



## Главныя направленія древне-церковной мистики.

(Продолженіе <sup>1)</sup>).

Мистика ареопагитикъ, — произведеній неизвѣстнаго автора, дошедшихъ до насъ съ именемъ Діонисія Ареопагита, но появившихся не ранѣе второй половины IV вѣка <sup>2)</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, которыя 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 обра-

<sup>1)</sup> См. „Бог. Вѣст.“, 1911 г., Декабрь.

<sup>2)</sup> 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.

боткѣ 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 отвести въ своей мистикѣ видное мѣсто литургически-сакраментальному моменту и сообщила ей церковный характеръ.

Кардинальнымъ пунктомъ мистики Діонисія является ученіе объ *обоженіи* (*θεϊωσις*) 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 служить 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 усвояетъ Божеству катафатическое богословіе, являются предикаты блага, красоты и любви. Богъ есть не только благо, но самоблаго (*αὐτοτέλειον*), сверхблаго (*ὑπερκειθότης*). 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 *δύ*, 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. Отсюда слѣдуетъ, что красота въ существѣ тождественна съ благомъ <sup>3)</sup>. И красота, и благо суть первопричина всего прекраснаго и добраго,—благо съ матеріальной стороны, кра-

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

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

<sup>3)</sup> De div. nom. IV, 7.

сота—съ формальной, и если они могут 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 своей 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>1)</sup>. Въ аналогичномъ смыслѣ Богъ именуется также жизнью, мудростію, разумомъ, истиной, справедливостію, миромъ и т. п. <sup>2)</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>3)</sup>, *ἐπέκεινα οὐσίας*, *ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοῦ-θεωῶς* <sup>4)</sup>, *ἐπέκεινα γνώσεως* <sup>5)</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 πνεῦμα ἐστί*), ни божество (*οὐδὲ θεότης*), ничто изъ несуществующаго и ничто изъ существующаго (*οὐδὲ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστίν*), но выше всего (*ἐπέκεινα τῶν ὄλων*) <sup>6)</sup>. Такимъ образомъ, Богъ есть высшая трансцендентность (*ὑπερουσιότης*) и въ метафизическомъ, и въ гносеологическомъ смыслѣ. Мысль о трансцендентности Божества—церковная мысль, по

<sup>1)</sup> Ср. Weertz, op. cit., SS. 12—13; Otto Siebert, Die Metaphysik und Etik des Ps.—Dion. Areopagita, Iena, 1894, SS. 50—51.

<sup>2)</sup> Ср. Проф. П. В. Попова, Идея обоженія въ древне-вост. церкви. В. фил. и псих. кн. 97, стр. 187—188.

<sup>3)</sup> *Πλότωνος*, Plotini Enneades, edid. Fr. Creuzer et G. H. Moser, Parisiis, MDCCCLV, Enn. VI, 2, 17.

<sup>4)</sup> Enn. I, 7, 1.

<sup>5)</sup> Enn. V, 3, 12.

<sup>6)</sup> De myst. theol., cap. V.

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 "Ев" <sup>1)</sup>, простѣйшая Единица (*ἐνάς*), 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 образоваль 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 сверхъестественной 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 абсолютнымъ бытіемъ и суть *ἐνώσεις θεϊαί* <sup>5)</sup>; рассматриваемыя въ своей особности, они суть божественныя разности, δια-

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

2) De div. nom. I, 4: τὴν θεουργίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνοῦμένην, ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα, διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφανοῦς ἀμερίας. Ср. De coel. hier. I, § 1.

3) De divin. nom. I, §§ 3—7.

4) De coel. hier. IV, § 1.

5) De div. nom., V, 4.

*κρίσεις θεϊαί* <sup>1)</sup>. Первое нисхожденіе есть бытіе въ себѣ; бытіе въ себѣ изливается въ „животворящіе принципы“ (*αἱ ἀρχαί*), существующіе только благодаря участию въ бытіи. Изъ дѣйствія этихъ началъ происходитъ дальнѣйшее бытіе. Въ этомъ рядѣ нисхожденій находятъ свое мѣсто и триады безплотныхъ духовъ, и человѣкъ, и, наконецъ, неодушевленная природа <sup>2)</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>3)</sup>. Поскольку они существуютъ, они существуютъ отъ Бога и блага; поскольку они—*злые души*, постольку они не существуютъ и зло ихъ есть нѣчто отрицательное и нереальное. По тѣмъ

<sup>1)</sup> De coel. hier. I, 2; II, 4.

<sup>2)</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*, *ἐκφανσις*, *ἐκβασις*, *χρῆσις*,—нельзя не признавать, что его космогонія обнаруживаетъ нѣкоторый наклонъ въ сторону того динамическаго пантеизма, который нашелъ себѣ столь яркое выраженіе въ системѣ Плотина.

<sup>3)</sup> De divin. nom. IV, 23; παρατροπή οὖν ἐστὶν αὐτοῖς τὸ κακόν, καὶ τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἐκβασις, καὶ ἀπέκλις, καὶ ἀτέλεια, καὶ ἀδυναμία, καὶ τῆς σωζούσης τῆν ἐν αὐτοῖς τελειότητα γενέσεως ἀθέτησις καὶ ἀποφυγή, καὶ ἀπόπτωσις.

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, ἀβθένεια, 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 благости (*ἡ τῆς ὀντως 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 отмѣченные положенія метафизики ареопагитикъ даютъ намъ возможность видѣть, какъ Діонисій понимаетъ природу обоженія. Обоженіе въ своемъ существѣ есть про-

<sup>1)</sup> De div. nom. IV, §§ 18—35.

<sup>2)</sup> Нельзя не отмѣтить, что Діонисій развиваетъ взглядъ на природу зла, близко родственныи неоплатоническому воззрѣнію. По Плотину, зло также есть *μη ὄν, στέρησις* (Enn. V. 2; I, 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. Cp. Siebert, op cit., SS. 44—45.

<sup>3)</sup> De eccles. hier. III, § 11.

<sup>4)</sup> Ibid., I, § 3.

цессъ не религіозно-этической природы, а метафизической. Оно означаетъ „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 Θεόν, ὡς ἐρχτόν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις*) <sup>2)</sup>. Оба эти понятія у Діонисія имѣютъ свое специальное значеніе. Если Богъ въ Своемъ существѣ есть трансцендентная Монада, безкачественная Простота (*ἐνότης καὶ Θεολογία ἀπλότης*) <sup>3)</sup>, то высшее богоподобіе должно состоять ни въ чемъ другомъ, какъ въ достиженіи человѣкомъ наивысшей *простоты* (*ἁπλοῦσις*) своего духа. И, дѣйствительно, разсматриваемое съ психологической стороны, обоженіе всегда употребляется въ ареопагитикахъ, какъ синонимъ духовнаго упрощенія человѣка (*ἀφομοίωσις=ἁπλοῦσις*).—*Ἐνωσις* опредѣляетъ собой 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 все 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-

<sup>1)</sup> De eccles. hier. VI, § 3; De coel. hier., I, § 1: καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῶν Πατρὸς ἐνότητα καὶ Θεολογὸν ἀπλότητα.

<sup>2)</sup> Ibid., I, § 3; ср. II, § 1.

<sup>3)</sup> De coel. hier. I, § 1: ἀλλὰ καὶ πᾶσα Πατροκενῆτον φωτοφαινίας πρόθεος, εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φωτῶσα, πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δέναντες ἀναστατικῶς ἡμᾶς ἀνυπληροῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῶν πατρὸς ἐνότητα, καὶ Θεολογὸν ἀπλότητα.

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

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, ἐμμεγής μὲν ἐστὶν ἀπάσης ἐνομοιοτήτος, πλήρης δὲ φωτὸς αἰδίου, τελεία καὶ ἀνεκδήσις ἀπάσης τελειότητος, καθαιρούσα, καὶ φωτίζουσα, καὶ τελειοποιούσα μᾶλλον δὲ κάθαρσις ἰσρά, καὶ φωτισμός, καὶ τελείωσις.* Ср. III, § 3, VII, § 3.

5) III, § 3: *χρὴ τοιγαροῦν, ὡς οἴμαι, τοὺς μὲν καθαρουμένους ἐμμεγῆς ἀποτελεῖσθαι καθόλου καὶ πάσης ἡλευθερωθῆναι τῆς ἐνομοίων συμφέρουσις.*

6) De eccles. hier., II, § 1.

7) I, § 3: *καὶ πρό γε τοῦτον τῶν ἐναντίων ἢ παντελῆς καὶ ἀπεπίστροφης ἀποφοίτησις.*

8) II, 3, § 5: *ἀλλ' ἔσχετον εἶναι καὶ ἀκατάτακτον ἐν πάσαις ταῖς τοῦ ἐνομοίου διαφέρεσιν.*

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, Виножникъ его бытія и сообщенія; по установленію же Божію и подражанію Богу для каждаго 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 (*σύχρασις*), 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>.

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

<sup>1)</sup> De coel. hier. III, § 3: *χορῆ—τοῖς δε φωτιζομένοις ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτός, πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγροις τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀναγομένοις.*

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

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

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

<sup>5)</sup> De coel. hier. III, § 3; *χορῆ—τοῖς δε τελουμένοις—μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης;* p. n. стр. 17.

стического гносиса, когда умъ человѣка, достигшіи вершины созерцанія, проникаетъ въ тайны божественной жизни и приобщается Божеству. Что *τελειωσις*—высшее совершенство человѣческаго духа—есть въ своемъ существѣ завершеніе 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 неразрѣвной 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 вѣдомомъ 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* (*ἀλογία* *παρατελής*, *ἀνοησία*) <sup>3)</sup>, въ этотъ моментъ восхищенный духъ человѣка (*καθαρός*; *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

<sup>1)</sup> De myst. theol., V; ср. выше, стр. 6—7.

<sup>2)</sup> De myst. theol. I, § 1.

<sup>3)</sup> De div. nom. I, § 1.

<sup>4)</sup> De myst. theol., I, § 1.

<sup>5)</sup> De myst. theol. I, § 3: καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολένται τῶν ὁραμένων καὶ

*божественный мрак* (ὁ Θεὸς γνόφος) является одновременно *неприступнымъ светомъ*, въ которомъ обитаетъ Самъ Богъ (ὁ Θεὸς γνόφος ἐστὶ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατακεῖν ὁ Θεὸς λέγεται) <sup>1)</sup>, совершенное невѣдѣніе—вѣдѣніемъ Того, Кто выше всякаго вѣдѣнія (καὶ ἡ κατὰ τὸ κρείττον παντελῆς ἀγνωσία γνόφῳ ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γνωσόμενα) <sup>2)</sup>. Здѣсь мы вступаемъ въ область тѣхъ непонятныхъ антитезъ, противорѣчій и парадоксовъ, которыми такъ изобилуетъ мистика вообще. Богъ одновременно—безыменный (ἀνόνομος) и многоименный (πολυόνομος), все (πάντα) и ничто (οὐδέν), бытіе и небытіе. *τοῦσία* и *ἀνοῦσία*, *φῶς* и *γνόφος*, душа то погружается въ полный покой (*ἀνάλασος*, *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*, *ἀγνωσία* — *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 человѣчскій 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, Дионисій даетъ понять, что путь къ этому боговѣдѣнію лежитъ всецѣло чрезъ спекуляцію ума, въ чисто интеллектуальной

*τῶν ὁρώτων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδόνει τὸν ὄντως μυστικόν καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ ἐναεῖ καὶ ἀσούτῳ γίγνεται, πᾶς ὅν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησίῳ, κατὰ τὸ κρείττον ἐνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκων, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. Ср. I. § 1; Epist. V.*

<sup>1)</sup> Epist. V.

<sup>2)</sup> 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 восхожденія. Здѣсь находятъ свое мѣсто и Божественное откровеніе, и катафатическое и апофатическое богословіе. Но одно несомнѣнно: кто не стремится познать Бога прежде рационально, для того невозможно и мистическое постиженіе. Послѣднее есть какъ бы плодъ перваго. Оно есть результатъ яснаго сознанія рациональной непостижимости Божества. Но ясно сознать и во всей глубинѣ почувствовать непостижимость Божества можетъ только тотъ, кто напряжетъ всѣ силы ума для рациональнаго 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 рациональной разработки его, но, напротивъ, имѣетъ въ немъ свой отправной пунктъ<sup>1)</sup>. Такъ, не заключая въ себѣ познанія Божества, рациональный гносисъ имѣетъ немаловажное значеніе, уже какъ извѣстный методологическій пріемъ, приводящій къ мистическому богопознанію. Но этого мало. Поскольку та *ἀγνοσία*, въ которой человѣческой духъ познаетъ Божество, хотя и лишено всякаго рациональнаго 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 рациональнаго, 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 П. 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—*Θεολογητὰ ἱεροπλάσμετα, Περὶ Θεῶν ὀνομάτων, Συμβολικὴ Θεολογία*.

<sup>2)</sup> См. Бог. Вѣсти. 1911, дек., стр. 833—835.

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

Тотъ же гностическій характеръ *τελειωσις*<sup>2</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—ὄτι καὶ καθαρσις ἐστι, καὶ φωτισμός, καὶ τελειωσις ἢ θεαορχικῆς ἐπιστήμης μετέληψις*; ибо оно нѣкоторымъ образомъ очищаетъ отъ невѣдѣнія, сообщая по достоинству познаніе совершенныхъ тайнъ. Симъ же самымъ божественнымъ знаніемъ (*τῇ θεῷ γνώσει*), коимъ очищаетъ, оно 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 (*ἐπιλοβισις*), а съ другой — какъ метафизическое соединеніе (*ἐνωσις*) 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 обоже-

<sup>1</sup>) De coel hier. VII, § 3; p. n.—Ср. De. eccl. hier. I, § 3; колючая пѣль 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*) священной истины, и благодарственное причастіе (*μέθεξις*) единовиднаго совершенства, насколько возможно, Самого Единаго, наслажденіе зрѣніемъ, питающее умственно (*νοητῶς*) и боготворящее всякаго къ нему воспростирающагося“.

нія, Діонисій могъ базироваться на переживаніяхъ своего внутренняго опыта, но въ обработкѣ имъ данныхъ своего опыта нельзя не видѣть слѣдовъ вліянія неоплатонической теософіи. Это вліяніе сказалось и въ пониманіи имъ *καθάρσις*-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, *σκόψις*. 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>, причѣмъ 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

<sup>1)</sup> Плотинъ также, въ ряду другихъ условій „возвращенія“ человѣческаго духа въ единство Божества, выставляетъ необходимость изоляціи человѣка — *φυγή νότον πρός νότον* (Епл. VI, 9, 11).

<sup>2)</sup> De eccl. hier. c. VI, II.

<sup>3)</sup> De eccl. hier. IV, § 4.

своемъ воскресеніи, имѣеть быть причастной божественной жизни <sup>1)</sup>).

Общій идеалистическій характеръ мировоззрѣнія ареопагитикъ, стремленіе къ религиозно-философскому обоснованію фактовъ мистическаго опыта, истолкованіе таинственнаго смысла различныхъ формъ церковнаго культа—все это создало имъ широкую популярность не только на Востокѣ, но и на Западѣ, 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 философскихъ идей, продолжали развивать начала его системы, доводя нерѣдко ихъ до крайности и сообщая мистикѣ Діонисія нецерковный характеръ (Юаннъ Скоттъ Эригена), Востокъ цѣнилъ его главнымъ образомъ, какъ „выразителя мистико-литургическаго характера восточной церкви, основателя богослужебной мистики восточнаго христіанства“ <sup>2)</sup>. Тѣмъ не менѣе и на Востокѣ 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 религиозной жизни, по которому обоженіе понимается ими обыкновенно, какъ синонимъ *ἁλωσις*-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.

Въ заключеніе 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> Ср. De d. v. nom. I, § 4; VI, 32.

<sup>2)</sup> Проф. Бриллиантовъ, *op. cit.*, стр. 148.

Душа человѣка, поскольку она создана по образу Божію, носитъ въ себѣ отображеніе свойствъ Божеской природы. Создавая человѣка, Богъ творитъ въ немъ какъ бы изображеніе Себя Самого, давая ему все, что имѣетъ Самъ. Богъ есть прежде всего благо, красота, любовь, премудрость, и душа носитъ въ себѣ черты благости, 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 *ὕπερ τὸν ἀγαθόν* <sup>1)</sup>, *κατὰ ἀγαθὸ ἐπέκεινα* <sup>2)</sup>, *καλοῦ παντὸς ἐπέκεινα* <sup>3)</sup>, *ὁ ὑπερ πάντων ὄντων* <sup>4)</sup>, даже *ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ* <sup>5)</sup>, *ὕπερ ἐπέκεινα* <sup>6)</sup> и т. д. Естество Божіе превышаетъ 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* (*ἀπλοτήτης*) и безкачественную *чистоту* (*καθαρότητες*) <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*

<sup>1)</sup> Migne, ser. gr. t. 44, 725, A; 46, 368, D.

<sup>2)</sup> Migne, t. 44, 184, A.

<sup>3)</sup> Migne, t. 45, 469, D.

<sup>4)</sup> Migne, t. 44, 1268, C.

<sup>5)</sup> Migne, t. 45, 684, B.

<sup>6)</sup> Migne, t. 44, 732, D; Cp. Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa, Münster, 1896, s. 183.

<sup>7)</sup> Migne, t. 44, 317, AB; p. н., творенія св. Григорія Н., ч. I, М. 1861, стр. 247.

<sup>8)</sup> Migne, t. 44, с. 1272, C; p. н. ч., II, М. 1861, ст. 6-е о блаженствахъ. стр. 445.

<sup>9)</sup> Migne, t. 46, с. 373 AB; p. н. ч. VII, М. 1865, стр. 345.



δν) <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 предвѣднѣи 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 первозданной 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 каярса <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 грѣ-

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

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

<sup>3)</sup> Ср. Migne, t. 44; *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, cap. XVI—XVIII, p. n. ч. I, M. 1861, стр. 145—154; ср. Migne, t. 46, с. 369 sq.; p. n. ч. VII, M. 1865; стр. 341—345; *ibid.* с. 372B: οὕτως κίχαινος ἐμπροσθὶν τῷ βορβόρῳ τῆς αμαρτίας, ἀπόλει μὲν τὸ εἶκόν ἐῖναι τοῦ ἀφάρτου Θεοῦ, τὴν δὲ φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα διὰ τῆς ἀμαρτίας μετημφιάσαστο; p. n. ч. VII, стр. 344.

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

<sup>5)</sup> Migne, t. 46, с. 372, с: ἀπόθεσις δὲ τοῦ ἄλλοτρίου ἐστὶν ἡ εἰς τὸ οἰκεῖον ἑαυτῷ καὶ κατὰ φῶαν ἐπάνοδος; p. n. ч. VII, M. 1865, стр. 344.

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

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>, „отгнать 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 до чиста 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. n. ч. I, M. 1861, стр. 246

2) Migne, t. 44, c. 772, D: ἀλλ' ἐκρῆς ἕκαστος αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἔξω τοῦ βλαβῆτος κόσμου γινόμενος; p. n. ч. III, M. 1862, стр. 21.

3) Migne, t. 46, c. 365 CD: μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ κόσμου γεγονὼς ἐνηλωτέρος... p. n. ч. VII, M. 1865, стр. 338.

4) Migne, t. 46, c. 372, C: ἢν (τὴν φθορὴν καὶ πηλίνην ἐικόνα) ἀποδέσθαι συμβουλευεῖ ὁ λόγος οἷον τι ἔδωκε τῷ καθαρῷ τῆς πολιτείας ἐποικλισάμενον ὡς ἐν περιαιρεθέντος τοῦ γῆινου καλλύμματος, πᾶν τῆς ψυχῆς φανερωθῆ τὸ κάλλος; p. n. VII, стр. 344.

5) Migne, t. 44, c. 1272 C: καὶ τῆς βλακῆς ἀχλὺς τῶν τῆς ψυχῆς ὀμμάτων ἀφαίρεθείσης; p. n. ч. II, M. 1861, стр. 445.

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

7) Migne, t. 44, c. 1028B: ἢ γὰρ ἐκρῆσα ἤδη τὴν φύσιν ψυχῆ, ὡς ἐν μηδενὶ τῶν συνήθων πρὸς τὴν γνώσιν τῶν ἰοράτων κωλύοιτο; p. n. M. 1862, стр. 308.

8) *ibid.* c. 1072C: ὅτι ἀκριβῶς ἀφ' ἑαυτῶν πᾶν τὸ περιττὸν τε καὶ σωματικῶδες ἀποτορεῖσασιν πρὸς τὸ θεῖον τε καὶ νοητὸν μεταβάνουσι, τὴν βλάβην πάσαν καὶ βρωμεῖαν περὶ τὰ πρόγματα στήσιν ἐκτιναξόμενοι; p. n. ч. III, M. 1862, стр. 357.

ють сказанное. „Умъ,—говоритъ 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 Іоаннь, бывшій въ семь свѣтозарномъ мракѣ (*ἐν τῷ λευκῷ γρόφῳ*), 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 ествѣ своемъ то самое и есть, что выше всякаго вѣдѣнія и постиженія. Ибо сказано: вииде Моисей во мракѣ, идѣже бляше Богъ (Исх. 20, 21). Кто же Богъ? Тотъ, Кто положилъ тму за кровь свой (Пс. 17, 22), какъ говоритъ Давидъ. *Въ этомъ мракѣ и посвященный въ тайны (ὁ ἐν τῷ σκότῳ γρόφῳ) μνηθεὶς τὰ ἀπόρρητα* <sup>1)</sup>. Этотъ мракъ охватываетъ душу челоувѣка, какъ можно видѣть изъ приведенныхъ словъ, въ тотъ моментъ, когда умъ въ своемъ усиліи познать Божество достигнетъ вершины абстракціи, успѣетъ оставить все видимое, не только, что воспринимають 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>“.

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

<sup>2)</sup> Migne, t. 44, c. 1028 B: p. n. III. 308.

<sup>3)</sup> Ср. Migne, t. 46, c. 361 B: *ὅς ἐπειδήποτε δυνάμει τοῦ πνεύματος ὑψωθείς τῆν δάουτατ, καὶ ὁδον ἐκρῆς αὐτό; ἑαυτόν. εἶδεν ἐκεῖνο τὸ ἀμήχανον καὶ ἀπερρήτων γέλλος ἐν τῇ μαχαρί; ἐκατάσει; 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, говорить 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, ἀπείθεια, καὶ κακοῦ παντός ἕλλοτριώσεως 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 мзлу отъ душевныхъ очей, въ чистомъ небѣ сердца ясно видишь блаженное зрѣлище. Что же именно? Чистоту, святость, простоту и все подобныя святоносныя отблески Божія естества, въ которыхъ видимъ Богъ (*Καθαρότης, ὁ ἁγιασμός, ἢ ἀπλότης, πάντα τὰ τοιαῦτα τὰ φωτοειδή τῆς θείας φύσεως ἀπαρχάσματα, 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. н. ч. II, 1861, М. О блаженствахъ, сл. 6-е, стр. 443—445. Ср. о видѣніи Бога въ зеркалѣ души у Аванасія Великаго. Migne, ser.-gr. t. XXV, с. 60, Сзq. 113 Азq; Проф. И. В. Поповъ, Религіозный идеалъ св. Аванасія, 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—ὁὐ τὸ γινῶναι τί περὶ Θεοῦ μακάριον ὁ Κύριος εἶναι φησὶ ἀλλὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ ἔχειν τὸν Θεὸν—называетъ блаженствомъ, ибо блажени чистии сердцемъ, яко тѣя Бога узрять. Но не какъ зрѣлице какое, кажется мнѣ, предъ лицемъ очистившему душевное око предлагается Богъ; напротивъ, высота сего изреченія, можетъ быть, представляетъ намъ то же, что открытѣе изложило слово, сказавъ другимъ: *царствіе Божіе внутри васъ есть* (Лук., 17, 21), чтобы научились мы изъ сего, что очистившіи сердце свое отъ всякой твари и отъ страстнаго расположенія въ собственной своей лѣпотѣ усматриваетъ образъ Божія естества (ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας ἀβύσῳ καθορῆ τῆς 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 ἄρταως ἐν σοὶ ἐστίν*“. 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 Діонисіа, нѣкоторыхъ отзвуковъ неоплатонической философіи <sup>3)</sup>, но, во-первыхъ, не нужно забывать, что въ представленіи Григорія Богъ яв-

<sup>1)</sup> Migne, t. 45, col. 80, D; p. n. r. IV, стр. 82.

<sup>2)</sup> Migne, t. 44, c. 1269 C; p. n, r. II, M. 1861, стр. 443.

<sup>3)</sup> Объ отношеніи Григорія Нисскаго къ неоплатонизму, а также къ мистицкѣ Филова Александрійскаго см. специальное изслѣдованіе *H. Koch—a, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa. Theologische Quartalschrift, Ravensburg, 1898, (Heft III), SS. 397—420; ср. Diekamp, op. cit., ss. 90—101.*

ляется 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 кааартическаго созерцанія и „яснотемнаго“ гносиса. На ряду 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. Но объ этихъ переживаніяхъ и объ этихъ идеяхъ мы считаемъ болѣе уместнымъ сказать при разсмотрѣніи другого, нравственно-практическаго, направленія церковной мистики.

*П. Мининъ.*

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

---

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