



Главные направления древне-церковной мистики ¹⁾.

II.

Нравственно-практическое направление древне-церковной мистики.

Изъ области абстрактно-спекулятивной мистики съ ея стремленіемъ къ „упрощенію“ души и метафизическому единенію съ Божествомъ въ актъ спекулятивнаго экстаза, погружающаго душу въ таинственный мракъ (*γρόφος*), 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 (*ἔρος 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 *ἄλλωσις*—духовное „упрощеніе“; самое обоженіе понимается въ смыслѣ возвращенія человѣческаго духа изъ этого „чувственно-феноменальнаго“ міра въ „безкачественное“ лоно субстанціального бытія; дѣйствіе Христа на душу разсматривается только какъ частный моментъ общей очищающей и просвѣщающей дѣятельности Логоса, совершаемой Имъ въ союзѣ съ нисходя-

¹⁾ Окончаніе, см. Богосл. Вѣстн. 1913 г., май, стр. 151—172.

щими 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 соответствующаго выраженія въ словѣ; центромъ духовной жизни является божественная Личность Христа; мѣсто *καθάρσις* занимаетъ *πράξις*—подвижничество, включающее въ себя этический моментъ добродѣланія; *φωτισμός* 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 апопеезу „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-философской 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 ми-

стикѣ. Исторія мистицизма свидѣтельствуетъ, 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 Фиваиды 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 ¹⁾. 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 Фиваидскіе пустынники 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 идеологии этого направленія мистики, мы встрѣчаемъ въ христіанской литературѣ въ болѣе ранній періодъ. Здѣсь мы должны, 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 идей-

¹⁾ Объ экстазѣ и созерцаніи, равнымъ и образомъ и о сопровождающихъ эти состоянія явленіяхъ небеснаго *света*, разнаго 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, *Pratum 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.

наго 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 слявіи 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, *αἰσθητά* и *νοητά*. Міръ—мѣсто низложенія духа, по своему 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 каэартическій 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 *εἰρη*—гносиса. Началомъ восхожденія служить вѣра. Есть *ψιλλὴ 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*), наконецъ, непосредственное созерцаніе истины (*θεωρία*) ¹⁾. Это созерцаніе и есть вѣра въ высшемъ смыслѣ слова, ибо вѣровать значитъ непосредственно созерцать Логоса ²⁾. Здѣсь

¹⁾ Redepenning, op. cit., I, s. 338.

²⁾ Redepenning, I, s. 343.

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 расхождение 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 скомпрометируемое еретиками - гностиками, предпочтительно стараясь пользоваться понятіемъ *σοφία, ἢ θεία σοφία* ¹⁾. Наряду съ гносисомъ у него болѣе видное мѣсто занимаетъ, какъ мы сказали, другое начало—*любовь* къ Богу, понимаемая какъ извѣстная мистическая настроенность ²⁾. *Θεωρία* покоится на *πράξις*-ѣ, а *πράξις* запечатлѣна сильно этическимъ характеромъ ³⁾. 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 ἵντος* ⁴⁾. Созерцая Ло-

1) Redepenning, I, ss. 335—336.

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

3) MG. t. XIV, Tom. in. Ioann. I, 16: *ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια. τῆς γὰρ ἀγαθῆς ὁδοῦ μεγίστης τυχευανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ ποιεῖν τὰ δίκαια· κατὰ δὲ ἐξῆς τὸ θεωρητικόν...* Ср. Redepenning, II, 436.

4) MG. t. XIV, Tom. in. Ioann. XIII, 52: *καὶ βελτίον γέ ἐστιν αὐτόπτην γενέσθαι τοῦ λόγου, καὶ χωρὶς ὀργάνων διδάσκοντος ἀκοῦειν αὐτοῦ, καὶ φαντασιῶντος οὐ διὰ τῶν διδασκόντων τὸ ἡγημονικὸν εὐρίσκειν (add. κατὰ) τρανότητι τοῦς τῆς ἀληθείας τύπους, ἥπερ μὴ ὁρῶντα αὐτὸν—ἀκοῦειν τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον.* Ср. 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. 342—344.

госа, душа соединяется со Христомъ, такъ какъ Христосъ и есть высшее знаніе и мудрость христіанина ¹⁾. Только ощутившій въ себѣ присутствіе Христа—Логоса познаётъ истину и становится истиннымъ христіаниномъ. Въ душѣ такого человѣка слово Христа является тѣмъ сѣменемъ, изъ котораго, зачинаясь и постепенно развиваясь, какъ дитя въ лоно матери, раждается въ душѣ Самъ Христосъ ²⁾. Вселяясь въ душу и обитая въ ней, Онъ преобразуетъ ее по образу своему, такъ что человѣкъ становится не только *христіаниномъ*, *χριστιανός*, но и *Христомъ*,—*Χριστός* ³⁾.

Поставивъ въ связь мистическую жизнь человѣка съ божественною Личностію Христа, Оригенъ оказалъ христіанской мистикѣ великую услугу. Съ этого момента патристическая идеологія христіанской мистики пріобрѣтаетъ специфически-христіанскія черты и становится на путь самобытнаго развитія. Этой заслуги Оригена не умаляетъ и то обстоятельство, что въ своемъ ученіи о посредствѣ Логоса онъ не былъ вполне оригиналенъ и отчасти слѣдовалъ путемъ, проложеннымъ іудейско-александрійскимъ богословіемъ. Какъ бы ни казалось значительнымъ сходство между ученіемъ Оригена объ отображеніи Логоса въ душѣ вѣрующаго съ ученіемъ о томъ же Филона Александрійскаго,—во всякомъ случаѣ сходство это—болѣе внѣшнее, чѣмъ внутреннее. Если Филонъ учитъ о Логосѣ, какъ божественномъ началѣ, оплодотворяющемъ души праведниковъ нетлѣннымъ сѣменемъ Слова, сѣменемъ истины и добра ⁴⁾, какъ о Небесномъ Супругѣ, вступающа въ союзъ съ которымъ и воспринимая сѣмя божественной жизни, душа приноситъ плодъ истинной мудрости, праведности и всякой добродѣтели, становится органомъ божественнаго Откровенія, дѣлается воплощеннымъ за-

¹⁾ Redepinning, I, s. 355.

²⁾ MG. t. XIII, Ser. in. Matth. p. 861; MG. t. XIV, Tom. in. Ioann. I, 6 Hom. in Luc. XXII, 958; ср. Redpenning, II, 419—420.

³⁾ MG. t. XI. Contra Gelsum, Lib. VI, 79: *Καὶ γὰρ ὡσπερ ἠγοῦσαμεν, ὅτι Ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ οὐδὲν ἦτον μεμαθήκαμεν, ὅτι ἀντίχριστοι πολλοὶ εἰσὶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸν αὐτὸν τρόπον ὅτι Χριστὸς ἐπιδημήματι γινόντες, θεωροῦμεν: ὅτι δὲ αὐτὸν πολλοὶ χριστοὶ γέρονται ἐν τῷ κόσμῳ, οὕτως ἀλόγον ἐκείνη ἐλατῆσαν δικαιοσύνην, καὶ ἐμίσησαν ἀδικίαν.* Ср. MG. t. XIV, Tom. in. Ioann. I, 6 καὶ γὰρ πᾶς ὁ τετελειωμένος ζῆ οὐκέτι, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ζῆ Χριστός: Καὶ ἐπεὶ ζῆ ἐν αὐτῷ Χριστός, λέγεται περὶ αὐτοῦ τῇ Μαρίᾳ Ἴδε ὁ υἱὸς σοῦ ὁ Χριστός.

⁴⁾ Leg. alleg. III, 51.

кономъ и приобщается къ Самому Источнику Слова¹⁾, то не слѣдуетъ упускать изъ вида, что Логосъ 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 обожение совершается въ актъ непосредственнаго единенія человѣческаго духа съ Божествомъ, когда человѣкъ изъ сына Логоса становится сыномъ Божиимъ и достигаетъ состоянія высшаго по сравненію съ Логосомъ. Совершенно въ другомъ свѣтѣ изображается роль Логоса у Оригена. По Оригену, Логосъ—божественная Упостась; обожение есть становленіе христіанина Христомъ, ибо Христосъ есть въ то же время Богъ. Здѣсь Логосъ 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 Логосъ Филона есть только *Λόγος ἐνδιάθετος*, а Логосъ Оригена—*Λόγος προφορικός*, воплотившееся Слово Божіе, историческая личность Христа. Въ своихъ мистическихъ переживанияхъ Оригенъ такъ много удѣляетъ вниманія историческому Христу, изображенію Его крестныхъ страданій, человѣколюбія, кротости, тѣхъ благъ, которыя Онъ даруетъ вѣрующимъ²⁾, что это обстоятельство выгодно отличаетъ его не только отъ Филона, но и отъ его учителя, Климента Александрійскаго, у котораго на первомъ планѣ стоитъ предвѣчный Логосъ, заслоняющій собою историческую личность Христа.

Мысль Оригена объ обоженіи, какъ тѣсномъ мистическомъ единеніи души со Христомъ, въ христіанской мистикѣ оставила глубокой слѣдъ. Послѣ Оригена она становится прочнымъ достояніемъ мистическаго сознанія христіанскихъ писателей и руководящимъ началомъ при истолкованіи ими главныхъ фактовъ мистической жизни³⁾. Вліяніе этой мысли

¹⁾ De Cherub. 14—15; ср. Zeller, Die Philosophie der Griech., 1852, III 2. 661.

²⁾ Ср. Eucken., op. cit., S. 222.

³⁾ Ср., напр., ясное выраженіе этой мысли среди раннѣйшихъ писателей у *Ипполита*, In. Dan. I, 10, 8: Слово, вышедшее изъ устъ Отца, „является снова рождаемымъ святыми; непрестанно рождая святыхъ, Оно Само становится снова рожденнымъ отъ святыхъ“; ср. Ad Diogn. II, 4: Кто отъ на-

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 Христосъ, а подъ возлюбленной—человѣческая душа, эта невѣста, обрученная Небесному Жениху, Христу—Логосу—*νύμφη τοῦ Λόγου ψυχῆ*¹⁾. 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 направлениемъ христіанской мистики.

Двѣ черты являются наиболѣе характерными для нравственно-практической мистики; это—пламенная любовь къ Богу, составляющая основной фонъ мистической жизни, и ученіе 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 позд-

чала быть, новъ и всегда древній, есть вмѣстѣ *πάντοτε νῶς ἐν ἁγίῳ καρδίαις γεννώμενος*; De ant. 61: οὐ παύεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον, который—*δι' αὐτῆς αἰεὶ γεννώμενος*; у *Меодія Патарскаго*, MG. t. 18, Syn. VIII, 8, с. 149 С: „въ каждомъ (вѣрующемъ) духовно рождается Христосъ: для того Церковь и носить во чревѣ и испытываетъ муки рожденія, доколѣ не изобразилась въ часъ родившійся Христосъ (Гал. IV, 19), чтобы каждый изъ святыхъ чрезъ причастіе Христу родился Христомъ“ (*ὅτι ἐν ἑκάστῳ γεννώσθαι τὸν Χριστὸν τοιῶς, καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία σπαραγὴ καὶ πόδινα, μέχρις ἃν ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν μορφωθῆ γεννηθῆς, ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων τῷ μετέχῃ Χριστοῦ Χριστὸς γεννηθῆ*).

¹⁾ MG. t. XIII, In. Cant. Cant., Cap. VI, col. 209: *Λόγος ἐστὶν ὁ νύμφος, λογικὸν ζῶον ἢ νύμφη, ἐν τοῖσιν ψυχαῖ, καὶ λέγει ὁ νύμφος τῆς νύμφης*. 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 *Меодій Патарскій* въ своемъ Симпосіонѣ *Аѳанасій В.* въ своихъ Комментаріяхъ на Пѣснь Пѣсней, *Григорій Нисскій* въ своихъ Бесѣдахъ на ту же книгу, *Макарій Великій* въ своихъ твореніяхъ.

нѣе въ мистикѣ замѣчательнѣйшаго писателя второй половины X в. и первой XI-го *Симеона Нового 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* ¹⁾. — 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, *ἔρωσ* въ самой основѣ есть внутреннее, лежащее въ глубинѣ души, стремленіе къ вѣчному, доброму и прекрасному, невыразимая тоска по утраченному отечеству, жажда вернуться въ потерянный рай, въ міръ сверхчувственный, идеальный, въ царство божественной 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. „Волюбви пламенно (*Ἐρωσθήσι*),—говоритъ Григорій Нисскій,—потому что у безплотныхъ неукоризненна и безстрастна *эта страсть* (*τὸ πάθος*) почему премудрость и предписываетъ пламенную любовь къ Божественной красотѣ“ (In. Sant. Sant. Ном. I, С 772 АВ). 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).

любившій такой любовью Господа, съ радостію оставляетъ ради этой любви міръ, домъ, родныхъ, подвергаетъ себя всѣмъ тяжестямъ сурового аскетизма ¹⁾, сохраняетъ въ чистотѣ и дѣвствѣ свое тѣло, украшаетъ, какъ драгоценнымъ нарядомъ, ликомъ добродѣтелей свою душу ²⁾. Уязвленная ревностію любви Божіей (*τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*) ³⁾, любовію Небеснаго Духа (*ἔρωτι Πνεύματος οὐρανόυ τετραμέτη*) ⁴⁾ душа и при помощи благодати непрестанно возбуждаетъ въ себѣ пламенное стремленіе (*πόθος ἐμπυρον*) къ Небесному Жениху (*πρὸς τὸν οὐράνιον νυμφίον*), возжелѣваетъ совершенно сподобиться таинственнаго и неизреченнаго общенія (*κοινωνίας*) съ Нимъ въ Святинѣ 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 ⁵⁾“. Тисячи 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 ⁶⁾. „Какъ богатая дѣвица, створенная замужъ, какіе бы не получала подарки до брака, наряды ли, одежду-ли, или драгоценную утварь, не успокаивается 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 исцѣленій, или вѣдѣній, или откровенія (*εἴτε χάρισματά λαμπρῶν, εἴτε γνώσεως, εἴτε ἀποκαλύψεως*), но не успокаивается симъ, пока не достигнетъ совершеннаго общенія, т. е., любви (*τῆς τελείας κοινωνίας, τούτῳτι τῆς ἀγάπης*), которая, будучи неизмѣнною и непреткновенною, возлюбившихъ Женихъ дѣлаетъ безстрастными (*ἀπαθείς*) и непоколебимыми ⁷⁾“. Здѣсь уже слышатся отзвуки апостольскаго гимна любви (1 Кор. 13 гл.), съ тою только разницею, что у ап. Павла имѣется въ виду этическая любовь, а у Макарія мистическая. Въ то же время приведенныя слова ясно по-

1) M. Gr. t. 34, Nom. 4, 14—15; см. р. п. Св.-Тр. Серг. Лавра. 1904 г.

2) Nom. 15, 2; ср. Epist. C. 416D, 417A.

3) Nom. 9, 9.

4) Nom. 10, 4.

5) Nom. 10, 4.

6) Ibidem.

7) Nom. 45, 7.

казываютъ, что изъ двухъ началъ мистической жизни—гносиса и любви—Макарій рѣшительное предпочтеніе отдаетъ любви, возвышая ее не только подъ гносисомъ, но и надъ всѣми харизматическими дарованіями¹⁾.

Но какъ бы ни было велико значеніе любви, какъ этикомистическаго начала духовной жизни, одна любовь, — по ученію пр. Макарія,—безсильна совершать обоженіе чело-вѣка. Заключая въ себѣ этической моментъ²⁾ свободного самоопредѣленія, она въ лучшемъ случаѣ свидѣтельствуешь о желаніи чело-вѣка 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, остано-вившаяся на своей природѣ и уповающая только на свои дѣла, умираетъ, не сподобившись вѣчной божественной

1) Пламенная любовь ко Христу, какъ Небесному Жениху, является характерной чертой не только мистики пр. Макарія, но и всего представляемаго имъ направленія. Въ Симпозиѣ Меводія Патарскаго, представляющемъ собою глубоко мистическій трактатъ о дѣвствѣ, какъ главномъ условіи таинственнаго сочетанія души со Христомъ, хоръ дѣвственницъ поетъ гимнъ Господу, гдѣ въ поэтической формѣ изображается страстная тоска души по своему Волюбленному: ради Волюбленнаго душа оставляетъ брачное ложе, дорогой домъ, мать, родныхъ, отечество, всѣ удовольствія и развлеченія міра, чтобы войти внутрь всеблаженнаго чертога жениха, укрыться въ Его объятіяхъ, 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 неяснѣ, къ Логосу, какъ волюбленному жениху своему. Чѣмъ болѣе душа приближается къ Логосу, тѣмъ сильнѣе пламенѣютъ въ ней любовь и желаніе созерцать красоту Его лицемъ къ лицу. Она ищетъ Жениха своего вочью 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 прильпаясь Господеву, дѣлается *едино душою* съ Господомъ“ (тамъ же, стр. 20). Ср. относящіяся сюда цитаты у С. Зарина *op. cit.*, стр. 373—374.

жизни ¹⁾. Обоженіе есть преображеніе души подѣ воздействиемъ 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 *одохотворенія* душевной певмы и реальнѣйшаго соединенія ея со Христомъ. То и другое совершается благодатной силой Христа-Логоса.

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

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 носитъ динамическій характеръ: надъ матеріей возвышается понятіе *силы*. Сама по себѣ матерія—безкачественное начало. Качества и свойства сообщаютъ ей проникающія ея 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 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 тѣ-

¹⁾ Ном. 1, 11.

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

ломъ стойки опредѣляютъ понятіемъ *κράσις δι ὅλον*. *Κράσις δι ὅλον* 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 (*σύχυσις*), 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 ¹⁾.

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 ²⁾. Но внѣ Бога для Макарія, какъ и для стойковъ, все тѣлесно—и ангелъ, и душа, и демонъ ³⁾. Душа, проникая всѣ члены тѣла, производя управленія органовъ чувствъ, срастворяется (*συγκέχραται*) съ тѣломъ ⁴⁾ и принимаетъ форму внѣшняго человѣка ⁵⁾. Безкачественная по природѣ, душа воспринимаетъ свое содержаніе изъ-внѣ; добродѣтели и пороки, понимаемыя нерѣдко, какъ живыя реальности, налагаютъ на нее свой отпечатокъ. Сила грѣховности,—*ἀμαρτία*,—будучи по своему происхожденію си-

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

2) *Ном.* 4, 9—10.

3) *Ном.*, 4, 9: *ἕκαστον γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν σωμαί ἐστίν, 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 Іустинъ, Иринеи, Климентъ Александрійскій. Объ Антоніи Великомъ въ *Vita Antonii* (cap. 60) сообщается, что онъ *видѣлъ* душу Амонія, подвигавшуюся 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.

4) *Ibid.*

5) *Ном.* 7, 7: „Какъ Ангелы имѣютъ образъ и зракъ, и какъ внѣшній человѣкъ имѣетъ образъ, такъ и внутренній имѣетъ образъ подобный ангелу и зракъ (*μορφὴν*) подобный внѣшнему человѣку“.

лой Сатаны ¹⁾, проникаетъ въ душу, какъ закваска,—охватываетъ каждый членъ души тѣла ²⁾ и, производя тяжелыя потрясенія, является источникомъ того безпокойства и смятенія, которыми страдаетъ мірской человѣкъ ³⁾. По мѣрѣ того, какъ *ἀμαρτία* проникаетъ всѣ силы души, *темное покрывало* ниспускается на душу и облегаетъ ее; между душой и *ἀμαρτία* наступаетъ сраствореніе, — *καῖσις δι' ὅλων*. Въ силу тѣсной неразрывной связи *ἀμαρτία* съ Сатаной, водвореніе въ душѣ грѣховности является одновременно воцареніемъ въ человѣкѣ самого Сатаны ⁴⁾. Срастворившаяся со грѣхомъ, душа становится „тѣломъ лукавой тьмы“ (*σῶμα λέγεται ἡ ψυχὴ τοῦ σκότους τῆς πορνείας*), тѣломъ самого Сатаны (*ἐγεθύσατο τὴν ψυχὴν ὁ πορνός* ⁵⁾). Таково состояніе грѣховнаго человѣка, по паденіи. Это состояніе есть постепенно возрастающее общеніе души съ Сатаной. 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 φόνον*) ⁶⁾. Наступаетъ *καῖσις δι' ὅλων* ⁷⁾. Результатомъ этого общенія является большее уплотненіе душевной пневмы и меньшая воспримчивость ея къ духовнымъ воздѣйствіямъ со внѣ. Узы тьмы, которыми опутываютъ душу духи злобы, препятствуютъ ей любить Господа, вѣровать и молиться ⁸⁾. Помышленія становятся земными и пресмыкающимися долу ⁹⁾. Является „противленіе всему, и въ видимомъ, и въ невидимомъ ¹⁰⁾, и полное безсиліе освободиться отъ тираніи сатаны.

1) Ср. *Hom.* 15. 49; 24, 3.

2) *Hom.* 24, 3; 2, 1, 4.

3) *Hom.* 5, 1—2.

4) *Hom.* 26, 13; 11, 11.

5) *Hom.* 1, 7.

6) *Hom.* 16. 2.

7) Ср. *Stoffels*, *op. cit.*, ss. 115—116.

8) *Hom.* 21. 2.

9) *De patientia et discr.* 5.

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

Задача человѣка состоитъ, съ одной стороны, въ освобожденіе отъ *αμαρτία* и господства Сатаны, а, съ другой, въ достиженіи обоженія, какъ наивысшаго одухотворенія и наивснѣйшаго мистическаго общенія со Христомъ-Логосомъ. Освобожденіе отъ *αμαρτία* предполагаетъ продолжительный и упорный путь борьбы со страстями и худыми наклонностями. Въ этой борьбѣ находитъ свое мѣсто и *πράξις*,—какъ строгое подвижничество, сопровождаемое добродѣланіемъ, и *θεωρία*,—какъ борьба съ дурными помыслами, завершающаяся чистой, созерцательной молитвой. Этотъ процессъ борьбы запечатлѣвъ 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 ¹⁾; свобода воли подверглась страстямъ, но не исчезла ²⁾. Дѣйствіе *αμαρτία* этой свободы не уничтожило: сатана и душа, пока еще послѣдняя не подпала всецѣло влiянію сатаны, противостоятъ, какъ два равносильныхъ юноши ³⁾. Эта свобода и обусловливаетъ собой возможность поворота души отъ *αμαρτία* 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 ⁴⁾. Жизнь духовная есть жизнь *сверхъестественнаго порядка*. Подобно тому какъ *αμαρτία* вошла въ человѣка извнѣ, подобно тому какъ грѣховная жизнь есть процессъ постепеннаго сближенія души съ Сатаной до „полового“ сожитія съ нимъ, причемъ духовно-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

1) Ном. 26, 1.

2) Ном. 3, 6; Ер. II, col 412.

3) Ном. 3, 6; 27, 22.

4) Ном. 1, 11.

(*γάμος*), причѣмъ духовно-осязаемымъ знаменіемъ вѣтѣснѣйшаго 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*, *ἔκστασις* и кончая *καρῶνία* (*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 центральнаго 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-материальной природы, можетъ вступать въ непосредственное общеніе съ Логосомъ, этимъ невестественнымъ 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 взаимообщеніи 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 богоподобныхъ 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 полнотой духовной жизни, если онъ обладалъ бессмертіемъ и райскимъ блаженствомъ, то это потому, что въ немъ обитало Слово Божіе (*ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ*) ¹⁾. Если онъ, по своемъ паденіи, „умеръ для Бога“ и сталъ жить *собственнымъ* своимъ естествомъ, то это потому, что онъ лишился небеснаго образа, т.-е., Логоса ²⁾. 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 ³⁾. 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 ⁴⁾. „Само пребывающее въ немъ Слово было для него всѣмъ: и вѣдѣніемъ, и ощущеніемъ, и наслѣдіемъ, и ученіемъ“ ⁵⁾. „И со-внѣ на Адамѣ пребывала слава (*δόξα*)“ ⁶⁾,—та слава—*святотазарное сіяніе*, которая видимо почилъ на лицѣ Моисея ⁷⁾ и которой теперь сподобляются достигшіе возможныхъ высотъ мистической жизни ⁸⁾. Въ своемъ первобытномъ состояніи человѣкъ „царствовалъ надъ помыслами“ ⁹⁾, былъ поставленъ „княземъ вѣка сего и владыкою видимаго“ ¹⁰⁾. Ничто не угрожало и не вредило ему: ни огонь, ни вода, ни звѣри, ни ядоносное животное ¹¹⁾. Такъ изображаетъ Макарій духовную жизнь перваго человѣка. Такими же чертами рисуется онъ и мистическое совершенство христіанина. Душа послѣдняго „не изъ собственнаго своего естества, но отъ Божества Его, отъ собственнаго

1) Hom. 12, 6.

2) Hom. 12, 2.

3) Hom. 44, 9.

4) Hom. 12, 6.

5) Hom. 12 7: *Αὐτὸς ὁ Λόγος συνόν, πάντα ἦν αὐτῷ, εἴτε γράσις, 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.

Духа Его, отъ собственнаго свѣта Его воспріемлетъ духовную пищу, и духовное житіе, и небесныя одѣванія, что и составляетъ истинную жизнь души“ ¹⁾. „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 человѣка (Пс. 103, 15), и елей радости (Пс. 44, 8), и многообразную пищу небеснаго Духа, и свѣтоносныя небесныя одежды, даруемыя Богомъ“ ²⁾. „Подлинно истинная и вѣчная жизнь“ бываетъ тогда, когда душа становится „вся окомъ“, „вся свѣтомъ“, когда она питается „небесной пищей Духа“, напояется „живою водою“, облекается въ „неизреченныя одежды“, опытно и несомнѣнно извѣдываетъ все „это“ ³⁾. Та слава (*δόξα*), которая нѣкогда пребывала на Адамѣ, нынѣ озаряетъ „неложныхъ христіанъ“ ⁴⁾. Подобно первому человѣку, научаемому непосредственно Логосомъ, и христіанскій мистикъ не нуждается въ наученіи отъ людей, ибо получаетъ откровеніе (*ἀποκάλυψις*) непосредственно отъ Бога ⁵⁾. Такимъ образомъ, въ основѣ духовной жизни и Адама, и совершеннаго христіанина лежитъ одинъ и тотъ же сверхъестественный принципъ,—это воздѣйствіе Логоса на душу человѣка. Уже первый человѣкъ жилъ на высотѣ христіанской мистики: Логосъ былъ для него тѣмъ, чѣмъ Христосъ является для христіанина ⁶⁾. 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 „Небеснаго образа“ въ человѣкѣ. Дѣйствуя на душу и соединяясь съ ней, божественная сила Логоса постепенно *одухотворяетъ* эфирно-матеріальную пневму души и такимъ образомъ подготавливаетъ ея полное мистическое единеніе со Христомъ. На вершинѣ мистическаго процесса вся душа становится *духомъ—ἡ ψυχὴ ὀληπνεῦμα γίνεται* ⁷⁾ и тогда уже

¹⁾ Hom. 1, 10.

²⁾ Hom I, 11.

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

⁴⁾ Lib. de patientia, c 4: „ταύτην τοιγαροῦν τὴν δόξαν ἀπὸ γε τοῦ νῦν οἱ ἀσθενεῖς Χριστιανοὶ περιβάλλονται.

⁵⁾ Hom. 7, 5; ср. 15, 18.

⁶⁾ Ср. Stoffels, op. cit., ss. 86—87.

⁷⁾ Hom. 1, 2.

ничто не препятствуетъ ей; въ актѣ эмоциональнаго экстаза (*ἔκστασις*), „сраствориться“ съ Господомъ „въ единый духъ“, соединиться съ Нимъ „душа, такъ сказать, въ душу и вѣпостась въ вѣпостась“ ¹⁾).

Но если „небесный образъ“ въ человѣкѣ есть обитаніе самого Логоса и его дѣйствіе, то какимъ же образомъ безплотный и невещественный Логосъ можетъ дѣйствовать на эфирно-материальную 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 вѣкое тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому выслушайте разумно. Безпредѣльный, непреступный и несозданный Богъ“ ²⁾),—„Самъ, и какъ хочеть, и чѣмъ хочеть, Сущій, по несказанной благодсти, и недомыслимой добротѣ прелагаетъ, умаляетъ, уподобляетъ Себя святымъ и достойнымъ вѣрнымъ душамъ, *плототворя Себя, по мѣрѣ ихъ удобопріемлемости*, чтобы Невидимый былъ для нихъ видимъ, и Неосязаемый, соразмѣрно свойству душевной тонкости, былъ осязаемъ, и чтобы души ощутили благодсть и сладость Его, и на самомъ опытѣ усладились свѣтомъ неизреченнаго наслажденія“ ³⁾). 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, соразмѣрно свойству душевной тонкости. Такимъ-то плототвореніемъ и является *φωτισμός*, т. е., явленіе Господа душѣ „въ непреступной славы свѣта (*ἐν ἀπροσίτω δόξῃ φωτός*)“ ⁴⁾).

¹⁾ Lib. de elev. ment., cap. 6; Hom. 4, 10.

²⁾ Hom. 4, 9.

³⁾ Hom. 4, 11: αὐτὸς ὢν ὡς θέλει, καὶ ὃ θέλει, διὰ χρηστότητα ἀφραστον, καὶ ἀγαθότητα ἀεννήστον μεταβάλλει καὶ μικρύνει, καὶ ἔξομοιοῖ ἑαυτὸν, σωματικοῦ ὡς κατὰ χωρησιν, ταῖς ἀγίας καὶ ἀξίας πισταῖς ἵνα ὁραθῇ αὐταῖς ὁ ἀόρατος, καὶ ψηλαφηθῇ κατὰ τὴν φύσιν τῆς λεπτότητος τῆς ψυχῆς ὁ ἀψηλαφητος, καὶ ἀόφραται αὐτῷ τῆς γλυκύντητος, καὶ τῆς χρηστότητος τοῦ φωτός τῆς ἀσώγητον ἀπολαύσεως ἀντὶ πέριρ ἀπολαύσωσιν.

⁴⁾ Hom. 4, 13.

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“ ¹⁾, т. е., достигнуть *обоженія*,—*плототворить* Себя, то какимъ образомъ, ставши, такъ сказать (*ὡς εἰπέτω*), *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 самого Логоса, является вселеніемъ въ душу Самого 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 ²⁾, содѣйствуетъ различенію помысловъ ³⁾, является ризою спасенія ⁴⁾, пищей, упокоеніемъ, воздухомъ и жизнію души ⁵⁾; онъ обожествляетъ души ⁶⁾, преобразуетъ тѣла христіанъ изъ тлѣнныхъ въ духоносныя ⁷⁾; озаренные этимъ свѣтомъ, христіане „свѣтятъ однимъ и

1) Ном. 4, 9.

2) De libert. ment., cap. 23.

3) Ном. 11, 4.

4) Ном. 20, 2.

5) Ном. 14, 7.

6) Ном. 43, 1.

7) Ном. 15, 36.

тѣмъ же по природѣ божественнымъ огнемъ Сына Божія“¹⁾; наконецъ, этотъ свѣтъ есть „не только откровеніе мыслей и благодатное просвѣщеніе“, „но и *постоянная и непрерывная свѣтозарность Упостаснаго Свѣта* (*ἀλλ' ὑποστατικοῦ φωτός ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καὶ διηρκῆς ἔλλαμψις*)“²⁾.

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“³⁾, „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“⁴⁾, пока „не преложится въ божественное естество“⁵⁾.

Последній 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, Христосъ „срастворяется“ съ вѣрными душами, „объемлетъ ихъ и, по изреченію Павлову, бываетъ съ ними *единъ духъ* (1 Кор. 6, 17), душа, такъ сказать, въ душу и упостась въ упостась“⁶⁾, что бы онѣ „*измѣнились въ Божеское естество, изъ ветхихъ содѣлались новыми*“⁷⁾ и стали „*причастницами Божескаго естества* (*θείας κοινωνοῦς φύσεως*)“⁸⁾. Несмотря на свой реально-метафизическій характеръ, это единеніе однако далеко отъ пантеистическаго сліянія души съ Божествомъ. Напомнимъ, что это единеніе Макаріей понимаетъ въ смыслѣ стоическаго

1) Hom. 43, 1.

2) De libert. ment., cap. 22.

3) Hom. 64, 1.

4) Hom. 47, 17.

5) Hom. 34, 2.

6) De elevat. ment., 6: *συμμιώνται καὶ περιλαμβάνει τὰς πιστὰς καὶ φίλας αἰτοῦ ψυχὰς, καὶ εἰς ἐν αὐταῖς πνεῦμα γίνεται, κατὰ τὸ λόγιον Παύλου, ψυχὴ εἰς ψυχὴν, ὡς φάναι, καὶ ἐπόστασις γούν εἰς ἐπόστασιν.*

7) Hom. 44, 8: *δεῖ τοῖνυν ἀλλαγῆραι καὶ μεταβληθῆραι τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀπὸ τῆς νῦν καταστάσεως εἰς ἑτέραν κατάστασιν, καὶ φύσιν θεῖαν, καὶ γενέσθαι κατοῦς ἐκ παλαιῶν.*

8) Hom. 44, 9.

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 единеніе со Христомъ—*Λόγος*; главнымъ путемъ—подвижничество и добродѣланіе. Отсюда—она глубоко этична и чужда крайностей мистическаго квиетизма ¹⁾. 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 чистого 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 ²⁾, Макарій сумѣлъ показать необходимость и значеніе для мистика этического момента добродѣланія. Такъ *πράξις* и *θεωρία*, этика и мистика находятъ у него во взаимной гармоніи.—Неудивительно отсюда, что мистика Макарія, какъ выразительница здороваго мистическаго сознанія христіанскихъ подвижниковъ, получила полную санкцію церкви и послужила образцомъ для послѣдующихъ

1) Ср. Förster, Makarius von Aegypten,—lehrbücher für Deutsche theologie 18 Band, 3 Heft Sotha, 1873, ss. 469—470. Справедливо отмѣчая этическій характеръ мистики Макарія, Фёрстеръ погрѣшаетъ противъ истины, утверждая, что *нравственный* путь будто-бы является у Макарія единственнымъ путемъ, ведущимъ къ обоженію чловѣка. Нравственный элементъ цѣнится имъ только какъ необходимое условіе созерцательной жизни.

2) Нош. 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 правами, удостоиваются общенія съ Небеснымъ царемъ“ (р. п. 45, 43).

христіанскихъ мистиковъ. Его сочиненія пользовались широкой популярностію и высокимъ уваженіемъ среди греческаго монашества. Его идеи проникали и въ жизнь, и въ литературу христіанскихъ мистиковъ. Его ученіе о необходимости *πράξις* нашло себѣ сильнаго защитника въ лицѣ Исаака Сирина; его ученіе о божественномъ *σώτηρ*, какъ духовно-освязаемомъ 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.).

II. Мимикъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).
