БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.

3360
25

Главныя направленія древне-церковной мистики.

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

---

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

[2]) *Проф. И В Поповъ*, Идея обоженія въ древне-восточной церкви, Вопросы философіи и психологіи, кн. 97, стр. 213

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

---

[1]) *I Stoffels*, Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansatze christlicher Mystik, Bonn, 1908

[2]) *K. Holl* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig, 1898

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

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

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

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

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

---

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

[2]) Ср. нашу брошюру „Мистицизмъ и его природа“. Серг. Пос., 1913, стр. 37—38, 50—56.

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

---

[1]) См. тамъ же, стр 26—27

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

---

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

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

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

[4]) По Исааку Сирину, подвижникъ, охваченный мыслію о величіи Божіемъ, восклицаетъ въ экстазѣ: „Слава Божеству Его!“ (*δόξα τῇ θεότητι αὐτοῦ*!), „Слава чудесамъ Его! Дивны и необычайны всѣ дѣла Его!“ и т. д. (*Доу*. 85 6 505; р. п сл. 21).

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

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

---

[1]) Ср. напр. *S. Methodii Episcopi et martyris opera*, *Migne*, ser graec., t XVIII, col 264 A: „*τῇ φύσει καλὸν οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ*

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

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

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

---

τὰ καλά“; ср ibid., col. 56 A Эта мысль часто встрѣчается и у другихъ христіанскихъ подвижниковъ

[1]) *Delacroix*, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme Les grands mystiques chretiens, Paris, 1908, p. XIII.

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

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

---

[1]) *Migne*, Ser graeca, t III *S Dionysii Areopagitae*, De coelesti hierarchia, cap. III, § 2, ср. § 3

[2]) Ibid. § 3

[3]) Ibidem.

[4]) Ibidem.

[5]) Ср. *Migne*, Ser. graec, t XXXIV, *S. Macarii Aegyptii*, De custodia cor-

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

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

---

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

I.

Абстрактно-спекулятивное направленіе древне-церковной мистики

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

1. *Γνῶσις Климента Александрійскаго.*

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

[1]) *Otto Siebert*, Die Metaphysik und Etik des PS—Dionysius Areopagita. Jena, 1894, s. 125; ss. 44—45; *Heinrich Weertz*, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius, Köln. 1908 ss. 45—46

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

Что же представляетъ собой гносисъ Климента?

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

---

[1]) *Stoffels*, op. sit., s. 51

[1]) *Marcos J. Daskalakis.* Die eklektischen Anschaungen des Clemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosphie, Leipzig, 1908, cp ss. 47—48; 53—57; 97—99; *Eugene De Faye*, Climent d'Alexandrie Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie greque au II e siecle, Paris. 1898 Ср. pp. 272—274, 176—277, 280—281 и др

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

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

---

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

[2]) Ibid., р п. стр 582

нымъ, обращается лишь сама съ собой и, ограничиваясь лишь личной своей жизнію, поддерживаетъ отношенія *единственно къ міру идей (ὁμιλῇ τοῖς εἴδεσιν)*, то возвышается она *до состоянія ангельскаго* (Мѳ XXII, 30), погружена своей жизнію во Христа, и обращена будучи къ созерцанію Бога (*θεορη τικὸς ὤν*), чтитъ лишь Его волю“ [1]). Будучи въ своемъ существѣ силой абстрагирующей мысли, гносисъ однако обладаетъ чудодѣйственными магическими свойствами. Кто владѣетъ имъ, тотъ этимъ самымъ возвышенъ надъ человѣческими слабостями и пороками. Гносисъ—сила, очищающая сердце [2]), освобождающая человѣка отъ чувственности [3]), дѣлающая его существомъ равноангельскимъ и какъ бы безплотнымъ (ὡς ἄσαρκος) [4]), единымъ (*μοναδικός*) съ Божествомъ, богоподобнымъ, божественнымъ и даже богомъ (*θεοειδής, θεοείκελος, θεούμενος, θεοποιούμενος, ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*) [5]) О чемъ бы гностикъ ни просилъ Бога, „лишь одному ему Господь даруетъ *все просимое*“ [6]).

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

---

[1]) Strom IV, 25, p п. стр. 496.

[2]) *Ἡ γνῶσις τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσίς ἐστι καὶ ἐνεργεία ἐστι ἀγαθή.* strom IV, 39; *ἡ ἕξις ἡ γνωστικὴ ἡδονὰς ἀβλαβεῖς παρεχομένη*, VI, 99; *ὁ δὲ δι ἑαυτὴν τὴν γνῶσιν καθαρὸς τῇ καρδίᾳ φίλος οὗτος τοῦ θεοῦ*, VII, 19; *De—Faye* op cit., p 272 rem 3

[3]) „Отвращеніе отъ чувственнаго происходитъ вслѣдствіе обращенія къ умозрительному (*ἡ πρὸς τὰ νοητὰ οἰκείωσις κατα φίσιν περιαγωγὴ τῷ γνωστικῷ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν γίνεται*).“ *Strom.* IV, 23; p. п. стр 490

[4]) *Strom* VI, 13; ср *Stoffels*, op cit, S 54.

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

[6]) *Strom.*, VII, 7, p. п. стр 823

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

предпочтеніе—γνῶσις'у, или ἀγάπη [1]). Христіанинъ и философъ борятся въ немъ изъ-за вліянія на его мысль [2]). И тѣмъ не менѣе весь строй его воззрѣній свидѣтельствуетъ, что если онъ иногда и останавливался надъ этимъ вопросомъ въ раздумьѣ, то фактически предпочтеніе отдавалъ гносису. Любовь разсматривается имъ не столько, какъ главное и самостоятельное начало христіанской жизни, сколько только какъ одно изъ условій гносиса [3]). Именно знаніе и незнаніе являются для него крайностями добра и зла [4]). Спасеніе есть прежде всего пріобрѣтеніе *правильнаго знанія* [5]), потомъ возстановленіе внутренней симметріи чрезъ возвращеніе путемъ созерцательной дѣятельности мысли въ первоначальное единство (μοναδικόν ἐστι γενέσθαι) [6]). Если гностику было бы предложено сдѣлать выборъ между гносисомъ и вѣчнымъ спасеніемъ, онъ безъ колебанія остановился бы на гносисѣ [7]). Климентъ не колеблется сказать, что самъ Христосъ есть прежде всего и болѣе всего нашъ *учитель* и *педагогъ*, и что дѣло спасенія, совершенное Имъ, заключается главнымъ образомъ въ сообщеніи намъ истиннаго гносиса [8]).

Такъ уже у Климента Александрійскаго мы находимъ не только начало христіанской мистики [9]), но и черты абстрактно-спекулятивнаго направленія въ ней. Но этого мало. Въ его ученіи мы можемъ находить начатки и того развѣтвленія древне-греческой мистики, которое позднѣе стало

---

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

[2]) *De—Faye*, op. cit., p. 282

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

[4]) *Strom.* V 733: *Redepenning*, I, 168; cp. *Harnack*, Dogmengeschiechte, Vierte Auflage, Tubingen, 1909, I, 643, Anm 1

[5]) *Strom* V, 654: *Redepenning*, I, 151—152

[6]) *Strom* IV, 635 *Redepenning*, I, ibidem; cp I, 179—180.

[7]) *Strom.* IV, 22: *εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο, τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον, εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα (πανὺ μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα) οὐδὲ καθ' ὁτιοῦν διστάσας ἕλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ.*

[8]) *Ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτὲ ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός.*—Protrept., I 8; *Harnack*, DG[4]. II, 162, Anmerk. 2, Cp I, s. 660, Bnm. 1; Redepenning, I, ss. 169—170

[9]) *Stoffels*, op. cit, s 54· Александрійскій гносисъ въ извѣстномъ смыслѣ есть уже христіанско-мистическое богословіе; гностикъ въ представленіи Климента фактически является уже мистикомъ".

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

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

[1]) *Strom.* VII, 7.

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

[3]) Ibid; р. п, 823.

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

[5]) *Strom.* II, 469; *Redepenning*, I, s. 174.

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

[7]) *Rud Eucken*, Die Lebensanschaungen der grossen Denker, Leipzig, 1890 s 214.

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

[9]) *Strom* IV, 1, 3: *Stoffels*, ibid.

[10]) Ср. *Bigg*, op cit, p 98.

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

2 *Мистика ареопагитикъ.*

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

Мистика ареопагитикъ,—произведеній неизвѣстнаго автора, дошедшихъ до насъ съ именемъ Діонисія Ареопагита, но появившихся не ранѣе второй половины IV вѣка [3]),—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 этическій: главной силой, возводящей человѣка на высшую ступень обоженія, является гносисъ—созерцаніе; самое обоженіе совершается скорѣе на пути абстрактно-спекулятивной дѣятельности ума, чѣмъ на пути религіозно-нравственнаго совершенствованія. Все это—такія черты, ко-

---

[1]) *Bigg* op. cit, 98—99.

[2]) Ср. *Bigg*, op. cit, ibidem; *Harnch;* DG[4], I, ss. 645—646.

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

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

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

Исходнымъ пунктомъ ареопагитской метафизики служитъ ученіе о Богѣ. Особенностію этого ученія является его отвлеченно-спекулятивный характеръ. Такимъ характеромъ оно запечатлѣно не только въ апофатическомъ богословіи Діонисія, но даже въ катафатическомъ. Важнѣйшими предикатами, которые усвояетъ Божеству катафатическое богословіе, являются предикаты блага, красоты и любви. Богъ есть не только благо, но самоблаго (*αὐτοτάγαθον*), сверхблаго (*ὑπεραγαθότης*). Онъ—благо, потому что всему сущему даетъ благо [1]; 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 тожественно съ понятіемъ причинности, лишено этическаго содержанія: *ἀγαθόν* означаетъ *ὄν*, съ предикатомъ „творящее“, „дѣйствующее“ [2]. 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.

[1]) De div. nom. I, 5.

[2]) Ср. Henrich Weertz, Die Gotteslehre des Ps—Dionysius, Koln, 1908, SS. 8—9.

Отсюда слѣдуетъ, что красота въ существѣ тожественна съ благомъ [1]). И красота, и благо суть первопричина всего прекраснаго и добраго,—благо съ матеріальной стороны, красота—съ формальной, и если они могутъ быть различаемы, то только теоретически, но никакъ не фактически. Наконецъ, Богъ есть Богъ любви, потому что Онъ обо всемъ печется и все сущее объединяетъ, связуетъ и поддерживаетъ 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 [2]). Въ аналогическомъ смыслѣ Богъ именуется также жизнію, мудростію, разумомъ, истиной, справедливостію, миромъ и т. п. [3]). 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* [4]), *ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργειος καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως* [5]), *ἐπέκεινα γνώσεως* [6]), такъ по Діонисію, Богъ не есть ни душа, ни разумъ, ни воображеніе, ни мышленіе, ни жизнь, ни сущность (*οὐδὲ οὐσία ἐστίν*), ни имя, ни знаніе (*οὐτὲ γνῶσις*), ни истина, ни мудрость, ни благость, ни движеніе, ни покой, ни единство, ни множество, ни духъ (*οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν*), ни божество (*οὐδὲ θετόης*), ничто изъ несуществующаго и ничто изъ существующаго (*οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν*), но выше всего (*ἐπέκεινα τῶν ὅλων*) [7]). Такимъ

---

[1]) De div. nom. IV, 7

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

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

[4]) *Πλώτινος*, Plotini Enneades, edid. Fr. Creuzer et. G. H. Moser, Parisiis, MDCCCLV, Enn. VI, 2, 17.

[5]) Enn I, 7, 1

[6]) Enn V, 3, 12.

[7]) De myst theol, cap V.

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

Будучи трансцендентнымъ началомъ, Богъ въ то же время является первопричиной и основой всего существующаго. Онъ—творецъ и первовиновникъ всѣхъ вещей, творецъ бытія, сущности, природы, принципъ періодовъ, вѣчность всего существующаго, бытіе всего, что есть и что будетъ. Какимъ же образомъ и изъ какого матеріала образовалъ Богъ все существующее?—Богъ все имѣетъ изъ Себя Самого; все, что ни существуетъ, происходитъ отъ Бога; все это Онъ прежде имѣлъ въ Себѣ. Въ простой сверхъ-естественной природѣ Божества дана причина всѣхъ вещей. Богъ все имѣетъ въ Себѣ, все обнимаетъ и содержитъ. Если все въ Богѣ, то это значитъ, 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 [3]). Неодушевленныя вещи причастны Его сущности, поскольку онѣ обладаютъ бытіемъ, ибо бытіе всего заключено въ бытіи Божества; существа одушевленныя—поскольку они причастны животворной силѣ Божества, словесныя и духовныя существа — поскольку они причастны пресовершенной мудрости Его [4]). Такъ, будучи трансцендентнымъ, Богъ въ то же время имманентенъ бытію. Универсъ есть ничто иное, какъ само Божество, раскрывающееся въ рядѣ нисхожденій. Эти нисхожденія, разсматриваемыя въ своемъ сверхбытіи, тожественны съ

---

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

[2]) De div. nom. I, 4: *τὴν θεαρχίαν ὁρμῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην, ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα, διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας.* Ср. De coel. hier. I, § 1.

[3]) De divin. nom. I, §§ 3—7.

[4]) De coel hier, IV § 1.

абсолютнымъ бытіемъ и суть *ἑνώσεις θεῖαι* [1]); разсматриваемыя въ своей особности, они суть божественныя разности, *διακρίσεις θεῖαι* [2]). Первое снисхожденіе есть бытіе въ себѣ; бытіе въ себѣ изливается въ „животворящіе принципы“ (*αἱ ἀρχαι*), существующіе только благодаря участію въ бытіи. Изъ дѣйствія этихъ началъ происходитъ дальнѣйшее бытіе. Въ этомъ рядѣ нисхожденій находятъ свое мѣсто и тріады безплотныхъ духовъ, и человѣкъ, и, наконецъ, неодушевленная природа [3]).

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 вполнѣ причастны благу, по причинѣ слабости ихъ дѣятельности. Зло демоновъ есть ниспаденіе ихъ изъ первоначальнаго состоянія, несовершенство, слабость, удаленіе отъ божественной силы [4]). Поскольку они существуютъ, они существуютъ отъ Бога и благи; поскольку они—*злые* духи, постольку они не существуютъ и

---

[1]) De div nom. V, 4.

[2]) De coel hier I, 2; II, 4

[3]) 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 мірообразованія (Ср De eiv. nom IV, 1), а такъ же въ виду того, что на ряду съ понятіемъ творенія (*κτίσις*) онъ употребляетъ, какъ равнозначущія выраженія —*πρόοδος, γένεσις ἔκφανσις, ἔκβασις, χύσις*,—нельзя не признать, что его космогонія обнаруживаетъ нѣкоторый наклонъ въ сторону того динамическаго пантеизма, который нашелъ себѣ столь яркое выраженіе въ системѣ Платона

[4]) De divin nom, IV, 23: *παρατροπὴ οὖν ἐστιν αὐτοῖς τὸ κακὸν, καὶ τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἔκβασις, καὶ αὐτεξία, καὶ ἀτέλεια, καὶ ἀδυναμία, καὶ τῆς σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀσθένεια καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις.*

зло ихъ есть нѣчто отрицательное и нереальное. По тѣмъ же основаніямъ (mutatis mutandis) зло не можетъ происходить и отъ злыхъ душъ. Точно также не можетъ быть источникомъ зла ни природа, ибо она есть твореніе благого Бога, ни матерія. ибо если она есть нѣчто несуществующее, она ни есть ни благо, ни зло, а если она гдѣ-либо и какъ-либо существуетъ, она—благо, такъ какъ все существующее происходитъ отъ Бога. Если же зло не происходитъ ни отъ Бога, ни отъ ангеловъ, ни отъ демоновъ, ни отъ злыхъ душъ, ни изъ природы и матеріи, т.-е. ни изъ чего существующаго, то, слѣдовательно, оно вообще есть *нѣчто несуществующее*,—*μὴ ὄν*; оно есть *ἔλλειψις, στέρησις, ἀσθένεια, ἀδυναμία* [1]); 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 дробяющееся благо [2]). Грѣхопаденіе человѣка есть *отпаденіе* его отъ истинной благости (*ἡ τῆς ὄντως ἀγαθότητος ἀποστασία*), т.-е. въ послѣднемъ основаніи какъ бы метафизическое удаленіе отъ Бога [3]). 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* [4])“.

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

---

[1]) De div nom. IV, §§ 18—35

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

[3]) De eccles. hier. III, § 11.

[4]) Ibid., I, § 3

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

По ученію Діонисія, обоженіе включаетъ въ себя, какъ свои частные моменты, *богоуподобленіе* и *единеніе съ Богомъ* (*ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς Θεον ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις*) [2]). Оба эти понятія у Діонисія имѣютъ свое спеціальное значеніе. Если Богъ въ Своемъ существѣ есть трансцендентная Монада, безкачественная Простота (*ἑνότης καὶ θεοποιὸς ἁπλότης*), то высшее богоподобіе должно состоять ни въ чемъ другомъ, какъ въ достиженіи человѣкомъ наивысшей *простоты* (*ἅπλωσις*) своего духа. И, дѣйствительно, разсматриваемое съ психологической стороны, обоженіе всегда употребляется въ ареопагитикахъ, какъ синонимъ духовнаго упрощенія человѣка (*ἀφομοίωσις=ἅπλωσις*).—*Ἕνωσις* 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 всѣ представленія и образы, отрѣшаясь отъ всякой мысли, упрощается и такимъ путемъ возвращается въ свой первоначальный чинъ и въ этомъ видѣ, *лучшей стороной своей природы* (*κατὰ τὸ κρεῖττον*), соединяется съ простѣйшимъ Боже-

---

[1]) De eccles. hier. VI, § 3; De coel hier., I, § 1. *καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ Πατρὸς ἑνότητα καὶ θεοποιὸν ἁπλώτητα.*

[2]) Ibid. 1, § 3; ср II. § 1.

[3]) De coel hier, I, § 1: *ἀλλὰ καὶ πᾶσα Πατρικινήτου φωτοφανείας πρόοδος, εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα, πάλιν ὡς ἑνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπληροῖ, καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἑνότητα, καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα*

ствомъ [1]) и *Богъ единотворитъ ее, сообразно простотѣ* (ἑνοποιεῖ κατὰ τὴν ἁπλωτικὴν ἕνωσιν) [2]). Такъ оба момента въ своемъ существѣ представляютъ единый процессъ обоженія, котораго душа достигаетъ, когда осуществляетъ въ своей жизни ἁπλωτικὴν ἕνωσιν.

Процессъ мистическаго восхожденія къ Богу слагается изъ трехъ главныхъ стадій. По Плотину, эти стадіи суть κάθαρσις, φωτισμός и θέωσις [3]). Этимъ ступенямъ Плотина у Діонисія соотвѣтствуютъ κάθαρσις, φωτισμός и τελείωσις [4]).

Κάθαρσις есть освобожденіе человѣческаго духа отъ всего чувственно-матеріальнаго содержанія, или, по выраженію Діонисія, „отъ всякой разнообразной примѣси“ [5]). Κάθαρσις включаетъ и этическій моментъ, но послѣдній стоитъ на заднемъ планѣ и носитъ метафизическій оттѣнокъ. Необходимы исполненіе заповѣдей и любовь къ Богу [6]), но болѣе сего — совершенное удаленіе отъ всего противнаго божественному [7]). Нужно избѣгать грѣховной нечистоты, но послѣдняя означаетъ не столько нравственное зло, сколько метафизическое несовершенство человѣка; нечистота — это „раздѣленія, отводящія человѣка, отъ единообразія“ [8]), чуждая человѣческому духу инородная „примѣсь“ [9]). Такимъ образомъ, κάθαρσις Діонисія, какъ и κάθαρσις Плотина, есть скорѣе метафизическое удаленіе отъ несродной духу чувственно-матеріальной стороны бытія, чѣмъ этическое преподбѣжденіе 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, ἀμιγὴς μέν ἐστιν ἁπάσης ἀνομοιότητος πλήρης δέ φωτὸς ἀιδίου, τελεία καὶ ἀνενδεὴς ἁπάσης τελειότητος, καθαίρουσα, καὶ φωτίζουσα, καὶ τελεουργοῦσα μᾶλλον δὲ κάθαρσις ἱερά, καὶ φωτισμός, καὶ τελείωσις* Ср, III, § 3, VII, § 3.

[5]) III 3: *χρὴ τοιγαροῦν, ὡς οἶμαι, τοὺς μὲν καθαιρυμένους ἀμιγεῖς ἀπυτελεῖσθαι καθόλου καὶ πάσης ἠλευθερῶσθαι τῆς ἀνομοίου συμφύρσεως*

[6]) De eccles, hier., II, § 1.

[7]) I, § 3: *καὶ πρό γε τούτου τῶν ἐναντίων ἡ παντελὴς καὶ ἀνεπίστροφος ἀποφοίτησις*

[8]) II, 3, § 5: *ἀλλ' ἄσχετον εἶναι κα ἀκατάτακτον ἐν πάσαις ταῖς τοῦ ἑνοειδοῦς διαιρέσεσιν.*

[9]) De coel hier. III, § 3.

томъ, возводящимъ человѣка на высоты созерцанія и дающимъ ему силу созерцательной жизни [1]). О природѣ этого свѣта и его дѣйствіи на душу человѣка Діонисій разсуждаетъ такъ: „для всѣхъ освѣщаемыхъ существъ источникъ свѣта есть Богъ по естеству, существенно и собственно, какъ сущность свѣта, Виновникъ его бытія и сообщенія; по установленію же Божію и подражанію Богу для каждаго низшаго существа высшее существо есть начало освѣщенія, поскольку чрезъ высшее низшему передаются лучи свѣта божественнаго“ [2]). „Свѣтъ сей никогда не теряетъ внутренняго своего единства, хотя по своему благодѣтельному свойству и раздробляется для того, чтобы срастворіться съ смертными срастворенiемъ (*σύγκρασιν*), 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“ [3]). 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 различные чины небесной іерархіи, на землѣ учрежденная іерархомъ Христомъ и являющаяся отображеніемъ небесной—іерархія церковная, располагающая такимъ орудіемъ преподаянія божественной силы, какимъ являются церковныя таинства [4]),

Τελείωσις есть участіе человѣка „въ усовершающемъ *познаніи* созерцаемыхъ таинъ“ [5]), или высшее состояніе ми-

---

[1]) De coel hier III, § 3; *χρὴ—τοὺς δὲ φωτιζομένους ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτός, πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἐν παναγνοις νοὸς ὀφθαλμοῖς ἀναγομένους.*

[2]) Ibid. XIII, 4; p п., Москва, 1843 г., стр. 51

[3]) Ibid. I, § 2; p п., стр. 2

[4]) De eccl. hier. I, 2; IV 4

[5]) De coel hier. III, § 3; *χρὴ—τοὺς δὲ τελουμένους—μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης;* p п. стр. 17

стическаго гносиса, когда умъ человѣка достигшій вершины созерцанія, проникаетъ въ тайны божественной жизни и пріобщается Божеству. Что *τελείωσις*—высшее соовершенство 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 неразрывной связи съ теологіей ареопагитикъ. Если Богъ не есть ни умъ, ни мысль, ни слово, ни знаніе, ни истина, ни мудрость, но выше всего этого [1]), 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 цѣпенѣетъ умъ, пока, наконецъ, на высотахъ возможной абстракціи не замираетъ въ нѣмомъ безмолвіи. Но изъ того, что Богъ непостижимъ для человѣческаго *разума*, не слѣдуетъ еще, что Онъ непостижимъ вообще. Кромѣ раціональнаго познанія, есть особый способъ богопознанія, мистическій, состоящій въ непосредственномъ внутреннемъ *ощущеніи* Божества, въ таинственномъ прикосновеніи (*ἐπαφή*) къ Нему. Въ этотъ моментъ, когда человѣческая мысль достигнетъ вершины абстракціи, когда умъ отрѣшится отъ всякихъ представленій и образовъ и погрузится въ таинственное *молчаніе* (*κρυφιόμυστος σιγή*) [2]), въ состояніе полнаго *безмыслія* (*ἀλογία παντελής, ἀνοησία*) [3]), въ этотъ моментъ восхищенный духъ человѣка (*καθαρῶς ἐκστάσει*) [4]) непосредственно, такъ сказать, *осязаетъ* Божество. Внѣ 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 [5]). Такъ

---

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

[2]) De myst theol 1, § 1.

[3]) De div. nom I, § 1.

[4]) De myst. I, § 1

[5]) De myst. sheol. I, § 3: *καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων κα*

божественный мракъ (*ὁ θεῖος γνόφος*) является одновременно *неприступнымъ свѣтомъ*, въ которомъ обитаетъ Самъ Богъ (*ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατακεῖν ὁ Θεὸς λέγεται*) [1]), совершенное невѣдѣніе—вѣдѣніемъ Того, Кто выше всякаго вѣдѣнія (*καὶ ἡ κατὰ το κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία γνῶσις ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκομένα*) [2]). Здѣсь мы вступаемъ въ область тѣхъ непонятныхъ антитезъ, противорѣчій и парадоксовъ, которыми такъ изобилуетъ мистика вообще. Богъ одновременно—безыменный (*ἀνόνυμος*) и многоименный (*πολυώνυμος*), все (*πάντα*) и ничто (*οὐδέν*), бытіе и небытіе, *νοησία* и *ἀνοησία*, *φῶς* и *γνόφος*, душа то погружается въ полный покой (*ἀνάπαυσις, ἡσυχία*), неподвижность (*στάσις*), то испытываетъ состояніе восторга (*ἔκστασις*), духовнаго опьяненія (*νηφάλιος μέθη*)—всѣ эти противорѣчія, находящія для себя разрѣшеніе и высшій синтезъ во внутреннемъ опытѣ мистика, непостижимы для того, кто не посвященъ въ тайны мистическихъ переживаній. Можно только предположительно утверждать, что смыслъ такихъ противоположеній въ области теогнозіи, какъ *γνόφος — φῶς, ἀγνωσία — γνῶσις*, 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 человѣческій духъ обрѣтаетъ высшее возможное для него постиженіе Божескаго существа.

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

τῶν ὑρώντων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσ δύνει τὸν ὄντως μυστικόν καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς, ἀντικήψεις, καὶ ἐν ιῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῶ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ, κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος, καὶ τῶ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων Cp. I, § 1; Epist. V

[1]) Epist. V

[2]) Epist. I.

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

[1]) Насколько самъ Діонисій былъ далекъ отъ отрицанія значенія Откровенія и методологически-научной разработки его, можно видѣть изъ того, что опыту положительной разработки богословія на основѣ Св Писанія онъ посвятилъ цѣлый рядъ сочиненій—*Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις*, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, *Συμβολικὴ θεολογία*.

[2]) См. выше, стр. 13—15.

[3]) Ср De coel. hier. VII, § 3

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

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

---

[1]) De coel. hier. VII, § 3; p n.—Ср De eccl. hier. I, § 3: конечная цѣль всякой іерархіи—любовь къ Богу и всему божественному, удаленіе отъ противнаго сему и „познаніе (*ἡ γνῶσις*) сущаго, какъ оно существуетъ, видѣніе (*ὅρασις*) и познаніе (*Επιστήμη*) священной истины, и богодарованное причастіе (*μέθεξις*) единовиднаго совершенства, насколько возможно, Самого Единаго, наслажденіе зрѣніемъ, питающее умственно (*νοητῶς*) и боготворящее всякаго къ нему воспростирающагося“.

опыта нельзя не видѣть слѣдовъ вліянія неоплатонической теософіи. Это вліяніе сказалось и въ пониманіи имъ *κάθαρσις*'а, какъ метафизическаго очищенія духа отъ инородной, т. е. вещественной „примѣси". Можетъ быть, подъ тѣмъ же вліяніемъ,—выдвигая значеніе гносиса, какъ силы „боготворящей",—онъ въ истолкованіи его пошелъ гораздо далѣе Климента Александрійскаго. Если для Климента гносисъ есть созерцательная (умная) *молитва*, то для Діонисія онъ—полное *безмолвіе* ума, *ἀνοησία*. 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* [1]), причемъ на посвященіе въ монашество Діонисій смотритъ, какъ на одно изъ церковныхъ таинствъ (*μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως*) поставляя его на ряду съ таинствами просвѣщенія (крещенія), евхаристіи, мvроосвященія, священства [2]).

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 [3]), посредниками—небесная іерархія, церковное священство и таинства. Послѣднія имѣютъ своимъ назначеніемъ содѣйствовать, преподаяніемъ божественной силы, очищенію, просвѣщенію и единенію человѣка съ Богомъ. Обоженіе простирается не только на духъ человѣка, но и на его плоть, каковая, по своемъ воскресеніи, имѣетъ быть причастной божественной жизни [4]).

---

[1]) Плотинъ также, въ ряду другихъ условій „возвращенія" человѣческаго духа въ единство Божества, выставляетъ необходимость изоляціи человѣка—*φυγὴ μόνου πρὸς μόνον* (Enn. VII, 9, 11).

[2]) De eccl hier. c. VI, II.

[3]) De eccl. Lier. IV, § 4

[4]) Ср De d. v. nom 1, § 4; VI, 32.

Общій идеалистическій характеръ міровоззрѣнія ареопагитикъ, стремленіе къ религіозно-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 чтили 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 (Іоаннъ Скоттъ Эригена), Востокъ цѣнилъ его главнымъ образомъ, какъ „выразителя мистико-литургическаго характера восточной церкви, основателя богослужебной мистики восточнаго христіанства“ [1]). 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 религіозной жизни, по которому обоженіе понимается ими обыкновенно, какъ синонимъ ἁπλωσις'-а, осуществляемаго на пути абстрактно-созерцательной дѣятельности ума. Въ частности, ученіе Діонисія о безмолвіи ума, какъ условіи мистическаго богопознанія, особенно подробно позднѣе было раскрыто исихастами, которые исихію возвели въ единственную норму мистической жизни.

3. *Мистика Григорія Нисскаго.*

Для характеристики абкстрактно-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.*

---

[1]) Проф. Брилліантовъ, 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 *ὑπὲρ τὸν ἀγαθόν* [1]), *παντὸς ἀγαθοῦ ἐπέκεινα* [2]), *καλοῦ παντὸς ἐπέκεινα* [3]), *ὁ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν* [4]), даже *ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ* [5]), *ὑπὲρ ἐπέκεινα* [6]) и т. д. Естество Божіе превыше всякаго доступнаго разуму понятія и образа, о Немъ мы можемъ только сказать, что Оно *есть*, а *что* Оно такое,— это непостижимо для нашего разума [7]). Въ этомъ случаѣ, подобно Діонисію, Григорій Нисскій склоненъ мыслить Божеское существо, какъ сверхъестественную *Простоту* (*ἁπλότης* и безкачественную *чистоту* (*καθαρότης*) [8]). 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 [9]). Эта нечистота духа есть прямое слѣдствіе пристрастія человѣка къ чувственно-матеріальной сторонѣ бытія. Зло не есть что-либо реально-существующее (*τὸ κακὸν—μὴ*

---

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

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

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

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

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

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

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

[8]) Migne, t. 44, c. 1272, C: р. п. ч., II, М. 1861, сл. 6-е о блаженствахъ стр. 445.

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

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

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

По смыслу ученія Григорія Нисскаго, очищеніе отъ грѣхов-

---

[1]) Migne, t 44; *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, cap. XII, c 164; р п. ч. I, М 1861, стр. 117—118.

[2]) Ibid., c. XX; р. п. стр. 156—160.

[3]) Ср Migne, t. 44; *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, cap. XVI—XVIII, р. п. ч. I, М. 1861, стр. 145—154: ср Migne t. 46, c, 369 sq; р. п. ч. VII, М 1865; стр. 341—345; ibid. c. 372B: *οὕτως κἀκεῖνος ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἁμαρτίας, ἀπώλεσε μὲν τὸ εἰκὼν εἶναι τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ. τὴν δὲ φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα διὰ τῆς ἁμαρτίας μετημφιάσατο;* р. п. ч. VII, стр. 344

[4]) Ср Migne, t. 44, c. 1272, BC; р. п. ч, II, М. 1861, стр. 443—445.

[5]) Migne, t. 46, c. 372, c. *ἀπόθεσις δὲ τοῦ ἀλλοτρίου ἐστὶν ἡ εἰς τὸ οἰκεῖον ἑαυτῷ καὶ κατὰ φύσιν ἐπάνοδος;* р. п ч VII, М. 1865, стр. 344.

[6]) Ср. Migne, t. 46, c. 376 Asq.; р. п ч. VII, М 1865, стр. 347—348

ной нечистоты есть не только освобожденіе 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 первозданной чистотѣ и простотѣ своего духа. Чтобы возстановить эту первобытную чистоту образа Божія въ себѣ, человѣкъ долженъ „выйти изъ всего видимаго“ [1]), „стать внѣ вещественнаго міра“ [2]), „выше всего міра“ [3]), „отъять земную оболочку“ [4]), „вещественную мглу отъ душевныхъ очей“ [5]), „отрѣшиться отъ покрововъ плоти“ [6]) „выступить изъ естества“ [7]), „словомъ, „обточить дочиста на себѣ все излишнее и тѣлесное“, „отрясти всякое вещественное и тяжелое отношеніе къ житейскому“, чтобы перейти „въ нѣчто божественное и духовное“ [8]). Всѣ эти выраженія, какъ нельзя лучше, показываютъ, что моментъ καθαρсиса 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 эмпирическираціональнаго 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*, р. п. ч. I, М. 1861, стр. 246

[2]) Migne, t. 44, c. 772, D: *ἀλλ' ἐκβὰς ἕκαστος αὐτός ἑαυτοῦ καὶ ἔξω τοῦ ὑλικοῦ κόσμου γενόμενος;* р. п. ч. III, М. 1862, стр. 21.

[3]) Migne, t. 46, c. 365 CD: *μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ κόσμου γιγονὼς ὑψηλότερος...* р. п. ч, VII, М. 1865, стр. 338

[4]) Migne, t. 46, c 372. C: *ἦν (τὴν φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα) ἀποθέσθαι συμβουλεύει ὁ λόγος οἷόν τινι ὕδατι τῷ καθαρῷ τῆς πολιτείας ἀποκλυσάμενον ὡς ἂν περιαιρεθέντος τοῦ γηινου καλύμματος, πάλιν τῆς ψυχῆς φανερωθῇ τὸ κάλλος;* р. п VII, стр. 344.

[5]) Migne, t. 44, c. 1272 C: *καὶ τῆς ὑλικῆς ἀχλύος τῶν τῆς ψυχῆς ὀμμάτων ἀφαιρεθείσης;* р. п. ч. II, М. 1861, стр. 445.

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

[7]) Migne, t. 44, c. 1028B: *ἡ γὰρ ἐκβᾶσα ἤδη τὴν φύσιν ψυχὴ, ὡς ἂν μηδενὶ τῶν συνήθων πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν ὁρατῶν κωλύοιτο,* р. п. М. 1862, стр. 308.

[8]) ibid. c. 1072C *ὅτι ἀκριβῶς ἀφ' ἑαυτῶν πᾶν τὸ περιττὸν τε καὶ σωματῶδες ἀποτορεύσασαι πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ νοητὸν μεταβαίνουσι, τὴν ὑλώδη πᾶσαν καὶ βαρεῖαν τιρὶ τὰ πράγματα σχέσιν ἐκτιναξάμεναι;* р п. ч. III, М. 1862, стр 357.

ютъ сказанное. „Умъ,—говоритъ здѣсь Григорій,—простираясь далѣе, съ бо́льшею 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 нѣкіимъ мракомъ, объято отовсюду непостижимостію. Посему и возвышенный Іоаннъ, бывшій въ семъ свѣтозарномъ мракѣ (*ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ*), говоритъ: „Бога никтоже видѣ нигдѣже“ (Іоан. 1, 18), рѣшительно утверждая сими словами, что не людямъ только, но и всякому разумному естеству, недоступно вѣдѣніе Божіей сущности. Посему Моисей, когда сталъ выше вѣдѣніемъ, тогда исповѣдуетъ, что видитъ Бога въ мракѣ, т. е. тогда познаетъ, что Божество въ самомъ естествѣ своемъ то самое и есть, что выше всякаго вѣдѣнія и постиженія. Ибо сказано: вниде Моисей во мракъ, идѣже бяше Богъ (Исх. 20, 21). Кто же Богъ? Тотъ, Кто положилъ тму закровъ свой (Пс. 17, 22), какъ говоритъ Давидъ. *Въ этомъ мракѣ и посвященный въ тайны* (*ὁ ἐν τῷ αὐτῷ (γνόφῳ) μυηθεὶς τὰ ἀπόῤῥητα*) [1]). Этотъ мракъ охватываетъ душу человѣка, 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 воспринимаютъ чувства, но и что видитъ разумъ, т. е. когда онъ отрѣшится отъ всего эмпирически-раціональнаго содержанія и погрузится въ свѣтозарный мракъ невѣдѣнія—вѣдѣнія. Этотъ моментъ есть моментъ спекулятивнаго *экстаза*, когда умъ выходитъ изъ своего естества [2]). „изъ себя самого“, и пребываетъ въ состояніи „изступленія“ [3]).

---

[1]) Migne, t. 44, col. 376 D—377, AB; р, п. р. I, М. 1861, стр. 315—316.

[2]) Migne, t. 44, c 1028 B: р п. III. 308

[3]) Ср. Migne, t 46, c. 361 B: *ὅς ἐπιδήποτε δυνάμει τοῦ πνεύματος ὑψωθεὶς τὴν διάνοιαν, καὶ οἷον ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτόν. εἶδεν ἐκεῖνο τὸ ἀμήχανον καὶ ἀπεριγνόητον κάλλος ἐν τῇ μακαρίᾳ ἐκστάσει*; р. п. 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 вожделѣваемое, и такимъ образомъ чистый сердцемъ дѣлается блаженъ, потому что, смотря на собственную чистоту, въ этомъ образѣ усматриваетъ Первообразъ. Ибо какъ тѣ, которые видятъ солнце въ зеркалѣ, хотя не устремляютъ взора на самое небо, однако же усматриваютъ солнце въ сіяніи зеркала не менѣе тѣхъ, которые смотрятъ на самый кругъ солнца, такъ и вы, говоритъ Господь, хотя не имѣете силы усмотрѣть свѣта, но если возвратитесь къ той благодати образа, какая сообщена была вамъ въ началѣ, то въ себѣ имѣете искомое. Ибо чистота, безстрастіе, отчужденіе отъ всякаго зла есть Божество. Посему, если есть въ тебѣ это, то, безъ сомнѣнія, въ тебѣ Богъ (*καθαρότης γὰρ, ἀπάθεια, καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις ἡ Θεότης ἐστίν. Εἰ οὖν ταῦτα ἐν σοί ἐστι, Θεὸς πάντως ἐν σοί ἐστιν*); когда помыслъ твой чистъ отъ всякаго порока, свободенъ отъ страстей и далекъ отъ всякаго осквернѣнія, ты блаженъ по своей острозрительности, *потому что, очистившись, усмотрѣлъ незримое для неочистившагося и, отъявъ вещественную мглу отъ душевныхъ очей, въ чистомъ небѣ сердца ясно видишь блаженное зрѣлище. Что же именно? Чистоту, святость, простоту и всѣ подобные свѣтоносные отблески Божія естества, въ которыхъ видимъ Богъ* (*Καθαρότης, ὁ ἁγιασμός, ἡ ἁπλότης, πάντα τὰ τοιαῦτα τὰ φωτοειδῆ τῆς θείας φύσεως ἀπαυγάσματα, δι' ὧν ὁ Θεὸς ὁρᾶται*) [1]).

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

---

[1]) Migne, t. 44, c, 1272, BC; р. п. ч. II, 1861, М. О блаженствахъ, сл. 6-е стр. 443—445. Ср о видѣніи Бога въ зеркалѣ души у Аѳанасія Великаго, Migne, ser-gr. t. XXV, c. 60, Csq, 113 Asq; Проф. И. В. Поповъ, Религіозный идеалъ св. Аѳанасія, Бог. Вѣстн. 1904 г., Мартъ, 455—462.

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

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

---

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

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

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

не нужно забывать, что въ представленіи Григорія Богъ является не только космической реальностію, но и высочайшей Личностью и что обоженіе человѣка совершается силою Живого Бога [1]), а, во-вторыхъ, богато одаренная натура Григорія далеко не вся ушла въ разсматриваемую нами мистику каѳартическаго 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.

II.

Нравственно-практическое направленіе древне-церковной мистики

Изъ области абстрактно-спекулятивной мистики съ ея стремленіемъ къ „упрощенію“ души и метафизическому единенію съ Божествомъ въ актѣ спекулятивнаго экстаза, погружающаго душу въ таинственный мракъ *(γνόφος)*, съ холодныхъ высотъ логической абстракціи, гдѣ, кажется, точно расчитано 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 трансцедентной монадѣ,—ученіе, обвѣянное дымкой неоплатонической теософіи; путь мистики къ обоженію лежитъ черезъ *κάθαρσις*—очищеніе, *φωτισμός*—гностическое „просвѣщеніе“ и *ἅπλωσις*—духовное „упрощеніе“; самое обоженіе понимается въ смыслѣ возвращенія человѣческаго духа изъ этого „чувственно-феноменальнаго“ міра въ „безкачественное“ лоно субстанціальнаго

[1]) *Diekamp*, op. cit., SS. 96—97.

бытія; дѣйствіе Христа на душу разсматривается только какъ частный моментъ общей очищающей и просвѣщающей дѣятельности Логоса, совершаемой Имъ въ союзѣ съ нисходящими рядами небесныхъ силъ и чинами земной іерархіи. Во второмъ направленіи метафизика отсутствуетъ, идеологія отодвигается на второй планъ; въ основу мистики полагается внутренній 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 плотяность и массивную выпуклость; чувствуется полнота духовной жизни, ищущая соотвѣтствующаго выраженія въ словѣ; центромъ духовной жизни является божественная Личность Христа; мѣсто *κάθαρσις*'а занимаетъ *πρᾶξις*—подвижничество, включающее въ себя этическій 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 апоѳеозу „единотворящаго" гносиса противопоставляется восторженный гимнъ въ честь „боготворящей" любви.

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

софской мысли различными путями проникали въ христіанскую литературу того времени, мы не думаемъ, что бы эта форма религіозной жизни, равно какъ и высокая оцѣнка ея значенія, были явленіями наносными въ христіанской мистикѣ. Исторія мистицизма 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 Θиваиды 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 Θиваидскіе пустынники своими подвигами проложили путь къ эмоціональному экстазу, какъ мистической формѣ богообщенія, и укрѣпили въ жизни христіанскихъ мистиковъ практическіе пріемы и начала мистической жизни, то тѣ основныя идеи, которыя легли въ основу идеологіи этого направленія мистики, мы встрѣчаемъ въ христіанской литературѣ въ болѣе ранній періодъ. Здѣсь мы должны,

---

[1]) Объ экстазѣ и созерцаніи, равнымъ и образомъ и о сопровождающихъ эти состоянія явленіяхъ небеснаго *свѣта*, 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, Pratrum Spirituale, MG. t. 87, 3; cap. 16 19, 26, 40, 44, 50. 51, 57, 61, 66, 87, 102, 104, 105, 123, 143, 148, 159, 196

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

Климентъ и Оригенъ стоятъ въ самыхъ истокахъ идейнаго теченія христіанской мистики. Несмотря на тѣсное духовное родство ихъ, пониманіе идейныхъ основъ христіанской мистики у нихъ неодинаково. Если Климентъ склоненъ былъ въ дѣлѣ обоженія человѣка отводить первое мѣсто гносису, то Оригенъ начинаетъ выдвигать другое начало внутренней жизни,—христіанскую любовь; если Климентъ конечную цѣль обоженія видѣлъ въ сліяніи 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 своемъ паденіи принявшаго чуждую своей сущности оболочку тѣла. Жизнь человѣка въ этомъ міру есть томленіе матеріализовавшагося духа въ чужеземномъ плѣну по своему отечеству. Въ своемъ стремленіи къ чисто-духовной жизни человѣкъ прежде всего долженъ отрѣшиться отъ чувственно-матеріальной стороны бытія. Отсюда—необходимость міроотреченія, аскетическое самоумерщвленіе и каѳартическій 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 *вѣры—гносиса*. Началомъ восхожденія служитъ вѣра. Есть *ψιλὴ πίστις*, вѣра большинства, вѣра дѣтей, любящихъ добро изъ-за страха наказанія, а не ради самого добра: эта вѣра спасаетъ, но не соединяетъ съ Богомъ и есть вѣра мистическая, вѣнецъ гносиса, вѣра меньшинства, составляющаго особый чинъ людей, какъ бы церковь въ церкви. За вѣрой перваго порядка слѣдуетъ знаніе *(ἐπιστήμη, γνῶσις)*, за знаніемъ—мудрость *(σοφία)*, на-

конецъ, непосредственное созерцаніе истины *(θεωρία)* [1]). Это созерцаніе и есть вѣра въ высшемъ смыслѣ слова, ибо вѣровать значитъ непосредственно созерцать Логоса [2]). Здѣсь Оригенъ является предъ нами пока вѣрнымъ ученикомъ своего учителя, Климента. Идеалъ истиннаго христіанина предносится его уму въ общемъ въ образѣ *мудреца-аскета*, проводящаго жизнь въ богопознаніи и созерцаніи истины. Его расхожденіе съ Климентомъ начинается тамъ, гдѣ онъ факты мистической жизни стремится поставить въ связь съ Личностію Христа и этическимъ ученіемъ христіанства. Такъ онъ неохотно употребляетъ самое слово *γνῶσις*, какъ скомпрометированное еретиками - гностиками, предпочтительно стараясь пользоваться понятіемъ *σοφία, ἡ θεία σοφία* [3]). На ряду съ гносисомъ у него болѣе видное мѣсто занимаетъ, какъ мы сказали, другое начало—*любовь* къ Богу, понимаемая какъ извѣстная мистическая настроенность [4]). *Θεωρία* покоится на *πρᾶξις*'-ѣ, а *πρᾶξις* запечатлѣна сильно этическимъ характеромъ [5]). 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, достигшій 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 ὄντος* [6]). Созерцая Ло-

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

[2]) Redepenning, I, s. 343

[3]) Redepenning, I, ss. 335—336.

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

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

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

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 лонѣ 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 вполнѣ 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

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

[1]) Redepenning, 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; cp. Redpenning, II, 419—420.

[3]) MG. t. XI, Contra Celsum, Lib. VI, 79: *Καὶ γάρ ὥσπερ ἠκούσαμεν, ὅτι Ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ οὐδὲν ἧττον μεμαθήκαμεν, ὅτι ἀντίχριστοι πολλοί εἰσιν ἐν τῷ κόσμῳ· τὸν αὐτὸν τρόπον ὅτι Χριστὸς ἐπιδεδήμηκε γνόντες, θεωροῦμεν; ὅτι δὲ αὐτὸν πολλοί χριστοὶ γεγόνασιν ἐν τῷ κόσμῳ, οἵτινες ἀνάλογον ἐκείνῳ ἠγάπησαν δικαιοσύνην, καὶ ἐμίσησαν ἀδικίαν.* Cp. MG. t XIV, Tom. in. Ioann I. 6 *καὶ γὰρ πᾶς ὁ τετελειωμένος ζῇ οὐκέτι, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ζῇ Χριστός· Καὶ ἐπεὶ ζῇ ἐν αὐτῷ Χριστὸς, λέγεται περὶ αὐτοῦ τῇ Μαρίᾳ· Ἴδε ὁ υἱός σοῦ ὁ Χριστὸς*

Слова, сѣменемъ истины и добра [1]), какъ о Небесномъ Супругѣ, вступая въ союзъ съ которымъ и воспринимая сѣмя божественной жизни, душа приноситъ плодъ истинной мудрости, праведности и всякой добродѣтели, становится органомъ божественнаго Откровенія, дѣлается воплощеннымъ закономъ и пріобщается къ Самому Источнику Слова [2]), 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 обоженіе совершается въ актѣ непосредственнаго единенія человѣческаго духа съ Божествомъ, когда человѣкъ изъ сына Логоса становится сыномъ Божіимъ и достигаетъ состоянія высшаго по сравненію съ Логосомъ. Совершенно въ другомъ свѣтѣ изображается роль Логоса у Оригена. По Оригену, Логосъ—божественная Ипостась; обоженіе 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 переживаніяхъ Оригенъ такъ много удѣляетъ вниманія историческому Христу, изображенію Его крестныхъ страданій, человѣколюбія, кротости, тѣхъ благъ, которыя Онъ даруетъ вѣрующимъ [3]), 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 глубокій слѣдъ. Послѣ Оригена она становится проч-

---

[1]) Leg allegr. III, 51.

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

[3]) Ср. Eucken, op. cit., S. 222.

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

Двѣ черты являются наиболѣе характерными для нрав-

---

[1]) 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 начала былъ, новъ и всегда древній, есть вмѣстѣ *πάντοτε νεὸς ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος;* De ant. 61:*οὐ παύεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον*, который—*δι' αὐτῆς ἀεὶ γεννώμενος;* у *Меѳодія Патарскаго*, MG. t 18, Conv. VIII, 8, c. 149 C: „въ каждомъ (вѣрующемъ) духовно рождается Христосъ: для того Церковь и носитъ во чревѣ и испытываетъ муки рожденія, доколѣ не изобразился въ насъ родившійся Христосъ (Гал. IV, 19), чтобы каждый изъ святыхъ чрезъ причастіе Христу родился Христомъ“ (*ὥστ ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία σπαργᾷ καὶ ὠδίνει, μέχριπερ ἂν ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν μορφωθῇ γεννηθείς, ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων τῷ μετέχειν Χριστοῦ Χριστὸς γεννηθῇ*).

[2]) MG. t. XIII, In. Cant. Cant, Cap. VI, col. 209: *Λόγος ἐστὶν ὁ νυμφος. λογικὸν ζῶον ἡ νύμφη, ἐὰν νοήσῃ ψυχὴ, καὶ λάβῃ ὁ νυμφίος τὴν νύμφην*. Ср. также Stoffels, op. cit., S. 55. Насколько этотъ образъ жениха и невѣсты сталъ излюбленнымъ для характеристики отношенія души ко Христу, можно судить потому, что послѣ Оригена нѣтъ, кажется, писателя разсматриваемой группы, у котораго не встрѣчался бы этотъ образъ. Но особенно подробно его раскрываютъ Меѳодій 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.

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

2. *Мистика преп. Макарія Египетскаго.*

По изображенію Макарія Великаго, пламенная любовь ко Христу составляетъ послѣднюю основу всего мистическаго подвига. Эта любовь запечатлѣна особымъ характеромъ. Мистическая любовь есть любовь восторженная, охватывающая душу человѣка до самозабвенія, любовь, которую лучше всего можно сравнить съ любовію 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; Hom, 10, 4; ср. Hom. 5, 5; 9, 8; 25, 5; 28, 5. Въ патристической литературѣ, понятія ἐρωτικός, ἔρως отнюдь не имѣютъ того специфическаго значенія, которое придано имъ популярной рѣчью. Въ ней они употребляются исключительно въ идеально-платоническомъ смыслѣ. По Платону, эросъ 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 бежественной красоты. Ср. Н. Я. Гротъ, Очерки философіи Платона, М. 1897 г., стр. 53—54. То, что отличаетъ ἔρως отъ ἀγάπη, есть ярко выраженный эмоціональный характеръ этого чувства. Чуждая истерическаго эротизма, мистическая любовь характеризуется необычайною интенсивностію. Это не какой-нибудь отвлеченный amor Dei intellectualis Спинозы, а живое охватывающее все существо человѣка, чувство, (ср. П. П. Соколовъ. Вѣра, М. 1902, стр. 73, прим.; И. В. Поповъ, Мистич. оправданіе аскетизма въ твор преп Макарія Егип., Богосл. Вѣстн. 1905, I, 49) Эту черту мистической любви отмѣчаютъ сами подвижники и христіанскіе писатели-мистики. „Возлюби

любившій такой любовію 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 драгоцѣннымъ нарядомъ, ликомъ добродѣтелей свою душу [2]). Уязвленная ревностію любви Божіей (*τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*) [3]), любовію Небеснаго Духа (*ἔρωτι Πνεύματος οὐρανίου τετρωμένη*) [4]) душа и при помощи благодати непрестанно возбуждаетъ въ себѣ пламенное стремленіе (*πόθον ἔμπυρον*) къ Небесному Жениху (*πρὸς τὸν οὐράνιον νυμφίον*), вожделѣваетъ совершенно сподобиться таинственнаго и неизреченнаго общенія (*κοινωνίας*) съ Нимъ въ Святынѣ 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])". Тясячи праведныхъ дѣлъ, постъ и бдѣніе, духовныя дарованія откровенія и небесныя тайны—все это ничто, если не достигнуто общеніе съ Господомъ въ актѣ мистической любви къ Нему [6]). „Какъ богатая дѣвица, сговоренная замужъ, какіе бы не получала подарки до брака, наряды ли, одежду-ли, или драгоцѣнную утварь, не успокоивается тѣмъ, пока не наступитъ время брака и не совершится брачный союзъ: такъ и душа, уготовившая себя въ невѣсту Небесному Жениху, пріемлетъ залогъ Духа, дарованія или исцѣленій, или вѣдѣнія, или откровенія (*εἴτε χαρίσματα ἰαμάτων, εἴτε γνώσεως, εἴτε ἀποκαλύψεως*), но не успокоивается симъ, пока не достигнетъ совершеннаго общенія, т. е,, любви (*τῆς τελείας κοινωνίας, τουτέστι τῆς ἀγάπης*), которая, будучи неизмѣнною и непреткновенною, возлюбив-

---

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

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

[2]) Hom. 15, 2; ср. Epist, C. 416D, 417A.

[3]) Hom. 9, 9.

[4]) Hom. 10, 4.

[5]) Hom. 10, 4

[6]) Ibidem.

шихъ Женихъ дѣлаетъ безстрастными (ἀπαθεῖς) и непоколебимыми [1])". Здѣсь уже слышатся отзвуки апостольскаго гимна любви (1 Кор. 13 гл.), съ тою только разницей, что у ап Павла имѣется въ виду этическая любовь, а у Макарія мистическая. Въ то же время приведенныя слова ясно показываютъ, что изъ двухъ началъ мистической жизни—гносиса и любви—Макарій рѣшительное предпочтеніе отдаетъ любви, возвышая ее не только подъ гносисомъ, но и надъ всѣми харизматическими дарованіями [2]).

Но какъ бы ни было велико значеніе любви, какъ этико-мистическаго начала духовной жизни, одна любовь, — по ученію пр. Макарія,—безсильна совершить обоженіе человѣка. Заключая въ себѣ этическій моментъ свободнаго самоопредѣленія, она въ лучшемъ случаѣ свидѣтельствуетъ о

---

[1]) Hom, 45, 7

[2]) Пламенная любовь ко Христу, какъ Небесному Жениху, является характерной чертой не только мистики пр Макарія, но и всего представляемаго имъ направленія. Въ Симпосіонѣ Меѳодія 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 своемъ Возлюбленномъ. ради Возлюбленнаго душа оставляетъ брачное ложе, дорогой домъ, мать, родныхъ, отечество, всѣ удовольствія и развлеченія міра, чтобы войти внутрь всеблаженнаго чертога жениха, укрыться въ Его 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 указуетъ „самый совершенный и блаженный способъ спасенія, именно, посредствомъ любви" (Творенія, ч. III, М. 1862, стр. 12). Эта любовь есть мистическая любовь души, этой невѣсты, къ Логосу, какъ возлюбленному жениху своему. Чѣмъ болѣе душа приближается къ Логосу, тѣмъ сильнѣе пламенѣютъ въ ней любовь и желаніе созерцать красоту Его лицемъ къ лицу. Она ищетъ Жениха своего ночью и, охваченная „опьяненіемъ любви, погружается въ „экстатическое" состояніе. „Уязвленная этой любовію", 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 прилѣпляясь Господеви, дѣлается *единъ духъ* съ Господомъ" (тамъ же, стр 20). Ср. относящіяся сюда цитаты у *С. Зарина* op cit, стр. 373—374.

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

Изображеніе процесса обоженія 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 страдаетъ. 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 ее силы, *λόγοι*. Каждая сила дѣйствуетъ по двумъ направленіямъ—отъ центра (*ἡγεμονικόν*) вовнѣ и отъ периферіи внутрь. Человѣческая душа является на свѣтъ также безкачественной и безформенной. Ея содержаніе образуется извнѣ, изъ впечатлѣній отъ внѣшнихъ

---

[1]) Hom. 1, 11

[2]) Объ отношеніи мистики пр Макарія къ началамъ стоической философіи см. обстоятельное изслѣдованіе *I Soffels*'а, 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

объектовъ. Но она имѣетъ свое *ἡγεμονικόν*, откуда исходятъ ея движенія во всѣ органы и части тѣла. Проникая все тѣло и будучи началомъ эфирно-матеріальнымъ, душа имѣетъ опредѣленную форму; эта форма совпадаетъ съ внѣшнимъ образомъ человѣка. Отношеніе между силой и матеріей, свойствомъ и субстратомъ, добродѣтелью и душою, духомъ и тѣломъ стоики опредѣляютъ понятіемъ *κρᾶσις δι' ὅλου*. *Κρᾶσις δι' ὅλων* одна изъ характерныхъ особенностей стоической философіи. Это понятіе отлично, съ одной стороны, отъ механическаго соединенія (*μῖξις* и *παράθεσις*), по скольку, по смыслу этого понятія, части одного тѣло *проникаютъ* въ части другого, съ нимъ смѣшаннаго,—а съ другой,—отъ химическаго (*σύγχυσις*), потому что смѣшанныя тѣла сохраняютъ свои свойства. Такимъ образомъ, *κρᾶσις* есть полное и тѣсное смѣшеніе тѣлъ, при сохраненіи каждымъ тѣломъ своихъ свойствъ и собственной сущности. Какъ на примѣръ этого рода смѣшенія, стоики 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 стоиковъ, все тѣлесно—и ангелъ, и душа, и демонъ [3]). Душа, проникая всѣ члены тѣла, производя отправленія органовъ чувствъ, срастворяется (*συγκέκραται*) съ тѣломъ [4]) и принимаетъ форму внѣшняго человѣка [5]). Безка-

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

[2]) Hom. 4, 9—10.

[3]) Hom, 4, 9: *ἕκαστον γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν σῶμά ἐστιν, ὁ ἄγγελος, ἡ ψυχή, 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 Тертулліанъ приписываетъ тѣлесность не только человѣческой душѣ, но и Богу. Далѣе эфирную тѣлесность душѣ, ангеламъ и демонамъ приписываютъ Іустинъ, Ириней, Климентъ Александрійскій. Объ Антоніи Великомъ въ Vita Antonii (cap. 60) сообщается, что онъ *видѣлъ* душу Амонія, поднимавшуюся на небо Неудивительно, что и Макарій усвоилъ этотъ стоическій взглядъ на природу человѣческой души, а также ангеловъ и демоновъ Ср, Stoffels, op. cit., ss 61—62.

[4]) Ibid

[5]) Hom. 7, 7: „Какъ Ангелы имѣютъ образъ и зракъ, и какъ внѣшній

чественная по природѣ, душа воспринимаетъ свое содержаніе изъ-внѣ; добродѣтели и пороки, понимаемыя нерѣдко, какъ живыя реальности, налагаютъ на нее свой отпечатокъ Сила грѣховности,—ἁμαρτία,—будучи по своему происхожденію силой 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 ἁμαρτία проникаетъ всѣ силы души, *темное покрывало* ниспускается на душу и облегаетъ ее: между душой и ἁμαρτία наступаетъ срастореніе, — κρᾶσις δι' ὅλων. Въ силу тѣсной неразрывной связи ἁμαρτία 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 πονηριας), тѣломъ самого Сатаны (ἐνεδύσατο τὴν ψυκὴν ὁ πονηρός [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 (ἓν τι γίνεται ὁ Σατανᾶς μετὰ τῆς ψυχῆς. πνεύματα ἀμφότερα κατὰ τὴν πορνείαν, ἢ τὸν φόνον) [6]). Наступаетъ κρᾶσις δι' ὅλων [7]). Результатомъ этого общенія является бо́льшее уплотненіе душевной пневмы и меньшая воспріимчивость ея къ духовнымъ воздѣйствіямъ со-внѣ. Узы тьмы, которыми опутываютъ душу духи злобы, препятствуютъ ей любить Господа, вѣровать и молиться [8]). По-

---

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

[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.

мышленія становятся земными и пресмыкающимися долу [1]). Является „противленіе всему, и въ видимомъ, и въ невидимомъ [2]), и полное безсиліе освободиться отъ тираніи сатаны.

Задача человѣка состоитъ, съ одной стороны, въ освобожденіе отъ ἁμαρτία и господства Сатаны, а, съ другой, въ достиженіи обоженія, какъ наивысшаго одухотворенія и наитѣснѣйшаго мистическаго общенія со Христомъ-Логосомъ. Освобожденіе отъ ἁμαρτία предполагаетъ продолжительный и упорный путь борьбы со страстями и худыми наклонностями. Въ этой борьбѣ находитъ свое мѣсто и πρᾶξις,—какъ строгое подвижничество, сопровождаемое добродѣланіемъ, и θεωρία,—какъ борьба съ дурными помыслами, завершающаяся чистой, созерцательной молитвой. Этотъ процессъ борьбы запечатлѣнъ преимущественно этическимъ характеромъ и имѣетъ своей цѣлію укрѣпленіе добрыхъ расположеній и навыковъ и достиженіе состоянія полнаго *безстрастія* (ἀπάθεια) Возможность этой этической борьбы кроется въ свойствахъ богоподобнаго духа человѣка. Хотя, послѣ паденія, разумъ у человѣка и помрачился, но не уничтожился [3]); свобода воли подверглась страстямъ, но не исчезла [4]). Дѣйствіе ἁμαρτία этой свободы не уничтожило: сатана и душа, пока еще послѣдняя не подпала всецѣло вліянію сатаны, противостоятъ, какъ два равносильныхъ юноши [5]). Эта свобода и обусловливаетъ собой возможность поворота души отъ ἁμαρτία 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 [6]). Жизнь духовная есть жизнь *сверхъестественнаго порядка*. Подобно тому какъ ἁμαρτία вошла въ человѣка извнѣ, подобно тому какъ грѣховная жизнь есть процессъ постепеннаго сближенія души съ Сатаной до „полового“ сожитія съ нимъ, причемъ духовно-

[1]) De patientia et discr, 5.
[2]) De libert men. 29; Hom. 21, 2.
[3]) Hom 26, 1.
[4]) Hom 3, 6; Ep. II, col 412
[5]) Hom. 3. 6; 27, 22
[6]) Hom 1, 11

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

Мы не будемъ слѣдить за всѣми моментами мистическаго процесса обоженія, начиная съ ἐρως τῆς ἀγάπης и ἀπάθεια, продолжая далѣе φωτισμός, ἀποκάλυψις, ἔκστασις и кончая κατωνία (γάμος) со Христомъ, ἕνωσις и наконецъ, θείωσις: 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 необходимѣе, 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 эѳирно-матеріальной природы, можетъ вступать въ непосредственное общеніе съ Логосомъ, этимъ невещественнымъ Духомъ и Богомъ? Разстояніе между душой и Богомъ,—весьма значительное уже въ силу *тварности* человѣческой души,— увеличивается здѣсь до такихъ предѣловъ, что о какомъ-либо непосредственномъ мистическомъ 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 бого-

подобныхъ свойствахъ человѣческой природы, онъ разумѣетъ особый, *сверхъестественный* принципъ духовной жизни человѣка. „Небесный образъ“ въ концѣ концовъ есть ничто иное, какъ *обитаніе Логоса* въ душѣ человѣка. Если первый человѣкъ, Адамъ, жилъ всей полнотой духовной жизни, если онъ обладалъ безсмертіемъ 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, цѣлію 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—*свѣтозарное сіяніе*, которая видимо почила 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]).

---

[1]) Hom 12, 6.
[2]) Hom. 12, 2.
[3]) Hom 44, 9
[4]) Hom. 12, 6
[5]) Hom. 12 7: *Αὐτὸς ὁ Λόγος συνὼν, πάντα ἦν αὐτῷ, εἴτε γνῶσις, εἴτε αἴσθησις, εἴτε κληρονομία, εἴτε διδασκαλία.*
[6]) Hom. 12, 7.
[7]) Lib. de patientia et discr, 4
[8]) Ibid
[9]) Hom 15 25.
[10]) De patientia, 3
[11]) Ibid.

Такъ изображаетъ Макарій духовную жизнь перваго человѣка. Такими же чертами рисуетъ онъ и мистическое совершенство христіанина. Душа послѣдняго „не изъ собственнаго своего естества, но отъ Божества Его, отъ собственнаго Духа Его, отъ собственнаго свѣта Его воспріемлетъ духовную пищу, и духовное житіе, и небесныя одѣянія, 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

---

[1]) Hom. 1, 10

[2]) Hom. I, 11

[3]) Hom. 1, 12; cp de elev. mentis, 12.

[4]) Lib de patientia, c 4: *‚ταύτην τοιγαροῦν τὴν δόξαν ἀπό γε τοῦ νῦν οἱ ἀψευδεῖς Χριστιανοὶ περιβάλλονται.*

[5]) Hom. 7, 5; cp. 15, 18.

[6]) Cp Stoffels, op. cit, ss 86—87

образомъ подготовляетъ ея полное мистическое единеніе со Христомъ. На вершинѣ мистическаго процесса вся душа становится *духомъ—ἡ ψυχὴ ὅλη πνεῦμα γίνεται* [1]) и тогда уже ничто не препятствуетъ ей, въ актѣ эмоціональнаго экстаза (*ἔκστασις*), „срастворіться“ съ Господомъ „въ единый духъ“, соединиться съ Нимъ „душа, такъ сказать, въ душу и ипостась въ ипостась“ [2]).

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-матеріальную пневму человѣческой души? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ оригинальное ученіе преп. Макарія о мистическомъ „плототвореніи“ Логоса.

Ученіе о мистическомъ „плототвореніи“ Господа составляетъ одинъ изъ основныхъ пунктовъ богословствованія пр. Макарія. Онъ часто возвращается къ нему и самъ отмѣчаетъ важное значеніе его „Намѣреваюсь,—говоритъ онъ — по мѣрѣ силъ своихъ изречь нѣкое тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому выслушайте разумно. Безпредѣльный, неприступный и несозданный Богъ“ [3]),—„Самъ, и какъ хочетъ, и чѣмъ хочетъ, Сущій, по несказанной благости, 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 благость и сладость Его, и на самомъ опытѣ усладились свѣтомъ неизреченнаго наслажденія“ [4]) Такимъ образомъ, чтобы сдѣлать Себя доступнымъ человѣческой душѣ, которая „по собственной природѣ своей есть тѣло“, и имѣть возможность войти въ соединеніе съ ней, Господь снисходитъ къ человѣческой немощи, Самъ плототворя Себя, со-

[1]) Hom. 1, 2

[2]) Lib de elev ment, cap 6; Hom. 4, 10

[3]) Hom. 4, 9

[4]) Hom. 4, 11: *αὐτὸς ὢν ὡς θέλει, καὶ ὁ θέλει, διὰ χρηστότητα ἄφραστον, καὶ ἀγαθότητα ἀνεννόητον μεταβάλλει καὶ σμικρύνει, καὶ ἐξομοιοῖ ἑαυτόν, σωματοποιῶν κατὰ χώρησιν, τοῖς ἁγίαις καὶ ἀξίαις πισταῖς ἵνα ὁραθῇ αὐταῖς ὁ ἀόρατος, καὶ ψηλαφηθῇ κατὰ τὴν φύσιν τῆς λεπτότητος τῆς ψυχῆς ὁ ἀψηλάφητος καὶ ἀΐσθητα αὐτοῦ τῆς γλυκύτητος· καὶ τῆς χρηστότητος τοῦ φωτὸς τῆς ἀῤῥήτου ἀπολαύσεως αὐτῇ πεῖρα ἀπολαύσωσιν*

размѣрно свойству душевной тонкости. Такимъ-то плототвореніемъ и является φωτισμός, т. е., явленіе Господа душѣ „*въ неприступной славѣ свѣта (ἐν ἀπροσίτῳ δόξῃ φωτός)*“ [1]). Этотъ свѣтъ является тою посредствующей божественной силой, которая дѣйствуетъ между тварною душою и несозданнымъ Логосомъ и которая совершаетъ *одухотвореніе* эфирной пневмы 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“ [2]), т. е., достигнуть *обоженія*,—*плототворитъ* Себя, то какимъ образомъ, ставши, такъ сказать (ὡς εἰπεῖν), *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 ἁμαρτία въ человѣкѣ неотдѣлимо отъ источника послѣдней—Сатаны, подобно тому какъ тьма, сраствoрившаяся 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 усвояетъ этому свѣту божеское значеніе, а иногда и прямо отождествляетъ его съ Логосомъ. Такъ этотъ свѣтъ подаетъ „откровеніе всякаго вѣдѣнія“ и истинное познаніе Божества [3]), содѣйствуетъ различенію помысловъ [4]), является ризой спасенія [5]), пищей, упокоеніемъ, воздухомъ и жизнію души [6]); онъ обожествляетъ души [7]),

[1]) Hom 4, 13
[2]) Hom 4, 9
[3]) De libert. ment, cap 23
[4]) Hom 11, 4
[5]) Hom 20, 2
[6]) Hom 14, 7
[7]) Hom 43, 1

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

Такимъ образомъ, по ученію Макарія, обоженіе представляетъ собою процессъ, совершающійся въ душѣ человѣка подъ непосредственнымъ дѣйствіемъ на нее Логоса. Соединяясь съ душою, Онъ „растворяетъ ее собственнымъ божественнымъ Духомъ“ [4], „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“ [5], пока „не преложится въ божественное естество“ [6].

Послѣдній моментъ обоженія Макарій 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 „сраствоpяется“ съ вѣрными душами, „объемлетъ ихъ и, по изреченію Павлову, бываетъ съ ними *единъ духъ* (1 Кор. 6, 17), душа, такъ сказать, въ душу и Vпостась въ Vпостась“ [7] что бы онѣ „*измѣнились въ Божеское естество, изъ ветхихъ сдѣлались новыми*“ [8] и стали „причастницами Божескаго естества (*θείας κοινωνοὺς φύσεως*)“ [9]. Несмотря на свой реально-

---

[1]) Hom 15, 36,

[2]) Hom. 43, 1.

[3]) De libert. ment., cap. 22

[4]) Hom 64, 1.

[5]) Hom 47, 17

[6]) Hom 34, 2

[7]) De elevat ment, 6. *συγκιρνᾶται καὶ περιλαμβάνει τὰς πιστὰς καὶ φίλας αὐτοῦ ψυχάς, καὶ εἰς ἓν αὐταῖς πνεῦμα γίνεται, κατὰ τὸ λόγιον Παύλου, ψυχὴ εἰς ψυχήν, ὡς φάναι, καὶ ὑπόστασις οὖν εἰς ὑπόστασιν*

[8]) Hom. 44, 8. *δεῖ τοίνυν ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀπὸ τῆς νῦν καταστάσεως εἰς ἑτέραν κατάστασιν, καὶ φύσιν θείαν, καὶ γενέσθαι καινοὺς ἐκ παλαιῶν*

[9]) Hom 44, 9

метафизическій характеръ, это единеніе однако далеко отъ пантеистическаго сліянія души съ Божествомъ. Напомнимъ, что это единеніе Макарій понимаетъ въ смыслѣ стоическаго κρᾶσις 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 пантеизмѣ.

Несмотря на указанныя нами точки соприкосновенія идеологіи Макарія съ стоической натурфилософіей, мистика этого подвижника въ своей основѣ вполнѣ самобытна. Исходнымъ пунктомъ и послѣднимъ основаніемъ ея служитъ личный *опытъ* (πεῖρα) подвижника; основнымъ мистико-этическимъ началомъ—*любовь*, какъ ἔρως τῆς ἀγάπης; цѣлію—наитѣснѣйшее *единеніе со Христомъ—Логосомъ;* главнымъ путемъ—подвижничество и добродѣланіе. Отсюда—она глубоко этична и чужда крайностей мистическаго квіетизма [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 чистаго созерцанія, которая, хотя и опирается на этику, но только до тѣхъ поръ, пока не станетъ на собственныя ноги. Однако и въ этомъ случаѣ, разсматривая добродѣтель, какъ лучшее „украшеніе души", удостоивающее общенія ея съ Небеснымъ Царемъ [2]), Макарій сумѣлъ показать необходимость и значеніе для мистика этическаго момента добродѣланія. Такъ πρᾶξις и θεωρία, этика и мистика находятся у него во взаимной гармоніи.—Неудивительно отсюда, что ми-

---

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

[2]) Hom 15, 45: „Какъ въ царскихъ чертогахъ красивыя дѣвы, не имѣющія никакого порока, самыя благообразныя вступаютъ въ царское сообщество; такъ и въ духовномъ только души, украшенныя всякими добрыми нравами, удостаиваются общенія съ Небеснымъ царемъ" (р п 45, 43).

стика Макарія, какъ выразительница здороваго мистическаго сознанія христіанскихъ подвижниковъ, получила полную санкцію церкви и послужила образцомъ для послѣдующихъ 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 *πρᾶξις* нашло себѣ сильнаго защитника въ лицѣ Исаака Сирина; его ученіе о божественномъ *свѣтѣ*, какъ духовно-осязаемомъ знаменіи присутствія Христа въ душѣ человѣка, нашло себѣ яркое выраженіе въ мистикѣ Симеона Нов. Богослова и чрезъ него проложило себѣ путь въ мистику позднѣйшаго исихазма (XIV в.).

3. *Мистика пр. Симеона Новаго Богослова.*

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

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

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

[1]) *Τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου Λαπάνῃ δι τοῦ Κυρίοῦ Γαβριὴλ ἱερομονάχου, ἐκ τῆς ἱερᾶς Σκήτης τοῦ Ἁγίου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Μάρκου ἐν τῷ Ὄρει τῆς Πενθόδου ἐν Χίῳ Ἐν Σύρῳ* 1886 *Λογ.* 30, *σ* 153₂ (цифра 2—означаетъ второй столбецъ страницы). Сравн. Слова пр. Симеона Нов Бог., въ переводѣ съ новогреч. еписк. Θеофана. вып I, М. 1879 г., сл. 30, стр. 243.

[2]) *Λογ.* 10, *σ* 662; р. п. I, стр. 80

[3]) Тамъ же.

[4]) *Λογ* 29, *σ*. 1461; р. п. I, стр. 229.

[5]) Тамъ же.

[6]) *Λογ.* 18, *σ*. 1061; р п. I, 155

[7]) *Λογ* 57, *σ*. 2941-2: *καὶ ἔχει τὸ Πνεῦμα χωρὶς νὰ τὸ γνωρίζῃ, καὶ νὰ τὸ αἰσθάνεται, βλασφημεῖ ὁ τοιοῦτος;* ср. р. п., вып II, М. 1882, стр 42

[8]) *Λογ.* 64, *σ* 337₂; р. п. II, 117; ср. *Λογ.* 16, *σ* 951; р п. I, 135.

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

---

[1]) *Λογ.* 29, *σ* 149; р п I, стр 236: „Кто омылся, освятился и оправдался, тотъ или совсѣмъ неподвижимъ на злыя дѣла, или неудободвижимъ А кто удободвижимъ на нихъ, тотъ явно опять осквернился, опять лишился благодати св. Духа, полученной въ крещеніи, опять потерялъ оправданіе (*καὶ γυμνώθη ἀπὸ τὸ λουτρὸν τῆς χάριτος τοῦ παναγίου Πνεύματος, ἤγουν ἀπὸ τὸ βάπτισμα, καὶ ὑστερήθη τὴν δικαίωσιν*), ср. *Λογ* 192, *σ* 1092 р. п I, 160. „когда мы крестились, были еще несмысленными младенцами, и по возрасту, и по уму, и не понимали, коль великое получили освященіе; потомъ-же хотя и познали сіе, но увлекаемые юностію, осквернили себя грѣхами своими, *потеряли благодать св крещенія* и продолжаемъ каждодневно осквернить и души и тѣла свои, преступая заповѣди“. Ср. *Λογ* 35, *σσ*, 169—170; р п. I, стр. 273—275.

[2]) *Λογ* 18, *σ*. 1061; р п I, 155 Ср *K. Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchthum, Leipz 1898, s 53. „Положеніе, что всякая благодать можетъ быть дѣйствительна только какъ сознательно усвоенная и прочно укрѣпившаяся въ человѣкѣ, лежитъ въ основѣ всего міросозерцанія пр Семеона. Симеонъ не отрицаетъ, что таинство всегда оказываетъ дѣйствіе, онъ настаиваетъ на томъ, что благодать есть реальная сила, которую можетъ сообщать только таинство; но съ другой стороны онъ знаетъ, что духовная жизнь можетъ возникнуть изъ чего-либо духовно-усвоеннаго Вотъ почему въ таинствѣ, на ряду съ реально-физической силой, которую оно сообщаетъ, для Симеона существенна также и мысль которую оно выражаетъ,—какъ откровеніе Божьяго милосердія въ отдѣльныхъ людяхъ. Слѣдовало бы ожидать, что Симеонъ возстанетъ противъ крещенія младенцевъ, однако никогда не являлась у него мысль касаться этого освященнаго порядка церкви Онъ принимаетъ исчезновеніе благодати крещенія у большинства христіанъ, какъ неизбѣжный фактъ, и выводитъ отсюда только необходимость возвращенія ея. Онъ требуетъ обращенія послѣ крещенія, какъ необходимой основы для всего дальнѣйшаго успѣха духовной жизни“.

[3]) Ср *Λογ* 29, 148. *καὶ ὁ τοιοῦτος εἶναι ἄχρηστος, ὡς ἄπιστος, καὶ ἄθεος, καὶ νεκρός*

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

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

---

[1]) Ср. *Λογ.* 19, *σ.* 109²; р. п I, 160; *λογ* 35, *σσ.* 169—170; р. п, I 274—275; *Λογ* 37, *σ* 178; р. п I, 289 Ср. K. Holl, op. cit., ss. 54—61.

[2]) *Λογ* 55, *σ* 280; р п II, 17

[3]) *Λογ* 3, *σ.* 36², р п I, 30; *λογ* 31, *σ* 155² р п I, 246—247; *Λογ.* 47, *σ.* 241²; р. п I, стр. 399

[4]) *Λογ.* 20 *σσ.* 113—114; р. п I, 167—168: *λογ* 53, *σσ* 272—273; р п II, 3—5.

[5]) *Λογ.* 29, *σ* 147²: *καὶ δόξα Θεοῦ εἶναι ἡ ἐργασία, καὶ ἡ φύλαξις τῶν ἐντολῶν τοῦ*, ср. р. п. I, 232: *λογ* 3, 38; р. п I, 32

[6]) *Λογ* 18, *σ* 105²; р. п I, 154: *λογ* 16, *σ.* 96¹-²; р. п I, 137.

[7]) *Λογ* 16, *σ.* 96²; р. п. I, 137

[8]) *Λογ* 63, *σσ.* 331—332; р. п II, 107—108.

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

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

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

---

[1]) *Λογ.* 19, *σ.* 1081; р. п. I, 158; *λογ.* 63, *σ.* 332; р. п. II, 108.

[2]) *Λογ* 2, *σ.* 331; р. п. I, 24—25.

[3]) *Λογ* 4, *σ.* 442; р. п. I, 44.

[4]) *Λογ* 45, *σ.* 2321-2; р п. I, 384—385.

[5]) *Λογ* 63, *σ.* 332; р п. II, 108.

[6]) *Λογ* 63, *σ.* 3312. *φῶς εἶναι ὁ Θεὸς, καὶ ἡ θεωρία του εἶναι ὡς φῶς. λοιπὸν μὲ τὴν θεωρίαν τοῦ φωτὸς, γίνεται πρώτη γνῶσις, καὶ γνωρίζει ὅτι εἶναι Θεός;* р п. II, 107.

[7]) *Λογ* 35, *σ.* 1702; р. п I, 275.

[8]) *Λογ*; 19, 1082: *διατὶ τὸν κάμνει καὶ φίλον ὁμοῦ, καὶ υἱον Θεοῦ, καὶ Θεὸν, ὕσον εἶναι δυνατὸν εἰς τοὺς ἀνθρώπους.*

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

[1]) *Λογ* 29, *σ.* 1492; р. п. I, 236.

[2]) *Λογ.* 45, *σσ.* 2211—222; р. п. I, 363—365.

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

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

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

[1]) *Дог.* 45, *σ* 222₂; р. п. I, 366.

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

---

[1]) *Λογ.* 29, *σσ.* 148—149; р. п. I, 233—234

[2]) Ср. K Holl, op cit., ss. 36—42.

[3]) *Λογ* 68, *σ.* 364₂, 367₁; р. п. II, 166, 167.

[4]) Вотъ одинъ изъ гимновъ пр. Симеона въ честь любви: „О любовь превожделѣнная! Блаженъ, кто возлюбилъ тебя, потому что такой уже не восхощетъ полюбить страстно никакой красоты человѣческой. Блаженъ, кто соплелся съ тобой божественнымъ вожделѣніемъ; потому что такой отречется отъ всего міра и со всякимъ сближаясь человѣкомъ не осквернится. Блаженъ, кто плѣнился красотами твоими и насладился ими полнымъ желаніемъ, потому что такой освятится въ душѣ пречистою кровію и водою, кои сочатся и каплютъ изъ тебя. Блаженъ, кто облобызалъ тебя всѣмъ сердцемъ, потому что такой измѣнится добрымъ измѣненіемъ въ духѣ своемъ и возрадуется душею своею, такъ какъ ты Сама—неизреченная радость. Блаженъ, кто стяжалъ тебя, потому что такой не будетъ ставить во что-либо всѣ сокровища міра, такъ какъ ты сама—воистину богатство, неоскудѣвающее. Блаженъ и треблаженъ тотъ, кому подала ты десницу твою, потому что такой при всемъ видимомъ безславіи будетъ славнѣе всѣхъ славныхъ и честнѣе всѣхъ чтимыхъ. Похваленъ, кто тебя ищетъ, прехвальнѣе, кто тебя обрѣтетъ, но блаженнѣе всѣхъ тотъ, кто возлюбленъ будетъ тобою, кого посадишь ты одесную себя, кто наученъ будетъ тобой, кто обитать будетъ въ тебѣ, кто напитанъ будетъ отъ тебя безсмертною пищею, т.-е. Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ. Ты наставница пророковъ, шественица Апостоловъ, сила мучениковъ, вдохновеніе Отцевъ и учителей, совершенство всѣхъ святыхъ и самого меня успособленіе къ настоящему служенію“. *Λογ.* 53, *σσ* 272—273₁; р. п. II, 3—5; *λογ.* 20, *σσ.* 113₁—114; р. п. I, 167—168

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

III.

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

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

---

[1]) Ср., напр., *Λογ.* 19, *σ.* 108₁; р. п. I, 157—158; *λογ* 63, *σ.* 334₂; р. п. II, 112.

[2]) *Καὶ τότε ἀκούμπισε εἰς τὸ στῆθός σου τὸ κάτω σιαγόνι σου, ἤγουν τὸ πηγοῦνί σου, διὰ νὰ προσέχῃς μέ αὐτον τὸν τρόπον μέσα εἰς τὸν ἑαυτόν σου, καὶ μὲ τὸν νοῦν, καὶ μὲ τὰ αἰσθήματά σου μάτια· καὶ κράτει ὀλίγον καὶ τὴν ἀναπνοήν σου, διὰ νὰ ἔχῃς ἐκεῖ τὸν νοῦν σου να εὕρῃς τὸν τόπον ὁποῦ εἶναι ἡ καρδία σου, καὶ ἐκεῖ να εἶναι ὅλως διόλου ὁ νοῦς σου.* Въ рукописи Москов. Синод. Библіотеки XV в., № 194, лл. 105—106: **сьмѣшаа чювьственное око съ умомъ, въ среди чрева, сирѣчь въ пупъ.**

[3]) *Λογ.* 68, *σσ.* 367₂—368; р. п. II, 172—173.

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

I. *Мистика пр. Исаака Сирина.*

Епископъ Θеофанъ называетъ пр. Макарія Великаго „преддверіемъ“ Исаака [1]). Это-справедливо, но только въ прило-

---

[1]) Тамъ-же, *с.* 368; р. п., стр. 173. Еписк Θеофанъ сопровождаетъ это разсужденіе слѣдующимъ примѣчаніемъ: „Эти внѣшніе пріемы иныхъ соблазняютъ и отбиваютъ отъ дѣла, а у другихъ покривляютъ самое

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

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

[1]) *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ Ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά*. *ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου τοῦ Θεοτόκου. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας Ἔτει ᾳφο. Ἐπιστ.* 4, *σσ.* 541—542, ср. р. п., Сергіевъ Посадъ, 1911 г. Сл. 55, стр. 242—243.

[2]) Тамъ же, *с.* 546; р. п. стр. 246.

[3]) Тамъ же, *с.* 552; р. п. стр. 251.

[4]) Тамъ же, *с.* 570; р. п. стр. 265.

[5]) Тамъ же, *с.* 572: *ἐὰν δὲ φθάσῃ τὴν χώραν τῆς ἀγάπης, θεωρεῖ τα πνευματικὰ εἰς τὸν τόπον αὐτῶν;* р. п. стр 267.

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

Въ этомъ ученіи о необходимости этическаго момента въ мистикѣ пр. Исаакъ, дѣйствительно, является послѣдователемъ мистики пр. Макарія. Однако, что бы судить о значеніи его апологіи этическаго начала въ мистикѣ, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что эта апологія вызывалась не столько потребностію его мистическаго паѳоса, сколько внѣшними обстоятельствами переживаемаго имъ историческаго момента. На время жизни и дѣятельности пр. Исаакъ падаетъ расцвѣтъ ереси *мессаліанъ* или *евхитовъ*, которые въ качествѣ основныхъ пунктовъ своего ученія выставили, съ одной стороны, ученіе о самодовлѣемости въ дѣлѣ спасенія созерцательной жизни, а съ другой—отрицаніе значенія всякаго подвига и добродѣланія: *созерцательная молитва*—вотъ единственный путь къ обоженію. Эта молитва очищаетъ человѣка отъ грѣха, изгоняетъ изъ души демона, возводитъ на степень безстрастія, низводитъ Духа, сообщаетъ даръ пророческаго вѣдѣнія, соединяетъ въ „единый духъ“ съ Богомъ.

---

[1]) Тамъ же, *σ.* 572; р. п. стр. 267—268.

[2]) Ср. *Λογ.* 30, *σσ.* 190—191; р. п. 2, 12—13; *Ἐπιστ.* 4, *σ.* 552; р п 55, 251; *λογ* 16, *σ.* 84; р. п. сл. 74, 372.

[3]) *Λογ.* 23, *σ.* 131; р. п. 56, 276.

[4]) *Λογ.* 30, *σ.* 193; р. п. 2, 14.

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

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

---

[1]) *Λογ.* 78, *σσ.* 441—442; р. п. 13, 54.

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

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

---

[1]) Λογ. 63; ср. р п. сл 26, стр 124—125.
[2]) Ср Λογ. 82; р п. сл. 3, стр, 18; λογ, 65-е р п 28, стр 129.
[3]) Λογ. 64; р. п сл. 27.
[4]) Ibid; р п. 27, стр. 127.

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

---

[1]) Ср *Λογ.* 15, р. п. 65, 343.
[2]) *Λογ* 65; р. п. 28, стр. 129.
[3]) *Λογ* 30, *σσ* 190—192; р. п. 2, 12—13.
[4]) *Λογ* 66, *σσ.* 389—390; р п. 29, 132—133.
[5]) *Λογ* 38, *σ.* 241—248; р. п. 38, 160
[6]) *Λογ.* 15; р. п. 65, стр. 344.
[7]) *Λογ* 38, *σ* 241; р п. 38, 160.
[8]) *Λ* 38, *σ* 342. *κατὰ Θεὸν γνῶσις βασιλεύς ἐστι πασῶν τῶν ἐπιθυμιων*
[9]) Hom. 8, 2

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

---

[1]) Hom. 8, 3

[2]) *Лоу.* 32, *сс.* 206—207 (р п. 16, 67): „И не молитвою тогда молится умъ, но бываетъ въ восхищеніи *(ἐν ἐκστάσει)*, при созерцаніи непостижимаго, того, что за предѣлами міра смертныхъ, и умолкаетъ въ невѣдѣніи всего здѣшняго. Сіе-то и есть то *невѣдѣніе*, о которомъ сказано, что *оно выше вѣдѣнія (αὐτη ἐστὶ ἡ ἄγνοια ἡ ὑπερτέρα τῆς γνώσεως)*".

[3]) *Лоу.* 32, *с.* 199; р. п. 16, стр. 61.

[4]) *Лоу.* 31, *сс.* 197—198; р. п. 15, стр. 60.

[5]) *Лоу.* 32, *с.* 202; р. п. 16, стр. 164.

[6]) *Лоу.* 31, *с.* 197; р. п. 15, стр. 60.

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

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

начало сильно безпокоить меня и жечь мнѣ лицо, возвратилось ко мнѣ сознаніе мое и вотъ увидалъ я, что насталъ уже другой день и возблагодарилъ Бога, размышляя, сколько благодать Его преизливается на человѣка".

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

[2]) *Λογ.* 85, 6. 499; р. п. 21. стр 94.

[3]) *Λογ.* 19, 6. 105; р. п 49, стр. 220

[4]) *Λογ* 73; р. п. 85, стр. 407.

[5]) *Ἐπιστ.* 3, *σ.* 538; р. п. 42, стр. 180.

[6]) *Ἐπιστ* 4, *σ.* 554, (р п. 55, 253): μεγάλη ἐστὶν ἡ πρᾶξις ἡ ἀγγελικὴ τῆς ἡσυχίας

[7]) Недаромъ Никифоръ Θеотокисъ, издатель греческаго перевода твореній Исаака, въ своей *Ἐπιγράμμα περὶ σιώπης καὶ ἡσυχίας*, предпосланной

Исаакъ въ ряду представителей древно-церковной мистики.

2. *Мистика преп. Максима Исповѣдника.*

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

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

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

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

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

---

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

[2]) Ibid. ss. 17—20.

[3]) Ср. *Bach*, op. cit., s. 28

Θεωρία γνῶσις—вотъ тотъ царскій путь, по которому совершается восхожденіе души къ Богу. Все остальное,—отреченіе отъ міра, подвижничество, добродѣтель, дѣятельная любовь,—имѣетъ значеніе постольку, поскольку создаетъ наиблагопріятныя условія для созерцательной жизни. Обоженіе предполагаетъ слѣдующіе главнѣйшіе моменты: 1) отреченіе отъ міра, или точнѣе отъ зла въ мірѣ, 2) безстрастіе воли, 3) чистоту ума и 4) соединеніе съ Логосомъ. Всѣ эти моменты не осуществимы безъ истиннаго гносиса: въ первомъ и второмъ случаѣ онъ руководитъ человѣкомъ въ пониманіи добра и зла и носитъ этическій характеръ, въ третьемъ случаѣ онъ представляетъ собой созерцаніе (*θεωρία*), какъ процессъ абстрагирующей дѣятельности ума, въ четвертомъ—истинное вѣдѣніе, какъ соединеніе субъекта съ объектомъ, пріобрѣтаетъ онтологическое значеніе. Наконецъ, такъ какъ человѣкъ есть микрокосмосъ и посредствующее звено между Богомъ и міромъ и чрезъ его обоженіе должно совершиться окончательное возсоединеніе съ Богомъ и Макросмоса, то въ послѣднемъ основаніи своемъ гносисъ получаетъ и космологическое значеніе.

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

---

[1]) Умозрит. и дѣят. главы, 2, 15. Добротолюбіе т III, М. 1888.
[2]) Ibid, 3, 4.
[3]) Ibid., 2, 17.
[4]) Ibid, 2, 17.

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

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

---

[1]) MG t 90, De charitate, 2, 83.

[2]) Умозр и дѣят. главы, 3, 57.

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

[4]) Ibid 2, 84; 3, 43

[5]) Въ ученіи о добродѣланіи пр. Максимъ близко примыкаетъ къ ученію пр Исаака. Для спасенія необходимы добродѣланіе и вѣдѣніе, каждое на своемъ мѣстѣ. „Силенъ мужъ, вѣдѣніе (*τὴν γνῶσιν*) соединившій съ дѣятельностію (*τῇ πράξει*)“; De charit. II, 28. „Точный способъ истиннаго богодѣльствія“ обрѣлъ тотъ, „кто показываетъ въ себѣ вѣдѣніе отвлеченнымъ дѣятельностію и дѣятельность одушевляемую вѣдѣніемъ“. Въ противномъ случаѣ „вѣдѣніе недѣятельное“ будетъ пустою фантазіей, а „дѣятельность неосмысленная“ — бездушнымъ идоломъ Умозрит. и дѣятел. главы, 6, 88; ср. MG. t. 90, cap. alia 142.

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

---

[1]) De charit, 2, 100
[2]) Ibid., 2, 52
[3]) Ibid., 3, 94.
[4]) Ibid., 1, 95
[5]) Ibid., 2, 31.
[6]) Ibid., 3, 97
[7]) Умозрит и дѣят главы, 5, 5
[8]) De charit, 2, 62
[9]) Умозр. и дѣят гл., 7, 43

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

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

---

[1]) Capit. theol. et. oecon., 1, 81: *ὁ γὰρ μὴ ἐκβὰς ἑαυτοῦ, καὶ πάντων τῶν ὁπωσοῦν ονεῖσθαι δυναμένων, καὶ εἰς τὴν ὑπὲρ νόησιν σιγὴν καταστάς, οὐ δύναται τροπῆς εἶναι πάμπαν ἐλεύθερος.*

[2]) Умозр. и дѣят. гл., 3, 46.

[3]) De charit. 2, 100.

[4]) Ibid. 2, 61: *τὴν τῆς προσευχῆς ἀκροτάτην κατάστασιν, ταύτην εἶναι λέγουσι, τὸ ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενέσθαι τὸ νοῦν καὶ ἄυλον πάντη καὶ ἀνείδεον ἐν τῷ προσεύχεσθαι. Ὁ οὖν ταύτην ἀλώβητον διατηρῶν τὴν κατάστασιν, οὕτος ὄντως ἀδιαλείπτως προσεύχεται.*

[5]) Ibid, 2, 95.

[6]) „Четыре сотни главъ“,—стр 203.

[7]) Ibid., стр. 220; ср. 193

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

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

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

---

[1]) MG. t. 90, Capit. theol. et oecon., II, 49: *ὅλον ἔχων τὸν πόθον ἀναλῦσαι τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας καὶ σὺν Χριστῷ γενέσθαι, διὰ τῆς κατὰ νοῦν ὑπερκοσμίου καὶ ἁπλῆς θεωρίας.*

[2]) MG. 91, Ambiguorum lib. I, 1303.

[3]) Huber, Philosophie der Kirchenväter. 1859, S. 342.

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

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

---

[1]) Ambigu lib., 146B; 213B; 157B—158B

[2]) Amb. lib., 221A—222B.—Ср характеристику философско-богословскихъ воззрѣній пр Максима у *А. Бриллiантова* op. cit., стр. 191—219.

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

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

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

БИБЛІОТЕКА
[illegible]