁶, что именно содействие *помыслов* (λογισμῶν) разума, или «худое делание ума», сообщает силу «раздражительности», которая в противном случае совершенно ослабевает и делается «подобной пузырю, появляющемуся на воде и тотчас лопающемуся»⁶⁴⁷. *Помысел* является или исходным пунктом страсти⁶⁴⁸, или же завершением ее, когда «вселяется в нас вследствие страстей и ввергает ум человека в пагубу и гибель»⁶⁴⁹. Так как всякая «страсть» именно чрез *помысел* овладевает человеком⁶⁵⁰, то причина нравственного зла заключается собственно в добровольном уклонении людей «от достодожного помысла»⁶⁵¹. Помыслы гнездятся внутри человека, в его «сердце»⁶⁵² как «некие ражженные стрелы», могущие внезапно «воспламенить душу», если она «ослабляет твердость и собранность мысли», если «ум бездействует»⁶⁵³. Коль скоро человек «не пресекает» *помыслов*, как «первых движений к пороку», то они «необходимо переходят в дело», т. е. в соответствующую *страсть*⁶⁵⁴. Отсюда — *помысел*, ведущий к «страсти», составляющий ее существенный, центральный и образующий элемент⁶⁵⁵,

⁶⁴⁵ Ср. вышепривед. цитату из Aristot. Eth. Nicomach., lib. II, с. 4.

⁶⁴⁶ Григ. Нис. Цит. соч., стр. 245–246.

⁶⁴⁷ Григ. Нис. Об устр. человека, гл. 18, стр. 151. Твор. ч. 1 (у Migne, t. 44, col. 193 sq.).

⁶⁴⁸ Evagr. Pont. De octo vitios. cogitat. ad Anatol., cap. 1, col. 1272 A (Migne, t. 40 gr.); cf. Capita pract., с. 26, col. 1228 D; Исаак Сир. Сл. 38, стр. 182; сл. 39 (в греч. Лоу. 35), стр. 186–187. Этому соответствует определение у Melet. Mon. De nat. hom., col. 1109 C: Ὁ λογισμὸς (ἐστὶ) τὸ πρῶτον ἐν τοῖ ἀνελεθὼν νόημα.

⁶⁴⁹ Evagr. Pont. Capita pract. ad Anatol., cap. 64, col. 1237 CD (M. t. 40; ср. Доброт. I, 581).

⁶⁵⁰ Исаак Сир. Сл. 39 (в гр. 35), стр. 187; Гр. Нисск. На Екклес. Бес. 8, стр. 336 и сл. Твор. ч. II (у Migne, tom. 44, col. 744 B).

⁶⁵¹ Макарий Егип. Бес. 16, § 1, стр. 139; ср. его же Слово 5, гл. 5, стр. 405–406: «Порок есть нечто странное для нашей природы: он вкрался в нас вследствие преступления первого человека, и мы приняли его, и со временем сделался он для нас как бы природою...» Ср. Вас Вел. Бес. 3 (Тв. IV, 43).

⁶⁵² Макарий Вел. Бес. 16, § 6, стр. 142; Бес. 15, § 12, стр. 116.

⁶⁵³ Васил. Вел. Подв. Уст., гл. 2 и 17 (Тв. V, 329 и 356).

⁶⁵⁴ Васил. Вел. На Ис. 5 гл. (Тв. II, 177).

⁶⁵⁵ Evagr. Pont. De octo vit. cogit., cap. 1, col. 1272 A (ср. Доброт. I, 603); Liber practicus, cap. 48, col. 1245 BC (= Доброт. I, 585): подвижники в пустыне могли грешить только мысленно.

свв. отцы называют «лукавым, дурным помыслом» (ὁ πονηρὸς λογισμὸς)⁶⁵⁶, «нечистым» (ἀκάθαρτος λογισμὸς)⁶⁵⁷, «блудным»⁶⁵⁸ и т. п. По учению преп. Исаака Сирина, «движение помыслов в человеке происходит от четырех причин: во-первых, от естественной плотской похоти, во-вторых, от чувственных восприятий вещей мира сего, в-третьих, от прежних впечатлений или от умственных образов и представлений, в-четвертых, от прилогов (приражений) бесовских...»⁶⁵⁹ Увлекаясь такими «помыслами», человек погрешает в своем суждении о добре и зле, отчего собственно и возникают «страсти». По определению св. Максима Исповедника, «порок есть превратное суждение в мыслях (ἡ ἐσφαλμένη κρίσις τῶν νοημάτων), сопровождаемое неправильным употреблением вещей», так что, например, «правильное суждение о совокуплении с женою бывает в том случае, когда целью его поставляется деторождение»; но кто имеет в виду при этом собственное наслаждение или удовольствие, «тот погрешает в суждении, не доброе считая добрым»⁶⁶⁰. Отсюда ясно, что «не пища — зло, но чревоугодие, не чадородие, но блуд, не деньги, но сребролюбие...; а если так, то нет в природе зла, кроме злоупотребления (παράχρησις), проистекающего от невнимания ума к действиям естественным»⁶⁶¹. Вообще, говорит св. Максим, «и во всех вещах неправильное употребление есть грех»⁶⁶². Эти рассуждения св. Максима Исповедника стоят в очень близкой связи с учением стоиков, которые полагали в разуме корень и источник страстей или аффектов (πάθη), возникающих в том случае, когда разум увлекается к чему-либо «неразумному и противое-

⁶⁵⁶ *Evagr. Pont. Capita practica ad Anatol.*, c. 66, col. 1240 B; *Макарий Егип.* Бес. 1, § 5, стр. 7; Бес. 21, § 4, стр. 177; *Исаак. Сир.* Слово 1, стр. 2 и 5.

⁶⁵⁷ *Evagr. Pont. Capita pract.*, cc. 64 et 68, coll. 1237 B, 1241 C (Migne, t. 40 gr.).

⁶⁵⁸ *Ис. Сир.* Сл. 1, стр. 4; ср. у *Макс. Испов.* «страстный помысел» (О любви, Ст. II, § 84, стр. 68; русск. пер. Москв. 1845).

⁶⁵⁹ *Ис. Сир.* Слово 4 (в греч. Лоу. 83), стр. 24.

⁶⁶⁰ *Максим Исп.* О любви, Ст. II, § 17, стр. 39 (у Migne, t. 90 gr., col. 989).

⁶⁶¹ *Ibid.*, Ст. III, § 4, стр. 77 (Migne, col. 1017 CD); ср. *Philopon. De op. mundi*, p. 301 sq.

⁶⁶² *Ibid.*, Ст. III, § 86, стр. 110 (Migne, col. 1044 B).

тественному чрезмерным стремлением»⁶⁶³. Всякий аффект (= «страсть», πάθος), по стоикам, имеет две стороны: теоретическую, поскольку он есть ложное мнение или превратное суждение о добре и зле, — почему он и называется «мнением» или «суждением» (κρίσις)⁶⁶⁴, — и практическую, поскольку он есть движение чувства и воли, вызываемое этим «суждением»⁶⁶⁵. Этот взгляд, заимствованный у стоиков, как мы видели выше, и Немезием, который причину «страстей» считает, между прочим, «превратные суждения разума»⁶⁶⁶, дает нам основание вообще усматривать в психологических представлениях Немезия некоторые предпосылки изложенного сейчас святоотеческого учения о «помыслах» как причинах «страстей». Немезий, как мы знаем, указывает три главнейшие причины, по которым «возникают в душе дурные страсти (πάθη)»: 1) дурное воспитание, вследствие которого человек бывает «не в силах владеть своими страстями» и впадает «в неумеренность», 2) «невежество» (ἀμαθία), от которого «возникают в разумной способности души превратные суждения (φαῦλαι κρίσεις), так что зло считают добром, а добро злом», и 3) «худое состояние (свойство, темперамент) тела (καχεξία τοῦ σώματος)»⁶⁶⁷. Кроме того, Немезий признает подпочвой всякой вообще страсти и греха внутренние порочные движения сердца и ума: доказывая, что выбор добродетельных и порочных действий — в нашей власти, Немезий ссылается на слова Спасителя в Мф 5, 28 в удостоверение того, что и самый выбор, моментами которого, как известно, являются βούλευσις и κρίσις, «осуждается», поскольку, конечно, он, являясь результатом «превратного суждения» или «греховного помысла», может послужить «началом», причиной порочного (греховного) действия: поэтому-то и Иов, говорит Немезий, «приносил Богу жертвы за мысленные грехи своих

⁶⁶³ Diog. Laërt., lib. VII, c. 1, § 110: Ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος... ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμή πλεονάζουσα.

⁶⁶⁴ Diog. Laërt., ibid.: Ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίγνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ' ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν... Cfr. § 111: Δοκεῖ δὲ αὐτοῖς (sc. τοῖς στωϊκοῖς) τὰ πάθη κρίσεις εἶναι.

⁶⁶⁵ Diog. L., ib., § 113. Cp. Zeller — Philos. d. Griech., t. III, 1, S. 226-230.

⁶⁶⁶ Nemes., c. 17, p. 219 = 121.

⁶⁶⁷ Nemes., c. 17, 219 = 220 = 121.

детей»⁶⁶⁸. Наконец, устанавливая, что «человек есть не только разумное, но и животное существо», Немезий прямо указывает, что «страсти» возникают вследствие «порабощения разума» или «помысла» (τὸν λογισμὸν) низшими, животными потребностями и влечениями, причем нарушается гармония человеческой природы и человек, только «отрезвившись (ἀνανήψας)», может вернуться к добродетели⁶⁶⁹. Отсюда естественно, что и средства, рекомендуемые Немезием для борьбы с пороками и страстями (а следовательно, и с их первоисточником — греховными «помыслами»), весьма аналогичны с теми наставлениями и способами, какие для сего предлагаются, как наиболее целесообразные и выработанные практикой самонаблюдения и аскетического самосозерцания, в творениях всех вообще христианских писателей, не только современных нашему автору, но и последующих, и даже — в специально-аскетической литературе. Таковы, например, у Немезия: надлежащее воспитание ума и воли, вырабатывающее добродетельные навыки или привычки⁶⁷⁰, постоянное упражнение в добродетели⁶⁷¹, воздержание, умеренность и противодействие дурному «телесному смещению» (подавление природного темперамента)⁶⁷², подчинение низших животных влечений разуму, которому «от природы свойственно стремление к добру и удаление от зла»⁶⁷³, и т. п. Соответственно этому, и все христианские писатели учат, что активную борьбу со страстями ведет, главным образом, разум, который подавляет страстные «помыслы», господствуя над ними и обращая к добродетели естественные проявления главных сил неразумной души⁶⁷⁴. Разум есть как бы «вождь на троне... руководимый законом свободной воли» и господствующий над всеми пожеланиями и

⁶⁶⁸ Ibid., с. 40, р. 320 = 178.

⁶⁶⁹ Ibid., с. 1, р. 53 = 31.

⁶⁷⁰ Ibid., с. 41, pp. 329-330 = 184-185; cf. с. 17, р. 220 = 121.

⁶⁷¹ Ibid., сар. 39, р. 315 = 175.

⁶⁷² Ibid., сар. 40, pp. 321-323 = 179-180.

⁶⁷³ Nemes., с. 1, р. 44-45 = 25.

⁶⁷⁴ Григ. Нис. Об устр. человека, гл. 18, стр. 152; О душе и воскр., стр. 242: св. Григорий, рисуя картину борьбы разума со страстями, пользуется аллегорией Платона «о колеснице с впряженными в нее конями» (ср. Plat. Phaedr., сс. 34-35, pp. 253 D sq., 246 AB); ср. Макаp. Вел. Бес. 15, § 32, стр. 127; Melet. De nat. hom., coll. 1109 CD, 1112 AB.

страстями⁶⁷⁵; когда он всецело «бодрствует», то «укрощает волнение страстей (τῶν παθῶν τὰ κινήματα), возникающих из гнева и пожелания... и предается созерцанию...»⁶⁷⁶ Выше мы изложили подробно учение христианских писателей о *власти разума над страстями*⁶⁷⁷. Теперь нам остается заметить, что и в специально-аскетической литературе, как современной Немезию, так и последующей, задача подвижнической жизни в борьбе со страстями и сущность аскетического подвига вообще сводится к тому, чтобы «противиться лукавым помыслам» как источнику страстей⁶⁷⁸, чтобы «вести брань с умом и владеть помыслами»⁶⁷⁹, «противостоять *умом*» пороку и «не соуслаждаться им в помыслах»⁶⁸⁰, так как «ум является *царем* страстей» и может преодолевать их⁶⁸¹. Полная победа над страстями достигается не одними только «телесными подвигами», которые «не могут удержать помыслов и доставить душе полный мир»: здесь необходимы *духовные* аскетические средства, каковы, например, *безмолвие, самособранность* и проч.; только ими достигается полное «бесстрастие» души и «покой помыслов...»⁶⁸² Сюда же относятся — «*трезвение и сильнейшая внимательность ума*»⁶⁸³...; «*непрестанное упражнение и воздвигание с разумением ума и помыслов и соглашение их с волею Божией*»⁶⁸⁴. Конечно, и телесные подвиги (пост, труд и проч.) имеют свое значение: они «убивают сладострастие страстей», а главное — «*стесняют тело*», благодаря чему прекращается

⁶⁷⁵ Melet. Op. cit., coll. 1109 D, 1112 B.

⁶⁷⁶ El. Cret. Com. apud Migne (t. 36), col. 861 C; cf. col. 867 C; cfr. Com. cum schol. Bill. (ed. Colon. 1690), col. 186 D et 187 A.

⁶⁷⁷ См. отдел о функциях разумной души — β.

⁶⁷⁸ Исаак Сир. Слово 40 (в греч. Λογ. 34), стр. 192–193; Макар. Егип. Бес. 6, § 3, стр. 60–61; Слово 4, гл. 9, стр. 388.

⁶⁷⁹ Evagr. Pont. Capita pract. ad Anatol., cc. 30–31, 46–47, coll. 1229 BC, 1233 AB (M., t. 40 gr.); Макар. Егип. Бес. 3, § 3, стр. 20; Бес. 6, § 1, стр. 59.

⁶⁸⁰ Макар. В. Бес. 15, § 26, стр. 124.

⁶⁸¹ Исаак Сир. Сл. 16 (греч. 32), стр. 71; Сл. 45 (греч. 8), стр. 215; Григ. Бог. Плач о страд. души (Тв. IV, 306); И. Злат. На Быт. бес. XI (Тв. IV, 89); Вас. Вел. На Ис., гл. 5, ст. 22 (Тв. II, 196); ср. у Plat. Phaedr. 237 E–238 AB.

⁶⁸² Исаак Сир. Сл. 21 (в греч. Λογ. 85), стр. 103; ср. Сл. 66, стр. 385.

⁶⁸³ Вас. В. Подв. Уставы, гл. 17 (Тв. V, 356), гл. 2 (V, 328); I. Cassian. Collatio VII, cap. 8.

⁶⁸⁴ Макар. Вел. Сл. 7: О свободе ума, гл. 7, стр. 446.

«суетное парение помыслов», которые теряют свою «действенность»...⁶⁸⁵

В заключение нашего краткого экскурса в область христианско-этической психологии заметим, что хотя учение Немезия о подвластных разуму функциях «неразумной души», в частности — о *страстях* — в своих общих чертах (терминология, определения) довольно характерно и типично для современной ему и последующей христианской аскетической литературы, но — конечно — у нашего писателя нет аскетических идей и воззрений в собственном и специальном смысле и значении слова; интересы его лежат в другой плоскости: вопросы, имеющие отношение к христианской аскетике, трактуются у Немезия больше с научно-психологической точки зрения, затрагиваются как бы вскользь и попутно, в связи с главным предметом исследования. Существенным восполнением (по сравнению с учением Немезия о «*πάθος*») у христианских аскетов является, прежде всего, глубокий психологический анализ природы человека в ее падшем, греховном состоянии, благодаря которому (анализу) выясняются и различаются, с одной стороны, почва или материя, являющаяся внутренней причиной греха, а с другой — самое семя греха, из которого вырастают пороки и страсти. Почвой служит то «растление души», которое произвел в человеке первородный грех, т. е. внутренняя греховная предрасположенность в человеке⁶⁸⁶, а семенем, из которого на этой почве произрастает всякий грех, — дурной «помысел»...⁶⁸⁷ Указанная внутренняя греховная предрасположенность человека есть та именно невидимая сила, которая оплодотворяет помысел и превращает его в страсть. Свв. отцы и аскеты тщательно выясняют, что наследственно передаются не страсти, а только *предрасположение* к ним, с которым можно бороться. «Природную склонность к падению под влиянием страстей, — говорит св. Иоанн Златоуст, — может побеждать ум —

⁶⁸⁵ Исаак Сир. Слово 77 (в гр. 27), стр. 427.

⁶⁸⁶ Ср. Io. Cassian. Collat. XXIV, cap. 15 (Mign. t. 49, s. lat.); Григ. Нисск. О душе и воскр., стр. 315–316, 236–237.

⁶⁸⁷ I. Cassian. Instit. Coenob. VI, c. 3; ср. *цером.* (ныне *еписк.*) Феодора — Аскетич. воззрения преп. Иоанна Кассиана Римл., стр. 169. Казань 1902. См. выше — учение свв. оо. о «помыслах».

при содействии труда», так что природное предрасположение, хотя и может определять волю к действиям, но — не безусловно, не в смысле «физической необходимости»⁶⁸⁸.

Далее, различая и анализируя *страсти* по самой их психологической *природе*, по способу их обнаружения и *действия* на человека, а также по степени их *важности* и *силы* в общем течении душевной жизни, христианские аскеты устанавливают соответственные *приемы борьбы* («брани») с ними, как бы особые, специальные виды или способы подвижнического «сотрудничества», и делают попытку определить *генетическую связь* и порядок между страстями. Так, из числа известных нам по «восьмеричной схеме» страстей аскетическая психология выделяет три *главные* или *родовые* страсти: *сластолюбие* (под которым большинство разумеет *чревоугодие*⁶⁸⁹), *сребролюбие* и *тщеславие* (у некоторых *гордость*), соответственно словам ап. Иоанна (1 Ин 2, 16), и утверждает, что от сих трех причин рождаются и все другие страсти,— почему и «брань» с ними должна стоять у аскета на первом плане⁶⁹⁰. Некоторые свв. отцы признают основанием («началом») всех (как главных, так и второстепенных) страстей *самолюбие*, от которого и происходят три вышеуказанные главнейшие страсти — *чревоугодие* (= пресыщение), *сребролюбие* и *тщеславие*⁶⁹¹. Устанавливая генетическую связь между страстями, христианские аскеты уподобляют взаимное *родство* страстей звеньям цепи, которые движутся совместно в силу сцепления. «Как в цепи,— говорит св. Григорий Нисский,— когда потянут первое звено, прочие не могут оставаться в покое вне кругового сцепления... так переплетены и соединены между собою и страсти человеческие: когда одна из них возымеет силу, то и все прочее скопище пороков входит в душу...» Например, «за *тщеславием* следует... *любостяжательность*...», которая «влечет за собою или *гнев* к равным, или *гордость* в

⁶⁸⁸ И. Злат. Бес. на Псал. 50, ст. 7 (Тв. V, 658).

⁶⁸⁹ Макс. Исп. О любви, Сотн. III, гл. 56; Нил Син. О разл. лук. пом., гл. 1; так же Ефрем Сир. и др.

⁶⁹⁰ Макс. Исп. О любви, Сотн. III, гл. 56; I. Cassian. Collat. V, с. 6,— ср. Еп. Феодор — Цит. соч., стр. 170.

⁶⁹¹ Макс. Исп. О любви, Сотн. III, гл. 56 и 57 (русск. пер. стр. 98).

отношении к низшим, или *зависть* к высшим...»⁶⁹² и т. д. По учению преп. И. Кассиана, страсть блуда всегда соединена с чревоугодием, гнев с сребролюбием, уныние с печалью, гордость с тщеславием⁶⁹³. По словам св. Максима Исповедника, «от чревоугодия зарождается страсть блуда, от тщеславия — гордость, от сребролюбия — любостязательность» и т. д.⁶⁹⁴

Наконец, следует отметить и то, что все душевные способности рассматриваются и характеризуются у христианских аскетов преимущественно и главным образом с *этической* точки зрения, как залог известного направления ума и воли — в сторону добродетели или порока. И хотя главнейшим источником «страстей» признаются (как и у Немезия) низшие силы души — «пожелательная» и «аффективная», однако — и способность познания вообще, и чувственного восприятия в частности, интересуется аскетов не столько с психологической стороны, сколько с моральной: внешние чувства — это, прежде всего, *проводники страстей*: каждый порок входит в душу чрез одно какое-либо чувство (зрение, слух, вкус и проч.), как бы «чрез своего рода окна»⁶⁹⁵, ибо «многие страсти *таются* в душах наших и обнаруживаются только при появлении предметов...»⁶⁹⁶

Кроме чувственно-пожелательной и аффективной способностей «неразумной души», подвластных разуму и воле, Немезий, как известно, уделяет немало внимания анализу другой стороны («части») нераздельной души, проявляющей себя в разного рода биологических функциях и физиологических процессах организма, независимых уже от разума и воли. В этом пункте своей антропологии Немезий, как мы уже не раз отмечали, наиболее резко отличается от всех современных ему и предшествующих церковных писателей. Никто из них не обнаруживает такого богатого знания аристотелевой и галеновой психофизиологии, такого знакомства с эм-

⁶⁹² Greg. Nyss. De virginitate, cap. 4 (Mign. t. 46 gr.), col. 344 B (= Тв. VII, 312–313).

⁶⁹³ I. Cassian. Collat. V, cap. 10 (Mign. t. 49, ser. lat.).

⁶⁹⁴ Макс. Исп. Цит. соч., Сотн. III, гл. 56 (стр. 98).

⁶⁹⁵ Григ. Нис. О девстве, гл. 21 (Тв. VII, 377); ср. Иерон., т. IV, 240–241. Киев, 1861.

⁶⁹⁶ Макс. Исп. О люб. Сотн. IV, гл. 52 (стр. 132).

пирическими методами древнемедицинских школ, как Немезий. Свойства и функции тех «способностей», которые у Немезия обозначаются терминами *θρεπτικόν*, *σφυμικόν* и *γεννητικόν*⁶⁹⁷, остаются почти без исследования в современной ему патристической антропологии. Отсутствие сознания в деятельности этих «душевных способностей» (направленной преимущественно к поддержке телесной жизни) исключает их из области явлений собственно психологического порядка, почему они мало интересуют христианских антропологов, не трактуются ими специально и не классифицируются так подробно, как у Немезия⁶⁹⁸.

Что касается последующих церковных писателей, то и в данном отделе антропологии мы можем отметить — частью — близкую аналогию, а частью даже — зависимость (Дамаскин, Мелетий Монах) их от трактата нашего философа. Последователи Немезия указывают три основные силы неразумной души, не подчиняющейся разуму: 1) сила питания (*θρεπτικόν*) и 2) рождения (*γεννητικόν*), которые называются также «физическими» (*φυσικά*), и 3) сила пульсовая (*σφυμικόν*), называемая «жизненной» (*ζωτικόν*). У Дамаскина и Мелетия в ряду «физических» сил отдельно поставляется еще сила, способствующая росту (*αύξητικόν*)⁶⁹⁹. В частности, в питающей способности последователи Немезия усматривают, подобно ему, четыре отдельные силы — «привлекающую», «удерживающую» (у Melet. *ἐλεγκτική*, но в некоторых кодексах — по Немезию: *καθεκτική*), «изменяющую» и «отделяющую», о деятельности которых говорят вполне согласно⁷⁰⁰. Об органах и о самом физиологическом процессе питания подробно и особенно сходно с Немезием рассуждает Мелетий Монах⁷⁰¹. Сила *производительная*

⁶⁹⁷ *Nemes.*, cap. 22.

⁶⁹⁸ Ср. Григ. Нис. Оглас. Сл., гл. 37, стр. 98–99; Об устр. чел., гл. 30, стр. 217–218, 221; гл. 8, стр. 98–99 и *Nemes.*, cap. 23 (о спос. «*θρεπτικόν*»).

⁶⁹⁹ Дамаск. «Точное изл.» кн. II, гл. 12, стр. 84; *Melet. Op. cit.* (M. t. 64), col. 1101 D et 1124 A.

⁷⁰⁰ *Melet.*, ib., col. 1101 D; *Damasc.* Цит. соч., стр. 84; *El. Cret. Com.* apud Migne (t. 36), col. 854 A; cf. *Leont. Byz. Triginta capita adver. Sever.* (Migne, t. 86, coll. 1901–1916), cap. 15; cfr. *Nemes.*, c. 23.

⁷⁰¹ *Melet. Op. cit.*, coll. 1125 CD (cf. 1124 CD, 1109 A, 1104 A); cfr. *I. Philopon. De op. mundi*, lib. III, c. 5, p. 119 (11–20), lib. V, c. 1, pag. 206 (27); cf. *Com. in Arist. de anima* (I. II, c. 4, §§ 9–16), fol. 74–76.

у последующих писателей, как и у Немезия, называется ἡ γεννητικὴ или σπερματικὴ⁷⁰²; об органах ее, о процессе образования спермы и проч. немало сведений заимствует из трактата Немезия Мелетий Монах, делая местами буквальные выписки⁷⁰³. Наконец, ἡ σφυρική определяется у Дамаскина как «сила пульсовая, приводящая в движение артерии» и называемая иначе «жизненной»⁷⁰⁴. Мелетий очень близок к Немезию в своих рассуждениях о функциях этой способности и ее органах, об анатомическом и морфологическом строении «сердца», о пульсовом движении вообще и его процессе, о «врожденной теплоте» (τὸ ἔμφυτον θερμόν), о роли и психофизиологическом значении «жизненной пневмы» и проч.⁷⁰⁵ В заключение заметим, что так как к категории психофизических функций Немезий относит еще процесс или «способность» дыхания (τὸ ἀναπνευστικόν), причем — особенно настойчиво доказывает присутствие в этом процессе психического элемента (гл. 28) и даже относит «дыхание» к одному из видов «движения καθ' ὀρμήν» (гл. 26, стр. 139), — то ему и в этом подражают И. Дамаскин⁷⁰⁶ и Мелетий Монах: последний, подобно Немезию, делает вывод, что в процессе дыхания самим Промыслом «физическое сплетено с психическим», так как «сила, движущая органы, — психическая, а артерия, посредством которой совершается деятельность, есть орган физический...»⁷⁰⁷ В рассуждениях о процессе дыхания вообще, об его органах, о строении «легкого» и т. п. Мелетий часто делает буквальные выписки из сочинения Немезия...⁷⁰⁸ Сходно с Немезием и Мелетием учит о процессе

⁷⁰² I. Дамаск., *ib.*, стр. 84, 85; I. Philopon. De op. m., I. VI, с. 14, р. 258 (15); I. V, с. 5, р. 216 (16); cf. Com. in Arist. de an., fol. 76; De op. mundi, I. V, с. 1, р. 209 (24–26) — об образовании спермы.

⁷⁰³ Melet., *ib.*, 1240 D et 1241 AB = Nemes., с. 25, pp. 243–246 (кончая: «ἡ παρατέλλουσα»); cfr. Melet., col. 1244 A et Nemes. p. 246–7 (о половых органах женщины).

⁷⁰⁴ И. Дамаск. Цит. соч., стр. 84 и 85.

⁷⁰⁵ Melet. Op. cit., coll. 1108 CD–1109 A (cf. 1104 A); см. особ. col. 1213 BCD = Nemes., cap. 24, pp. 241–242 Matth., ср. у Melet., col. 1129 AB: о составных элементах крови и ее движении.

⁷⁰⁶ Дамаск. Цит. соч., стр. 84.

⁷⁰⁷ Melet. Op. cit., coll. 1121 BCD et 1124 A = Nemes., с. 28, pag. 255; col. 1201 D = Nemes., с. 27, р. 252.

⁷⁰⁸ Melet., coll. 1201 B sq., 1204 AB = Nemes., с. 28, pp. 255–256; col. 1212 B = Nemes., р. 256.

дыхания и его причинах И. Филопон⁷⁰⁹, относящий этот процесс к функциям неразумной души⁷¹⁰.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше исследование имело целью выяснить — насколько интересен антропологический трактат Немезия как типичного выразителя того направления христианской науки, которое стремилось к проведению идей и методов классической античной философии в христианское мировоззрение для апологетических целей (защита христианства от нападок ученого язычества, борьба с ересями, с ложным «гносисом» и противохристианским рационализмом, нередко проявлявшимся в них, и т. п.), особенно — при посредстве антропологии, как такой области, в которой менее всего возможны были отклонения от строго формулированного учения Церкви. В этой области многие отцы и учителя Церкви (не исключая и такого знатока христианской догмы, как св. И. Дамаскин) широко пользовались, как мы видели, трактатом Немезия, строя на почве психологических воззрений нашего писателя свои этико-теологические выводы и апологетические рассуждения. Трактат Немезия есть если не самый первый, то во всяком случае интересный опыт критической обработки языческой философии и антропологии для апологетических и научных целей христианского богословия и нравочения.

Способы или приемы, посредством которых Немезий проводит те или другие взгляды и понятия языческой философии в сферу христианского мировоззрения и, так сказать, ассимилирует их на почве христианского сознания, открываются отчасти в тех этико-теологических выводах из антропологических и космологических положений, которые излагаются в его трактате. Ту или иную заимствованную им из философии мысль или идею Немезий обычно применяет к христианскому Откровению, сопоставляет с ним, освещает и поверяет им, как высшим и бесспорным критерием истины, пропитыва-

⁷⁰⁹ I. Philopon. De op. mun., lib. V, c. 1, p. 205 (20–25).

⁷¹⁰ Ibid., lib. VI, c. 26, p. 282 (4–5).

ет — так сказать — христианским духом и заменяет некоторые чисто языческие философские понятия христианскими; а там, где для философствующего ума встречалась непроницаемая преграда, перешагнуть которую он не мог, там, где языческая философия доходила до метафизического предела в объяснении явлений природы и мировой жизни, — Немезий прямо вводит христианские понятия о едином Боге, Творце и Промыслителе, о нравственной свободе разумного человеческого духа и т. п. Словом, Немезий всегда и везде поверяет философию Откровением как непререкаемым источником всякой истины, и выбирает для себя материал из различных направлений языческой философии весьма тщательно и осторожно, заимствуя у Платона, Аристотеля, стоиков, неоплатоников и врача Галена только то, что находит правильным с точки зрения нормативных требований христианства. Два эти направления, т. е. христианское учение и языческую философию — Немезий, по верному замечанию Domańsk'ого, «старается сблизить и привести в созвучие, в том справедливом убеждении, что истина сверхъестественная и истина естественная одна другой не могут противоречить, что истина может и должна быть только одна и что сверхъестественные истины должны служить путеводной нитью (Richtschnur) в деле разумного познания»¹.

Из предшественников Немезия — Климент Александрийский, а из современников — св. Григорий Нисский, являются особенно заметными выразителями того же направления мысли, стремившегося сблизить философию с христианством при посредстве антропологии. Относительно Климента справедливо будет вообще признать, что в его мировоззрении, слагающемся из взаимодействия двух различных течений мысли, философского и христианского, последнее наиболее часто руководит, вдохновляет и определяет александрийского учителя в выборе элементов, заимствуемых им из философии, и в сближении философских понятий с христианскими; но — в частности — в своей этике, основанной на антропологии, в области которой далеко не все было строго нормировано христианством и учением Св. Писания,

¹ Domańsk. Psychol. des Nemes., Einleit. S. 15.

Климент отдает должную дань философскому элементу — той «греческой философии, которая была религией Климента до его обращения в христианство, и по обращении, уже находясь в изгнании, держала его в железных оковах...»² К эпохе Григория Нисского (и Немезия) отношение христианских писателей к языческой философии, в общем, изменилось к худшему благодаря печальным фактам искажения христианства на почве философских теорий и более точному определению, нормировке и обособлению христианского учения. В творениях св. Григория заметны следы некоторой раздвоенности, обусловленной природным расположением его духа к свободно-философскому исследованию и независимому творчеству мысли, с одной стороны, и желанием во всем следовать авторитету церковного учения — с другой. И здесь область антропологии, столь тщательно и обстоятельно для своего времени разработанная Григорием, явилась наиболее удобной почвой для примирения философских начал знания с христианскими, а также — природных спекулятивных стремлений духа с авторитетом христианской догмы. Как и Немезий, Григорий Нисский из различных направлений философии выбирает более сродные христианству: его симпатии привлекает к себе не материализм Эпикура, не этический ригоризм стоиков, а возвышенный идеализм Платона и неоплатоников, хотя и умеряемый эмпиризмом Аристотеля, но вполне соответствующий созерцательной натуре св. Григория. В той же природной особенности Григория и в его любви к спекулятивному методу кроется источник его оригенистических симпатий, не нарушающих, однако, оригинальности его богословско-философской системы и не простирающихся никогда до явного ущерба интересам церковно-христианской истины³. При всей созерцательности своей природы, при всем своем идеализме, св. Григорий, в отличие от Оригена, имел особенную склонность и развитой вкус к естественно-научным знаниям⁴; отсюда его идеализм всегда умеряется реализмом, стремлением к эмпирическому изучению природы

² Ziegert — Zwei Abhandl. über Fl. Clem. Alexandr., SS. 5-6; Муромов — Нрав. учение Клим. Александр., Введение, стр. 39-40.

³ Ср. Григ. Нис. Об устр. человека, гл. 28, стр. 192 (Твор. ч. I).

⁴ Denis — De la philos. d' Origène, p. 462. Paris 1884.

(особенно — человеческой), и потому он чужд тех односторонностей, какие свойственны оригенизму, спекулирующему почти исключительно в области априорных начал. В этом отношении Григорий Нисский наиболее близок к Немезию, и можно думать, что мировоззрение этих двух христианских философов слагалось под влиянием одних и тех же факторов, из которых важнейшими были: 1) учение Откровения и христианской догматики, 2) иудейско-александрийская философия и 3) языческая философия — в форме платонизма, смягченного эмпиризмом Аристотеля. В деле проведения идей, принципов и понятий языческой философии в христианскую св. Григорий, как и Немезий, поставляет Откровение высшим критерием истины и достовернейшим источником знания⁵, а разуму с его рассудочно-логическими методами исследования предоставляет служебную роль; он ясно признает превосходство богооткровенного источника истины пред естественно-философским или рассудочным⁶, но не отрицает и значения философии, в которой находит следы и проблески истины: полнота истины содержится в Откровении, которое возвышает и углубляет самую философию⁷; но — с другой стороны — философия и естественно-научные познания помогают открывать и уяснять истины, *implicite* заключающиеся в Откровении, способствуют их разумно-свободному усвоению⁸.

Вообще, можно сказать, что по способу и приемам применения философских понятий к христианскому мировоззрению, в частности — по методу построения системы христианской антропологии, Немезий наиболее близко стоит к Григорию Нисскому. Не подлежит сомнению, конечно, что последний идет гораздо дальше Немезия в приспособлении общих философских и антропологических представлений или понятий к вопросам христианской догматики, этики и апологетики. Однако и сочинение Немезия, особенно в свое время, не лишено

⁵ Григорий Нисский — О душе и воскр., стр. 232–233 (ср. Немез., гл. 2, стр. 67) и 243.

⁶ Об устр. человека, гл. 25, стр. 185; гл. 30, стр. 204.

⁷ О жизни Моисея законодателя, стр. 262 (Твор. ч. I).

⁸ О душе и воскр., стр. 204–205; О млад., прежд. похищ. смертью (Тв. IV, 349).

было апологетического интереса и значения: припомним, например, учение нашего философа о соединении двух природ во Христе — учение вполне православное, хотя и с некоторым наклоном в сторону антиохийского направления, опровержение еретиков — Аполлинария, Евномия, манихеев, опровержение фаталистов, сопровождаемое попутно основательным раскрытием вопроса о свободе воли, учение о Божественном Промысле и проч... Выше мы признали основной и руководящей идеей, так сказать — центром всего философского миросозерцания Немезия, принципы *единства* и *целесообразности*: в последовательном проведении и раскрытии этих принципов нашим философом можно усматривать прямую оппозицию со стороны христианской апологетической мысли *гностицизму*, ростки которого так еще процветали в эпоху Немезия, если не в открытом (гностические системы и секты), то в скрытом (ереси, возникшие на почве гностицизма, как — например — манихейство, даже отчасти арианство⁹) виде. Основные принципы гностицизма, без различия — так сказать — разновременных гностических вероисповеданий, это — *дуализм* и *фатализм*; Немезий настойчиво защищает и твердо устанавливает — *единство* творческого абсолютного Начала и принцип *целесообразности* мирового бытия, с одной стороны, и *свободу* разумных существ — с другой.

Конечно, сочинение Немезия в апологетическом и общегословском отношении имеет, собственно говоря, *косвенный* интерес и значение. Наше исследование показало, что раскрываемые Немезием антропологические идеи и положения имели значительное влияние на развитие христианской догматики и этики и даже играли важную роль в разработке христологических вопросов, не столько сами по себе и *непосредственно*, сколько в том смысле и отношении, что являлись весьма типичным выражением научных интересов и направления

⁹ Ариане признавали Сына Божия тварью (= гностич. эманация во времени) духовным существом, низшим Богом (= эоны), напоминающим — частнее — того гностического верховного эона, чрез которого Бог (Верховное существо) творит мир, — или — вместе с 3-м Лицом св. Троицы — валентиновскую пару эонов — «слово и жизнь» (= Сын Божий и Дух Св.).

церковной мысли тогдашней эпохи, в силу чего почти всегда разделялись представителями христианского богословия (И. Дамаскин, Максим Исповедник и др.) и переносились ими на почву теологическую и христологическую¹⁰. Общее значение принципов христианской антропологии для христологии выяснилось уже из предшествующего изложения. Между прочим, Немезий сам указывает антропологическую основу лжеучения Аполлинария в *трихотомическом* воззрении на человеческую природу, ведущем свое начало от Платона и Плотина¹¹, и этим как бы устанавливает связь и взаимоотношение философской антропологии с христологией. Лжеучение Аполлинария, между тем, имело настолько существенное значение в истории христологических споров, что все последующие догматические движения (до VII в. включительно) могут быть рассматриваемы как результаты и модификации толчка, сообщенного христианской мысли аполлинарианством, как отзвуки борьбы с этим последним. Так, представители антиохийского богословия (Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуетский, на которых ясно намекает Немезий в конце 3-й гл. своего трактата), выставляя против Аполлинария и его учения о «μία φύσις σύνθετος» целость и истинность *человеческой* природы Иисуса Христа, впали в противоположную крайность и стали учить о *нравственном* только единении Божества и человечества в лице Иисуса Христа, в смысле чисто *несторианском*¹². С другой стороны, ортодоксальная христология св. Кирилла, представителя александрийского богословия, в частности — третий анафематизм Кирилла против Нестория¹³, также были предметом порицания и упреков в аполлинарианстве¹⁴, — а известная христологическая формула Кирил-

¹⁰ Общие замечания об этом см. и в Предисл. к русск. пер. Нем., стр. 20–22.

¹¹ *Nemes.*, с. 1, р. 36 = 20.

¹² Ср. *Leont. Byzant. Adver. Nestor. et Eutych.*, coll. 1388–1389 (Migne, t. 86 gr.).

¹³ *Harduin* — Acta concil., t. 1, pp. 1292–1293, Paris 1714. См. Деян. Всел. Собор., т. II, стр. 33 и 58–59. Каз. 1861; ср. 4-й анафемат. Кирилла против Нестория (Деян. II, стр. 35 и 64) и возраж. против него восточных епископов (*ibid.*, стр. 65 и сл.).

¹⁴ Ср. Послание Нестория к Кириллу (Деян. Всел. Собор., т. 1, стр. 341. Казань 1859).

ла — «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» — давала повод многим упрекать сего защитника православия в монофизитстве¹⁵; монофизит же Евтихий в актах Халкидонского собора (и некоторых других) порицается прежде всего и главным образом в аполлинарианстве...¹⁶

В истории догматических движений IV–VI вв. замечается логическая планомерность и последовательность. Отвергнув арианство и твердо установив истинность и совершенство божественной природы Иисуса Христа, богословская мысль представителей Церкви обращается к вопросу о человеческой Его природе. Не столько докетизм, скоро изобличенный в своей несостоятельности, сколько аполлинарианство надолго сосредоточивает интерес богословствующих умов на человеческой природе Христа, выдвигая на первый план проблему об истинности, совершенстве и цельности этой природы. Работа догматической мысли в этом направлении, естественно, должна была совершаться если не исключительно на почве антропологии, то все же в самой тесной связи с нею. Вероопределение Халкидонского собора о природном двойстве при личном единстве Богочеловека и о совершенстве двух природ, нераздельно и неслитно соединенных в одной ипостаси Богочеловека — Христа, не могло вполне удовлетворить верующей души христианина. Халкидонская формула своей, так сказать, метафизичностью и общностью возбуждала в христианском сознании целый ряд вопросов: насколько «совершенна» человеческая природа Христа по ее соединении с Божественною, каков внутренний (психологический) образ существования двух природ в одном лице, каково взаимное отношение двух совершенных природ между со-

¹⁵ См. у *Ermoni* — De Leont. Byz. et de ejus doctr. christol., pp. 99, 206–212. Ср. Послание Нестория к папе Целестину (Деян. Вселен. Соб. I, стр. 377). Заметим кстати, что проф. А. П. Лебедев (Всел. Соб. IV–V вв., стр. 168, прим. 88) объясняет вышепривед. формулу Кирилла («μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη») тем, что Кирилл смешивал понятия φύσις и ὑπόστασις. Но такое объяснение имело бы полную силу только в том случае, если бы было сказано: «μία φύσις... Λόγου σεσαρκωμένου», а не «σεσαρκωμένη» (Ср. *Ermoni* — Op. cit., p. 99). В настоящем же своем виде формула Кирилла вполне православна, так как он говорит об одной воплотившейся природе, т. е. — о божественной природе Слова, воспринявшей человеческую плоть.

¹⁶ Деяния Вселенск. Собор., том IV, стр. 429; ср. *ibidem* том III, стр. 291.

бою, каковы, так сказать, права и прерогативы каждой природы: пользуется ли каждая из них собственным действием и волей — и т. п. Вопросы эти сделались предметом весьма оживленной и продолжительной полемики. Основным движущим мотивом догматических споров V—VI вв. именно и является стремление понять, по возможности, конкретно-психологически Личность Богочеловека — Искупителя; в этом состоит принципиальный догматический интерес названной эпохи, основная идея религиозного сознания всей Церкви. В христологических спорах этого времени точкой отправления и руководящим принципом служили большей частью (помимо, конечно, Божественного Откровения как главного первоисточника учения Церкви) антропологические предпосылки и психологические понятия, выработанные христианской наукой не без влияния и помощи классической философии. Продолжительный, интересный и глубоко поучительный процесс догматической работы привел христианскую мысль к важным положительным результатам, которые обнаружилились на IV Вселенском соборе и проявились во всем своем блеске и полноте на VI Вселенском соборе (680 г.), когда было окончательно утверждено православно-догматическое учение о Лице Иисуса Христа, после осуждения несторианства, монофизитства и монофелитства¹⁷.

¹⁷ Следует заметить, что наряду с антропологией очень важную роль играла в процессе развития христологических учений логика и вообще метафизика (в частности — онтология и гносеология), возникшая на почве древнегреческой философии (особ. Аристотеля). Метафизика древних — вообще — составляла методологическую оболочку догматической мысли. Несомненно, что патристическая антропология, также имеющая свои источники и корни в греческой философии, служила исходным пунктом в решении многих христологических вопросов, давала важные предпосылки и — так сказать — новые и богатые темы для христологических изысканий (как защитникам православия, так и еретикам), особенно — касательно человеческой природы Иисуса Христа, — но ей принадлежит в этом случае роль скорее общеруководительная, принципиальная. Детальная же разработка отдельных пунктов христологической догмы ведется больше (как еретиками, так и православными) на почве логики, метафизики, даже диалектики, составлявших в то время общее достояние христианской науки, как наследие античной философии. Чтобы убедиться в этом, стоит только обратить внимание на основные христологические понятия — как защитников православия (Кирилл Александ., Леонтий Визант., И. Дамаскин, Максим Испов.), так и еретиков (нестори-

Роль и значение антропологии в христологических движениях IV–VII вв. делают интересным сочинение Немезия в том отношении, что наш философ является довольно типичным выразителем антропологических идей, господствовавших в патристической литературе в эпоху догматических споров. Конечно, Немезий не был самостоятельным и глубоким мыслителем: его научные идеи неоригинальны и почти всецело имеют свой первоисточник в эллинистической литературе и древней философии, его метод несамостоятелен и почти целиком заимствован у древнегреческих психологов и медиков, самое изложение у него компилятивно, иногда — слишком фрагментарно и бессвязно. Немезий — типичный эклектик-систематизатор и довольно талантливый популяризатор античной науки. Но в этом-то, главным образом, и заключается исторический интерес его философии. Извлекая из общей сокровищницы эллинистической литературы и философии различные идеи, Немезий останавливается преимущественно на тех положениях, которые служили предметом внимания и исследования и для большинства других церковных писателей (современных ему и последующих), так как могли иметь то или иное значение при разработке различных проблем христианского богословия. В этом отношении Немезий если не прямо указывает путь другим церковным писателям, то во всяком случае является типичным выразителем того направления патристической литературы и науки, которое характеризуется стремлением сблизить идеи античной философии с христианством или использовать их для апологетических целей. В этом-то заключается и «типичность» Немезия, и его эклектизм, а может быть — и тайна влияния его на последующих церковных писателей, делавших буквальные заимствования из его трактата. Если исключить из сочинения Немезия отделы (главы), имеющие отношение специально к *физиологической психологии*, изложенные у него более обстоятельно и составляющие специфическую особенность его системы в ряду других систем

ане, монофизиты, севериане, И. Филопон и проч.), — каковы, напр.: φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια, ποιότης, ἰδίωμα, τὸ ἴδιον, τὸ συμβεβηκός и т. п.

христианской антропологии¹⁸, то нельзя не заметить, что раскрываемые нашим писателем основные психологические положения, определения и понятия характеризуются какой-то удивительной устойчивостью и, так сказать, универсальностью: они являются общим достоянием современной Немезию христианской науки и разделяются почти всеми последующими писателями в своих существенных чертах, не говоря уже о буквальных заимствованиях и выписках целых отделов и глав из трактата нашего философа, каких немало встречали мы в творениях последующих христианских учителей. Такое соответствие антропологической системы Немезия психологическим воззрениям других писателей патристического периода, такое совпадение, можно сказать даже единство, в раскрытии основных антропологических идей и предпосылок у различных христианских философов, отразившееся и на разработке отвлеченных вопросов веры и христианского знания, может быть объяснено отчасти с точки зрения общих законов эволюции философской мысли.

В историческом процессе философского мышления, в различные стадии его развития, некоторые историки философии усматривают так называемые основные и неизменные «типы мысли», как своего рода «идеи — силы»¹⁹, с одной стороны — отстаивающие себя в борьбе за существование с противоположными философскими концепциями, с другой — стремящиеся к взаимному синтезу друг с другом и (при известном самоограничении) с противоположными им идеями или типами. В истории философии происходит, говорят, «типовая повторность», самосохранение, *палингенезис* идей, свидетельствующий о необычной живучести всего основного и существенного в области мысли, — причем эти *идеи-типы* должны быть понимаемы не статически, а *динамически*: они не стоят, но движутся, никогда не умирают окончательно, но возрождаются снова и снова, нередко — в измененной форме... Мы могли бы и в христианской философии, в частности — в антропологии

¹⁸ Ср. выше.

¹⁹ Ср. проф. А. И. Введенский — Мировая трагедия знания (Бог. Вестн. 1908 г., № 1).

патристического периода, усмотреть и указать такие неизменные и основные «типы мысли»; таковы, например: 1) идея совершенства человеческой природы и высокого назначения человека; 2) идея о *двухчастном* составе человека, о достоинстве и значении тела, как целесообразного органа души, и о неизмеримом превосходстве души над телом; 3) идея субстанциальности, духовности или нематериальности и бессмертия души; 4) взгляд (восточных церковных писателей) на разум как основную способность или самую сущность человеческой души, и т. п. Наше исследование показало, что Немезий является весьма характерным выразителем этих «*типов мысли*» в христианской антропологии. При том, типы эти, как мы видели, динамически отстаивая свое существование в борьбе с различными теориями языческой философии, с ложным христианским гнозисом и еретическими мнениями, в то же время стремятся к *синтезу* с общим океаном философского знания и со всей системой христианского богословия, ассоциируясь — главным образом — с основными идеями *христологии* и *сотериологии*. В этом процессе взаимной борьбы и ассимиляции основных *типов* философско-догматической мысли получают, при известном самоограничении, свое *положительное* значение все вообще сродные христианству идеи языческой философии. «Идеи-типы» античной философии, переходя в христианство и ассимилируясь с основными «типами» христианской мысли, значительно изменяли свою первоначальную физиономию; но все же они отстаивали свое существование и, благодаря синтезу с христианской философией, получили — так сказать — высшую санкцию истины, углубились, приобрели высший нравственный смысл, новые питательные соки для дальнейшего развития, и под кровом христианской религии сохранились (как и все лучшее в истории человеческой мысли) среди всевозможных превратностей культурной истории человечества.

М. Л. ХОРЬКОВ

НЕМЕЗИЙ ЭМЕССКИЙ И ЕГО СОЧИНЕНИЕ «О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА»

О Немезии, который традиционно считается автором сочинения «О природе человека», известно только то, что наряду с его именем значится в большинстве рукописей, а именно, что он был епископом Эмесы. Других сведений о нем, к сожалению, нет. Неизвестны ни место рождения, ни годы жизни Немезия, ни какие-либо другие вехи его биографии. Тот минимум данных, который все же можно извлечь о Немезии, носит косвенный характер. Сочинение «О природе человека» позволяет судить, что его автор, несомненно, был человеком образованным, начитанным, разбиравшимся в философии, медицине и богословских вопросах. Цитируя фрагменты из этого трактата, на авторство Немезия указывают в VII в. Максим Исповедник («Opuscul. theol. et polemic.») и Анастасий Синаит («Quaestiones et responsiones». Quaest. 18 et 24), а в IX в.— Моисей Барцефа, который в первой части своего сочинения «О рае» обильно приводит многие места из 1-й главы трактата «О природе человека».

О времени жизни Немезия, к сожалению, достоверно ничего сказать невозможно. Большинство исследователей и издателей¹ сходится на том, что автор сочинения «О природе человека» жил в самом конце IV в. В пользу этого говорят и общая тематика трактата, и особенности рассмотрения поднимаемых в нем вопросов, и круг цитируемых и используемых Немезием античных авторов. Кроме того, он полемизирует с ересями и учениями, актуальными именно в конце IV в., например, евномиянами и аполлинаристами, а также манихеями, и совершенно не упоминает о более поздних ересьх времен

¹ См. библиографию.

христологических споров, что также дает возможность приблизительно определить хронологические рамки написания трактата.

Впрочем, существовала и другая точка зрения на время жизни Немезия, а именно, что он жил не ранее середины V в., т. е. не ранее Халкидонского собора (451 г.). Ее разделяли Дюпен, Риттер и Целлер². Их аргументация основывалась всего на двух положениях, и притом весьма сомнительных. Во-первых, в главе 3-й трактата «О природе человека», где речь идет о вочеловечении Христа, Немезий якобы полемизирует с несторианами и монофизитами, хотя он совершенно не называет их и, главное, не дает достаточно подробного описания системы своих оппонентов, что он, как правило, делает. Кроме того, он не развертывает против них необходимую систему опровержения и не выстраивает подробно доказательства собственных воззрений, хотя это требовалось правилами богословской полемики, которым образованный Немезий в других случаях всегда неукоснительно следует.

Во-вторых, единственная возможная связь с эпохой Халкидонского собора, на которой настаивают упомянутые авторы,— это употребленное Немезием в одном месте, где он повествует о соединении двух природ во Христе, выражение *ἀσούχως* («неслитное [единение]») (гл. 3). Данная формула, правда, в расширенном виде — «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» — была утверждена на Халкидонском соборе. Но это отнюдь не означает, что ее составные были изобретены тогда же. Их активно употребляет Кирилл Александрийский, а до него, уже в начале V в., они встречаются у антиохийских богословов. У Немезия же можно проследить некоторую близость с антиохийской богословской школой или, по крайней мере, знакомство с ней, особенно в методах экзегезы; сказалась здесь, возможно, и географическая близость Эмесы и Антиохии. Таким образом, нет никаких достаточных оснований для более поздней датировки.

² Dupin. Nouvelle Bibliotheque des auteurs Ecclesiast., t. III. Paris, 1693. P. 280; Ritter. Geschichte der christlich. Philosophie. Bd. I. Hamburg, 1841. S. 483; Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung. Bd. III. 3 Aufl. Leipzig, 1879-1880. S. 458.

При полном отсутствии каких-либо сведений о Немезии и при упоминании в источниках конца IV в. нескольких лиц, носивших имя «Немезий», возникают многочисленные трудности, связанные с идентификацией личности автора сочинения «О природе человека». Наиболее известен из них префект Каппадокии Немезий, которому Григорий Богослов адресовал несколько писем³ и одно стихотворение и которого, как считают, обратил в христианство. Префект Каппадокии был личностью незаурядной. Образованный язычник, хорошо разбиравшийся в юриспруденции, риторике и философии, он, насколько известно, являл собой пример чиновника деятельного и справедливого. Ряд исследователей полагает, что этот Немезий, при его высоком положении в обществе, образованности, знакомстве с каппадокийскими отцами, вполне мог после крещения стать епископом Эмесы и быть автором сочинения «О природе человека». Но, к сожалению, ни доказать, ни опровергнуть это невозможно.

Имя Немезия встречается и в ряде посланий Исидора Пелусиота, причем неясно, об одном или нескольких лицах идет речь: в одном месте адресат называется просто «Немезием», в другом — «Немезием претором», в третьем — «Немезием Мاستрианом». В любом случае, сказать что-либо определенное здесь также не представляется возможным, а тем более отождествить кого-либо из этих лиц с епископом Эмесским.

Незначительность сведений об авторе несколько не умаляет ценности и достоинства сочинения «О природе человека», высоко ценившегося греческими святыми отцами, средневековыми западными схоластами, эрудитами Возрождения и исследователями Нового и Новейшего времени. Наоборот, авторитет этого замечательного произведения был столь высок, что долгое время трактат приписывался Григорию Нисскому, вследствие его близости по тематике и языку к сочинению «Об устройении человека», принадлежность которого Григорию Нисскому не вызывает сомнений. К числу сочинений Григория долгое время причисляли так называемые

³ Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Репр. изд. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 525–527.

«Восемь книг о философии», представляющие собой ни что иное, как вторую и третью главы трактата «О природе человека». Хотя в большинстве рукописей, содержащих полный, или почти полный текст этого произведения, имя Немезия, епископа Эмесского, значит совершенно определенно, авторитетность мнения об авторстве Григория Нисского в отношении «Восьми книг о философии» заставила приписать этому святому отцу весь трактат «О природе человека». Ошибочность данной атрибуции была убедительно, на основании анализа многих манускриптов, доказана Георгием Валлой (ум. 1499 г.) и Ник. Эллебодием, издавшим текст Немезия в 1565 г. в Антверпене.

Популярность сочинения «О природе человека» сказалась в том, что его обильно использовали, порой буквально выписывая обширные фрагменты, многие христианские писатели, при этом даже не упоминая имени Немезия. Среди них следует назвать Клавдиана Мамерта, епископа Вьенского, Юлиана Померийского, Иоанна Филопона, Илью Критского, Михаила Глику, Альберта Великого, Фому Аквинского, а особенно — Иоанна Дамаскина и Мелетия Монаха.

Гораздо больше, нежели о самом Немезии, известно об Эмесе, городе его возможного предстоятельства. Эмеса, сир. Hims или Homs, расположена между Антиохией и Дамаском, на пути из Пальмиры к морю: это был торговый центр, разместившийся на перекрестке важнейших дорог. Хотя большинство населения этого города было сирийцами, в IV в. Эмеса представляла собой типичный эллинизированный город со всеми соответствующими внешними атрибутами. На основании раскопок, а также по упоминанию в Житиях, можно судить, что в Эмесе были ипподром, театр, базилика, две бани; относительно многочисленны и памятники греческой эпиграфики.

Неудивительно, что в IV в. в таком городе в числе епископов встречаются ученые мужи, прошедшие курсы наук в лучших языческих и христианских школах Антиохии и Александрии. Наиболее известен среди них Евсевий Эмесский (ум. при бл. 359 г.), сириец из Эдессы, изучавший философию, риторику и экзегетику в Антиохии, затем — в Александрии, автор многочисленных

гомилий, толкований на отдельные книги Св. Писания и полемических сочинений. Впрочем, часть населения Эмесы была им поначалу недовольна, ибо его сочли «слишком ученым»⁴. В эту культурную среду епископ Эмесский Немезий вписывается вполне органично, и как предстоятель, и как человек с определенным образованием и строем мыслей, отраженных в сочинении «О природе человека».

В дальнейшем, примерно к середине V в. н. э., ситуация в Эмесе меняется. Это связано и с разгоревшейся борьбой между православными, монофизитами и несторианами, и с общей утратой какого бы то ни было серьезного интереса к греческой образованности, особенно для религиозных целей. Растет влияние сирийской культуры и языка. Заметно меняется тип религиозной жизни: акцент перемещается в сферу религиозной практики, аскетики, живой святости, чудес, что, несомненно, отражало интересы большинства простых верующих, которым было недосуг вникать в ученые изыскания богословов, но которые, став в V–VI вв. в большинстве своем христианами (следует иметь в виду, что в IV в. язычники были еще достаточно многочисленны), жаждали простой, ясной, чистой, очевидной, родной веры.

В феврале 453 г. монахами из пещерного монастыря была обретаена в Эмесе голова Иоанна Крестителя, и город сразу стал местом массовых паломничеств. Специально перестраивается кафедральный собор, куда поместили святыню. (Голову Иоанна Крестителя из Эмесы вывез в 969 г. Никифор II Фока.) Немезий в такой ситуации с его интересом к платонизму и восхищением Ямвлихом смотрелся бы, по меньшей мере, очень странно.

В первой половине VI в. Эмеса дает первого великого юродивого — Симеона Эмесского, жизнь и деяния которого описаны в VII в. Леонтием из Неаполя Критского. Явление юродства, неизвестное в IV в., служит ярким показателем изменения духовного климата. Помимо этого, «Житие Симеона юродивого» содержит следующий любопытный факт: хотя греческие школы, где изучаются классическая литература и философия, сохраняются

⁴ Сократ Схоластик. Церковная история. II. 9.

и в то время, но в духовных запросах жителей Сирии они занимают все меньшее место, являясь лишь элементами традиционного и престижного образования, доступного немногим. В обыденной жизни все без исключения говорят и думают по-сирийски. Наконец, самым знаменитым уроженцем Эмесы, вероятно, является Роман Сладкопевец, живший в конце V — начале VI вв. (Симеон Эмесский был родом из Эдессы; Эмеса — место его подвижничества), писатель, совершенно далекий от эллинизма, господствовавшего в IV в. Таким образом, приведенные факты позволяют не только отнести Немезия к числу выдающихся исторических фигур Эмесы, но и, возможно, могут служить косвенным указанием на приблизительное время его жизни.

ОСНОВНЫЕ РУКОПИСИ, СОДЕРЖАЩИЕ ГРЕЧЕСКИЙ ТЕКСТ СОЧИНЕНИЯ «О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА»

1. Патмосский кодекс (*Patmiacus S. Iohannis 202*). X в. Текст Немезия занимает листы 1–134. В главе 1 имеется лакуна (с. 10.20–11.22 по изданию М. Морани).

2. Бодлеанский кодекс (*Codex Bibliothecae Bodleianae Auct. E.54*). XI в. Книга Немезия занимает листы 23–95 и следует после «Жития Антония» Афанасия Великого. В тексте имеется лакуна (р. 50.22–52.16 М. Морани). Разделение на главы иное, чем в большинстве рукописей.

3. Харлеанский кодекс (*Codex Harleianus 5685*), хранится в Библиотеке Британского Музея в Лондоне. Текст Немезия занимает листы 1–132. Датировка затруднена. Согласно А. Ригденфельду — XII в., согласно Томпсону — XI в.

4. Ватиканский кодекс (*Codex Vaticanus Chisianus. R. IV.13*). X или XI в. Книга «О природе человека» приписывается здесь Григорию Нисскому.

5. Лоренцианский кодекс (*Codex LXXXVI.6 Bibliothecae Mediceae Laurentianae*). XII в. Текст Немезия занимает листы 2–56; он разделен на 44 главы, главы 14 и 15 объединены в одну, а главы 6 и 7 разделены и образуют четыре главы.

6. Баварский (Аугсбургский) кодекс (*Codex Gr. 562 Bibliothecae Monacensis Bavaricae*). XI–XII в. Текст Немезия занимает листы 1–113. Имеются ссылки на соотв. места из Григория Нисского, в основном в сочинении «Об устройении человека», и Иоанна Дамаскина. Авторство не указано, так как первый лист кодекса утрачен, но в тексте есть косвенное указание на то, что книга Немезия приписывалась здесь Григорию Нисскому.

7. Дрезденский кодекс (*Codex Da 57 Bibliothecae publicae urbis Dresdae*). XII в. Пострадал в 1945 г. во время бомбардировки Дрездена. Лег в основу издания Маттеи (1802 г.), по мнению которого, этот кодекс — один из лучших.

8. Парижский кодекс (*Codex Parisinus Gr. 1268 Bibliothecae Nationalis*). XII в. Текст Немезия занимает листы 53–116.

Существует также ряд рукописей, более поздних или худших по качеству, среди которых следует назвать следующие кодексы:

Bodleianus Baroccianus 82. XIII в. Текст Немезия занимает листы 156–235;

Ambrosianus D 338. XIV в.;

Parisinus Suppl. Gr. 641. XVI в.;

Laurentianus VII.35. XIII–XIV в.;

Ohridensis Musaei rei publicae Jugoslavicae 67. XII в. В этом кодексе множество ошибок и неточностей.

Известны также еще два Аугсбургских кодекса, один XV в. (в нем недостает 41-й главы), другой — XIV в. (первая глава в нем носит

название «О природе человека», а весь трактат называется 'Αδαμν-
τίωνος λόγος κεφαλαίωδης); один Дрезденский кодекс XV в., в котором
содержатся главы 35–38, где речь идет о судьбе, и два монастырских
(Monachiensis) кодекса (оба XVI в. и оба неполные).

В период Средних веков сочинение «О природе человека» перево-
дилось на арабский, армянский, грузинский, сирийский и латинский
языки. Среди латинских переводов известны частичный перевод XI в.
Николая Альфана, епископа Салерно, полный перевод XII в. Бургун-
диона Пизанского, анонимный перевод 5 главы, озаглавленный «De
elementis», переводы Иоанна Конона и Георгия Валлы (XV в.).

Из ранних изданий наиболее важными являются Антверпенское
издание 1565 г. Ник. Эллебодия, сопроводившего греческий текст но-
вым латинским переводом (эта книга переиздавалась в Париже в
1624 и 1644 гг.) и Оксфордское издание 1671 г.

* * *

В основу настоящего издания положен перевод Ф. С. Владимир-
ского, опубликованный в Почаеве в 1904 г. незначительным тиражом
и давно ставший библиографической редкостью. При редактировании
текст был приведен в соответствие с современными нормами орфо-
графии. Все ветхозаветные цитаты, которые Ф. С. Владимирский пы-
тался передать по-русски, приводятся в церковнославянском пере-
воде как наиболее адекватно передающем греческий текст Септуа-
гинты. В случаях, когда у Немезия имеются расхождения с текстом
Септуагинты, в примечаниях даются необходимые пояснения. При
составлении примечаний использованы комментарии к переводу
Ф. С. Владимирского и издание М. Морани. Редакция текста Немезия
и составление примечаний осуществлены М. Л. Хорьковым (гл. 1–34)
и М. А. Солоповой (гл. 35–44). Библиография составлена М. Л. Хорь-
ковым.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Немезий, епископ Емесский*. О природе человека. Пер. с греч., примеч., предисл. и словарь Ф. С. Владимирского. Почаев, 1904.
2. Перевод части главы 3 «О соединении души и тела» см.: Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. М., 1991. С. 142–144. Пер. М. А. Гарнцева.
3. *Alfanus*. Nemesii Episcopi Premnon Physicon sive Περι φύσεως ἀνθρώπου liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in Latinum translatus, recognovit C. Burkhard. Lipsiae, 1917.
4. *Burkhard K. J.* Gregorii Nysseni (Nemesii Emeseni) Περι φύσεως ἀνθρώπου liber a Burgundione in Latinum translatus (Programmschr., Gymnasium Wien-Untermeidling), Wien, 1891, 1892, 1896, 1901, 1902.
5. *Burgundio*. Némésius d'Emèse, De Natura Hominis, traduction de Burgundio de Pise. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke et J. R. Moncho. Leiden, 1975.
6. *Dales R. C.* An Unnoticed Translation of the Chapter De elementis from Nemesius' «De Natura Hominis», *Mediaevalia et Humanistica* 13, 1967, pp. 13–19.
7. *Nemesio di Emesa*. La Natura dell'uomo, traduzione a cura di Moreno Morani. Salerno, 1982.
8. *The Nature of Man*, transl. George Wither, 1636. Repr.: *The Character of Man or His Nature exactly displayed, in a philosophical Discourse by the Learned Nemesius, now made English*, 1657.
9. *Nemesios Emesenus*. De natura hominis, graec. et lat. ed. Chr. Fr. Mattaei. Halae Magdeburgicae, 1802 (repr. Hildesheim, 1967) = PG. T. 40. Col. 504–817.
10. *Nemesios von Emesa*. Anthropologie. Hrsg. von E. Orth. Maria-Martental, 1925.
11. *Nemesius Emesenus*. De natura hominis, ed. M. Morani. Leipzig, 1987.
12. *Telfer W.* Cyril of Jerusalem and Nemesios of Emesa. With eng. tr. London-Philadelphia, 1955.
13. *Thibault J.* Sur la natura de l'homme, traduit par J. Thibault. Paris, 1844.
14. *Григорьев К.* Немезий, епископ Емесский, и его сочинение «О природе человека». СПб., 1900.
15. *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912.
16. *Amann E.* Némésius d'Emèse // *Dictionnaire Théologique catholique*. 1931, XI, I, pp. 62–67.
17. *Astruc Ch.* Sur quelques mss. de Némésius d'Emèse, *Scriptorium*, 19, 1965, pp. 288–293.
18. *Baldwin B.* Nemesios, *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York, Oxford, 1991. Vol. 2. Pp. 1452–1453.

19. *Bäumker Cl.* Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius' *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Wochenschrift für klassische Philologie, 13, 1896, S. 1095-1102.
20. *Bender D.* Untersuchungen zu Nemesius. Lipsiae, 1898.
21. *Brown-Wicher H.* Nemesius Emesenus, *Catalogus translationum et commentariorum*, t. VI Washington, 1986. Pp. 32-72.
22. *Burkhard K.* Die handschriftliche Überlieferung von Nemesius, *Wiener Studien*, IO, 1888, S. 93-135; II, 1889, S. 143-152, 243-267.
23. *Burkhard K.* Zu Nemesius, *Wiener Studien*, 15, 1893, S. 192-199.
24. *Burkhard K.* Scholia verbis Nemesii adiecta e codice Dresdensi, *Serta Harteliana*, Vindobonae, 1896, pp. 84-88.
25. *Burkhard K.* Zu Nemesius, *Wiener Studien*, 26, 1904, S. 212-221.
26. *Burkhard K.* Kritisches und Sprachliches zu Nemesius, *Wiener Studien*, 30, 1908, S. 47-58.
27. *Burkhard K.* Zur Kapitelfolge in Nemesius, *Philologus*, 69, 1910, S. 35-39.
28. *Burkhard K.* Iohannes' Damascenus Auszüge aus Nemesius, *Wiener Eranos zur 50. Versammlung deutscher Phil.* Wien, 1909. S. 89-101.
29. *Diels H.* Die Handschriften der antiken Ärzte, *Abh. d. königl. preuss. Akad. d. Wissensch. vom Jahre 1906*. Berlin, 1906. S. 66 sq.
30. *Domansky B.* Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1900.
31. *Evangelides M.* Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen. Berlin, 1882.
32. *Ferro A.* La dottrina dell'anima di Nemesio di Emesa, *Ricerche religiose*, 3, 1925, pp. 227-238.
33. *Gilson E.* La philosophie au Moyen-Age, 2 éd., Paris, 1962. Pp. 72-73.
34. *Jaeger W. W.* Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914.
35. *Kallis A.* Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios von Emesa. Münster, 1978.
36. *Koch A.* Quellenuntersuchungen zu Nemesius und seinen Quellen. Berlin, 1921.
37. *Lammert F.* Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und Nemesios, *Philologus*, 94, 1940, S. 125 ss.
38. *Lammert F.* Über die Neuausgabe der Schrift des Nemesios von Emesa, *Hellenika*, Parartima IX, 1959, S. 169-177.
39. *März F. M.* Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesios von Emesa. München, 1959.
40. *Morani M.* La versione armena del trattato *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* di Nemesio di Emesa, *MIL*, 31, 1970, pp. 105-193.
41. *Morani M.* Il manoscritto chigiano di Nemesio, *RIL*, 105, 1971, pp. 621-635.
42. *Morani M.* Un commento armeno inedito alla versione armena di Nemesio, *RIL*, 106, 1972, pp. 407-411.
43. *Morani M.* Contributo per un'edizione critica della versione armena di Nemesio, *MIL*, 33, 1973, pp. 195-335.
44. *Morani M.* Note critiche al testo di Nemesio, *WSt N. F.*, 13, 1979, S. 204-214.
45. *Morani M.* Note critiche e linguistiche al testo di Nemesio, *CIPh*, 77, 1982, pp. 35-42.

46. *Morani M.* La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio. Milano, 1981.
47. *Morani M.* Kritische Bemerkungen zu Nemesius, *RhM N. F.*, 125, 1982, S. 304-308.
48. *Samir Kh.* Les versions arabes de Némésius de Homs, L'eredità classica nelle lingue orientali, Roma, 1986, pp. 99-151.
49. *Santangelo E.* Questioni nemesianae. Palermo, 1936.
50. *Sharples R. W.* Nemesius of Emesa and Some Theories of Divine Providence, *Vigiliae Christianae*, 37, 1983, pp. 141-156.
51. *Skard E.* Nemesiosstudien, *Symbolae Osloenses*, 15-16, 1936, pp. 23-43; 17, 1937, pp. 9-25; 18, 1938, pp. 31-45; 19, 1939, pp. 46-56; 22, 1942, pp. 40-48.
52. *Siclari A.* L'antropologia di Nemesio di Emesa nella critica moderna, *Aevum*, 47, 1973, pp. 477-497.
53. *Siclari A.* L'antropologia di Nemesio di Emesa. Padova, 1974.
54. *Teza E.* La natura dell'uomo di Nemesio e le antiche traduzioni in italiano e in armeno, *Atti del R. Istituto Veneto*, 1892, pp. 1239-1279.
55. *Teza E.* Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della Natura dell'uomo in armeno, *RL*, 1893, pp. 1-16.
56. *Valdenberg V.* La philosophie byzantine au IV-V siècle, *Byzantion*, 4, 1929, pp. 237-268.
57. *Verbeke G.* Filosofie en Christendom in het Mensbeeld van Nemesios van Emesa. Bruxelles, 1971.
58. *Verbeke G.* Foi et culture chez Némésius d'Emèse. Physionomie d'une synthèse, *Paradoxos politeia*. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati. Milano, 1980. Pp. 507-531.
59. *Wyller E. A.* Die Anthropologie des Nemesios von Emesa und Alkibiades — I Tradition, *Symbolae Osloenses*, 44, 1969, pp. 126-145.
60. *Zanolli A.* Osservazioni sulla traduzione armena del *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, *GSAI*, 19, 1906, pp. 1-39; 21, 1908, pp. 84-99; 22, 1909, pp. 155-178.
61. *Zanolli A.* Sur une ancienne traduction syriaque du *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Némésius, *Revue de l'Orient chrétien*, 20, 1914-1917, pp. 331-333.
62. *Zanolli A.* La versione georgiana di Nemesio, *Atti dell'Istituto Veneto*, 107, 1948, pp. 1-12.

СОДЕРЖАНИЕ

Немезий Эмесский. О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

Глава первая	5
Глава вторая. О ДУШЕ	19
Глава третья. О СОЕДИНЕНИИ ДУШИ С ТЕЛОМ	40
Глава четвертая. О ТЕЛЕ	46
Глава пятая. О СТИХИЯХ	48
Глава шестая. О СПОСОБНОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ	56
Глава седьмая. О ЗРЕНИИ	59
Глава восьмая. ОБ ОСЯЗАНИИ	64
Глава девятая. О ВКУСЕ	67
Глава десятая. О СЛУЖЕ	68
Глава одиннадцатая. ОБ ОБОНЯНИИ	69
Глава двенадцатая. О СПОСОБНОСТИ МЫШЛЕНИЯ	70
Глава тринадцатая. О СПОСОБНОСТИ ПОМНИТЬ	71
Глава четырнадцатая. О ВНУТРЕННЕМ СЛОВЕ И ПРОИЗНОСИМОМ	74
Глава пятнадцатая. ИНОЕ ДЕЛЕНИЕ ДУШИ	75
Глава шестнадцатая. О НЕРАЗУМНОЙ ЧАСТИ ДУШИ, КОТОРАЯ НАЗЫВАЕТСЯ ТАКЖЕ СТРАСТНОЙ И ЖЕЛАТЕЛЬНОЙ	76
Глава семнадцатая. О ЧУВСТВЕННО-ПОЖЕЛАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ	79
Глава восемнадцатая. ОБ УДОВОЛЬСТВИЯХ	81
Глава девятнадцатая. О ПЕЧАЛИ	86
Глава двадцатая. О СТРАХЕ	87
Глава двадцать первая. О ГНЕВЕ	89
Глава двадцать вторая. О НЕРАЗУМНОМ, НЕ ПОДЧИНЯЮЩЕМСЯ РАЗУМУ	90
Глава двадцать третья. О ПИТАЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ	91
Глава двадцать четвертая. О ПУЛЬСОВОМ ДВИЖЕНИИ	93
Глава двадцать пятая. О ПРОИЗВОДИТЕЛЬНОЙ, ИЛИ СПЕРМАТИЧЕСКОЙ, СПОСОБНОСТИ	94
Глава двадцать шестая. ИНОЕ ДЕЛЕНИЕ УПРАВЛЯЮЩИХ ЖИВОТНЫМ СПОСОБНОСТЕЙ	96
Глава двадцать седьмая. О ДВИЖЕНИИ, ПРОИСХОДЯЩЕМ ПО ПОБУЖДЕНИЮ ИЛИ ПО ВЫБОРУ, КОТОРОЕ ОТНОСИТСЯ К ЖЕЛАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ	97
Глава двадцать восьмая. О ДЫХАНИИ	99
Глава двадцать девятая. О ПРОИЗВОЛЬНОМ И НЕПРОИЗВОЛЬНОМ	103
Глава тридцатая. О НЕПРОИЗВОЛЬНОМ	104
Глава тридцать первая. О НЕПРОИЗВОЛЬНОМ ПО НЕВЕДЕНИЮ	106
Глава тридцать вторая. О ДОБРОВОЛЬНОМ	108

Глава тридцать третья. О ВЫБОРЕ	110
Глава тридцать четвертая. ЧЕГО КАСАЕТСЯ ОБСУЖДЕНИЕ	113
Глава тридцать пятая. О СУДЬБЕ	116
Глава тридцать шестая. О РОКЕ, ДЕЙСТВУЮЩЕМ ПОСРЕДСТВОМ ЗВЕЗД	118
Глава тридцать седьмая. О ТЕХ, КОТОРЫЕ ГОВОРЯТ, ЧТО ИЗБРАНИЕ ТОГО, ЧТО СЛЕДУЕТ ДЕЛАТЬ, НАХОДИТСЯ В НАШЕЙ ВЛАСТИ, А ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ИЗБРАННОГО — ВО ВЛАСТИ РОКА	120
Глава тридцать восьмая. О ТОМ, КАК ПЛАТОН ПОНИМАЕТ ФАТУМ	122
Глава тридцать девятая. О САМООПРЕДЕЛЕНИИ, т. е. О ТОМ, ЧТО НАХОДИТСЯ В НАШЕЙ ВЛАСТИ	125
Глава сороковая. О ТОМ, ЧТО ИМЕННО НАХОДИТСЯ В НАШЕЙ ВЛАСТИ	128
Глава сорок первая. ПО КАКОЙ ПРИЧИНЕ МЫ ПРОИЗОШЛИ СО СВОБОДНОЙ ВОЛЕЙ	131
Глава сорок вторая. О ПРОМЫСЛЕ	135
Глава сорок третья. ЧТО ТАКОЕ ПРОМЫСЕЛ	140
Глава сорок четвертая. О ТОМ, ЧЕГО КАСАЕТСЯ ПРОМЫСЕЛ	141
ПРИМЕЧАНИЯ	152

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ф. С. Владимирский. ОТНОШЕНИЕ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ НЕМЕЗИЯ К ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ВЛИЯНИЕ ЕГО НА ПОСЛЕДУЮЩИХ ПИСАТЕЛЕЙ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

§ 1. Мысли свв. отцов и учителей Церкви о значении изучения души человеческой	176
§ 2. Краткий исторический очерк христианской антропологии первых (4-х) веков и место, занимаемое в ней Немезием. Общие источники философско-антропологических воззрений христианских писателей.— План дальнейшего изложения	181
§ 3. Общие историко-библиографические замечания о последователях Немезия	192

Отдел I. КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

Глава I	204
Глава II	216
Глава III	238

Отдел II. АНТРОПОЛОГИЯ ХРИСТИАНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ 249

Глава I. СОВЕРШЕНСТВО И ДОСТОИНСТВА ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА. ЕГО ВЫСОКОЕ НАЗНАЧЕНИЕ	250
--	-----

<i>Глава II. СОСТАВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ. «ТРИХОТОМИЯ» И ИДЕЯ ЕДИНСТВА ДУХОВНОЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА. СОМАТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ЗНАЧЕНИЕ ТЕЛА КАК ОРГАНА ДУШИ, СОСТАВ, СВОЙСТВА И ЦЕЛЕСООБРАЗНОЕ УСТРОЙСТВО ЕГО</i>	269
<i>Глава III. ПСИХИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: УЧЕНИЕ О СУБСТАНЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ ДУШИ, ЕЕ ДУХОВНОСТИ, СОЕДИНЕНИИ С ТЕЛОМ, ПРОИСХОЖДЕНИИ, СВОЙСТВАХ И СПОСОБНОСТЯХ</i>	
§ 1. Природа души; ее существенные свойства и определение	306
§ 2. Соединение души с телом; их взаимодействие	323
§ 3. Вопрос о происхождении душ	347
§ 4. Способности души	354
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	440
<i>М. Л. Хорьков. НЕМЕЗИЙ ЭМЕССКИЙ И ЕГО СОЧИНЕНИЕ «О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА»</i>	451
ОСНОВНЫЕ РУКОПИСИ, содержащие греческий текст сочинения «О природе человека»	457
БИБЛИОГРАФИЯ	459

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

НЕМЕЗИЙ ЭМЕССКИЙ

О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

Директор — *Божко Ю. В.*
 Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
 Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
 Корректор — *Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.09.2009.
 Формат 84×108¹/₃₂. Бумага офсетная. Печать офсетная.
 Усл. печ. л. 24,3. Тираж 800 экз. Заказ 1491.

Издательство «Канон⁺» РООИ «Реабилитация».
 111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
 Тел/факс 702-04-57.

E-mail: bozhkoym@mtu-net.ru; kanonplus@mail.ru
 Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
 «Издательство «Белорусский Дом печати».
 ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
 Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.

ISBN 978-5-88373-108-1



9 785883 731081

