



Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Египетскаго.

Чтобы раздѣльнѣе представить ученіе преп. Макарія о внутреннихъ измѣненіяхъ, происходящихъ въ человѣкѣ подѣ влияніемъ тѣснаго единенія съ Божествомъ, мы вынуждены воспользоваться схемой, слишкомъ употребительной, но въ данномъ случаѣ очень удобной для группировки матеріала. Мы скажемъ о проявленіяхъ силы, сообщаемой человѣку обитающимъ въ немъ Духомъ Св., въ его умѣ, волѣ, чувствѣ и тѣлѣ.

Сила Божія, какъ непосредственное слѣдствіе проникновенія всего существа человѣка Божествомъ, въ интеллектуальной жизни души проявляется какъ сверхъестественная мудрость. „Бываетъ, что невѣжда разумомъ возрождается духовно, преобразуется въ мудраго, и извѣстными дѣлаются ему сокровенныя тайны, а по естеству онъ невѣжда“³⁾. И эта мудрость превосходитъ своею высотой естественное знаніе, которое дается усиліями философской мысли или изученіемъ св. Писанія⁴⁾. Эта мудрость отчасти есть возвращеніе естественной прозорливости души. Духъ Св. есть какъ бы огонь. Онъ сожигаетъ сучецъ во внутреннемъ окѣ, и умъ человѣка становится чистымъ⁵⁾.

Обратимъ сначала вниманіе на форму мистическихъ откровеній. Исходною точкой въ этомъ случаѣ для насъ должно

1) XVII, 14–16.

2) Hom. XXVII, 16 ср. XXVI, 5.

3) XXVI, 5.

4) Hom. XVII, 10; XXIX, 6; XLII, 1 De elev. ment 15.

5) XXV, 10 ср. De libert. ment. 21; De elev. ment, 13.

служить слѣдующее наблюденіе преп. Макарія. „Бываетъ, говоритъ онъ, нѣчто отъ благодати, когда человѣкъ видитъ *вдали* какъ бы нѣкія видѣнія (*ὁράσεις*) и радуется симъ видѣніямъ. Иное же дѣло, когда входитъ въ человѣка сила Божія, и объемлетъ члены и сердце, и плѣняетъ умъ въ любовь Божію“¹⁾. Сюда же нужно присоединить еще одно мѣсто изъ сочиненій преп. Макарія, къ сожалѣнію, слишкомъ темное по своей краткости. „Есть ощущеніе (*αἴσθησις*), есть видѣніе (*ὁρασις*) и есть озареніе (*φωτισμός*). И кто имѣетъ озареніе, тотъ выше имѣющаго ощущеніе. У него озаренъ умъ, а сіе значитъ то, что получилъ онъ нѣкоторое преимущество предъ имѣющимъ ощущеніе, ибо созналъ въ себѣ нѣкую несомнѣнную видѣнію“²⁾. Эти выдержки даютъ основаніе различать въ мистическихъ откровеніяхъ двѣ формы не одинаковой цѣнности. Низшую форму составляютъ видѣнія. Они отличаются внѣшнимъ, объективнымъ характеромъ: представленіе въ нихъ кажется внѣшнимъ предметомъ, „находящимся вдали“, по характерному выраженію преп. Макарія, и слѣдовательно, бываетъ локализовано во внѣшнихъ органахъ зрѣнія. Въ сочиненіяхъ Макарія упоминается не мало случаевъ подобныхъ видѣній. Сюда относятся видѣнія собственной души, къ которымъ, по словамъ подвижника, способны лишь немногіе наиболѣе совершенные христіане³⁾. Нѣкоторымъ праведникамъ являлось знаменіе креста. Одному подвижнику казалось, что „онъ стоитъ въ церкви предъ жертвенникомъ, и предложены ему три хлѣба, какъ бы вскиснувшіе съ елеемъ, и въ какой мѣрѣ вкушалъ ихъ, въ такой хлѣбы возрастали и поднимались“⁴⁾.

Въ противоположность видѣніямъ, созерцанія, или озаренія, ощущались, какъ состояніе всецѣло внутреннее и не приуроченное къ отдѣльнымъ органамъ чувствъ, а какъ бы непосредственно наполняющее все сознаніе, весь умъ и все сердце. Изъ самаго наименованія этихъ состояній озареніями видно, что свѣтъ въ данномъ случаѣ былъ преобладающею формою откровенія, и этотъ свѣтъ, казалось, наполнялъ

1) Hom. VII, 3.

2) Hom. VII, 5.

3) VII, 6—7.

4) Hom. VIII, 3.

собою всю душу. „Есть очи, говоритъ Макарій, которыя внутреннѣ снхъ очей, и есть слухъ, который внутреннѣ сего слуха“ ¹⁾. Вслѣдствіе этого „свѣтъ, являсь въ сердцѣ, отверзаетъ внутреннѣйшій, глубочайшій и сокровенный свѣтъ“, и человѣкъ всецѣло поглощается этимъ созерцаемъ ²⁾. Что свѣтъ, о которомъ здѣсь говоритъ преп. Макарій не есть метафорическое выраженіе для понятія благодати, а что подъ нимъ разумѣется дѣйствительное свѣтовое ощущеніе или чрезвычайно яркое представленіе свѣта,—въ этомъ мы убѣдимся нѣсколько ниже.

Въ связи съ этимъ внутреннимъ характеромъ созерцаній ³⁾, по всей вѣроятности, стоитъ и другая черта, отличающая созерцанія отъ видѣній. Это—несомнѣнность (*πληρωφοσύνη*), не всегда сопровождающая видѣнія и характеризующая озаренія. Въ самомъ дѣлѣ, пока видѣніе локализовано въ органахъ зрѣнія, и объектъ его представляется чѣмъ то вѣдшимъ, въ реальности его можно сомнѣваться. Можно подозрѣвать, что это видѣніе есть не болѣе, какъ иллюзія, или призракъ, произведенный демонами. Наоборотъ, когда все сознание охвачено однимъ, безраздѣльно господствующимъ въ немъ представленіемъ свѣта, сомнѣніе въ реальности этого состоянія становится совершенно невозможнымъ.

Отъ формъ перейдемъ къ содержанію мистическихъ откровеній.

¹⁾ XXVIII, 5.

²⁾ VIII, 3 ср. De charit. 9.

³⁾ Подобнымъ же образомъ различаетъ видѣнія и созерцанія Симеонъ Новый Богословъ. „На тебя низойдетъ,—говоритъ онъ,—сила Всесвятаго Духа, какъ тогда низошла на Апостоловъ, не въ чувственномъ видѣніи огненномъ, не съ шумомъ великимъ и дыханіемъ бурнымъ (ибо тогда на Апостолахъ это было ради невѣрныхъ), но она явится въ тебѣ мысленно, какъ умный свѣтъ, со всякой тихостію и обрадованіемъ,—каковой свѣтъ есть предначатіе свѣта вѣчнаго, возсіяніе и лучъ вѣчнаго блаженства“ (Слово 72. Пер. Еп. Теофана, т. II, 225). У того же автора одинъ изъ испытавшихъ это состояніе говоритъ: „возсіялъ мысленно во мнѣ великій свѣтъ и взялъ къ себѣ весь мой умъ и всю душу“ (Ibid. Слово 86, стр. 437). Въ 91 словѣ, заключающемъ въ себѣ, быть можетъ, автобіографическія подробности, авторъ описываетъ первыя видѣнія, какъ явленія объективныя. Имъ онъ противопоставляетъ послѣднее, завершительное, высшее созерцаніе, которое описывается въ такихъ словахъ: „Ты явился внутри бѣднаго сердца моего, сдѣлавъ его все свѣтомъ“. Стр. 500.

Предметомъ сверхъестественнаго вѣдѣнія служить прежде всего душа въ ея метафизическихъ свойствахъ и нравственныхъ задачахъ. Мы уже приводили слова преп. Макарія о видѣніяхъ собственной души, къ которымъ способны только немногіе христіане. Но и познаніе природы души онъ признаетъ дѣломъ откровенія. „Ни мудрые своею мудростію, ни разумные своимъ разумомъ не могли постигнуть душевной тонкости, или сказать о душѣ, что она такое,—только при содѣйствіи Духа Св. открывається и приобрѣтается понятіе и точное вѣдѣніе о ней“¹⁾. Далѣе, люди облагодатствованные въ своей нравственной жизни находятся подъ непосредственнымъ руководствомъ Духа Св. На скрижаляхъ ихъ собственнаго сердца благодать пишетъ законы Духа и, такимъ образомъ, „тѣ, которые суть сыны свѣта и служенія Новому Завѣту въ Духѣ Святомъ, ничему не научаются у людей, какъ научаемые Богомъ“²⁾. На этомъ сверхъестественномъ познаніи души и законовъ ея жизни основывается даръ проникновенія въ сердце человѣка и способность безошибочнаго сужденія о его нравственномъ состояніи. Имѣющій эти дары, „по написанному, востязуетъ всякаго человѣка. О каждомъ знаетъ онъ, изъ какого источника беретъ слово, гдѣ остановился (т.-е. въ нравственно-религіозномъ развитіи) и на какой находится степени; о немъ же самомъ никто изъ людей, имѣющихъ въ себѣ духа міра, не можетъ знать и судить“. „Его можетъ судить лишь тотъ, въ комъ есть подобный Духъ Божества“³⁾. На этомъ-то откровеніи должно осно-

¹⁾ Hom. XLIX, 4.

²⁾ Hom. XV, 20. Рус. п. 18.

³⁾ IX, 8. De charit. 23. Въ поясненіе выдержки прибавимъ, что въ ней кромѣ познанія нравственнаго состоянія души человѣка разумѣется еще даръ различенія духовъ, или способность угадывать источникъ проповѣди—отъ Бога ли она, или отъ злого духа, имѣетъ ли самъ проповѣдникъ Духа, или же чисто вѣшнимъ образомъ заимствуетъ слова назиданія изъ богодухновенныхъ писаній, или изъ словъ пневматиковъ (XVIII, 5). Замѣчаніе о томъ, что, не имѣя Духа, нельзя судить духовнаго, основанное здѣсь на словахъ апостола, для своего объясненія требуетъ указанія нѣкоторыхъ параллелей изъ твореній Макарія и древнѣйшей литературы. Въ пророческомъ экстазѣ совершались странныя дѣянія и произносились непонятныя слова, а это вызывало смущеніе и критику. Самъ Макарій говоритъ, что человѣкъ, объятый благодатію, „не владѣетъ уже собою, но бываетъ для міра сего какъ бы бумъ и вар-

вываться и практическое служеніе подвижника братству и церкви. Когда онъ пожелаетъ преподавать другимъ слово истины или утѣшенія, чтобы „возвеселить души ихъ“, то онъ изрекаетъ слово изъ своей внутренней сокровищницы и удѣляетъ нищимъ отъ того внутренняго богатства, какое даетъ ему общеніе Духа ¹⁾. Далѣе, просвѣщенный сверхъестественнымъ вѣдѣніемъ человѣческой души и ея потребностей, естественно становится духовникомъ другихъ. „Каждый изъ покоряющихся слову истины долженъ или самъ испытать и разсудить себя, или подвергнуться разсужденію и испытанію людей духовныхъ, (*πνευματικῶν ἀδελφῶν*), какъ онъ увѣровалъ и предалъ себя Богу, точно ли въ самой дѣйствительности согласно съ словомъ Его или по самомнѣнію о своемъ оправданіи, самъ только почитаетъ себя вѣрующимъ“ ²⁾. Выраженный здѣсь совѣтъ обращаться за испытаніемъ къ людямъ духовнымъ объясняетъ, почему именно въ монастыряхъ зародилась частная исповѣдь и индивидуальное руководство нравственною жизнью. Отецъ духовный или прямо духовный, какъ у Макарія, составляетъ противоположеніе не плотскому, а психику. Духовный—это носитель Духа въ противоположность людямъ, не имѣющимъ Духа Св. Въ монастыряхъ зародилась и процвѣтала тайная исповѣдь, къ подвижникамъ обращались за разрѣшеніемъ нравственныхъ коллизій міряне, потому что въ духовникѣ видѣли пророка, лицо богодухновенное, обладающее даромъ различенія духовъ и сверхъестественною способностью проникать въ тайныя помышленія сердца ³⁾.

варомъ и даже кажется ему вреднымъ“ (VIII, 3 ср. De charit. 9). Поэтому еще авторъ *Λιδιχαί* увѣщаетъ читателей: „пророка, говорящаго въ Духѣ, не испытывайте и не судите, ибо всякій грѣхъ простится, а сей не простится“ (XI, 7).

¹⁾ Nom. XVIII, 5.

²⁾ Nom. XLVIII, 2.

³⁾ Nom. X; 1; XVII, 1 (люди духовные—пророки небесныхъ тайнъ): De charit. 28. „Дѣйственность Духа, обнаруживающаяся въ умѣ неизреченными созерцаніями“.

⁴⁾ Нравственная прозорливость мистиковъ, ихъ способность угадывать нравственное состояніе и моральныя потребности людей можетъ находить для себя объясненіе и въ естественныхъ причинахъ. Предъ вами проходятъ десятки тысячъ людей, открывающихъ имъ всю свою душу. Этимъ

Предметомъ откровенія, кромѣ тайнъ души, служитъ міръ горній и Самъ Богъ. Въ общихъ выраженіяхъ преп. Макарій говоритъ объ этомъ очень часто, и только на немногихъ страницахъ о созерцаніи горяго и естества Божія говорится подробнѣе. Приведемъ эти интересныя выдержки. Имѣющіе жительство на небесахъ превосходятъ всѣхъ людей и вотъ ясное доказательство этому. „Кто изъ людей сильныхъ, или мудрыхъ, или благоразумныхъ, пребывая еще на землѣ восходилъ на небо и тамъ совершалъ дѣла духовныя, созерцающая красоты Духа? А теперь кто нибудь по наружности нищій, нищій до крайности и униженный и даже вовсе незнаемый сосѣдями, повергается ницъ лицомъ своимъ предъ Господомъ, и путеводимый Духомъ, восходитъ на небо, и съ несомнѣнною увѣренностью въ душѣ наслаждается тамошними чудесами, тамъ дѣйствуетъ, тамъ имѣетъ житіе“ ¹⁾. Съ этими словами слѣдуетъ сопоставить слѣдующее описаніе видѣнія горяго Іерусалима, чтобы составить себѣ кон-

создается огромный внѣшній опытъ. Еще больше значенія имѣетъ внутренній опытъ. Мистикъ всегда погруженъ въ свой внутренній міръ. Его взоръ, устремленный въ глубину собственной души, внимательно слѣдитъ за возникновеніемъ и развитіемъ страстей. Неудивительно послѣ этого, что мистики часто оказываются прекрасными психологами. Интересно, что ту же черту отмѣчаетъ и въ характерѣ Плотина его биографъ и ученикъ Порфирій. „Плотинъ, говоритъ Порфирій, отличался столь совершеннымъ званіемъ характеровъ людей и ихъ образа мыслей, что открывалъ украденныя вещи и предвидѣлъ судьбу тѣхъ, съ которыми онъ жилъ. Однажды у Хіоны, почтенной вдовы, проживавшей съ дѣтьми у Плотина, было похищено драгоценное ожерелье. Было приказано явиться всѣмъ рабамъ. Плотинъ обвелъ всѣхъ ихъ взоромъ и, указывая на одного изъ нихъ, сказалъ: „вотъ этотъ совершилъ кражу“. Раба подвергли бичеванію. Онъ долго отрицалъ свою вину, но наконецъ сознался и возвратилъ ожерелье. Плотинъ предсказывалъ, что должно было случиться съ каждымъ изъ молодыхъ людей, посѣщавшихъ его: онъ увѣрялъ, что Полемонъ имѣетъ предрасположеніе къ любви, и что онъ проживетъ не долго. Такъ и случилось. Онъ угадалъ, что у меня есть намѣреніе лишить себя жизни. Разыскавъ меня въ своемъ домѣ, гдѣ я жилъ, онъ сказалъ мнѣ, что подобное намѣреніе не свидѣтельствуеетъ о душевномъ здоровѣи и есть слѣдствіе меланхоліи. Онъ приказалъ мнѣ путешествовать. Я повиновался. Я отправился въ Сицилію слушать Проба, извѣстнаго философа, жившаго въ Лилибей. Я нацѣлился отъ желанія покончить съ собой, но я былъ лишенъ удовольствія оставаться у Плотина до его смерти“. (Vie de Plotin, XI. *Bouillet*. Les Enneades T. I, p. 13).

¹⁾ De charit. 17.

кретное представлѣніе о смыслѣ только что процитованныхъ строкъ. „Нѣкто изъ братіи, молясь вмѣстѣ съ другимъ, плѣненъ былъ Божественною силою и восхищенный увидѣлъ горній Іерусалимъ, и свѣтоносныя изображенія, и безпредѣльный свѣтъ, и слышалъ голосъ, который говорилъ: это есть мѣсто упокоенія праведныхъ“¹⁾. Познавательнымъ элементомъ въ этомъ откровеніи является почти исключительно свѣтъ въ формѣ отдѣльныхъ свѣтовидныхъ образовъ и свѣтящагося пространства. Но кромѣ познавательнаго элемента сюда входитъ элементъ чувства: пр. Макарій говоритъ о *наслажденіи* благами горячаго міра. При чтеніи твореній Макарія сразу обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что при описаніи мистическихъ состояній авторъ неизмѣнно пользуется понятіями свѣта, огня, озаренія и т. п. Это указываетъ на то огромное значеніе, которое имѣли эти понятія въ жизни и мысли мистика. Внутреннія мистическія откровенія естества Божія точно также описываются въ терминахъ, имѣющихъ прямое или косвенное отношеніе къ свѣту. Богъ открывается душѣ, какъ свѣтъ. Подобныхъ выраженій отнюдь не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ метафоръ или символовъ, которыми авторъ пользуется для приблизительнаго выраженія мистическихъ ощущеній, въ сущности не имѣющихъ ничего общаго съ представленіемъ свѣта. Они имѣютъ несомнѣнно буквальный смыслъ. Нѣкоторыя страницы въ сочиненіяхъ Макарія даютъ основаніе видѣть въ немъ предшественника позднѣйшихъ церковныхъ мистиковъ—Симеона Новаго Богослова и исихаствоу. Поэтому болѣе развитая мистика Симеона можетъ служить комментариемъ для твореній Макарія, въ которыхъ мы встречаемъ тѣ же идеи, но не въ столь ясномъ выраженіи. Что откровеніе естества Божія происходитъ въ формѣ свѣта, это выражено Симеономъ въ словахъ, не допускающихъ перетолкованія. „Богъ есть свѣтъ, говоритъ онъ, и тѣ, которые сподобляются узрѣть Его, всѣ видятъ Его, какъ свѣтъ, и тѣ, которые пріяли Его, пріяли, какъ свѣтъ. Ибо свѣтъ славы Его предъидеть предъ лицомъ Его, и безъ свѣта Ему невозможно явить Себя. Тѣ, которые не видѣли свѣта Его, не видѣли и Его, потому что Богъ свѣтъ есть, и тѣ,

¹⁾ XVII, 14 ср. De elev. ment. 20.

которые не пріяли свѣта Его, не пріяли еще благодати“. 1) Подобно Симеону и преп. Макарій въ явленіяхъ свѣта видѣль обнаруженіе самого Божественнаго естества. Сіяніе, окружавшее лицо Моисея, было, по его словамъ, „славою Духа“, которая „нынѣ возсіяваетъ достойнымъ во внутреннемъ челоуѣкѣ“. Это внутреннее духовное озареніе не есть сообщеніе какихъ нибудь мыслей или какихъ либо теоретическихъ положеній о существѣ Божіемъ, но непосредственное воспріятіе самого существа Божія, поскольку оно проявляется въ свѣтѣ. „Озареніе есть не только откровеніе мыслей и благодатное просвѣщеніе, но постоянная и непрерывная въ душахъ святозарность ипостаснаго Свѣта“. „Свѣтъ, облиставшій Павла (Дѣян. IX, 31), которымъ восхищенъ былъ онъ до третьяго неба (2 Кор. XII, 2), и сталъ слушателемъ неизглаголанныхъ тайнъ, былъ не какое либо просвѣщеніе мыслей и знаніе, но ипостасное озареніе души силою благого Духа, и преизбытка свѣтлости сего озаренія не вынеся, плотскія очи были ослѣплены“ 2). Что по мысли преп. Макарія видимый въ экстазѣ свѣтъ есть откровеніе сущности Божіей, это видно еще и изъ тѣхъ словъ, въ которыхъ откровеніе Бога въ свѣтѣ называется воплощеніемъ Бога. „Умалая Себя, какъ Ему угодно, Богъ плототворитъ и преобразуетъ Себя, дѣлаясь видимымъ для любящихъ Его по великой и невыразимой любви, въ неприступной славъ свѣта являясь достойнымъ, соразмѣрно съ силами каждаго“ 3).

Итакъ, обоженіе подвижника съ интеллектуальной стороны есть даръ пророчества, или сообщеніе ему сверхъестественнаго вѣдѣнія о природѣ и нравственной жизни души.

1) Симеонъ Новый Богословъ. Слово 79. Пер. Еп. Теофана. Вып. II, 318. Москва 1890. Замѣчательно, что почти въ такихъ же выраженіяхъ о явленіи Бога въ видѣ внутренняго свѣта говоритъ и Плотинъ. „Должно вѣрить, что душа тогда видитъ Бога, когда ее внезапно озаряетъ свѣтъ, ибо этотъ свѣтъ отъ Него исходитъ и есть Онъ Самъ (*τοῦτο τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός*). Должно думать, что Онъ присутствуетъ, когда, подобно другому богу, войдя въ домъ призывающаго Его, озаряетъ его, ибо домъ остается темнымъ, если Онъ не приходитъ озарить его. Итакъ, душа не имѣетъ свѣта, когда она лишена Его присутствія; озаренная Имъ, она имѣетъ то, чего искала“... Еп. V, 3, 17 *Fr. Dübner*. Plotini Enneades. Paris 1855.

2) De libert. ment. 21—23.

3) Nom. IV, 13 ср. X, 4.

о міръ горнемъ и объ естествѣ Божиємъ. Для носителя Духа Св. откровеніе не есть завершившійся фактъ: оно продолжается въ его собственной душѣ. Въ какомъ же отношеніи стоитъ это живое откровеніе къ откровенію, заключенному въ св. писаніи? Отвѣтъ на этотъ вопросъ съ точки зрѣнія преп. Макарія можетъ быть только одинъ: живое откровеніе выше откровенія, кристаллизовавшагося въ мертвой буквѣ. Есть три группы людей, рассуждаетъ Макарій,—одни подобны слѣпымъ. Это—тѣ, которые „не пользуются даже и кратковременнымъ озареніемъ, т.-е. Божиимъ словомъ“. Другіе стоятъ выше. Это міряне, которые „озаряются святыми заповѣдями, какъ бы свѣтомъ звѣздъ“. Третьи „достигли вершины добродѣтели, и въ сердцахъ ихъ дѣйственно возсіялъ умный Свѣтъ“. Имъ открыты всѣ ухищренія демоновъ и красоты горняго міра ¹⁾.

Предшествующій анализъ выяснилъ сущность мистическихъ откровеній. Послѣ этого не трудно установить значеніе этихъ откровеній какъ въ религіозной жизни мистика, такъ и въ теоретическомъ выясненіи содержанія христіанства. Сознаніе недостатковъ раціоналистическаго или, вѣрнѣе, схоластическаго богословія не разъ побуждало богослововъ возлагать надежды на внутренній религіозный опытъ и искать въ немъ живого источника, изъ котораго можно было бы почерпнуть конкретное религіозно-нравственное содержаніе для отвлеченныхъ и сухихъ догматическихъ схемъ. Ставя для себя такую задачу, естественно же всего обратиться къ религіозному опыту мистиковъ, подобныхъ Макарію, для которыхъ религіозно-нравственное развитіе было единственною цѣлью жизни, исключавшей всѣ прочія. Итакъ, что же могли бы дать для догматики мистическія откровенія? Было бы непростительной ошибкой думать, что изъ этихъ откровеній путемъ ихъ обработки логическою мыслию можно извлечь все содержаніе догматики, подобно тому, какъ естественныя науки извлекаютъ свое содержаніе изъ данныхъ чувственнаго опыта. Для этого мистическія откровенія слишкомъ узки по объему и слишкомъ однообразны по содержанію. Созерцаніе міра горняго и Самого Божественнаго Существа состоитъ въ переживаніи ¹⁾ чрезвы-

¹⁾ De libert. ment. 27

чайно яркаго и интенсивнаго представленія свѣта, безраздѣльно владѣющаго всѣмъ сознаниемъ, и 2) чувства неизяснимаго блаженства. Въ дополненіе къ этому нужно прибавить одно: свѣтъ воспринимается сознаниемъ не въ формѣ отвлеченнаго понятія или блѣднаго представленія, а съ яркостью и властью надъ сознаниемъ, характеризующими чувственныя воспріятія. Само собою понятно, что изъ перечисленныхъ элементовъ рефлексія, какъ бы остра она ни была, не можетъ извлечь никакого понятія о свойствахъ Божества, о законахъ внутренней жизни Абсолютнаго Духа, о взаимномъ отношеніи лицъ Св. Троицы, о способѣ соединенія двухъ естествъ въ лицѣ Іисуса Христа, о времени второго пришествія, объ антихристѣ и послѣдней судьбѣ міра. Это вполне подтверждается исторіей мистики. Не было примѣра, чтобы какой-нибудь мистикъ на основаніи своихъ созерцаній объявилъ какой-нибудь новый догматъ, открылъ какую-либо новую истину о Богѣ, которая ранѣе не была бы дана въ св. писаніи или преданіи. Болѣе того, всѣ мистики были поразительно равнодушны къ церковной догматикѣ, какъ суммѣ теоретическихъ истинъ о предметахъ божественныхъ. У преп. Макарія это всецѣло практическое отношеніе къ религіи нашло выраженіе въ наглядныхъ сравненіяхъ. Его идеаломъ въ данномъ случаѣ было пользоваться благами религіи, но не разсуждать о метафизическихъ свойствахъ ихъ источника. „Иди къ рѣкѣ, пей, сколько нужно, и иди прочь, не доискиваясь, откуда течетъ рѣка и какъ“. Младенецъ припалъ къ сосцамъ матери и питается отъ нихъ, но не изслѣдуетъ источника, откуда такъ обильно притекаетъ молоко ¹⁾. Преп. Макарій писалъ свои сочиненія въ періодъ аріанскихъ споровъ. Церковь переживала страшный кризисъ и, по выраженію церковнаго историка, была подобна полю битвы во время ночного сраженія, когда все смѣшивается въ безпорядкѣ, и бойцы перестаютъ уже отличать своихъ отъ чужихъ. Движеніе породило громадную литературу. Но вся эта буря прошла мимо преп. Макарія, не возбудивъ въ немъ ни интереса къ предмету спора, ни желанія высказаться. Аріанскія движенія не отразились въ его сочиненіяхъ ни одной чертой. Однако,

¹⁾ Ном. XII, 11—12.

мы говоримъ только о равнодушіи мистиковъ къ догматикѣ, а отнюдь не объ отрицательномъ или враждебномъ отношеніи къ ней. Монахи не разъ ополчались на защиту православія. Они принимали съ глубокимъ уваженіемъ церковныя вѣроопредѣленія, но для нихъ это была святыня, съ благоговѣніемъ хранимая въ ковчегѣ, но не употребляемая въ обыденной жизни. Жизненнымъ нервомъ ихъ религіознаго настроенія, его душою и сердцемъ было нѣчто другое, о чемъ скажемъ ниже.

Наконецъ, мы можемъ привести положительное доказательство въ подтвержденіе той мысли, что на основаніи мистическихъ откровеній нельзя создать догматики. По словамъ преп. Симеона, въ созерцаніи свѣта открывается, что Богъ есть, но не что Онъ есть, въ немъ дается несомнѣнная увѣренность въ бытіи Божіемъ, но не познаніе Его свойствъ, и въ этихъ словахъ христіанскій мистикъ совершенно совпадаетъ съ Платиномъ. „Ты давалъ мнѣ видѣть свѣтъ лица Твоего и тотчасъ отлеталъ, дѣлаясь невидимымъ и не давая мнѣ понять, кто былъ Ты, дѣлавшій сіе, откуда приходилъ и куда уходилъ,—какъ даже и доселѣ не даешь мнѣ понять сего“ ¹⁾. Это замѣчаніе преп. Симеона можетъ служить удобнымъ переходомъ къ положительному отвѣту на вопросъ о догматическомъ содержаніи мистическихъ откровеній.

Во свѣтѣ, не представляемомъ только, но созерцаемомъ и ощущаемомъ съ силою чувственныхъ воспріятій, мистики видѣли откровеніе самого естества Божія. Отсюда бытіе Божіе для нихъ становилось истиною столь же непререкаемой, какъ для обычнаго человѣка бытіе реального міра. Въ практической жизни психологическая убѣдительность имѣетъ болѣе силы, чѣмъ логическія доказательства. Бытіе внѣшняго міра логически недоказуемо, но какъ бы непререкаемо ни была доказана намъ сомнительность его существованія, мы не можемъ отъ всего сердца повѣрить этому. Увлеченные подавляющей силою чувственныхъ впечатлѣній, мы никогда не будемъ въ состояніи отдаться вполне этой отвлеченной идеѣ. Наоборотъ, идея Бога, для обычнаго сознанія, въ большей или меньшей степени представляетъ

¹⁾ Слово 91. Т. II, стр. 496. Ср. Слово 30, 2 Т. Стр., 260—261.

логическій выводъ и основывается на данныхъ дискурсивнаго мышленія. Отсюда слабость этой идеи у людей, у которыхъ она покоится на однихъ рациональныхъ данныхъ. Но дайте этой идеѣ соответствующій чувственный опытъ, и она получитъ такую же практическую силу, непререкаемость и несомнѣнность, какъ и бытіе внѣшняго міра. Мистики имѣютъ такой чувственный опытъ въ созерцаніи свѣта. Отсюда очевидность для нихъ бытія Божія, въ которомъ имъ такъ же трудно усомниться, какъ простому человѣку въ существованіи внѣшняго міра.

Далѣе, созерцаніе свѣта соединяется съ чувствомъ глубокаго удовлетворенія. Это даетъ увѣренность въ томъ, что Богъ есть источникъ истинной жизни и блаженства, который, приближаясь, наполняетъ душу неземнымъ наслажденіемъ, а удаляясь, оставляетъ ее въ нищетѣ и слабости. Наконецъ, такъ какъ блаженство этихъ состояній признается антиципаціей небснаго наслажденія, то оно даетъ и опытное познаніе о загробномъ блаженствѣ. Этотъ выводъ мы подтвердимъ одной замѣчательной страницей изъ твореній Симеона Новаго Богослова. Здѣсь онъ говоритъ о познаніи, даваемомъ мистическими откровеніями и намѣчаетъ какъ разъ тѣ пункты, которые перечислены нами. Познаніе Бога не есть „вѣдѣніе безъ свѣта“. Кто знаетъ о Богѣ только изъ св. писанія, тотъ подобенъ человѣку, слышавшему много рассказовъ про какой-нибудь городъ, но не видѣвшему его. Представленіе его объ этомъ городѣ блѣдно. Точно также невозможно познать Бога чрезъ одинъ слухъ. „Свѣтъ есть Богъ, и созерцаніе Его есть какъ свѣтъ; почему чрезъ узрѣніе свѣта, бываетъ первое вѣдѣніе, которымъ познается, что существуетъ Богъ“. Далѣе, „испытавши неизреченную радость, любовь и пламенное сердце“, человѣкъ спрашиваетъ явившагося: „Ты Богъ мой?“ И получаешь отвѣтъ: „я Богъ, содѣлавшійся человѣкомъ для тебя, чтобы тебя сдѣлать богомъ,—и вотъ, какъ видишь, сдѣлалъ и буду дѣлать“. Этотъ діалогъ служитъ выраженіемъ той мысли, что въ ощущеніи блаженства, связанномъ съ явленіемъ свѣта, дано откровеніе Бога, какъ высшаго Блага. Наконецъ, послѣднимъ элементомъ познанія служитъ предвосхищеніе небснаго блаженства. „Познаетъ человѣкъ, продолжаетъ Симеонъ, что это за вѣнцы и что за воздаянія, какія имѣютъ получить

святые въ другой жизни... познаетъ еще и то, какими имѣютъ стать послѣ общаго воскресенія какъ онъ, такъ и всѣ святые“ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ созерцаніи свѣта дано откровеніе о Богѣ, „яко есть и взыскающимъ Его мздовоздаятель бываетъ“.

Не трудно видѣть значеніе этого откровенія въ религиозной жизни человѣка. Познавательный элементъ его не обширенъ, но узость объема вполне восполняется интенсивностью идеи. Бытіе Бога и блаженство общенія съ Нимъ для мистиковъ такъ же очевидны, какъ для обычнаго человѣка бытіе внѣшняго міра и средства достиженія мірскаго счастья и успѣха. Отсюда эти идеи настолько же мощно опредѣляютъ религиозно-нравственную жизнь мистика, насколько соображенія гигиены и пользы опредѣляютъ практическую дѣятельность человѣка, надѣющагося найти счастье въ условіяхъ земной жизни.

Ученіе о нравственныхъ измѣненіяхъ въ природѣ человѣка, являющихся результатомъ существеннаго единенія его природы съ Богомъ, представляетъ собою дальнѣйшее развитіе идей апостольскаго вѣка и первенствующей церкви. По ученію ап. Павла молится въ человѣкѣ и совершаетъ плоды любви и другихъ христіанскихъ добродѣтелей самъ Духъ Св. Это возрѣніе было всеобщимъ въ древней церкви. Оно получило наиболѣе яркое выраженіе во взглядѣ на мучениковъ. Пораженные стойкостью мучениковъ и явленіями Духа, сопровождавшими ихъ казнь, христіане были убѣждены, что въ мученикахъ борется съ язычествомъ непосредственно самъ Христосъ ²⁾. Возрѣнія преп. Макарія тѣсно

¹⁾ Слово 63, 3—4 т. II, стр. 118.

²⁾ Св. Кипріянь пишетъ исповѣдникамъ: „Самъ Христосъ присутствовалъ на Своей брани,—сражающихся и подвигающихся за Его имя Самъ ободрялъ, укрѣплялъ, воодушевлялъ. И Онъ, однажды побѣдившій смерть, всегда поощряетъ въ насъ... Онъ не только взираетъ на рабовъ Своихъ, но и Самъ въ лицѣ нашемъ побораеъ, Самъ съ нами сражается, Самъ и подвигающихся вѣнчаетъ и вѣнчается“. (Творенія св. *Кипріяна* въ рус. пер. (Кіевъ 1891 г.). Т. I, письм. 8 стр. 120 и 122). Таковъ же смыслъ извѣстнаго сказанія о явленіи Господа Петру, оставившему Римъ, чтобы уклониться отъ предстоящаго мученичества. Въ мученическихъ актахъ ап. Петра читаемъ: „приблизившись къ воротамъ города, апостоль увидѣлъ Господа, входящаго въ Римъ. Видя Его, онъ сказалъ: Господи, куда идешь Ты въ этомъ городѣ? И Господь отвѣтилъ ему: Я иду въ

соприкасаются съ этими первохристіанскими идеями. Истиннымъ дѣятелемъ въ душѣ святыхъ является не ихъ собственная энергія, а непосредственно самъ Духъ Божій или Иисусъ Христосъ. „Господь исполняетъ вѣрующаго Духомъ Святымъ. Тогда уже безъ усилій и труда во всей истинѣ творитъ человѣкъ всѣ заповѣди Господни, лучше же сказать, Самъ Господь творитъ въ немъ заповѣди Свои, и онъ чисто плодоприноситъ тогда плоды Духа“ ¹⁾. У такого человѣка „всѣ начинанія добродѣтели обращаются какъ бы въ природу, потому что приходитъ къ нему Господь, приходитъ и пребываетъ въ немъ, и Самъ творитъ въ немъ заповѣди Свои, безъ труда исполняя его духовныхъ плодовъ“ ²⁾. „Духъ, Котораго пріяла душа въ себя, воспѣваетъ Богу новую пѣснь съ тимпаномъ, т.-е. тѣломъ, и съ гуслими, т.-е. душою, на ея словесныхъ струнахъ—тончайшихъ помыслахъ, бряцаломъ Божіей благодати и возсылаетъ хвалу оживотворителю Христу. Ибо какъ дыханіе проходя сквозъ свирѣль, издаетъ гласъ, такъ Духъ Св. въ чистомъ сердцѣ святыхъ и духовносныхъ человѣковъ, воспѣваетъ, пѣснословитъ и молится Богу: „слава Спасшему душу отъ работы фараоновой, Содѣлавшему ее Своимъ престоломъ, и домомъ, и храмомъ, и чистою невѣстою, и Вводящему ее въ царство вѣчной жизни, пока она еще въ мірѣ семъ“ ³⁾.

Непосредственное дѣйствіе Бога въ душѣ человѣка совершается двумя путями, которые въ сущности представляются двумя сторонами одного и того же явленія. Божественное естество, проникающее Собою душу подвижника, естественно сообщаетъ ей свойства своей природы, уподобляетъ и ассимилируетъ ее Себѣ. Духъ, „проникающій все существо души и всѣ ея помыслы, и всю сущность, и всѣ тѣлесныя члены“...

Римъ, чтобы быть распятымъ. И Петръ сказалъ Ему: Господи, Ты снова будешь распятъ? Онъ сказалъ ему: да, Петръ, снова буду распятъ. Тогда Петръ пришелъ въ себя и увидѣлъ, что Господь восходитъ на небо. Онъ возвратился въ Римъ, радуясь и славя Бога за то, что Онъ Самъ сказалъ: Я буду распятъ. *Это имѣло совершиться въ Петрѣ*,—поясняетъ авторъ смыслъ видѣнія. *Martyrium Petri* 6. См. *Lipsius et Bonnet. Acta apostolorum apocrypha. Pars I. p. 88. 1891 Lipsiae* Cp. *Martyrium beati Petri Apostoli a Lino conscriptum* 6. *Ibid. p. 8.*

¹⁾ Hom. XIX, 2.

²⁾ De custod. cord. 13, 14. Cp. De charit. 11: XXXVII, 11.

³⁾ Hom. XLVII, 14.

облекаетъ ее въ небесный образъ Христа, „чтобы, какъ Богъ есть любовь, радость, миръ, благодать, милосердіе, такъ и новый человѣкъ содѣлался симъ по благодати“ ¹⁾, чтобы онъ получилъ возможность „уподобиться благому и Божественному естеству и сраствориться благою и святою дѣйственностью благодати“ ²⁾. Такъ создается въ душѣ положительный мотивъ для нравственной борьбы. Подъ вліяніемъ Божественнаго воздѣйствія въ душѣ нарождаются чувства, стремленія и мотивы, которые согласны съ волею Божіею и соотвѣтствуютъ Его природѣ, уподобленіе которой составляетъ задачу нравственныхъ стремленій человѣка.

Одновременно съ этимъ Божественная сила разрушаетъ въ человѣкѣ всѣ мотивы, влекушіе его ко злу или служащіе лишь поводомъ ко грѣху. Наиболѣе могучій внѣшній поводъ ко грѣху лежитъ въ тѣхъ внушеніяхъ, которыя навѣваютъ демонскія силы. Св. писаніе говоритъ о сошествіи Христа въ адъ и объ освобожденіи оттуда душъ праведныхъ. Но душа cadaго человѣка есть тотъ же адъ. Она полна гнѣздящихся въ ней демоновъ, овладѣвающихъ ею посредствомъ внушаемыхъ ими дурныхъ помысловъ. Но Христосъ сходитъ въ глубины человѣческаго сердца, проникаетъ во всѣ тайники души и освобождаетъ ее отъ тиранніи демоновъ ³⁾. Демоны естественно не могутъ переносить присутствія Бога въ душѣ человѣка и съ трепетомъ бѣгутъ изъ сердца, ставшаго престоломъ Духа Св. „Какъ хворостъ, брошенный въ огонь, не можетъ противиться силѣ огня, тотчасъ же сгораетъ, такъ демоны, когда хотятъ напасть на человѣка, сподобившагося даровъ Духа, попадаютъ и истребляются Божественною огненною силою“ ⁴⁾.

Вторымъ поводомъ ко грѣху нерѣдко служатъ естественныя побужденія, не заключающія сами въ себѣ ничего грѣховнаго, но получающія характеръ грѣховности съ того момента, когда они встаютъ препятствіями къ достиженію нравственно - религіозныхъ цѣлей. Такова, наир., естественная боязнь страданій, ставящая иногда такія неодолимыя преграды идеальнымъ порывамъ къ жертвѣ во имя любви и

1) Ном. II, 4—5.

2) XXIV, 6.

3) Ном. XI, 11—14.

4) XLIII, 3.

долга. Существенное, ипостасное единеніе съ Богомъ, перерождающее человѣческую природу въ иную, высшую, божественную, уничтожаетъ и побѣждаетъ и эту естественную слабость. „Благодать изсушаетъ какъ возбуждаемая лукавымъ, такъ и естественныя пожеланія“. И въ этомъ смыслѣ „человѣкъ Божій“, т.-е. носитель Духа, становится „выше перваго Адама“ ¹⁾.

Наконецъ, непосредственною причиною грѣха служатъ тѣ, въ сущности неестественныя для души, мотивы, которые появились въ ней вмѣстѣ съ паденіемъ перваго Адама и отравили все ея существо. Это—грѣховныя страсти, источникъ всѣхъ нечистыхъ помысловъ. Только Господь можетъ испѣлить человѣка отъ этой наслѣдственной болѣзни. Какъ нужно представлять это сверхъестественное ослабленіе и уничтоженіе страстей, преп. Макарій поясняетъ нагляднымъ примѣромъ. „Иные, говоритъ онъ, такъ преобладаются Божественной силой, что если видятъ юношу съ женщиной, хотя и подумаютъ нѣчто, однако же умъ ихъ не осквернится и не совершаетъ внутренно грѣха... А есть и такіе, въ которыхъ похоть совершенно прекратилась, угасла и увяла; но этой мѣры достигаютъ одни великіе“ ²⁾.

Результатомъ чудеснаго возникновенія и развитія одной группы мотивовъ, именно—соотвѣтствующихъ волѣ Божіей, и исчезновенія противоположныхъ должна быть легкость и чистота въ исполненіи воли Божіей. Страда нравственной жизни, борьба и трудъ мыслимы при томъ непремѣнномъ предположеніи, что для одной группы мотивовъ есть въ душѣ сопротивляющаяся сила противоположныхъ мотивовъ. Уничтоженіе одной изъ борющихся силъ даетъ полное и безраздѣльное господство другой и дѣлаетъ борьбу немислимой. При отсутствіи грѣховныхъ побужденій и естественной слабости, нравственное усиліе, не встрѣчающее сопротивленія, перестаетъ сознаваться въ качествѣ усилія. Далѣе, человѣкъ въ своемъ эмпирическомъ, естественномъ состояніи сплетенъ изъ нравственныхъ противорѣчій. Каждая нить его высшихъ побужденій идетъ рядомъ или перекрещивается съ нитями животности, своекорыстія и злобы. А по-

¹⁾ Ном. XVI, 4. Ср. XVII, 6.

²⁾ Ном. XV, 49.

тому, при наличности двухъ противоположныхъ группъ мотивовъ, побужденія дурныя, хотя и задержанныя волей на степени чувствъ и мыслей, хотя и не перешедшія въ дѣло, неизбѣжно отравляютъ каждый моральный актъ тонкимъ ядомъ примѣшивающагося эгоистическаго мотива или параллельно идущимъ грѣховнымъ настроеніемъ чувства. Чтобы хоть одинъ моральный актъ былъ чистъ, былъ всецѣло мораленъ, необходимо, чтобы противоморальные мотивы умолкли хотя бы на одинъ моментъ.

Преп. Макарій дѣйствительно характеризуетъ нравственное состояніе человѣка, сверхъестественно руководимаго Богомъ, двумя отмѣченными чертами — чистотою и отсутствіемъ борьбы. „Кто обрѣлъ и имѣеть у себя небесное сокровище Духа, тотъ можетъ совершить всякую правду, требуемую заповѣдями, и исполнять всѣ заповѣди не только чисто и неукоризненно, но даже безъ труда и утомленія, что прежде, не трудясь, не было возможности и сдѣлать“ ¹⁾.

Самъ преп. Макарій поставляетъ эти двѣ черты облагодатствованной праведности въ связь съ ослабленіемъ или уничтоженіемъ мотивовъ, влекущихъ человѣка ко грѣху. „Тотъ, кто поистинѣ и въ совершенствѣ христіанинъ, съ великимъ наслаженіемъ и съ духовнымъ удовольствіемъ безъ труда уже и легко, какъ нѣчто естественное, приобретаетъ всѣ добродѣтели и всѣ сверхъестественные духовные плоды т.е. любовь, миръ, терпѣніе, вѣру, смиреніе и прочія подлинно золотыя добродѣтели всякаго рода, *необоримый уже вредоносными страстями, потому что совершенно избавленъ отъ нихъ Господомъ, и отъ благаго Духа пріялъ въ сердце полный миръ Христовъ и радованіе.* Онъ прилѣпился ко Господу и пришелъ въ единъ Духъ съ Нимъ“ ²⁾. Въ этихъ словахъ совершенно ясно легкость нравственной дѣятельности ставится въ связь съ угасаніемъ противоположныхъ мотивовъ. Что касается чистоты нравственнаго акта, то подъ этимъ названіемъ Макарій разумѣлъ полноту и безраздѣльность его. „Собственное твое, говоритъ онъ, не чисто. Напр., любишь Бога, но несовершенно, приходитъ же Господь и даетъ тебѣ любовь неизмѣнную, небесную. Молишься ты, и въ то же время естественно кружатся твои помыслы, а

¹⁾ De charit. 4 ep. XVIII, 1—2: De custod. cord. 13 и 14.

²⁾ De oratione 6.

Богъ даетъ тебѣ молитву чистую, совершаемую духомъ и истиною“ ¹⁾).

Итакъ, моральнымъ послѣдствіемъ существеннаго общенія человѣка съ Богомъ является то, что въ богословіи называется возрожденіемъ, а въ психологiи — образованіемъ новой личности. Душа чудеснымъ образомъ освобождается отъ всѣхъ чувствъ, мотивовъ, страстей, которыя противорѣчатъ волѣ Божіей, и наоборотъ, въ ней возникаютъ и растутъ мотивы, соотвѣтствующіе Божественнымъ заповѣдямъ и нравственнымъ опредѣленіямъ природы Бога, т.-е. происходитъ нравственное уподобленіе Божественному естеству ²⁾).

Жизнь чувства въ состояніи существеннаго общенія человѣческой души съ Богомъ протекаетъ, по описанію преп. Макарія, съ необычайнымъ напряженіемъ, и при этомъ самый характеръ чувствъ отличается повышеннымъ, пріятнымъ тономъ. Это—радость, веселіе, успокоеніе, наслажденіе, миръ. Подвижникъ уже здѣсь, на землѣ, испытываетъ неземное блаженство. „Достойныя души чрезъ дѣйственное общеніе Духа здѣсь еще пріемлютъ залогъ и начатки того наслажденія, той радости, того духовнаго веселія, которыхъ святые въ царствѣ Христовомъ пріобщаются будутъ въ вѣчномъ свѣтѣ“ ³⁾). Вся цѣль подвижничества—дѣвства, молитвы, поста, бдѣнія—состоитъ въ достиженіи „духовнаго наслажденія неразвлѣннымъ удовольствіемъ, неизреченно производимаго Духомъ въ сердцахъ вѣрныхъ“ ⁴⁾). О всепоглощающей силѣ и интенсивности этого наслажденія говорятъ сочиненія Макарія въ ихъ совокупности, ихъ общій тонъ, который, конечно, не можетъ быть переданъ въ рядѣ выписокъ. Однако, одну-двѣ ссылки мы позволимъ себѣ сдѣлать. О силѣ экстатического волненія ясно говоритъ тотъ фактъ, что, по изображенію Макарія, человѣкъ, озаренный благодатію, для посторонняго наблюдателя казался находящимся въ состояніи опьяненія или безумнымъ. Объ этомъ же говоритъ и другое наблюденіе Макарія. Религіозный восторгъ до такой степени поглощаетъ все существо и всѣ помыслы человѣка, что лишаетъ его способности покинуть свой внутренній міръ для внѣш-

¹⁾ Hom. XXVI, 21. De perfect. in spir. 17.

²⁾ De charit. 7 Hom. II, 5.

³⁾ De orat. 1.

⁴⁾ ibid. 5.

ней дѣятельности. „Будучи восхищенъ молитвою, человѣкъ объемлется безконечною глубиною того вѣка и ощущаетъ онъ такое неизреченное удовольствіе, что всецѣло восторгается парящей и восхищенный умъ его, и происходитъ въ мысляхъ забвеніе объ этомъ земномъ мудрованіи, потому что переполнены его помыслы и, какъ плѣнники, уводятся у него въ безпредѣльное и непостижимое, почему въ этотъ часъ бываетъ съ человѣкомъ, что, по молитвѣ его, вмѣстѣ съ молитвою отходить и душа... И если бы такимъ же образомъ продолжалось это всегда, то невозможно было бы ему принять на себя домостроительство и бремя слова, не могъ бы онъ ни слышать, ни говорить о чемъ-либо или не взялъ бы на себя попеченія о чемъ-нибудь даже на самое короткое время, а лежалъ бы только, повергшись въ одномъ углу, объемлясь восторгомъ, паря въ высь и упоеваясь (*μεμεθρομένον*)“¹⁾.

По своему содержанію чувства, испытываемыя во время экстаза, довольно разнообразны. Немногія страницы, посвященныя Макаріемъ описанію экстатическихъ состояній, имѣютъ характеръ перечисленія тѣхъ волненій, которыя переживались, можетъ быть, самимъ подвижникомъ въ моменты религіознаго одушевленія. Однако, остается несомнѣннымъ по контексту и по общему смыслу этихъ страницъ, что каждый разъ субъектъ находился подъ властію одного, строго опредѣленнаго, чувства. Не лишено интереса ознакомиться съ видами этихъ чувствъ въ отдѣльности, такъ какъ многія изъ нихъ психологически объяснимы изъ того основнаго факта сознанія, который стоитъ въ центрѣ мистическихъ идей Макарія и къ которому самъ подвижникъ возводитъ эти чувства, какъ къ источнику. Я разумѣю ощущение слиянія души съ Богомъ и непосредственнаго соприкосновенія съ Нимъ.

Мы видѣли, что въ состояніи духовнаго восторга у человѣка ослабѣваетъ или совсѣмъ исчезаетъ, хотя бы и временно, то внутреннее нравственное раздвоеніе, которое зависитъ отъ борьбы противоположныхъ мотивовъ и ощущается такъ болѣзненно. Кто пережилъ теоретическія сомнѣнія и нравственныя колебанія, тотъ знаетъ всю тяжесть внутрен-

¹⁾ De charit. 8. Ibid. 10 ср. Hom. VIII, 1, 3, 4.

яго разлада. Такого разлада не можетъ быть, когда душа освобождается отъ той или другой группы противоположныхъ мотивовъ. Отсюда становится психологически вполне понятно и естественно, если угасаніе эгоистическихъ мотивовъ, которое, по наблюденіямъ Макарія, служить слѣдствіемъ существеннаго единенія человѣческой души съ Богомъ, въ эмоциональной сферѣ отражается въ формѣ чувствъ покоя, успокоенія, мира, тихой радости. Иногда говоритъ Макарій, “душа упокоевается въ нѣкоемъ великомъ безмолвіи, въ тишинѣ, мирѣ, пребывая въ одномъ духовномъ удовольствіи, въ неизреченномъ упокоеніи и благоденствіи“¹⁾. И эти чувства, повидимому, являются преобладающими и наиболѣе постоянными. Это—общій фонъ съ измѣняющимися оттѣнками интенсивности. О чувствѣ внутренняго покоя и мира чаще всего говоритъ Макарій²⁾.

Далѣе, выдающееся значеніе среди мистическихъ волненій имѣеть повышенное самочувствіе. Ощущеніе тѣснѣйшаго внутренняго единенія съ Богомъ и сопровождающія это ощущеніе явленія интеллектуальнаго и моральнаго порядка естественно даютъ человѣку увѣренность, что онъ облагодатствованъ, спасенъ, усыновленъ Богомъ, принятъ въ общеніе съ Нимъ и находится подъ Его всеильной и любящей защитой. И такъ какъ эта увѣренность основывается на непосредственныхъ данныхъ сознанія, въ сферѣ которыхъ человѣкъ живетъ, то она пріобрѣтаетъ характеръ твердости и очевидности, съ которымъ въ обыкновенномъ сознаніи могутъ являться лишь воспріятія внѣшнихъ чувствъ. Въ этой твердой и несомнѣнной увѣренности въ благодатномъ общеніи съ Богомъ человѣкъ сознаетъ свою близость къ Богу и свою силу. Легко понять, какими чувствами должно было сопровождаться, напр., такое внутреннее переживаніе. „Въ иной часъ человѣкъ — сынъ царевъ, такъ твердо уповаеть онъ на Сына Божія, какъ на Отца. Отверзаются предъ нимъ двери и входитъ онъ внутрь многихъ обителей; и по мѣрѣ того, какъ входитъ, снова отверзаются предъ нимъ двери въ соразмѣрномъ числѣ, напр., изъ ста обителей—въ другія сто обителей, и обогащается

¹⁾ Hom. XVIII, 9.

²⁾ Hom. II, 5. IV, 11—12. VIII, 1. XVIII, 5. XXVI, 20. De cleo. ment. 7.

онъ; и въ какой мѣрѣ обогащается, въ такой же показываются ему новыя чудеса. Ему, какъ сыну и наслѣднику, ввѣряется то, что не можетъ быть изречено естествомъ человѣческимъ или выговорено устами и языкомъ“ 1). Достаточно характеризуютъ чувство мощи и слѣдующія слова: „иногда человѣкъ уподобляется сильному воителю, который, облекшись въ царское оружіе, выходитъ на брань со врагами и крѣпко подвизается, чтобы побѣдить ихъ“ 2).

Интенсивность прочихъ чувствъ легко можно объяснить изъ тѣхъ же фактовъ сознанія мистиковъ, и главнымъ образомъ изъ безраздѣльнаго господства одной высшей группы чувствъ и мотивовъ. Угасаніе зависти, злобы, раздраженія, стремленія къ собственной выгодѣ—всѣхъ этихъ чувствъ, ослабляющихъ или и совершенно парализующихъ социальныя чувства любви къ себѣ подобнымъ,—предоставляетъ свободу этимъ послѣднимъ. При отсутствіи этихъ эгоистическихъ чувствъ и мотивовъ простое представленіе о человѣчествѣ, его бѣдствіяхъ и грѣхахъ должно освѣщаться яркимъ пламенемъ чувствъ любви и жалости. Такъ оно и есть въ дѣйствительности. Приведемъ нѣсколько интересныхъ выдержекъ. „Нынѣ благодать такъ умиряетъ всѣ члены и сердце, что душа отъ великой радости уподобляется незлобивому младенцу, и человѣкъ не осуждаетъ уже ни еллина, ни іудея, ни грѣшника, ни мірянина, но на всѣхъ чистымъ окомъзираетъ внутренній человѣкъ и радуется о цѣломъ мірѣ и всемѣрно желаетъ почитать и полюбить еллиновъ и іудеевъ“ 3). „Сподобившіеся стать чадами Божиими... иногда какъ бы плачутъ и сѣтуютъ о родѣ человѣческомъ и, молясь за цѣлаго Адама, проливаютъ слезы и плачутъ, воспламеняемые духовною любовью къ человѣчеству. Иногда такую радостію и любовію разжигаетъ ихъ Духъ, что, если бы можно было, вмѣстили бы всякаго человѣка въ сердце свое, не отличая злого отъ добраго. Иногда въ смиренномудріи духа столько унижаютъ себя предъ всякимъ человѣкомъ, что почитаютъ себя послѣдними и меньшими изъ всѣхъ“ 4).

1) Ном. VIII, 6.

2) Ном. XVШ, 8.

3) Ном. VШ, 6.

4) XVШ, 8.

Но весь интересъ жизни подвижника сосредоточивается на всепоглощающей и исключаяющей всё привязанности любви къ Богу, Котораго онъ созерцаетъ въ глубинѣ своей души. Эта любовь не есть какой-нибудь отвлеченный amor Dei intellectualis, а именно чувство, и при томъ яркое, захватывающее все существо человѣка. Прекраснымъ выраженіемъ напряженія и живости этого чувства служить постоянное уподобленіе его идеальной любви, связующей чистую невѣсту съ ея женихомъ. Душа человѣка—это невѣста Христа. Христось нашель ее въ нищетѣ, рубищѣ, нечистотѣ. Въ своей любви Онъ склонился къ этой жалкой, погибающей дѣвушкѣ, ввелъ ее въ свои царскіе чертоги, омылъ ее загаръ и нечистоту, облекъ въ блестящія царскія одежды. Онъ воспитываетъ ее, постепенно измѣняя Своею силою самую природу ея, возводитъ ее со ступени на ступень „къ безпредѣльному и безмѣрному возрастанію“, пока не „возраститъ ее въ собственный Свой образъ“, чтобы сдѣлать ее достойною Себѣ невѣстою, и наконецъ, принимаетъ ее „въ святое, таинственное и чистое общеніе брака“ ¹⁾. Въ сознаніи своего ничтожества и безграничности полученныхъ благъ, душа созерцаетъ своимъ внутреннимъ окомъ „сладчайшаго и возжелѣннаго Жениха и Его неизреченную красоту“, „узвляется Божественною любовью и приобрѣтаетъ безпредѣльную и нестоющимъ любовь къ Нему“ ²⁾.

Всѣ характеристическія проявленія чистой и идеальной половой любви присущи и мистической любви къ Богу. Это прежде всего ненасытимость ея. Любовь ищетъ постояннаго, непрерывающагося общенія съ любимымъ. Въ мистической любви внутреннее общеніе съ ея объектомъ дано единственно въ молитвѣ. Въ ней душа „входитъ въ общеніе съ Богомъ и сопрягается съ Нимъ неизреченнымъ расположеніемъ сердца“. Воспламененная любовью къ Господу, она „горитъ желаніемъ, не находитъ сытости въ молитвѣ, но непрестанно возжигается любовью къ Благому“ ³⁾, Во-вторыхъ, любовь исключительна. Она отдаетъ всѣ свои помыслы и всѣ порывы возлюбленному, и у нея не остается уже чувства для

¹⁾ XLVII, 17.

²⁾ XXVIII, 5.

³⁾ Epist. *Migne*, col. 432.

другого. Всецѣлая преданность одному и равнодушіе или враждебность ко всѣмъ прочимъ. Такою же исключительностью отличается и мистическая любовь. Любовь къ женѣ,—разсуждаетъ Макарій,—расторгаетъ наиболѣе прочныя узы кровнаго родства. Отдавшись любви къ женщинѣ, человѣкъ любитъ отца и мать просто уже какъ посторонній. Такъ, вступившіе въ общеніе съ Духомъ, „отрѣшаются отъ всякой любви къ міру, и все кажется имъ излишнимъ, потому что ими овладѣло желаніе небеснаго. Тамъ желанія, тамъ помышленія ихъ, тамъ имѣетъ всегда пребываніе умъ, преобѣжденный божественною и небесною любовію и духовнымъ желаніемъ“ ¹⁾.

Наконецъ, истинная любовь немыслима безъ жертвы. Наслажденіе жертвы характеризуетъ собою и мистическую любовь. Душа, ставшая невѣстой Христа, „принимаетъ на себя страданія Спасителя и услаждается ими болѣе, чѣмъ міролюбцы почестью отъ людей, дольнею славой и господствомъ“. Оскорбленіе, позоръ и гоненія за Христа для нея слава и отрада ²⁾.

Сверхъестественное измѣненіе души подъ вліяніемъ проникающаго во всѣ ея изгибы и тайники Божественнаго естества,—измѣненіе въ ея интеллектуальныхъ, моральныхъ и эмоціональныхъ свойствахъ достигается уже здѣсь, на землѣ, и служитъ залогомъ полного преображенія ея за гробомъ. Но Богъ воспринимаетъ въ единство Своего естества не только душу, но и тѣло. Въ Божественныхъ свойствахъ нетлѣнія и славы должно принять участіе и тѣло, но это произойдетъ во всей полнотѣ только по воскресеніи, земныя же антиципаціи этого прославленія рѣдки, немногочисленны и кратковременны.

„Если тѣло остается при своей собственной природѣ, то разрушается и умираетъ“ ³⁾, но если оно служитъ храмомъ Божіимъ, если Божественное естество проникаетъ его, какъ огонь проникаетъ во всѣ поры раскаленнаго желѣза, то оно становится нетлѣннымъ и безсмертнымъ. Обитающая въ сердцѣ чловѣка сила Духа Св. оживотворить со временемъ

¹⁾ Hom. IV, 15.

²⁾ Epist. Migne. col. 437.

³⁾ Hom. I, 11.

умершее и истлѣвшее тѣло, „снова сопряжетъ члены и совершитъ воскресеніе ихъ“ ¹⁾. Духъ, обитая въ тѣлѣ во время его земной жизни, „приводитъ внутренно въ бездѣйствіе смерть“ ²⁾, потому что Онъ есть „сила воскресенія“ ³⁾.

По воскресеніи тѣла жизнь его окончательно выступить изъ сферы физическаго и будетъ сохраняема непосредственно силою Св. Духа. Для поддержанія жизни тѣло въ настоящее время нуждается въ лицѣ, для прикрытія наготы ему нужна одежда. Всѣ эти потребности—знакъ тлѣнности тѣла—нынѣ находятъ для себя удовлетвореніе въ матеріальныхъ средствахъ и силахъ. Иначе будетъ по воскресеніи. Всѣ тѣлесныя нужды получатъ удовлетвореніе непосредственно отъ Духа Святаго. Духъ сдѣлается для тѣла пищею и питіемъ, одеждою, жилищемъ, крыльями,—и это не въ какомъ-нибудь переносномъ смыслѣ, а въ совершенно буквальномъ значеніи ⁴⁾. Ниже мы изложимъ подробнѣе это ученіе, характерное для выясненія смысла самаго термина обоженіе (*θεολογία*). Теперь же позволимъ себѣ обратить вниманіе читателя на то обстоятельство, что это ученіе въ своей основѣ имѣетъ данныя опыта и наблюденія, комбинированныя съ нѣкоторыми мѣстами св. писанія и библейскими повѣствованіями о чудесныхъ событіяхъ въ исторіи Ветхаго и Новаго Заветовъ.

По естественнымъ законамъ, тѣло, лишенное пищи, въ теченіе нѣсколькихъ дней разстраивается и лишается силъ. Однако извѣстно, что Моисей сорокъ дней постился на Синаѣ и сошелъ съ горы сильнѣе, чѣмъ взошелъ на нее. Это потому, что „взошелъ онъ человѣкомъ, а нисшелъ, имѣя въ себѣ Бога“. Кромѣ вещественной пищи есть еще другая. „Моисей былъ питаемъ Богомъ, и тѣло его снабжаемо было иною, небесною пищею. Ему пищею было Божіе Слово“ ⁵⁾. Случившееся съ Моисеемъ есть только образъ тѣхъ благъ, которыя обѣтованы вѣрнымъ. Рабовъ обыкновенно питаютъ худшею пищею, а своихъ дѣтей сажаютъ за собственный столъ. Растенія и животныхъ Господь сотворилъ для пита-

¹⁾ Hom. XI, 1. V, 7. Рус. пер. 16.

²⁾ De patient. et discret. 4.

³⁾ Hom. XXV, 10.

⁴⁾ Hom. V, 9. Рус. пер. 18.

⁵⁾ Hom. XII, 14 ср. IV, 13; V, 10. Рус. пер. 19. De elev. ment. 1.

нія лукавыхъ и неблагодарныхъ, а „тѣхъ, кого породилъ отъ сѣмени Своего и кому удѣлилъ отъ благодати Своей, питаетъ Самимъ Собою“ ¹⁾. Тѣло по своей природѣ тлѣнно и стремится къ уничтоженію. До нѣкоторой степени моментъ его разрушенія отдалается притокомъ вѣншей матеріи чрезъ питаніе. Но въ питаніи нѣтъ необходимости, если въ тѣлѣ обитаетъ принципъ безсмертія—Духъ Св., Который своей силой непосредственно сохраняетъ его въ бытіи. Въ такомъ состояніи будутъ находиться тѣла святыхъ послѣ воскресенія ²⁾. Чтобы понять эту мысль во всемъ ея объемѣ и въ

¹⁾ Ном. XIV. 4.

²⁾ Въ сочиненіяхъ преп. Макарія мы не встрѣтили мысли, что нѣкоторые подвижники, ставшіе носителями Духа Св. и обожены Имъ, уже на землѣ перестаютъ нуждаться въ физическомъ питаніи. Но другіе аскеты высказываютъ эту мысль очень ясно. Приведемъ двѣ интересныхъ выдержки изъ твореній преп. Варсонофія Великаго. „Потому переходимъ мы отъ одного устава пищи къ другому, что не приняли совершеннаго огня, который Господь пришелъ свергнуть на землю (Луки XII, 49). Огонь этотъ (т. е. Духъ Св.) сжегъ и истребилъ бы тернія на мысленной нашей нивѣ. Слабость наша, нерадѣніе и любовь къ тѣлу не допускаютъ насъ возстать. Господь мнѣ свидѣтель въ томъ, что я знаю человѣка, и онъ здѣсь, въ семь благословенномъ обществѣ (да не скажетъ кто нибудь, что я говорю о себѣ, и да не почетеъ меня ничтожнаго за нѣчто), который, если пребудетъ какъ есть, *ничего не вкушая, не пия, не одѣваясь въ одежды до дня постыщенія его Господомъ.* (т. е. до дня его смерти), *не будетъ въ семь имѣти нужды во язкъ, ибо пища, питіе и одѣяніе его есть Духъ Св.* Если хочешь поревновать ему, трудись, старайся, бойся Бога, и Онъ исполнитъ волю твою“.. (Рус. пер. Препод. Отцевъ *Варсонофія Великаго и Іоанна* руководство къ духовной жизни въ отвѣтахъ на вопрошенія учениковъ. Москва, 1892. стр. 60). Какъ почти все въ воззрѣніяхъ аскетовъ, это смѣлое и въ высшей степени характерное ученіе основывается на опытѣ и наблюденіи. Точкою отправленія для этого служатъ случаи ослабленія позова къ пищѣ подъ вліяніемъ религіозныхъ волненій. Въ этомъ убѣждаютъ слѣдующія слова того же подвижника. На вопросъ: „отчего происходитъ, что я хочу удержать чрево свое и уменьшить количество пищи и не могу?“ — преп. Варсонофій отвѣчаетъ: „никто не освобождается отъ сего, кромѣ пришедшаго въ мѣру того, который сказалъ: *забыхъ снести хлѣбъ мой; отъ гласа воздыханія моего прильпе кость моя плоти моей* (Пс. 101, 5, 6). Такой скоро достигнетъ уменьшенія пищи и питія, ибо слезы служатъ ему хлѣбомъ, и *наконецъ доходитъ до того, что питается Духомъ Святымъ.* Повѣрь мнѣ, братъ, что я знаю человѣка (извѣстнаго Господу) такой мѣры: въ теченіе недѣли разъ, и два, и чаще восхищается онъ къ духовной пищѣ и отъ сладости ея забываетъ чувственную пищу. Когда же приходитъ вкусить хлѣба, то, какъ бы пресыщенный и брезгливый,

ея буквальному значенію, ее нужно сопоставить съ христологическими понятіями, ясно отразившимися въ сочиненіяхъ нѣкоторыхъ церковныхъ писателей. Божественный Логосъ, по ихъ ученію, обитая въ человѣкѣ Иисусѣ и воспринявъ его въ ипостасное общеніе съ Собою, обожилъ его тѣло и сообщилъ ему безсмертіе и нетлѣніе. Вслѣдствіе этого тѣло Христа не только было свободно отъ болѣзней, но и могло безъ всякаго вреда для себя оставаться безъ пищи. Его жизнь сохранялась въ этомъ случаѣ непосредственно силою воплотившагося въ немъ Божественнаго Логоса. „Гностикъ. говоритъ Климентъ Александрійскій, подчиняется лишь такимъ аффектамъ, которые необходимы для поддержанія жизни тѣла, какъ, напр., голодъ, жажда. Но было бы смѣшно утверждать, что тѣло Спасителя, какъ всякое тѣло, нуждалось для своего существованія въ необходимомъ, ибо Онъ вкушалъ пищу не ради тѣла, сохраняемаго святою силою (т.-е. Логосомъ, обитавшимъ въ Немъ), но чтобы обращающіеся съ Нимъ не подумали о Немъ иначе, какъ дѣйствительно нѣкоторые вполнѣдствіе и полагали, что Онъ явился призрочно“ ¹⁾. По ученію Аѳанасія Великаго, тѣло Иисуса Христа, хотя испытывало чувство голода, но для продолженія существованія не нуждалось въ пищѣ. „Христосъ алкалъ по свойству тѣла, но не истаеваемъ гладомъ“ ²⁾. Но Сынъ Божій воплотился и обожилъ человѣка Иисуса, чтобы чрезъ Духа Святаго подобнымъ же образомъ обожить и всѣхъ искупленныхъ. Всѣ блага, полученныя человѣческой природой Христа вслѣдствіе ея соединенія съ Божественнымъ Логосомъ, станутъ удѣломъ и искупленныхъ, сподобившихся стать обителемъ Духа Святаго. Какъ тѣло Иисуса Христа не нуждалось въ физической пищѣ, такъ по воскресеніи не будутъ нуждаться въ питаніи и тѣла святыхъ.

Духъ Святой будетъ служить ризою для воскресшихъ тѣлъ. Тѣла воскреснутъ нагими, и ихъ „нагота и срамота“ должны быть чѣмъ-нибудь прикрыты ³⁾. Для этого они об-

не хочетъ вкушать его: вкушая же, осуждаетъ себя, говоря: отчего я не всегда въ такомъ состояніи? И желаетъ преуспѣвать еще болѣе“. Ibid. Рус. пер. стр. 69—70.

¹⁾ *Clemens Alexandrinus*. Stromat. L. VI, 9 Migne, Ser. gr. T. 9. Col. 292.

²⁾ *Athanasius*. De incarn. 21. Migne, Ser. gr. T. 25, Col. 132—133.

³⁾ *Hom.* V, 12. Рус. пер. 21.

лекутся „въ ризу спасенія, въ Господа Исуса Христа, въ неизреченный свѣтъ Его“ ¹⁾. Тѣло станетъ огневиднымъ и свѣтящимся, и самый этотъ блескъ сокроетъ его наготу ²⁾. Однако этотъ свѣтъ не будетъ естественнымъ результатомъ обновленнаго состоянія матеріи, входящей въ составъ воскресшихъ тѣлъ. Они не будутъ свѣтиться, какъ по естественнымъ законамъ свѣтится солнце или огонь. Этотъ свѣтъ будетъ издавать Само Божество, проникающее собою все существо воскресшихъ. Тѣла будутъ окружены тѣмъ сіяніемъ, которое служитъ формою откровенія Самого Божественнаго естества. Неизреченная слава станетъ внѣшнимъ покровомъ для человѣческаго тѣла, которое приметъ „прославленіе отъ Божества Христа“ ³⁾. Получая славу и блескъ Божественнаго естества, воскресшее тѣло не перестанетъ однако быть самимъ собою, не превратится въ Божество. Петръ останется Петромъ, Павелъ — Павломъ и Филиппъ — Филиппомъ. Ихъ матеріальная сущность сохранитъ свою природу. Но тѣло ихъ срастворится съ Божествомъ, и въ блескъ Божества станетъ невозможно различить его грубыхъ матеріальныхъ свойствъ. Свою мысль през. Макарій поясняетъ нагляднымъ сравненіемъ. „Игла, брошенная въ огонь, перемѣняетъ цвѣтъ и превращается въ огонь, между тѣмъ какъ естество желѣза не уничтожается, но остается тѣмъ же. Такъ и въ воскресеніе всѣ члены будутъ воскрешены, и все содѣлается свѣтовиднымъ, все погрузится и предложится въ свѣтъ и огонь, но не разрѣшится и не сдѣлается огнемъ“ ⁴⁾. Слава Божества открывается и въ условіяхъ земной жизни святыхъ, но это откровеніе всецѣло внутреннее. Она блистаетъ въ душѣ праведниковъ. Это—тотъ ипостасны“

¹⁾ XX, 3.

²⁾ XX, 10.

³⁾ Ном. XV, 2. „Какъ тѣло Господа, когда возшелъ Онъ на гору, прославилось и преобразилось въ Божественную славу и въ безконечный свѣтъ, такъ тѣла святыхъ прославляются и дѣлаются блистающими. Ибо какъ внутренняя слава Христова въ такой мѣрѣ распростерта была и возсіяла на тѣлѣ Христовомъ, такъ, подобно сему, и во святыхъ внутри сущая сила Христова въ тотъ день будетъ превливаться во внѣ—на тѣла ихъ, потому что еще вынѣ умомъ своимъ причащаются отъ Христовой сущности и Христова естества“. Ном. XV, 38. Рус. пер. 36.

⁴⁾ Ном. XV, 10.

свѣтъ Божества, о видѣніи котораго въ состояніи экстаза такъ часто говоритъ преп. Макарій. Вотъ этотъ то свѣтъ, озаряющій теперь только душу, по воскресеніи и будетъ служить ризою для самого тѣла. „Царство свѣта — Иисусъ Христосъ — тайнственно нынѣ озаряетъ душу и царствуетъ въ душѣ святыхъ; но оставаясь сокровеннымъ отъ очей человѣческихъ, единими душевными очами видимъ Христосъ до дня воскресенія, когда и самое тѣло покроется и будетъ прославлено тѣмъ свѣтомъ Господнимъ, какой еще нынѣ есть въ душѣ человѣческой, чтобы тогда и самому тѣлу царствовать съ душою, еще нынѣ приѣмлющею въ себя царство Христово, упокояемою и озаряемою вѣчнымъ свѣтомъ“ ¹⁾. Что свѣтъ, служащій формою откровенія Божества и видимый въ состояніи мистическихъ созерцаній, станетъ внѣшнимъ покровомъ для воскресшаго тѣла,—это одна изъ самыхъ любимыхъ мыслей преп. Макарія, къ которой онъ возвращается очень часто ²⁾. Для ея поясненія онъ пользуется различными аналогіями. Зимю деревья стоятъ обнаженные, безъ плодовъ и цвѣтовъ, но они полны скрытыхъ силъ, стремящихся къ своему обнаруженію и ожидающихъ только необходимыхъ условій для этого. Но вотъ приходитъ весна, и они покрываются листвою, цвѣтами и плодами. Время воскресенія—это весна для христіанъ. Слава Св. Духа, сіяющая нынѣ въ душахъ ихъ, станетъ ихъ ризою и одѣяніемъ ³⁾. Однако Божественная слава, созерцаемая душою въ глубинѣ ея внутренняго міра, иногда, правда, въ рѣдкихъ и исключительныхъ случаяхъ, проявляется во внѣшнемъ блескѣ и въ условіяхъ земного существованія. Адамъ до своего грѣхопаденія былъ носителемъ Духа, и слава Божества блистала на его тѣлѣ ⁴⁾. Моисей „взошелъ на гору человѣкомъ, а сошелъ, имѣя въ себѣ Бога“ ⁵⁾. Вслѣдствіе этого „слава Духа покрывала его лице, такъ что ни одинъ человѣкъ не могъ взирать на него“. Это было образомъ той славы, которая покроетъ тѣла святыхъ въ воскресеніи ⁶⁾. Такое же ви-

¹⁾ Hom. II, 5 ср. XX, 3.

²⁾ Hom. XI, 1. 2. 3. XV, 38 рус. пер. 36. XVI, 7. XXXII, 2.

³⁾ Hom. V, 9. Рус. пер. 18.

⁴⁾ De patient. et discret. 4.

⁵⁾ Hom. XII, 14.

⁶⁾ V, 10. Рус. пер. 19.

димое явленіе славы Божіей имѣло мѣсто во время Преображенія Господня ¹⁾.

Основую этого ученія, несомнѣнно, служилъ опытъ и явленія дѣйствительно переживавшіяся въ состояніи мистическаго экстаза. Св. писаніе нигдѣ не говоритъ о томъ, что тѣло Адама было окружено свѣтомъ. Въ кн. Исходъ говорится, что *лице Моисея стало сіять отъ того, что Богъ говорилъ съ нимъ* (XXXIV, 29), но не упоминается о томъ, что это сіяніе было откровеніемъ самого естества Божія, соединившагося съ душою и тѣломъ Моисея. Насколько чуждо этой священной книгѣ понятіе о свѣтѣ, какъ исключительной формѣ откровенія Божества, показываетъ 21 ст. XX гл. „*Моисей вступилъ во мракъ, гдѣ Богъ*“. Евангелисты, повѣствующіе о Преображеніи Господнемъ, о сіяніи Его лица и бѣлизнѣ ризъ, не даютъ объясненія этимъ явленіямъ. Они не говорятъ, что сіяніе и свѣтъ были проявленіемъ самого естества Сына Божія, обычно скрывавшаго Свою славу подъ завѣсой плоти. Всѣ эти библейскія данныя получили со стороны преп. Макарія своеобразное истолкованіе, а основою для такого истолкованія послужилъ опытъ. Первымъ элементомъ этого опыта служитъ созерцаніе въ моменты экстаза внутренняго свѣта, признаваемаго откровеніемъ самого естества Божія, а затѣмъ видѣнія, во время которыхъ собственное тѣло казалось мистикѣ испускающимъ свѣтъ или окруженнымъ свѣтовымъ сіяніемъ. Такія видѣнія довольно подробно описываетъ самъ преп. Макарій. „Являлось подвижникамъ, говоритъ онъ, какъ бы свѣтовидное нѣкое одѣяніе, какого нѣтъ на землѣ въ вѣкѣ семъ, и какого не могутъ приготовить руки человѣческія. Ибо какъ Господь, съ Іоанномъ и Петромъ взошедши на гору, преобразилъ ризы Свои и содѣлалъ ихъ молніевидными, такъ бывало и съ онымъ одѣяніемъ, и облаченный въ оное чело-вѣкъ удивлялся и изумѣвалъ“ ²⁾.

По воскресеніи въ прославленномъ видѣ тѣла святыхъ должны покинуть міръ земной и вознестись на небо для обитанія со Христомъ и ангелами. Для этого тѣло человѣка

¹⁾ VII, 3.

²⁾ VIII, 3. О подобномъ же видѣніи рассказываетъ Симеонъ Новый Богословъ. „Однажды, когда Ты, пришедши, омывалъ меня, какъ мнѣ казалось, водами и многократно погружалъ меня въ нихъ, я видѣлъ молніи, меня облиставшія, и лучи отъ лица Твоего, смѣшивавшіяся съ водами.

не имѣеть соотвѣтствующаго физическаго органа. Первому человѣку, какъ и его потомкамъ, не было дано крыльевъ, при помощи которыхъ онъ могъ бы подняться на небо. Но Самъ Духъ Святой будетъ для воскресшаго тѣла крыльями. Онъ замѣнитъ для него этотъ физическій органъ, какъ замѣнитъ физическую пищу и одѣяніе, Онъ Самъ непосредственно подниметъ и восхититъ воскресшихъ святыхъ, куда Ему будетъ угодно. Но человѣкъ, получившій залогъ Духа въ настоящей жизни, уже теперь переживаетъ свое будущее физическое вознесеніе на небо въ мистическихъ антипацияхъ. Своимъ умомъ онъ и теперь восходитъ на небо, живетъ тамъ въ обществѣ ангеловъ и служитъ тамъ Христу ¹⁾. Во время же экстаза подвижники находятся нерѣдко въ такомъ состояніи, что не ощущаютъ тяжести своего тѣла. Они уподобляются ангеламъ и, „находясь еще въ тѣлѣ, чувствуютъ такую же легкость и окрыленность“ ²⁾. Въ этихъ словахъ мы снова наталкиваемся на психологическую основу ученія, на опытъ мистическихъ состояній духа. Одни подобныя переживанія сами по себѣ были бы недостаточны для того, чтобы на ихъ почвѣ образовалось ученіе о вознесеніи воскресшихъ тѣлъ силою Духа Св., но, комбинируясь съ данными св. писанія, опытъ сообщалъ имъ конкретное содержаніе и, такъ сказать, эмпирическое оправданіе непререкаемой очевидности.

Обобщимъ все сказанное въ настоящей главѣ. Последнею цѣлью подвижничества, по возрѣніямъ преп. Макарія, служитъ обоженіе человѣческой природы, являющееся слѣд-

и видя, какъ омываемъ былъ водами свѣтовиднѣйшими и блестящими, пришелъ въ изступленіе... Я же видя въ водахъ молніи и блистанія лица Твоего, которыя меня окружили, которыхъ я однакожь не могъ схватить“... и т. д. (Слово 91. Т. II, стр. 497).

1) Nom. V, 11. Рус. пер. 20. De elev. ment. 2.

2) Nom. VIII, 7. Болѣе наглядное и подробное описаніе подобнаго явленія мы находимъ въ сочиненіи св. Аванасія Жизнь преп. Антонія. „Однажды предъ вкушеніемъ пищи около девятаго часа, вставъ помолиться, Антоній ощущаетъ въ себѣ, что онъ восхищенъ умомъ, а что всего удивительнѣе, видитъ самъ себя, будто бы онъ внѣ себя, и кто то какъ бы возводитъ его по воздуху; въ воздухѣ же стоятъ какія то угрюмыя и страшныя лица, которыя хотятъ преградить ему путь къ восхожденію... Затѣмъ Антоній видитъ, что какъ бы возвращается и входитъ самъ въ себя и снова дѣлается прежнимъ Антоніемъ“ (Vita Antonii, 65. Migne, Ser. gr. 26 col. 933—936. Рус. пер. моск. духовн. акад. изд. 2, стр. 229.

ствіемъ существеннаго общенія всего человѣка—его души и тѣла—съ Богомъ. Моментами обоженія являются, во-первыхъ, харисмы, а во-вторыхъ, сверхъестественное измѣненіе всей природы человѣка. Его умъ становится прозорливымъ, способнымъ угадывать нравственное состояніе людей и созерцать Бога въ чувственномъ воспріятіи свѣта. Моральныя измѣненія состоятъ въ угасаніи дурныхъ и эгоистическихъ мотивовъ и въ развитіи на ихъ счетъ чувствъ любви къ Богу и людямъ. Безраздѣльное господство высшихъ мотивовъ сообщаетъ нравственной дѣятельности легкость и чистоту. Блаженныя чувства радости, успокоенія, любви къ Богу, въ которыхъ человѣкъ переживаетъ предначатіе небесныхъ благъ, служатъ отраженіемъ существеннаго общенія съ Богомъ въ области эмоціональной жизни души. Въ тѣлѣ мало-по-малу Духомъ Святымъ уничтожается принципъ смертности и тлѣнности. Оно зрѣетъ для воскресенія. По воскресеніи тѣло будетъ восхищено Духомъ Св. на небо. Сила Духа будетъ служить ему пищею и ипостасный свѣтъ Божества его ризою. Подъ обоженіемъ понимается такимъ образомъ физическое общеніе человѣка съ Богомъ, или всецѣлое проникновеніе природы человѣка Божественнымъ естествомъ, и физическое же измѣненіе природы человѣка. Понятіе физическаго употребляемъ въ широкомъ смыслѣ, какъ противоположность нравственному.

Ученіе о послѣдней цѣли подвижничества стоитъ въ связи съ хринологіей и сотеріологіей, согласно которымъ Сынъ Божій воплотился для того, чтобы измѣнить природу вѣрующихъ въ Него въ томъ же направленіи и въ той же мѣрѣ, въ какихъ была измѣнена природа воспринятаго Имъ въ единство ипостаси человѣка Иисуса. Отсюда подвижникъ стремился достигнуть обоженія своей природы въ тѣхъ формахъ до воскресенія и вознесенія тѣла включительно, какія хринологія отмѣчаетъ въ человѣческой природѣ Христа. Если сотеріологія въ воплощеніи Сына Божія указывала объективное условіе обоженія, то монашество рекомендовало средства субъективнаго усвоенія благъ воплощенія и имѣло цѣлью руководить къ достиженію обоженія.

Въ мистикѣ мы отмѣтили двѣ стороны: мистическія состоянія духа и ихъ теоретическое истолкованіе. Связь христіанскаго мистицизма съ хринологіей и сотеріологіей сооб-

щаетъ самобытность и оригинальность богословскому истолкованію мистическихъ состояній духа, данному преп. Макаріемъ. Сюда относится идея плототворенія Бога въ разумныхъ существахъ и всѣ тѣ богословскія понятія, которыя стоятъ въ связи съ ученіемъ о различныхъ формахъ обоженія подвижника. Но мы неоднократно отмѣчали, что въ основѣ теоріи у преп. Макарія весьма часто лежитъ религиозный и психологическій опытъ, пережитыя имъ мистическія состоянія духа. Это — ощущеніе внутренняго соприкосновенія съ Богомъ, нравственная ассимиляція съ Нимъ, созерцанія Его въ формѣ свѣтовыхъ представленій необыкновенной интенсивности, чувства любви, блаженства успокоенія. Эти состоянія до нѣкоторой степени общи мистикамъ всѣхъ временъ и народовъ и служатъ тѣмъ элементомъ, который роднитъ мистицизмъ Макарія съ мистицизмомъ Плотина.

И. Поповъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).
