

П. МЕННГЪ.

# ГЛАВНЫЯ НАПРАВЛЕНІЯ

древне - церковной

# МИСТИКИ.

Ц. 50 к. съ перес. 65 к.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Типографія Св.-Гр. Сергіевой Лавры.  
1915.

## Главные направленія древне-церковной мистики.

Всякая религія, поскольку она цѣль человѣческой жизни полагаетъ въ тѣсномъ общеніи съ Божествомъ и это общеніе понимаетъ, какъ глубоко-интимное переживаніе, содержитъ въ себѣ мистическій моментъ <sup>1)</sup>. Христіанство не составляетъ исключенія. Напротивъ, нѣкоторыя стороны его ученія особенно благопріятствуютъ зарожденію среди его послѣдовательной мистики. Его ученіе о душѣ, какъ образѣ Божіемъ, о воплощеніи ради спасенія человѣка Сына Божія, о сокровенномъ возрожденіи людей силою Духа Святого, его призывъ человѣка къ богосыновству и къ единенію съ Богомъ, подобному единенію Сына съ Отцемъ (Іоан 17, 21—23), его эсхатологическій идеаль (да будетъ Богъ все во всемъ,—1 Кор. 15, 28), все это образуетъ ту почву, на которой весьма рано произрасла и весьма скоро достигла пышнаго расцвѣта христіанская мистика. Особенно видное мѣсто заняла мистика въ жизни и ученіи древней греко-восточной церкви. Основная идея греко-восточнаго богословія,—идея „обоженія“ (*θεϊωσις*), которая „была центральнымъ пунктомъ религіозной жизни Востока, вокругъ которой вращались всѣ вопросы догматики, этики, мистики“ <sup>2)</sup>,—въ большей части своего содержанія,—если не всецѣло,—опытно-мистическаго происхожденія. Для отцовъ церкви „обоженіе“—не идея, не теорія, не догма, а прежде всего и болѣе всего—*фактъ* ихъ внутренней жизни. На этомъ фактѣ, какъ на незыблемомъ фундаментѣ, они базировались во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда имъ приходилось рѣшать спорные вопросы своего времени. Изъ этого факта они исходили при раскрытіи своего сотериологическаго, этического и эсхатологическаго ученія. Мы, напр., никогда вполне не поняли бы той настойчивости и убѣжденности, съ которыми православные, во главѣ съ

<sup>1)</sup> Объ отношеніи мистицизма къ религіи см нашу брошюру „Мистицизмъ и его природа“. Сергіевъ Посадъ, 1913 г., стр. 4—10.

<sup>2)</sup> Проф. И В Поповъ, Идея обоженія въ древне-восточной церкви, Вопросы философіи и психологии, кн. 97, стр. 213

Аеанасіемъ Великимъ, отстаивали ученіе о божествѣ Христа, если бы не учили мистической основы этого ученія. Вопросъ о божествѣ Христа былъ для Аеанасія не вопросомъ спекулятивнаго умозрѣнія, а вопросомъ самой жизни, имѣвшимъ глубокое этико-сотеціологическое значеніе. Принять, или отвергнуть „іоту“ для него значило рѣшить вопросъ о жизни и смерти человѣка, ибо жизнь послѣдняго есть процессъ „обоженія“,—а это „обоженіе“ немислимо безъ признанія божескаго достоинства Христа. Ни догматическое ученіе, ни этика, ни богослуженіе съ его символикой, ни основныя формы религіозной жизни,—эскетизмъ, монашество,—не могутъ быть осмыслены безъ углубленія въ мистическіе истоки духовной жизни Востока. Соотвѣтственно такому значенію мистики, мы естественно должны ожидать, что эта сторона религіозной жизни Востока составитъ предметъ особенно усиленнаго вниманія и самаго прилежнаго обслѣдованія со стороны представителей богословской науки. На самомъ дѣлѣ, дѣйствительность далеко не оправдываетъ такого ожиданія. Литература о древне-церковной мистикѣ до чрезвычайности скудна. Не существуетъ не только попытокъ охватить явленіе въ его цѣломъ, но до странности мало и опытовъ, посвященныхъ отдѣльнымъ вопросамъ, или единичнымъ представителямъ мистики. И такъ обстоитъ дѣло не только въ русскомъ богословіи, но и въ западной литературѣ. Если мы назовемъ научныя работы *Штоффельса* <sup>1)</sup>, *Голля* <sup>2)</sup>, *Гасса* <sup>3)</sup>, то мы отмѣтимъ все цѣнное, что посвящено специальному изслѣдованію нашего предмета <sup>4)</sup>. Эта скудость литературы о мистикѣ еще болѣе поразитъ насъ, если мы

<sup>1)</sup> *I Stoffels*, Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn, 1908

<sup>2)</sup> *K. Holl* Entusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig, 1898

<sup>3)</sup> *W Gass*, Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswald, 1849

<sup>4)</sup> Въ русской литературѣ слѣдуетъ отмѣтить имѣющія самое близкое отношеніе къ нашему предмету научныя статьи проф. *И. В. Попова*. Религіозный идеалъ св. Аеанасія (Богословскій Вѣстникъ, Декабрь, 1903 г Мартъ, Май 1904 г), Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Египетскаго (Б. Вѣстн. 1904 г Ноябрь, 1905, Январь), Идея обоженія въ древне-восточной церкви (Вопр. философіи и псих., кн. 97. стр. 165—213).

примемъ во вниманіе, что означенная литература охватываетъ собой періодъ времени на протяженіи почти 14 столѣтій, отъ начала христіанской мистики до оффиціального воцерковленія ея на Константинопольскихъ соборахъ 1341 и 1347 гг., собиравшихся по поводу преній паламитовъ съ варлаамитами о Ѡаворовомъ свѣтѣ <sup>1)</sup>. Мы не входимъ въ обсужденіе причинъ этого явленія. Но во всякомъ случаѣ фактъ—тогъ, что мистика греко-восточной церкви доселѣ представляетъ, можно сказать, еще дѣвственную ниву, всѣмъ—или чрезвычайно мало воздѣланную. Эта нива еще ждетъ своихъ работниковъ. Настоящій очеркъ ставитъ своей задачей хотя отчасти пополнить существующій пробѣлъ въ литературѣ.

Основная тенденція мистическаго опыта, какъ такового, состоитъ въ тяготѣннн человѣческаго духа къ непосредственному общенію съ Божествомъ, какъ абсолютной основой всего сущаго, причемъ прямымъ путемъ къ этой цѣли всѣ мистики согласно считаютъ преодоленіе „феноменальной“ стороны своего бытія <sup>2)</sup>. Эта тенденція роднитъ между собою всѣхъ мистиковъ, безъ различія мѣста и времени, национальности и религіи. Христіанскіе мистицизмъ характеризуется той же тенденціей. Но, имѣя сходство съ внѣхристіанскимъ мистицизмомъ, онъ имѣетъ и свои отличительныя черты. Его отличие отъ внѣхристіанскаго начинается тамъ, гдѣ онъ факты внутренняго, мистическаго опыта стремится поставить въ тѣсную связь съ вѣроученіемъ христіанской религіи, истолковать ихъ при свѣтѣ Божественнаго Откровенія. Укажемъ главныя черты его отличія отъ внѣхристіанскаго мистицизма.

Внѣхристіанскій мистицизмъ обнаруживаетъ роковую тенденцію къ пантеизму. Эта тенденція опредѣляетъ собой особенности возрѣннй мистика какъ на Божество, такъ и на

<sup>1)</sup> Эту скудность литературы отмѣчаютъ и западные изслѣдователи. Такъ *Штоффельсъ* говоритъ: „Гарнакъ единственный ученый, который въ своей *DG* при случаѣ обращаетъ вниманіе на раннѣйшее проявленіе мистическихъ идей христіанскаго ученія“ (ор. cit., S. 21). То, что *Штоффельсъ* замѣчаетъ здѣсь о мистикѣ раннѣйшей, съ полнымъ правомъ можетъ быть относительно и къ позднѣйшей Ср также *Josef Bach*, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, I Th. Wien, 1873, s 80

<sup>2)</sup> Ср. нашу брошюру „Мистицизмъ и его природа“. Серг. Пос., 1913, стр. 37—38, 50—56.

способъ достиженія полнаго единенія съ Нимъ. Божество, въ своей сущности, понимается здѣсь какъ безличная космическая сила, какъ простая безкачественная монада (*éon* у неоплатониковъ, *ain*—„оно“—у брамаистовъ). Оно находится въ постоянномъ процессѣ эволюціи и инволюціи. Человѣческая душа—одинъ изъ моментовъ эволюціи Абсолютнаго. Ея выхожденіе изъ Монады, равно какъ и обратное восхожденіе къ Божеству, суть процессы въ своей основѣ *чисто-космическіе*. Будетъ ли человѣкъ стремиться къ сліянію съ Божествомъ, или не будетъ,—космическій процессъ, совершающійся въ нѣдрахъ Абсолютнаго, будетъ идти своимъ порядкомъ и человѣкъ безсиленъ повліять на характеръ и направленіе его: рано, или поздно онъ закончится полнымъ апокатастасисомъ бытія, т. е. возвращеніемъ всего бытія и въ томъ числѣ человѣческаго духа въ первоначальное безкачественное единство, изъ котораго все вышло. Въ этомъ космическомъ процессѣ роль человѣка является чисто пассивной. Здѣсь нѣтъ мѣста ни личности человѣка (личность есть нѣкоторое обособленіе, а задача мистика—стереть всѣ черты своего обособленія), ни свободѣ, ни нравственнымъ его подвигамъ. Мѣсто личныхъ подвиговъ и нравственныхъ усилій замѣняютъ „священная поза“, однообразное повтореніе священныхъ формулъ и рядъ подобныхъ искусственныхъ средствъ, имѣющихъ цѣлю привести человѣка въ пассивное, квіетическое душеразположеніе <sup>1)</sup>. Христіанская мистика, поскольку она стоитъ на точкѣ зрѣнія теизма (а такова именно церковная мистика), представляетъ Божество не въ видѣ безличной Монады, а въ образѣ совершеннѣйшей личности, въ образѣ Упостасной Любви. Живое представленіе такой личности наполняетъ сердце мистика чувствомъ неизреченнаго восторга и служитъ интенсивнѣйшимъ стимуломъ, побуждающимъ его искать наитѣснѣйшаго общенія съ Божествомъ. Послѣдней цѣлю христіанскій мистикъ такъ же, какъ и внѣхристіанскій, ставитъ обоженіе. Но это обоженіе понимается имъ иначе. Для внѣхристіанскаго мистика обоженіе является синонимомъ полнаго сліянія съ Божествомъ, совершеннаго отождествленія съ Нимъ; это обоженіе онъ пріобрѣтаетъ дорогой цѣной отреченія отъ своей лич-

<sup>1)</sup> См. тамъ же, стр 26—27

ности, на вершинѣ своего мистическаго пути онъ сознаетъ себя не человѣкомъ, а Богомъ. „Я—Брама“,—„Я Богъ“, „Я есмь истина! Слава мнѣ! я—выше всѣхъ вещей!“ „Я есмь Ты и Ты—я“<sup>1)</sup>—Таково его самосознаніе, когда онъ достигаетъ состоянія совершеннаго обоженія. Христіанскій мистикъ также стремится къ „обоженію“, также хочетъ „стать богомъ“<sup>2)</sup>. Но въ его устахъ эти выраженія имѣютъ другой смыслъ. Правда, и онъ въ обоженіи допускаетъ моментъ нѣкоего таинственно-метафизическаго преображенія своей природы, преодоленія временной и пространственной ея ограниченности, тѣмъ не менѣе „стать богомъ“ для него не значитъ всецѣло, до потери своей личности, отождествиться съ Божествомъ. Обоженіе означаетъ для него только найвысшее приобщеніе къ Божескимъ совершенствамъ<sup>3)</sup> и этого приобщенія онъ думаетъ достигнуть не цѣною, какъ мы сказали, отрѣшенія отъ своей индивидуальности, а путемъ уподобленія своей личности Божественной Впостаси. Даже на высшихъ ступеняхъ мистической жизни, когда онъ всецѣло поглощенъ созерцаніемъ „Славы Божіей“ (*δόξα τοῦ Θεοῦ*), его не оставляетъ сознаніе различія, лежащаго между его конечнымъ „я“ и Божествомъ: это сознаніе находитъ себѣ выраженіе уже въ томъ, что онъ созерцаемую славу приписываетъ не себѣ, какъ дѣлаютъ это внѣхристіанскіе мистики („слава мнѣ!“—см выше), а Богу—*δόξα τοῦ Θεοῦ*<sup>4)</sup>. Далѣе, по ученію христіанскихъ мистиковъ, обоженіе—то же даръ Боже-

1) Ср *Г. Ольденбергъ*, Будда, его жизнь, ученіе и община. Пер. П. Николаева, М 1890, стр. 38; *Поздневъ*, Дerviши въ мусульманскомъ мірѣ, Оренбургъ. 1886 г, стр. 116 120; *Умачевъ*, Очеркъ развитія рел.-философской мысли въ Исламѣ, СПб., 1890, стр. 88—89, 100; *Суоми Вивеканаида*, см. *В Джемсъ*, Многообразіе религіознаго опыта, М. 1910, стр. 503.

2) Ср. *проф. И. В. Поповъ*, Идея обоженія въ древне-восточной церкви. cit, стр. 165—167.

3) *Ibidem*, стр. 166—167: „Стать богомъ“ для того времени не значило вырасти до величія абсолютнаго и вознестись до безпредѣльности Его совершенствъ. Въ понятіи бога необходимо мыслились только безсмертіе, блаженство и сверхчеловѣческая полнота и интенсивность жизни“. Ср. также *Harnack, Dogmengeschichte, Vierte Auflage II. S. 46. Anm 1.*

4) По Исааку Сирину, подвижникъ, охваченный мыслию о величии Божіемъ, восклицаетъ въ экстазѣ: „Слава Божеству Его!“ (*δόξα τῷ Θεότητι αὐτοῦ!*), „Слава чудесамъ Его! Дивны и необычайны всѣ дѣла Его!“ и т. д. (*Дог.* 85 б 505; р. II сл. 21).

ства, дѣло Его благодати; но они учатъ, что отъ свободы человѣка зависитъ принять этотъ даръ, или отвергнуть. Обоженіе совершается благодатию, но при извѣстныхъ условіяхъ: поставить себя въ эти условія — задача человѣка. Здѣсь находятъ себѣ мѣсто и свобода человѣка, и его нравственныя усилія, и его подвиги. Поскольку христіанская мистика сохраняетъ въ человѣкѣ самое дорогое для него, — его свободу, и его личность, и поскольку она общеніе съ Божествомъ, даже въ самой таинственно-интимной сторонѣ его, рассматриваетъ, какъ общеніе личностей, она, въ отличіе отъ языческой *натурмистики*, можетъ быть названа *мистикой личности*.

Существуетъ различіе между христіанской и внѣхристіанской мистикой и въ воззрѣніяхъ на матеріально-чувственное бытіе. Внѣхристіанскій мистикъ, уже въ силу пантеистическаго постулата своего міровоззрѣнія, склоненъ разсматривать чувственное бытіе (матерію и тѣло), какъ метафизическое зло. Отсюда путь мистическаго восхожденія къ Божеству запечатлѣнъ у него характеромъ строго послѣдовательнаго *κάθαρσις*-а, т.-е. міроотреченія и аскетическаго самоумерщвленія. Дѣятельность христіанскаго мистика то же характеризуется чертами *κάθαρσις*-а. Но *κάθαρσις* имѣетъ здѣсь свои особенности и покоится на иныхъ основаніяхъ. По христіанскому ученю, лежащему въ основѣ церковной мистики, міръ—твореніе Божіе и среда осуществленія царства Божія, матерія въ фактѣ воплощенія Сына Божія воспринята въ единство Его Божеской Упостаси, тѣло человѣка—храмъ Духа Божія (1 Кор. 6, 19) и, какъ и душа его, подлежитъ преображенію и прославленію. Понятно, что уже поэтому христіанскій мистикъ не можетъ относиться къ міру и тѣлу, какъ къ метафизическому злу. Отсюда его задача заключается въ отреченіи не отъ міра, какъ творенія Божія, а отъ міра, какъ явленія, во злѣ лежащаго (I Иоан. 5, 19; 2, 16), не отъ матеріи, какъ таковой, а отъ пристрастія къ матеріальнымъ вещамъ, отъ предпочтенія матеріально-чувственной жизни духовно-разумной. Зло не вещи, а неправильное пользованіе вещами <sup>1)</sup>. Отсюда *κάθαρσις* имѣетъ

<sup>1)</sup> Ср. напр. *S. Methodii Episcopi et martyris opera*, Migne, ser graec., t XVIII, col 264 A: „τῇ φύσει καλὸν οὐδὲν ἔστιν, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὸν“

здѣсь характеръ не столько метафизическаго отрѣшенія отъ матеріальнаго бытія, сколько этическаго препобѣжденія при-страстія къ нему.

Но едва ли не самое главное и во всякомъ случаѣ самое характерное отличіе христіанской мистики отъ языческой заключается въ томъ, что здѣсь человекъ думаетъ достигнуть единенія съ Богомъ не столько непосредственно, какъ во внѣхристіанской мистикѣ, сколько при посредствѣ и сдѣйствіи Христа—Логоса. „Христіанскій мистицизмъ одновременно обращенъ и къ неприступному Богу, въ Которомъ уничтожается всякое ограниченіе, и къ Богу—Логосу, Богу Слову, разуму и святости міра. Несмотря на противорѣчащія иногда явленія уничтоженія въ Отцѣ, онъ въ основѣ своей есть мистицизмъ Сына. Онъ стремится къ тому, чтобы сдѣлать душу Божественнымъ орудіемъ, мѣстомъ, гдѣ дѣйствуетъ и воплощается божественная сила, эквивалентомъ Христа“ <sup>1)</sup> Такимъ образомъ, христіанская мистика, и въ особенности церковная, есть *мистика Логоса*, мистика Христа, Сына Божія.

Таковы наиболѣе существенныя черты отличія христіанской мистики отъ внѣхристіанской. Само собой понятно, что не всѣ христіанскіе мистики въ одинаковой степени раскрываютъ свое ученіе въ предѣлахъ означенныхъ отличій. Прежде всего, далеко не всѣмъ мистикамъ удастся тенденціи своего мистическаго опыта согласовать съ положеніями христіанскаго вѣроученія. Нерѣдко христіанская догма приносится въ жертву этимъ тенденціямъ и основаннымъ на нихъ спекуляціямъ. Въ этомъ случаѣ мистикъ, уклоняясь отъ церковной догмы, становится на путь „еретическаго“ пониманія ея. Такова мистика древнихъ гностиковъ, монтеанистовъ, мессалианъ, павликианъ, богомиловъ. Но и среди мистиковъ „ортодоксальнаго“ направленія, мы встрѣтимъ немалое разнообразіе оттѣнковъ въ пониманіи и истолкованіи основныхъ фактовъ ихъ мистическаго опыта. Оставляя въ сторонѣ частности и обращая вниманіе на самое существенное, мы можемъ отмѣтить два главныхъ на-

*à l'égard*; ср. *ibid.*, col. 56 A. Эта мысль часто встрѣчается и у другихъ христіанскихъ подвижниковъ

<sup>1)</sup> *Delacroix*, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme Les grands mystiques chretiens*, Paris, 1908, p. XIII.



правления въ древне-церковной мистикѣ,—одно *абстрактно-спекулятивное*, другое *нравственно-практическое*. Наиболѣе виднымъ представителемъ перваго является авторъ произведеній, извѣстныхъ съ именемъ *Діонисія Ареопагита*; второе нашло себѣ яркое выраженіе въ трудахъ прп. *Макарія Египетскаго* и позднѣе *Симеона Новаго Богослова*.

Оба направленія преслѣдуютъ одинъ и тотъ же идеаль обоженія (*θειωσις*). Но этотъ идеаль, равно какъ и средства осуществленія его, они понимаютъ неодинаково. Абстрактно-спекулятивное направленіе мистическое совершенство (*τελειωσις*) человѣка полагаетъ въ достиженіи состоянія *ἄπλωσις*-а и самое обоженіе понимаетъ въ смыслѣ непосредственнаго *ἔνωσις* а съ Божествомъ. Весь путь мистическаго „возвращенія“ распадается на три момента: 1) *κάθαρσις*, 2) *φωτισμός* и 3) *τελειωσις* <sup>1)</sup>. *Κάθαρσις* состоитъ „въ освобожденіи души отъ всякой разнообразной примѣси“ <sup>2)</sup>; онъ отличается довольно послѣдовательнымъ характеромъ міроотреченія. *Φωτισμός*—состоитъ въ озареніи души божественнымъ свѣтомъ <sup>3)</sup> *Τελειωσις*—заключается „въ участіи въ усовершенствѣніи познаніи созерцаемыхъ тайнъ (*χρὴ*) . *μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης*“ <sup>4)</sup>. Центръ мистической жизни полагается въ гносисѣ и процессъ обоженія совершается главнымъ образомъ на пути абстрактно-спекулятивной дѣятельности мысли.—Нравственно-практическое направленіе обоженіе понимаетъ не столько въ смыслѣ найвысшаго упрощенія души (*ἄπλωσις*), сколько въ смыслѣ извѣстнаго метафизическаго преображенія человѣческой природы, въ смыслѣ нѣкотораго какъ бы переплавленія ея въ горнилѣ восторженной любви человѣка къ Богу, въ пламени того чувства, которое, по своей интенсивности, уподобляется мистиками чувству возлюбленной къ своему возлюбленному, невѣсты къ жениху. Мистическій путь распадается здѣсь на двѣ главныя стадіи 1) *πρᾶξις* и 2) *θεωρία* <sup>5)</sup>. *Πρᾶξις* обнимаетъ собою подвижничество, или

<sup>1)</sup> *Migne*, Ser. graeca, t III *S Dionysii Areopagitae*, De coelesti hierarchia, cap. III, § 2, ср. § 3

<sup>2)</sup> *Ibid.* § 3

<sup>3)</sup> *Ibidem.*

<sup>4)</sup> *Ibidem.*

<sup>5)</sup> Ср. *Migne*, Ser. graec, t XXXIV, S. *Macarii Aegyptii*, De custodia cor-

аскетическій моментъ,—и добродѣланіе, или этическій моментъ. Этическій моментъ занимаетъ здѣсь болѣе видное мѣсто, а подвижничество и *θεωρία*, хотя и запечатлѣны чертами *κιδάρσις*-а, имѣють менѣе ригористическій характеръ. Но наиболѣе замѣтную особенность этого направленія составляетъ то, что на первое мѣсто здѣсь выдвигается посредствомъ Логоса, причемъ *φωτισμός*—озареніе божественнымъ свѣтомъ,—разсматривается какъ духовно-осызаемое знаменіе Его присутствія въ душѣ. Самый процессъ обоженія совершается не столько на пути абстрактной спекуляціи ума, сколько на пути глубокоинтенсивныхъ переживаній сердца. Такимъ образомъ, если въ первомъ случаѣ мистикъ думаетъ постигнуть Бога и соединиться съ Нимъ скорѣе всего на пути мистическаго вѣдѣнія, то во второмъ — эта дѣль осуществляется на пути мистической любви къ Богу. Если первое направленіе представляетъ собою апоѳеозъ мистическаго *γνώσις*-а, то второе возвышаетъ значеніе *ἔρωσις*-а—*ἀγάπη*. Вѣнецъ мистическаго подвига и тамъ, и здѣсь—*ἔκστασις*. Но въ первомъ случаѣ экстазъ представляетъ восхищеніе, или „изступленіе“ ума, во второмъ восхищеніе, или восторгъ *чувства*. Такъ различіе между означенными направленіями въ послѣднемъ основаніи можетъ быть сведено къ различію духовныхъ силъ, преимущественно участвующихъ въ мистическомъ опытѣ того, или другого подвижника.

Само собою понятно, что означенныя черты различія представляютъ упрощенную схему, имѣющую только относительное значеніе. Въ дѣйствительности каждый конкретный случай является болѣе сложнымъ феноменомъ. Кромѣ того, существуетъ рядъ подвижниковъ, стремящихся въ своемъ опытѣ и ученіи объединить и согласовать оба начала—гносисъ и любовь. Эти подвижники придерживаются средняго, такъ сказать, *примирительнаго* или *этико-гностическаго* направленія. Сюда можно отнести, напр., Исаака Сирина и въ особенности, позднѣе, Максима Исповѣдника.

---

dis I, IX, XI (въ особ. coll. 828—829); p. пер. пр. *Макарія Егип.*, Бесѣды, посланія и слова, М. 1852, сл. 1. О храненіи сердца, гл. 1 9, 11 (тр. 470); t. CXX, ог. 3, 334С; *Holl. op. cit.*, ss. 80—81.

## I.

### Абстрактно-спекулятивное направление древне-церковной мистики

Тяготѣніе перваго направленія къ интеллектуалистическому пониманію идеала духовной жизни роднитъ его съ неоплатонической мистикой, причемъ нѣкоторыми чертами своего ученія оно болѣе всего соприкасается съ ученіемъ Прокла <sup>1)</sup>. Но, имѣя родство съ мистикой неоплатониковъ, это направленіе своими корнями уходитъ въ гносисъ *Климента Александрійскаго*. Этотъ великій александриецъ такими чертами характеризуетъ идеаль истиннаго христіанина, котораго позволяютъ намъ видѣть въ его „гностикѣ“ прототипъ не только позднѣйшаго мистика вообще, но и мистика абстрактно-спекулятивнаго направленія въ частности.

#### 1. *Гно̅си̅з̅ Климента Александрійскаго.*

Климентъ жилъ и училъ среди духовныхъ теченій II и III вѣка. Греческая философія переживала періодъ упадка. Неспособность человѣка собственными силами разрѣшить наиболѣе важные вопросы жизни сознавались все болѣе и болѣе. Зарождались сомнѣніе въ человѣческой правоспособности разрѣшить эти вопросы и жажда Божественной помощи, откровенія свыше. Все это создавало благопріятную почву для возникновенія мистическихъ настроеній, для попытокъ проникнуть въ завѣтные тайны бытія если не силою разума, въ которомъ начинаютъ извѣриваться, то силою непосредственной интуици. На этой-то почвѣ и расцвѣтаетъ еретическій гностицизмъ. Путемъ хитроумной комбинаціи мистическихъ и миеологическихъ вѣрованій Востока, возрѣній греческихъ философовъ и христіанскихъ понятій, гностики пытаются создать всеобъемлющее міросозерцаніе, которое разрѣшало бы всѣ вопросы бытія и давало бы отвѣтъ на всѣ запросы ума и сердца. Приписывая *магическое значеніе* гносису — созерцанію, какъ силѣ, открывающей тайны мірозданія, — неба, земли и преисподней, — они кичились своей мудростію, стройностію и глубиной своихъ религіозно-философскихъ системъ

<sup>1)</sup> *Otto Siebert*, Die Metaphysik und Etik des PS — Dionysius Areopagita. Iena, 1894, s. 125; ss. 44—45; *Heinrich Weertz*, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius, Köln. 1908 ss. 45—46

и высокомерно относились къ христіанской вѣрѣ, какъ наивному достоянію необразованной массы. Нужно было этому еретическому гносису противопоставить истинный гносисъ, нужно было показать, что христіанство есть не только вѣра непросвѣщеннаго большинства, но и высшее знаніе, достойное истиннаго философа, способное принять видъ такой же стройной и философско-обоснованной системы, какой являлось и гностическое ученіе. Эта потребность момента и опредѣлила собой общія черты ученія Климента. Выдвигая на первое мѣсто философскую сторону христіанства, этотъ христіанскій богословъ „въ мантии греческаго философа“<sup>1)</sup>— щедрою рукой заимствуетъ аргументы и соображенія изъ греческой философіи,—платоновской, стоической и философской<sup>2)</sup>,—заражаясь нерѣдко и тѣмъ настроеніемъ, которымъ проникнуты эти ученія. Противопоставляя еретическому гносису гносисъ христіанскій, онъ хочетъ показать, что истинный христіанинъ не тотъ, кто довольствуется только вѣрой, а тотъ, кто эту вѣру возводитъ на степень высшаго мистическаго знанія. Идеаль христіанина его уму предносится въ образѣ стоическаго мудреца—аскета; главную добродѣтель его онъ видитъ не въ христіанской любви, а въ состояніи апатіи и въ обладаніи высшимъ гносисомъ.

Что же представляетъ собой гносисъ Климента?

По ученію Климента, *γνώσις*—болѣе, чѣмъ *πίστις* (*πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γινῶναι*)<sup>3)</sup> *Πίστις*—вѣра неразмышляющаго большинства, *γνώσις*—вѣра философски-просвѣщеннаго меньшинства. *Γνώσις*—болѣе, чѣмъ даже „научная“ вѣра; въ своемъ послѣднемъ основаніи, гносисъ есть неизмѣнное созерцаніе, интуитивное проникновеніе въ сущность познаваемаго, высшая функція человѣческаго духа и единственное средство приблизиться къ Божеству и приобщиться Его совершенствамъ. Разсматриваемый со стороны своей психоло-

<sup>1)</sup> *Stoffels*, op. cit., s. 51

<sup>2)</sup> *Marcos J. Daskalakis*, Die eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Leipzig, 1908, op. ss. 47—48; 53—57; 97—99; *Eugene De Faye*, Clément d'Alexandrie Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II<sup>e</sup> siècle, Paris, 1898 Op. pp. 272—274, 176—277, 280—281 и др

<sup>3)</sup> *E. R. Redepenning*, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, I, Bonn, 1841, s. (Strom. VI, 794)

гической природы, онъ представляетъ ничто иное, какъ абстрагирующую дѣятельность *мысленія*, которое, путемъ постепеннаго отвлеченія, доводитъ человѣка до состоянія „математической точки“, до состоянія наивысшаго „упрощенія“ (*ἀπλῶσις*), каковое состояніе и разсматривается Климентомъ, какъ предѣльный пунктъ человѣческаго совершенствованія, какъ начало обоженія. „Мы возвышаемся,—говоритъ онъ,—до созерцанія Первопричины путемъ анализа. Черезъ анализъ (*δι ἀναλύσεως*, per resolutionem) мы возвышаемся постепенно до понятія о первоначальной Причинѣ (*ἐπὶ τὴν πρότην νόησιν*), начиная съ тварей, которыя Первопричинѣ подчинены и кончая освобожденіемъ тѣла отъ естественныхъ свойствъ ему присущихъ. Уменьшимъ, напр., три измѣренія: глубину, ширину и длину. Останется послѣ этого лишь сокращенная единица, такъ сказать, точка, не подлежащая измѣренію ея объема и протяженія въ пространствѣ. Упраздните, уничтожьте эту самую точку, и вы попадете въ абстракцію единицы. Если же, освобождая тѣло отъ свойствъ ему присущихъ и отъ тѣхъ, кои носятъ имя безтѣлесныхъ, мы погружаться будемъ въ созерцаніе величія Христова и посредствомъ святости воспаримъ въ безконечность, то мы возвысимся нѣкоторымъ образомъ до Всемогущаго, хотя въ этомъ случаѣ мы и не будемъ еще постигать того, что въ Немъ есть, а только то, чего въ Немъ нѣтъ“<sup>1)</sup>. „Мы можемъ, — продолжаетъ онъ, — открывать и зрѣть Бога созерцаніемъ Его въ своей мысли, если освобождая свою душу изъ подъ власти чувствъ, мы будемъ стремиться *усиліями единственно разума* проникать въ существо каждой вещи (*ἐὰν ἐπεχειρῆ τις ἄνευ παθῶν τῶν αἰσθησέων διὰ τοῦ λόγου*)... не оставляя и никогда не разставаясь съ вещью (*τῶν ὄντων*), прежде чѣмъ не воспаримъ въ области, вещамъ повелѣвающія, прежде чѣмъ не постигнемъ своимъ разумомъ (*αὐτῇ νοήσει*) истинное добро, составляющее высшую и послѣднюю цѣль всякаго познанія, если только это исходитъ изъ разумнаго принципа, съ чѣмъ согласенъ и Платонъ“<sup>2)</sup>. „Когда душа гностика, возвышаясь надъ всѣмъ матеріаль-

1) *Migne*, ser graec., tt. VIII,—IX; Strom V, 11; p. п. *Строматы*, пер Н. Корсунскаго, Ярославль, 1892, стр 586.

2) *Ibid.*, p. п. стр 582

нымъ, обращается лишь сама съ собой и, ограничиваясь лишь личной своей жизнью, поддерживаеъ отношенія единственно къ миру идей (*ὁμιλῇ τοῦ εἶδεναι*), то возвышается она до состоянiя ангельскаго (Мѣ XXII, 30), погружена своей жизнью во Христа, и обращена будучи къ созерцанiю Бога (*θεορῆ τικὸς ὄν*), чтить лишь Его волю<sup>1)</sup>. Будучи въ своемъ существѣ силой абстрагирующей мысли, гносисъ однако обладаетъ чудодѣйственными магическими свойствами. Кто владѣеть имъ, тотъ этимъ самымъ возвышенъ надъ человѣческими слабостями и пороками. Гносисъ—сила, очищающая сердце<sup>2)</sup>, освобождающая человѣка отъ чувственности<sup>3)</sup>, дѣлающая его существомъ равноангельскимъ и какъ бы безплотнымъ (*ὡς ἀσαρκος*)<sup>4)</sup>, единымъ (*μοναδικός*) съ Божествомъ, богоподобнымъ, божественнымъ и даже богомъ (*θεοειδής, θεοείκελος, θεοῦμενος, θεολοιοῦμενος, ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*)<sup>5)</sup>. О чемъ бы гностикъ ни просилъ Бога, „лишь одному ему Господь даруетъ все просимое“<sup>6)</sup>.

Но гносисъ Климента—не интеллектуальной только природы, но,—и въ этомъ отличiе его отъ еретическаго,—и моральной. Правда, мистическая жизнь прежде всего и болѣе всего есть *θεωρία επιστημονική*, но, рассматривая въ цѣломъ, она есть общее мистическое душевное расположенiе (*ἡ γνώσις ἐν ἔξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ*)<sup>7)</sup>. Климентъ нерѣдко говоритъ о гносисѣ, какъ истинной добродѣтели; рядомъ съ нимъ онъ ставитъ любовь, какъ видимо равноправное начало человѣческой жизни и нравственное совершенство оцѣниваетъ такъ же высоко, какъ и интеллектуальное. Нерѣдко онъ какъ будто колеблется, какому изъ двухъ началъ отдать

1) Strom IV, 25, p. n. стр. 496.

2) *Ἡ γνώσις τὸν ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς καθαρός ἐστι καὶ ἐνεργία ἐστὶ ἀγαθή*, Strom IV, 39; *ἡ ἔξις ἡ γνωστικῆ ἡδονῆς ἀβλαβεῖς παρεχομένη*, VI, 99; *ὁ δὲ δι' αὐτῆν τὴν γνώσιν καθαρός τῇ καρδίᾳ φίλος οὗτος τὸν θεοῦ*, VII, 19; *De—Faye* op cit., p 272 rem 3

3) „Отвращенiе отъ чувственнаго происходитъ вслѣдствiе обращенiя къ умоозрительному (*ἡ πρὸς τὰ νοητὰ οἰκειώσις κατὰ φύσιν περιπαυγῆ τῷ γνωστικῷ ἐκτὸς τῶν αἰσθητῶν γίνεται*).“ Strom. IV, 23; p. n. стр 490

4) Strom VI, 13; cp Stoffels, op cit, S 54.

5) Strom, IV, 634; II, 494, 484; VII, 865, 894; *Redepenning*, I, op cit, s 171. Ann 5

6) Strom., VII, 7, p. n. стр 823

7) Strom, VI, 9; Stoffels, op. cit., s 52.

предпочтеніе—*γνώσις* у, или *ἀγάπη* <sup>1)</sup>). Христіанинъ и фило-софъ борятся въ немъ изъ-за вліянія на его мысль <sup>2)</sup>). И тѣмъ не менѣе весь строй его воззрѣній свидѣтельствуеетъ, что если онъ иногда и останавливался надъ этимъ вопро-сомъ въ раздумьѣ, то фактически предпочтеніе отдавалъ гносису. Любовь разсматривается имъ не столько, какъ глав-ное и самостоятельное начало христіанской жизни, сколько только какъ одно изъ условій гносиса <sup>3)</sup>). Именно знаніе и незнаніе являются для него крайностями добра и зла <sup>4)</sup>). Спасеніе есть прежде всего приобрѣтеніе *правильнаго знанія* <sup>5)</sup>, потомъ восстановленіе внутренней симметрии чрезъ возвра-щеніе путемъ созерцательной дѣятельности мысли въ перво-начальное единство (*μοναδικὸν ἐστὶ γενέσθαι*) <sup>6)</sup>). Если гностику было бы предложено сдѣлать выборъ между гносисомъ и вѣчнымъ спасеніемъ, онъ безъ колебанія остановился бы на гносисѣ <sup>7)</sup>). Климентъ не колеблется сказать, что самъ Хри-стосъ есть прежде всего и болѣе всего нашъ *учитель* и *пе-дагогъ*, и что дѣло спасенія, совершенное Имъ, заключается главнымъ образомъ въ сообщеніи намъ истиннаго гносиса <sup>8)</sup>.

Такъ уже у Климента Александрійскаго мы находимъ не только начало христіанской мистики <sup>9)</sup>, но и черты аб-страктно-спекулятивнаго направленія въ ней. Но этого мало. Въ его ученіи мы можемъ находить начатки и того развѣт-вленія древне-греческой мистики, которое позднѣе стало

1) *De—Faye*, op. cit. p. 282; *Dushalakis*, op. cit. s. 104, *Stoffels*, op. cit. s. 54

2) *De—Faye*, op. cit. p. 282

3) *Dr. Edv. Lehmann*. *Mistik im Heidentum und Christentum*, Leipzig, 1908, s. 69

4) *Strom.* V 733: *Redepennung*, I, 168; ср. *Harnack*, *Dogmengeschichte*, Vierte Auflage, Tübingen, 1909, I, 643, Anm. 1

5) *Strom.* V, 654: *Redepennung*, I, 151—152

6) *Sstrom.* IV, 635 *Redepennung*, I, *ibidem*; ср. I, 179—180.

7) *Strom.* IV, 22: εἰ γοῦν τις καθ' ἐπόθεσιν προηίη τῷ γνωστικῷ, πότερον βίσθαι βούλοιο, τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον. εἴη δὲ ταῦτα χωρισμένα (παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτοίησι ὄντα) οὐδὲ καθ' ὅτι οὐκ ἀσπίσας εἶπαι ἔν τῇ γνῶσιν τοῦ θεοῦ.

8) Ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γινόμενος, ἵνα δι' αὐτοῦ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μίθῃς. πῆ ποτὲ ἀπὸ ἀνθρώπου γένηται θεός.—*Protrept.* I 8; *Harnack*, *DG* I, II, 162, *Anmerk.* 2, *Ср.* I, s. 660, *Vnm.* 1; *Redepennung*, I, ss. 169—170

9) *Stoffels*, op. cit. s. 54. Александрійскій гносисъ въ извѣстномъ смы-слѣ есть уже христіанско-мистическое богословіе; гностикъ въ представ-леніи Климента фактически является уже мистикомъ<sup>4</sup>.

известно подъ именемъ *исихизмъ*. Его ученіе о молитвѣ, какъ внутренней, безмолвной и непрестанной бесѣдѣ съ Богомъ <sup>1)</sup>, этой предтечѣ „умной молитвы“ (*προσεύχη νοητός*) послѣдующихъ мистиковъ, его взглядъ на значеніе этой молитвы, какъ на жертвоприношеніе и прямой путь къ единенію съ Богомъ <sup>2)</sup>, всемогущее магическое дѣйствіе этой молитвы <sup>3)</sup>, рѣзкій индивидуализмъ гностическаго идеала, наконецъ, *ἀνάπαυσις*,—полный покой души,—какъ конечный пунктъ христіанской жизни <sup>4)</sup>,—осуществляемый, правда, только по ту сторону этой жизни, тамъ, въ горней церкви, гдѣ предстадутъ философы Бога, истинные израильтяне, и гдѣ мы познаемъ Бога, какъ Сынъ познаетъ (но,—замѣчаетъ Климентъ противъ еретиковъ и стоиковъ,—не болѣе, ибо никакой ученикъ не бываетъ болѣе своего учителя) <sup>5)</sup>—все это такія черты, которыя въ ученіи исихастовъ нашли себѣ только болѣе подробное раскрытіе <sup>6)</sup>.

Будучи отцомъ христіанской мистики, Климентъ не былъ мистикомъ въ собственномъ смыслѣ слова. Рекомендуемый имъ каеарсисъ носить умѣренный характеръ. Онъ говоритъ не столько о внѣшнемъ удаленіи отъ міра, сколько о внутреннемъ преоблѣженіи міра. Отсюда у него—положительное и миролюбивое отношеніе къ практическимъ задачамъ жизни,—болѣе положительное, чѣмъ у кого-либо другого изъ представителей древне-христіанской мистики <sup>7)</sup>. Если онъ ведетъ рѣчь о мистеріяхъ Логоса, противопоставляя ихъ языческимъ <sup>8)</sup>, объ эпоптїи, о видѣніяхъ <sup>9)</sup>, то это—скорѣе языкъ его школы, чѣмъ факты личной его жизни <sup>10)</sup>. Гно-

1) *Strom.* VII, 7.

2) *Strom.* VII, 7; р. п. стр. 823: „мудрецъ истинный всю жизнь свою проводитъ въ молитвѣ, чрезъ оную стремясь жить въ единеніи съ Богомъ“; ср. 833: „обыкновенныя жертвоприношенія его суть молитвы“.

3) *Ibid*; р. п., 823.

4) *Paedagog.* I, 6; ср. р. п. Корсунскаго, Ярославль, 1890.

5) *Strom.* II, 469; *Redepening*, I, s. 174.

6) Недаромъ *Bigg* ставитъ въ связь съ ученіемъ Климента квіетическія теченія новѣйшей западно-европейской мистики,—*Bigg*, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 301.

7) *Rud Eucken*, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Leipzig, 1890 s. 214.

8) *Cohort.* 91; *Stoffels*, op. cit., s. 51

9) *Strom* IV, 1, 3; *Stoffels*, *ibid.*

10) Ср. *Bigg*, op. cit., p. 98.



стикъ—не визионеръ, не теургистъ и не антиномистъ<sup>1)</sup>. Онъ не знаетъ эксцессовъ еретичествующаго мистицизма и не любитъ тѣхъ восхищеній духа, которыя Плотинъ, за время пребыванія своего съ Порфиріемъ, переживалъ только четыре раза и которыя въ опытѣ Маріи Терезы продолжались каждый разъ не болѣе получаса. Путь, ведущій гностика къ высшему состоянію духа, не—трансъ, но дисциплинирующій разумъ<sup>2)</sup>. И тѣмъ не менѣе значеніе Климента въ исторіи христіанской мистики чрезвычайно велико. Своимъ ученіемъ онъ предназначилъ то русло, по которому направилось главное теченіе древне-христіанской мистики, и впервые выработалъ тотъ аппаратъ понятій и аргументовъ, съ которыми стали оперировать позднѣйшіе мистики.

## 2 Мистика ареопагитикъ.

Наиболѣе виднымъ и типичнымъ идеологомъ абстрактно-спекулятивнаго направленія мистики является авторъ произведеній, дошедшихъ до насъ съ именемъ апостольскаго мужа Діонисія Ареопагита.

Мистика ареопагитикъ, — произведеній неизвѣстнаго автора, дошедшихъ до насъ съ именемъ Діонисія Ареопагита, но появившихся не ранѣе второй половины IV вѣка<sup>3)</sup>, — стоитъ въ тѣсной связи съ ихъ метафизикой и вмѣстѣ съ послѣдней носитъ нѣкоторые слѣды вліянія неоплатонической теософіи, бывшей чрезвычайно популярной среди мыслителей того времени. Ученія о Богѣ, какъ безкачественной монадѣ, понятія „блага“, „зла“, „обоженія“ въ мистикѣ ареопагитикъ такъ же, какъ и въ мистикѣ неоплатонической, носятъ скорѣе отвлеченно-метафизическій характеръ, чѣмъ этический: главной силой, возводящей человѣка на высшую ступень обоженія, является гносисъ — созерцаніе; самое обоженіе совершается скорѣе на пути абстрактно-спекулятивной дѣятельности ума, чѣмъ на пути религіозно-нравственнаго совершенствованія. Все это—такія черты, ко-

1) *Bigg* op. cit., 98—99.

2) Ср. *Bigg*, op. cit., *ibidem*; *Harnsch*; DG<sup>4</sup>, I, ss. 645—646.

3) Къ вопросу о подлинности ареопагитикъ и времени ихъ написанія см. въ изслѣдованіи, напр., проф. А. Бриллиантова „Вліяніе восточнаго богословія на Западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены“, СПб. 1898 г., стр. 142.

торыя сближаютъ мистику Діонисія съ мистикой неоплатонизма. Тѣмъ не менѣе не слѣдуетъ преувеличивать значеніе этого вліянія неоплатонической философіи на Діонисія. Неоплатоническая литература играла для послѣдняго роль не источника, а самое большое—пособія при философской обработкѣ того матеріала, который онъ черпалъ непосредственно изъ своего мистическаго опыта и изъ церковнаго ученія. Однородность мистическихъ переживаній могла породить совпаденіе основныхъ линій философской концепціи, а вѣрность церковному ученію дала ему возможность увести въ своей мистикѣ видное мѣсто литургически-сакраментальному моменту и сообщила ей церковный характеръ.

Кардинальнымъ пунктомъ мистики Діонисія является ученіе объ *обоженіи* (*θειωσις*) человѣка. Такъ какъ это ученіе стоитъ у него въ тѣсной связи съ его метафизикой, то для уясненія перваго намъ необходимо слѣдуетъ коснуться основныхъ положеній послѣдней.

Исходнымъ пунктомъ ареопагитской метафизики служитъ ученіе о Богѣ. Особенностію этого ученія является его отвлеченно-спекулятивный характеръ. Такимъ характеромъ оно запечатлѣно не только въ апофатическомъ богословіи Діонисія, но даже въ катафатическомъ. Важнѣйшими предикатами, которые усвоетъ Божеству катафатическое богословіе, являются предикаты блага, красоты и любви. Богъ есть не только благо, но самоблаго (*αὐτοάγαθον*), сверхблаго (*ὑπεραγαθότης*). Онъ—благо, потому что всему сущему даетъ благо <sup>1)</sup>; только благодаря Его благу все сущее существуетъ и причастно Ему; другими словами, предикатъ блага означаетъ только то, что Богъ есть первопричина и послѣдняя цѣль всего сущаго. Такимъ образомъ, благо въ пониманіи Діонисія, будучи тождественно съ понятіемъ причинности, лишено этическаго содержанія: *ἀγαθόν* означаетъ *ὄν*, съ предикатомъ „творящее“, „дѣйствующее“ <sup>2)</sup>. Такое же метафизическое значеніе имѣютъ предикаты красоты и любви. Красота (*τὸ καλόν*) есть форма, въ которой мы все сущее воспринимаемъ. Если Богъ блага все сущее приводитъ въ бытіе, то Богъ красоты всему сущему сообщаетъ соотвѣтствующую форму.

<sup>1)</sup> De div. nom. I, 5.

<sup>2)</sup> Ср. Henrich Weertz, Die Gotteslehre des Ps—Dionysius, Köln, 1908, SS. 8—9.

Отсюда слѣдуетъ, что красота въ существѣ тождественна съ благомъ <sup>1)</sup>. И красота, и благо суть первопричина всего прекраснаго и добраго,—благо съ матеріальной стороны, красота—съ формальной, и если они могутъ быть различаемы, то только теоретически, но никакъ не фактически. Наконецъ, Богъ есть Богъ любви, потому что Онъ обо всемъ печется и все сущее объединяетъ, связуетъ и поддерживаетъ своею силой; такимъ образомъ и божественная любовь, въ своемъ послѣднемъ основаніи, есть ничто иное, какъ непрестанное движеніе, направляющееся изъ Божества въ сущее и изъ сущаго въ Божество возвращающееся. Итакъ, понятія блага, красоты и любви въ концѣ концовъ означаютъ божественныя силы, производящія бытіе и сохраняющія его существованіе <sup>2)</sup>. Въ аналогическомъ смыслѣ Богъ именуется также жизнію, мудростію, разумомъ, истиной, справедливостію, миромъ и т. п. <sup>3)</sup>. Еще явственнѣе метафизическая тенденція проглядываетъ въ апофатическомъ богословіи. Діонисій неистощимъ въ перечисленіи всевозможныхъ предикатовъ, которые не могутъ быть присвоены Богу. Какіе бы предикаты мы ни приписывали Ему, мы съ гораздо большимъ правомъ должны отвергнуть ихъ, какъ несоотвѣтствующіе существу Божію. Какъ по ученію Плотина, Богъ—*ἐπέκεινα τοῦ ὄντος* <sup>4)</sup>, *ἐπέκεινα οὐσίας*, *ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως* <sup>5)</sup>, *ἐπέκεινα γνώσεως* <sup>6)</sup>, такъ по Діонисію, Богъ не есть ни душа, ни разумъ, ни воображеніе, ни мышленіе, ни жизнь, ни сущность (*οὐδὲ οὐσία ἐστίν*), ни имя, ни знаніе (*οὐτὲ γνῶσις*), ни истина, ни мудрость, ни благость, ни движеніе, ни покой, ни единство, ни множество, ни духъ (*οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν*), ни божество (*οὐδὲ θεότης*), ничто изъ несуществующаго и ничто изъ существующаго (*οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν*), но выше всего (*ἐπέκεινα τῶν ὄλων*) <sup>7)</sup>. Такимъ

<sup>1)</sup> De div. nom. IV, 7

<sup>2)</sup> Ср Weertz op cit., SS 12—13; Otto Siebert, Die Metaphysik und Etik des Ps.—Dion. Areopagita, Iena, 1894 SS. 50—51.

<sup>3)</sup> Ср. проф. И. В. Попова, Идея обоженія въ древне-вост. церкви. В. фил. и псих., кн 97, стр. 187—188

<sup>4)</sup> Πλωτίνος, Plotini Enneades, edid. Fr. Creuzer et. G. H. Moser, Parisiis, MDCCLV, Enn. VI, 2, 17.

<sup>5)</sup> Enn I, 7, 1

<sup>6)</sup> Enn V, 3, 12.

<sup>7)</sup> De myst theol, cap V.

образомъ, Богъ есть высшая трансцендентность (*ὑπερουβιότης*) и въ метафизическомъ, и въ гносеологическомъ смыслѣ. Мысль о трансцендентности Божества—церковная мысль, но нельзя не отмѣтить, что въ то время какъ въ христіанствѣ эта трансцендентность характеризуется этическими чертами, у Діонисія, какъ и въ неоплатонической теологіи, она исключительно метафизической природы. Богъ есть космическое *En* <sup>1)</sup>, простѣйшая Единица (*ένάς*), безкачественная Монада (*μονάς*) <sup>2)</sup>.

Будучи трансцендентнымъ началомъ, Богъ въ то же время является первопричиной и основой всего существующаго. Онъ—творецъ и первовиновникъ всѣхъ вещей, творецъ бытія, сущности, природы, принципъ періодовъ, вѣчность всего существующаго, бытіе всего, что есть и что будетъ. Какимъ же образомъ и изъ какого матеріала образовалъ Богъ все существующее?—Богъ все имѣетъ изъ Себя Самого; все, что ни существуетъ, происходитъ отъ Бога; все это Онъ прежде имѣлъ въ Себѣ. Въ простой сверхъ-естественной природѣ Божества дана причина всѣхъ вещей. Богъ все имѣетъ въ Себѣ, все обнимаетъ и содержитъ. Если все въ Богѣ, то это значить, что Богъ—во всемъ, не вещественно, но динамически. Онъ присутствуетъ въ звѣздахъ, душахъ, тѣлахъ, на небѣ и на землѣ, во всемъ тотъ же самый, въ мірѣ, около міра, надъ міромъ, въ солнцѣ, огнѣ, водѣ, вѣтрѣ, облакѣ, камнѣ, во всемъ, что ни существуетъ <sup>3)</sup>. Неодушевленные вещи причастны Его сущности, поскольку онѣ обладаютъ бытіемъ, ибо бытіе всего заключено въ бытіи Божества; существа одушевленные—поскольку они причастны животворной силѣ Божества, словесныя и духовныя существа—поскольку они причастны пресовершенной мудрости Его <sup>4)</sup>. Такъ, будучи трансцендентнымъ, Богъ въ то же время имманентенъ бытію. Универсъ есть ничто иное, какъ само Божество, раскрывающееся въ рядѣ нисхожденій. Эти нисхожденія, рассматриваемыя въ своемъ сверхбытіи, тождественны съ

1) De div. nom., XIII, 32.

2) De div. nom. I, 4: *τὴν θεαρχίαν ὁμοῦμεν ἰερῶς ὑμνουμένην, ὡς μονάδα μὲν καὶ έναδα, διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφανῆς ἀμερίας*. Ср. De coel. hier. I, § 1.

3) De divin. nom. I, §§ 3—7.

4) De coel. hier. IV § 1.

абсолютнымъ бытіемъ и суть *ἐνώσεις θεϊαί* <sup>1)</sup>); разсматриваемыя въ своей особенности, они суть божественныя разности, *διακρίσεις θεϊαί* <sup>2)</sup>. Первое снисхожденіе есть бытіе въ себѣ; бытіе въ себѣ изливается въ „животворящіе принципы“ (*αἱ ἀρχαί*), существующіе только благодаря участію въ бытіи. Изъ дѣйствія этихъ началъ происходитъ дальнѣйшее бытіе. Въ этомъ рядѣ нисхожденій находятъ свое мѣсто и триады безплотныхъ духовъ, и челоуѣкъ, и, наконецъ, неодушевленная природа <sup>3)</sup>.

Если все, что ни существуетъ, происходитъ отъ Бога, а Богъ есть само Благо и сама красота, то все, что ни существуетъ,—добро и прекрасно. Спрашивается, что же въ такомъ случаѣ по своей природѣ зло и откуда оно? Что оно не отъ Бога, это понятно; также ясно, что оно и не отъ ангеловъ, такъ какъ ангелы суть отраженіе блага и красоты Божества. Но оно не могло произойти и отъ демоновъ, потому что если мы допустимъ происхожденіе зла отъ демоновъ, мы должны будемъ предположить, что они по природѣ таковы, но этого предположить нельзя, такъ какъ они, какъ все существующее,—твореніе Бога, а Богъ, какъ Благо, могъ создать и создалъ только благо. Слѣдовательно, если демоны—злы, то потому, что они не вполне причастны благу, по причинѣ слабости ихъ дѣятельности. Зло демоновъ есть ниспаденіе ихъ изъ первоначальнаго состоянія, несовершенство, слабость, удаленіе отъ божественной силы <sup>4)</sup>. Поскольку они существуютъ, они существуютъ отъ Бога и блага; поскольку они—*злые духи*, постольку они не существуютъ и

<sup>1)</sup> De div. nom. V, 4.

<sup>2)</sup> De coel. hier. I, 2; II, 4.

<sup>3)</sup> Ср. Siebert, op. cit., SS 31—37. Поскольку Діонисій признаетъ *твореніе*, онъ не можетъ быть причисленъ къ пантеистамъ въ строгомъ смыслѣ слова, но въ виду того, что его твореніе означаетъ не столько свободный, творческій актъ, сколько нѣкоторый необходимый процессъ мірообразования (Ср. De div. nom. IV, 1), а такъ же въ виду того, что на ряду съ понятіемъ творенія (*κτίσις*) онъ употребляетъ, какъ равнозначущія выраженія—*πρόοδος, γένεσις, ἔκφρασις, ἔκβασις, χύσις*,—нельзя не признать, что его космогонія обнаруживаетъ нѣкоторый наклонъ въ сторону того динамическаго пантеизма, который нашелъ себѣ столь яркое выраженіе въ системѣ Платона.

<sup>4)</sup> De div. nom., IV, 23: *παρατροπή οὖν ἐστὶν αὐτοῖς τὸ κακόν, καὶ τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἔκβασις, καὶ ἀντεξία, καὶ ἰτέλεια, καὶ ἀδυναμία, καὶ τῆς σωζούσης τῆν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμειως ἀσθένεια καὶ ἀποφρῆγὴ καὶ ἀπόπτωσις.*

зло ихъ есть нѣчто отрицательное и нереальное. По тѣмъ же основаніямъ (*mutatis mutandis*) зло не можетъ происходить и отъ злыхъ душъ. Точно также не можетъ быть источникомъ зла ни природа, ибо она есть твореніе благого Бога, ни матерія, ибо если она есть нѣчто несуществующее, она ни есть ни благо, ни зло, а если она гдѣ-либо и какъ-либо существуетъ, она—благо, такъ какъ все существующее происходитъ отъ Бога. Если же зло не происходитъ ни отъ Бога, ни отъ ангеловъ, ни отъ демоновъ, ни отъ злыхъ душъ, ни изъ природы и матеріи, т.-е. ни изъ чего существующаго, то, слѣдовательно, оно вообще есть *нѣчто несуществующее*.— *μη ὄν*; оно есть *ἔλλειψις, στέρησις, ἀσθένεια, ἀδυναμία* <sup>1)</sup>; зло есть все множественное, случайное, частичное, дробное, безцѣльное, неоконченное, несовершенное. словомъ, то же бытіе, только взятое не въ первоначальномъ его единствѣ и совершенствѣ, а въ его выходѣ изъ себя, въ его разнообразіи и нисхожденіяхъ, въ его, такъ сказать, инобытіи; а такъ какъ бытіе,—по Діонисію,—синонимъ блага, то зло, въ своемъ дальнѣйшемъ смыслѣ, есть ничто иное, какъ убывающее и дробящееся благо <sup>2)</sup>. Грѣхопаденіе человѣка есть *отпаденіе* его отъ истинной благодати (*ἡ τῆς ὄντως ἀγαθότητος ἀποστασία*), т.-е. въ послѣднемъ основаніи какъ бы метафизическое удаленіе отъ Бога <sup>3)</sup>. Уничтоженіе зла предполагаетъ совершенствованіе бытія въ смыслѣ постепеннаго возвращенія его въ первоначальное единство, въ чистое „сверхбытіе“; спасеніе человѣка есть отрѣшеніе его отъ вещества и „пріобщеніе“ къ Божеству; „оно не иначе можетъ быть для спасающихся, какъ развѣ уже *по ихъ обоженіи* <sup>4)</sup>“.

Уже отмѣченныя положенія метафизики ареопагитикъ даютъ намъ возможность видѣть, какъ Діонисій понимаетъ природу обоженія. Обоженіе въ своемъ существѣ есть про-

1) De div nom. IV, §§ 18—35

2) Нельзя не отмѣтить, что Діонисій развиваетъ взглядъ на природу зла, близко родственныи неоплатоническому воззрѣнію. По Плотину, зло также есть *μη ὄν, στέρησις* (Епп. V, 2; I, 1, 8, 7; II, 4, 14—16; III, 6, 6). Если Плотинъ еще отождествляетъ зло съ матеріей, то Прокль идетъ далѣе и, подобно Діонисію, утверждаетъ, что и матерія не можетъ быть источникомъ зла, такъ какъ она, какъ безкачественная и безформенная, сама по себѣ ни добра ни зла. Ср. Siebert, op. cit., SS. 44—45.

3) De eccles. hier. III, § 11.

4) Ibid., I, § 3

цессъ не религіозно-этической природы, а метафизической. Оно означает „возвращеніе“ (*ἐπιστροφή*) отпавшаго человѣка въ первоначальное единство Божества—*εἰς θεοειδῆ μονάδα* <sup>1)</sup>. Ближайшее разсмотрѣніе этого понятія и тѣхъ моментовъ, изъ которыхъ слагается процессъ обоженія, съ одной стороны, еще болѣе укрѣпить высказанное нами положеніе, а съ другой, дать намъ возможность показать, что обоженіе, по мысли Діонисія, совершается преимущественно на пути абстрактно-спекулятивнаго созерцанія, силою мистическаго гносиса.

По ученію Діонисія, обоженіе включаетъ въ себя, какъ свои частные моменты, *богоуподобленіе* и *единеніе съ Богомъ* (*ἡ δὲ θεωσις ἐστὶν ἡ πρὸς Θεοῦ ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἐνωσις*) <sup>2)</sup>. Оба эти понятія у Діонисія имѣютъ свое специальное значеніе. Если Богъ въ Своемъ существѣ есть трансцендентная Монада, безкачественная Простота (*ἐνότης καὶ θεολογος ἀπλότης*), то высшее богоподобіе должно состоять ни въ чемъ другомъ, какъ въ достиженіи человѣкомъ наивысшей *простоты* (*ἀπλωσις*) своего духа. И, дѣйствительно, разсматриваемое съ психологической стороны, обоженіе всегда употребляется въ ареопагитикахъ, какъ синонимъ духовнаго упрощенія человѣка (*ἀφομοίωσις=ἀπλωσις*).—*Ἐνωσις* опредѣляетъ собою объективный, онтологическій моментъ обоженія. Въ этомъ смыслѣ Діонисій обоженіе понимаетъ, какъ реальное причастіе человѣческаго духа божественной природѣ, совершающееся при содѣйствіи божественной силы чрезъ отрѣшеніе человѣка отъ чувственно-феноменальной стороны бытія. Душа, освобождаясь отъ чувственности и всякой инородной примѣси, устраняя изъ сознанія всѣ представленія и образы, отрѣшаясь отъ всякой мысли, упрощается и такимъ путемъ возвращается въ свой первоначальный чинъ и въ этомъ видѣ, *лучшею стороною своей природы* (*κατὰ τὸ κρεῖττον*), соединяется съ простѣйшимъ Боже-

1) De eccles. hier. VI, § 3; De coel hier., I, § 1. *καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῆ Πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα.*

2) Ibid. I, § 3; ср II, § 1.

3) De coel hier, I, § 1: *ἀλλὰ καὶ πᾶσα Πατροκινήτου φωτοφανείας πρόουδος, εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα, πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμῶν ἰσοπληροῖ, καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῆ πατρὸς ἐνότητα, καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα*

ствомъ <sup>1)</sup> и *Богъ единотворитъ ее, сообразно простотѣ (ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν ἔνωσιν)* <sup>2)</sup>. Такъ оба момента въ своемъ существѣ представляютъ единый процессъ обоженія, котораго душа достигаетъ, когда осуществляетъ въ своей жизни *ἀπλωτικὴν ἔνωσιν*.

Процессъ мистическаго восхожденія къ Богу слагается изъ трехъ главныхъ стадій. По Плотину, эти стадіи суть *κάθαρσις, φωτισμός* и *θέωσις* <sup>3)</sup>. Этими ступенямъ Плотина у Діонисія соотвѣтствуютъ *κάθαρσις, φωτισμός* и *τελείωσις* <sup>4)</sup>.

*Κάθαρσις* есть освобожденіе человѣческаго духа отъ всего чувственно-матеріальнаго содержанія, или, по выраженію Діонисія, „отъ всякой разнообразной примѣси“ <sup>5)</sup>. *Κάθαρσις* включаетъ и этическій моментъ, но послѣдній стоитъ на заднемъ планѣ и носитъ метафизическій оттѣнокъ. Необходимо исполненіе заповѣдей и любовь къ Богу <sup>6)</sup>, но болѣе сего — совершенное удаленіе отъ всего противнаго божественному <sup>7)</sup>. Нужно избѣгать грѣховной нечистоты, но послѣдняя означаетъ не столько нравственное зло, сколько метафизическое несовершенство человѣка; нечистота — это „раздѣленія, отводящія человѣка, отъ единообразія“ <sup>8)</sup>, чуждая человѣческому духу инородная „примѣсь“ <sup>9)</sup>. Такимъ образомъ, *κάθαρσις* Діонисія, какъ и *κάθαρσις* Плотина, есть скорѣе метафизическое удаленіе отъ несродной духу чувственно-матеріальной стороны бытія, чѣмъ этическое препобѣжденіе нравственнаго зла.

*Φωτισμός* состоитъ въ озареніи души Божественнымъ свѣ-

1) De myst theol. I, § 3.

2) De coel. hier. I, § 2.

3) Enn. V, 8, 11.

4) De coel. hier. III, 2. *ἡ θεία μακαριότης, ἀμιγῆς μὲν ἴσιν ἐπάσης ἀνομιότητος, πλήρης δὲ φωτὸς αἰδίου, τελεία καὶ ἀνευδής ἐπάσης τελειότητος, καθάιρουσα, καὶ φωτίζουσα, καὶ τελειοποιουσα μᾶλλον δὲ κάθαρσις ἱερά, καὶ φωτισμός, καὶ τελείωσις* Ср. III, § 3, VII, § 3.

5) III 3: *χρὴ τοιγαροῦν, ὡς οἶμαι, τοὺς μὲν καθαιρουμένους ἀμιγῆς ἀποτελεῖσθαι καθόλου καὶ πάσης ἡλευθερωθῆναι τῆς ἀνομιῶν συμφύσεως*

6) De eccles. hier., II, § 1.

7) I, § 3: *καὶ πρό γε τούτου τῶν ἐναντίων ἢ παντελῆς καὶ ἀνεπίστρουφς ἀποφύγῃς*

8) II, 3, § 5: *ἀλλ' ἄσχετον εἶναι καὶ ἀκατάτακτον ἐν πάσαις ταῖς τοῦ ἐνοιδίου διαμέρεσιν.*

9) De coel. hier. III, § 3.



томъ, возводящимъ человѣка на высоты созерцанія и дающимъ ему силу созерцательной жизни <sup>1)</sup>. О природѣ этого свѣта и его дѣйстви на душу человѣка Діонисій разсуждаетъ такъ: „для всѣхъ освѣщаемыхъ существъ источникъ свѣта есть Богъ по естеству, существенно и собственно, какъ сущность свѣта, Виновникъ его бытія и сообщенія; по установленію же Божію и подражанію Богу для cadaго низшаго существа высшее существо есть начало освѣщенія, поскольку чрезъ высшее низшему передаются лучи свѣта божественнаго“ <sup>2)</sup>. „Свѣтъ сей никогда не теряетъ внутренняго своего единства, хотя по своему благодѣтельному свойству и раздробляется для того, чтобы сраствориться съ смертными сраствореніемъ (*σύγκρασις*), возвышающимъ ихъ горѣ и соединяющимъ ихъ съ Богомъ. Онъ и Самъ въ себѣ остается и постоянно пребываетъ въ неподвижномъ и одинаковомъ тожествѣ, и тѣхъ, которые надлежащимъ образомъ устремляютъ на него взоръ свой, по мѣрѣ ихъ силъ, возводитъ горѣ, и единотворитъ ихъ по примѣру того, какъ онъ самъ въ себѣ простъ и единъ“ <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, *φωτισμός*—разсматриваемый съ субъективной стороны, есть „единотворящее“ созерцаніе (*θεωρία*), сопровождаемое озареніемъ божественнымъ свѣтомъ, а съ объективной — божественная сила, изливающаяся отъ Бога послѣдовательно чрезъ высшіе чины бытія къ низшимъ и возводящая ихъ къ единству Божества. Посредниками въ этой преемственной и послѣдовательной передачѣ божественной силы на небѣ служатъ различныя чины небесной іерархіи, на землѣ учрежденная іерархомъ Христомъ и являющаяся отображеніемъ небесной—іерархія церковная, располагающая такимъ орудіемъ преподаванія божественной силы, какимъ являются церковныя таинства <sup>4)</sup>,

*Τελείωσις* есть участіе человѣка „въ усовершенномъ познаніи созерцаемыхъ тайнъ“ <sup>5)</sup>, или высшее состояніе ми-

<sup>1)</sup> De coel hier III, § 3; *χαρὴ—τοῦς δε φωτιζομένους ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτός, πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἐν πανέργοις τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀναγομένους.*

<sup>2)</sup> Ibid. XIII, 4; p II. Москва, 1843 г., стр. 51

<sup>3)</sup> Ibid. I, § 2; p II, стр. 2

<sup>4)</sup> De eccl. hier. I, 2: IV †

<sup>5)</sup> De coel hier. III, § 3; *χαρὴ—τοῦς δε τελουμένους—μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἰποπτιυθέντων ἱερῶν τελιωτικῆς ἐπιστήμης;* p II. стр. 17

стического гносиса, когда умъ человѣка достигшии вершины созерцанія, проникаетъ въ тайны божественной жизни и приобщается Божеству. Что *τελειώσις*—высшее совершенство человѣческаго духа—есть въ своемъ существѣ завершение мистическаго гносиса, эта мысль нашла ясное выраженіе въ разсужденіяхъ Діонисія о мистическомъ богопознаніи и о состояніи небесныхъ умовъ, этихъ прототиповъ человѣческаго совершенства.

Ученіе о мистическомъ богопознаніи стоитъ въ неразрывной связи съ теологіей ареопагитикъ. Если Богъ не есть ни умъ, ни мысль, ни слово, ни знаніе, ни истина, ни мудрость, но выше всего этого <sup>1)</sup>, то ясно, что Онъ не можетъ быть познанъ обычнымъ, раціональнымъ способомъ. Человѣческая мысль безсильна постигнуть Его, человѣческое слово слишкомъ недостаточно, чтобы выразить Его существо. Чѣмъ выше въ познаніи Бога поднимается мысль, тѣмъ болѣе цѣпенѣтъ умъ, пока, наконецъ, на высотахъ возможной абстракціи не замираетъ въ нѣмомъ безмолвіи. Но изъ того, что Богъ непостижимъ для человѣческаго *разума*, не слѣдуетъ еще, что Онъ непостижимъ вообще. Кромѣ раціональнаго познанія, есть особый способъ богопознанія, мистическій, состоящій въ непосредственномъ внутреннемъ *ощущеніи* Божества, въ таинственномъ прикосновеніи (*ἐπαφή*) къ Нему. Въ этотъ моментъ, когда человѣческая мысль достигнетъ вершины абстракціи, когда умъ отрѣшится отъ всякихъ представленій и образовъ и погрузится въ таинственное *молчаніе* (*ἡσυχία*) <sup>2)</sup>, въ состояніе полного *безмыслия* (*ἄλογία παντελής, ἀνοησία*) <sup>3)</sup>, въ этотъ моментъ восхитенный духъ человѣка (*καθαρῶς ἐκστάσει*) <sup>4)</sup> непосредственно, такъ сказать, *осязаетъ* Божество. Въ себя и всего окружающаго, погруженный въ таинственный мракъ невѣдѣнія, онъ *весь* пребываетъ въ Томъ, Кто выше всего; освобождаясь отъ всякаго познанія, онъ лучшей стороной своей соединяется съ совершенно Непознаваемымъ, познавая Его помимо и сверхъ естественныхъ дѣйствій ума <sup>5)</sup>. Такъ

1) De myst. theol V; ср. выше, стр. 6—7.

2) De myst. theol I, § 1.

3) De div. nom I, § 1.

4) De myst. I, § 1

5) De myst. theol. I, § 3: καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων κα

божественный мракъ (ὁ θεῖος γνόφος) является одновременно неприступнымъ светомъ, въ которомъ обитаетъ Самъ Богъ (ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατακεῖν ὁ Θεὸς λέγεται) <sup>1)</sup>, совершенное невѣдѣніе—вѣдѣніемъ Того, Кто выше всякаго вѣдѣнія (καὶ ἡ κατὰ το κρείττον παντελῆς ἀγνοσία γνώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γνωσχομένα) <sup>2)</sup>. Здѣсь мы вступаемъ въ область тѣхъ непонятныхъ антитезъ, противорѣчій и парадоксовъ, которыми такъ изобилуетъ мистика вообще. Богъ одновременно—безыменный (ἀνόνημος) и многоименный (πολύνημος), все (πάντα) и ничто (οὐδέν), бытіе и небытіе, νοησία и ἀνοησία, φῶς и γνόφος, душа то погружается въ полный покой (ἀνάπαυσις, ἡσυχία), неподвижность (στάσις), то испытываетъ состояніе восторга (ἔκστασις), духовнаго опьяненія (νηφάλιος μέθη)—всѣ эти противорѣчія, находящія для себя разрѣшеніе и высшій синтезъ во внутреннемъ опытѣ мистика, непостижимы для того, кто не посвященъ въ тайны мистическихъ переживаній. Можно только предположительно утверждать, что смыслъ такихъ противоположеній въ области теогнозіи, какъ γνόφος — φῶς, ἀγνοσία — γνώσις, можетъ быть тотъ, что полное отрѣшеніе отъ всѣхъ формъ и видовъ эмпирически-раціональнаго познанія есть необходимое условіе познанія мистическаго и что этотъ послѣдній состоитъ въ непосредственномъ,—помимо и сверхъ всякихъ дѣйствій ума,—ощущеніи Божества, причемъ въ этомъ безмолвномъ прикосновеніи къ Божеству человѣческой духъ обрѣтаетъ высшее возможное для него постиженіе Божескаго существа.

Но признавая мистическое единеніе съ Божествомъ, совершающееся въ таинственномъ безмолвіи и „без-мыслии“ человѣческаго духа высшимъ способомъ богопознанія, Діонисій даетъ понять, что путь къ этому боговѣдѣнію лежитъ всецѣло чрезъ спекуляцію ума, въ чисто интеллектуальной

---

τῶν ὁρώντων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνοσίας εἰς δύνη τὸν ὄντως μυστικόν καθ' ὃν ἀπομνῆ πάσις τὰς γνωστικὰς, ἀντικλήψεις, καὶ ἐν ᾧ πάντα ἀναφί καὶ ἀοράτω γίνεταί, πᾶς ὡν τοῦ πάντων ἐπέκλινα, καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησία, κατὰ τὸ κρείττον ἐνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκων, ἰπερ νοῦν γινώσκων Cp. I, § 1; Epist. V

1) Epist. V

2) Epist. I.

плоскости человѣческаго духа и что силой, возводящей человѣка къ Богу, является гносисъ—созерцаніе въ широкомъ смыслѣ слова. На этомъ пути есть свои ступени возхожденія. Здѣсь находятъ свое мѣсто и Божественное откровеніе, и катафатическое и апофатическое богословіе. Но одно несомнѣнно: кто не стремится познать Бога прежде раціонально, для того невозможно и мистическое постиженіе. Послѣднее есть какъ бы плодъ перваго. Онъ есть результатъ яснаго сознанія раціональной непостижимости Божества. Но ясно сознать и во всей глубинѣ почувствовать непостижимость Божества можетъ только тотъ, кто напряжетъ всѣ силы ума для раціональнаго познанія и опытно убѣдится въ невозможности этого познанія. Чѣмъ глубже и всестороннѣе будетъ этотъ опытъ, тѣмъ скорѣе могутъ послѣдовать мистическіе плоды его. Такимъ образомъ, мистическое богопознаніе не только не устраняетъ необходимости изученія Откровенія и раціональной разработки его, но, напротивъ, имѣетъ въ немъ свой отправной пунктъ <sup>1)</sup>. Такъ, не заключая въ себѣ познанія Божества, раціональный гносисъ имѣетъ немаловажное значеніе, уже какъ извѣстный методологическій приѣмъ, приводящій къ мистическому богопознанію. Но этого мало. Поскольку та *ἀνωσία*, въ которой человѣческой духъ познаетъ Божество, хотя и лишено всякаго раціональнаго содержанія и есть полная *ἀνοησία*, все-таки представляетъ извѣстное состояніе ума—*чистый умъ*, гносисомъ могутъ быть названы и тѣ безвидныя и безобразныя *созерцанія* (*θεωρία*), въ которыхъ выражается мистическое вѣдѣніе Божества. Этотъ гносисъ, въ отличіе отъ раціональнаго, можетъ быть названъ гносисомъ мистическимъ. Это—тотъ самый гносисъ, который въ качествѣ высшей нормы религіозной жизни выдвинулъ еще Климентъ Александрійскій <sup>2)</sup> и который у Діонисія, какъ и у Климента, обладаетъ магической силой открывать тайны божественной жизни и боготворить (*θεολογεῖν*) человѣка <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Насколько самъ Діонисій былъ далекъ отъ отрицанія значенія Откровенія и методологически-научной разработки его, можно видѣть изъ того, что опыту положительной разработки богословія на основѣ Св Писанія онъ посвятилъ цѣлый рядъ сочиненій—*Θεολογικαὶ ἐποτυπώσεις, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, Συμβολικὴ Θεολογία*.

<sup>2)</sup> См. выше, стр. 13—15.

<sup>3)</sup> Ср De coel. hier. VII, § 3

Тотъ же гностическій характеръ *τελειωσις*<sup>1)</sup> а отмѣчается Діонисіемъ и въ его разсужденіи о совершенствѣ небесныхъ умовъ. „Первая іерархія небесныхъ умовъ,—говоритъ онъ здѣсь,—посвящаемая отъ самого началосовершенства, тѣмъ самымъ, что она непосредственно устремлена къ нему, исполненная, сколько возможно, святѣйшаго очищенія, обильнаго свѣта и совершеннѣйшаго освященія, очищается, просвѣщается и совершенствуется, будучи не только совершенно непричастна привязанности земному, но и исполнена первоначальнаго свѣта, участвуя въ первоначальномъ знаніи (*γνώσεως*) и вѣдѣніи (*ἐπιστήμης*). Итакъ,—продолжаетъ Діонисій,—прилично теперь кратко сказать, что *причастіе божественнаго знанія и есть очищеніе, просвѣщеніе и совершеніе—ὅτι καὶ καθαρσίς ἐστι, καὶ φωτισμός, καὶ τελειωσις ἢ θεαρχικῆς ἐπιστήμης μετάληψις*; ибо оно нѣкоторымъ образомъ очищаетъ отъ невѣдѣнія, сообщая по достоинству познаніе совершенныхъ тайнъ. Симвъ же самымъ божественнымъ знаніемъ (*τῆ θεῆα γνώσει*), коимъ очищаетъ, онъ вмѣстѣ и просвѣщаетъ умъ, не знавшій прежде того, что открывается ему теперь чрезъ озареніе свыше; и, наконецъ, тѣмъ же самымъ свѣтомъ совершенствуется, доставляя твердое познаніе пресвѣтлыхъ тайнъ“<sup>1)</sup>.

Таковы основныя черты мистики ареопагитикъ. Идеаломъ духовной жизни человѣка является обоженіе (*θειωσις*), понимаемое, съ одной стороны, какъ наивысшее „упрощеніе“ духа (*ἀπλωσις*), а съ другой — какъ метафизическое соединеніе (*ἔνωσις*) его съ Божескимъ существомъ, нѣкотораго рода „возвращеніе“ (*ἐπιστροφή*) въ первоначальное единство Божества (*εἰς μονάδα*), совершающееся на пути абстрактно-спекулятивной дѣятельности ума, силою мистическаго гносиса. Въ своемъ ученіи о *простотѣ* духа, какъ синонимѣ обоженія, Діонисій могъ базироваться на переживаніяхъ своего внутренняго опыта, но въ обработкѣ имъ данныхъ своего

1) De coel. hier. VII, § 3; p n.—Ср De escl. hier. I, § 3: конечная цѣль всякой іерархіи—любовь къ Богу и всему божественному, удаленіе отъ противнаго сему и „познаніе (*ἡ γνώσις*) сущаго, какъ оно существуетъ, видѣніе (*ὄρασις*) и познаніе (*Ἐπιστήμη*) священнои истины, и благодарованное причастіе (*μέθεξις*) единовиднаго совершенства, насколько возможно, Самого Единаго, наслажденіе зрѣніемъ, питающее умственно (*νοητώ:*) и боготворящее всякаго къ нему воспростирающагося“.

опыта нельзя не видѣть слѣдовъ вліянія неоплатонической теософіи. Это вліяніе сказалось и въ пониманіи имъ *κάθαρσις*-а, какъ метафизическаго очищенія духа отъ инородной, т. е. вещественной „примѣси“. Можетъ быть, подъ тѣмъ же вліяніемъ,—выдвигая значеніе гносиса, какъ силы „боготворящей“,—онъ въ истолкованіи его пошелъ гораздо далѣе Климента Александрійскаго. Если для Климента гносисъ есть созерцательная (умная) *молитва*, то для Діонисія онъ—полное *безмолвіе* ума, *ἀνοήσια*. Ученіе о Богѣ, какъ трансцендентной, безкачественной Простотѣ, дало ему возможность сообщить своему идеалу духовной жизни онтологическое обоснованіе. Далѣе Климента пошелъ Діонисій и въ пониманіи индивидуализма гностическаго идеала. Гностикъ Климента не сторонится міра и не чуждается практическихъ задачъ жизни; гностикъ Діонисія есть уже уединенный *μοναχός* <sup>1)</sup>, причемъ на посвященіе въ монашество Діонисій смотритъ, какъ на одно изъ церковныхъ таинствъ (*μυστήριον μοναχικῆς τελεώσεως*) поставляя его на ряду съ таинствами просвѣщенія (крещенія), евхаристіи, мѣроосвященія, священства <sup>2)</sup>.

Но есть въ мистикѣ Діонисія и черты рѣзкаго отличія отъ неоплатонической спекуляціи. Эти черты выступаютъ тамъ, гдѣ Діонисій является предъ нами выразителемъ общихъ началъ церковной мистики. По его ученію, обоженіе есть плодъ не только естественнаго процесса мистическаго восхожденія къ Богу, но и сверхъестественнаго дѣйствія на человѣка божественной силы. Источникомъ этой силы является „небесный іерархъ“ Христосъ <sup>3)</sup>, посредниками—небесная іерархія, церковное священство и таинства. Последнія имѣютъ своимъ назначеніемъ содѣйствовать, преподаваніемъ божественной силы, очищенію, просвѣщенію и единенію человѣка съ Богомъ. Обоженіе простирается не только на духъ человѣка, но и на его плоть, каковая, по своему воскресенію, имѣетъ бытъ причастной божественной жизни <sup>4)</sup>.

1) Плотинъ также, въ ряду другихъ условій „возвращенія“ человѣческаго духа въ единство Божества, выставляетъ необходимость изоляціи человѣка—*φυγή μόνον πρὸς μόνον* (Епх. VII, 9, 11).

2) De escl. hier. c. VI, II.

3) De escl. Hier. IV, § 4

4) Ср De d. v. nom 1, § 4; VI, 32.

Общій идеалистическій характеръ міровоззрѣнія ареопагитикъ, стремленіе къ релігіозно-філософскому обоснованію фактовъ мистическаго опыта, истолкованіе таинственнаго смысла различныхъ формъ церковнаго культа—все это создало имъ широкую популярность не только на Востокъ, но и на Западъ, и окружило неизвѣстнаго автора ихъ ореоломъ „апостольскаго мужа“. Вліяніе ихъ было глубоко и продолжительно. Но въ то время какъ западные писатели читали Діонисія преимущественно какъ глубокаго умозрителя и, подчиняясь вліянію его філософскихъ идей, продолжали развивать начала его системы, доводя нерѣдко ихъ до крайности и сообщая мистикъ Діонисія нецерковный характеръ (Іоаннъ Скоттъ Эригена), Востокъ цѣнилъ его главнымъ образомъ, какъ „выразителя мистико-литургическаго характера восточной церкви, основателя богослужебной мистики восточнаго христіанства“<sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе и на востокъ многія идеи спекулятивной мистики Діонисія пустили глубокіе корни. Такъ, возвышенно-спекулятивныя разсужденія Діонисія объ обоженіи не мало содѣйствовали укрѣпленію въ практикѣ восточныхъ подвижниковъ того идеала релігіозной жизни, по которому обоженіе понимается ими обыкновенно, какъ синонимъ *ἀλωσις*<sup>2</sup>-а, осуществляемаго на пути абстрактно-созерцательной дѣятельности ума. Въ частности, ученіе Діонисія о безмолвіи ума, какъ условіи мистическаго богопознанія, особенно подробно позднѣе было раскрыто исихастами, которые исихію возвели въ единственную норму мистической жизни.

### 3. Мистика Григорія Нисскаго.

Для характеристики абстрактно-спекулятивнаго направленія мистики считаемъ необходимымъ остановиться, хотя кратко, на той сторонѣ мистики Григорія Нисскаго, по которой онъ близко соприкасается съ разсматриваемымъ нами направленіемъ и стоитъ въ тѣсномъ родствѣ съ мистикой Діонисія. Особый интересъ въ данномъ случаѣ для насъ представляетъ ученіе его о *созерцаніи Бога въ зеркалѣ чистой души*.

<sup>1)</sup> Проф. Бриллиантовъ, *op cit*, стр. 148.

Душа человѣка, поскольку она создана по образу Божію, носить въ себѣ отображеніе свойствъ Божеской природы. Создавая человѣка, Богъ творить въ немъ какъ бы изображеніе Себя Самого, давая ему все, что имѣетъ Самъ. Богъ есть прежде всего благо, красота, любовь, премудрость, и душа носить въ себѣ черты благодати, красоты, премудрости. Но на ряду съ положительными свойствами у Григорія Нисскаго выдвигается и другая сторона Божескаго существа—его метафизическая трансцендентность. Богъ есть не только благо, или первое и истинно-подлинное благо, но Онъ также *ὑπὲρ τὸν ἀγαθόν* <sup>1)</sup>, *παντὸς ἀγαθοῦ ἐπέκεινα* <sup>2)</sup>, *καλοῦ παντὸς ἐπέκεινα* <sup>3)</sup>, *ὁ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν* <sup>4)</sup>, даже *ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ* <sup>5)</sup>, *ὑπὲρ ἐπέκεινα* <sup>6)</sup> и т. д. Естество Божіе выше всякаго доступнаго разуму понятія и образа, о Немъ мы можемъ только сказать, что Оно *есть*, а что Оно такое,— это непостижимо для нашего разума <sup>7)</sup>. Въ этомъ случаѣ, подобно Діонисію, Григорій Нисскій склоненъ мыслить Божеское существо, какъ сверхъестественную *Простоту* (*ἀπλότης* и безкачественную *чистоту* (*καθαρότης*) <sup>8)</sup>. Эти метафизическія свойства Божества должны были найти отраженіе и въ душѣ человѣка, какъ отображеніе Первообраза. И душа человѣка, въ своей метафизической основѣ, есть ничто иное, какъ безкачественная простота.

Но въ настоящемъ состояніи человѣка, образъ Божій въ немъ—это драхма, сокрытая подъ грязью и нечистотою грѣха <sup>9)</sup>. Эта нечистота духа есть прямое слѣдствіе пристрастія человѣка къ чувственно-матеріальной сторонѣ бытія. Зло не есть что-либо реально-существующее (*τὸ κακὸν—μὴ*

1) Migne, ser. gr. t. 44, 725, A; 46, 368, D.

2) Migne, t. 44, 184, A.

3) Migne, t. 45, 469, D.

4) Migne, t. 44, 1268, C.

5) Migne, t. 45, 684, B.

6) Migne, t. 44, 732, D; Ср. Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa, Münster, 1896, s. 183.

7) Migne, t. 44, 317, AB; р. п., творенія св. Григорія Н., ч. I, М. 1861 стр. 247

8) Migne, t. 44, с. 1272, C: р. п. ч., II, М. 1861, ст. 6-е о блаженствахъ стр. 445.

9) Migne, t. 46, с. 373 AB; р. п. ч. VII, М. 1865, стр. 345



ὄν) <sup>1)</sup>, оно есть результат самообмана человѣка, заблужденія его ума, когда послѣдній полагаетъ благо не въ томъ, въ чемъ оно въ дѣйствительности заключается <sup>2)</sup>. Благо— въ Богѣ, а человѣкъ ищетъ его въ матеріи. Въ этомъ пристрастіи къ веществу и кроется источникъ духовной нечистоты человѣка. Но этого мало. Начало нечистоты человѣческаго духа слѣдуетъ искать гораздо глубже: можно сказать, что корень ея лежитъ въ самой двойственности человѣческой природы,—именно, въ метафизическомъ единеніи богоподобнаго духа съ матеріальнымъ тѣломъ. По мысли Григорія, чувственно-тѣлесная сторона человѣческой природы, хотя и есть твореніе Бога, но она присоединена Богомъ къ его духовной сторонѣ только въ предвѣдѣніи Имъ паденія человѣка. Она есть столько же созданіе Бога, сколько и слѣдствіе паденія самого человѣка. По своей идеѣ, и, такъ сказать, первоначальному замыслу, человѣкъ есть чистый ангелоподобный духъ <sup>3)</sup>.

Чтобы возвратиться въ состояніе первобытной чистоты и первожданной простоты духа <sup>4)</sup>, человѣку необходимо сложить съ себя все *чуждое* (*τοῦ ἄλλοτρίου*) <sup>5)</sup>, т. е. отрѣшиться отъ всей чувственно-матеріальной стороны бытія. Это отрѣшеніе предполагаетъ два момента: во-первыхъ, освобожденіе духа отъ пристрастія къ веществу и самого вещества, и во-вторыхъ, отрѣшеніе отъ эмпирически-раціональнаго содержанія сознанія. Первое достигается путемъ каѳарсиса <sup>6)</sup> и носитъ ярко метафизическій характеръ; второе—путемъ созерцанія и запечатлѣно до извѣстной степени спекулятивнымъ характеромъ.

По смыслу ученія Григорія Нисскаго, очищеніе отъ грѣхов-

<sup>1)</sup> Migne, t. 44; *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, сар. XII, с. 164; р. п. ч. I, M. 1861, стр. 117—118.

<sup>2)</sup> Ibid., с. XX; р. п. стр. 156—160.

<sup>3)</sup> Ср Migne, t. 44; *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, сар. XVI—XVIII, р. п. ч. I, M. 1861, стр. 145—154; ср Migne t. 46, с. 369 sq; р. п. ч. VII, M. 1865; стр. 341—345; *ibid.* с. 372B: *οὕτως κἀκεῖνος ἐμπεισὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἀμαρτίας, ἀπώλεσε μὲν τὸ εἰκὼν εἶναι τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ. τὴν δὲ φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα διὰ τῆς ἀμαρτίας μετημφιάσατο*; р. п. ч. VII, стр. 344

<sup>4)</sup> Ср Migne, t. 44, с. 1272, BC; р. п. ч. II, M. 1861, стр. 443—445.

<sup>5)</sup> Migne, t. 46, с. 372, с. *ἀπόθεσις δὲ τοῦ ἄλλοτρίου ἐστὶν ἢ εἰς τὴ οἰκίον ἐαντῶ καὶ κατὰ φύσιν ἐπάνοδος*; р. п. ч. VII, M. 1865, стр. 344.

<sup>6)</sup> Ср. Migne, t. 46, с. 376 Asq.; р. п. ч. VII, M. 1865, стр. 347—348

ной нечистоты есть не только освобождение отъ пристрастія къ веществу, но и удаленіе отъ самого вещества. И чѣмъ рѣшительнѣе и глубже порветъ человѣкъ свою связь съ веществомъ, тѣмъ ближе онъ будетъ къ первоизданной чистотѣ и простотѣ своего духа. Чтобы возстановить эту первобытную чистоту образа Божія въ себѣ, человѣкъ долженъ „выйти изъ всего видимаго“ <sup>1)</sup>, „стать внѣ вещественнаго міра“ <sup>2)</sup>, „выше всего міра“ <sup>3)</sup>, „отъять земную оболочку“ <sup>4)</sup>, „вещественную мглу отъ душевныхъ очей“ <sup>5)</sup>, „отрѣшиться отъ покрововъ плоти“ <sup>6)</sup> „выступить изъ естества“ <sup>7)</sup>, „словомъ, „обточить дочиста на себѣ все излишнее и тѣлесное“, „отрясти всякое вещественное и тяжелое отношеніе къ житейскому“, чтобы перейти „въ нѣчто божественное и духовное“ <sup>8)</sup>. Всѣ эти выраженія, какъ нельзя лучше, показываютъ, что моментъ каварсиса Григорій Нисскій, какъ и Діонисій, понималъ въ отрицательномъ и притомъ строго-метафизическомъ смыслѣ. Не трудно показать, что и второй моментъ,—созерцаніе,—Григорій понимаетъ аналогично съ Діонисіемъ, т. е. въ смыслѣ отрѣшенія духа отъ эмпирически-раціональнаго содержанія сознанія. Слѣдующія слова изъ жизнеописанія Моисея,—которое, по раскрываемымъ въ немъ мыслямъ, стоитъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ I главѣ Мистическаго богословія Діонисія,—прекрасно подтвержда-

1) Migne, t. 44, c. 317, B: *ἐξελθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον*, p. п. ч. I, M. 1861, стр. 246

2) Migne, t. 44, c. 772, D: *ἀλλ' ἐκβάς ἕκαστος αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἔξω τοῦ ὕλικου κόσμου γενόμενος*; p. п. ч. III, M. 1862, стр. 21.

3) Migne, t. 46, c. 365 CD: *μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ κόσμου γιγνῶνως ἐψηλότιρος...* p. п. ч. VII, M. 1865, стр. 338

4) Migne, t. 46, c. 372, C: *ἢν (τὴν φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα) ἀποθέσθαι συμβουλευεῖ ὁ λόγος οἷον τι ὕδατι τῷ καθαρῷ τῆς πολιτείας ἀποκλυσάμενον ὡς ἂν περιαιρεθέντος τοῦ γηινοῦ καλύμματος, πάλιν τῆς ψυχῆς φανερωθῇ τὸ κάλλος*; p. п. VII, стр. 344.

5) Migne, t. 44, c. 1272 C: *καὶ τῆς ὑλικῆς ἀχλὺς τῶν τῆς ψυχῆς ὀμμάτων ἀφαιρεθείσης*; p. п. ч. II, M. 1861, стр. 445.

6) Migne, t. 46, c. 376B: *ἔξω τῶν τῆς σαρκὸς προκαλυμμάτων γενέσθαι*; p. п. VII, стр. 348.

7) Migne, t. 44, c. 1028B: *ἡ γὰρ ἐκβάσα ἤδη τὴν φύσιν ψυχῆς, ὡς ἂν μηδενὶ τῶν συνήθων πρὸς τὴν γνώσιν τῶν ἀοράτων κωλύοιτο*, p. п. M. 1862, стр. 308.

8) *ibid.* c. 1072C: *ὅτι ἀκριβῶς ἀφ' ἑαυτῶν πᾶν τὸ περιττόν τε καὶ σωματικῶδες ἀποτορεύσασαι πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ νοητόν μεταβαίνουσι, τὴν ὑλώδη πᾶσαν καὶ βαρεῖαν τριτὸ τὰ πράγματα σχῆσιν ἔκτιναξάμεναι*; p. п. ч. III, M. 1862, стр. 357.

ють сказанное. „Умъ,—говорить здѣсь Григорій,—простираясь далѣе, съ бѣльшею и совершеннѣйшею всегда внимательностію углубляясь въ уразумѣніе истинно постижимаго, чѣмъ выше приближается къ созерцанію Божества, тѣмъ болѣе усматриваетъ несозерцаемость Божественнаго естества. Ибо, оставивъ все видимое—не только, что воспріемлетъ чувство, но и что видитъ, кажется, разумъ,—[умъ] непрестанно идетъ къ болѣе внутреннему, пока пытливостію разума не проникнетъ въ незримое и непостижимое, и тамъ не увидитъ Бога. Ибо въ этомъ истинное познаніе искомаго; въ томъ и познаніе наше, что не знаемъ, потому что искомое выше всякаго познанія, какъ бы нѣкимъ мракомъ, объято отовсюду непостижимостію. Посему и возвышенный Іоаннъ, бывшій въ семь свѣтозарномъ мракѣ (*ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ*), говоритъ: „Бога никтоже видѣ нигдѣже“ (Іоан. 1, 18), рѣшительно утверждая сими словами, что не людямъ только, но и всякому разумному естеству, недоступно вѣдѣніе Божіей сущности. Посему Моисей, когда сталъ выше вѣдѣніемъ, тогда исповѣдуетъ, что видитъ Бога въ мракѣ, т. е. тогда познаетъ, что Божество въ самомъ естествѣ своемъ то самое и есть, что выше всякаго вѣдѣнія и постиженія. Ибо сказано: вниде Моисей во мракъ, идѣже баше Богъ (Исх. 20, 21). Кто же Богъ? Тотъ, Кто положилъ тму закровъ свой (Пс. 17, 22), какъ говоритъ Давидъ. *Въ этомъ мракѣ и посвященный въ тайны* (*ὁ ἐν τῷ αὐτῷ (γνόφῳ) μνηθεὶς τὰ ἀπόρρητα*)<sup>1)</sup>. Этотъ мракъ охватываетъ душу человѣка, какъ можно видѣть изъ приведенныхъ словъ, въ тотъ моментъ, когда умъ въ своемъ усилии познать Божество достигнетъ вершины абстракціи, успѣетъ оставить все видимое, не только, что воспринимаютъ чувства, но и что видитъ разумъ, т. е. когда онъ отрѣшится отъ всего эмпирически-раціональнаго содержанія и погрузится въ свѣтозарный мракъ невѣдѣнія—вѣдѣнія. Этотъ моментъ есть моментъ спекулятивнаго *экстаза*, когда умъ выходитъ изъ своего естества<sup>2)</sup>. „изъ себя самого“, и пребываетъ въ состояніи „изступленія“<sup>3)</sup>.

1) Migne, t. 44, col. 376 D—377, AB; p. n. p. I, M. 1861, стр. 315—316.

2) Migne, t. 44, c. 1028 B: p. n. III. 308

3) Ср. Migne, t. 46, c. 361 B: *ὅς ἐπειδήποτε δυνάμει τοῦ πνεύματος ἠρωθεὶς τὴν διάνοιαν, καὶ ὡς ἐκβάς αὐτὸς ἑαυτόν. εἶδεν ἐκεῖνο τὸ ἀμήχανον καὶ ἀπεριούρητον κάλλος ἐν τῇ μακαρίᾳ ἐκστάσει*; p. n. ч VII, стр. 333.

Въ этомъ состояніи человѣкъ достигаетъ первобытной чистоты и его душа наиболѣе совершеннымъ образомъ отражаетъ въ себѣ черты Первообраза. И „кто (въ этомъ состояніи) видитъ себя, тотъ въ себѣ видитъ и вождельваемое, и такимъ образомъ чистый сердцемъ дѣлается блаженъ, потому что, смотря на собственную чистоту, въ этомъ образѣ усматриваетъ Первообразъ. Ибо какъ тѣ, которые видятъ солнце въ зеркалѣ, хотя не устремляютъ взора на самое небо, однако же усматриваютъ солнце въ сіяніи зеркала не менѣе тѣхъ, которые смотрятъ на самый кругъ солнца, такъ и вы, говоритъ Господь, хотя не имѣете силы усмотрѣть свѣта, но если возвратитесь къ той благодати образа, какая сообщена была вамъ въ началѣ, то въ себѣ имѣете искомое. Ибо чистота, безстрастіе, отчужденіе отъ всякаго зла есть Божество. Посему, если есть въ тебѣ это, то, безъ сомнѣнія, въ тебѣ Богъ (*καθαρότης γὰρ, ἀπίθεια, καὶ κακοῦ παρτὸς ἀλλοτριώσις ἢ θεότης ἐστίν. Εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοὶ ἐστί, Θεὸς πάντως ἐν σοὶ ἐστίν*); когда помысль твой чистъ отъ всякаго порока, свободенъ отъ страстей и далекъ отъ всякаго оскверненія, ты блаженъ по своей острозрительности, потому что, очистившись, усмотрѣлъ незримое для неочистившагося и, отъявъ вещественную мглу отъ душевныхъ очей, въ чистомъ небѣ сердца ясно видишь блаженное зрѣлище. Что же именно? Чистоту, святость, простоту и всѣ подобныя свѣтоносныя отблески Божія естества, въ которыхъ видимъ Богъ (*Καθαρότης, ὁ ἁγιασμός, ἢ ἀπλότης, πάντα τὰ τοιαῦτα τὰ φωτοειδή τῆς θείας φύσεως ἀπαυγίσματα, δι' ὧν ὁ Θεὸς ὁρᾶται*) <sup>1)</sup>.

Но не отраженіе только Божества созерцаетъ въ себѣ въ это время душа человѣка. Въ этотъ моментъ она ощущаетъ въ себѣ присутствіе Самого Божества. Ибо Божество, будучи высшей трансцендентностію, въ то же время,—и здѣсь опять пунктъ совпаденія съ отмѣченнымъ нами положеніемъ Діонисія,—имманентно бытію. По ученію Григорія, „ничто не можетъ пребывать въ бытіи, не пребывая въ сущемъ; собственно же и первоначально сущее есть Божіе естество, о

<sup>1)</sup> Migne, t. 44, с. 1272, ВС; р. п. ч. II, 1861, М. О блаженствахъ, сл. 6-е стр. 443—445. Ср о видѣніи Бога въ зеркалѣ души у Аеанасія Великаго, Migne, ser-gr. t. XXV, с. 60, Сзq, 113 Asq; Проф. И. В. Поповъ, Религіозный идеалъ св. Аеанасія, Бог. Вѣстн. 1904 г., Мартъ, 455—462.

которомъ по необходимости нужно вѣрить, что Оно во всѣхъ существахъ есть самое пребываніе ихъ <sup>1)</sup>“. Пребываетъ Богъ и въ человѣкѣ. Но преданный чувственно-матеріальной жизни, онъ не чувствуетъ Его въ себѣ. Нужно ему отрѣшиться отъ этой жизни, чтобы живо ощутить въ себѣ присутствіе Божества. „Господь—не знать что-либо о Богѣ, но имѣть въ себѣ Бога—οὐ τὸ γινῶναι τί περὶ Θεοῦ μακάριον ὁ Κύριος εἶναι φησιν ἀλλὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τὸν Θεόν—называетъ блаженствомъ, ибо блажени чистиі сердцемъ, яко тии Бога узрятъ. Но не какъ зрѣлище какое, кажется мнѣ, предъ лице очистившему душевное око предлагается Богъ; напротивъ, высота сего изреченія, можетъ быть, представляетъ намъ то же, что открытѣе изложило слово, сказавъ другимъ: *царствѣ Божіе внутри васъ есть* (Лук., 17, 12), чтобы научились мы изъ сего, что очистившій сердце свое отъ всякой твари и отъ страстнаго расположенія въ собственной своей лѣпотѣ усматриваетъ образъ Божія естества (*ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορῆ τὴν εἰκόνα*) <sup>2)</sup>“. И въ вышеприведенныхъ словахъ сказано: если въ тебѣ есть чистота, безстрастіе, отчужденіе отъ всякаго зла, „то, безъ сомнѣнія, въ тебѣ Богъ—*Θεὸς πάντως ἐν σοὶ ἔστιν*“. Въ этомъ ощущеніи Божества, когда душа человѣка своей „простотой“ соприкасается съ *Простотой* Божескаго естества, заключается, по-видимому, и наивысшій моментъ человѣческаго „обоженія“, ибо въ этотъ моментъ духъ человѣка, отпечатлѣвая на себѣ это метафизическое свойство Божества, становится единообразнымъ съ своимъ Первообразомъ.

Въ разсужденіяхъ Григорія Нисскаго о Богѣ, какъ сверхъестественной простотѣ, и объ обоженіи, какъ о процессѣ постепеннаго спекулятивнаго упрощенія души, нельзя не видѣть, какъ и въ ученіи объ этомъ Діонисія, нѣкоторыхъ отзвуковъ неоплатонической философіи <sup>3)</sup>, но, во-первыхъ,

1) Migne, t. 45, col. 80, D; p. n. p. IV, стр. 82

2) Migne, t. 44, с. 1269 C; p. n. p. II, M. 1861, стр. 443

3) Объ отношеніи Григорія Нисскаго къ неоплатонизму, а также къ мистикѣ Филона Александрійскаго см. специальное изслѣдованіе *H. Koch—a*, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa*. *Teologische Quartalschrift*, Ravensburg, 1898, (Heft III), SS. 397—420; ср. *Diakamp*, op. cit, ss. 90—101.

не нужно забывать, что въ представленіи Григорія Богъ является не только космической реальностію, но и высочайшей Личностію и что обоженіе человѣка совершается силою Живого Бога <sup>1)</sup>, а, во-вторыхъ, богато одаренная натура Григорія далеко не вся ушла въ разсматриваемую нами мистику каэартическаго созерцанія и „яснотемнаго“ гносиса. Наряду съ отзвуками абстрактно-спекулятивной мистики въ твореніяхъ Григорія Нисскаго слышатся совершенно иные тоны. Въ этомъ случаѣ духовный опытъ св. отца положительно поражаетъ разнообразіемъ мистическихъ переживаній, а его творенія богатствомъ основанныхъ на нихъ мистическихъ идей.

## II.

### Нравственно-практическое направленіе древне-церковной мистики

Изъ области абстрактно-спекулятивной мистики съ ея стремленіемъ къ „упрощенію“ души и метафизическому единенію съ Божествомъ въ актѣ спекулятивнаго экстаза, погружающаго душу въ таинственный мракъ (*γνῶσις*), съ холодныхъ высотъ логической абстракціи, гдѣ, кажется, точно рассчитано каждое движеніе души на пути къ соединенію ея съ Божествомъ, мы въ нравственно-практической мистикѣ переносимся въ сферу пламенѣющаго религіознаго чувства, глубокихъ и интимныхъ переживаній восторженнаго сердца, въ царство „божественнаго свѣта“ (*φῶς*), въ чертоги Возлюбленнаго, гдѣ въ актѣ мистической любви—Эроса (*ἔρως τῆς ἀγάπης*) совершается живое и боготворящее общеніе человѣческой души со Христомъ. Въ первомъ направленіи, какъ мы видѣли, центральнымъ пунктомъ является отвлеченно-философское ученіе о Богѣ, какъ трансцендентной монадѣ,—ученіе, обвѣянное дымкой неоплатонической теософіи; путь мистики къ обоженію лежитъ черезъ *κάθαρσις*—очищеніе, *φωτισμός*—гностическое „просвѣщеніе“ и *ἁλωσις*—духовное „упрощеніе“; самое обоженіе понимается въ смыслѣ возвращенія человѣческаго духа изъ этого „чувственно-феноменальнаго“ міра въ „безкачественное“ лоно субстанціального

<sup>1)</sup> *Diekamp*, op. cit., SS. 96—97.

бытія; дѣйствіе Христа на душу разсматривается только какъ частный моментъ общей очищающей и просвѣщающей дѣятельности Логоса, совершаемой Имъ въ союзѣ съ нисходящими рядами небесныхъ силъ и чинами земной іерархіи. Во второмъ направленіи метафизика отсутствуетъ, идеология отодвигается на второй планъ; въ основу мистики полагается внутренней опытъ—переживаніе; возвышенное пареніе спекулятивной мысли смѣняется напряженіемъ духовнаго подвига: мѣсто метафизическихъ построеній и схемъ занимаетъ психологическое изображеніе внутренней жизни, сопровождаемое нравственными наставленіями относительно духовнаго „дѣланія“; мысль мистика питается Откровеннымъ Ученіемъ и вращается въ атмосферѣ библейскихъ образовъ и сравненій; образы пріобрѣтаютъ особую плотность и массивную выпуклость; чувствуется полнота духовной жизни, ищущая соотвѣтствующаго выраженія въ словѣ; центромъ духовной жизни является божественная Личность Христа; мѣсто *καθάρσις* занимаетъ *πράξις*—подвижничество, включающее въ себя этической моментъ добродѣланія; *ωρασιμός* разсматривается какъ духовно-осязаемое знаменіе присутствія Христа въ душѣ человѣка; обоженіе понимается въ смыслѣ таинственнаго „воображенія“ Христа въ сердцѣ вѣрующаго и совершается подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Личности Бога—Логоса, въ мистическомъ актѣ тѣснаго общенія души со Христомъ. Такъ спекулятивная мистика Божественной Монады смѣняется здѣсь эмоціональной мистикой Христа—Логоса и апопееозу „единотворящаго“ гносиса противопоставляется восторженный гимнъ въ честь „боготворящей“ любви.

Какъ рано возникло въ христіанствѣ это направленіе?—Какъ только эмоціональный экстазъ былъ признанъ высшей формой религіозной жизни. Въ IV столѣтіи экстатическое богообщеніе принимаютъ подъ свою авторитетную защиту такіе столпы церкви, какъ Аѳанасій Великій, Василій Великій, Григорій Богословъ и въ особенности Григорій Нисскій. Несмотря на то, что ученіе объ экстазѣ, какъ высшей формѣ религіозной жизни, мы встрѣчаемъ подробно раскрытымъ и въ іудейско-александрійскомъ богословіи, и въ неоплатонической теософіи, несмотря на то, что эти теченія религіозно-фило-

софской мысли различными путями проникали въ христіанскую литературу того времени, мы не думаемъ, что бы эта форма религіозной жизни, равно какъ и высокая оцѣнка ея значенія, были явленіями наносными въ христіанской мистикѣ. Исторія мистицизма свидѣтельствуешь, что экстазъ неизбѣжно расцвѣтаетъ тамъ, гдѣ прочно водворяется подвижничество; психологически эмоціональный экстазъ есть плодъ аскезиса, соединеннаго съ самоуглубленіемъ духа. Такъ, несомнѣнно, было и въ христіанствѣ. Подвижничество, возникшее въ церкви весьма рано, неизбѣжно и помимо какихъ-либо стороннихъ вліяній должно было привести къ экстазу, какъ своему естественному психологическому завершенію. Пустынники Ѡваиды были въ то же время и первыми христіанскими мистиками нравственно-практическаго направленія. Житія этихъ подвижниковъ, оставленныя намъ историкомъ Руфиномъ, Палладіемъ Еленопольскимъ, Іоанномъ Мосхомъ, полны описаній различныхъ проявленій религіознаго экстаза, въ который погружались христіанскіе аскеты на вершинѣ своего аскетическаго подвига <sup>1)</sup>. Благодаря чрезвычайно широкому развитію подвижничества въ IV ст., этотъ вѣкъ можно считать временемъ расцвѣта и нравственно-практической мистики.

### 1. Значеніе Оригена въ исторіи древне-церковной мистики.

Но если Ѡваидскіе пустынноики своими подвигами проложили путь къ эмоціональному экстазу, какъ мистической формѣ богообщенія, и укрѣпили въ жизни христіанскихъ мистиковъ практическіе приемы и начала мистической жизни, то тѣ основныя идеи, которыя легли въ основу идеологіи этого направленія мистики, мы встрѣчаемъ въ христіанской литературѣ въ болѣе ранній періодъ. Здѣсь мы должны,

---

<sup>1)</sup> Объ экстазѣ и созерцаціи, равнымъ и образомъ и о сопровождающихъ эти состоянія явленіяхъ небснаго *святта*, разжаго рода *видѣній*, въ памятникахъ, посвященныхъ описанію жизни подвижниковъ, говорится весьма часто; ср., напр., Ruffin., *Historia monachorum* ML t. 21, cap. 11, 15; Palladii episc Helenop., *Historia Lausiaca*, MG. t. 34, cap 4, 8, 19, 38, 45, 59, 93; Johanni Moschi, *Pratrum Spirituale*, MG. t. 87, 3; cap. 16 19, 26, 40, 44, 50. 51, 57, 61, 66, 87, 102, 104, 105, 123, 143, 148, 159, 196



прежде всего, отмѣтить, хотя кратко, заслуги другого, послѣ Климента, знаменитаго александрійца, Оригена, который сыгралъ въ исторіи христіанской мистики столь же великую роль, какъ и его учитель, Климентъ Александрійскій.

Климентъ и Оригенъ стоятъ въ самыхъ истокахъ идейнаго теченія христіанской мистики. Несмотря на тѣсное духовное родство ихъ, пониманіе идейныхъ основъ христіанской мистики у нихъ неодинаково. Если Климентъ склоненъ былъ въ дѣлѣ обоженія человѣка отводить первое мѣсто гносису, то Оригенъ начинаетъ выдвигать другое начало внутренней жизни,—христіанскую любовь; если Климентъ конечную цѣль обоженія видѣлъ въ слияніи человѣческаго духа съ Богомъ, какъ безкачественной Монадой, то Оригенъ вводитъ посредство Христа—Логоса и самое обоженіе понимаетъ, какъ воображеніе Христа въ душѣ человѣка. Такимъ образомъ, если Климентъ является отцомъ спекулятивнаго теченія христіанской мистики, то Оригенъ, по праву, можетъ быть названъ родоначальникомъ того движенія, которое мы обозначали, какъ нравственно-практическое.

Исходнымъ пунктомъ міровоззрѣнія Оригена является ученіе о противоположности между духомъ и матеріей, *αισθητά* и *νοητά*. Міръ—мѣсто низложенія духа, по своемъ паденіи принявшаго чуждую своей сущности оболочку тѣла. Жизнь человѣка въ этомъ міру есть томленіе матеріализовавшагося духа въ чужеземномъ плѣну по своему отечеству. Въ своемъ стремленіи къ чисто-духовной жизни человѣкъ прежде всего долженъ отрѣшиться отъ чувственно-матеріальной стороны бытія. Отсюда—необходимость міроотреченія, аскетическое самоумерщвленіе и каеартическій характеръ этики Оригена. Но аскетизмъ и необходимость, такъ сказать, дематеріализаціи духа—только условія восхожденія души на тѣ идеальныя высоты, съ которыхъ она нѣкогда ниспала. Самое восхожденіе совершается по ступенямъ *εβρυ*—гносиса. Началомъ восхожденія служитъ вѣра. Есть *ψιλλή πίστις*, вѣра большинства, вѣра дѣтей, любящихъ добро изъ-за страха наказанія, а не ради самого добра: эта вѣра спасаетъ, но не соединяетъ съ Богомъ и есть вѣра мистическая, вѣнецъ гносиса, вѣра меньшинства, составляющаго особый чинъ людей, какъ бы церковь въ церкви. За вѣрой перваго порядка слѣдуетъ знаніе (*ἐπιστήμη, γνῶσις*), за знаніемъ—мудрость (*σοφία*), на-

конецъ, непосредственное созерцаніе истины (*θεωρία*) <sup>1)</sup>. Это созерцаніе и есть вѣра въ высшемъ смыслѣ слова, ибо вѣровать значитъ непосредственно созерцать Логоса <sup>2)</sup>. Здѣсь Оригенъ является предъ нами пока вѣрнымъ ученикомъ своего учителя, Климента. Идеаль истиннаго христіанина предносится его уму въ общемъ въ образѣ *мудреца-аскета*, проводящаго жизнь въ богопознаніи и созерцаніи истины. Его расхожденіе съ Климентомъ начинается тамъ, гдѣ онъ факты мистической жизни стремится поставить въ связь съ Личностію Христа и этическимъ ученіемъ христіанства. Такъ онъ неохотно употребляетъ самое слово *γνώσις*, какъ скомпрометированное еретиками - гностиками, предпочтительно стараясь пользоваться понятіемъ *σοφία, ἢ θεία σοφία* <sup>3)</sup>. На ряду съ гносисомъ у него болѣе видное мѣсто занимаетъ, какъ мы сказали, другое начало—*любовь* къ Богу, понимаемая какъ извѣстная мистическая настроенность <sup>4)</sup>. *Θεωρία* покоится на *πραΐσις*-ѣ, а *πραΐσις* запечатлѣна сильно этическимъ характеромъ <sup>5)</sup>. Но наиболѣе значительная заслуга Оригена предъ христіанской мистикой заключается въ томъ, что онъ впервые и притомъ съ особой рельефностію выдвинулъ въ патристической литературѣ мысль о мистическомъ посредствѣ между Богомъ и человѣкомъ Христа—Логоса и подробно развилъ ученіе объ обоженіи, какъ воображеніи Христа въ сердцѣ вѣрующаго. По его ученію, достигшіи высшей ступени духовной жизни, созерцанія,—вступаетъ въ непосредственное общеніе съ Логосомъ и теперь уже отъ Него лично получаетъ наставленіе въ истинѣ. Не нуждаясь болѣе въ посредствѣ внѣшнихъ наставниковъ и учителей, вѣрующій воспринимаетъ истину прямо, интуитивно, при помощи особаго органа „божественнаго чувства“, которое Оригенъ называетъ также *αἰσθησις τοῦ ἕντος* <sup>6)</sup>. Созерцая Ло-

1) Redepenning, op. cit., I, s. 338.

2) Redepenning, I, s. 343

3) Redepenning, I, ss. 335—336.

4) Ibid. II, SS. 420, 426, 431.

5) MG t. XIV, Tom. in. Ioann. I, 16: ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιῆν τὰ δίκαια, τῆς γὰρ ἀγαθῆς ὁδοῦ μερίστης τυχευούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅτιορ παρίσταται διὰ τοῦ ποιῆν τὰ δίκαια· κατὰ δὲ ἐξῆς τὸ θεωρητικόν. Ср. Redepenning, II, 436.

6) MG. t. XIV, Tom. in. Ioann. XIII, 52: καὶ βελτίον γέ ἐστιν αὐτόπτην γενέσθαι τοῦ λόγου, καὶ χωρὶς ὀργάνων διδάσκοντος ἀκούειν αὐτοῦ, καὶ φαντασιῶντος

госа, душа соединяется со Христомъ, такъ какъ Христосъ и есть высшее знание и мудрость христiанина <sup>1)</sup>. Только ощутившiй въ себѣ присутствiе Христа—Логоса познаетъ истину и становится истиннымъ христiаниномъ. Въ душѣ такого человѣка слово Христа является тѣмъ сѣменемъ, изъ котораго, зачинаясь и постепенно развиваясь, какъ дитя въ лонѣ матери, рождается въ душѣ Самъ Христосъ <sup>2)</sup>. Вселяясь въ душу и обитая въ ней, Онъ преобразуетъ ее по образу своему, такъ что человѣкъ становится не только *христiаниномъ*, *χριστιανός*, но и *Христомъ*,—*Χριστός* <sup>3)</sup>.

Поставивъ въ связь мистическую жизнь человѣка съ божественною Личностию Христа, Оригенъ оказалъ христiанской мистикѣ великую услугу. Съ этого момента патристическая идеологiя христiанской мистики приобретаетъ специфически-христiанскiя черты и становится на путь самобытнаго развитiя. Этой заслуги Оригена не умаляетъ и то обстоятельство, что въ своемъ ученiи о посредствѣ Логоса онъ не былъ вполнѣ оригиналенъ и отчасти слѣдовалъ путемъ, проложеннымъ иудейско-александрiйскимъ богословiемъ. Какъ бы ни казалось значительнымъ сходство между ученiемъ Оригена объ отображенiи Логоса въ душѣ вѣрующаго съ ученiемъ о томъ же Филона Александрiйскаго,—во всякомъ случаѣ сходство это—болѣе внѣшнее, чѣмъ внутреннее. Если Филонъ учитъ о Логосѣ, какъ божественномъ началѣ, оплодотворяющемъ души праведниковъ нетлѣннымъ сѣменемъ

---

*οὐ διὰ τῶν διδασκόντων τὸ ἡγῆμονικὸν εὐρίσκειν (add. κατὰ) τρανότητά τοὺς τῆς ἀληθείας τύπους, ἥπερ μὴ ὁρῶντα αὐτὸν—ἀκούειν τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον.* Cp. Tom. in. Ioan. XX, 27 (ibid. col. 652—653); Hom. in Lev. XIII, 254. Qui perfectus est, ab ipso Deo docetur—et homine ad haec discenda magistro non utitur, sed a Deo discit, si quis potest capere Dei vocem. cp. Redepenning I, 343—344.

<sup>1)</sup> Redepenning, I, s 355.

<sup>2)</sup> MG. t. XIII, Ser. in. Matth. p. 861; MG. t. XIV, Tom. in. Ioann. I. 6 Hom. in Luc. XXII, 958; cp. Redepenning, II, 419—420.

<sup>3)</sup> MG. t. XI, Contra Celsum, Lib. VI, 79: *Καὶ γὰρ ὡσπερ ἠκούσαμεν, ὅτι Ἄντιχριστος ἔρχεται, καὶ οὐδὲν ἦττον μεμαθήκαμεν, ὅτι ἀντίχριστοι πολλοὶ εἰσιν ἐν τῷ κόσμῳ τὸν αὐτὸν τρόπον ὅτι Χριστὸς ἐπιδηδήμηκε γνόντες, θεωροῦμεν, ὅτι δὲ αὐτὸν πολλοὶ χριστοὶ γεγόνασιν ἐν τῷ κόσμῳ, οἵτινες ἀνάλογον ἐκείνῳ ἠγάπησαν δικαιοσύνην, καὶ ἐμίσησαν ἀδικίαν.* Cp. MG. t. XIV, Tom. in. Ioann. I, 6 *καὶ γὰρ πᾶς ὁ τετελειωμένος ζῆ ὀυκέτι, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ζῆ Χριστός· Καὶ ἐπεὶ ζῆ ἐν αὐτῷ Χριστός, λέγεται περὶ αὐτοῦ τῆ Μαριάμ· Ἴδε ὁ υἱός σοῦ ὁ Χριστός*

Слова, сѣменяемъ истины и добра <sup>1)</sup>, какъ о Небесномъ Супругѣ, вступая въ союзъ съ которымъ и воспринимая сѣмя божественной жизни, душа приноситъ плодъ истинной мудрости, праведности и всякой добродѣтели, становится органомъ божественнаго Откровенія, дѣлается воплощеннымъ закономъ и приобщается къ Самому Источнику Слова <sup>2)</sup>, то не слѣдуетъ упускать изъ вида, что Логось Филона въ послѣднемъ основаніи своемъ есть не божественная Личность, а безличная космическая сила, посредствующая между Богомъ и человѣкомъ и возводящая послѣдняго къ Божеству; самое же обоженіе совершается въ актѣ непосредственнаго единенія человѣческаго духа съ Божествомъ, когда человѣкъ изъ сына Логоса становится сыномъ Божіимъ и достигаетъ состоянія высшаго по сравненію съ Логосомъ. Совершенно въ другомъ свѣтѣ изображается роль Логоса у Оригена. По Оригену, Логось—божественная Упостась; обоженіе есть становленіе христіанина Христомъ, ибо Христось есть въ то же время Богъ. Здѣсь Логось не посредникъ только между Богомъ и человѣкомъ, но и то Лицо, съ которымъ душа вступаетъ въ тѣсное обожествляющее ее общеніе. Но что особенно рѣзко отличаетъ Оригена отъ Филона, это то, что Логось Филона есть только *Λόγος ἐνδιάθετος*, а Логось Оригена—*Λόγος προφορικὸς*, воплотившееся Слово Божіе, историческая личность Христа. Въ своихъ мистическихъ переживаніяхъ Оригенъ такъ много удѣляетъ вниманія историческому Христу, изображенію Его крестныхъ страданій, человѣколюбія, кротости, тѣхъ благъ, которыя Онъ даруетъ вѣрующимъ <sup>3)</sup>, что это обстоятельство выгодно отличаетъ его не только отъ Филона, но и отъ его учителя, Климента Александрійскаго, у котораго на первомъ планѣ стоитъ предвѣчный Логось, заслоняющій собою историческую личность Христа.

Мысль Оригена объ обоженіи, какъ тѣсномъ мистическомъ единеніи души со Христомъ, въ христіанской мистикѣ оставила глубокий слѣдъ. Послѣ Оригена она становится проч-

<sup>1)</sup> Leg allegr. III, 51.

<sup>2)</sup> De Cherub 14—15; ср Zeller, Die Philosophie der Griech, 1852, III 2, 661.

<sup>3)</sup> Ср. Eucken, op. cit., S. 222.

нымъ достояніемъ мистическаго сознанія христіанскихъ писателей и руководящимъ началомъ при истолкованіи ими главныхъ фактовъ мистической жизни <sup>1)</sup>). Вліяніе этой мысли могло быть тѣмъ глубже и шире, что Оригенъ въ своемъ истолкованіи на Пѣснь Пѣсней облекъ ее въ наглядный образъ, ставшій чрезвычайно популярнымъ среди писателей разсматриваемаго направленія. Изложивъ историческій смыслъ Пѣсни Пѣсней и разъяснивъ аллегорическое значеніе этой книги въ приложеніи ко Христу и Церкви, онъ устанавливаетъ, наконецъ, третій смыслъ, мистическій, по которому подъ Возлюбленнымъ разумѣется Христось, а подъ возлюбленною—человѣческая душа, эта невѣста, обрученная Небесному Жениху, Христу—Логосу—*νύμφη τοῦ Λόγου ψυχῆ* <sup>2)</sup>). Этотъ образъ лучше всего показываетъ, какъ, съ одной, стороны, далеко ушелъ Оригенъ въ пониманіи основъ христіанской мистики отъ своего учителя Климента, а съ другой стороны, въ какомъ близкомъ родствѣ стоитъ онъ со вторымъ направленіемъ христіанской мистики.

Двѣ черты являются наиболѣе характерными для нрав-

<sup>1)</sup> Ср., напр., ясное выраженіе этой мысли среди раннѣйшихъ писателей у *Ипполита*, In Dan. I, 10, 8: Слово, вышедшее изъ устъ Отца, „является снова рождаемымъ святымъ; непрестанно рождая святыхъ, Оно Само становится снова рожденнымъ отъ святыхъ“; ср. Ad Diogn. II, 4: Кто отъ начала былъ, новъ и всегда древнѣй, есть вмѣстѣ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος; De ant. 61: οὐ παύεται ἡ ἐκκλησία γεννᾶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον, который—δι' αὐτῆς ἀεὶ γεννώμενος; у *Мееодія Патарскаго*, MG. t 18, Conp. VIII, 8, с. 149 С: „въ каждомъ (вѣрующемъ) духовно рождается Христось: для того Церковь и носить во чревѣ и испытываетъ муки рожденія, доколѣ не изобразилъ въ насъ родившійся Христось (Гал. IV, 19), чтобы каждый изъ святыхъ чрезъ причастіе Христу родился Христомъ“ (ὅστ' ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία σπαργα καὶ ὀδύνη, μέγιστερ ἂν ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν μορφωθῆι γεννηθείς, ὡπὼς ἕκαστος τῶν ἁγίων τῷ μετέχειν Χριστοῦ Χριστὸς γεννηθῆι).

<sup>2)</sup> MG. t. XIII, In. Cant. Cant, Cap. VI, col. 209: Λόγος ἐστὶν ὁ νυμφίος, λογικὸν ζῶον ἢ νύμφη, ἐὰν νοήσῃ ψυχῆ, καὶ λάβῃ ὁ νυμφίος τὴν νύμφην. Ср. также *Stoffels*, op. cit., S. 55. Насколько этотъ образъ жениха и невѣсты сталъ излюбленнымъ для характеристики отношенія души ко Христу, можно судить потому, что послѣ Оригена нѣтъ, кажется, писателя разсматриваемой группы, у котораго не встрѣчался бы этотъ образъ. Но особенно подробно его раскрываютъ *Мееодій Патарскій* въ своемъ Симпосіонѣ *Аеанасій В.* въ своихъ Комментаріяхъ на Пѣснь Пѣсней, *Григорій Нисскій* въ своихъ Бесѣдахъ на ту же книгу, *Макарій Великій* въ своихъ твореніяхъ.

ственно-практической мистики; это—пламенная любовь къ Богу, составляющая основной фонъ мистической жизни, и учение объ обоженіи, какъ соединеніи со Христомъ-Логосомъ, образующее главный нервъ идеологии этого направленія. Обѣ эти черты наиболѣе яркое выраженіе нашли въ IV в. въ мистикѣ Египетскаго подвижника *Макарія Великаго* и позднѣе въ мистикѣ замѣчательнѣйшаго писателя второй половины X в. и первой XI-го *Симеона Новаго Богослова*.

## 2. Мистика преп. Макарія Египетскаго.

По изображенію Макарія Великаго, пламенная любовь ко Христу составляетъ послѣднюю основу всего мистическаго подвига. Эта любовь запечатлѣна особымъ характеромъ. Мистическая любовь есть любовь восторженная, охватывающая душу человѣка до самозабвенія, любовь, которую лучше всего можно сравнить съ любовью невѣсты къ страстно любимому жениху, или возлюбленной къ своему возлюбленному; словомъ, эта любовь есть *ἔρως τῆς ἀγάπης* <sup>1)</sup>. — Эта любовь души ко Христу является чрезвычайно характерной для мистики Макарія. Она полагаетъ на эту мистику особый отпечатокъ и сообщаетъ ей специфическій тонъ. Она опредѣляетъ собой весь образъ жизни мистика, лежитъ въ основѣ, всѣхъ ступеней послѣдней и ведетъ человѣка къ обоженію, какъ брачному союзу (*γάμος*) со Христомъ. Человѣкъ, воз-

1) Ср. MG. t. 34; Ном, 10, 4; ср. Ном. 5, 5; 9, 8; 25, 5; 28, 5. Въ патристической литературѣ, понятія *ἔρωτικός*, *ἔρως* отнюдь не имѣютъ того специфическаго значенія, которое придано имъ популярной рѣчью. Въ ней они употребляются исключительно въ идеально-платоническомъ смыслѣ. По Платону, эрость въ самой основѣ есть внутреннее, лежащее въ глубинѣ души, стремленіе къ вѣчному, добруму и прекрасному, невыразимая тоска по утраченному отечеству, жажда вернуться въ потерянный рай, въ міръ сверхчувственный, идеальный, въ царство безжественной красоты. Ср. Н. Я. Гротъ, Очерки философіи Платона, М. 1897 г., стр. 53—54. То, что отличаетъ *ἔρως* отъ *ἀγάπη*, есть ярко выраженный эмоциональный характеръ этого чувства. Чуждая истерическаго эротизма, мистическая любовь характеризуется необычайною интенсивностію. Это не какой-нибудь отвлеченный amor Dei intellectualis Спинозы, а живое охватывающее все существо человѣка, чувство, (ср. П. П. Соколовъ. Вѣра, М. 1902, стр. 73, прим.; И. В. Поповъ, Мистич. оправданіе аскетизма въ твор преп Макарія Егип., Богосл. Вѣстн. 1905, I, 49) Эту черту мистической любви отмѣчаютъ сами подвижники и христіанскіе писатели-мистики. „Возлюби

любившій такой любовью Господа, съ радостію оставляетъ ради этой любви міръ, домъ, родныхъ, подвергаетъ себя всѣмъ тяжестямъ сурового аскетизма <sup>1)</sup>, сохраняетъ въ чистотѣ и дѣвствѣ свое тѣло, украшаетъ, какъ драгоценнымъ нарядомъ, ликомъ добродѣтелей свою душу <sup>2)</sup>. Уязвленная ревностію любви Божіей (*τοῦ ἔρωτι τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*) <sup>3)</sup>, любовію Небеснаго Духа (*ἔρωτι Πνεύματος οὐρανόθεν τετραωμένη*) <sup>4)</sup> душа и при помощи благодати непрестанно возбуждаетъ въ себѣ пламенное стремленіе (*πόθος ἐπιπυρον*) къ Небесному Жениху (*πρὸς τὸν οὐράνιον νυμφίον*), вожделѣваетъ совершенно сподобиться таинственнаго и неизреченнаго общенія (*κοινωνίας*) съ Нимъ въ Святынь Духа, съ откровеннымъ лицомъ духа и взираетъ на Небеснаго Жениха лицомъ къ лицу, въ духовномъ и неизглаголанномъ свѣтѣ, со всею несомнѣнностію входитъ въ единеніе съ Нимъ <sup>5)</sup>. „Тясячи праведныхъ дѣлъ, постъ и бдѣніе, духовныя дарованія откровенія и небесныя тайны—все это ничто, если не достигнуто общеніе съ Господомъ въ актѣ мистической любви къ Нему <sup>6)</sup>. „Какъ богатая дѣвица, сговоренная замужъ, какіе бы не получала подарки до брака, наряды ли, одежду-ли, или драгоценную утварь, не успокоивается тѣмъ, пока не наступитъ время брака и не совершится брачный союзъ: такъ и душа, уготовившая себя въ невѣсту Небесному Жениху, приѣмлетъ залогъ Духа, дарованія или испѣленій, или вѣдѣнія, или откровенія (*εἴτε χαρίσματα λαμπάτων, εἴτε γνώσεως, εἴτε ἀποκαλύψεως*), но не успокоивается симъ, пока не достигнетъ совершеннаго общенія, т. е., любви (*τῆς τελείας κοινωνίας, τοῦτέστι τῆς ἀγάπης*), которая, будучи неизмѣнною и непреткновенною, возлюбив-

пламенно (*Εράσθητι*),—говоритъ Григорій Нисскій,—потому что у плотныхъ неукоризненна и безстрастна эта страсть (*τὸ πάθος*) почему премудрость и предписываетъ пламенную любовь къ Божественной красотѣ“ (In. Sant. Cant. Hom. I, C 772 AB). Отсюда неудивительно, что они широко пользуются этимъ понятіемъ тамъ, гдѣ говорятъ о мистической любви въ отличіи ея отъ *ἀγάπη*, какъ любви преимущественно этической природы (ср. Заринъ, Аскетизмъ, т. I, кн. 2, СПб. 1907 г., стр. 372—374).

<sup>1)</sup> М. Gr. t. 34, Hom. 4, 14—15; см. р. ц. Св.-Тр. Серг. Лавра, 1904 г.

<sup>2)</sup> Hom. 15, 2; ср. Epist. C. 416D, 417A.

<sup>3)</sup> Hom. 9, 9.

<sup>4)</sup> Hom. 10, 4.

<sup>5)</sup> Hom. 10, 4

<sup>6)</sup> Ibidem.

шихъ Женихъ дѣлаеть безстрастными (*ἀπαθείς*) и непоколебимыми <sup>1)</sup>“. Здѣсь уже слышатся отзвуки апостольскаго гимна любви (1 Кор. 13 гл.), съ тою только разницей, что у ап Павла имѣется въ виду этическая любовь, а у Макарія мистическая. Въ то же время приведенныя слова ясно показываютъ, что изъ двухъ началъ мистической жизни—гносиса и любви—Макарій рѣшительное предпочтеніе отдаетъ любви, возвышая ее не только подѣ гносисомъ, но и надѣ всѣми харизматическими дарованіями <sup>2)</sup>).

Но какъ бы ни было велико значеніе любви, какъ этикомистическаго начала духовной жизни, одна любовь, — по ученію пр. Макарія,—бессильна совершить обоженіе челоувѣка. Заключая въ себѣ этической моментъ свободнаго самоопредѣленія, она въ лучшемъ случаѣ свидѣтельствуеть о

<sup>1)</sup> Ном, 45, 7

<sup>2)</sup> Пламенная любовь ко Христу, какъ Небесному Жениху, является характерной чертой не только мистики пр Макарія, но и всего представляемаго имъ направленія. Въ Симпосіонѣ Мееодія Патарскаго, представляющемъ собою глубоко мистическій трактатъ о дѣвствѣ, какъ главномъ условіи таинственнаго сочетанія души со Христомъ, хоръ дѣвственницъ поеть гимнъ Господу, гдѣ въ поэтической формѣ изображается страстная тоска души по своему Возлюбленному. ради Возлюбленнаго душа оставляетъ брачное ложе, дорогой домъ, мать, родныхъ, отечество, всѣ удовольствія и развлеченія міра, чтобы войти внутрь всеблаженнаго чертога жениха, укрыться въ Его объятяхъ, непрестанно созерцать Его небесную красоту (MG t. 18, Sympos. XI 2. ср. р. п. проф. Е. Ловягина, СПб 1877, стр 107—108) Мотивы этой пѣсни основнымъ тономъ проходятъ чрезъ всю мистику разсматриваемаго направленія. По Григорію Нисскому, который съ гностической мистикой сумѣлъ сочетать порывы мистики „эмоціональной“, Богъ въ Пѣсни Пѣсней указываетъ „самый совершенный и блаженный способъ спасенія, именно, посредствомъ любви“ (Творенія, ч. III, М. 1862, стр. 12). Эта любовь есть мистическая любовь души, этой невѣсты, къ Логосу, какъ возлюбленному жениху своему. Чѣмъ болѣе душа приближается къ Логосу, тѣмъ сильнѣе пламенѣють въ ней любовь и желаніе созерцать красоту Его лицомъ къ лицу. Она ищетъ Жениха своего ночью и, охваченная „опьяненіемъ любви, погружается въ „экстатическое“ состояніе. „Уязвленная этой любовью“, она оставляетъ все „тварное, и все умопредставляемое въ твари, вѣрою обрѣтаетъ любимое и уже не выпускаетъ изъ объятія вѣры Обрѣтеннаго, пока Онъ не вселится внутри чертога ея, т е внутри сердца“ (тамъ же, стр. 158—159) Это единеніе души съ Господомъ есть „*пречистое супружество*, въ которомъ душа прильпляетъ Господови, дѣлается *единъ дуухъ* съ Господомъ“ (тамъ же, стр 20). Ср. относящіяся сюда цитаты у С. Зарина *op cit*, стр. 373—374.



желаніи человѣка обоженія, о стремленіи къ нему и въ этомъ смыслѣ составляетъ необходимое психологическое условіе его. Обоженіе же представляетъ собой процессъ не естественнаго порядка, а *сверхъестественнаго*. Душа, остановившаяся на своей природѣ и уповающая только на свои дѣла, умираетъ, не сподобившись вѣчной божественной жизни <sup>1)</sup>. Обоженіе есть преображеніе души подѣ воздействием божественной силы; оно есть фактическое приобщеніе Божеству. Разсматриваемое съ отрицательной стороны, оно есть очищеніе души отъ грѣха и освобожденіе изъ-подъ власти сатаны; взятое съ положительной,—оно есть процессъ постепеннаго *одухотворенія* душевной пневмы и реальнѣйшаго соединенія ея со Христомъ. То и другое совершается благодатной силой Христа-Логоса.

Изображеніе процесса обоженія дѣйствиельно Христа-Логоса у пр. Макарія запечатлѣно рѣзко реалистическимъ характеромъ. Въ этомъ реализмѣ онъ довольно близко слѣдуетъ реализму стоической натурфилософіи <sup>2)</sup>.

По ученію Стои, существуетъ только то, что дѣйствуетъ и страдает. Дѣйствовать и страдать могутъ только *тѣла*. Отсюда реально только то, что—тѣлесно, или матеріально. Богъ и души не составляютъ исключенія. Но различныя реальности обладаютъ не одинаковой степенью матеріальности. Однѣ вещи—грубой, плотной матеріи, другія—болѣе тонкой, эфирной, духообразной. Несмотря на рѣшительный матеріализмъ, міровоззрѣніе стоиковъ въ общемъ носятъ динамическій характеръ: надъ матеріей возвышается понятіе *силы*. Сама по себѣ матерія—безкачественное начало. Качества и свойства сообщаютъ ей проникающія ее силы, *λόγοι*. Каждая сила дѣйствуетъ по двумъ направленіямъ—отъ центра (*ἡγεμονικόν*) вовнѣ и отъ периферіи внутрь. Человѣческая душа является на свѣтъ также безкачественной и безформенной. Ея содержаніе образуется извнѣ, изъ впечатлѣній отъ внѣшнихъ

<sup>1)</sup> Ном. 1, 11

<sup>2)</sup> Объ отношеніи мистики пр. Макарія къ началамъ стоической философіи см. обстоятельное изслѣдованіе *I Soffels'a*, *op. cit.*, въ особенности Sff. 57—71; ср также у проф. *И. В. Потова*, Мистическое оправданіе аскетизма въ твор. пр. Макарія, *Вост. Вѣстн.* 1904 XI, стр. 557—558. Ниже предлагаемая характеристика ученія пр. Макарія въ исходныхъ пунктахъ примыкаетъ къ изслѣдованію Штоффельса

объектовъ. Но она имѣетъ свое *ἡγεμονικόν*, откуда исходятъ ея движенія во всѣ органы и части тѣла. Проникая все тѣло и будучи началомъ эфирно-матеріальнымъ, душа имѣетъ опредѣленную форму; эта форма совпадаетъ съ внѣшнимъ образомъ человѣка. Отношеніе между силой и матеріей, свойствомъ и субстратомъ, добродѣтелью и душою, духомъ и тѣломъ стойки опредѣляютъ понятіемъ *κράσις δι' ὄλον*. *Κράσις δι' ὄλον* одна изъ характерныхъ особенностей стоической философіи. Это понятіе отлично, съ одной стороны, отъ механическаго соединенія (*μίξις* и *παράθεσις*), по скольку, по смыслу этого понятія, части одного тѣла *проникаютъ* въ части другого, съ нимъ смѣшаннаго,—а съ другой,—отъ химическаго (*σύγκυσις*), потому что смѣшанныя тѣла сохраняютъ свои свойства. Такимъ образомъ, *κράσις* есть полное и тѣсное смѣшеніе тѣлъ, при сохраненіи каждымъ тѣломъ своихъ свойствъ и собственной сущности. Какъ на примѣръ этого рода смѣшенія, стойки указываютъ на соединеніе огня съ желѣзомъ, воды съ виномъ, души съ тѣломъ <sup>1)</sup>.

Примыкая во взглядѣ на матеріальность бытія къ стоицизму, Макарій дѣлаетъ отступленіе только въ ученіи о природѣ Бога, которая по его представленію, является чистой, нематеріальной сущностію <sup>2)</sup>. Но внѣ Бога для Макарія, какъ и для стоиковъ, все тѣлесно—и ангель, и душа, и демонъ <sup>3)</sup>. Душа, проникая всѣ члены тѣла, производя отправленія органовъ чувствъ, срастворяется (*συγκέχραται*) съ тѣломъ <sup>4)</sup> и принимаетъ форму внѣшняго человѣка <sup>5)</sup>. Безка-

<sup>1)</sup> Ср *Zeller*, Philosophie der Griechen, Aufl. 3, III, 1, 117 и далѣе; ср. *Stoffels*, op. cit., SS. 58—61

<sup>2)</sup> *Ном.* 4, 9—10.

<sup>3)</sup> *Ном.* 4, 9: *Ἐκαστον γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν σῶμα ἔστιν, ὁ ἄγγελος, ἡ ψυχὴ, ὁ δαίμων*. Нужно замѣтить, что въ своемъ ученіи о тѣлесности души Макарій не стоитъ среди церковныхъ писателей первохристіанства совершенно одиноко. Подъ вліяніемъ того же стоицизма Тертуллианъ приписываетъ тѣлесность не только человѣческой душѣ, но и Богу. Далѣе эфирную тѣлесность душѣ, ангеламъ и демонамъ приписываютъ Иустинъ, Иринеѣ, Климентъ Александрійскій. Объ Антоніи Великомъ въ *Vita Antonii* (cap. 60) сообщается, что онъ *видѣлъ* душу Амонія, поднимавшуюся на небо Неудивительно, что и Макарій усвоилъ этотъ стоическій взглядъ на природу человѣческой души, а также ангеловъ и демоновъ Ср. *Stoffels*, op. cit., ss 61—62.

<sup>4)</sup> *Ibid*

<sup>5)</sup> *Ном.* 7, 7: „Какъ Ангелы имѣютъ образъ и зракъ, и какъ внѣшній

чественная по природѣ, душа воспринимаетъ свое содержаніе изъ-внѣ; добродѣтели и пороки, понимаемая нерѣдко, какъ живыя реальности, налагаютъ на нее свой отпечатокъ Сила грѣховности, — *ἀμαρτία*, — будучи по своему происхожденію силой Сатаны <sup>1)</sup>, проникаетъ въ душу, какъ закваска, — охватываетъ каждый членъ души тѣла <sup>2)</sup> и, производя тяжелыя потрясенія, является источникомъ того безпокойства и смятенія, которыми страдаетъ мирской человѣкъ <sup>3)</sup>. По мѣрѣ того, какъ *ἀμαρτία* проникаетъ всѣ силы души, *темное покрывало* ниспускается на душу и облегаетъ ее: между душой и *ἀμαρτία* наступаетъ сраствореніе, — *κράσις δι' ὅλων*. Въ силу тѣсной неразрывной связи *ἀμαρτία* съ Сатаною, водвореніе въ душѣ грѣховности является одновременно воцареніемъ въ человѣкѣ самого Сатаны <sup>4)</sup>. Срастворившаяся со грѣхомъ, душа становится „тѣломъ лукавой тьмы“ (*σῶμα λέγεται ἡ ψυχὴ τοῦ σκότους τῆς πονηρίας*), тѣломъ самого Сатаны (*ἐγεθύσατο τὴν ψυχὴν ὁ πονηρός* <sup>5)</sup>). Таково состояніе грѣховнаго человѣка, по паденіи. Это состояніе есть постепенно возрастающее общеніе души съ Сатаною. На высшей ступени это общеніе становится настолько тѣснымъ, что теряетъ этическія черты и переходитъ въ мистически-метафизическое, подобное половому сожитію супруговъ: „сатана чѣмъ-то однимъ дѣлается съ душою, оба духа во время блуда или убійства составляютъ что-то одно (*ἐν τι γίνεται ὁ Σατανᾶς μετὰ τῆς ψυχῆς. πνεύματα ἀμφότερα κατὰ τὴν πορνείαν, ἢ τὸν φόρον*) <sup>6)</sup>. Наступаетъ *κράσις δι' ὅλων* <sup>7)</sup>. Результатомъ этого общенія является бѣльшее уплотненіе душевной пневмы и меньшая воспріимчивость ея къ духовнымъ воздѣйствіямъ со-внѣ. Узы тьмы, которыми опутываютъ душу духи злобы, препятствуютъ ей любить Господа, вѣровать и молиться <sup>8)</sup>. По-

---

человѣкъ имѣетъ образъ, такъ и внутренній имѣетъ образъ подобный ангелу и зракъ (*μορφή*) подобный внѣшнему человѣку“.

1) Ср. Ном. 15 49; 24, 3

2) Ном. 24, 3; 2, 1, 4

3) Ном. 5, 1—2.

4) Ном. 26, 13; 11, 11.

5) Ном. 1, 7.

6) Ном. 16, 2.

7) Ср. Stoffels, op cit, ss 115—116.

8) Ном. 21, 2.

мышленія становятся земными и пресмыкающимися дбѣлу<sup>1)</sup>. Является „противленіе всему, и въ видимомъ, и въ невидимомъ<sup>2)</sup>, и полное безсиліе освободиться отъ тираниі сатаны.

Задача человѣка состоитъ, съ одной стороны, въ освобожденіе отъ *ἀμαρτία* и господства Сатаны, а, съ другой, въ достиженіи обоженія, какъ наивысшаго одухотворенія и наитѣснѣйшаго мистическаго общенія со Христомъ-Логосомъ. Освобожденіе отъ *ἀμαρτία* предполагаетъ продолжительный и упорный путь борьбы со страстями и худыми наклонностями. Въ этой борьбѣ находитъ свое мѣсто и *πραΐσις*,—какъ строгое подвижничество, сопровождаемое добродѣланіемъ, и *θεωρία*,—какъ борьба съ дурными помыслами, завершающаяся чистой, созерцательной молитвой. Этотъ процессъ борьбы запечатлѣнъ преимущественно этическимъ характеромъ и имѣетъ своей цѣлю укрѣпленіе добрыхъ расположеній и навыковъ и достиженіе состоянія полного *безстрастія* (*ἀπάθεια*). Возможность этой этической борьбы кроется въ свойствахъ богоподобнаго духа человѣка. Хотя, послѣ паденія, разумъ у человѣка и помрачился, но не уничтожился<sup>3)</sup>; свобода воли подверглась страстямъ, но не исчезла<sup>4)</sup>. Дѣйствіе *ἀμαρτία* этой свободы не уничтожило: сатана и душа, пока еще послѣдняя не подпала всецѣло влїянію сатаны, противостоятъ, какъ два равносильныхъ юноши<sup>5)</sup>. Эта свобода и обуславливаетъ собой возможность поворота души отъ *ἀμαρτία* къ *ἀπάθεια*.

Но *ἀπάθεια* не есть конечная цѣль духовной жизни, а только условіе ея.

Естественное добро, хотя и возможно, но для истинно-духовной жизни недостаточно<sup>6)</sup>. Жизнь духовная есть жизнь *сверхъестественнаго порядка*. Подобно тому какъ *ἀμαρτία* вошла въ человѣка извнѣ, подобно тому какъ грѣховная жизнь есть процессъ постепеннаго сближенія души съ Сатаной до „полового“ сожитія съ нимъ, причемъ духовно-

1) De patientia et discr, 5.

2) De libert men. 29; Hom. 21, 2.

3) Hom 26, 1.

4) Hom 3, 6; Ep. II, col 412

5) Hom. 3. 6; 27, 22

6) Hom 1, 11

осязаемымъ знаменіемъ пребыванія его въ душѣ является снисхожденіе въ душу *мистической тьмы*, такъ и новая жизнь должна войти въ душу *извнѣ*, путемъ рожденія отъ Бога, такъ и жизнь въ Богѣ есть процессъ постепеннаго соединенія души со Христомъ-Логосомъ до „брачнаго“ союза (*γάμος*), причемъ духовно-осязаемымъ знаменіемъ наитѣснѣйшаго единенія души со Христомъ является озареніе души божественнымъ *свѣтомъ*, этимъ „плототвореніемъ“ Господа.

Мы не будемъ слѣдить за всѣми моментами мистическаго процесса обоженія, начиная съ *ἔρωσ τῆς ἀγάπης* и *ἀπάθεια*, продолжая далѣе *φωτισμός*, *ἀποκάλυψις*, *ἐκστασις* и кончая *καθολία* (*γάμος*) со Христомъ, *ἔνωσις* и наконецъ, *θειώσις*; это вывело бы насъ далеко за предѣлы нашей задачи—отмѣтить основныя черты мистики Макарія, какъ типичнаго выразителя нравственно-практической мистики. Но мы не можемъ не коснуться ближе центрального пункта мистики Макарія,—ученія объ обоженіи, какъ единеніи души со Христомъ-Логосомъ. Коснуться этого пункта ученія Макарія тѣмъ необходимо, что ученіе объ обоженіи, на первый взглядъ, трудно мирится съ особенностями реалистическаго міровоззрѣнія названнаго подвижника и вызываетъ рядъ вопросовъ, требующихъ своего разрѣшенія. Въ самомъ дѣлѣ, если душа, по ученію Макарія, есть сущность *тѣлесная* (*σῶμα*), то, прежде всего, какимъ образомъ она, будучи эфирно-матеріальной природы, можетъ вступать въ непосредственное общеніе съ Логосомъ, этимъ невещественнымъ Духомъ и Богомъ? Разстояніе между душой и Богомъ,—весьма значительное уже въ силу *тварности* человѣческой души,—увеличивается здѣсь до такихъ предѣловъ, что о какомъ-либо непосредственномъ мистическомъ общеніи души и Бога, по-видимому, не можетъ быть и рѣчи.

Чтобы понять возможность взаимодѣйствія души и Логоса, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность обоженія человѣка силою Духа Христова, необходимо принять во вниманіе слѣдующія два положенія идеологіи преп. Макарія: 1) ученіе о „небесномъ образѣ“ въ человѣкѣ и 2) ученіе о „плототвореніи“ Логоса, или о снисхожденіи его въ душу въ образѣ божественнаго свѣта (*φωτισμός*).

Подъ *небеснымъ образомъ*, который пр. Макарій отличаетъ отъ *естественнаго* образа Божія, заключающагося въ бого-

подобныхъ свойствахъ человѣческой природы, онъ разумѣетъ особый, *сверхъестественный* принципъ духовной жизни человѣка. „Небесный образъ“ въ концѣ концовъ есть ничто иное, какъ *обитаніе Логоса* въ душѣ человѣка. Если первый человѣкъ, Адамъ, жилъ всей полнотою духовной жизни, если онъ обладалъ безсмертіемъ и райскимъ блаженствомъ, то это потому, что въ немъ обитало Слово Божіе (*ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ*) <sup>1)</sup>, Если онъ, по своему паденіи, „умеръ для Бога“ и сталъ жить *собственнымъ* своимъ естествомъ, то это потому, что онъ лишился небеснаго образа, т.-е., Логоса <sup>2)</sup>. И, наоборотъ, цѣлю пришествія на землю Господа было. — „*въ душу нашу вложить душу небесную, т.-е. божественнаго Духа*“, чтобы сдѣлать насъ причастниками вѣчной жизни и божественнаго естества <sup>3)</sup>. Отсюда истинно-духовная жизнь есть *жизнь въ Логосѣ*—до воплощенія Его—и *жизнь во Христѣ*,—послѣ воплощенія. Въ томъ и другомъ случаѣ эта жизнь у пр. Макарія характеризуется одними и тѣми чертами, „Пока въ Адамѣ пребывали Слово Божіе и заповѣдь, имѣлъ онъ все: Ибо само Слово было его наслѣдіемъ; Оно было одеждою и покрывающею его славою <sup>4)</sup>. „Само пребывающее въ немъ Слово было для него всѣмъ: и вѣдѣніемъ, и ощущеніемъ, и наслѣдіемъ, и ученіемъ“ <sup>5)</sup>. „И со-внѣ на Адамѣ пребывала слава (*δόξα*)“ <sup>6)</sup>,—та слава—*святотварное сіяніе*, которая видимо почилла на лицѣ Моисея <sup>7)</sup> и которой теперь сподобляются достигшіе возможныхъ высотъ мистической жизни <sup>8)</sup>. Въ своемъ первобытномъ состояніи человѣкъ „царствовалъ надъ помыслами“ <sup>9)</sup>, былъ поставленъ „княземъ вѣка сего и владыкою видимаго“ <sup>10)</sup>. Ничто не угрожало и не вредило ему: ни огонь, ни вода, ни звѣри, ни ядоносное животное <sup>11)</sup>.

1) Hom 12, 6.

2) Hom. 12, 2.

3) Hom 44, 9

4) Hom. 12, 6

5) Hom. 12 7: *Αὐτὸς ὁ Λόγος συνὼν, πάντα ἦν αὐτῷ, εἴτε γινῶσις, εἴτε αἰσθησις, εἴτε κληρονομία, εἴτε διδασκαλία.*

6) Hom. 12, 7.

7) Lib. de patientia et discr, 4

8) Ibid

9) Hom 15 25.

10) De patientia, 3

11) Ibid.

Такъ изображаетъ Макарій духовную жизнь перваго чело-  
вѣка. Такими же чертами рисуется онъ и мистическое со-  
вершенство христианина. Душа послѣдняго „не изъ собствен-  
наго своего естества, но отъ Божества Его, отъ собственного  
Духа Его, отъ собственного свѣта Его воспріимлетъ духов-  
ную пищу, и духовное житіе, и небесныя одѣянія, что и  
составляетъ истинную жизнь души“ <sup>1)</sup>. „Ибо естество Божіе  
имѣетъ и хлѣбъ жизни,—Того, Кто сказалъ: Азъ есмь хлѣбъ  
животный (Іоан. 6, 35), и воду живу (Іоан. 4, 10), и вино,  
веселящее сердце челоуѣка (Пс. 103, 15), и елей радости  
(Пс. 44, 8), и многообразную пищу небснаго Духа, и свѣ-  
тоносныя небесныя одежды, даруемыя Богомъ“ <sup>2)</sup>. „Подлинно  
истинная и вѣчная жизнь“ бываетъ тогда, когда душа ста-  
новится „вся окомъ“, „вся свѣтомъ“, когда она питается  
„небесной пищей Духа“, напояется „живою водою“, обле-  
кается въ „неизреченныя одежды“, опытно и несомнѣнно  
извѣдываетъ все „это“ <sup>3)</sup>. Та слава (*δόξα*), которая нѣкогда  
пребывала на Адамѣ, нынѣ озаряетъ „неложныхъ хри-  
стіанъ“ <sup>4)</sup>. Подобно первому челоуѣку, научаемому непосред-  
ственно Логосомъ, и христіанскій мистикъ не нуждается  
въ наученіи отъ людей, ибо получаетъ откровение (*ἀποκάλυψις*)  
непосредственно отъ Бога <sup>5)</sup>. Такимъ образомъ, въ основѣ  
духовной жизни и Адама, и совершеннаго христіанина ле-  
житъ одинъ и тотъ же сверхъестественный принципъ,—это  
воздѣйствіе Логоса на душу челоуѣка. Уже первый чело-  
вѣкъ жилъ на высотѣ христіанской мистики: Логосъ былъ  
для него тѣмъ, чѣмъ Христосъ является для христианина <sup>6)</sup>.  
Это то дѣйствіе Христа-Логоса на душу, его отпечатлѣніе въ  
послѣдней, постепенное, но реальное отображеніе Его Образа  
въ ней и составляетъ то, что Макарій обозначаетъ понятіемъ  
„Небснаго образа“ въ челоуѣкѣ. Дѣйствуя на душу и со-  
едняясь съ ней, божественная сила Логоса постепенно  
*одухотворяетъ* эфирно-матеріальную пневму души и такимъ

1) Ном. 1, 10

2) Ном. I, 11

3) Ном. 1, 12; ср. de elev. mentis, 12.

4) Lib. de patientia, c. 4: „ταύτην τοιαυτοῦν τὴν δόξαν ἀπό γε τοῦ νῦν οἱ ἱερει-  
δαῖς Χριστιανοὶ περιβάλλονται.“

5) Ном. 7, 5; ср. 15, 18.

6) Ср. Stoffels, op. cit., ss 86—87

образомъ подготовляетъ ея полное мистическое единеніе со Христомъ. На вершинѣ мистическаго процесса вся душа становится *духомъ—ή ψυχή ὀληπνεῦμα γίνεται* <sup>1)</sup> и тогда уже ничто не препятствуетъ ей, въ актѣ эмоціональнаго экстаза (*экстазис*), „сраствориться“ съ Господомъ „въ единый духъ“, соединиться съ Нимъ „душа, такъ сказать, въ душу и вѣпостась въ вѣпостась“ <sup>2)</sup>.

Но если „небесный образъ“ въ человѣкѣ есть обитаніе самого Логоса и его дѣйствие, то какимъ же образомъ безплотный и невещественный Логосъ можетъ дѣйствовать на эфирно-матеріальную пневму человѣческой души? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служить оригинальное ученіе преп. Макарія о мистическомъ „плототвореніи“ Логоса.

Ученіе о мистическомъ „плототвореніи“ Господа составляетъ одинъ изъ основныхъ пунктовъ богословствованія пр. Макарія. Онъ часто возвращается къ нему и самъ отмѣчаетъ важное значеніе его „Намѣреваюсь,—говоритъ онъ — по мѣрѣ силъ своихъ изречь нѣкое тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому выслушайте разумно. Безпредѣльный, непрístupный и несозданный Богъ“ <sup>3)</sup>,—„Самъ, и какъ хочетъ, и чѣмъ хочетъ, Сущій, по несказанной благодати, и недомыслимой добротѣ прелагаетъ, умаляетъ, уподобляетъ Себя святымъ и достойнымъ вѣрнымъ душамъ, *плототворя Себя, по мѣрѣ ихъ удобоприемлемости*, чтобы Невидимый былъ для нихъ видимъ, и Неосязаемый, соразмѣрно свойству душевной тонкости, былъ осязаемъ, и чтобы души ощутили благодать и сладость Его, и на самомъ опытѣ усладились свѣтомъ неизреченнаго наслажденія“ <sup>4)</sup> Такимъ образомъ, чтобы сдѣлать Себя доступнымъ человѣческой душѣ, которая „по собственной природѣ своей есть тѣло“, и имѣть возможность войти въ соединеніе съ ней, Господь снисходитъ къ человѣческой немощи, Самъ плототворя Себя, со-

1) Hom. 1, 2

2) Lib de elevation, cap 6; Hom. 4, 10

3) Hom. 4, 9

4) Hom. 4, 11: αὐτὸς ὄν ὡς θέλει, καὶ ὃ θέλει, διὰ χρηστότητα ἄφραστον, καὶ ἰσαθότητα ἀνεγνώστον μεταβάλλει καὶ μικρύνει, καὶ ἰσομοιωῖ ἑαυτὸν, σωματοποιῶν κατὰ χωρησιν, ταῖς ἰσχύας καὶ ἰξίαις πισταῖς ἵνα ὁραθῆ ἀπταῖς ὁ ἴσρατος, καὶ ψηλαφηθῆ κατὰ τὴν φύσιν τῆς λεπτότητος τῆς ψυχῆς ὁ ἀψηλαφητος, καὶ αἰσθῶνται αὐτοῦ τῆς γλυκύτητος· καὶ τῆς χρηστότητος τοῦ φωτὸς τῆς ἐξόφου κολαύσεως αὐτῆς κίρις ἐπολαύσων



размѣрно свойству душевной тонкости. Такимъ-то плототвореніемъ и является *φωτισμός*, т. е., явленіе Господа душѣ „въ неприступной славы свѣта (*ἐν ἀπροσίτω δόξῃ φωτός*)“ <sup>1)</sup>. Этотъ свѣтъ является тою посредствующей божественной силой, которая дѣйствуетъ между тварною душою и несозданнымъ Логосомъ и которая совершаетъ *одухотвореніе* эфирной пневы души.

Чтобы окончательно уяснить смыслъ ученія Макарія о мистическомъ обоженіи дѣйствіемъ Логоса, намъ остается разрѣшить еще одинъ вопросъ: если Логосъ для того, чтобы дать возможность человѣческой душѣ „быть причастной жизни Божества“ <sup>2)</sup>, т. е., достигнуть *обоженія*,—*плототворитъ* Себя, то какимъ образомъ, ставши, такъ сказать (*ὡς ἐλεῖν*), тварною плотію, Онъ можетъ производить *обожествляющее* дѣйствіе на душу? Этотъ вопросъ разрѣшается у Макарія согласно съ стоическимъ ученіемъ объ отношеніи *силы* къ ея *источнику*. По этому ученію, дѣйствіе силы нельзя отдѣлить отъ источника силы, потому что сила дѣйствуетъ только въ связи съ своимъ источникомъ. Отсюда дѣйствіе силы и ея источникъ могутъ быть *отождествляемы*. Подобно тому какъ дѣйствіе *ἀμαρτία* въ человѣкѣ неотдѣлимо отъ источника послѣдней—Сатаны, подобно тому какъ тьма, срастворившаяся съ душой, является плототвореніемъ Сатаны и въ этомъ смыслѣ воцареніемъ въ душѣ самаго Сатаны, такъ и дѣйствіе Логоса неотдѣлимо отъ самаго Логоса, является вселеніемъ въ душу Самаго Логоса. Отсюда—*божественность этого свѣта и его боготворящее дѣйствіе*. И, дѣйствительно, обращаясь къ ученію Макарія объ этомъ свѣтѣ, мы видимъ, что онъ всюду усваиваетъ этому свѣту божеское значеніе, а иногда и прямо отождествляетъ его съ Логосомъ. Такъ этотъ свѣтъ подаетъ „откровеніе всякаго вѣдѣнія“ и истинное познаніе Божества <sup>3)</sup>, содѣйствуетъ различенію помысловъ <sup>4)</sup>, является ризой спасенія <sup>5)</sup>, пищей, упокоеніемъ, воздухомъ и жизнью души <sup>6)</sup>; онъ обожествляетъ души <sup>7)</sup>,

<sup>1)</sup> Ном 4, 13

<sup>2)</sup> Ном 4, 9

<sup>3)</sup> De libert. ment, cap 23

<sup>4)</sup> Ном 11, 4

<sup>5)</sup> Ном 20, 2

<sup>6)</sup> Ном 14, 7

<sup>7)</sup> Ном 43, 1

преобразуетъ тѣла христіанъ изъ тлѣнныхъ въ духоносныя <sup>1)</sup>; озаренные этимъ свѣтомъ, христіане „свѣтятъ однимъ и тѣмъ же по природѣ божественнымъ огнемъ Сына Божія“ <sup>2)</sup>; наконецъ, этотъ свѣтъ есть „не только откровеніе мыслей и благодатное просвѣщеніе“, „но и *постоянная и непрерывная светозарность Впостаснаго Свѣта* (ἀλλ' ὑποστατικοῦ φωτός ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καὶ διηρκής ἔλλαμψις)“ <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, по ученію Макарія, обоженіе представляетъ собою процессъ, совершающійся въ душѣ чловѣка подѣ непосредственнымъ дѣйствіемъ на нее Логоса. Соединяясь съ душою, Онъ „растворяетъ ее собственнымъ божественнымъ Духомъ“ <sup>4)</sup>, „пріемлетъ ее, собственною своею силою постепенно измѣняя, пока не возраститъ въ собственный свой возрастъ, расширяетъ и возвышаетъ ее до безпредѣльнаго и безмѣрнаго возрастанія, пока не содѣлается непорочною и достойною Его невѣстою“ <sup>5)</sup>, пока „не преложится въ божественное естество“ <sup>6)</sup>.

Послѣдній моментъ обоженія Макаріей описываетъ въ такихъ рѣзко-реалистическихъ чертахъ, которыя вынуждаютъ полагать, что этотъ моментъ онъ понимаетъ, какъ *реально-метафизическое*, болѣе того,—*существенно-физическое единеніе* души съ Божествомъ. По его выраженію, Христось „сраствоворяется“ съ вѣрными душами, „объемлетъ ихъ и, по изреченію Павлову, бываетъ съ ними *единъ духъ* (1 Кор. 6, 17), душа, такъ сказать, въ душу и *впостась въ впостась*“ <sup>7)</sup> что бы онѣ „*измѣнились въ Божеское естество, изъ ветхихъ содѣлались новыми*“ <sup>8)</sup> и стали „причастницами Божескаго естества (*θείας κοινωνοὺς φύσεως*)“ <sup>9)</sup>. Несмотря на свой реально-

<sup>1)</sup> Hom 15, 36,

<sup>2)</sup> Hom. 43, 1.

<sup>3)</sup> De libert. ment., cap. 22

<sup>4)</sup> Hom 64, 1.

<sup>5)</sup> Hom 47, 17

<sup>6)</sup> Hom 34, 2

<sup>7)</sup> De elevat ment, 6. συγκιρνάται καὶ περιλαμβάνει τὰς πιστὰς καὶ φίλας ἀντιοῦ ψυχὰς, καὶ εἰς ἐν αὐταῖς πνεῦμα γίνεται, κατὰ τὸ λόγιον Παύλου, ψυχὴ εἰς ψυχὴν, ὡς φάσαι. καὶ ὑπόστασις γούνη εἰς ὑπόστασιν

<sup>8)</sup> Hom. 44, 8. δεῖ τοίνυν ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀπὸ τῆς νῦν καταστάσεως εἰς ἑτέραν κατάστασιν, καὶ φύσιν θεῖαν, καὶ γινέσθαι κοινωνοὺς ἐκ παλαιῶν

<sup>9)</sup> Hom 44, 9

метафизическій характеръ, это единение однако далеко отъ пантеистическаго слиянія души съ Божествомъ. Напомнимъ, что это единение Макарій понимаетъ въ смыслѣ стоическаго *κράσις δι' ὅλων*. По смыслу этого понятія, какъ бы ни было тѣсно взаимное проникновеніе соединяемыхъ началъ, эти начала не отождествляются, не образуютъ новаго начала и всегда могутъ быть разложены на свои составные элементы. Такимъ образомъ, это понятіе защищаетъ мистику Макарія отъ упрековъ въ пантеизмъ.

Несмотря на указанныя нами точки соприкосновенія идеологии Макарія съ стоической натурфилософіей, мистика этого подвижника въ своей основѣ вполне самобытна. Исходнымъ пунктомъ и послѣднимъ основаніемъ ея служить личный опытъ (*πειρα*) подвижника; основнымъ мистико-этическимъ началомъ—любовь, какъ *ἔρωσ τῆς ἀγάπης*; цѣлю—наитѣснѣйшее единение со Христомъ—Логосомъ; главнымъ путемъ—подвижничество и добродѣланіе. Отсюда—она глубоко этична и чужда крайностей мистическаго квіетизма <sup>1)</sup>. Если нравственный моментъ цѣнится въ ней не самъ по себѣ, не какъ самодовлѣющее начало, а какъ служебное орудіе,—то въ этомъ состоитъ особенность всякой мистики, какъ таковой. Надъ естественно-нравственной областію возвышается сфера чистаго созерцанія, которая, хотя и опирается на этику, но только до тѣхъ поръ, пока не станетъ на собственныя ноги. Однако и въ этомъ случаѣ, рассматривая добродѣтель, какъ лучшее „украшеніе души“, удостоивающее общенія ея съ Небеснымъ Царемъ <sup>2)</sup>, Макарій сумѣлъ показать необходимость и значеніе для мистика этическаго момента добродѣланія. Такъ *πραξις* и *θεωρία*, этика и мистика находятся у него во взаимной гармоніи.—Неудивительно отсюда, что ми-

<sup>1)</sup> Ср. Forster, Makarius von Aegypten.—Iahrbucher fur Deutsche theologie 18 Band, 3 Heft Sotha, 1873, ss. 469—470 Справедливо отмѣчая этический характеръ мистики Макарія, Форстеръ погрѣшаетъ противъ истины, утверждая, что *нравственный* путь будто-бы является у Макарія единственнымъ путемъ, ведущимъ къ обоженіи челоуѣка. Нравственный элементъ цѣнится имъ только какъ необходимое условіе созерцательной жизни

<sup>2)</sup> Ном 15, 45: „Какъ въ царскихъ чертогахъ красивыя дѣвы, не имѣющія никакого порока, самыя благообразныя вступаютъ въ царское сообщество; такъ и въ духовномъ только души, украшенныя всякими добрыми нравами, удостоиваются общенія съ Небеснымъ царемъ“ (р п 45, 43).

стика Макарія, какъ выразительница здороваго мистическаго сознанія христіанскихъ подвижниковъ, получила полную саякцію церкви и послужила образцомъ для послѣдующихъ христіанскихъ мистиковъ. Его сочиненія пользовались широкой популярностью и высокимъ уваженіемъ среди греческаго монашества. Его идеи проникали и въ жизнь, и въ литературу христіанскихъ мистиковъ. Его ученіе о необходимости *προΰξις* нашло себѣ сильнаго защитника въ лицѣ Исаака Сирина; его ученіе о божественномъ *σὺντὴ*, какъ духовно-осязаемомъ знаменіи присутствія Христа въ душѣ человѣка, нашло себѣ яркое выраженіе въ мистикѣ Симеона Нов. Богослова и чрезъ него проложило себѣ путь въ мистику позднѣйшаго исихазма (XIV в.).

### 3. Мистика пр. Симеона Новаго Богослова.

Среди послѣдующихъ представителей церковной мистики полнѣе другихъ особенности нравственно-практическаго на-правленія выражаетъ пр. *Симеонъ Новый Богословъ* († между 1038—1043 г.г.). Его мистика имѣетъ очень много точекъ соприкосновенія съ мистикой пр. Макарія. Такъ же, какъ и пр. Макарій, пр. Симеонъ въ своей мистикѣ является пѣвцомъ восторженной любви къ Богу, какъ начала, содѣйствующаго обоженію человѣка; такъ же, какъ и Макарій, онъ видное мѣсто отводитъ *προΰξις*; такъ же, какъ Египетскій подвижникъ, онъ смиреніе, эту преимущественно христіанскую добродѣтель, считаетъ основой всей мистической жизни, въ озареніи души божественнымъ свѣтомъ видитъ одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ внутренней жизни христіанина и это озареніе истолковываетъ, какъ духовно осязаемое знаменіе соприсутствія Христа въ душѣ человѣка; наконецъ, такъ же, какъ Макарій, обоженіе онъ понимаетъ какъ вполстасное единеніе души со Христомъ—Логосомъ, сопровождающееся полнымъ преображеніемъ существа человѣка.— Но есть въ мистикѣ пр. Симеона и отличительныя черты, которыя дополняютъ общую картину особенностей нравственно-практической мистики.

Основною мыслию ученія Симеона, проходящею чрезъ всѣ его писанія и развиваемую имъ съ особой силой и настойчивостію, является мысль о томъ, что подлинное христіанство заключается не въ догмѣ и культѣ, а во *внутренней*

реальной жизни христианина въ Богѣ. „Кто именуется христианиномъ и, говоря, что исповѣдуетъ Христа Богомъ и вѣруетъ въ Него, въ силу одного такого исповѣданія думаетъ, что есть христианинъ и имѣеть сподобиться царствія Христова, тотъ обманывается“ <sup>1)</sup>. Для такого нѣтъ пользы отъ наименованія христианиномъ, хотя бы онъ изъяснялъ Св. Писаніе, богословствовалъ и проповѣдывалъ православные догматы, ибо не въ этомъ состоитъ дѣло Христово (*τοῦτο εἶναι μάλιστα εἶδος ἀσεβείας*) <sup>2)</sup>. Христианинъ—тотъ, кто *опытно* позналъ благодать Божества <sup>3)</sup>, кто умнымъ чувствомъ души своей *ощутилъ*, что Богъ совершаетъ въ немъ волю Свою чрезъ Иисуса Христа <sup>4)</sup>, кто сподобился познать благодать Христову *умно присущею душѣ своей* <sup>5)</sup>, словомъ, тотъ, кто не на словахъ, а *фактически* приобщился духовной жизни въ Богѣ. Тотъ, кто говоритъ, что имѣеть въ себѣ Духа, но не *чувствуетъ* того,—богохульствуетъ <sup>6)</sup>. Внутренняя жизнь въ Богѣ характеризуется—въ области интеллектуальной—пробужденіемъ въ человѣкѣ особаго *ощущенія вѣчной жизни*, чувствомъ прикосновенія къ реальностямъ иного міра,—въ области эмоциональной—состояніемъ *восторженной любви* къ Богу,—въ области волевой—чувствомъ *глубокаго смиренія* и полной преданности волѣ Божіей. Начало этой жизни полагается въ крещеніи, но благодать крещенія дѣйствительна только для тѣхъ, которые восприняли ее *сознательно* и съумѣли *сохранить* въ душѣ своей <sup>7)</sup>. Тѣ, которые, принявъ крещеніе, живутъ не по обѣтамъ крещенія, а по стихіямъ міра сего, теряютъ благодать крещенія: страсти и личные грѣхи изглаждаютъ ее <sup>8)</sup>. Эти люди, хотя и носятъ имя

1) Τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἰαπάνη δι τοῦ Κυρίου Γαβριὴλ ἱερομονάχου, ἐκ τῆς ἱερᾶς Ἐκκλησίας τοῦ Ἁγίου καὶ Ἐσθραγγλιστοῦ Μάρκου ἐν τῷ Ὄρει τῆς Πενθόδου ἐν Χίῳ Ἐν Σύρῳ 1886 Λογ. 30, σ 153z (цифра 2—означаегъ второй столбець страницы). Сравни. Слова пр. Симеона Нов Бог., въ переводѣ съ новогреч. еписк. Теофана, вып I, М. 1879 г., ст. 30, стр. 243.

2) Λογ. 10, σ 662; р. п. I, стр. 80

3) Тамъ же.

4) Λογ. 29, σ. 146i; р. п. I, стр. 229.

5) Тамъ же.

6) Λογ. 18, σ. 106i; р. п. I, 155

7) Λογ. 57, σ. 294i-2: καὶ ἔχει τὸ Πνεῦμα χωρὶς καὶ τὸ γνωρίζῃ, καὶ καὶ τὸ αἰσθάνεται, βλασφημεῖ ὁ τοιοῦτος; ср. р. п., вып II, М. 1882, стр 42

8) Λογ. 64, σ 337z; р. п. II, 117; ср. Λογ. 16, σ 95i; р. п. I, 135.

христіанъ, подобны невѣрнымъ <sup>1)</sup>. Они погружены въ состояніе духовной *безчувственности* (*ἀνασθησία*) и эта безчувственность является самымъ тяжкимъ грѣхомъ христіанина <sup>2)</sup> Для возвращенія христіанина къ духовной жизни необходимы, прежде всего, пробужденіе человѣка отъ духовной спячки, покаяніе или *обращеніе*, и, затѣмъ, цѣлая система планомѣрнаго его перевоспитанія <sup>3)</sup>. Въ эту систему перевоспитанія входитъ, прежде всего, *наставленіе* въ истинахъ вѣры, но не столько въ смыслѣ теоретическаго обученія, какъ-кое христіанинъ уже могъ имѣть, сколько въ смыслѣ пробужденія въ немъ интуитивнаго постиженія этихъ истинъ, или ощущенія духовной жизни, составляющей предметъ этихъ

1) *10y.* 29, σ 149; p п I, стр 236: „Кто омылся, освятился и оправдался, тотъ или совсѣмъ неподвижимъ на злыя дѣла, или неудободвижимъ. А кто удободвижимъ на нихъ, тотъ явно опять осквернился, опять лишился благодати св. Духа, полученной въ крещеніи, опять потерялъ оправданіе (*καὶ ἰγυρίσθη ἐπὶ τὸ λοιπὸν τῆς χάριτος τοῦ παραγίον Πνεύματος, ἦρουν ἐπὶ τὸ βάλτισμα, καὶ ἕστειρήθη τὴν δικαιοσύνην*), ср. *10y* 192, σ 1092 p. п I, 160. „когда мы крестились, были еще несмысленными младенцами. и по возрасту, и по уму, и не повимали, коль великое получили освященіе; потомъ-же хотя и познали се, но увлекаемые юностію, осквернили себя грѣхами своими, *потеряли благодать св крещенія* и продолжаемъ *каждодневно сквернить и души и тѣла свои, претупая заповѣда*“. Ср. *10y* 35, σσ, 169—170; p п. I, стр. 273—275.

2) *10y* 18, σ. 106r; p п I, 155 Ср *K. Holl*, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchthum*, Leipzig 1898, s 53. „Положеніе, что всякая благодать можетъ быть дѣйствительна только какъ сознательно усвоенная и прочно укрѣпившаяся въ человѣкѣ, лежитъ въ основѣ всего мѣросозерцанія пр Семеона. Симеонъ не отрицаетъ, что таинство всегда оказываетъ дѣйствіе, онъ настаиваетъ на томъ, что благодать есть реальная сила, которую можетъ сообщать только таинство; но съ другой стороны онъ знаетъ, что духовная жизнь можетъ возникнуть изъ чего-либо духовно-усвоеннаго. Вотъ почему въ таинствѣ, на ряду съ реально-физической силой, которую оно сообщаетъ, для Симеона существенна также и мысль которую оно выражаетъ,—какъ откровеніе Божьяго милосердія въ отдѣльныхъ людяхъ. Слѣдовало бы ожидать, что Симеонъ возстанетъ противъ крещенія младенцевъ, однако никогда не являлась у него мысль касаться этого освященнаго порядка церкви. Онъ принимаетъ исчезновеніе благодати крещенія у большинства христіанъ, какъ неизбѣжный фактъ, и выводитъ отсюда только необходимость возвращенія ея. Онъ требуетъ обращенія послѣ крещенія, какъ необходимой основы для всего дальнѣйшаго успѣха духовной жизни“.

3) Ср *10y* 29, 148. *καὶ ο τοιοῦτος εἶναι ἀχρηστος, ὡς ἄπιστος, καὶ ἄδικος, καὶ κηρός*

истинъ. Но одного наставленія недостаточно для укрѣпленія въ человѣкѣ духовной жизни. Наставленіе можетъ показать человѣку тѣту его привязанности къ мірской жизни, но оно бессильно искоренить эту привязанность, содѣлать человѣка чистымъ отъ страстей. Необходима продолжительная и упорная борьба со страстями: „Богъ безстрастенъ и не сближается со страстными“ <sup>1)</sup>. Изъ борьбы со страстями побѣдителемъ выйдетъ только тотъ, кто препобѣдитъ въ себѣ *гордость* и *самолюбіе*,—этотъ корень всѣхъ страстей,—и насадитъ въ душѣ добродѣтель, противоположную этому пороку—*смиреномудріе* (*ταπεινοφροσύνη*) <sup>2)</sup>, кто непрестанно будетъ возгрѣвать въ себѣ огонь божественной *любви*, этой чудодѣйственной силы, способной уничтожать всякую страсть и вызывать въ духѣ доброе измѣненіе <sup>3)</sup>, кто неустанно будетъ совершенствоваться въ *исполненіи заповѣдей Христовыхъ*, укрѣпляющемъ въ человѣкѣ добрые навыки <sup>4)</sup>. Но и смиреніе, и любовь, и добрая дѣла,—взятыя сами по себѣ, никакой цѣны не имѣютъ <sup>5)</sup>. Они только готовятъ душу къ воспріятію благодати. Самое возрожденіе и обновленіе человѣка совершается силою благодати Христовой <sup>6)</sup>. Видимымъ знаменіемъ этой благодати является *озареніе души божественнымъ свѣтомъ*, осіявающее человѣка въ моментъ молитвеннаго экстаза <sup>7)</sup>.

Дѣйствіе божественнаго свѣта на душу пр. Симеонъ изображаетъ чертами, сближающими его ученіе по этому предмету съ ученіемъ пр. Макарія. Божественное озареніе очищаетъ душу отъ нечистыхъ помысловъ и страстей <sup>8)</sup>, сообщаетъ познаніе заповѣдей Христовыхъ: озаренный не нуждается болѣе въ писанномъ Законѣ, благодать замѣняетъ

<sup>1)</sup> Ср. *Лог.* 19, *с.* 1092; р. п I, 160; *лог* 35, *с.* 169—170; р. п, I 274—275; *Лог* 37, *с.* 178; р. п I, 289 Ср. К. Holl, *op. cit.*, ss. 54—61.

<sup>2)</sup> *Лог* 55, *с.* 280; р. п II, 17

<sup>3)</sup> *Лог* 3, *с.* 362, р. п I, 30; *лог* 31, *с.* 1552 р. п I, 246—247; *Лог.* 47, *с.* 2412; р. п I, стр. 399

<sup>4)</sup> *Лог.* 20 *с.* 113—114; р. п I, 167—168; *лог* 53, *с.* 272—273; р. п II, 3—5.

<sup>5)</sup> *Лог.* 29, *с.* 1472: *καὶ ὁδὸς Θεοῦ εἶναι ἡ ἔργασια, καὶ ἡ φύλαξις τῶν ἐντολῶν τοῦ*, ср. р. п. I, 232; *лог* 3, 38; р. п I, 32

<sup>6)</sup> *Лог* 18, *с.* 1052; р. п I, 154; *лог* 16, *с.* 961-2; р. п I, 137.

<sup>7)</sup> *Лог* 16, *с.* 962; р. п. I, 137

<sup>8)</sup> *Лог* 63, *с.* 331—332; р. п II, 107—108.

ему законъ <sup>1)</sup>; оно даетъ ему силу исполнять волю Божию легко и свободно, безъ всякаго напряженія и труда <sup>2)</sup>; оно приводитъ его къ истинному познанію своего собственнаго состоянія и состоянія другихъ людей <sup>3)</sup>; просвѣщенный познаетъ, какимъ имѣютъ стать, какъ онъ, такъ и всѣ святые послѣ общаго воскресенія и какія воздаянія и вѣнцы послѣдніе имѣютъ получить въ другой жизни <sup>4)</sup>; чрезъ узрѣніе свѣта бываетъ первое вѣдѣніе, которымъ познается, что есть Богъ, ибо „свѣтъ есть Богъ и созерцаніе Его есть какъ свѣтъ“ <sup>5)</sup>,—и не только бываетъ *вѣдѣніе*, но и *видѣніе* Бога пребывающимъ въ душѣ <sup>6)</sup>. Силою этого свѣта совершается обоженіе человѣка,—его измѣненіе, всецѣлое духовное преображеніе, когда человѣкъ становится „другомъ и Сыномъ Божиимъ и Богомъ, насколько сіе вмѣстимо для человѣка <sup>7)</sup>“.

Въ этомъ обоженіи—конечная цѣль христіанской жизни и весь смыслъ самого христіанства, какъ религіи. „Если какой христіанинъ не знаетъ, что для спасенія необходимо быть обновлену и воссоздану, войти въ обожненное состояніе благодатною силою и дѣйствомъ Христа Спасителя содѣлаться новою тварію и новымъ человѣкомъ,—для чего удомостроительствованы и вѣра, и св. крещеніе, — тщетно называется онъ христіаниномъ. Ибо если не совершилось еще въ немъ такое измѣненіе, то все другое ни къ чему не служить, тщетны молитвы его, тщетны и псалмопѣнія“ <sup>8)</sup>.

Самое обоженіе пр. Симеонъ понимаетъ, какъ полное преображеніе человѣческаго естества, совершаемое благодатію чрезъ тѣсное *единеніе христіанина со Христомъ*, при чемъ самый мистическій актъ этого единенія онъ изображаетъ то какъ таинственное *рожденіе въ души Бога—Слова*, то какъ ду-

1) *Лог.* 19, *с.* 1081; *р. п.* I, 158; *лог.* 63, *с.* 332; *р. п.* II, 108.

2) *Лог.* 2, *с.* 331; *р. п.* I, 24—25.

3) *Лог.* 4, *с.* 442; *р. п.* I, 44.

4) *Лог.* 45, *с.* 2321-2; *р. п.* I, 384—385.

5) *Лог.* 63, *с.* 332; *р. п.* II, 108.

6) *Лог.* 63, *с.* 3312. *φῶς εἶναι ὁ Θεός, καὶ ἡ θεωρία του εἶναι ὡς φῶς. λοιπὸν μὲ τὴν θεωρίαν τοῦ φωτός, γίνεται πρώτη γινῶσις, καὶ γνωρίζει ὅτι εἶναι Θεός;* *р. п.* II, 107.

7) *Лог.* 35, *с.* 1702; *р. п.* I, 275.

8) *Лог.* 19, 1082: *διατὶ τὸν κάμνει καὶ φίλον ὁμοῦ, καὶ υἱὸν Θεοῦ, καὶ Θεὸν, ὕσον εἶναι δυνατὸν εἰς τοὺς ἀνθρώπους.*



*живое воскресеніе въ души Христа.* „Послѣ того, какъ Сынъ Божій я Богъ, вошедъ въ утробу Пресв. Дѣвы, и воспріавъ отъ Нея человѣческое естество, и содѣлавшись человѣкомъ, родился отъ Нея совершеннымъ человѣкомъ и совершеннымъ Богомъ, будучи одинъ и тотъ же и Богъ, и человѣкъ неслиянно,—послѣ сего, коль скоро и мы человѣки вѣруемъ въ Сына Божія и Сына Приснодѣвы и Богородицы Маріи, и вѣруя приедемъ вѣрно въ сердца свои слово о семъ и устно сіе исповѣдуемъ, каюсь при семъ отъ всей души во всѣхъ прежнихъ грѣхахъ своихъ, тотчасъ сей Богъ Слово Отчее входитъ и въ насъ, какъ во утробу Приснодѣвы: мы приедемъ Его и Онъ бываетъ въ насъ, какъ сѣмя. Такъ начинаемъ Его и мы, не тѣлесно, какъ зачала Дѣва и Богородица Марія, но духовно, однако же существенно... Вселяясь же въ насъ, Онъ не познается сущимъ въ насъ тѣлесно, яко плодъ чрева, какъ былъ въ Пресв. Дѣвѣ, но есть безтѣлесно въ насъ, и соединяется съ существомъ и естествомъ нашимъ неизреченно, и насъ обоготворяетъ, такъ какъ мы содѣлываемся сотѣлесниками Ему, бывая плоть отъ плоти Его и отъ костей Его“ <sup>1)</sup>. „Это духовное рожденіе совершаетъ въ насъ таинство обновленія душъ человѣческихъ, благодатию Св. Духа соединяя и сочетавая насъ съ воплотившимся Сыномъ Божиимъ и Богомъ“ <sup>2)</sup>.—Въ другомъ мѣстѣ внутренне-духовное преображеніе пр. Симеонъ изображаетъ какъ духовное воскресеніе Христа въ душѣ вѣрующаго христіанина. „Славное воскресеніе Христово,—говоритъ онъ,—есть собственное наше воскресеніе, которое мысленно совершается и проявляется въ насъ, умерщвленныхъ грѣхомъ чрезъ воскресеніе Христово, какъ гласитъ и пѣснь церковная: „воскресеніе Христово (въ себѣ самихъ) видѣвше, поклонимся святому Господу Иисусу, единому безгрѣшному“... Подобно тому, какъ Христосъ пострадалъ, умеръ, сошелъ во адъ, потомъ опять поднялся изъ ада, возшелъ въ пречистое тѣло свое, воскресъ изъ мертвыхъ, а затѣмъ вознесся на небеса и возсѣлъ одесную Бога Отца, „такъ теперь, когда мы исходимъ въ сердца изъ міра сего, и съ исповѣданіемъ страданій Господа входимъ во гробъ покаянія и смиренія, тогда самъ Христосъ сходитъ съ небесъ, входитъ въ насъ какъ во гробъ, соединяется съ душами нашими и воскрешаетъ ихъ,

<sup>1)</sup> *Лог.* 29, ст. 1492; р. п. I, 236.

<sup>2)</sup> *Лог.* 45, ст. 2211—222; р. п. I, 363—365.

явно въ смерти пребывающихъ. Воскресеніе души есть соединеніе ея съ жизнію, которая есть Христось. Какъ тѣло мертвое, если не восприметь въ себя живой души и не сольется съ нею нѣкимъ образомъ неслиянно, не бываетъ и не именуется живымъ и жить не можетъ: такъ и душа не можетъ жить сама о себѣ, если не соединится неизреченнымъ соединеніемъ и не сочетается неслиянно съ Богомъ, которой воистину есть жизнь вѣчная. И тогда только, какъ соединится онъ съ Богомъ и такимъ образомъ воскреснетъ силою Христовою, удостоится она узрѣть мысленно и таинственно—домостроительное воскресеніе Христово. Почему и поемъ: Богъ Господь и явился намъ. Благословенъ грядый во имя Господне“ <sup>1)</sup>).

Подъ обоими этими образами,—несмотря на видимое ихъ различіе,—кроется одна и та же мысль, именно мысль о томъ, что обоженіе, хотя и есть даръ благодати, однако представляетъ собой не нѣчто внѣшнее, со-внѣ сообщаемое душѣ, а процессъ органической, совершающійся въ самыхъ нѣдрахъ души, выявляющій соприсущее ей божественное начало; сѣмя Слова—въ первомъ случаѣ—и сошествіе Христа въ душу—во второмъ—представляютъ то же, что—сѣмя Логоса у Оригена, Мееодія Патарскаго, Ипполита, что—„небесный образъ“ у преп. Макарія; это божественный принципъ духовной жизни, внѣ котораго послѣдняя немислима. „Рожденіе“ душою Бога-Слова и духовное „воскресеніе“ Христа означаютъ то же, что „рожденіе“ Христа святыми у Оригена, Мееодія и Ипполита, что—свѣтозарное „плототвореніе“ Логоса у Макарія; это—ростъ божественнаго сѣмени въ душѣ человѣка, выявленіе при содѣйствіи благодати присущаго облагодатствованной душѣ божественнаго начала, сопровождающееся полнымъ преображеніемъ, совершеннымъ одухотвореніемъ человѣка. Вѣчной жизни можетъ быть сопричастенъ только тотъ, кто удостоится воспринять въ себя сѣмя божественной жизни, кто возраститъ это сѣмя, въ комъ это сѣмя, дѣйствуя, какъ закваска, преобразуетъ всю природу и изъ тлѣнной и смертной содѣлаетъ ее нетлѣнной, безсмертной, обоженной.

Мистика пр. Симеона проникнута глубоко-жизненнымъ настроеніемъ. Ея источниками, какъ и у пр. Макарія, служатъ

<sup>1)</sup> Лог. 45, σ 2222; р. п. I, 366.

личный опыт подвижника и учение Откровения, въ частности Новый Заветъ <sup>1)</sup>. Въ ней нѣтъ односторонняго тяготѣнія къ успокоенію въ духовной исихіи, хотя это состояніе не безъизвѣстно Новому Богослову <sup>2)</sup>. Напротивъ, господствующимъ настроеніемъ является чувство мистической любви къ Богу. Это чувство такъ глубоко проникаетъ всю мистику Симеона, что послѣдняя въ цѣломъ представляетъ собой какъ-бы непрерывный гимнъ въ честь боготворящей любви <sup>3)</sup>. Центромъ духовной жизни является живое, личное общеніе со Христомъ. Озареніе свѣтомъ—есть только духовно-осязаемое знаменіе Его обитанія въ душѣ <sup>4)</sup>. Игѣмъ удивительнѣе то, что именно у Симеона Новаго Богослова мы впервые встрѣчаемъ указаніе на приемы искусственной методы созерцанія, которые позднѣе стали примѣнять на практикѣ такъ назыв. исихасты. Тотъ, кто хочетъ достигнуть высшей ступени молитвеннаго созерцанія, долженъ прежде всего соблюдать три вещи: безпеченіе о всемъ, чистую совѣсть и совершенное

1) *Апо.* 29, *ст.* 148—149; *р. п.* I, 233—234

2) *Ср.* К. Holl, *op cit.*, *ss.* 36—42.

3) *Апо.* 68, *ст.* 364a, 367i; *р. п.* II, 166, 167.

4) Вотъ одинъ изъ гимновъ пр. Симеона въ честь любви: „О любовь превожделѣнная! Блаженъ, кто возлюбилъ тебя, потому что такой уже не восхощетъ полюбить страстно никакой красоты человѣческой. Блаженъ, кто соплелся съ тобой божественнымъ вожделѣніемъ; потому что такой отречется отъ всего міра и со всякимъ сближаясь человѣкомъ не осквернится. Блаженъ, кто плѣнился красотами твоими и наслаждался ими полнымъ желаніемъ, потому что такой освятится въ душѣ пречистою кровію и водою, кои сочатся и каплютъ изъ тебя. Блаженъ, кто облобызалъ тебя всѣмъ сердцемъ, потому что такой измѣнится добрымъ измѣненіемъ въ духѣ своемъ и возрадуется душею своею, такъ какъ ты Сама—неизреченная радость. Блаженъ, кто стяжалъ тебя, потому что такой не будетъ ставить во что-либо всё сокровища міра, такъ какъ ты сама—воистину богатство, неоскудѣвающее. Блаженъ и треблаженъ тотъ, кому подала ты десницу твою, потому что такой при всемъ видимомъ безславіи будетъ славнѣе всѣхъ славныхъ и честнѣе всѣхъ чтимыхъ. Похваленъ, кто тебя ищетъ, прехвальнѣе, кто тебя обрѣтетъ, но блаженнѣе всѣхъ тотъ, кто возлюбленъ будетъ тобою, кого посадишь ты одесную себя, кто наученъ будетъ тобою, кто обитать будетъ въ тебѣ, кто вапитанъ будетъ отъ тебя безсмертною пищею, т.-е. Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ. Ты наставница пророковъ, шественица Апостоловъ, сила мучениковъ, вдохновеніе Отцевъ и учителей, совершенство всѣхъ святыхъ и самого меня успособленіе къ настоящему служенію“. *Апо.* 53, *ст.* 272—273i; *р. п.* II, 3—5; *Апо.* 20, *ст.* 113i—114; *р. п.* I, 167—168

безпристрастіе, чтобы помысль не клонился ни къ какой мірской вещи, за тѣмъ, онъ долженъ сѣсть въ безмолвномъ и уединенномъ мѣстѣ, затворить двери, отвлечь умъ отъ всякой временной и суетной вещи, склонить къ груди свою голову и такимъ образомъ стоять вниманіемъ внутри себя самого (не въ головѣ, а въ сердцѣ), соединяя тамъ умъ и чувственныя очи <sup>1)</sup>, приудерживая дыханіе и стараясь всячески обрѣсти мѣсто, гдѣ сердце, чтобы обрѣтши всецѣло удерживать въ немъ умъ свой и вотъ, когда умъ, подвизаясь въ этомъ упражненіи, улучшить мѣсто сердца, тогда—о чудо!—обрѣтаетъ „тамъ внутри такія вещи, какихъ никогда не видывалъ и не знавалъ,—увидитъ воздухъ оный, который находится тамъ внутри сердца, и себя самого всего свѣтлымъ и исполненнымъ разумности и разсужденія“... „Прочее же, что обыкновенно послѣдуетъ за симъ дѣланіемъ, съ Божіей помощью самъ изъ опыта узнаешь, посредствомъ вниманія ума и держа въ сердцѣ Іисуса, т. е. молитву Его, — Господи, Іисусе Христе, помилуй мя <sup>2)</sup>“. Это разсужденіе объ образѣ умной молитвы пр. Симеонъ заканчиваетъ замѣчаніемъ: „и нѣкто изъ отцевъ говорилъ: седи въ келіи своей, и она научитъ тебя всему <sup>3)</sup>“.

### III.

**Этико-гностическое (примирительное) направленіе древне-церковной мистики.**

Что касается другихъ представителей нравственно-практической мистики, то у нихъ мы уже не видимъ той цѣльности мистическихъ переживаній и той гармоніи составныхъ элементовъ, какими отличается мистика преп. Макарія и пр.

<sup>1)</sup> Ср, напр., *Λογ.* 19, σ. 1081; р. п. I, 157—158; *λογ* 63, σ. 3342; р. п. II, 112.

<sup>2)</sup> *Καὶ τότε ἀκούμισε εἰς τὸ στήθος σου τὸ κάτω σιαγόνι σου, ἤγουν τὸ πηγυῶνί σου, διὰ τὰ προσέχης με αὐτὸν τὸν τρόπον μέσα εἰς τὸν ἑαυτὸν σου, καὶ με τὸν νοῦν, καὶ με τὰ αἰσθημάτων σου μάτια καὶ κράτει ὀλίγον καὶ τὴν ἀναπνοήν σου, διὰ τὰ ἔχης ἐκεῖ τὸν νοῦν σου να εὔρης τὸν τόπον ὅπου εἶναι ἡ καρδιά σου, καὶ ἐκεῖ να εἶναι ὄλως διόλον ὁ νοῦς σου. Въ рукописи Москов. Синод. Библиотеки XV в., № 194, лл. 105—106: **СМЪТШАА УЮВЪСТВЕННОЕ ОКО СЪ УМОМЪ, ВЪ СРЕДНІ УРЕВЛ, СРЪЗУЪ ВЪ ПУПЪ.***

<sup>3)</sup> *Λογ.* 68, σσ. 3672—368; р. п. II, 172—173.

Симеона Новаго Богослова. Подъ вліяніемъ идей абстрактно-спекулятивной мистики, широко проникшихъ въ христіанскую литературу вмѣстѣ съ произведеніями имени Діонисія Ареопагита, древне-церковная мистика въ общемъ начинаетъ обнаруживать замѣтный уклонъ въ сторону гностическаго направленія. Этотъ уклонъ въ большей или меньшей степени, въ томъ или другомъ видѣ, мы встрѣчаемъ у большинства представителей древне-церковной мистики. Какъ на примѣръ того тяготѣнія къ гностическому идеалу мистической жизни, какой обнаруживаютъ даже наиболѣе видные выразители нравственно-практической мистики послѣ пр. Макарія, укажемъ на пр. *Исаака Сирина* и пр. *Максима Исповѣдника*. Поскольку мистика этихъ подвижниковъ включаетъ въ себя ярко выраженный *этический* моментъ (*πραξις* и въ частности добродѣланіе), — она примыкаетъ къ нравственно-практическому теченію; поскольку же она видное мѣсто во внутренней жизни мистика отводитъ *гносису* и обнаруживаетъ сильное тяготѣніе къ *исихии*, какъ конечному идеалу духовной жизни, — она допускаетъ значительный уклонъ въ сторону спекулятивной мистики. Такимъ образомъ, мистика этихъ подвижниковъ можетъ служить образцомъ того средняго *примирительнаго* теченія, которое можно назвать *этико-гностическимъ* направленіемъ древне-церковной мистики. Впрочемъ разсмотрѣніе этого теченія покажетъ намъ, что о гармоническомъ синтезѣ началъ двухъ главныхъ направленій церковной мистики въ немъ едва-ли можетъ быть рѣчь: идеаль гностической мистики настолько преобладаетъ надъ настроеніемъ этико-эмоціональной мистики, что, не выражая типичныхъ особенностей спекулятивнаго направленія, оно ближе стоитъ къ послѣднему направленію, чѣмъ къ нравственно-практическому.

### І. Мистика пр. Исаака Сирина.

Епископъ Теофанъ называетъ пр. Макарія Великаго „преддверіемъ“ Исаака <sup>1)</sup>. Это-справедливо, но только въ прило-

<sup>1)</sup> Тамъ-же, σ. 368; р. и., стр. 173. Еписк. Теофанъ сопровождаетъ это разсужденіе слѣдующимъ примѣчаніемъ: „Эти вѣнчае пріемы иныхъ соблазняютъ и отбиваютъ отъ дѣла, а у другихъ покривляютъ самое

женіи къ ученію пр. Исаака о необходимости для мистика „добродѣланія“. Пр. Исаакъ такъ же, какъ и Макарій, можетъ быть названъ мистикомъ-моралистомъ. Какъ и Египетскій подвижникъ, онъ является горячимъ и настойчивымъ апологетомъ этического начала въ мистикѣ. *Πρόξις* вообще,— и исполненіе заповѣдей въ частности,— для христианина необходимы по многимъ и различнымъ основаніямъ. Заповѣди необходимы прежде всего потому, что они даны Самимъ Спасителемъ; слѣдовательно, для вѣрнаго послѣдователя Христа не можетъ быть и вопроса о неисполненіи ихъ <sup>1)</sup>. Далѣе заповѣди очищаютъ душу отъ страстей и грѣхопадений и насаждаютъ въ душѣ то *безстрастіе*, которое является необходимымъ условіемъ устойчивой созерцательной жизни <sup>2)</sup>. Невозможно человѣку достигнуть „высшаго“, если онъ „самымъ дѣломъ“ не выполнитъ предварительно „низшаго“ <sup>3)</sup>. Врачуя человѣка отъ страстей и грѣхопадений, заповѣди возводятъ его въ „первобытное состояніе“. Оздоровляя душу, онѣ дѣлаютъ ее воспріимчивой къ „духовной любви“, а эта любовь — „законная дверь“ въ божественное созерцаніе <sup>4)</sup>. Только вошедшій въ созерцаніе этой „законной дверью“ созерцаетъ духовное „на своемъ мѣстѣ“ <sup>5)</sup>. Тотъ, кто домогается

---

дѣло Надо имѣть въ мысли, что это есть внѣшнее приспособленіе къ внутреннему дѣланію, которое ничего существеннаго не даетъ и можетъ быть учреждаемо и такъ и иначе. Существо дѣла есть пріобрѣсть навыкъ стоять умомъ въ сердцѣ,—въ этомъ чувственномъ сердцѣ, но не чувственно. Надо умъ изъ головы свести въ сердце и тамъ его усадить, или, какъ нѣкто изъ старцевъ сказалъ, сочетать умъ съ сердцемъ. Какъ этого достигнуть? Какъ хочешь, только добейся; такъ-ли, какъ здѣсь прописано, или иначе какъ. Можно того же достигнуть хожденіемъ предъ Богомъ и молитвеннымъ трудомъ, особенно, хожденіемъ въ церковь. Но и то помнитъ надо, что нашъ только трудъ, а само дѣло, т. е., сочетаніе ума съ сердцемъ, есть даръ благодати, подаемый когда и какъ хочетъ Господь<sup>а</sup>. Там-же, II, стр. 172.

1) *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ Ἐπισκόπου Νινεὺ τῶν Σύρον τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά .. ἐπιμελεία Νικηφόρου τοῦ Θεοτόκου. Ἐν Λαρίᾳ τῆς Σαξονίας* "Ἐτε εἰσο. Ἐπιστ. 4, σσ. 541—542, ср. р. п., Сергіевъ Посадъ, 1911 г. Ст. 55, стр. 242—243.

2) Тамъ же, σ. 546; р. п. стр. 246.

3) Тамъ же, σ. 552; р. п. стр. 251.

4) Тамъ же, σ. 570; р. п. стр. 265.

5) Тамъ же, σ. 572: *ἐὰν δὲ φθάσῃ τῆν χώραν τῆς ἀγάπης, θεωρεῖ τα πνευματικά εἰς τὸν τόπον αὐτῶν*; р. п. стр. 267.

созерцанія „не во время“, скоро притупляетъ духовное „зрѣніе“ и вмѣсто „дѣйствительнаго“ видитъ „призраки и образы“, ибо наше духовное зрѣніе подвержено своимъ миражамъ и галлюцинаціямъ<sup>1)</sup>. Наконецъ, *πραξις* и добродѣланіе необходимы уже въ виду духовно-тѣлесной организациі чело-вѣка. Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. И то, и дру-гое нуждается въ очищеніи: умъ—отъ помысловъ, тѣло—отъ страстей. Если чистота ума пріобрѣтается созерцаніемъ, то очищеніе тѣла и души отъ страстей достигается подвижни-чествомъ и добродѣланіемъ. Одно есть непремѣнное условіе другого<sup>2)</sup>. „Тѣлесное дѣланіе предшествуетъ душевному, какъ переть предшествовала душѣ, вдунутой въ Адама. Кто не снискалъ тѣлеснаго дѣланія, тотъ не можетъ имѣть душевнаго, потому что послѣднее рождается отъ перваго, какъ колосъ отъ пшеничнаго зерна<sup>3)</sup>. „Добродѣтель есть тѣло, созерцаніе—душа; а то и другое—одинъ совершенный чело-вѣкъ, соединяемый духомъ изъ двухъ частей—изъ чув-ственнаго и разумнаго<sup>4)</sup>“.

Въ этомъ ученіи о необходимости этического момента въ мистикѣ пр. Исаакъ, дѣйствительно, является послѣдовате-лемъ мистики пр. Макарія. Однако, что бы судить о значе-ніи его апологіи этического начала въ мистикѣ, не слѣду-етъ упускать изъ виду, что эта апологія вызывалась не столько потребностію его мистическаго паѳоса, сколько внѣш-ними обстоятельствами переживаемаго имъ историческаго момента. На время жизни и дѣятельности пр. Исаакъ пада-етъ расцвѣтъ ереси *мессаліанъ* или *езхитовъ*, которые въ ка-чествѣ основныхъ пунктовъ своего ученія выставили, съ одной стороны, ученіе о самодовлѣмости въ дѣлѣ спасенія созерцательной жизни, а съ другой—отрицаніе значенія вся-каго подвига и добродѣланія: *созерцательная молитва*—вотъ единственный путь къ обоженію. Эта молитва очищаетъ че-ловѣка отъ грѣха, изгоняетъ изъ души демона, возводитъ на степень безстрастія, низводитъ Духа, сообщается даръ про-роческаго вѣдѣнія, соединяетъ въ „единный духъ“ съ Богомъ.

1) Тамъ же, *с.* 572; *р. п.* стр. 267—268.

2) *Ср. Доу.* 30, *с.* 190—191; *р. п.* 2, 12—13; *Эпист.* 4, *с.* 552; *р. п.* 55, 251; *лог.* 16, *с.* 84; *р. п.* сл. 74, 372.

3) *Доу.* 23, *с.* 131; *р. п.* 56, 276.

4) *Доу.* 30, *с.* 193; *р. п.* 2, 14.

Такой человекъ не нуждается болѣе ни въ подвигахъ аскетизма, ни въ исполненіи заповѣдей, ни во внѣшнемъ наученіи. Всякая земная дѣятельность ниже его, ибо онъ теперь духоносное существо. Въ ученіи о высококомъ значеніи созерцанія эти еретики соприкасались съ ученіемъ о томъ же православныхъ подвижниковъ, но въ отрицаніи необходимости *πραξις*'—а и добрыхъ дѣлъ они рѣзко расходились съ традиціонно-церковнымъ ученіемъ. Нужно было отграничить въ этомъ пунктѣ ученіе церковной мистики отъ ученія еретиковъ. И вотъ эта-то задача предстала предъ пр. Исаакомъ, когда ему пришлось затрогивать вопросы о значеніи въ дѣлѣ спасенія заповѣдей и подвижничества. Все его *55-е слово* (*Елмот.* 4) есть ничто иное, какъ апологія *πραξις*'а противъ крайностей мессалианскаго лжеученія. Отсюда страстность и полемическій тонъ его апологіи. Но тамъ, гдѣ пр. Исаакъ не имѣетъ въ виду еретиковъ и раскрываетъ свое ученіе, подчиняясь только папосу своего мистическаго вдохновенія, тамъ онъ является болѣе поборникомъ жизни созерцательной, чѣмъ добродѣланія, и тамъ онъ обнаруживаетъ глубокое тяготѣніе къ *исихіи*, какъ конечному идеалу духовной жизни. „Если милостыня, — восклицаетъ онъ, — или любовь, или сердоболіе, или что-либо почитаемое сдѣланнымъ для Бога, препятствуетъ твоему безмолвію, — то да погибнетъ такая правда!“ Ибо выполнять дѣла любви — обязанность мірскихъ людей, а если и монаховъ, то „недостаточныхъ, непробывающихъ въ безмолвіи, или соединяющихъ безмолвіе съ общежитіемъ. Безмолствующимъ же подобаетъ не служить дѣланіемъ чего-либо *тѣлеснаго* и правды *дѣлъ явныхъ* (что бы ими оправдаться предъ Христомъ), но, по слову Апостола, умерщвленіемъ удовъ своихъ, *яже на земли* (Кол. 3, 5), приносить Христу чистую и непорочную жертву помысловъ, въ начатокъ воздѣлыванія самихъ себя... Ибо житіе иноческое равночестно ангельскому. И неприлично намъ, оставивъ небесное дѣланіе, держаться житейскаго <sup>1)</sup>“.

Въ этихъ и подобныхъ разсужденіяхъ слышится уже горячая защита чистаго созерцанія и совершеннаго безмолвія. И, дѣйствительно, *исихія*, какъ увидимъ ниже, занимаетъ въ мистикѣ пр. Исаака гораздо болѣе мѣста, чѣмъ этому

1) *Лог.* 78, *ст.* 441—442; р. п. 13, 54.



моменту отводится въ мистикѣ пр. Макарія. Уже одѣо это обстоятельство рѣзко отличаетъ его отъ послѣдняго. Но этого мало. Всматриваясь въ основные мотивы его мистики, мы находимъ, что, несмотря на защиту этического момента въ мистикѣ, въ частности любви и добродѣланія, психологической основой мистической жизни онъ склоненъ считать не любовь, а гносисъ, и психологическую форму богообщенія онъ видитъ въ экстазѣ эмоціональномъ, а не спекулятивномъ.

Гносисъ—вотъ та сила, которая ведетъ человѣка по пути къ обоженію. Различая въ духовной жизни человѣка три момента—жизнь плотскаго человѣка, — или илика, — душевнаго, — или психика, и духовнаго, — или пневматика, онъ, соотвѣтственно этому и въ гносисѣ различаетъ три ступени. Первая ступень есть состояніе „плотской“, суетно-мірской жизни, когда человѣкъ „сводитъ во-едино слѣдующіе способы: богатство, тщеславіе, убранство, тѣлесный покой, раченіе о словесной мудрости, годной къ управленію въ мірѣ семь и источающей обновленіе въ изобрѣтеніяхъ, и искусствахъ, и наукахъ, и все прочее, чѣмъ увѣнчается тѣло въ этомъ видимомъ мірѣ 1)“. Такъ какъ Богъ сотворилъ человѣка по природѣ существомъ *безстрастнымъ* и страсти—не въ природѣ души, а превзошли въ нее впоследствии, то жизнь грѣховная, исполненная страстей, есть состояніе *противоестественное* 2). Вторая ступень есть состояніе борьбы со грѣхомъ и страстями и утвержденіе въ добродѣтели; на этой ступени тѣлесная и душевная стороны природы человѣка какъ бы уравниваются. Эта ступень есть ступень *поѣσις* — а преимущественно: подвижничество и добродѣланіе—вотъ содержаніе человѣческой жизни на этой ступени 3). Однако здѣсь вѣдѣніе еще „тѣлесно и сложно 4)“. Здѣсь подвижникъ совершаетъ дѣло Божіе только *внѣшнимъ* *человѣкомъ*, а внутренній человѣкъ его еще бесплоденъ; онъ *дѣйствуетъ*, но не созерцаетъ. Словомъ, это человѣкъ еще *душевный, естественный*, который далеко еще не совершенъ.

1) *Аюу.* 63; ср. р. п. сл. 26, стр. 124—125.

2) Ср. *Аюу.* 82; р. п. сл. 3, стр. 18; *Аюу.* 65-е р. п. 28, стр. 129.

3) *Аюу.* 64; р. п. сл. 27.

4) *Ibid*; р. п. 27, стр. 127.

Дѣятельность чловѣка — *πραΐσις* — есть не болѣе, какъ тѣло, требующее одухотворенія. Это одухотвореніе совершается на третьей ступени вѣдѣнія <sup>1)</sup>. Третья ступень есть состояніе высшей духовно-созерцательной жизни, гдѣ перевѣсь на сторонѣ духа. Это состояніе—*θεωρία*, состояніе *духовное*, или *сверхъестественное* <sup>2)</sup>. Если *πραΐσις* очищаетъ страстную часть души (*το παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς καθαρίζει*), то *θεωρία* просвѣтляетъ умную сторону души (*διυλίζει τὸν νοητὸν μέρος τῆς ψυχῆς*) <sup>3)</sup>, оживотворяетъ и одухотворяетъ добродѣтель <sup>4)</sup>. Эта ступень вѣдѣнія (*γνώσις-θεωρία*), какъ своимъ вѣнпомъ, завершается *гносисомъ*—*στροφῆ* (*γνώσις-πίστις*), когда „упраздняется вѣдѣніе, дѣла пріемлютъ конецъ и чувства дѣлаются излишними для употребленія <sup>4)</sup>“. Эта вѣра — есть уже непосредственное „ощущеніе безсмертной жизни“ (*αἴσθησις τῆς ζωῆς τοῦ ἀθάνατου*), а безсмертная жизнь есть ощущение Бога“ (*αἴσθησις ἐν Θεῷ*) <sup>5)</sup>. Въ этомъ актѣ мистическаго вѣдѣнія—ощущенія совершается единеніе души съ Божествомъ и ея обоженіе. „Тогда вселяется въ чловѣка Богъ“, и чловѣкъ ощущаетъ въ себѣ то измѣненіе, какое должно пріять внутреннее естество при обновленіи всяческихъ <sup>6)</sup>“. Такъ *γνώσις-πίστις* является той главной силой, которая возводитъ чловѣка къ Богу, открываетъ ему тайны будущей жизни и совершаетъ его обоженіе. Если Макарій *γνώσις* подчинялъ *любови*, то, по Исааку, „любовь есть порожденіе гносиса“ (*ἡ ἀγάπη γέννημά ἐστι τῆς γνώσεως*) <sup>7)</sup>,—который именуется царемъ всѣхъ пожеланій <sup>8)</sup>. Если Макарій высшій моментъ экстагическаго единенія съ Божествомъ изображаетъ преимущественно какъ *упоеніе божественною любовью* (*ἐν μέθῃ ἐξάπτεται τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*) <sup>9)</sup>, каковое сопровождается бурными восторгами восхищеннаго сердца, такъ что чловѣкъ кажется „какъ бы буимъ и варваромъ“, именно, „по причинѣ преизобилующей любви“

1) Ср. *Λογ.* 15, р. п. 65, 343.

2) *Λογ.* 65; р. п. 28, стр. 129.

3) *Λογ.* 30, σσ 190—192; р. п. 2, 12—13.

4) *Λογ.* 66, σσ. 389—390; р. п. 29, 132—133.

5) *Λογ.* 38, σ. 241—248; р. п. 38, 160

6) *Λογ.* 15; р. п. 65, стр. 344.

7) *Λογ.* 38, σ 241; р. п. 38, 160.

8) *Α* 38, σ 342. *κατὰ Θεὸν γνώσις βασιλεύς ἐστι πασῶν τῶν ἐπιθυμιῶν*

9) *Ном.* 8, 2

(διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν ἀγάπην) <sup>1)</sup>, то Исаакъ этотъ моментъ изображаетъ преимущественно чертами *спекулятивнаго экстаза*: со стороны интеллектуальной, это состояніе есть то состояніе *вѣдѣнія—невѣдѣнія*, о которомъ такъ подробно говорятъ Григорій Нисскій и Діонисій Ареопагитъ <sup>2)</sup>. Со стороны эмоциональной оно есть состояніе глубокаго покоя духа. Въ этомъ состояніи нѣтъ „ни молитвы, ни движенія, ни плача, ни власти, ни свободы, ни прошенія, ни вождельнія, ни услажденія чѣмъ-либо изъ уповаемаго въ сей жизни, или въ будущемъ вѣкѣ <sup>3)</sup>“. „Здѣсь да умолкнутъ всякія уста, всякій языкъ; да умолкнетъ и *сердце*, этотъ хранитель помысловъ, и *умъ*, этотъ кормчій чувствъ, и *мысль*, эта быстро парящая и безстыдная птица, и да прекратится всякое ихъ ухищреніе. Здѣсь да остановятся ищущіе: потому что пришелъ Домовладыка <sup>4)</sup>“. Здѣсь человѣкъ настолько плѣненъ „иною силою“, что „не сознаетъ самъ себя <sup>5)</sup>“ и „становится тѣломъ бездыханнымъ <sup>6)</sup>“. Такимъ образомъ, высшій моментъ „изумленія“ характеризуется, какъ состояніе полной неподвижности ума и чувства, когда человѣкъ теряетъ сознание окружающаго, сознание самаго себя, и погружается въ переживаніе глубокой, ничѣмъ невозмутимой *исихии*, продолжающейся иногда не только часы, но и болѣе <sup>7)</sup>. Въ этихъ

<sup>1)</sup> Ном. 8, 3

<sup>2)</sup> Лог. 32, ст. 206—207 (р. п. 16, 67): „И не молитвою тогда молится умъ, но бываетъ въ восхищеніи (ἐν ἐκστασει), при созерцаніи непостижимаго, того, что за предѣлами мира смертныхъ, и умолкаетъ въ невѣдѣніи всего здѣшняго. Сіе-то и есть то *невѣдѣніе*, о которомъ сказано, что оно выше вѣдѣнія (αὐτὴ ἐστὶ ἢ ἀγνοια ἢ ὑπερτέρα τῆς γνώσεως)“.

<sup>3)</sup> Лог. 32, ст. 199; р. п. 16, стр. 61.

<sup>4)</sup> Лог. 31, ст. 197—198; р. п. 15, стр. 60.

<sup>5)</sup> Лог. 32, ст. 202; р. п. 16, стр. 164.

<sup>6)</sup> Лог. 31, ст. 197; р. п. 15, стр. 60.

<sup>7)</sup> Лог. 3, ст. 19—20 (р. п. 31, 142—143): „Въ одинъ день,—разсказываетъ о себѣ у Исаака одинъ старецъ, воплотившій въ своей жизни, насколько возможно, идеаль духовнаго совершенства,—хотѣлъ я принять пищу, по прошествіи предъ тѣмъ четырехъ дней, въ которые ничего не вкушалъ. И когда сталъ я на вечернюю службу, что-бы послѣ оной вкусить, и стоялъ на дворѣ келіи моей, между тѣмъ какъ солнце было высоко, то, начавъ службу, только въ продолженіе первой славы совершалъ оную съ сознаниемъ, а послѣ того пребывалъ въ ней, не зная, гдѣ я, и оставался въ семъ положеніи, пока не взошло опять солнце въ слѣдующій день и не согрѣло лица моего. И тогда уже, какъ солнце

чертахъ нельзя не видѣть не только характерныхъ особенностей спекулятивнаго экстаза, но и нѣкоторыхъ отзвуковъ неоплатонической мистики <sup>1)</sup>. Итакъ, исихія, какъ совершенный покой духа, вотъ тотъ идеаль къ которому тяготеетъ Исаакъ въ своей мистикѣ. Въ восхваленіи этого идеала онъ неистоимъ. „Безмолвіе (*ἡσυχία*) умерщвляетъ внѣшнія чувства и воскрешаетъ внутреннія движенія <sup>2)</sup>“. „Нигдѣ Богъ не являлъ ощутительно дѣйственности своей, какъ въ странѣ безмолвія <sup>3)</sup>“. Небесная сладость безмолвія для подвижника то же, что пѣніе сириня, заставляющее забывать земную жизнь, падать и умирать тѣхъ, которые услышатъ его <sup>4)</sup>. Безмолвіе есть „таинство будущаго вѣка <sup>5)</sup>“, „ангельское дѣло <sup>6)</sup>“ и т. д. Словомъ, исихія является высшимъ моментомъ и наиболѣе характерной чертой мистики Сиріянина. Если, отдавая предпочтеніе *ὑπόσις* — у предъ *ἀγάπη*, онъ дѣлаетъ весьма замѣтный уклонъ къ мистикѣ гностической, то, выдвигая исихію, какъ идеаль духовной жизни человѣка, онъ является однимъ изъ наиболѣе видныхъ предтечъ позднѣйшаго исихазма <sup>7)</sup>. Таково — мѣсто, которое занимаетъ

---

начало сильно беспокоить меня и жечь мнѣ лицо, возвратилось ко мнѣ сознаніе мое и вотъ увидаль я, что насталь уже другой день и возблагодарилъ Бога, размышляя, сколько благодать Его преизливается на человѣка“.

<sup>1)</sup> Ср Епн. VI, 9, 8—9; VI, 9, 10—11; VI, 7, 35,—гдѣ у Плотина *στάσις ἀγάπης*, молчаливое прикосновене къ Единому (*ἐν ἡσυχῳ τῇ πρὸς ἐκεῖνο πλατῆ*) изображаются, какъ высшіе моменты мистической жизни Ср также Проф. С. Заринъ, Аскетизмъ по прав.—христ. ученію, т I, кн 2, С.П.В. 1907 г., стр. 467: „Что касается ученія объ экстазѣ преп Исаака С., то въ нѣкоторыхъ его подробностяхъ трудно не видѣть отраженій воззрѣній неоплатонизма, хотя по всей вѣроятности, вліяніе этого послѣдняго на Исаака коснулось не непосредственно, а чрезъ посредство сочиненій извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареопагита. То, что въ этихъ послѣднихъ говорится объ экстатическомъ созерцаніи „Единого“, то у преп Исаака переносится на изображеніе высшей ступени молитвеннаго экстатического созерцанія“.

<sup>2)</sup> *Λογ.* 85, 6. 499; р. п. 21. стр 94.

<sup>3)</sup> *Λογ.* 19, 6. 105; р. п 49, стр. 220

<sup>4)</sup> *Λογ* 73; р. п. 85, стр. 407.

<sup>5)</sup> *Ἐπιστ.* 3, σ. 538; р. п. 42, стр. 180.

<sup>6)</sup> *Ἐπιστ* 4, σ. 554, (р п. 55, 253): *μεγάλη ἐστὶν ἡ προᾶξις ἢ ἀγγελικῆ τῆς ἡσυχίας*

<sup>7)</sup> Недаромъ Никифоръ Θεοτοкисъ, издатель греческаго перевода твореній Исаака, въ своей *Ἐπιφυράμια περὶ σωπῆς καὶ ἡσυχίας*, предпославшой

Исаакъ въ ряду представителей древно-церковной мистики.

## 2. Мистика преп. Максима Исповѣдника.

Замѣтный наклонъ въ сторону гностическаго направленія обнаруживаетъ и мистика преп. Максима Исповѣдника († 662 г.). Этотъ замѣчательнѣйшій христіанскій мыслитель въ своихъ твореніяхъ стремится дать исчерпывающее религіозно-философское истолкованіе основныхъ истинъ христіанской вѣры. При томъ широкомъ синтезѣ самыхъ разнообразныхъ философскихъ вліяній и религіозныхъ идей, какимъ характеризуется его система, мы вправѣ были ожидать, что въ послѣдней найдутъ свое высшее примиреніе и разсматриваемыя нами направленія древне-церковной мистики. И дѣйствительно, мистика пр. Максима хочетъ обнять собой основныя начала обоихъ теченій христіанской мистики. Съ одной стороны, мы видимъ въ ней ярко выраженныя особенности нравственно-практической мистики, съ другой—опредѣленныя черты гностической мистики.

Признавая, что конечной цѣлюю человѣка является единеніе съ Богомъ, какъ неподвижнымъ абсолютнымъ началомъ, онъ учитъ, что это единеніе совершается силою Христа-Логоса и внѣ Его посредства невозможно. Логосъ—центральный и основной пунктъ всей религіозно-философской концепціи преп. Максима. Немного изъ христіанскихъ писателей такъ глубоко проникали во вселенское значеніе идеи Логоса и такъ всесторонне изображали роль Его въ процессѣ обоженія человѣка, какъ проникаетъ и изображаетъ Максимъ Исповѣдникъ. Въ этомъ случаѣ онъ долженъ быть отнесенъ къ замѣчательнѣйшимъ идеологамъ церковной мистики и преимущественно въ нравственно-практическомъ ея теченіи. Но не только эта особенность, но и другія черты его мистики даютъ основаніе сближать послѣднюю съ нравственно-практической мистикой. Настаивая на высокой цѣнности гносиса, онъ не умаляетъ значенія и любви. Не усвоивъ самодовлѣющаго значенія *πρᾶξις*-у, онъ

---

его изданію „Словъ“ Сиріянина, именуется послѣдняго *учителемъ исихіи*—*τῆς ἡσυχίας διδάσκαλος* Op. cit, σ. 17.

въ ученіи о добродѣланіи избѣгаетъ той крайности, въ которую впадаетъ спекулятивная мистика. По его ученію, какъ и по ученіи пр. Макарія и пр. Исаака, мистическій моментъ предполагаетъ этический и созерцаніе покоится на добродѣланіи.

Тѣмъ не менѣе пр. Максимъ слишкомъ глубоко впиталъ въ себя идеи греческой философіи и ареопагитской литературы, чтобы избѣжать нѣкотораго уклона въ сторону гностической мистики. Его Логосъ есть не столько *Λόγος ἑνωστικός*, воплотившійся Сынъ Божій, сколько *Λόγος ἄσαρκος*, Мировой Разумъ, первооснова и конечная цѣль всего тварнаго бытія. Міръ есть откровеніе Логоса, реализація идей божественнаго Разума. Историческое воплощеніе одинъ изъ моментовъ, хотя и главнѣйшій, общаго процесса боговоплощенія <sup>1)</sup>. Вся до-христіанская исторія есть исторія нисхожденія Логоса къ твари; вся христіанская эпоха есть эпоха обратнаго движенія, по которому воплотившееся Слово снова возводитъ человѣчество, а чрезъ него и всю тварь, къ Божеству <sup>2)</sup>. *Πράξις* необходима, но только въ началѣ стадіи мистической жизни; добродѣтель полезна, но только какъ оружіе въ борьбѣ со страстями. Разъ достигнуто состояніе *ἀπάθεια*, *πράξις* излишня и добродѣтель бесполезна. Этика всецѣло уступаетъ мѣсто мистикѣ. Самую любовь, это основное начало мистической жизни, пр. Максимъ, какъ и Діонисій, истолковываетъ въ метафизическомъ смыслѣ. Любовь, понимаемая въ послѣднемъ основаніи, есть міровая гармонія, космическая связь между человѣкомъ и Божествомъ. Ея послѣднее назначеніе—есть восстановленіе раздѣленной природы человѣка, воссоединеніе разрозненнаго человѣчества, примиреніе посясторонней жизни съ потусторонней, неба и земли, людей и небожителей <sup>3)</sup>. Въ этомъ смыслѣ значеніе любви велико, но въ этомъ смыслѣ она теряетъ не только свое этическое, но и мистически-эмоціональное содержаніе и превращается въ какой-то *amor Dei intellectualis*, который столько же можетъ быть названъ любовью, сколько и мистическимъ гносисомъ.

1) Ср. *J. Bach*, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, 1 Th., Wien. 1873, S. 17.

2) *Ibid.* ss. 17—20.

3) Ср. *Bach*, *op. cit.*, s. 28

*Theoria yvōsis*—вотъ тотъ царскій путь, по которому совершается восхожденіе души къ Богу. Все остальное,—отрече- ніе отъ міра, подвижничество, добродѣтель, дѣятельная лю- бовь,—имѣеть значеніе постольку, поскольку создаетъ наи- благопріятныя условія для созерцательной жизни. Обоженіе предполагаетъ слѣдующіе главнѣйшіе моменты: 1) отрече- ніе отъ міра, или точнѣе отъ зла въ мірѣ, 2) безстрастіе воли, 3) чистоту ума и 4) соединеніе съ Логосомъ. Всѣ эти мо- менты не осуществимы безъ истиннаго гносиса: въ первомъ и второмъ случаѣ онъ руководитъ человѣкомъ въ пониманіи добра и зла и носитъ этической характеръ, въ третьемъ слу- чаѣ онъ представляетъ собой созерцаніе (*Theoria*), какъ про- цессъ абстрагирующей дѣятельности ума, въ четвертомъ— истинное вѣдѣніе, какъ соединеніе субъекта съ объектомъ, пріобрѣтаетъ онтологическое значеніе. Наконецъ, такъ какъ человѣкъ есть микрокосмосъ и посредствующее звено между Богомъ и міромъ и чрезъ его обоженіе должно совершиться окончательное воссоединеніе съ Богомъ и Макросмоса, то въ послѣднемъ основаніи своемъ гносисъ получаетъ и космо- логическое значеніе.

Исходнымъ пунктомъ обоженія является борьба съ мі- ромъ,—точнѣе, борьба со зломъ въ мірѣ. Зло, какъ и у Діо- нисія, не есть какая-либо реальная сущность. Ни природа, ни вещи, ни умъ, ни естественное пониманіе вещей, ни чув- ства сами по себѣ не суть зло: все это—Божіе созданіе <sup>1)</sup>. Равнымъ образомъ зло не есть ни пища, ни дѣторожденіе, ни деньги, ни слава <sup>2)</sup>. Зло—есть *пристрастіе къ вещамъ, проистекающее изъ неправильнаго сужденія о вещахъ, или не- правильное употребленіе вещей вслѣдствіе непониманія ихъ подлиннаго назначенія* <sup>3)</sup>. Совокупленіе не безнравственно, если оно имѣеть цѣлю дѣторожденіе; оно—грѣховно, если мы при немъ будемъ преслѣдовать только удовлетвореніе похоти <sup>4)</sup>. Отсюда избавленіе отъ зла должно имѣть своимъ началомъ правильное пониманіе вещей и ихъ назначенія. Правильное же пониманіе вещей предполагаетъ господство

1) Умозрит. и дѣят. главы, 2, 15. Добротолубіе т III, М. 1888.

2) Ibid, 3, 4.

3) Ibid., 2, 17.

4) Ibid, 2, 17.

разумной стороны человѣческой природы надъ неразумной. При этомъ господствѣ не будетъ ни зла въ тваряхъ, ни влеченія къ нему въ людяхъ <sup>1)</sup>. Умъ, ставъ руководителемъ, истолковываетъ, какъ слѣдуетъ „происхожденіе и природу міра и плоти“, уничтожаетъ въ душѣ страстное отношеніе къ нимъ и гонитъ душу въ сродную ей область бытія духовнаго <sup>2)</sup>. Отсюда борьба со зломъ есть борьба съ пристрастіемъ къ вещамъ,—вообще *со страстями*, а борьба со страстями есть борьба *съ помыслами*, т.-е., превратными понятіями и сужденіями о вещахъ. Такъ въ самомъ началѣ мистическаго подвига вниманіе подвижника устремляется не на дѣла, а на мысли и центръ борьбы переносится изъ *πραξις* въ *θεωρία*. Его задача состоитъ въ томъ, чтобы отдѣлить страсть отъ помысла и подавить въ себѣ пристрастіе къ вещи <sup>3)</sup>. Но это пристрастіе можетъ быть уничтожено не иначе, какъ путемъ воздержанія, любви, добрыхъ дѣлъ и созданіемъ въ душѣ прочныхъ добрыхъ навыковъ <sup>4)</sup>. Отсюда необходимость на этой ступени, на ряду съ духовной бранью съ помыслами, и *добродѣланія*,—въ результатѣ котораго является *безстрастіе* <sup>5)</sup>.

Но безстрастіе только одно изъ условій обоженія. На ряду съ нимъ необходима *чистота ума*, совершенная безобраз-

<sup>1)</sup> MG t 90, De charitate, 2, 83.

<sup>2)</sup> Умозр и дѣят. главы, 3, 57.

<sup>3)</sup> De charitate, 3, 41: „вся брань монаха противъ демоновъ состоитъ въ томъ, чтобы отдѣлить страсти отъ мыслей, ибо иначе невозможно ему безстрастно смотрѣть на вещи“. „Умъ боголюбиваго вооружается не противъ вещей и помышленій о нихъ, но *противъ страстей* сопряженныхъ съ помышленіями сими“ (3, 40); необходимо въ страсти отдѣлить другъ отъ друга чувственный *предметъ, чувство и воожделеліи* и тогда страсть будетъ уничтожена, а вещи возвращены будутъ къ тому *чину*, какой свойственъ имъ по природѣ (Умозр и дѣят. гл., 3, 60).

<sup>4)</sup> Ibid 2, 84; 3, 43

<sup>5)</sup> Въ ученіи о добродѣланіи пр. Максимъ близко примыкаетъ къ ученію пр Исаака. Для спасенія необходимы добродѣланіе и вѣдѣніе, каждое на своемъ мѣстѣ. „Силень мужъ, вѣдѣніе (*την γνωσιν*) соединившій съ дѣятельностію (*την πραξις*)“; De charit. II, 28. „Точный способъ истиннаго богодѣльства“ обрѣлъ тотъ, „кто показываетъ въ себѣ вѣдѣніе отълесяемымъ дѣятельностію и дѣятельность одушевляемую вѣдѣніемъ“. Въ противномъ случаѣ „вѣдѣніе недѣятельное“ будетъ пустою фантазіей, а „дѣятельность неосмысленная“ — бездушнымъ идоломъ Умозрит. и дѣятел. главы, 6, 88; ср. MG. t. 90, cap. alia 142.



ность и безвидность духа. Только чистый умъ (*καθαρός νοῦς*) можетъ „и въ Богѣ быть, и молиться, какъ должно“ <sup>1)</sup>, только такой умъ мудръ, благъ, силенъ и т. д., „просто сказать, почти всё большія свойства въ себѣ носить“ <sup>2)</sup>. Возсіявая въ чистомъ умѣ, Богъ самъ учитъ его <sup>3)</sup>, „являетъ и Себя, и разумѣніе всего отъ Него бывшаго и быть имѣющаго“ <sup>4)</sup>. Чистый умъ—„мѣсто святое и храмъ Божій“ <sup>5)</sup>. Если человѣкъ „бывъ въ Богѣ, бываетъ совершенно безобразенъ и безвиденъ“ <sup>6)</sup>, то можно сказать и наоборотъ: достигши состоянія безвидности и безобразности, онъ пребываетъ въ Богѣ. Но эта безвидность, и эта безобразность успѣшнѣе всего осуществляется путемъ созерцанія, т.-е., абстрактно-спекулятивнаго гносиса, опустошающаго сознаніе отъ всего эмпирически-раціональнаго содержанія и концентрирующаго вниманіе на одной идеѣ, — идеѣ о Богѣ. „Между Богомъ и человѣкомъ стоятъ предметы чувственные и умно-созерцаемые. Умъ человѣческій, желая пройти до Бога, не долженъ быть поработченъ вещамъ чувственнымъ въ дѣятельной жизни, и отнюдь не задерживаемъ предметами мысленными въ жизни созерцательной“ <sup>7)</sup>. Напротивъ, подобно тому, „какъ тѣло, умирая, совершенно отдѣляется отъ всѣхъ житейскихъ вещей, такъ и умъ, въ дѣйствиіи совершеннѣйшей молитвы, отторгается отъ всѣхъ мірскихъ помышленій; и если не умираетъ таковою смертію, то съ Богомъ быть и жить не можетъ“ <sup>8)</sup>. Психологическимъ предѣломъ этого абстрактно-спекулятивнаго восхожденія человѣка къ Богу является совершенное *безмолвіе ума*, напоминающее *без-мысліе* ареопagitской мистики и обусловливающее полную *неподвижность духа* (*κατάστασις*), какъ заключительный моментъ его поисковъ *вѣчной субботы* <sup>9)</sup>. Не исшедшій изъ себя, изъ своей природы и изъ всего, что послѣ Бога, „о

1) De charit, 2, 100

2) Ibid., 2, 52

3) Ibid., 3, 94.

4) Ibid., 1, 95

5) Ibid., 2, 31.

6) Ibid., 3, 97

7) Умозрит и дѣят главы, 5, 5

8) De charit, 2, 62

9) Умозр. и дѣят гл., 7, 43

чемъ можно какъ-нибудь помышлять и не утвердившійся въ *превышающемъ* всякое помышленіе молчаніи, никакъ не можетъ быть свободенъ отъ превратности“ 1). Этотъ идеаль духовной жизни у Исповѣдника основывается, съ одной стороны, на метафизическомъ понятіи о Богѣ, какъ абсолютно неподвижномъ началѣ, а съ другой, на теологическомъ ученіи о первобытномъ состояніи человѣческой природы, созданной „во всемъ самой себѣ равною, не буйной, мирной, невозмутительною, съ Богомъ и съ самой собой тѣсно любовію связанною“ 2)

Если на предшествующей ступени *πρᾶξις* имѣла какое-нибудь значеніе, теперь она совершенно излишня. Ее смѣняетъ созерцаніе и *чистая молитва*, т-е, молитва безъ развлеченія 3), когда умъ бываетъ *вне плоти и міра*, совершенно *безвещественъ* и *безвиденъ* 4). На этой ступени всякая дѣятельность, хотя бы и нравственная, какъ развлекающая духъ, вносящая въ него нѣкоторое смятеніе, не только излишня, но можетъ быть даже вредной. Поэтому неудивительно, что преподобный Максимъ всякому добродѣланію на этой ступени рѣшительно предпочитаетъ *εὐδωκίε*. „Дѣятельная добродѣтель“ есть *μῆστο* *ζαλчно* (Пс. 22, 2), тогда какъ вѣдѣніе—*вода покойная* 5); „дѣятельный мужъ“ есть *σκοτοπιτатель*, „ибо нравственные, право творимыя дѣла, въ духовной жизни имѣютъ значеніе рабочаго скота... пастырь же овецъ есть мужъ созерцательный“ 6). „Добродѣтели отрѣшаютъ умъ отъ страстей, а духовныя созерцанія—отъ простыхъ мыслей, чистая же молитва представляетъ его Самому Богу“ 7). Если „великій апостоль почелъ болѣе нужнымъ пребыть во плоти, т-е. продолжать преподаваніе нрав-

1) Capit. theol. et. oecom., 1, 81: ὁ γὰρ μὴ ἐκβὰς ἑαυτοῦ, καὶ πάντων τῶν ὁπωσοῦν οὐεῖσθαι δυναμένων, καὶ εἰς τὴν ὑπὲρ νόησιν σιγήν καταστάς, οὐ δύναται τροπῆς εἶναι πάμπαν ἰλεύθερος.

2) Умоар. и дѣят. гл., 3, 46.

3) De charit. 2, 100.

4) Ibid. 2, 61: τὴν τῆς προσευχῆς ἀκροτάτην κατάστασιν, ταύτην εἶναι λέγουσι, τὸ ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενέσθαι τὸ νοῦν καὶ ἄκλον πάντη καὶ ἀνείδειον ἐν τῷ προσεῦχέσθαι. Ὁ οὖν ταύτην ἀλώβητον διατηρῶν τὴν κατάστασιν, οὗτος ὄντως ἀδιαλείπτως προσεύχεται.

5) Ibid., 2, 95.

6) „Четыре сотни главъ“,—стр 201.

7) Ibid., стр. 220; ср. 193

ственнаго ученія“, то это было съ его стороны снисхожденіемъ къ нуждающимся въ руководствѣ; въ дѣйствительности же онъ „все желаніе имѣлъ отрѣшиться отъ нравственнаго ученія и со Христомъ быть чрезъ премірное и простое духовное созерцаніе (Филип. I, 29) <sup>1)</sup>“.

Но гносисъ приводитъ къ Богу и другимъ, такъ сказать, положительнымъ путемъ. Поскольку познаніе есть соединеніе познающаго субъекта съ воспринимаемымъ объектомъ, постольку великое знаніе есть не только субъективно-интеллектуальный процессъ, но и объективно-онтологическій актъ. Истинное вѣдѣніе имѣетъ своимъ объектомъ Бога; отсюда истинное вѣдѣніе непосредственно ведетъ къ богообщенію. Въ этомъ случаѣ оно также имѣетъ свои ступени. На первой ступени оно приводитъ къ Богу чрезъ познаніе видимой природы, на второй—чрезъ изученіе Св. Писанія, на третьей чрезъ непосредственное интуитивное постиженіе Логоса.

Міръ есть откровеніе Логоса, реализація идей божественнаго Разума. Логосъ есть начало и послѣдняя цѣль всѣхъ вещей. Углубляющійся въ познаніе міра постигаетъ лежащія въ основѣ его идеи, его смыслъ, его разумъ и чрезъ это познаніе приходитъ къ познанію Самого Логоса <sup>2)</sup>. Такъ философія является однимъ изъ могучихъ средствъ богопознанія <sup>3)</sup>. Еще вѣрнѣе къ той же цѣли ведетъ изученіе Св. Писанія, гдѣ подъ покровомъ буквъ и словъ присутствуетъ Самъ Логосъ, какъ послѣдній предметъ и цѣль Откровенія. Поэтому тотъ, кто, не ограничиваясь буквою, стремится проникнуть во внутренній, таинственный смыслъ Писанія, тотъ познаетъ Самого Логоса. Но и въ природѣ, и Откровеніи присутствіе Логоса облечено покровомъ внѣшнихъ и чувственныхъ символовъ. Тѣмъ, кто чрезъ отрѣшеніе отъ чувственности, чрезъ достиженіе безстрастія и освобожденіе отъ эмпирически-раціональныхъ формъ познанія, достигаетъ совершенной чистоты духа,—Логосъ открывается въ непосредственномъ мистическомъ созерцаніи. Такъ созерцали уче-

<sup>1)</sup> MG. t. 90, (apud. theol. et oecon., II, 49: *ὅλον ἔχων τὸν πόθον ἀναλῦσαι τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας καὶ σὺν Χριστῷ γενέσθαι, διὰ τῆς κατὰ νοῦν ἐπιρροῆς καὶ ἀπλῆς θεωρίας.*

<sup>2)</sup> MG 91, Ambrosianum lib 1, 1503

<sup>3)</sup> Huber, Phil. sophie der Kirchenvater, 1859, S. 342.

ники преобразившагося Христа—Логоса на Фаворѣ. Когда свѣтъ Божества озарилъ ихъ души, они увидѣли славу Божества безъ всякаго посредства: для нихъ стали прозрачны и тѣ покровы или одежды Христа,—подъ которыми Логосъ скрывается для обычнаго познанія,—т. е. природа и Писаніе <sup>1)</sup>).

Такъ какъ въ Логосѣ идеально существуетъ весь міръ, то познавая Логоса, человѣкъ въ Немъ и чрезъ Него познаетъ все сущее. Съ другой стороны, такъ какъ человѣкъ есть микрокосмосъ и связующее звено между міромъ и Богомъ, то, соединяясь съ Логосомъ, онъ объединяетъ въ себѣ все сущее и чрезъ единеніе съ Логосомъ возводитъ его къ Божеству. Объединеніе человѣкомъ всего сущаго совершается по мѣрѣ его восхожденія къ Божеству, или обоженія, и касается пяти основныхъ видовъ бытія. Эти виды суть слѣдующіе. Прежде всего все бытіе распадается на *φύσις ἀκτίστος* и *φύσις κτιστή*—несотворенную природу (Богъ) и сотворенную; тварная природа въ свою очередь распадается на *νοητὰ καὶ αἰσθητὰ*—міръ умопредставляемый и чувственный; чувственный міръ—на *οὐρανός* и *γῆ*—небо и землю; земля—на *οἰκουμένη* и *παράδεισος*—вселенную и мѣсто обитанія человѣка, или рай; человѣкъ—на *ἄρσεν* и *θῆλυ*—мужескій полъ и женскій. Воссоединеніе этихъ видовъ совершается въ обратномъ порядкѣ. Чрезъ безстрастіе человѣкъ уничтожаетъ раздѣленіе на полы, какъ не относящееся къ идеѣ человѣческаго существа. Праведной жизнію онъ долженъ всю землю превратить въ рай, иначе—всегда имѣть въ самомъ себѣ рай и не зависѣть отъ различія мѣстъ; силою знанія онъ долженъ проникнуть въ небесныя сферы чувственнаго бытія, уничтожить пространственныя разстоянія, словомъ, объединить въ себѣ все чувственное бытіе; силою равноангельскаго гносиса онъ выступаетъ за предѣлы чувственнаго бытія въ области міра умопредставляемаго; наконецъ, объединивъ въ себѣ всю тварную природу, человѣкъ предаетъ себя и объединенную природу Богу, чтобы Богъ далъ ему Себя Самого и онъ сдѣлался всѣмъ, что есть Богъ, кромѣ тожества по существу. Въ этомъ обоженіи послѣдняя цѣль человѣка <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Ambigu lib., 146B; 213B; 157B—158B

<sup>2)</sup> Amb. lib., 221A—222B.—Ср характеристику философско-богословскихъ воззрѣній пр Максима у А. Бриллиантова *op. cit.*, стр. 191—219.

Итакъ, обоженіе, по ученію пр. Максима, есть дѣло гносиса, совершаемое при посредствѣ Логоса. Поскольку Исповѣдникъ на первое мѣсто выдвигаетъ значеніе гносиса и психологическую сторону обоженія отождествляетъ съ *простотой* духа, его мистика примыкаетъ къ гностическому теченію древне-церковной мистики. Поскольку же его гносисъ включаетъ въ себя этической моментъ добродѣланія и ведетъ къ обоженію чрезъ посредство Христа—Логоса, его мистика является выраженіемъ нравственно-практическаго направленія христіанской мистики. Такимъ образомъ, его мистика представляетъ собой совмѣщеніе главныхъ началъ обоихъ направленій древне-церковной мистики, хотя и не безъ замѣтнаго наклона въ сторону гностическаго.

Мы отмѣтили важнѣйшія черты главныхъ теченій древне-церковной мистики. Мы видѣли, что въ то время какъ абстрактно-спекулятивное направленіе, выдвигая на первое мѣсто значеніе гносиса, обнаруживаетъ сильное тяготѣніе къ *исихіи*, какъ вѣнцу мистическаго подвига, нравственно-практическое, отдавая предпочтеніе *ἔρωσ τῆς ἀγάπης*,—мистической любви,—выдѣляетъ, какъ важнѣйшій моментъ внутренней жизни эмоціональный *экстазъ*, сопровождаемый осіяніемъ духа умнымъ *свѣтомъ*. Исихія и озареніе свѣтомъ—это тѣ моменты, которые приобрѣтаютъ исключительное значеніе въ томъ мистическомъ движеніи, которое позднѣе получило наименованіе исихазма. Но и исихія гностической мистики и озареніе свѣтомъ нравственно-практической являлись завершеніемъ усиленныхъ подвиговъ и напряженныхъ исканій Бога—первая въ области преимущественно интеллектуальнаго устремленія къ Нему, второе—въ области этико-эмоціональнаго тяготѣнія къ Божеству. Гносису мистическому обычно предшествовалъ гносисъ раціональный—философское изслѣдованіе природы, проникновенное углубленіе въ смыслъ Божественнаго Откровенія. Экстазъ завершалъ собой длинный путь *πρᾶξις*-а, предполагалъ предварительное интенсивное напряженіе нравственной энергіи. Въ томъ и другомъ случаѣ исихія и озареніе были, такъ сказать, заслуженными плодами духа, послѣ долгихъ трудовъ богоискательства обрѣтшаго Бога и почившаго въ Немъ. Въ мистикѣ пр. Симеона Нов. Богослова впервые проскальзываетъ указаніе на

новый способ мистическаго восхожденія къ Богу, — на искусственную методу созерцанія. У пр. Симеона эта метода имѣетъ значеніе только второстепеннаго внѣшняго пособія: главное—любовь къ Богу, полное смиренномудріе и исполненіе заповѣдей Христовыхъ. Между тѣмъ практика мистиковъ показывала, что человѣкъ, минуя напряженіе мысли и усилія нравственной энергіи, путемъ одной этой методы, можетъ достигать повидимому, тѣхъ же результатовъ (т. е. озаренія умнымъ свѣтомъ и полной исихіи). Отсюда предъ мистиками возникалъ соблазнъ—замѣнить прежніе способы богоискательства новой методой. Послѣдующая исторія свидѣтельствуешь, что восточная мистика въ извѣстномъ развѣтвленіи своемъ не избѣжала этого соблазна. Такимъ развѣтвленіемъ ея и является *исихазмъ*... Но исихазмъ представляетъ собой уже всецѣло проявленіе *средневѣковой* мистики христіанскаго востока и посему изслѣдованіе его не можетъ входить въ задачу настоящаго очерка.

---