



## Главные направлѣнія 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 послѣдователей 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 идеалъ (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

<sup>1)</sup> Объ отношеніи мистицизма къ религіи см. нашу статью „Мистицизмъ и его природа“, Бог Вѣстн. 1911 г, Апр, стр. 799—801 Предлагаемый очеркъ стоитъ съ этой статьей во внутренней связи

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

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, этическаго и эсхатологическаго ученія. Мы напр., никогда вполнѣ не поняли бы той настойчивости и убѣжденности, съ которыми православные, во главѣ съ Аванасіемъ Великимъ, отстаивали ученіе о божествѣ Христа, если бы не учили мистической основы этого ученія. Вопросъ о божествѣ Христа былъ для Аванасія не вопросомъ спекулятивнаго умозрѣнія, а вопросомъ самой жизни, имѣвшимъ глубокое этико-сотериологическое 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,—аскетизмъ, 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 спе-

1) *J. Stoffels*, Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn, 1908

2) *K. Holl*, Entusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig, 1898

3) *W. Gass*, Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greiswald, 1849.

ціальному изслѣдованію нашего предмета <sup>1)</sup>. Эта скудость литературы о мистикѣ еще болѣе поразить насъ, если мы примемъ во вниманіе, что означенная литература охватываетъ собой періодъ времени на протяженіи почти (14 столѣтій, отъ начала христіанской мистики до официальнаго воцерковленія ея на Константинопольскихъ соборахъ 1341 и 1347 гг., собиравшихся по поводу преній паламитовъ съ варлаамитами о Фаворовомъ свѣтѣ <sup>2)</sup>. Мы не входимъ въ обсужденіе причинъ этого явленія. Но во всякомъ случаѣ фактъ—тотъ, что мистика греко-восточной церкви доселѣ представляетъ, можно сказать, еще дѣвственную ниву. совсѣмъ—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 тяготѣніи 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>3)</sup>. Эта тенденція роднитъ между собою всѣхъ мистиковъ, безъ различія мѣста и времени, національности и религіи. Христіанскій мистицизмъ характеризуется той же тенденціей. Но, имѣя сходство съ внѣхристіанскимъ мистицизмомъ, онъ имѣетъ и свои отличи-

<sup>1)</sup> Въ русской литературѣ слѣдуетъ отмѣтить имѣющія самое близкое отношеніе къ нашему предмету научныя статьи проф. *И. В. Попова*: Религіозный идеалъ св. Аванасія (Богословскій Вѣстникъ, Декабрь, 1903 г. Мартъ, Май 1904 г.), Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Египетскаго (В. Вѣстн 1904 г. Ноябрь, 1905. Январь). Идея обоженія въ древне-восточной церкви (Вопр. философіи и псих. кн. 97, стр. 165—213).

<sup>2)</sup> Эту скудость литературы отмѣчаютъ и западные изслѣдователи. Такъ *Штоффельсъ* говоритъ: „Гарнакъ единственный ученый, который въ своей DG *при слухатъ* обращаетъ вниманіе на раннѣйшее проявленіе мистическихъ идей христіанскаго ученія“ (op. cit., S. 21). То, что Штоффельсъ замѣчаетъ здѣсь о мистикѣ раннѣйшей, съ полнымъ правомъ можетъ быть отнесено и къ позднѣйшей. Ср. также *Josef Bach*, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, I Th., Wien, 1873, s. 80.

<sup>3)</sup> Ср. нашу статью „Мистицизмъ и его природа“ Бог. Вѣстн. 1911, Май, стр. 92—94.

тельные черты. Его отличие отъ вѣхристианскаго 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 вѣхристианскаго мистицизма.

Вѣхристианскій мистицизмъ обнаруживаетъ роковую тенденцію къ пантеизму. Эта тенденція опредѣляетъ собой особенности воззрѣній мистика какъ на Божество, такъ и на способъ достиженія полнаго единенія съ Нимъ. Божество, въ своей сущности, понимается здѣсь какъ безличная космическая сила, какъ простая безкачественная монада (*ερ* у неоплатониковъ, *аш*— „оно“—у брамаистовъ). Оно находится въ постоянномъ процессѣ эволюціи и инволюціи. Человѣческая душа—одинъ изъ моментовъ эволюціи Абсолютнаго. Ея выходъ изъ Монады, равно какъ и обратное восхожденіе къ Божеству, суть процессы въ своей основѣ *чисто космическіе*. Будетъ-ли человѣкъ стремиться къ сліянью съ Божествомъ, или не будетъ,—космическій процессъ, совершающійся въ нѣдрахъ Абсолютнаго, будетъ идти своимъ порядкомъ и человѣкъ безсилень 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 душерасположеніе <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

<sup>1)</sup> См. нашу цитир. ст., стр. 815—816 (Апрѣль).

такой личности наполняетъ сердце мистика чувствомъ неизреченнаго восторга и служитъ интенсивнѣйшимъ стимуломъ, побуждающимъ его искать найтѣснѣйшаго 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 личности; 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 наивысшее пріобщеніе къ Божескимъ совершенствамъ<sup>3)</sup> и этого пріобщенія онъ думаетъ достигнуть не цѣною, какъ мы сказали, отрѣшенія отъ своей индивидуальности, а путемъ уподобленія своей личности Божественной Упостаси. Даже на высшихъ ступеняхъ мистической жизни, когда онъ всецѣло поглощенъ созерцаніемъ „Славы Божіей“ (*δόξα τοῦ Θεοῦ*), его не оставляетъ сознаніе различія, лежащаго между его

<sup>1)</sup> Ср. *Г. Ольденбергъ*, Будда, его жизнь, ученіе и община, Пер. П. Николаева, М. 1840, стр. 38; *Поздневъ*, Дервиши въ мусульманскомъ мірѣ, Оренбургъ, 1886 г., стр. 116—120, *Уманецъ*, Очеркъ развитія гел-философской мысли въ Исламѣ, СПб., 1890, стр. 88—89, 100; *Суали Вивекананда*, см. *В. Джемсъ*, Многообразіе религіознаго опыта, М. 1910, стр. 503.

<sup>2)</sup> Ср. *прот. И. В. Поповъ*, Идея обоженія въ древне-восточной церкви, сит., стр. 165—167.

<sup>3)</sup> *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 нѣтлѣвность жизни“. Ср. также *Наннак*, *Dogmengeschichte*, Vierte Auflage II. S. 46 Anm. 1.

конечнымъ „я“ и Божествомъ: это сознание 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*. Далѣе, по ученію христіанскихъ мистиковъ, обоженіе—то же даръ Божества, дѣло Его благодати; но они учатъ, что отъ свободы человѣка зависитъ принять этотъ даръ, или отвергнуть. Обоженіе совершается благодатію, 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 рассматривать 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 ученію, 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 Іоан. 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 *καθάρσις* имѣеть 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 человѣкъ думаетъ достигнуть единенія съ Богомъ не столько непосредственно, какъ во внѣхристіанской мистикѣ, сколько при посредствѣ и содѣйствіи 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. Не смотря 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>2)</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 собою понятво, что не всѣ христіанскіе мистики въ одинаковой степени раскрываютъ свое ученіе въ предѣлахъ означенныхъ отличій. Прежде всего, далеко не всѣмъ мистикамъ удается 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 „еретичествующаго“ пониманія ея. Такова мистика древнихъ гностиковъ, монтанистовъ, мессалианъ, павликіанъ, богомиловъ. Но и среди мистиковъ „ортодоксальнаго“ направленія, мы встрѣ-

<sup>1)</sup> Ср. напр. *S. Methodii Episcopi et martyris opera*, Migne, ser. graec, t. XVIII, col. 264 A: „τῆ φύσει κατὰ οὐσίαν ὁμοῖον αὐτῷ, ἀλλὰ τῆ γούνην ὑπόκειται κατὰ τὰ κακὰ“; ср *ibid.*, col 56 A. Эта мысль часто встрѣчается и у другихъ христіанскихъ подвижниковъ.

<sup>2)</sup> *Delacroix*, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chretiens, Paris, 1908, p. XIII

конечнымъ „я“ и Божествомъ: это сознание 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 τῷ Θεῷ*. Далѣе, по ученію христіанскихъ мистиковъ, обоженіе—то же даръ Божества, дѣло Его благодати; но они учатъ, что отъ свободы человѣка зависитъ принять этотъ даръ, или отвергнуть. Обоженіе совершается благодатію, 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 рассматривать 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 ученію, 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 Іоан. 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 *κείραρον* имѣетъ здѣсь характеръ не столько метафизическаго отрѣшенія отъ матеріальнаго бытія, сколько этического 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 человѣкъ думаетъ достигнуть единенія съ Богомъ не столько непосредственно, какъ во внѣхристіанской мистикѣ, сколько при посредствѣ и содѣйствіи 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. Не смотря 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>2)</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 собою понятно, что не всѣ христіанскіе мистики въ одинаковой степени раскрываютъ свое ученіе въ предѣлахъ означенныхъ отличій. Прежде всего, далеко не всѣмъ мистикамъ удается 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, монтанистовъ, мессалианъ, павликианъ, богомиловъ. Но и среди мистиковъ „ортодоксальнаго“ направленія, мы встрѣ-

<sup>1)</sup> Ср. напр., *S. Methodi Episcopi et martyris opera*, Migne, ser. graec, t. XVIII, col 264 A: „τῆ ψῆσι γὰρ οὐδὲν ὄντι, εἰδὲ τῆ γούσι γίνεαι γὰρ τὰ κακά“; ср *ibid.*, col 56 A. Эта мысль часто встрѣчается и у другихъ христіанскихъ подвижниковъ.

<sup>2)</sup> *Delacroix*, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chretiens, Paris, 1908, p. XIII

тимъ немалое разнообразіе отъѣнковъ въ пониманіи и истолкованіи основныхъ фактовъ изъ мистическаго опыта. Оставляя въ сторонѣ частности и обращая вниманіе на самое существенное, мы можемъ отмѣтить два главныхъ направленія въ древне-церковной мистикѣ,—одно *абстрактно-спекулятивное*, другое *нравственно-практическое*. Наибольше 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 идеалъ обоженія (*θειώσις*). Но этотъ идеалъ, равно какъ и средства осуществленія его, они понимаютъ неодинаково. Абстрактно-спекулятивное направленіе мистическое совершенство (*τελειώσις*) человѣка полагаетъ въ достиженіи состоянія *ἄπλωσις*-а и самое обоженіе понимаетъ въ смыслѣ непосредственнаго *ἐνωσις*-а съ Божествомъ. Весь путь мистическаго „возвращенія“ распадается на три момента: 1) *κάθαρσις*, 2) *φωτισμός* и 3) *τελειώσις* <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> *Τελειώσις*—заключается „въ участіи *υσορμαίνοντες* познаніи созерцаемыхъ тайнъ (*χρη... 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 наивысшаго 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,

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

<sup>2)</sup> *Ibid* § 3.

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

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

уподобляется мистиками чувству возлюбленной къ своему возлюбленному, невѣсты къ жениху. Мистическій путь распадается здѣсь на двѣ главныя стадіи 1) *πρᾶξις* и 2) *θεωρία* <sup>1)</sup>. *Πρᾶξις* обнимаетъ собою подвижничество, или аскетическій моментъ,—и добродѣланіе, или этическій моментъ. Этическій моментъ занимаетъ здѣсь болѣе видное мѣсто, а подвижничество и *θεωρία*, хотя и запечатлѣны чертами *καθαροῦς*<sup>2</sup>-а, имѣютъ менѣе ригористическій характеръ. Но наиболѣе замѣтную особенность этого направленія составляетъ то, что на первое мѣсто здѣсь выдвигается средство Логоса, причемъ *φωτισμός*—озареніе божественнымъ свѣтомъ,—разсматривается какъ духовно-осязаемое 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 цѣль осуществляется на пути мистической любви къ Богу. Если первое направленіе представляетъ собою апоѳеозъ мистическаго *γνώσις*-а, то второе возвышаетъ значеніе *ἔρωζ*-а—*ἀγάπη*. Вънецъ 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—гно-

<sup>1)</sup> Ср. *Migne*, Ser. graec., t. XXXIV, S. *Macarii Aegyptii*, De custodia cordis, I, IX, XI (въ особ. coll. 828—829); р. пер. пр. *Макарія Егип.*, Бесѣды, посланія и слова, М. 1852, ст. 1, О храненіи сердца, гл. 1, 9, 11 (въ особ. стр. 470); t. CXX, or. 3, 334C; *Holl*, op. cit., ss. 80—81

сись и любовь. Эти подвижники придерживаются среднего, такъ сказать, *примирительнаго* направленія. Сюда можно отнести, напр., великихъ Капподокійцевъ и въ частности Григорія Нисскаго, отчасти Исаака Сирина и въ особенности, позднѣе, Максима Исповѣдника.

Тяготѣніе перваго направленія къ интеллектуалистическому пониманію идеала духовной жизни роднитъ его съ неоплатонической мистикой, причѣмъ 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 александріецъ такими чертами характеризуетъ идеаль истиннаго христіанина, которыя позволяютъ намъ видѣть въ его „гностикъ“ прототипъ не только позднѣйшаго мистика вообще, но и мистика абстрактно-спекулятивнаго направленія въ частности.

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 завѣтныя тайны бытія если не силою разума, въ которомъ начинаютъ извѣриваться, то силою непосредственной интуици. На этой-то почвѣ и расцвѣтаетъ еретическій гностицизмъ. Путѣмъ хитроумной комбинаціи мистическихъ и міеологическихъ 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 Areopogita. Iena, 1894, s. 25; ss 44—45; *Heinrich Weerlz*, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius, Köln, 1908, ss 45—46

и высокоумно 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 непроевѣщеннаго 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 мантіи 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 прожигнуты 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 πίστευσαι τὸ γινῶναι*)<sup>3)</sup>. *Πίστις*—вѣра неразмышляющаго большинства, *γῶσις*—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 дѣла и единственное средство приблизиться къ Божеству и приобщиться Его совершенствамъ. Разматриваемый 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, sp. ss. 47—48; 53—57; 97—99; *Eugene De Faye* *Clement d'Alexandrie Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie greque au II-e siecle*. Paris, 1898 Sp. pp 272—274, 276—277, 280—281 и др.

<sup>3)</sup> *E. R Redepenning*, Origenes Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, I, Bonn, 1841, s. 168 (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“ (*ἁπλοῦς*), каковое состояніе и разсматривается Климентомъ, какъ предѣльный пунктъ человѣческаго совершенствованія, какъ начало обоженія. „Мы возвышаемся,—говорить онъ,—до созерцанія Первопричины путемъ анализа. Черезъ анализъ (*δι' ἀναλύσεως, per resolutionem*) мы возвышаемся постепенно до понятія о первоначальной Причинѣ (*ἐπὶ τῆς πρώτης νόησις*), 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 ἐλεχειρῶν τις ἀνευ παθῶν τῶν αἰσθησέων διὰ τοῦ λόγου...*) не отставая и никогда не разставаясь съ вещью (*τῶν ὄντων*), прежде чѣмъ не воспаримъ въ области, вещамъ повелѣвающія, прежде чѣмъ не постигнемъ своимъ разумомъ (*αὐτῆς 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. Stromаты, пер. Н. Корсунскаго, Ярославль, 1892, стр. 586.*

2) *Ibid, p. п. стр. 582*

нымъ, обращается лишь сама съ собою и, ограничиваясь лишь личной своею жизнію, поддерживаетъ отношенія *единственно къ міру идей* (*ὁμιλῆ τοῖς εἰδέσιν*), то возвышается она до состоянія *ангельскаго* (Мѡ. XXII, 30), погружена своею жизнію во Христа, и обращена будучи къ созерцанію Бога (*θεωρητικὸς ὄν*), чтить лишь Его волю<sup>1)</sup>. Будучи въ своемъ существѣ силой абстрагирующей мысли, гносисъ однако обладаетъ чудодѣйственными, магическими свойствами. Кто владѣетъ 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 (*ὁς ἀσαρκος*)<sup>4)</sup>, единымъ (*μοναδικός*) съ Божествомъ, богоподобнымъ, божественнымъ и даже богомъ (*θεοειδής, θεοειχελος, θεοῦμενος, θεολοιούμενος, ἐν βαρχὶ περικλοῶν 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 отличіе его отъ еретическаго,—и моральной. Правда, мистическая жизнь прежде всего и болѣе всего есть *θεωρία ἐπιθυμιονική*, но, разсматриваемая въ цѣломъ, она есть общее мистическое душеразположеніе (*ἡ γνῶσις ἐν ἔξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ*)<sup>7)</sup> Климентъ нерѣдко говорить 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

<sup>1)</sup> Strom. IV, 25; p. п. стр. 496.

<sup>2)</sup> *Ἡ γνῶσις τοῦ ἡγμονικοῦ τῆς ψυχῆς ἀθεροῖς ἐστι καὶ ἐνεργεῖα ἐστι ἀγαθή*, Strom IV, 34; *ἡ ἔξις ἡ γνωστικῆ ἰδούσας ἀβλαβῆς παρρησιάζει*, VI, 99; *ὁ δὲ δι' αὐτὴν τὴν γνῶσιν καθαροῦ τῆ καρδίᾳ φίλος οὗτος τοῦ Θεοῦ*, VII, 19; *De—Faue*, op. cit., p. 272; rem 3.

<sup>3)</sup> „Отвращеніе отъ чувственнаго происходитъ влѣдствіе обращенія къ умозрительному (*ἡ πρὸς τὰ νοητὰ δικαίωσις κατα φίλων περιγωγὴ τῶ γνωστικῶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν γίνεται*)“, Strom. IV, 23; p. п. стр. 490.

<sup>4)</sup> Strom., VI, 13; cp. *Stoffels*, op. cit., S. 54.

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

<sup>6)</sup> Strom VII, 7; p. п. стр. 823.

<sup>7)</sup> Strom., VI, 9; *Stoffels*, op. cit., s 52.

предпочтеніе—*γνώσις* у, или *ἀγάπη* <sup>1)</sup>). Христіанинъ и Философъ борятся въ немъ изъ-за вліянія на его мысль <sup>2)</sup>). И тѣмъ не менѣе весь строй его воззрѣній свидѣтельствуесть, что если онъ иногда и останавливался надъ этимъ вопросомъ въ раздумьѣ, то фактически предпочтеніе отдавалъ гносису. Любовь разсматривается имъ не столько, какъ главное 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 возстановленіе внутренней симметріи чрезъ возвращеніе путемъ созерцательной дѣятельности мысли въ первоначальное единство (*μοναδικόν ἐστι 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 Христосъ есть прежде всего и болѣе всего намъ *учитель* и *педагогъ*, 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 абстрактно-спекулятивнаго направленія въ ней. Но этого мало. Въ его ученіи мы можемъ находить начатки и того развѣтвленія древне-греческой мистики, которое позднѣе стало

<sup>1)</sup> De—Faye, op. cit., p 282; Daskalakis, op. cit., s. 104; Stoffels, op. cit., s. 54

<sup>2)</sup> De—Faye, op. cit., p. 282

<sup>3)</sup> Dr. Edv. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig, 1908, s. 69

<sup>4)</sup> Strom., V, 733; Redepenning, I, 168; ср Harnack, Dogmengeschichte, Vierte Auflage, Tübingen, 1909, I, 643, Anm 1.

<sup>5)</sup> Strom. V, 654; Redepenning, I, 151—152

<sup>6)</sup> Strom IV, 635; Redepenning I, ibidem: ср I, 179—180.

<sup>7)</sup> Strom. IV, 22: *ὁ γοῦν κ. κ.θ' ἐπόθεισιν πρόθεσι τῶ γνώσι καὶ πόσει ἐλθεῖν βούλοισα τῆ γνώσει τοῦ θεοῦ ἢ τῆ σωτηρίᾳ τῆν εὐνοίαν, ἐν δὲ ταῦτα περιουσίᾳ (κατὰ τὸν μῆλλον ἐν ταυτότητι ὄντα) οὐδὲ γὰρ' ὀνοῦν διατάσει εἶναι ἐν τῆ γνώσει τοῦ θεοῦ*

<sup>8)</sup> *Ὁ λόγος ο τοῦ θεοῦ ἁθροπος γινόμενος, ἕα δὲ καὶ οὐ παρὰ ἀνθρώποι αἰεθῆς. πῆ ποτὶ εὐρα αἰθροπος γίνηται θεός.*—Protrept., I, 8, Harnack, DG<sup>4</sup>, II, 162, Anmerk 2, Ср. I, s 660, Anm 1; Redepenning, I, ss. 169—170.

<sup>9)</sup> Stoffels, op. cit., s. 54: „Александрійскій гносисъ въ извѣстномъ смыслѣ есть уже христіанско-мистическое богословіе; гностикъ въ представленіи Климента фактически является уже мистикомъ“.



извѣстно подъ именемъ *исихіи*. Его ученіе о молитвѣ, какъ внутренней, безмолвной и непрестанной бесѣдѣ съ Богомъ <sup>1)</sup>, этой предтечѣ „умной молитвы“ (*προσεύχη νοητός*) послѣдующихъ мистиковъ, его взгляды 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, *σφάλμασις*,—полный покой духа,—какъ конечный пунктъ христіанской жизни <sup>4)</sup>,—осуществляемый, правда только по ту сторону этой жизни, тамъ, въ горней церкви, гдѣ предста- нутъ философы Бога, истинные израильтяне, и гдѣ мы познаемъ Бога, какъ Сынъ познаетъ (но,—замѣчаетъ Климентъ прогивъ 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 каѳарсисъ носить умѣренный характеръ. Онъ говоритъ не столько о внѣшнемъ удаленіи отъ міра, сколько о внутреннемъ препобѣжденіи 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 эпоптіи, о видѣніяхъ <sup>9)</sup>, то это—скорѣе

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 квіэтическія 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*

языкъ его школы, чѣмъ факты личной его жизни <sup>1)</sup>. Гностикъ—не визионеръ, не теургистъ и не антиномистъ <sup>2)</sup>. Онъ не знаетъ эксцессовъ еретичесвующаго 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>3)</sup>. И тѣмъ не менѣе значеніе Климента въ исторіи христіанской мистики чрезвычайно велико. Своимъ ученіемъ онъ преднамѣтилъ то русло, по которому направилось главное теченіе древне-христіанской мистики, и впервые выработалъ тотъ аппаратъ понятій и аргументовъ, съ которыми стали оперировать позднѣйшіе мистики.

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

II. *Мининъ.*

(Продолженіе слѣдуетъ).

---

<sup>1)</sup> Ср. *Bigg*, op. cit., p. 98.

<sup>2)</sup> *Bigg*, op. cit., 98—99

<sup>3)</sup> Ср. *Bigg*, op. cit., *ibidem*; *Harnack*, DG<sup>4</sup>, I. ss 645—646.