
Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Египетскаго.

Въ довольно значительной литературѣ по исторіи первохристіанскаго аскетизма и начальнаго монашества, появившейся въ послѣднее десятилѣтіе ¹⁾ и имѣющей не мало прекрасныхъ изслѣдованій, есть однако одинъ важный пробѣлъ. Въ исторіи аскетизма нужно различать, во-первыхъ, смѣну, преобразование и развитіе аскетическихъ формъ жизни, каковы: отреченіе отъ брака, постъ, добровольный отказъ отъ собственности, продолжительныя бдѣнія, странничество и т. п. Во-вторыхъ, историкъ можетъ сдѣлать попытку глубже проникнуть въ самый смыслъ аскетическихъ формъ жизни и прослѣдить исторію обоснованія аскетизма. Для того, чтобы подвергать себя лишеніямъ, необходимо ясно сознавать ихъ нравственную или религіозную цѣль. Каждая эпоха, каждая группа церковныхъ писателей, а иногда и отдѣльная личность старались дать свое собственное оправданіе аскетизму со стороны его цѣли и значенія въ духовной жизни человека. Въ новѣйшей литературѣ эта внутренняя сторона христіанскаго аскетизма почти совершенно игнорируется. Въмѣсто этого говорятъ о возникновеніи и характерѣ постовъ въ древней церкви, о первохристіанскихъ дѣвственникахъ и дѣвственницахъ, о харизматикахъ, объ аскетизмѣ александрійской школы. Все это, конечно, важно и необходимо для

¹⁾ O. Zöckler. Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897. St. Schürlietz. Das morgenländische Mönchtum. Mainz. 1904. K. Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig, 1878. James O. Hannay. The spirit and origin of christian monasticism. London. 1903. I. M. Besse. Les moines d'Orient. Paris. 1900.

выясненія исторіи первоначальнаго аскетизма, но еще не охватываетъ предмета всесторонне. Внутренняя сторона древне-христіанскаго аскетизма и исторія его обоснованія въ патристической литературѣ не менѣе важна, и проницательный изслѣдователь найдетъ здѣсь отнюдь не менѣе историческаго движенія. Прежде всего, только обоснованіе аскетизма сообщаетъ его различнымъ направленіямъ индивидуальность. Въ самомъ дѣлѣ, запасъ аскетическихъ формъ крайне ограниченъ. Для подавленія своей чувственной природы трудно придумать что-либо, кромѣ воздержанія отъ брака, поста, бдѣній и физическаго труда. Поэтому внѣшняя сторона аскетизма служить общимъ достояніемъ не только всѣхъ религій, но и многихъ философскихъ системъ. Аскетизмъ индійскихъ браминовъ, іудейскихъ назареевъ и ессеевъ, пифагорейцевъ, платониковъ и христіанъ облакался приблизительно въ однѣ и тѣ же внѣшнія формы. И для объясненія этого внѣшняго сходства нѣтъ надобности прибѣгать къ гипотезѣ вліянія и заимствованія. Разъ извѣстная группа людей приходитъ къ мысли о необходимости бороться съ своимъ тѣломъ съ цѣлю ослабить его позывы, то, хотя бы она обитала на отдаленнѣйшихъ островахъ и не имѣла представленія о существованіи другихъ населенныхъ странъ, ей было бы не трудно прійти къ тѣмъ же аскетическимъ формамъ. Напротивъ, мотивъ, цѣль, обоснованіе аскетизма—вотъ что сообщаетъ индивидуальный оттънокъ и самобытность извѣстному аскетическому направленію. Далѣе, цѣль, во имя которой практикуются аскетическія лишенія, очень часто оказываетъ свое воздѣйствіе и на аскетическія формы: форма, полученная въ готовомъ видѣ отъ нѣ или по преданію, видоизмѣняется и приспособляется къ цѣли, которой хотять достигнуть при помощи ея. Аскетизмъ гностиковъ, идеаломъ которыхъ было полное разрѣшеніе души отъ узъ тѣла, и по своимъ внѣшнимъ формамъ не могъ совпадать съ подвижничествомъ представителей великой церкви, надѣявшихся получить снова свое тѣло въ воскресеніи. Наконецъ, по весьма понятнымъ психологическимъ законамъ внутренняя, теоретическая сторона древне-христіанскаго аскетизма отличалась большею подвижностью, чѣмъ его внѣшнія формы. Въ индивидуальномъ сознаніи навыки и чувства устойчивѣе представленій. Привычки, симпатіи и антипатіи,

воспитанныя въ дѣтствѣ, сохраняютъ свою власть надъ человекомъ и послѣ того, какъ онъ пересталъ раздѣлять то теоретическое міросозерцаніе, которое лежало въ основѣ его воспитанія, и тѣ идеи, вмѣстѣ съ которыми въ его душу вливались чувства: теоріи разрушены критикой, общее настроеніе тѣмъ не менѣе еще живетъ. Личнымъ навыкамъ въ общественной психологіи соответствуетъ быть. Быть обыкновенно на много переживаетъ теоретическое міросозерцаніе народа и очень часто находитъ для себя оправданіе во вновь возникшихъ идеяхъ. Аскетизмъ въ древней церкви, какъ бытовая сила, какъ привычная форма религіозно-нравственной жизни, сохранялся безъ большихъ измѣненій, но его теоретическое обоснованіе отличалось значительной текучестью, прослѣдить которую во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ должно быть интересно для историка.

I

Виды обоснованія аскетизма.

Въ рамки статьи, посвященной выясненію воззрѣній отдѣльнаго автора, нельзя, конечно, втиснуть всей исторіи аскетическихъ идей древней церкви. Не претендуя на полноту перечисленія, мы позволимъ себѣ для поясненія только что высказанныхъ положеній намѣтить здѣсь лишь нѣсколько типовъ въ обоснованіи аскетизма, съ которыми встрѣчаешься при изученіи патристической литературы. Эти примѣры дадутъ наглядное представленіе о разнообразіи мотивовъ, по которымъ аскетизмъ признавался высокимъ и желательнымъ.

Остановимся сначала на аскетизмѣ харизматическихъ проповѣдниковъ, о которыхъ сохранилось такъ много интересныхъ свѣдѣній въ „Ученіи 12 апостоловъ“. Отличительною чертою апостоловъ, или странствующихъ миссіонеровъ, въ древней церкви было отреченіе отъ собственности. По заповѣди Евангелія ¹⁾, данной Господомъ апостоламъ (Мѡ. X, 9—10) при отправленіи ихъ на проповѣдь, и перво-христіанскіе миссіонеры не должны были имѣть никакой собственности.

¹⁾ Doctrina duodecim apostolorum. XI, 3. Изд. *Harnack*. Texte und Untersuchungen. В. II, 1—2.

Покидая одно мѣсто, чтобы нести свѣтъ Евангелія дальше, они могли взять съ собою только хлѣба, и то на одинъ день. Апостолъ, который попросилъ бы для себя денегъ, признавался лжепророкомъ ¹⁾. Столь же безкорыстными проповѣдниками были пророки, однако лишь въ томъ случаѣ, если они, подобно апостоламъ, переходили изъ одной общины въ другую для утвержденія вновь насажденной вѣры ²⁾. Если же они приобрѣтали осѣдлость и ограничивали свою дѣятельность отдѣльною общиною, то получали отъ этой послѣдней богатое содержаніе въ видѣ начатковъ отъ всѣхъ произведеній ³⁾. Это обстоятельство вскрываетъ мотивъ, по которому отреченіе отъ собственности признавалось необходимымъ для странствующихъ проповѣдниковъ. Оно цѣнилось не само по себѣ, а лишь въ качествѣ средства для свободнаго служенія Слову.

Совсѣмъ иную цѣль имѣютъ аскетизмъ и воздержаніе въ бесѣдѣ, извѣстной съ именемъ Климента Римскаго, въ „Пастырѣ“ Ерма и другихъ памятникахъ. Здѣсь воздержаніе рекомендуется въ качествѣ средства для достиженія наитія Св. Духа и полученія духовныхъ дарованій. „Сохраните плоть, чтобы вамъ быть причастниками Духа. Если же мы говоримъ, что плоть есть Церковь, а Духъ—Христосъ, то отсюда слѣдуетъ, что кто безчеститъ плоть,—безчеститъ Церковь. Такой не получитъ Духа, который есть Христосъ“ ⁴⁾. Таже мысль встрѣчается въ „Пастырѣ“ Ерма: „эту плоть свою сохрани чистою и незапятннною, чтобы Духъ, живущій въ ней, засвидѣтельствовалъ о ней, и спаслась плоть твоя... Если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Св., если же осквернишь Духа Св., не будешь жить“ ⁵⁾.

Эпоха гоненій на христіанъ выдвинула на первый планъ долгъ мученичества, обязанность охранять свою вѣру, хотя бы то цѣною мукъ и крови. Этотъ нравственный интересъ тотчасъ же сказался на характерѣ обоснованія аскетизма. Простой опытъ показывалъ, что богатые не охотно раз-

¹⁾ Ibid. XI, 6.

²⁾ Ibid. XI, 3.

³⁾ Ibid. XIII, 1—7.

⁴⁾ II Clem. XIV, 3—4. Patrum Apost. Opp. Изд. Гарнака Т. I.

⁵⁾ Herma. Pastor. Sim. V, 7, 1—2 Ibid. Т. III. Русскій переводъ свящ. Преображенскаго стр. 294.

стаются съ удобствами жизни, что пристрастіе къ имуществу и удовольствіямъ лишаетъ мужества и внутренней свободы. Отсюда въ отреченіи отъ собственности, привязывающей къ жизни, стали видѣть лучшее средство для воспитанія стойкости и силы сопротивленія тиранническимъ покушеніямъ языческаго правительства на религіозную свободу. „Вы, рабы Божіи, находитесь въ странствіи, читаемъ въ „Пастырѣ“ Ерма. Вашъ городъ находится далеко отъ этого города. Итакъ, если знаете ваше отечество, въ которомъ имѣете жить, то зачѣмъ здѣсь покупаете помѣстья, строите великолѣпныя зданія и ненужныя жилища?.. Несмысленный, двоедушный и жалкій человѣкъ, не понимаешь ли, что все это чужое и подъ властію другого? Ибо господинъ этого города говоритъ: или слѣдуй моимъ законамъ, или выходи вонъ изъ моей области. Что же по этому сдѣлаешь ты, который имѣешь собственный законъ въ твоемъ отечествѣ? Ужели ради полей и иныхъ стяжаній своихъ откажешься отъ отечественнаго закона? Итакъ смотри, подобно страннику на чужой землѣ, не приготавливай себѣ ничего болѣе, какъ сколько тебѣ необходимо для жизни; и будь готовъ къ тому, чтобы, когда господинъ этого города захочетъ изгнать тебя изъ него за то, что не повинешься закону его,—выйти тебѣ въ свое отечество и жить по твоему закону безпечально и радостно“ ¹⁾. Въ постахъ и другихъ аскетическихъ упражненіяхъ Тертуліанъ цѣнитъ воспитательное средство, закаляющее волю и приучающее къ терпѣнію, столь необходимому для борьбы съ ужасами гоненій ²⁾.

Въ древнѣйшей патристической литературѣ не рѣдко встрѣчается чисто этическое обоснованіе аскетизма. Такъ, во многихъ памятникахъ постъ поставляется въ тѣснѣйшую связь съ обязанностью милосердія и благотворенія. „Есть и другое благочестивое основаніе поста, говоритъ Оригенъ, одобряемое въ сочиненіяхъ нѣкоторыхъ апостоловъ. Ибо въ одной книжкѣ находимъ изреченіе апостоловъ: „блаженъ, кто даже постится для того, чтобы питать бѣднаго“ ³⁾. „Въ тотъ день,

¹⁾ *Hermas. Pastor. Sim. 1, 1—6.* Изд. Гарнака Т. III. Рус. пер. свящ. Преображенскаго стр. 281—282.

²⁾ *Tertullianus. De jejuniis 12.* Migne p. lat. Т. II col. 97)—971.

³⁾ *Origenes. Hom. in Levit X.*

читаемъ въ „Пастырѣ“, Ерма, въ который постишься, ничего не вкушай, кромѣ хлѣба и воды; и исчисливши издержки, которыя ты сдѣлалъ бы въ этотъ день на пищу по примѣру прочихъ дней, остающееся отъ этого дня отложи и отдай вдовѣ, сиротѣ или бѣдному“¹⁾.

Важное значеніе въ исторіи христіанскаго ученія имѣло дуалистическое обоснованіе аскетизма въ формахъ онтологическаго и психологическаго дуализма. Первая форма, всегда чуждая церкви, была свойственна гностическимъ сектамъ. Аскетизмъ гностиковъ находилъ свое оправданіе въ ихъ ученіи о двухъ враждебныхъ принципахъ бытія и о матеріи, какъ зломъ началъ. Главною цѣлью гностиковъ служило освобожденіе души отъ узъ плоти. Аскетическія лишенія разсматривались въ качествѣ лучшихъ средствъ для подавленія плоти. Но на примѣрѣ гностиковъ легко видѣть, въ какой степени обоснованіе аскетизма можетъ иногда измѣнять самую практику его. Если воздержаніе имѣетъ цѣлью, съ одной стороны, разрушеніе тѣла, съ другой—отказъ отъ пользованія произведеніями злого диміурга, то той и другой цѣли можно достигать съ равнымъ успѣхомъ, какъ чрезмѣрными лишеніями, такъ и злоупотребленіемъ всѣмъ, что признавалось произведеніемъ диміурга. И дѣйствительно, по свидѣтельству Ириней и Ипполита, одни гностики отказывались отъ брака и мясной пищи, другіе доходили до крайнихъ предѣловъ половой распущенности.

Психологическій дуализмъ, не имѣющій ничего общаго съ ученіемъ о двухъ началахъ мірозданія, очень часто служитъ оправданіемъ аскетизма въ сочиненіяхъ церковныхъ писателей. Его сущность состоитъ въ признаніи непримиримой вражды духа и тѣла. Типическіе примѣры подобнаго оправданія аскетизма мы находимъ въ твореніяхъ Василия Великаго. Тѣло и душа, по ученію св. Василия,—двѣ чашки вѣсовъ. Если поднимается одна изъ нихъ, то опускается другая, и наоборотъ. Точно также, „когда тѣло въ добромъ состояніи и обременено тучностію, тогда уму необходимо быть слабымъ и недостаточнымъ для свойственныхъ ему дѣйствій“.

¹⁾ *Herma. Pastor. Sim. V, 3.* Руск. пер. 290. Ср. *Didachē* 1, 3. *Didascalia Apost. c. 19.* см. *H. Achelis und J. Flemming. Die syrische Didascalia.* Leipzig 1904. *Texte und Untersuchungen.* N. F. B. X Heft. 2.

А когда душа благоустроена и размышленіемъ о благахъ возвышена до свойственнаго ей величія, тогда слѣдствіемъ этого бываетъ увяданіе тѣлесныхъ силъ“. Отсюда необходимость для усиленія духовной жизни аскетизма и въ частности поста. „Ибо, поясняетъ Василій Великій, какія-то дымныя испаренія, поднимающіяся изъ обильной и грубой пищи подобно густому облаку, не допускають до нашего ума нисходящихъ на него озареній Св. Духа“. ¹⁾

Значительный интересъ по своей важности въ исторіи западнаго христіанства представляетъ собою юридическое обоснованіе аскетизма, высказанное впервые въ „Пастырѣ“ Ерма и ставшее обычнымъ на Западѣ со времени Тертуліана и Кипріяна. По этой теоріи, аскетизмъ необходимъ для умилоствленія Бога, гнѣвающагося на человѣка за грѣхи. Богъ есть законодатель, предъ которымъ человѣкъ долженъ склоняться въ безусловномъ послушаніи. Воля Его, какъ законодателя, выражена въ св. писаніи и въ предписаніяхъ церковной дисциплины. Если христіанинъ хочетъ сдѣлать угодное Богу, то онъ долженъ всецѣло и неуклонно исполнять волю Божию. Если же онъ отступаетъ отъ повелѣній закона Божія, то оскорбляетъ Бога, какъ законодателя. Но Богъ не только законодатель, но и судія. Онъ гнѣвается за грѣхъ и наказываетъ грѣшника. Если же человѣкъ, неугодившій Богу исполненіемъ Его закона и за это обреченный наказанію, хочетъ умилоствовать разгнѣванное Божество, снова примириться съ Нимъ, искупить свою вину и, такимъ образомъ, избѣжать Божественнаго наказанія здѣсь, на землѣ, и за гробомъ, то онъ долженъ, взаменъ исполненія закона Божія, принять на себя добровольно то, что предназначено Богомъ для грѣшниковъ—наказаніе, страданіе. Эти добровольныя страданія предъ престоломъ Божиимъ равносильны исполненію закона. Таково значеніе всякаго рода аскетическихъ лишеній — поста, отреченія отъ богатства и отъ брака, добровольнаго униженія, плача о грѣхахъ, наконецъ, мученичества. Тяжесть искупительныхъ страданій должна быть пропорціональна важности прегрѣшенія, для искупленія котораго они предпринимаются. Если же кто нибудь

¹⁾ *Василій Великій*. Творенія въ рус. пер. т. IV, 36 стр. 21.

²⁾ *ibid.* II, 47 стр. IV, 17.

подвергнетъ себя большимъ страданіямъ, чѣмъ онъ заслуживаетъ за свою вину, то этотъ излишекъ не составляетъ уже удовлетворенія за грѣхъ, а есть прямая заслуга предъ Богомъ. Это—благопріятная жертва, приносимая человѣкомъ Богу. „Тѣло приносить, говоритъ Тертуллианъ, благоугодныя Богу жертвы. Я разумѣю духовное сокрушеніе, постъ и сухояденіе, и другіе знаки печали. Сюда относятся также благоуханіе дѣвства, вдовство, видимый бракъ, въ тайнѣ сохраняющій цѣломудріе,—однимъ словомъ, всѣ эти жертвы, приносимыя Богу отъ благъ тѣла“ ¹⁾. Чѣмъ тяжелѣе усилія, муки и страданія, принимаемыя на себя человѣкомъ съ цѣлію приобрести заслугу предъ Богомъ, тѣмъ большую награду получить онъ отъ Него: *maiora certamina, maior proemia*. Ступени небснаго блаженства распредѣляются по этому масштабу. По этому самую высшую награду получаютъ мученики ²⁾.

Но кромѣ перечисленныхъ видовъ оправданія аскетизма, возможно еще мистическое обоснованіе его. Въ этомъ случаѣ аскетическія лишенія признаются средствомъ для достиженія мистическихъ состояній духа. Эта послѣдняя форма оправданія аскетизма и дана въ твореніяхъ преп. Макарія Египетскаго. Прежде чѣмъ приступить къ изложенію его воззрѣній на этотъ предметъ, необходимо сдѣлать нѣсколько предварительныхъ замѣчаній для поясненія крайне неопредѣленнаго, не имѣющаго ясно очерченныхъ границъ понятія мистицизмъ, и иллюстрировать ихъ примѣромъ мистицизма Плотина, имѣвшаго близкое отношеніе къ христіанскому. Трудно выразить это понятіе въ формѣ логически правильнаго опредѣленія. Гораздо легче въ общихъ чертахъ описать его. Въ составъ широкаго понятія мистицизмъ нужно различать, во-первыхъ, мистическія состоянія духа, какъ фактъ внутренняго опыта, и во-вторыхъ,—философскія, религіозныя и научныя теоріи, которыми сами мистики или сторонніе наблюдатели ихъ жизни стараются истолковать и объяснить данныя состоянія. Мистикъ

¹⁾ *Tertullianus*. De resurrectione carnis. c. 8.

²⁾ См. объ этомъ интересное изслѣдованіе *H. Wirth'a* Der „Verdienst“-Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung. I. Der „Verdienst“-Begriff bei Tertullian. Leipzig 1892. II. Der „Verdienst“-Begriff bei Cyprian. Leipzig 1901.

чувствуетъ внутреннее единеніе съ объектомъ своихъ стремленій, какое-то какъ бы непосредственное соприкосновеніе съ нимъ, и это тѣсное общеніе сопровождается радостнымъ чувствомъ любви и блаженства. Это—фактъ. Что касается объясненія факта, то оно можетъ быть различнымъ, смотря по исходной точкѣ или основнымъ предположеніямъ, которыя лежать въ его основѣ. Психологъ, быть можетъ, скажетъ, что причиною явленія служить „моноидеизмъ“, сосредоточенность сознанія на одной какой-нибудь идеѣ и искусственное удаленіе изъ него всѣхъ другихъ представленій ¹⁾. Иное объясненіе получаетъ тотъ же фактъ въ сочиненіяхъ Плотина. Экстазъ, эта высшая форма мистическаго состоянія, есть отрѣшеніе отъ множественнаго, которое для человѣка естественно, и погруженіе въ Единое, сліяніе съ нимъ индивидуальности.

Мистицизмъ есть явленіе столь же общечеловѣческое, какъ и аскетизмъ. Ему заплатили дань индійскіе брамины, новопиагорейцы и новоплатоники, гностики и монтанисты, православные подвижники, католическіе монахи и даже протестанты. Мистическія состоянія духа во всѣхъ этихъ случаяхъ аналогичны и легко поддаются обобщенію. Отвлекая ихъ общія черты, можно дать такое описаніе интересующихъ насъ состояній. Прежде всего, жизнь мистиковъ характеризуется болѣе или менѣе полнымъ индивидуализмомъ. Вся жизненная задача, вся, иногда колоссальная, внутренняя работа сводится у нихъ къ поискамъ путей и средствъ для собственнаго духовнаго удовлетворенія. Точкою отправленія для этихъ исканій служитъ сознаніе тщеты, частичнаго характера и мимолетности всѣхъ наслажденій, которыми человѣкъ обязанъ вѣчно волнующемуся міру явленій, и томительная жажда полного и постояннаго удовлетворенія. Дробность и непродолжительность какъ низшихъ, такъ и высшихъ удовольствій, поскольку они связаны съ внѣшнимъ міромъ множественности и измѣняемости, и крушеніе наивной вѣры въ возможность найти счастье въ

¹⁾ См. *Leuba*. Les tendances fondamentales des mystiques chretiens. Rev. Philosoph. 1902 T. LIV. *Murisier*. Le sentiment religieux dans l'extase. Rev. Philosoph. 1898. T. XLVI.

Boutroux Le mysticisme. Bulletin de l'Institut generale psychologique. 1902. Janv.-Fevr.

потокъ внѣшняго міра обращаютъ надежды человѣка отъ множественнаго къ единому, отъ измѣняющагося къ постоянному, отъ внѣшняго къ внутреннему. Потерявъ точку опоры во внѣшнемъ мірѣ, онъ пытается найти ее въ собственной душѣ. Его окрыляетъ увѣренность, что въ глубинѣ собственного существа онъ найдетъ то полное, то вѣчное, то истинное благо, которое одно можетъ дать ему всецѣлое удовлетвореніе—предметъ его томительныхъ стремленій. И дѣйствительно, автобіографіи мистиковъ или ихъ устные рассказы, которые по большей части бывають запечатлѣны глубокою жизненностью и психологической правдой, показываютъ, что имъ удавалось достигнуть блаженнаго ощущенія непосредственнаго единенія, соприкосновенія или сліянія съ Первоисточникомъ всякаго бытія и блага,—ощущенія, предъ сладостью котораго блекнуть и теряють свою притягательную силу всѣ краски и приманки внѣшняго міра. Однако, этотъ результатъ достигается не сразу, а путемъ трудной и упорной внутренней борьбы. Чтобы найти вѣчное, надо отказаться отъ временнаго, чтобы, войдя въ еще не освѣщенную храмину своей души, разсмотрѣть скрывающіяся тамъ сокровища, надо закрыть глаза для ослѣпляющаго блеска внѣшнихъ явленій и приучить ихъ къ инымъ условіямъ освѣщенія, чтобы разслышать тихо звучащую внутреннюю музыку, нужно сдѣлать такъ, чтобы ее не заглушалъ внѣшній грохотъ. Однимъ словомъ, для безпрепятственной внутренней жизни необходимо отрѣшеніе отъ внѣшней дѣятельности или удаленіе отъ міра. Но одного тѣлеснаго удаленія отъ внѣшнихъ развлекающихъ ощущеній еще мало. Внѣшній міръ можно носить въ себѣ самомъ, въ своихъ представленіяхъ о немъ, въ своихъ стремленіяхъ, желаніяхъ и страстяхъ. Вслѣдствіе этого, тѣлесное удаленіе отъ внѣшняго должно быть дополнено внутренней работой надъ очищеніемъ самого духа, самой мысли. Удаленіе отъ внѣшняго и устраненіе изъ всего содержанія сознанія извѣстныхъ элементовъ, или его очищеніе, служатъ постоянными явленіями въ исторіи мистицизма. Но что касается самыхъ элементовъ, подлежащихъ устраненію, то въ этомъ отношеніи замѣчается нѣкоторое разнообразіе, стоящее въ явной и непосредственной связи, во-первыхъ, съ философіей того или иного мистическаго направленія, во-вторыхъ, со степенью

развитія нравственнаго сознанія извѣстной эпохи. То и другое опредѣляетъ оцѣнку по существу и классификацію по цѣнности внутреннихъ состояній. Такимъ образомъ, общимъ для всѣхъ видовъ мистицизма служить удаленіе отъ внѣшняго, аскетизмъ и внутренняя борьба, разсматриваемыя въ качествѣ средства для достиженія полнаго внутренняго удовлетворенія, переживаемаго въ ощущеніи непосредственнаго сліянія съ Первопричиной міра, какъ объектомъ стремленій.

Образцомъ мистическаго обоснованія аскетизма и удаленія отъ міра и практической дѣятельности служить ученіе Плотина,—мыслителя, наиболѣе мистическаго изъ всѣхъ новоплатониковъ. Оставаясь вѣрной своей природѣ, душа человѣческая, по мнѣнію Плотина, любитъ Бога и стремится соединиться съ Нимъ. Но ниспавъ въ чувственный міръ рожденій и обольщенная ложными обѣщаніями этого вѣроломнаго любовника, она измѣнила свойственной ей любви къ Божественному и, направивъ ее къ смертному, впала во всевозможныя излишества. Но, наконецъ, устыдясь своей безпорядочной жизни, она возвращается къ своему Отцу, чтобы на лонѣ Его найти для себя полное блаженство и удовлетвореніе ¹⁾. Эта цѣль, осуществимая вполнѣ лишь по отдѣленіи души отъ тѣла, отчасти достигается еще здѣсь, на землѣ, [въ мистическомъ единеніи человѣческой души съ Богомъ. Это состояніе не разъ переживалъ самъ Плотинъ и описываетъ его по собственному опыту ²⁾. Въ состояніи мистическаго экстаза человѣкъ созерцаетъ Бога, но не въ качествѣ внѣшняго объекта, а какъ нѣчто неотдѣлимое отъ его собственной души. Это даже не созерцаніе, а непосредственное соприкосновеніе. Созерцающій и созерцаемое сливаются въ этомъ случаѣ въ безраздѣльное тождествѣ ³⁾. Они напоминаютъ собою два концентрическихъ круга: по-

¹⁾ *Plotin. Les Enneades* VI, 9, 9. За неимѣніемъ подъ руками подлинника цитуюмъ по французскому переводу *N. Bouillet* T. I—III Paris 1857—1861. Ср. *Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abth. 2. 4 Aufl. SS. 653—675.*

²⁾ По свидѣтельству Порфірія, Плотинъ впервые испыталъ это состояніе на 68 году жизни. Во время пребыванія съ нимъ Порфірія, онъ четыре раза впадалъ въ экстазъ. *Vita Plotini* 23. Перев. *Bouillet*.

³⁾ *En* V, 8, 10—11.

сколько они совпадаютъ центрами, они—одно, поскольку они различны, это — два круга ¹⁾. Богъ является не предъ глазами только созерцающаго, но проникаетъ Собою всю его душу и наполняетъ ее всецѣло. ²⁾

Ощущеніе единства и соприкосновенія съ предметомъ стремлений связано съ нѣкоторыми перемѣнами въ самой душѣ. Она ассимилируется и уподобляется объекту созерцанія и становится такой, какимъ она представляетъ себѣ Божество. Въ состояніи экстаза „душа становится, по словамъ Плотина, богомъ или, вѣрнѣе, она есть богъ“ ³⁾. „Поглощенная созерцаніемъ Бога, она становится вѣрнымъ образомъ Бога“ ⁴⁾. Но такъ какъ Высочайшее Существо Плотинъ характеризуетъ чертами единства, безусловной простоты, безкачественности, то и уподобленіе души Богу состоитъ главнымъ образомъ въ ея упрощеніи и исчезновеніи свойственнаго ей элемента множественности. Она сама становится въ это время единой, не заключая въ себѣ никакого различія ни въ отношеніи къ себѣ самой, ни въ отношеніи къ другимъ существамъ. Въ тотъ моментъ, когда она бываетъ восхищена въ область небснаго, въ ней умолкаютъ всѣ движенія—гнѣва, похоти, разума, самой мысли. Она остается наединѣ съ Богомъ и наслаждается ненарушимымъ спокойствіемъ ⁵⁾. Въ ней нѣтъ никакого движенія, потому что Богъ не есть движеніе; собственно говоря, она не есть даже душа, потому что Богъ не есть жизнь, но выше жизни; она болѣе уже не мышленіе, потому что Богъ выше мысли. Все это потому, что должна имѣть мѣсто полная ассимиляція между Богомъ и душой ⁶⁾. Душа не ощущаетъ своего тѣла, не чувствуетъ—жива ли она, человѣкъ ли она, сущность ли, существо ли универсальное, или еще что-либо въ мірѣ ⁷⁾.

Въ моментъ внутренняго отождествленія съ Божествомъ. Оно является сознанію въ формѣ свѣта, внезапно озаряю-

¹⁾ En. VI, 9, 10—11.

²⁾ En. VI, 7, 35.

³⁾ En. VI, 9, 9.

⁴⁾ En. VI, 9, 11.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ En. VI, 7, 35.

⁷⁾ En. VI, 7, 34.

шаго душу. Созерцая этотъ свѣтъ, человѣкъ видитъ Бога, „ибо этотъ свѣтъ отъ Него исходитъ и есть Онъ Самъ“ ¹⁾. Нѣкоторыя сравненія, употребляемыя Платиномъ при описаніи экстатическихъ состояній, даютъ основаніе заключать, что это внутреннее воспріятіе свѣта было, такъ сказать, безпредметнымъ, какъ бы пустымъ свѣтящимся пространствомъ. Свѣтъ, разсуждаетъ Платинъ, воспринимается нами обыкновенно вмѣстѣ съ формой освѣщенныхъ предметовъ. Такимъ образомъ, въ зрительномъ ощущеніи мы воспринимаемъ не чистый свѣтъ, а свѣтъ въ неразрывномъ единствѣ съ формою освѣщенныхъ предметовъ. Устраняя осложняющій элементъ формы, мы получили бы свѣтъ въ его чистомъ видѣ, если бы нашъ глазъ былъ способенъ ощущать свѣтъ, не отражаемый какимъ-либо тѣломъ. Въ мистическомъ экстазѣ душа видитъ въ себѣ самой чистый свѣтъ, въ его отрѣшенности отъ всякихъ объектовъ и формъ. Она уподобляется въ данномъ случаѣ глазу, который при давленіи на него рукой видитъ свѣтъ, находящійся въ немъ самомъ. Когда этотъ свѣтъ блистаетъ въ душѣ, нельзя сказать, откуда онъ исходитъ—изнутри ли, или извнѣ, и когда онъ исчезаетъ,—нельзя сказать, откуда онъ исходилъ ²⁾.

Состояніе экстаза даетъ высочайшее внутреннее удовлетвореніе. Душа, охваченная блаженнымъ чувствомъ единенія съ Богомъ, ощущаетъ, что она обладаетъ тѣмъ благомъ, къ которому всегда стремилась, и что въ мірѣ нѣтъ ничего выше и лучше этого блага. Этого счастья она не промѣняетъ ни на что въ мірѣ, даже на цѣлое небо. Что касается прочихъ вещей, какъ бы возвышенны онѣ ни были, то въ эти минуты она не можетъ унизиться до того, чтобы созерцать ихъ. Все, что плѣняло ее раньше, — начальство, власть, богатство, красота, наука,—кажется ей теперь достойнымъ презрѣнія ³⁾. По своему характеру это чувство напоминаетъ собою наслажденіе любви. Богъ и душа становятся единымъ. Это—интимность, которой въ дольнемъ мірѣ подражаютъ любящіе и любимые, стремящіеся слиться въ одно существо. Въ этомъ состояніи душа упивается боже-

¹⁾ En. V, 3. 17.

²⁾ En. V, 5. 7—8; ср. VI. 7. 36.

³⁾ En. VI, 7. 34. 9.

ственнымъ нектаромъ, и когда этотъ нектаръ опьяняетъ ее и лишаетъ ее разума, она бываетъ внѣ себя отъ любви, изнываетъ отъ счастья, превосходящаго всѣ ея желанія. Но это опьяненіе для нея цѣннѣе, чѣмъ трезвость и разумность ¹⁾. Это наслажденіе находитъ для себя пищу въ ощущеніи тѣхъ переменъ, которыя испытываетъ сама душа. Она видитъ себя блистающей чистотой, исполненной умопостижаемаго свѣта или, вѣрнѣе, сознаетъ себя чистымъ, тонкимъ и легкимъ свѣтомъ. Въ эти минуты душа подобна сияющему огню ²⁾.

Въ качествѣ средства для достиженія этого блаженнаго состоянія Плотинъ рекомендуетъ удаленіе отъ міра и отрѣшеніе отъ тѣла. Онъ не обнаруживаетъ интереса къ общественной дѣятельности. Истинный мудрецъ сохраняетъ невозмутимое спокойствіе даже и въ томъ случаѣ, когда разрушенъ его отечественный городъ или когда погибаютъ его сограждане ³⁾. Практическая дѣятельность привлекательна только для души слабой, которая, не будучи въ состояніи овладѣть умопостижимымъ въ непосредственномъ созерцаніи, ищетъ въ дѣятельности тѣни его. Отсюда любовь дѣтей къ ремесленнымъ занятіямъ и тѣлеснымъ упражненіямъ: ихъ слабый умъ еще не способенъ къ спекулятивнымъ занятіямъ ⁴⁾. Весь смыслъ социальныхъ добродѣтелей сводится къ тому, что онѣ, не имѣя самостоятельнаго значенія, служатъ средствомъ для нравственнаго воспитанія индивидуума. Онѣ украшаютъ душу и дѣлаютъ ее болѣе совершенной нравственно, потому что упорядочиваютъ ея пожеланія, смягчаютъ страсти, освобождаютъ отъ ложныхъ мнѣній, ставятъ ее въ должныя границы. Поэтому индивидуальныя добродѣтели выше социальныхъ ⁵⁾. Эту мысль символически выразилъ Гомеръ, который помѣщаетъ тѣнь Геркулеса то въ небесныхъ обителяхъ, то въ аидѣ. Поэтъ различаетъ въ немъ два элемента: Геркулесъ отличался активными добродѣтелями и за свои доблести былъ признанъ достойнымъ войти въ сонмъ боговъ, но такъ какъ онъ обладалъ только

¹⁾ Еп. VI, 7, 34—35.

²⁾ Еп. VI, 9, 9.

³⁾ Еп. I, 4, 7.

⁴⁾ Еп. III, 8, 3.

⁵⁾ Еп. I, 2, 2.

активными, и не имѣлъ созерцательныхъ добродѣтелей, то не могъ быть допущенъ всецѣло на небо; въ то время, какъ онъ находится на небѣ, есть нѣчто отъ него и въ адѣ ¹⁾).

Понятіе объ индивидуальныхъ добродѣтеляхъ, которыя служатъ ближайшимъ средствомъ для достиженія общенія съ Богомъ, у Плотина отличается чисто отрицательнымъ характеромъ. Душа сама по себѣ чиста, невинна, божественна. Поэтому всякая положительная работа надъ ея нравственнымъ усовершенствованіемъ излишня и не нужна. Нравственная нечистота и зло состоятъ лишь въ смѣшеніи души съ тѣломъ и своею причиною имѣють воздѣйствіе тѣла на душу. Поэтому душа, освобожденная отъ тирании тѣла, безъ всякихъ специальныхъ усилій и положительной нравственной работы становится богоподобной и обращается къ божественному и умопостигаемому. „Душа зла, поскольку смѣшана съ тѣломъ и раздѣляетъ его страсти и мнѣнія“ ²⁾). Отсюда, для достиженія единенія съ Богомъ необходимо лишь одно—очищеніе, отрѣшеніе души отъ тѣла и отъ чувственного. Первымъ правиломъ для Плотина было удовлетвореніе лишь необходимѣйшимъ потребностямъ тѣла и отказъ отъ всего, что могло казаться излишествомъ. Самъ Плотинъ былъ строгимъ аскетомъ. Онъ стыдился, по словамъ Порфирія, своего тѣла; былъ неженатъ, не употреблялъ въ пищу мяса животныхъ и однажды отказался даже принять лѣкарство, въ составъ котораго входило мясо ехидны, никогда не принималъ ванны, иногда по цѣлымъ днямъ онъ не позволялъ себѣ вкушать даже хлѣба и спалъ безпокойнымъ, прерывающимся сномъ ³⁾).

Исходя изъ того же принципа, Плотинъ предпочиталъ внутреннюю жизнь духа внѣшней дѣятельности. Для того, чтобы войти въ соприкосновеніе съ Богомъ, онъ рекомендовалъ „закрывать глаза для внѣшнихъ предметовъ и сосредоточиться въ себѣ самомъ“ ⁴⁾). Но и самая внутренняя жизнь должна быть постепеннымъ отрѣшеніемъ мысли отъ всего чувственного. (Отъ чувственного познанія, отъ ощущеній и предста-

¹⁾ En. I, 1, 12.

²⁾ En. I, 2, 3.

³⁾ *Porphyre. Vie de Plotin.* 1—2, 8. См. франц. пер. *N. Bouillet* T: 1, p. 1—2, 11.

⁴⁾ En. V, 5, 7.

вленій человекъ долженъ возвышаться до логическаго, отвлеченнаго, научнаго мышленія, отъ этого послѣдняго до созерцанія и интуитивнаго постиженія Первопричины міра. Вышею ступенью этого послѣдовательнаго интеллектуальнаго процесса служить упрощеніе сознанія, его концентрація на одной безкачественной идеѣ Бога и устраненіе изъ него всѣхъ прочихъ элементовъ. „Невозможно приблизиться къ Богу, созерцая какую-либо другую вещь. Душа должна удалить отъ себя всякое зло, даже всякое добро,—однимъ словомъ, устранить всякую вещь, какова бы она ни была, чтобы достигъ общенія съ Богомъ одинъ на одинъ“ ¹⁾. Она не должна позволять, чтобы какой-нибудь изъ окружающихъ ее предметовъ отвлекалъ ее отъ созерцанія Бога ²⁾. Нужно спѣшить выйти изъ этого дольнаго міра, насколько возможно освободиться отъ тѣла, которымъ мы имѣемъ несчастье быть связанными, и сдѣлать усиліе обнять Бога всѣмъ нашимъ существомъ, чтобы въ насъ не оставалось ни одной части, которая не находилась бы въ соприкосновеніи съ Богомъ“ ³⁾.

Такимъ образомъ, средствомъ для достиженія мистическаго единенія души съ Богомъ въ системѣ Плотина поставляется аскетизмъ, или отрѣшеніе отъ чувственнаго, и сосредоточенность, или концентрація сознанія на идеѣ Бога.

Въ только что изложенномъ ученіи Плотина можно различать сторону психологическую и философскую. Ощущеніе сліянія съ предметомъ стремленій, ассимиляція съ нимъ, созерцаніе свѣта, чувство блаженства, аскетизмъ и сосредоточенность, какъ средство для достиженія мистическихъ состояній,—все это было дано въ непосредственномъ переживаніи и основывалось на психологическомъ опытѣ. Но на мистическую теорію и практику оказывали вліяніе и чисто философскія понятія о Первомъ Началѣ и о душѣ человека. Возможность найти Бога въ глубинѣ собственной души находила свое объясненіе въ динамическомъ пантеизмѣ Плотина. Все находится въ Богѣ, все содержится Его силой. Поэтому для единенія съ Богомъ нѣтъ надобности въ Его особомъ наитіи. Богъ всегда и безъ того присущъ душѣ, но она не

¹⁾ En. VI, 7, 34.

²⁾ Ibid. 9, 7.

³⁾ En. VI, 9, 9.

всегда Его видитъ. Стоитъ только уничтожить препятствіе—увлеченіе души чувственнымъ и множественнымъ—и созерцаніе Бога наступаетъ само собой. Ученіе объ уподобленіи души Богу, какъ ея упрощеніи, стоитъ въ связи съ абстрактнымъ понятіемъ о Богѣ, а отрицательный характеръ нравственности обусловленъ ученіемъ о природѣ души и источникѣ зла.

Близкое сродство съ только что изложенными мистическими элементами философіи Плотина имѣетъ обоснованіе аскетизма и удаленія отъ міра въ твореніяхъ Макарія Египетскаго. Однако, это сходство отнюдь не обусловлено знакомствомъ подвижника съ мистическими философами новоплатониковъ вообще и Плотина въ частности. Въ его сочиненіяхъ нѣтъ никакихъ слѣдовъ непосредственныхъ философскихъ вліяній. Встрѣчающееся въ нихъ небольшое число философскихъ идей не стоитъ въ органической связи съ его міросозерцаніемъ. Это—тѣ стереотипныя идеи, которыя въ то время у всѣхъ были на устахъ, начиная съ образованныхъ и кончая безграмотными, и которыя могли быть усвоены Макаріемъ чрезъ посредство нѣкоторыхъ произведеній патристической литературы, отличающихся болѣе философскимъ характеромъ. Теорія мистицизма и истолкованіе мистическихъ состояній духа у преп. Макарія всецѣло церковныя и своими корнями соприкасаются съ апостольскимъ вѣкомъ. Вліяніе посланій ап. Павла чувствуется на каждомъ шагѣ. Именно въ теоретическомъ истолкованіи мистическихъ состояній духа между философіей Плотина и аскетическими твореніями Макарія и лежитъ черта глубочайшаго различія, а между тѣмъ вліяніе новоплатонизма на кругъ идей подвижника и могло бы быть доказано только совпаденіями въ этомъ пунктѣ ¹⁾. То, что роднитъ между собой мистицизмъ христіанскій съ философскимъ, лежитъ въ сходствѣ мистиче-

¹⁾ Философская сторона новоплатонической мистики оказывала замѣтное вліяніе на мистицизмъ церковныхъ писателей и даже подвижниковъ. Творенія, извѣстныя съ именемъ Діонисія Ареопагита, полны буквальныхъ заимствованій изъ сочиненій Прокла. Въ сочиненіяхъ Григорія Нисскаго сохранились ясные слѣды вліянія Филона и Плотина. Ученіе Марка Подвижника о созерцаніи Бога „обнаженнымъ умомъ“,—умомъ, освободившимся отъ множественности, свойственной мышленію, имѣетъ поразительное сходство съ ученіемъ Плотина объ упрощеніи души.

скихъ состояній духа, непосредственно переживаемыхъ всѣми мистиками и служащихъ точкою отправленія для мистическихъ теорій. При одинаковости же фактовъ и теорій, на нихъ основанныя, не могутъ быть слишкомъ несходны. Въ словахъ, дышащихъ жизненною правдой, преп. Макарій описываетъ свои мистическія ощущенія и на аскетическія лишенія смотритъ какъ на средства для достиженія мистическихъ состояній. Однако, мистицизмъ, какъ состояніе, какъ фактъ внутренняго опыта, облеченъ имъ въ богословскую теорію и истолкованъ съ точки зрѣнія богословскихъ понятій, господствовавшихъ въ четвертомъ вѣкѣ. Таковыми для него служатъ, во-первыхъ, идеи, связанныя съ харизматическими явленіями, столь обычными въ монашескихъ кругахъ, и во-вторыхъ, сотериологическая теорія обоженія ¹⁾. Различныя явленія мистической жизни души суть, по его ученію, харисмы, а общее состояніе аскета, приблизившагося къ цѣли своихъ стремленій, есть начало обоженія.

Мистическія состоянія, какъ фактъ внутренняго опыта, настолько тѣсно сплетаются въ сочиненіяхъ Макарія съ его богословскою теоріей, что раздѣлить два эти элемента при анализѣ его твореній не всегда представляется возможнымъ. Поэтому мы не станемъ насильственно расторгать органическую связь этихъ элементовъ, данную въ живомъ міросозерцаніи подвижника.

II

Цѣль подвижничества по ученію преп. Макарія.

Въ своихъ предшествующихъ статьяхъ о религіозномъ идеалѣ св. Аѳанасія Александрійскаго мы старались выяснить во всѣхъ существенныхъ моментахъ идеаль обоженія, господствовавшій въ богословіи IV вѣка. Цѣлью религіи и нравственности поставлялось измѣненіе самой природы человѣка, достиженіе богоподобія, но не въ нравственномъ только отношеніи, а и въ физическомъ. Этой эпохѣ предносился идеаль существа могучаго, мудраго, вѣчнаго, возвы-

¹⁾ См. объ этомъ наши статьи: Религіозный идеаль св. Аѳанасія. Богосл. Вѣстн. 1903 г., дек., 1904 г.—мартъ и май. Настоящій очеркъ стоитъ въ тѣсной связи съ ними и служитъ ихъ естественнымъ продолженіемъ и восполненіемъ.

шеннаго, проникнутаго блескомъ и славою, существа божественнаго, принимающаго участіе въ божественной жизни, и осуществленіе этого идеала было цѣлью всѣхъ религиозныхъ стремленій и нравственныхъ усилій. Ближайшее средство для достиженія этого идеала видѣли въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Божествомъ, не нравственномъ только, но и физическомъ. Не имѣя опоры въ текстъ твореній Аванасія, я не называлъ этого общенія существеннымъ, или единеніемъ по естеству, но теперь могу это сдѣлать, потому что на это уполномочиваетъ текстъ твореній Макарія. Человѣческое естество, вызванное творческимъ актомъ изъ небытія, само по себѣ ничтожно. Своими собственными усиліями оно не можетъ возвыситься надъ своимъ ничтожествомъ. Свойства сверхфизическаго совершенства могутъ стать его приобрѣтеніемъ лишь постольку, поскольку ихъ удѣляетъ ему Само проникающее его Божество. На каждой страницѣ твореній преп. Макарія читатель ощущаетъ вѣяніе того же идеала, составляющаго душу всего религіознаго настроенія, всей внутренней работы подвижника. Выйти изъ ограниченности своей человѣческой природы и претвориться въ Божественное естество — вотъ что составляло послѣднюю цѣль отреченія, длиннаго и долгаго подвига. „Душа, истинно вѣрующая во Христа, должна изъ нынѣшняго порочнаго состоянія перейти въ состояніе иное, доброе, и нынѣшнее уничтоженное естество измѣнить въ естество иное, божественное, и содѣлаться естествомъ новымъ“¹⁾ „Душамъ нашимъ должно изъ настоящаго состоянія перейти въ другое состояніе и измѣниться въ Божественное естество“²⁾. Отсюда, мудрыя дѣвы, это—тѣ, которыя стремятся „къ необычайному для своего естества“, а юродивыя—это люди, „оставшіеся при собственномъ естествѣ“³⁾. Человѣкъ, приблизившійся къ совершенству, дѣлается „чѣмъ-то большимъ себя самого, потому что обожается и становится сыномъ Божиимъ“⁴⁾. Его душа, соединяясь съ Духомъ Св., становится вся свѣтомъ, вся—окомъ, вся—духомъ, вся—радостію, вся—

¹⁾ Macarii Aegypt. Hom. XLIV, 5. Цитуемъ по изданію Миня (Ser. gr. T. 34) и по русскому переводу Московской Духовной Академіи.

²⁾ Ibid. Hom. XLIV, 8.

³⁾ IV, 6. 8. Cp. De elev. ment. 4. Hom. XXIV, 5; XXVI, 19.

⁴⁾ XV, 15. (Mign.), 33 (рус. п.).

упокоеніемъ, вся—радованіемъ, вся—любовію, вся — милосердіемъ, вся — благостію и добротою“ ¹⁾. Достижшіе этой степени совершенства суть „сыны, господа и боги“ ²⁾, цари и владыки“ ³⁾. Силою Духа они не только возвращаются къ первобытному совершенству Адама, но становятся выше его, „потому что дѣлаются *обожженными*“ ⁴⁾.

Обожженіе, котораго стремится достигнуть подвижникъ, возможно лишь при одномъ условіи,—при условіи самаго тѣснаго общенія съ Богомъ. Душа и тѣло человѣка—это домъ Божій ⁵⁾, сосудъ небеснаго мира—Духа Св., обитель небеснаго и истиннаго Царя Христа ⁶⁾. Господь непрестанно ударяетъ въ двери сердца, „желая войти къ намъ“ ⁷⁾. „Богъ туне даруетъ Себя вѣрующимъ, въ краткое время человѣкъ становится наслѣдникомъ Божиимъ, Богъ вселяется въ тѣлѣ человѣка, и Господь имѣетъ у Себя прекрасную обитель—человѣка. Какъ небо и землю сотворилъ Богъ для обитанія человѣку, такъ тѣло и душу человѣка создалъ Онъ въ жилище Себѣ, чтобы вселиться и упокоиться въ тѣлѣ его, какъ въ Своемъ домѣ, имѣя прекрасною невѣстою возлюбленную душу, сотворенную по образу Его“ ⁸⁾. Человѣкъ Божій не только самъ въ Богѣ, но и Богъ въ немъ. Онъ не только объемлющій, но и объемлемый славою Вседержителя ⁹⁾. Духъ, обитающій въ человѣкѣ, проникаетъ собою всѣ его фибры на подобіе того, какъ огонь входитъ во всѣ поры раскаленного желѣза ¹⁰⁾. „Божественное вѣяніе Святаго Духа проникаетъ все существо души, и помыслы, и всю сущность, и всѣ тѣлесные члены, прохладждаетъ и упокоиваетъ Божественнымъ и неизглаголаннымъ упокоеніемъ“ ¹¹⁾.

Вслѣдствіе такого проникновенія Духа Святаго въ глубину человѣческой природы, происходитъ какъ-бы нѣкоторое слія-

¹⁾ XVIII, 10 ср. I, 2. De charit. 7.

²⁾ XVII, 1.

³⁾ XXVII, 3.

⁴⁾ Hom. XXVI, 2.

⁵⁾ Hom. XXX, 7.

⁶⁾ Hom. X, 4; XIV, 2; XV, 43 (Mig.), 41 (рус. п.).

⁷⁾ XXX, 9.

⁸⁾ Hom. XLIX, 4.

⁹⁾ Epist. Migne, T. 34 col. 409

¹⁰⁾ Hom. IV, 14.

¹¹⁾ II, 4.

ніе души съ Духомъ, ихъ взаимное отождествленіе или смѣшеніе. Благодать Божія, возрастая и постепенно укореняясь въ человѣкѣ, дѣлается „чѣмъ-то какъ бы естественнымъ и неотдѣлимымъ, какъ бы единою съ нимъ сущностью“ ¹⁾. Душа становится единымъ духомъ со Христомъ и единымъ смѣшеніемъ (*κρῖσις*) ²⁾. Терминъ *κρῖσις* показываетъ, насколько тѣснымъ было въ глазахъ преп. Макарія единеніе души и Духа Св. Этотъ терминъ имѣлъ совершенно опредѣленный смыслъ у стоиковъ и съ этимъ же значеніемъ употреблялся позднѣе у новоплатониковъ и церковныхъ писателей. Признавая проницаемость всѣхъ тѣлъ, стоики полагали, что двѣ смѣшанныхъ жидкости взаимно проникаютъ другъ друга, такъ что вмѣстѣ съ каждой частицей одного тѣла дана частица и другого, входящаго въ составъ той же смѣси. Несмотря однако на это смѣшеніе, оба тѣла сохраняютъ свои особенности, не перестаютъ быть самими собой. Однимъ словомъ, *κρῖσις* означало то, что теперь въ химіи называется механическою смѣсью. Въ томъ же случаѣ, когда два тѣла, входя во взаимное химическое соединеніе, утрачиваютъ свойственную имъ опредѣленность и образуютъ новое тѣло, по своимъ свойствамъ не похожее на два первыхъ (напр. соединеніе кислоты и щелочи, дающее соль), стоики употребили бы терминъ *σύνκρσις*. Соединеніе души и тѣла, сохраняющихъ свою опредѣленность, но неразрывно связанныхъ во всѣхъ малѣйшихъ частяхъ организма, у Плотина и церковныхъ писателей называлось словомъ *κρῖσις*. Этимъ же терминомъ Григорій Нисскій и Немезій называютъ соединеніе Божеской и человѣческой природы въ лицѣ Іисуса Христа, обозначая этимъ, съ одной стороны, тѣсное общеніе двухъ природъ, съ другой,—ихъ неизмѣнность ³⁾. Неоднократно называя мистическое общеніе тѣла и души человѣка съ Богомъ терминомъ *κρῖσις*, преп. Макарій, очевидно, представлялъ его себѣ настолько существеннымъ и какъ бы физическимъ, что оно почти отождествлялось въ его умѣ съ Боговоплощеніемъ. Къ этому выводу мы должны бы были прийти и въ томъ случаѣ, если бы даже не имѣли

¹⁾ VIII, 2, ср. XLIII, 1.

²⁾ IX, 12; XVI, 2; XLVI, 6.

³⁾ Ad. Harnak. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II, 3 Aufl. S. 359—360 Anm.

на это прямыхъ указаній въ текстѣ твореній Макарія. Однако, текстъ въ этомъ случаѣ дѣлаетъ излишними какія бы то ни было догадки. Самъ преп. Макарій не остановился предъ отождествленіемъ мистическаго единенія съ Богомъ и воплощенія, и свою мысль выразилъ съ непререкаемою ясно-стью. Всѣ разумныя существа—души святыхъ и ангелы—могутъ жить вѣчною жизнію лишь въ томъ случаѣ, если съ ихъ природой физически соединяется Богъ. Но всѣ разумныя твари ограничены и матеріальны. „Всякая тварь, и ангелъ, и душа, и демонъ, по собственной природѣ своей есть тѣло“, и соотвѣтственно этому каждое изъ существъ, называемыхъ духовными, имѣетъ внѣшній образъ. Вся разница состоитъ въ томъ лишь, что тѣла однихъ существъ тоньше, другихъ—грубѣе. „Душа, будучи утонченною, облеклась окомъ, которымъ смотритъ, и ухомъ, которымъ слышитъ, а подобно сему языкомъ, которымъ говоритъ, и рукою, и однимъ словомъ—всѣмъ тѣломъ и членами его облекшись, душа срастворяется (*συνήχεται*) съ тѣломъ, вслѣдствіе чего и совершаются всѣ жизненныя отправленія“. Мы привели эту выдержку буквально, потому что изображенное въ ней соединеніе души и тѣла служитъ пояснительной аналогіей для мистическаго единенія Бога съ человѣческой душой. „Подобнымъ образомъ,—продолжаетъ преп. Макарій,—безпредѣльный и недомыслимый Богъ, по благоути Своей, умалилъ Себя, облекся въ члены тѣла сего и укрылъ Себя отъ неприступной славы“. Можно подуматъ, что рѣчь здѣсь идетъ о воплощеніи Сына Божія въ лицѣ Иисуса Христа. Но непосредственно слѣдующія слова показываютъ, что подъ воплощеніемъ авторъ разумѣетъ мистическое единеніе Бога съ человѣческой душой, по своей природѣ матеріальной. „По снисхожденію и человѣколюбію преображаясь, плототворитъ Онъ Себя (*ὁμοιωτομὴ ἐαυτοῦ*), входитъ въ единеніе (*ἀσπύγεται*), воспріимлетъ святія, благоугодившія и вѣрныя души и, по изреченію Павлову, бываетъ съ ними въ единѣ Духъ (1 Кор. 6, 17), душа, такъ сказать, въ душу, и ипостась въ ипостась, чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему, могла жить въ обновленіи и ощущать безсмертную жизнь“. Итакъ, мистическое единеніе Бога съ душою представляется столь тѣснымъ и столь глубокимъ проникновеніемъ Его въ матеріальную природу человѣка,

что съ одной стороны сравнивается съ тою неразрывною связью, которая соединяетъ душу съ тѣломъ, а съ другой—прямо называется воплощеніемъ, не отличающимся ничѣмъ существеннымъ отъ соединенія Божеской и человѣческой природы въ лицѣ Богочеловѣка. Воплощеніе отъ Дѣвы Маріи представляется частнымъ случаемъ постояннаго и вѣчнаго воплощенія Сына Божія въ природѣ ангеловъ и въ душахъ святыхъ, благоугодившихъ Ему ¹⁾).

Соединеніе Божественной природы съ человѣческой въ лицѣ искупленныхъ представлялось преп. Макарію настолько тѣснымъ, что онъ счелъ себя вынужденнымъ поставить вопросъ, не оскверняется ли Божество, проникая Своимъ Существомъ въ глубину грѣховнаго человѣческаго сердца. Замѣчательно, что подобный вопросъ въ болѣе древнихъ памятникахъ церковной литературы дебатировался въ связи съ ученіемъ о воплощеніи Сына Божія. Идея воплощенія не мирилась съ распространеннымъ въ древнемъ мірѣ презрительнымъ отношеніемъ къ матеріи и чувственному, и это противорѣчіе идей церковныхъ и философскихъ породило докетизмъ. Полемическіе трактаты антигностическихъ

¹⁾ Hom. IV, 9—10. De elev. ment. 6. Только что выясненное единственное въ патристической литературѣ ученіе о повторяемости воплощенія служить отвѣтомъ на вопросъ, какимъ образомъ обоженіе человѣческой природы, вполнѣ понятное въ лицѣ Богочеловѣка, возможно и въ лицѣ искупленныхъ, какимъ образомъ блага воплощенія, не ограничиваясь природой человѣка Іисуса, становятся достояніемъ всѣхъ искупленныхъ. Св. Афанасій намѣчаетъ философское рѣшеніе этого вопроса, пользуясь платонической схемой отношенія универсальнаго къ частному. Человѣческую природу Христа онъ признаетъ универсальной, обнимающей собою всѣ человѣческіе индивидуумы подобно тому, какъ общее понятіе объединяетъ въ себѣ всѣ частныя понятія. Отсюда становится понятнымъ, что измѣненіе, происшедшее въ общемъ, само собою распространяется и на все частное и индивидуальное, содержащееся въ этомъ общемъ. (См. наша статья: Религіозный идеалъ св. Афанасія, Бог. Вѣстн. 1904, мартъ, стр. 470—474). Преп. Макарій отвѣчаетъ на вопросъ, о которомъ мы говоримъ, иначе. Вслѣдствіе отсутствія философскаго образованія, мысль преп. Макарія естественно не могла двигаться въ направленіи, указанномъ св. Афанасіемъ, и отлилась въ другія формы. Возможность обоженія искупленныхъ дана, по его ученію, въ томъ, что Богъ постоянно воплощается въ душахъ людей, благоугождающихъ Ему, и воплощеніе Сына Божія въ лицѣ Іисуса Христа есть не что иное, какъ одинъ частный случай, правда, наиболѣе разительный, постояннаго Боговоплощенія.

писателей, напротивъ, доказывали, что въ соприкосновеніи Бога съ матеріей нѣтъ ничего унижающаго Высочайшее Существо. Сходная идея плототворенія Бога въ матеріальной природѣ разумныхъ существъ вызвала подобныя же недоумѣнія и сомнѣнія—не оскверняется ли Богъ, сходя въ нѣдра грѣховнаго сердца? На этотъ вопросъ преп. Макарій отвѣчаетъ отрицательно. Солнце посылаетъ свои лучи въ мѣста нечистыя и зловонныя, но не утрачиваетъ своей чистоты. Такъ и Богъ остается чистымъ, хотя бы и пребывалъ въ существѣ человѣка ¹⁾. Для насъ въ данномъ случаѣ важенъ не отвѣтъ, а самый вопросъ, указывающій на характеръ возрѣній Макарія касательно единенія души съ Духомъ Святымъ.

Слѣдствіемъ такого тѣснаго соединенія Бога съ человѣческой природой должно быть ея обоженіе. Естество человѣка, проникнутаго Божествомъ, должно настолько измѣняться въ своихъ свойствахъ, насколько тѣло, оживляемое душой, отличается отъ бездушнаго трупa, насколько металлъ, раскаленный въ огнѣ, отличается отъ металла охлажденнаго ²⁾. Богъ, соединившись съ душой, „все подаетъ ей отъ Божества Своего“ ³⁾. Онъ создаетъ ее вновь, „растворивъ ее собственнымъ Своимъ Божественнымъ Духомъ“ ⁴⁾. Душа „предлагается въ Божественное естество“ ⁵⁾, уподобляется Богу. „Богъ 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“ ⁶⁾. „Кого посѣтила благодать Божественнаго Духа, вселившись въ самыхъ глубинахъ ума ихъ, у того Господь дѣлается какъ бы душою“ ⁷⁾. „Какъ огнемъ зажигаются многіе свѣтильники и свѣчи, и всѣ свѣчи и свѣтильники возжигаются и свѣтятъ тѣмъ, что по природѣ одно и то же (огонь), такъ и христіане воспла-

¹⁾ Hom. XI, 13. XVI, 3.

²⁾ Hom. IV, 14.

³⁾ XXXIV, 1.

⁴⁾ LXIV, 1.

⁵⁾ XXXIV, 2.

⁶⁾ Hom. XLVII, 17.

⁷⁾ De libert. ment. 12.

меняются и свѣтять однимъ и тѣмъ же по природѣ Божественнымъ огнемъ Сына Божія“ ¹⁾.

Такъ какъ Богъ есть сила и мощь по преимуществу, то Его соединеніе съ душою ощущается ею самою и проявляется въ объективныхъ измѣненіяхъ, именно какъ сила. Иногда, говорить преп. Макарій, Апостолы произносили слово (Дѣян. X, 44) и Духъ Святой сходилъ на вѣрующихъ. Тѣмъ болѣе когда говорилъ кому-нибудь слово Свое Господь, то „являлась сила (*δύναμις*), и Духъ Св. входилъ въ единеніе (*εὐσχερούσθῃ ταῖς ψυχαῖς*) съ душами ихъ“ ²⁾. Такъ и Маріи, возлюбившей Господа и сидѣвшей при ногахъ Его, не просто дана награда, но отъ сущности Своей даровалъ Онъ нѣкую сокровенную силу (*δύναμιν τῆς κρυφίας ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας*). Самыя слова, какія Богъ съ миромъ изглаголялъ Маріи, были Духъ и нѣкая сила. Слова сіи вошли въ сердце, стали душою въ душѣ, духомъ въ духѣ, и Божественная сила наполнила сердце ея“ ³⁾. О силѣ и дѣйствованіи Духа Св., входящаго въ единеніе съ человѣческимъ существомъ, преп. Макарій говорить очень часто ⁴⁾.

Существенное общеніе съ Божественнымъ естествомъ и вытекающее отсюда обоженіе всей человѣческой природы не было для преп. Макарія идеаломъ трансцендентнымъ, осуществленіе котораго ожидалось бы только въ загробной жизни или въ будущемъ вѣкѣ. Совершенно напротивъ. Рѣдкая страница твореній Макарія не указываетъ на увѣренность автора, что изъ ограниченности своей конечной природы до нѣкоторой степени человѣкъ можетъ выйти уже во время своего земнаго существованія. Еще здѣсь, на землѣ, онъ можетъ жить вѣчною, божественною жизнію. Перестать

¹⁾ Hom. XLIII, 1.

²⁾ Hom. XII, 17.

³⁾ Ibid. 16.

⁴⁾ V, 6 (по изд. Migne T. 34) и 15 по рус. пер. V, 7 (Migne), 16 (рус. п.) „Обитающая въ нихъ сила Духа“. XIV, 9 (Mig.). 18 (рус. п.). „Пока не придетъ Господь и не будетъ обитать въ человѣкѣ во всякомъ ощущеніи и дѣйствіи (*ἐνεργεία*) Духа“. XV 38 (Mig.), 36 (рус. п.) XVII, 2, 10. XVIII, 1. XXIУ, 5 „Если человѣкъ не приметъ нѣкое необычайное для собственнаго естества благо, т.-е. силу Духа Св., то не ощутитъ онъ истинной жизни“. XXVIII, 7. XLIV, 5. „Истинно вѣрующій во Христа долженъ вынѣвшее уничиженное естество измѣнить въ естество иное, Божественное, и содѣлаться естествомъ новымъ при содѣйствующей силѣ Духа“

быть человѣкомъ и теперь же стать богомъ, хотя бы и на краткіе моменты божественнаго наитія,—вотъ что было цѣлью всѣхъ стремленій и помышленій его души. Люди, приблизившіеся къ совершенству, говоритъ онъ, „находясь еще въ этомъ мірѣ стали уже сотайниками небснаго Царя, имѣютъ дерзновеніе предъ Вседержителемъ, входятъ въ чертогъ Его, гдѣ ангелы и духи святыхъ. Ибо и не получивъ еще совершеннаго наслѣдія, уготованнаго имъ въ томъ вѣкѣ, тѣмъ залогомъ, который пріяли нынѣ, обезопасили себя, какъ уже вѣнчанные и царствующие, и при обиліи и дерзновеніи Духа не находятъ они для себя удивительнымъ, что будутъ царствовать со Христомъ, потому что, будучи еще во плоти, имѣли уже въ себѣ оное ощущеніе сладости и оное дѣйствіе силы“ ¹⁾. Сверхъестественные дары Богообщенія, получаемые душою здѣсь, служатъ залогомъ небсныхъ благъ. Уже въ настоящей жизни такой человѣкъ переживаетъ блаженство и веселіе, подобныя вѣчной радости въ ожидаемомъ вѣкѣ ²⁾. Духъ Божій есть жизнь души. Поэтому соединеніе съ Нимъ во время земной жизни и обоженіе существенно необходимо для каждаго христіанина, а не есть состояніе, котораго ищутъ лишь стремящіеся къ высшему совершенству. Не получившій залога Духа на землѣ не можетъ наслѣдовать и небснаго царствія ³⁾.

Интересно выяснитъ, въ какихъ частныхъ чертахъ, по ученію Макарія, выражается достигаемое подвижникомъ обоженіе его природы, въ какихъ явленіяхъ обнаруживается сила, которую Богъ удѣляетъ ему „отъ естества Своего“. Первымъ и низшимъ обнаруженіемъ мистическаго единенія души съ Богомъ служатъ духовныя дарованія, или харисмы. Таковыми служатъ даръ откровеній и пророчества, служеніе слова, даръ разсудительности, дарованіе изгнанія бѣсовъ и исцѣленія болѣзней чрезъ возложеніе рукъ ⁴⁾.

¹⁾ Hom. XVII, 2 „Святые здѣсь еще пріобрѣтали небсное сокровище, т.-е. духовную силу, которая въ душахъ ихъ была залогомъ царствія“. V, 6 (Mig.) 15 (рус. п.) ср. 16. 19. (рус. п.) XI, 1: XVI, 13. XVIII, 1 „Спасителю угодно, чтобы мы находясь еще во плоти сподобились Его безстрастія и исполнились святыми“. Epist. Mign. col. 417, рус. п. 426—427.

²⁾ Epist. Mig. col. 432, рус. п. 441, ср. Hom. XXVI, 23. De orat. 1.

³⁾ Hom. XXX, 5—9; XII, 13. XLVI, 9.

⁴⁾ XXVI, 4. 16; XXVII, 16; XLV, 7.

Эти харисмы переносятъ насъ въ первые вѣка христіанства и заставляютъ видѣть въ египетскомъ монахѣ преемника древнихъ харисматиковъ, прекратившихъ свое существованіе въ церкви. Что эти харисмы въ глазахъ преп. Макарія служатъ выраженіемъ и естественнымъ послѣдствіемъ существеннаго единенія подвижника съ Богомъ, это выражено въ его твореніяхъ съ ясностію, не оставляющей желать ничего большаго. „И въ подзаконной сѣни, говоритъ онъ, Божія сила непрестанно пребывала въ праведникахъ, творя явныя чудеса“ ¹⁾. „Кто заключилъ небесныя врата?—Илія или Богъ, Который былъ въ немъ и повелѣвалъ дождю? Думаю, что Властитель неба Самъ возсѣдалъ тогда въ душѣ Іліи, и Божіе Слово языкомъ его воспретило дождю сходить на землю; а когда опять изрекъ онъ,—отверзлись небесныя врата и сошелъ дождь... Сказалъ Моисей морю,—и раздѣлилось; сказалъ рѣкѣ,—и превратилась въ кровь. Явно, что небесная сила обитала въ умѣ его и творила эти знаменія“ ²⁾.

Соединеніе души съ самимъ Божественнымъ естествомъ, по исполнѣ понятной причинѣ, освобождаетъ человѣка и отъ власти надъ нимъ демоновъ. Демоны трепещутъ Бога, потому что присутствіе Бога, даже простое упоминаніе имени Его, становится для нихъ какъ бы огнемъ и причиняетъ имъ страданія. Отсюда, въ патристической литературѣ сила христіанскихъ заклинаній всегда сравнивается съ огнемъ, пополающимъ демоновъ и изгоняющимъ ихъ. И по словамъ преп. Макарія, демоны, закливаемые въ храмахъ мучениковъ, кричатъ: жжешь ты меня, жжешь. Но приближаясь къ душѣ святыхъ, демоны встрѣчаютъ уже не упоминаніе только о Богѣ, а Самого Бога, проникающаго своимъ естествомъ всѣ изгибы и всѣ фибры души и тѣла подвижника. „Поэтому, душа, пребывающая въ Божественномъ огнѣ, не можетъ потерпѣть вреда отъ злыхъ духовъ, ибо демоны, стремящіяся проникнуть въ нее, истребляются небеснымъ огнемъ Духа“ ³⁾.

Насколько тѣсно сближалъ преп. Макарій то физическое,

¹⁾ Hom. L, 3.

²⁾ Ibid. 1.

³⁾ Hom. XXX, 6 ср. XLIII, 3.

существенное общеніе съ Божественной природой, къ которому, какъ источнику, возводилъ всѣ блага искупленія,—съ Боговоплощеніемъ, показываетъ XXVI бесѣда. Власть пневматика надъ демонами представляется здѣсь совершенно аналогичной власти надъ ними Богочеловѣка. Діаволъ, искушавшій Господа въ пустынѣ, не могъ имѣть успѣха. Онъ отвѣтъ нападалъ на тѣло Спасителя, но „въ этомъ тѣлѣ былъ Богъ“. Въ такомъ же точно отношеніи находится онъ и къ святымъ. Подобно Христу, и христіане „внутренно исполнены силы Божества“. Поэтому искушенія, исходящія отъ темныхъ силъ, представляются чѣмъ-то совершенно вѣншнимъ по отношенію къ такимъ пневматикамъ и не имѣющимъ никакой точки опоры въ глубинѣ ихъ собственной обоженной души ¹⁾. Общеніе съ Божествомъ спасаетъ души святыхъ и отъ физическаго насилія со стороны демоновъ. По смерти тѣла, душа восходитъ къ Богу чрезъ воздушныя пространства, населенныя демонами. Демоны стараются овладѣть душою въ это время и дѣйствительно задерживаютъ души, не получившія на землѣ залога Духа ²⁾.

Въ жизни преп. Антонія и въ біографіяхъ Макарія Египетскаго все вниманіе сосредоточивается на харисмахъ подвижниковъ. Духовныя дарованія иноковъ для авторовъ этихъ памятниковъ служатъ преимущественнымъ знакомъ обоженія. Творенія преп. Макарія не стоятъ въ противорѣчій съ этими памятниками. Въ нихъ харисмы точно такъ же признаются результатомъ или выраженіемъ существеннаго единенія святыхъ съ Духомъ Божіимъ. Но преп. Макарій смотритъ на предметъ гораздо глубже: онъ начинаетъ съ того, чѣмъ кончаютъ эти памятники. О харисмахъ Макарій говоритъ вообще очень рѣдко и очень кратко, и это указываетъ на то, что въ системѣ его религіозныхъ воззрѣній дары исцѣленій и изгнанія демоновъ не имѣли большого значенія. Сверхъ того, духовныя дарованія онъ ясно признаетъ лишь первою степенью обоженія. „Достигшіе ихъ, хотя и во свѣтѣ, однако—еще младенцы“, ибо больше всѣхъ дарованій любовь, которая никогда не отпадаетъ (1 Кор. XIII, 8) ³⁾. Имѣю-

¹⁾ XXVI, 15.

²⁾ XVI, 13 ср. XLIV, 6—7.

³⁾ Ном. XVI, 16.

щій харисмы можетъ пасть и лишиться всего. Вотъ одинъ продалъ имѣніе и далъ свободу рабамъ, но, предавшись самомнѣнію, впалъ въ распутство. Другой былъ исповѣдникомъ, претерпѣлъ мученія и былъ брошенъ въ темницу, но здѣсь сблизился съ прислуживавшей ему монахиней и впалъ въ блудъ. Третій имѣлъ дарованіе исцѣленій, и когда молился, то „кипѣла въ немъ благодать“, но, услаждаясь самъ собою, возгордился и впалъ въ глубину грѣха“ ¹⁾). Поэтому высшею ступенью обоженія служить измѣненіе самой природы человѣка, ея обновленіе или преображеніе, и преп. Макарій называетъ это состояніе совершенной любовью. „Кто достигъ любви, связанъ и упоенъ ею, тотъ погруженъ и отведенъ плѣнникомъ въ иной міръ, какъ бы не чувствуя своей природы“ ²⁾).

И. Поповъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ XVII, 14—16.

²⁾ Ном. XXVI, 16 ср. XXVI, 5.