

Жизнь Макария Египетского



ЖИЗНЬ НЕОБЫЧНЫХ ЛЮДЕЙ ОБЯЗАТЕЛЬНО обростаёт легендами. Это с уверенностью можно сказать и о Макарии Египетском. Однако за легендами порой не всегда видна реальная жизнь простого последователя Христа, которая во многом достойна подражания. В честь Макария названы многие христианские святые, его именем именуются духовные подвижники, влияние его духовного опыта и литературного наследия^[1] выходит далеко за рамки православной (восточной) духовной традиции^[2].

Макарий родился ок. 300 после Р.Х. на пересечении двух периодов церковной истории: «Великого гонения и Имперской Церкви»^[3]. Историческая память гонимой церкви, а вместе с нею и жажда по былой святости и праведности (стяжательство духа) перемещалась в пустынные места цивилизации, которые в последствие станут называть монастырями, а их жителей монахами. «Имперская церковь», приобретая черты светской организации с четкой иерархической структурой власти и управления, сталкивается с адекватной реакцией определенной группы христиан. И хотя у этой реакции есть свой радикализм — важность монашеского движения имеет и свой позитивный вклад в развитие христианства. В таком историческом контек-

сте жил и развивался Макарий, и эти исторические обстоятельства стали предпосылками его духовного кредо, которое запечатлело в себе весь спектр меняющейся парадигмы христианской духовности III–IV вв.

О семье Макария имеется довольно скудная информация. О принадлежности родителей к христианству может свидетельствовать разве что тот факт, что Макарий с детства обладал высокими нравственными стандартами и то, что, не раздумывая после смерти своей жены и родителей, он посвящает себя особенному виду христианской жизни в пустыне — монашеству^[4].

В возрасте 30 лет Макарий появляется в пустыне, а стиль и риторика его «Духовных бесед» представляет нам автора не в качестве малообразованного простака, как считал Штигльмайер, а как, по словам Киприана Керна, подвижника с «известной грамотностью и элементарной книжностью»^[5].

Под влиянием Антония Великого (основателя отшельнического монашества) Макарий уходит в скитскую пустыню, воплощая на практике и отображая на пергаменте «пустынное богословие» Антония. Уже в 40 летнем возрасте он был рукоположен на пресвитерское служение и возглавил первую братскую общину отшельников в скитском монастыре^[6].

Около 360 года Макарий основал в Нитрианской пустыне монастырь, получивший впоследствии название — монастырь Макария Великого. В период правления императора-арианина Валента он был сослан за свои богословские взгляды на пустынный остров. После, под влиянием арианского епископа, был освобожден. Скончался Макарий Египетский в 391 году в основанном им монастыре.

Что делает Макария Великим? Макария делает великим в глазах христианского мира его опыт подражания Христу, которому он учился у самоотверженных учителей-пустынников и в самых суровых местах земли. Он умело и с любовью учил об этом подражании своих учеников, в число которых входил известный богослов и христианский философ Евагрий Понтийский^[7], разработавший в своих богословских трудах, «Слово о духовном делании» и «Зерцало иноков и инокинь», первые прототипы уставов монашеской жизни. Венцом этого подражания Макарий видел опытное единение души христианина с Богом во Христе.

Он всей своей жизнью доводил, что есть духовное наслаждение в общении с Богом в противовес временному греховному наслаждению, которое предлагает мир. Суть христологии Макария можно свести к опытному

^[1] Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: «Гетеродоксальные» авторы. — С. 18.

^[2] Дунаев А.Г. Макарий Египетский. Духовные слова и послания: Две проблемы «Макариевского корпуса»: Введение. — М., 2002. — С. 12.

^[3] Гонсалес Хусто. История христианства ТОМ I: *От основания Церкви до эпохи Реформации*. СПб.: «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ», 2001

^[4] Преподобный Макарий Египетский. «Ду-

ховные Беседы». Перевод с греческого. Репринтное издание. 1904 г. Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994 г. // file:///

^[5] Киприан Керн. Золотой век святоотеческой письменности: Макарий Египетский // http://anthropology.rchgi.spb.ru/makary/makary_kern.htm

^[6] Житие преподобного Макария Великого Египетского // www.hram-v-lesnom.ru.htm

^[7] См. Там же

переживанию Христа, к общению с Ним, ради которого необходимо пойти со своей стороны на любые жертвы. Только в этом общении, только ради него верующий может, хочет и готов преобразаться, духовно расти.

О Практическом хождении Макария со Христом было, хотя и без упоминания его имени, известно в евангельских сообществах, когда еще совсем недавно из уст в уста передавали вдохновляющие истории о духовных подвигах подвижника. Например, о смиренном перенесении клеветы, которую распространила о нем местная девушка, покрывая проступок своего любовника, обвинила Макария в изнасиловании. В ответ на это Макарий безропотно принимает перипетии судьбы: оскорбления, унижение, клевету и даже физическое насилие. Добровольно начинает плести корзины, чтобы заработанные деньги отдавать на содержание «изнасилованной» девушке, пока Божий промысел не рассудил его. Или, когда он не один раз заставлял воров в своей келье и обезоруживал их своей искренней помощью в том, чтобы помочь грабителям вынести из его же «дома» ими награбленное... Смирение и любовь, как наивысшая добродетель у Макария, становится практическим подражанием кенозису Христа...

Невозможно не сказать и о богословских крайностях Макария, из-за которых не в последнюю очередь были смещены акценты в восточном христианстве с общественной жизни церкви (евангелизм, миссионерство) на созерцательный инока (молитва,

уединение). Например, Макарий учил, что мистическая любовь, которая приводит верующего к единению с Христом, может быть достижима или проявлена только в том случае, если душа человека обручена единому Христу^[8], и в буквальном смысле предлагает девство. Или еще, мистическая молитва, благодаря которой осуществляется единение верующего с Богом, для Макария предполагает полное средоточие на себе, одиночество, тишину. И в принципе весь аскетический образ жизни, который предлагает Макарий, для достижения единения с Богом, предполагает не обыкновенные для этого условия, которые могут создать только пустынные места монастырей^[9]. И в этом случае справедлив Сергей Хоружий, который заметил, что «...на поверхности это — крайний индивидуализм, всецело асоциальная доктрина спасения, где полностью игнорируется вся сфера общественной жизни и, кроме того, соединение с Богом, т.е. полнота истинной человеческой самореализации оказывается недоступной для большинства христиан»^[10].

Конечно же, Макария нельзя назвать в полной мере асоциальным, несмотря на то, что он любил одиночество и отшельничество. Он любил людей, и множество различных историй из его жизни подтверждают, как он самоотверженно служил людям. Однако его учение, переданное а «Беседах», «Словах» и др. имело противоположенное воздействие на последующее поколение его последователей, делая их более сосредоточенными на своем внутреннем мире, чем на «Великом поручении» Христа. Христиане спасались сами, при этом меньше заботились, как спасти других.

[8] Преподобный Макарий: Беседа 53, 17. — С. 87.

[9] Там же, Беседа 53, 12. — С. 85; Великое послание. 3, 9. — С. 108.

[10] Хоружий С. О Старом и Новом. — С.184

ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ

Опыт Макария Египетского



ЖИЗНЬ ХРИСТИАНИНА НАЧИНАЕТСЯ С ИИСУСА Христа. Христос «не оставил нам ни одной написанной строчки, как Платон свои диалоги. Он не оставил скрижалей, на которых начертан закон, как Моисей. Он не продиктовал Коран, как Мухаммед. Он не образовал ордена, как сделал Гаутама Будда. Однако Он сказал ученикам: “Я с вами до скончания века...”^[1]. Поэтому, «...вся христианская жизнь основывается на личном духовном опыте, на личной встрече с Иисусом Христом»^[2]. Следуя этой, вполне библейской, логике можно с точностью утверждать, что христианство, прежде всего, – живые отношения с Богом во Христе.

В истории христианства по-разному толковали и понимали не только устройство и предназначение христианского сообщества, но и общение человека с Богом. Однако никто не сомневался в том, что именно возможность общаться с Ним и дает христианству ту уникальность и жизнь, которая делает его неповторимой платформой, на которой вполне законно ведут свой диалог земное и небесное. Об этом говорил и Сам Христос в Евангелии от Иоанна, «...кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Иоан. 14:23; см. также Откр. 3:20).

Евангельские церкви действительно будут терпеть лишения, если вместо того, чтобы раскрывать верующим то, как строить живые отношения с Богом, предложат им систематическое богословие^[3]. Чтобы избежать этого, следуя мудрому совету Ричарда Фостера, в дополнение к изучению Библии, не стоит пренебрегать изучением «классических книг, посвященных христианскому опыту. Так как многие другие прошли путем духовного странствования и оставили об этом свои заметки»^[4].

Обогащение опыта общения с живым Богом в евангельской традиции является основным побудительным мотивом исследования восточной христианской традиции духовности. С этой точки зрения интересен классический для данной традиции опыт Макария Египетского, монаха Скитской пустыни IV в., ученика Антония Великого и непосредственного учителя Евагрия Понтийского.

Труды Макария Египетского оказали большое влияние на христианскую духовность не только православной традиции^[5], но и в целом христианства, повлияв на жизнь и литературу многих христианских мыслителей^[6], в их числе и протестанта Джон Весли^[7]. Таким образом, изучение его трудов, полных глубокого мистического опыта и тончайшего знания духовной борьбы, доставит современному евангельскому христианину осязаемую

помощь в духовной жизни и обогатит общение верующего с Богом, если смотреть на все это сквозь «библейские очки».

Аутентичность Макария

◆ Литературная критика сочинений Макария Египетского установила ряд проблем с их авторством и датировкой и вводит в обиход такое емкое понятие, как «Макариевский корпус» (Макарианы). Например, согласно данным известного византолога Иоанна Мейендорфа, Макарий — представитель восточной монашеской традиции, живший в IV веке, — не является автором приписываемых ему сочинений, так как нам неизвестно что-либо о его писательской деятельности. Скорее им был, продолжает он, один из учеников Макария, который, не желая известности, подписал свои сочинения под именем почитаемого им человека^[8].

Такого же мнения придерживается и наш соотечественник — богослов Василий Лаба. Он, считая Макария отцом христианской мистики, не скрывает тех проблем, которые связывают труды подвижника египетской пустыни с идеями мистической секты мессалиан^[9]. Однако отсутствие достаточного количества доказательств такой связи, никак не обесценивает содержание и глубину самих этих текстов и, следовательно, не ставит традиционность их взглядов под сомнение.

Макария Великого и их современное значение // *Verbum*. 2001. — №3. — С. 22.

^[6] Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // *Мистическое богословие*. — Киев, 1991. — С. 339.

^[7] Даннинг Р. Благодать, вера, святость: Греховность человека. — СПб., 1997. — С. 251.

Дунаев А.Г. Макарий Египетский. Духовные слова и послания: Две проблемы «Макариевского корпуса»: Введение. — М., 2002. — С. 13.

^[1] Мень А. Магия, Оккультизм, Христианство / Библиотека Якова Кротова. <<http://www.krotov.org/index.html>> Февраль 2003.

^[2] Там же.

^[3] Роуд Р.П. Церковь III тысячелетия // *Христианство*. — 2002. — № 6. — С. 21

^[4] Ричард Фостер. Прославление дисциплины: Дисциплина изучения. San Francisco, 1994. — С. 65.

^[5] Ермаков С. А. Вопросы жизни в творениях

Таким образом, не погружаясь в текстологическую критику и следуя общепринятым стандартам в изучении текстов Макария^[10], стоит основательно познакомиться с основными из них: «Духовные беседы» и «Великое послание», «Семь слов» напечатанные по изданию Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1904 года, изданными фондом «Христианская жизнь» в 2001; критическим изданием «Духовные слова и послания», подготовленным А.Г. Дунаевым в издательстве «Индрик» в Москве 2002 г.

Макарий и понятие мистики

◆ Евангельских христиан вполне справедливо пугают слова «мистика, мистицизм, мистический»^[11]. Однако, погружаясь в учение Макария Египетского, который активно использует эти понятия, просто невозможно не дать уточнения этой духовной категории.

Сергей Булгаков мистикой называл: «внутренний опыт, который дает нам соприкосновение с духовным, Божественным миром, а также внутреннее постижение нашего природного мира»^[12]. «Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия»^[13], наряду с «Encyclopedia of Religion and Ethics»^[14], описывают этимологию греческого «mystikos» (тайнственный), обозначающий религиозную



практику, целью которой является переживание непосредственного экстатического единения с Богом, а также совокупность богословских и философских идей, которые осмысливают и оправдывают такую религиозную практику. Определение слова «мистика» в большинстве энциклопедических и словарных статьях можно суммировать как: «Веру в божественное, в таинственный, сверхъестественный мир и в возможность непосредственного общения с ним».

Однако не все евангельские богословы будут соглашаться с употреблением

[8] Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие: Монашеская литература в IV веке (Евагрий понтийский и св. Макарий Египетский). Вильнюс. — М., 1992. — С. 205.

[9] Лаба, Василь О. Проф. Д-р. Патрология: Св. Макарий Египетский и Макарий Александрийский. Львов, 1998. — 218 с.

[10] Сидоров А. Преподобный Макарий и проблема «Макариевского корпуса» // Альфа и Омега. — 1999. — №3 (21). — С.105.

[11] Алфеев И. Православное богословие на рубеже столетий: Мистическое богословие. — М., 1999. — С. 17.

[12] Булгаков С. Православие: Очерки учения Православной Церкви: мистика в православии. — М., 1991. — С. 308

[13] Энциклопедические статьи: Мистика. Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. — 2002. Диск №1.

[14] Champan J. Mysticism // Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinburgh., 1917. V.IX. P. 90. Beckwith C.A. Mysticism // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious knowledge. New York and London., 1910. V. I-VI. P. 68.

слова «мистический», чтобы выражать такие духовные понятия, как например, общение с Богом. К примеру, Лауренс Ричардс в своей книге «Практическое богословие духовности» старается избежать слова «мистицизм», однако использует некоторые его существенные элементы, называя их словом «духовность». Он пишет, что «духовность» — это не просто умирание для определенных вещей, но это любовь к Богу, живые отношения к Нему, общение с Ним в настоящий период истории^[15]. Подобного мнения придерживается Алистер Мак Грат, правда, с некоторыми оговорками. Его сбалансированный подход помогает понять использование слова «мистицизм» в учении Макария.

Вот как он определяет слово «мистицизм»: «Мистицизм это подход к христианской вере, который ставит особый акцент на отношения, духовность или опытные аспекты веры, как противопоставление слишком когнитивным или интеллектуальным аспектам, которые традиционно определялись, как поле деятельности богословия <...>. На основании этого понимания термина, «мистик» или «мистический писатель» есть христианин, который в первую очередь имеет дело с опытом Бога и с преображением религиозного самосознания. И в настоящей статье термин «духовный писатель» используется как эквивалент слова «мистик», а «духовность» касается «мистического богословия» в особом значении этого термина, описанном выше»^[16].

Таким образом, следуя пониманию Мак Грата, будем определять мистику, как: «*духовность, духовный*» с *присущими*

ему категориями переживания Бога: общения с Ним, единения с Ним, созерцания Его.

Лжемистицизм

◆ Понятие «мистицизм» (а иногда и понятие духовность) кажется многим опасным из-за возможного лжемистицизма или ложной духовности. В христианстве восточной традиции действительно наряду с «мистикой», как углубленной духовностью, которая ведет человека в общении с Богом, существует «лжемистика», которая уводит человека от Бога в заблуждение. Соответственно, невозможно смешивать и некритически принимать все известные человеку мистические практики и учения, как внутри одной традиции, так и между различными традициями.

Сергей Хоружий в своей книге «О Старом и Новом: Трилогия границы» заметил, что «вопреки частым утверждениям о сходстве, слиянии всех мистических путей и традиций в сфере “высших духовных состояний”, наличные опытные свидетельства позволяют установить целый ряд существенных различий»^[17]. И эти различия, прежде всего, касаются отношений между христианской мистикой и мистическими традициями восточных религий, тождественность между которыми может устанавливать лишь поверхностный взгляд нерадивого исследователя.

Например, идея «обожения» в нехристианском мистицизме является синонимом полного слияния с божеством, совершенного отождествления с ним. Это и пугает западных богосло-

^[15] Lawrence O. R. A practical theology of spirituality: Schaeffer The Source of spirituality. Michigan, 1987. P. 14.

^[16] Ibid, P.5.

^[17] Хоружий С. О Старом и Новом: Трилогия границы. СПб., 2000. — С.472.

вов, изучающих «теозис». На вершине своего мистического опыта, сообщает Минин, нехристианский мистик осознаёт себя не человеком, а богом. Ф.С. Хепполд, яркий современный защитник универсального мистицизма, в своей книге «Мистицизм» делит его на три типа: мистицизм природы, души и мистицизм Бога. Основная идея третьего типа, заключается в

ипостаси»^[19]. Макарий учил, что, Дух Христов «...не одного с нами естества, ибо мы творение, а Он несотворенный»^[20].

Следующая существенная особенность восточно-христианской мистики и ее отличие от нехристианского мистицизма состоит в том, что восточное христианское мистическое

*Обогащение опыта общения с живым Богом
в евангельской традиции является основным
побудительным мотивом исследования восточной
христианской традиции духовности.*

том, чтобы вернуть дух к его бессмертному и бесконечному началу, источнику, которым является Бог. Это, конечно же, может принимать разные формы, утверждает Хепполд: «В одной форме — это несотворённый дух, реальное сознание или “эго”, понимаемое как растворенное в сущности Бога. Личность и целый мир, воспринимаются таким образом, чтобы быть полностью слитыми без различия. Такая форма мистицизма присуща Востоку»^[18].

Понимание «обожения» в восточно-христианской мистике выражается в наивысшем приобщении к «Божественным совершенствам и этого приобщения человек достигает не ценою, как сказали, отрешения от своей индивидуальности, а уподоблением своей личности Божественной

богословие понимает «материально-чувственное бытие» как мир сотворенный Богом. Материя или физический мир «в факте воплощения Иисуса Христа, воспринята в единство Его божеской ипостаси, тело человека является храмом Святого Духа, и, как и душа его, подлежит преображению и прославлению: и уже поэтому христианский [православный] мистицизм относиться к миру и к телу не как к метафизическому злу»^[21]. То есть, представление о том, что тело человека и весь материальный мир после грехопадения, все искажено грехом в этом типе духовности находится в тени или вообще не признается. И это коренное различие между православной и евангельской духовностью.

Третьей важной особенностью восточно-христианской мистики являет-

^[18] Happold F.C. *Mysticism: Nature-Mysticism, Soul-Mysticism and God-Mysticism*. Penguin Books, 1970. P. 43. См. также: Хоружий С. О Старом и Новом: Трилогия границы. — С. 369.

^[19] Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. — С. 340-343.

^[20] Преподобный Макарий Египетский.

Духовные беседы. Клион, 2001. Слово о любви 1,10-11.

^[21] «Зло не вещи, а неправильное пользование вещами. Отсюда катарсис [очищение] имеет характер не столько метафизического отрешения от материального бытия, сколько этического преобладания пристрастия к нему». — Там же.

ся идея, что достижение единения с Богом происходит при посредстве Христа-Логоса, которое понимается, как «... мистицизм, одновременно обращенный и к неприступному Богу, в котором уничтожается всякое ограничение, и к Богу-Логосу, Богу Слово, разуму и святости мира»^[22]. В мистике же Востока это единение происходит непосредственно.

Мистическое богословие

◆ Изучение мистического опыта восточного христианства невозможно без понимания таких вполне богословских понятий, как «обожение» и «аскезы», понимаемой, в свою очередь, как полное послушание Богу, способствующее этому «обожению»^[23]. Одним из самых лаконичных определений идеи «обожения» являются слова, принадлежащие Иринею Лионскому: *Иисус «сделался, Тем, что и мы, дабы нас сделать Тем, что есть Он»*^[24].

Мысль о «теозисе» в православном мистическом богословии абсорбирует в себе весь спектр духовной жизни христианина — от веры и покаяния перед Богом, до полного и окончательного единения с Ним, в уподоблении Ему. Минин пишет, что «основной идеей греко-восточной мистики является идея «обожения», которая была центральным пунктом религиозной жизни Востока, вокруг

которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики, в большей части своего содержания, если не всецело, опытно-мистического происхождения»^[25].

Путь «теозиса» — «аскеза», цель, мотивация «теозиса» — уподобление Христу, единение с Ним, результат «теозиса» — «небесные ощущения»^[26] «мудрости и познания Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и назиданиях братии»^[27]. Все это они выражали одним емким словом — «богобщение». К нему устремлялись монашески настроенные христиане ранней церкви, убегая от мирских соблазнов, которыми, по их мнению, заразилась ранняя церковь. Среди таковых «бегающих греха» был и ученик Антония — Макарий Египетский.

Конечно же, мистицизм или духовность этих всецело устремленных к Богу людей был своеобразной формой протеста современному им христианству и соответственно, как любая форма протеста, имел свои погрешности в виде оригеновских крайностей оскпления или полного одиночества Антония. С другой же стороны, эти обычные верующие на практике старались достигать того, о чем Христос в своей первосвященнической молитве просил у Бога, а именно — единения с Богом: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они

^[22] Там же. Минин. — С. 343.

^[23] «Сведение ума в сердце», очищение сердца от греховных помыслов открывает человеку путь к непосредственному богообщению. Однако, по мнению специалиста: «Аскетизм, во всей совокупности своих предписаний, приспособлений и методов, — не цель, а только средство, условие, орудие, хотя в этом качестве ему принадлежит значение существенно важное, обязательное, необходимое». Климов, О. Исихазм: Опыт безмолвия / Библиотека Якова Кротова».

<<http://www.krotov.org/index.html>>. Февраль 2003.

^[24] Ириной Лионский. Творения: Книга пятая, Введение. — С. 446; Лосский В.Н. Богословие: Богословие в Библейском образе мысли и богословии отцов первых веков. — М., 1995. — С. 120.

^[25] Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. — С. 339.

^[26] Лосский В. Н. Очерк Мистического Богословия Восточной Церкви: Богословие и мистика в предании восточной церкви. — С. 9.

^[27] Там же.

да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Иоан. 17:21).

Восточное мистическое богословие имеет несколько основных направлений, понимание которых поможет нам увидеть место мистики Макария на карте восточной духовной традиции. «Абстрактно-спекулятивное» направление Климента Александрийского, «нравственно-практическое» направление Оригена и «этико-гностическое» направление Исаака Сирина и Максима Исповедника, которое, по сути, есть синтез двух первых.

Согласно Миллеру и Минину у истоков нравственно-практического направления мистики стоит Ориген^[28]. Он со своей идеей «религиозной любви» находится на том же уровне, что и Климент со своим «gnosis» в абстрактно-спекулятивной мистике. Макарий Египетский является одним из основных выразителей нравственно-практического крыла мистики (духовности), однако, как мы увидим далее, Макарию чуждо радикальное отношение Оригена к материи.

Ориген понимал, что человек — это дух, который обременен материей, и весь смысл человеческого существования заключается в том, чтобы возвратится к чистому духу или «чисто духовной жизни», первому состоя-

[28] Минин — Там же, С.363. Миллер Т. Византийская экзегетика, Христианское учение о природе и человеке («Шестоднев» святителя Василия Великого и «Беседы» преподобного Макария Египетского) // Патристика. Нижний Новгород, 2001. — С. 252. Миллер справедливо заметил об этом также: «Намеченная Оригеном схема [учение о природе и человеке] получила свою полную детализацию в конце 4 века, в посленикейскую эпоху в литературе каппадокийских отцов и египетского монашества, когда христианский мир получил целостную «философию природы» и «философию души». О первой из них лучше всего позво-

нию. Путь к этому возвращению заключается в отрешении от «чувственно-материальной» стороны своего существования. Такое понимание неизменно приводит Оригена к его аскетическому самоумерщвлению. Путь мистического возвращения Оригена начинается с простой веры, которую он делил на три категории и только последняя, вера меньшинства, мистическая вера, способствует опытному соединению с Богом.

Вера, за которой следует знание и мудрость и как апофеоз непосредственное созерцание Логоса — есть вера в высшем смысле этого слова, потому что «веровать значит непосредственно созерцать Логос»^[29]. И в этом Ориген схож с Климентом, но далее они расходятся в тех областях мистической жизни, которые Ориген пытается связать с Личностью Христа и нравственностью христианства^[30].

Главной идеей мистических воззрений Оригена является учение о «теозисе» — воображении Христа-Логоса в сердце верующего^[31]. Эту идею Ориген заимствовал у Филона (иудейского философа) с той только разницей, что у Филона Логос, посредствующий между Богом и человеком и ведущий человека в соединение с Богом, был безличностной космической силой, Логос у Оригена — Божественная

ляет судить «Шестоднев» святителя Василия Великого (Кесарийского), а о второй — сборник бесед, носящий имя преподобного Макария. — Миллер Т. Византийская экзегетика, Христианское учение о природе и человеке («Шестоднев» святителя Василия Великого и «Беседы» преподобного Макария Египетского) // Патристика. Нижний Новгород, 2001. — С. 252.

[29] Там же. — С. 364.

[30] Там же. — С. 364.

[31] Бычков В. 2000 лет христианской культуры Т. №1: На переломе культурных традиций: Ориген. — С. 93.

личность. Логос Оригена не только посредник между Богом и человеком, но и вторая ипостась Бога, которая соединяет душу, вступившую с Ней в общение. Ориген придает этому мистическому единению Христа-Логоса с душой прообраз жениха и невесты, что особенно видно в его толковании Песни Песней и поэтому пламенная любовь к Богу становится характерным для этого мистического направления: «пламенная любовь к Богу, составляет основной фон мистической жизни, и учение об обожении, как соединении с Христом-Логосом, образующее главный нерв идеологии этого направления. Обе эти черты наиболее яркое выражение нашли в IV веке в мистике египетского подвижника Макария»^[32].

Основные черты нравственно-практической мистики заключаются в понимании «теозиса» как метафизического преобразования человеческой природы, т.е. как некое «переплавление» этой природы в горниле «восторженной любви» человека к Богу, любви похожей по своей настойчивости на любовь мужчины к девушке. Мистический путь этого направления состоит из двух элементов: «Praxis» — определенный род подвижничества знаменующего аскетизмом и добродетелями и «Theoria» — по значению похоже на «Katarsis» Климента Александрийского, но менее строгое по своему значению и по видимому имеет в виду путь определенного очищения души.

Отличие этого направления от первого состоит в том, что на первое место здесь выдвигается посредничество

Христа-Логоса и «Photismos» (светоносное озарение) нравственно-практического направления мистики понимается как «духовно-осязаемый» знак присутствия Бога в человеке. Процесс же «обожения» совершается путем «глубокоинтенсивных» переживаний сердца в противовес абстрактно-спекулятивному развитию мистицизма «гносиза».

Итак, в этом направлении мистики верующий достигает единения с Богом путем «мистической любви» к Богу, вершиной этого мистического опыта является возвышение любви, в противовес возвышению знания абстрактно-спекулятивного направления. Кульминацией же этого направления является тоже экстаз, но понимаемый как восхищение или восторг чувств.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МАКАРИЯ О ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Антропология

◆ Взгляды Макария Египетского следует рассматривать в антропологическом ключе. Его антропологию называют монистической, где человек понимается, как цельное (дух и тело) существо и входит в общение с Богом, как цельное существо^[33].

Макарий писал в «Духовных беседах», что «Адам, приступив заповедь, погиб двойко, потому что утратил, во-первых, чистое прекрасное, по образу и подобию Божью созданное достояние природы своей, а во-вторых, самый образ, в котором, по обетованию, состояло все его небесное наследие. Не говорим, что человек всецело утратился для Бога, живет собственным своим естеством»^[34].

^[32] Там же. — С. 366.

^[33] Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика Духовная традиция восточного монашества: Макарий и мистика сердца. — М., 2000. — С. 284.

Предметом «Духовных бесед» является тесное единение души с Богом, как высшее благо и цель^[35]. Единение с Богом было высшим благом и целью для первых людей, т.е. для Адама и Евы. Об этом красноречиво свидетельствует понятие Макария о двух образах Божьих в человеке: небесном и естественном. Небесный образ в

Первой ступенью макариевской мистики можно считать понимание того, что человек лишился высшего блага, т.е. прервал живую связь с Богом, единение с Ним из-за утраты вследствие греха небесного образа. Соответственно Макарий видел в утраченном небесном образе — главную проблему человека. Восстановле-

Одно из самых лаконичных определений идеи «обожения» являются слова, принадлежащие Иринею Лионскому: «Иисус сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать Тем, что есть Он».

человеке был утрачен^[36], т.к. этот образ непосредственно был связан с Логосом в человеке. Логос обитал в человеке, создавая его небесный образ. Благодаря этому небесному образу или Логосу Адам мог достигнуть единения с Богом, как высшего блага. Но произошло грехопадение, человек утратил Логос (Сына Божьего) в душе, лишился небесного образа, обрекши себя на смерть, как вечное одиночество без Бога.

Однако, не смотря на то, что человек утратил небесный образ Бога в себе, Макарий учил, что у него все же остается нечто от Бога, т.е. естественный образ, как способность делать выбор^[37]. Именно благодаря этому естественному образу Бога в человеке, человек имеет шанс выбрать Господень путь по восстановлению небесного образа в себе. Божий путь этого восстановления — Логос-Иисус.

ние его фактически является точкой отсчета в спасении человека и возвращение его на путь к достижению высшего блага, т.е. единения с Богом. Иисус Христос, воплотившийся Логос, является фактическим и практическим решением этой проблемы. Теперь, когда человек вступает в отношения с Христом, который и является тем Логосом Адама, Он действует на душу, соединяясь с ней. Божественная сила Христа-Логоса постепенно одухотворяет душу верующего, приготовляя ее к мистическому единению с Собой^[38]. Идея единения души человека с Христом-Логосом, пришедшая от Оригена, воплотилась вначале в опыте Макария, а затем и в его учении.

Макарий понимал, что для преобразования человека необходимо опытное соединение с Христом. Единственным путем для этого единения служит

^[34] Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. Клион, 2001. — 12, 1-2. С. 106-107.

^[35] Marchenkov A.E. Макарий Великий/ А.Е. Marchenkov. <<http://www.mrezha.ru.org/history.asp.html>>, Апрель 2003. См. об этом введение к трудам Макария — Казанский

П.С. История православного монашества: История Православного монашества на востоке. — С. 115.

^[36] Там же. Беседа 47, 5-6. — С. 292-293.

^[37] Там же. Беседа 12, 2. — С. 107.

^[38] Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. — С. 372.

подвижничество и добродетели. Подвижничество и добродетели стимулируется возможностью достижения духовных высот в общении с Богом. Таким образом, в учении Макария для морального усовершенствования появляется стимул — единение с Христом.

Пьер Адо пишет, что «человек, ощущая себя спасенным изначально, думает, что моральное усилие излишне. Кроме того, такой человек не из мира сего, он не в полной мере «здесь». Зачем упражняться в добродетели, если достаточно дождаться конца света, чтобы быть спасенным?»^[39] Не так ли воспринимают себя в своей практической жизни современные евангельские христиане, когда речь заходит о духовных подвигах?

Евангельский богослов Дональд Уитни называл протестантов «недисциплинированными людьми», и считал, что именно из-за их нравственной пассивности происходит «упадок и смерть духовных откровений, серьезный недостаток и отсутствие нравственной силы»^[40]. Подобное прочтение Евангелия в протестантских кругах иногда приводит к упадку духовной жизни, так как не достаточно стимулирует ее. Это конечно же не означает, что протестантский тезис «solo fide» не верен. Спасение человек полностью получает по вере и сразу, но путь освящения не всегда достаточно мотивируется, в то время как необходимым условием для него является нравственность и добродетели. Понимание такого стимула

нравственной жизни не только приводит саму нашу духовную жизнь в бодрость, но и приобщает нас к «Его божескому естеству» в сладостном и восторженном общении (Еф. 1:15-23).

И в этом смысле опыт восточной духовности — это не раскопанный клад духовных сокровищ, освежающий нашу духовную жизнь. А такие сподвижники, как Макарий своей жизнью сделали попытку их раскопать. Если понимать высшую цель для человека — соединится с Христом всем своим естеством, не теряя при этом своей идентичности, то тогда ясна роль христианской морали. Если же наше исполнение заповедей, моральное совершенство не приводит к мистическому единению с Христом (частично доступному уже сегодня) все наши не только проповеди, но и жизнь приходит в упадок, о котором заметил Шрейдер: «Им [людям в которых грех еще не вполне ослаблен] не понятно блаженство святости, тогда как эмпирическая приятность и видимая польза самоугождения очевидна. Ему не ясна внутренняя связь блаженства; в соблюдении заповедей и отказе от греха он не усматривает блаженства, компенсирующего отказ от заботы об эгоистических радостях и наслаждениях»^[41]. Единение с Христом, который уже в нас, но с которым мы еще должны соединиться на опыте — выходит добрым для этого стимулом^[42].

Идея единения или союза верующего с Иисусом Христом ясно отображается в Библии: «Пребудьте во Мне, и Я в

^[39] Адо, Пьер. Плотин или простота взгляда: Добродетели. М., 1991. — С. 72-73.

См. так же обсуждение подобного вопроса, — Даннинг Р. Благодарь, вера, святость: Греховность человека. — С. 251.

^[40] Уитни Д. Духовное возрастание в христи-

анской жизни: Молитва для цели благочестия. — Киев, СП., 1997. — С. 58.

^[41] Шрейдер Ю.А. Этика: Этика как этап религиозного совершенствования. — М., 1998. — С. 158.

^[42] См. Ни Вочман. Духовный человек: Дух

вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне». (15:4). Говоря об этом единении верующего с Христом, Эриксон, хотя и оговаривается, все же понимает его в мистическом значении: «Действительно, в Своей последней перед смертью большой беседе с учениками, пишет Эриксон, Он провел различие между своим учением и Своим личным присутствием ...Очевидно, говоря это, Он обещал такие отношения с Собой, которые намного превосходят отношения Карла Маркса или Зигмунда Фрейда с их учениками и последователями...Поскольку же Христос замыслил и создал нашу природу, включая психику, ни чуть не удивительно, что прибывая каким-то образом, который нам не ведом, Он может влиять на сами наши мысли и чувства»^[43]. И далее: «Союз верующего с Собой, тесно связанный с соблюдением Его заповедей, Иисус считал основой всей христианской жизни»^[44].

Жан Кальвин, выдающийся протестантский реформатор, отстаивая реформаторский принцип «sola fide», так же объясняет его в мистическом ключе. Он пишет в своих наставлениях веры: «Мы хотим иметь оправдание во Христе? Тогда нужно прежде обладать Им. Но мы можем Им обладать, только если причастны Его освящению<...>. А поскольку Господь Иисус

никому не дает радости своих благодеяний иначе, как отдавая Самого Себя, то Он дарует их вместе и никогда одно без другого»^[45].

Итак, идея «теозиса», которая у Макария выражается в единении души христианина с Христом-Логосом, является прекрасным стимулом морально-этического совершенствования. Мистика единения души с Христом сопровождается и стимулируется неизреченным блаженством и из него вытекает прекрасное состояние души^[46]. О чем и сам Макарий выразил в своих беседах^[47]:

«Да потщится только человек стать угодным и приятным Ему — и на самом опыте ощутительно узрит он небесные блага, невыразимое наслаждение, беспредельное богатство Божества, в подлинном смысле. Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1Кор 2, 9)^[48]. «Таким образом, вся жизнь христиан — и мистическая и нравственная ее стороны, — определяется неразрывным единением с Богом. Таков ее высший идеал, ее нормальное состояние, ее подлинная сущность, ее специфическая, самая характерная особенность»^[49].

«Имеющий Сына Божьего имеет жизнь вечную, не имеющий Сына

Святой и опыт. — Чикаго, 1984. — С. 111.

^[43] Эриксон М. Христианское богословие: Союз с Христом. СПб., 2002. — С. 806-809.

^[44] Там же. — С. 827.

^[45] Кальвин Жан. Наставление в христианской вере. — Т. 2. — К. 3. — Гл. 4,1. — М., 1998. — С. 257-258.

^[46] «Суровая жизнь инока должна обязательно увенчаться несказанным вечным наслаждением», подметил эстетически Бычков. — Бычков В. 2000 лет христианской культуры. — Т. №1: Аскетизм как «искусство худо-

жеств». — С. 509.

^[47] Бычков в исследовании Макария сквозь призму эстетического, утверждает, что именно для достижения «несказанного наслаждения необходимо вести аскетический образ жизни...» — Там же. — С. 510

^[48] Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. — 4, 12. — С. 48. Там же. — Беседа 8,1. — С. 84.

^[49] Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. — С. 75.

Божьего не имеет жизни», так некогда заключил Иоанн богослов (1 Ин. 5:12). Ричард Фостер с некоторым предостережением пишет об этом же: «Они [Духовные упражнения] наполнят нашу жизнь Божественным присутствием. Однако их можно превратить в новый набор убивающих душу законов»^[50].

СОТРУДНИЧЕСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВОЛИ И БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОДАТИ У МАКАРИЯ*

◆ Следующей ступенью мистики преподобного Макария необходимо считать то, каким образом человек может достичь единения с Христом. И на данном этапе важно подробнее остановиться на учении Макария о благодати и человеческих усилиях в деле освящения («обожения»). Александр Мень дает замечательное введение в этот раздел макариевской мистики: «Благодать Божия не действует без участия человека. Она не действует на манер волшебной палочки. Или, как таинственный газ в одном фантастическом романе, который распространяется по земле, и все люди тут же делаются хорошими. Этот союз требует большой активности, полного включения человека»^[51].

Понимание благодати у Макария вытекает из учения апостола Павла о благодати в послании к Титу 2,11-14:

«И не подумай, что озарилась вся душа: внутри ее еще остается боль-

шая пагуба порока, и требуется еще великий труд и усилие, согласующееся с действующей на душу благодатью. Благодать и в одно мгновение может очистить человека и сделать его совершенным, но посещает душу отчасти»... Во всяком случае, человек возрастает мало-помалу, — а не так, как говорят иные: совлечься и облечься»^[52].

«Ибо спасает человека не собственное его дело, но даровавший силу», учит Макарий^[53]. Он понимал, что «злой начальник [дьявол] темного царства, пленив человека вначале, не оставил в нем ни одной части свободною от своей власти, но осквернил и пленил всего человека — и помышления, и ум, и тело, и всего облек ветхого человека, скверного, нечистого, враждебного Богу»^[54]. И если «Господь не вдохнет свыше в душу человека жизнь Божественную, продолжает Макарий, он не будет иметь истинной жизни, не истрезвится от пьянства греховного; свет духа не воссияет в душе помраченной, и она не возбудится от глубочайшего сна неведения, дабы, таким образом, силою Божьей и действием благодати, истинно познать Бога»^[55].

С другой же стороны, он понимал, что благодать не действует по «мановению руки», или куда хуже навязывается Богом человеку^[56]. Благодать Божья и воля человека сотрудничают: «по прошению человека посещает Божественная благодать..., но, не сделав для себя привычным делом упражнение в добродетелях, ...лишается принятой им благодати..., или в

* Или синергия человеческой воли и Божественной благодати у Макария.

^[50] Ричард Фостер. Прославление дисциплины: Дисциплина духовной жизни — это путь к освобождению. San Francisco, 1994. — С. 14.

^[51] Аман И. Отец Александр Мень — христов свидетель в наше время. М., 1995. — С. 137.

^[52] Там же.

^[53] Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. Беседа 37,9. — С. 259.

^[54] Там же. Беседа 11,1. — С. 97.

^[55] Там же. Беседа 24, 4-5. — С. 189-190.

^[56] Там же. Беседа 37, 10. — С. 260.

самой благодати не преуспевает и не возрастает, потому что обителью, так сказать, и упокоением для Благого Духа служат смиренномудрие, любовь, кротость и все по порядку святыне Христовы заповеди»^[57].

Таким образом, благодать, понимаемая Макарием как все, что исходит от Бога в помощь нашему спасению (Святой Дух, например), преподносится в Духовных беседах как некая закваска, которую мы принимаем в себя, и которая овладевает нами, если мы ей не препятствуем, а способствуем. Насколько мы способствуем, настолько она может возвести к тому желанному Единению с Христом, показать Христа и испытать глубину общения с Богом^[58]. Ричард Фостер похоже рассматривал путь благодати через дисциплину: «Бог дал нам дисциплину духовной жизни как средство получения Его дара. Внутренняя дисциплина дает нам возможность предоставить себя в распоряжение Бога, чтобы Он мог изменить нас <...>. Это — благодать, потому она дается даром, и это — через дисциплину, потому что есть что-то, что мы можем делать»^[59].

Участие человека состоит в основном в самоотверженной любви к Богу, конечно же, последующей и сопровождаемой верою, «...не утратим веры в то, что благодать Божия благоволит к кающимся грешникам»^[60]. И в молитве, принимающей как созерцательных характер, так и диалогический, а также в суровом (аскетическом) образе жизни, заключающем в себе одиночество, пост и др. аскетические элементы.

Любовь

◆ Мистическое восхождение к единению с Христом Макарий вслед за Оригеном тесно и неизбежно связывал с любовью к Богу, которую можно сравнить «с любовью невесты к страстно любимому жениху или возлюбленной к своему возлюбленному; словом, эта любовь есть «eros-agapes» — живое охватывающее всё существо человека чувство»^[61].

Сам Макарий описывает ее следующим образом: «При помощи благодати она [душа] непрестанно возбуждает в себе пламенное стремление к небесному Жениху; желает полностью достичь таинственного и неизреченного общения с Ним в святыне Духа; очищенными очами души она взирает на небесного Жениха лицом к лицу; в духовном и неизгладимом свете входит в соединение с Ним, сообразуется смерти Его, непрестанно с великим вожделением ожидает смерти за Христа; несомненно верует, что через Духа получит совершенное избавление от грехов и тьмы страстей, чтобы очистившись Духом, освятившись душевно и телесно, удостоится стать чистым сосудом для принятия в себя небесного мира и обителью небесного и истинного Царя Христа. И тогда-то делается она достойной небесной жизни, став еще здесь чистым жилищем Святого Духа»^[62].

Начиная с Оригена, слова Иоанна, что «Бог есть любовь» в христианстве стали пониматься как любовь, включающая в себя все виды любви, в том числе и такой, как любви «эрос» —

^[57] Там же. Слово о свободе ума 19. — С. 430.

^[58] Там же. Беседа 15, 2. — С. 12.

^[59] Ричард Фостер. Прославление дисциплины: Дисциплина духовной жизни — это путь к освобождению излучения. — С. 12-13.

^[60] Там же. Беседа 37,7. — С. 258.

^[61] Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. — С. 367.

^[62] Добротолюбие: Наставления Святого Макария Великого. М., 1992. — С. 155

страстная, экстатичная любовь, в которой «любящие принадлежат не самим себе, но возлюбленным», утверждает Б. Макгин в своей статье «Бог как Эрос, метафизические основания христианского мистицизма»^[63].

Фома Аквинский относит эту любовь низших к высшим^[64]. Милеант разграничивает любовь на «eros» — физичес-

*Согласно Макарию,
 мистическая любовь,
 любовь страстная, является
 некой задачей, благодаря
 решению которой христианин
 входит в теснейшее
 общение с Богом.*

кое, плотское влечение, на «philia» — дружественные чувства и на «agari» — возвышенная, духовная любовь, и не позволяет смешивать их на основании греческого языка^[65]. Существенно то, что у этих видов любви есть нечто объединяющее, — «это приятное, радостное и светлое чувство»^[66].

Таким образом, мы выходим на путь достижения любви, о котором когда-то молился Павел, «чтобы любовь ваша еще более и более возрастала в познании и всяком чувстве [ощущении]^[67]. (Фил 1,9).

Но как научиться любить Бога так, чтобы это «чувство наполнило и преобразило все наше существо — озарило наши мысли, согревало сердце, направляло волю и все наши поступ-

ки — словом, чтобы Бог был для нас самым желанным и самым главным в жизни?»^[68].

Макарий учил, что любовь, это — прежде всего дар Божий (один герой христианского фильма в отношении любви сказал, что невозможно дать то, чего ты не имеешь). Во-вторых, он считает, что Душа истинно любящая Бога, хотя бы совершила тысячи праведных дел, по ненасытному своему стремлению к Господу думает о себе, будто она еще ничего не достигла. Таким образом, ненасытное желание обладать Господом и скромность выступают как те необходимые условия для обладания этой мистической любовью к Господу.

С другой стороны, Макарий писал, что при помощи благодати она [душа] непрестанно возбуждает в себе пламенное стремление к Небесному Жениху; желает полностью достичь таинственного и неизреченного общения с Ним в святине Духа^[69]. Внутреннее самовозгревание чувств к Господу, сопровождаемое верой, молитвой, в целом всем своим подвигом, который выражается в аскетическом образе жизни. Вот то, что должен делать человек со своей стороны, чтобы любить пламенной любовью эрос своего Господа, и в экстазе соединится с Ним.

Согласно Макарию, мистическая любовь, любовь страстная, является некой задачей, благодаря решению которой христианин входит в теснейшее общение с Богом. Однако источ-

^[63] Бернард Макгин. Бог как Эрос, метафизические основания христианского мистицизма // Страницы., 1997. № 2, (1). — С. 68-73.

^[64] Там же. — С. 78.

^[65] Милеант, А. Любовь / Библиотека Якова Кротова». < <http://www.krotov.org/index.html>.>, Февраль 2003.

^[66] Милеант, Указ. соч.

^[67] НЗ на греческом языке с подстрочным переводом на русский: Филиппийцам 1,9. — СПб., 2001. — С. 1160.

^[68] Мелиант, Указ. соч.

^[69] Добротолюбие: Наставления Святого Макария Великого. — М., 1992. — С. 155

ником возгорания и выражения этой любви является молитва. «Главное во всяком добром речении и верх преуспеяния — это прилежание к молитве, которой приобретаем и все прочее, когда призываемый нами простирает к нам содействующую руку, потому что молитвой в удостоившихся совершается общение таинственной деятельности, посредством несказанной любви к Господу сочетание расположения к святости пред Богом и самого ума»^[70].

Молитва

◆ Макарий представляет себе молитву в мистическом значении, т. е. молитва обязательно должна способствовать единению или общению с Богом. «Бог, пишет Макарий, есть высочайшая лепота, к Нему должны возводить ум и помыслы и не содержать в мысли ничего иного, кроме чаяния узреть Его»^[71]. «Как резвых детей, продолжает Макарий, душа да соберет и усмирит рассеянные грехом помыслы; пусть введет их в дом тела своего, непрестанно в посте и с любовью ожидая Господа, когда Он придет и действительно соберет ее воедино»^[72].

Зарин, исследуя феномен мистической молитвы, пишет, что «молитва неразрывно и существенно соединяется с любовью христианина к Богу: она — «плод» и выражение любви к Богу, но вместе и самое верное и целесообразное средство развития, укрепления и совершенствования этой любви»^[73]. Молитва понимается как способ, возгревающий и выражающий мистическую любовь к Богу.

Молитва — верный путь общения с Богом.

Во-первых, молитва понимается Макарием, как молчаливая внимательность к помыслам и отсеечение лукавых помыслов силою своего ума при помощи благодати. «Человеку надобно все усилие свое обращать на помыслы, и отсекавать то, что служит пищей лукавым помыслам, и устремляться мыслью к Богу, и хотения помыслов не исполнять, но кружащиеся помыслы собирать отовсюду воедино, различая естественные помыслы от лукавых... Таковые своим разумением и рассудительностью могут преуспевать, отражать восстающие помыслы и ходить в воле Господней... и сподобится он Небесного Царства»^[74]. Такое понимание молитвы наталкивает на мысль об очищении ума от греховных помыслов, собранность и мысленная напряженность, что помогает принимать в себя божественные мысли и слова, и различать их от всех остальных. «Ибо в какой мере ты собираешь ум свой воедино к исканию Его, в такой и еще в большей мере понуждается Он собственным Своим благоутробием и благостью Своей придти к тебе и упокоить тебя»^[75].

Во-вторых, молитва выступает у Макария в роли очей направленных к Богу, созерцающих Его, видящих Его тогда, когда Он направляется к молящемуся. Вот как он описывает молитву с этой стороны: «Не по привычки должно нам молиться, но, трезвенно внимая умом, ожидать, когда Бог придет и посетит душу на всех исходах и стезях ее и во всех чувствах ее.

^[70] Там же. Слово о молитве 1 — С. 358; Беседа 40, 2. С. 265.

^[71] Там же. Беседа 31, 1. — С. 238.

^[72] Там же. — С. 238.

^[73] Зарин 1996. — С. 444

^[74] Там же. — Беседа 6, 1. — С. 76.

^[75] Там же. — Беседа 31, 1-2. — С. 238-239.

[Говоря о всецелом посвящении себя молитве Макарий продолжает]

В таком случае Господь Сам просветит ее (душу), уча истинному прощению, подавая молитву чистую, духовную, достойную Бога, и поклонение духом и истинною»^[76].

о, если бы и душа моя туда ушла вместе с молитвой!»^[77].

Молитва для Макария это — прежде всего внутреннее очищение помыслов, внутреннее ожидание Господа, который внутренне посещает внутреннего человека. Общается с внут-

Молитвой человек может достигнуть того неизреченного состояния, когда в нем преизобилует любовь, и с помощью благодати он может достичь той небывалой чистоты, которая позволяет соединиться с Богом.

В-третьих, мистическая молитва, имеет ожидающие результаты, о которых Макарий пишет из своего личного опыта. Молитвой человек может достигнуть того неизреченного состояния, когда в нем преизобилует любовь, и с помощью благодати он в таком молитвенном состоянии может достичь той небывалой чистоты, которая позволяет соединиться с Богом на время, но такое состояние непостоянное. Вот как такое молитвенное состояние описывает Макарий: «Иногда бывает, что человек, в целый день занятый делами, становится на молитву на один только час, и в это время внутренний человек его с такою сладостью погружается в молитву и в безпредельную глубину онога века, что весь ум переселяется в горня. В сие время забывает он все земные попечения и заботы, потому что ум его бывает наполнен и пленен Божественными, небесными, безпредельными, непостижимыми и чудными предметами, коих человеческим словом изречь невозможно, так что в тот же час человек желает и говорит:

ренним человеком так, что все естество человеческое ощущает это общение, переживает его и отдает этот божественный заряд окружающим Его людям и таким образом «все может в укрепляющем его Иисусе». В сердце у нас слово Божье, в сердце у нас и может быть мистическая встреча с Ним, считал Макарий. Однако мистическая любовь, которая пылка и страстна, поддерживаемая мистической молитвой, которая внутренняя, напряженная, ожидающая посещения Своего Господа, доступна в идеале только в монашеском образе жизни, к которому и призывал сам Макарий.

Аскетизм

◆ Такое понимание мистического пути основано у Макария на буквальном толковании некоторых текстов священного писания. Мистическая любовь достижима только в том случае, если душа человека обручена единому Христу^[78], и в буквальном смысле предлагает девство. Девство это — не только воздержание от поло-

^[76] Там же. — Беседа 33. 1-4. — С. 248-250.

^[77] Там же. Беседа 8, 1-5. — С. 84-87.

^[78] Сидоров А.С. Творения древних отцов подвижников: Преподобный Макарий: Беседа 53, 17. — С. 87.

вых отношений, но и в целом ограничение себя в чувственных удовольствиях.

Мистическая молитва предполагает полное средоточие на себе, одиночество, тишину. И весь аскетический образ жизни, который предлагает Макарий для достижения мистического единения с Богом, предполагает необыкновенные условия — пустынные места монастырей^[79]. Если все это перефразировать и сказать одним предложением то мистический опыт в целом требует всех усилий человека, всех его способностей, всей напряженности и полной сосредоточенности на достигаемом объекте, но такие требования не в силах удовлетворить непосвященный, мирской человек.

Однако этот сегмент макариевской духовности вступает в конфликт не только с учением Нового Завета, но и с общественной жизнью окружающей нас культуры. Вот, как этот конфликт сформулировал Хоружий: «...все это сугубо индивидуальный путь, где особо подчеркивается благотворность, если не прямая необходимость, уединения и молчания. Ясно, что на поверхности это — крайний индивидуализм, всецело асоциальная доктрина спасения, где полностью игнорируется вся сфера общественной жизни и, кроме того, соединение с Богом, т.е. полнота истинной человеческой самореализации оказывается недоступной для большинства христиан»^[80].

Рассмотрим эту проблему, о которую притыкается учение Макария об аскетизме. Многие люди, начинающие читать Священное Писание,

могут заметить, что требования Христа и некоторых апостолов до такой степени завышены, что исполнение их указывает на специфический образ жизни. Например, «не любите мира и того, что в мире», скажет нам апостол Иоанн. (1 Ин 2,15). Крестом Христовым «мир распят и я для мира», скажет нам апостол Павел. (Гал 6,14). Кто «не возненавидит отца или мать...и свою жизнь, тот не может быть моим учеником», скажет Сам Иисус.

Да, Писание призывает нас к отречению, но при этом рекомендует не оставлять обыденную жизнь в обществе: «не молю, чтобы ты забрал их из мира, но чтобы сохранил их от зла». (Ин 17). Когда-то уход из мира в пустыни, был обусловлен историческими проблемами христианского сообщества 3-4 вв., и только в этом контексте он может оправдаться и осмыслиться. Однако «во всей мировой истории всегда есть только один значимый час — современность и тот, кто бежит от современности, бежит от часа Божьего», мудро заметил Бонхеффер^[81].

По сути, нам необходимо глубокое общение с Богом, как у Макария, но при этом в условиях этого мира. Последователь Александра Меня монах Игнатий Крекшин, отвечая на вопрос: чем монашество может быть полезно миру, обществу, пишет: «Я бы сказал об этом так: раньше монашество, когда оно возникло, бежало от мира, потому что было куда бежать, была пустыня. Когда не стало пустынь, тогда все стало миром и все — пустыней: человек настолько утратил живительную связь с Богом в суе цивилизации, в шуме XX —го в., что, можно сказать, мир стал духовной

^[79] Там же. Беседа 53, 12. — С. 85; Великое послание. 3, 9. — С. 108.

^[80] Хоружий С. О Старом и Новом. — С. 184

^[81] Бонхеффер Дитрих. Проповеди, толкования, размышления. — Т. 1. — С. 28

пустыней»^[82]. Если мир это сплошная пустыня, то нам необходимо, «оставаясь в миру, не в дремучих лесах, а среди высящихся небоскребов и домов, свидетельствовать миру о вечном»^[83]. Все усилия человеческой воли, которые мы могли бы направлять на достижения глубокого общения с Богом в монастыре или местах

аскетизм»... имела огромное влияние для выработки личности и в Западной Европе в разных областях труда, и эта выработка чувствуется до сих пор»^[84].

То есть, попытки решить проблему «монастырь в миру» были, есть и остаются. В этой связи остается привлекательной и идея «булгаковского» понимания аскезы в миру (или как он

Мистический опыт в целом требует всех усилий человека, всех его способностей, всей напряженности и полной сосредоточенности на достигаемом объекте, но такие требования не в силе удовлетворить непосвященный, мирской человек.

постоянного уединения, мы можем направить в нашей повседневной жизни в миру.

Давыдов в книге «Макс Вебер и современная теоретическая социология» анализирует утопические идеи Сергея Булгакова для преобразования интеллигенции России начала XX века и, таким образом, всей российской общественности через внедрение монашеского подвижничества, пишет: «Такое понятие, внедренное в жизнь общества может быть применено ко всякой работе, какова бы она ни была. Врач инженер, профессор и политический деятель, фабрикант и его рабочий одинаково при исполнении своих обязанностей могут руководствоваться не своим личным интересом, духовным или материальным, — все равно, но совестью, велением долга, нести послушание. Эта дисциплина послушания, «светский

сам ее называет «светский аскетизм»), с целью показать, что такое же напряжение усилий, которое необходимо при достижении мистического общения с Богом, отчасти, возможно, в тех условиях, в которых мы помещены жизнью.

Булгаков истолковывал аскетику в протестантском духе, как «трудовую деятельность в миру». Аскеза была понята им, как «напряженный, повседневный, методически упорядоченный труд, оздоравливающий душу, наполняя ее чувством здорового христианского смирения, и, наоборот, труд, понятый как аскетика, при которой внимание сосредотачивается на сознании личного долга и его исполнения, на самоконтроле». Именно такое евангельское понимание аскетизма и может создать нам условия для самоотречения, ради которого святые отцы уходили в пустыни и

^[82] Вичини, Анна. Беседа с Игуменом Игнатием Крекшиным // Новая Европа. — 1995. — №6. — С. 112.

^[83] Там же. — С. 112.

^[84] Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современ-

ная теоретическая социология: Веберовские идеи в контексте российского духовного ренессанса. — М., 1998. — С. 144.

^[85] Там же. — С. 146.

монастыри, чтобы через порабощение и уничтожение своей греховной природы приобщиться святого общения со Христом»^[85].

Уединение

◆ Следует сказать, что сам Христос, а также апостолы час от часу искали уединения и одиночества не только для того, чтобы отдохнуть, но в большей мере, чтобы иметь общение с Богом (Лук. 5,15-16). В этой молитве уединения они черпали силы для служения, преображались, отдыхали, слышали Бога, вопияли к Нему, благодарили Его, радовались и плакали в Его присутствии, т.е. пребывали в единении с Ним^[86]. Пример жизни самого Христа, искавшего уединения и тишины для общения с Богом раскрывает базовую потребность в том, чтобы «настойчиво искать и находить время для молитвенного общения с Богом»^[87].

Для этого не нужно пренебрегать и теми «маленькими возможностями для одиночества, которые предоставляет нам повседневная жизнь», пишет Фостер^[88]. Фостер, как и другие мистики предлагают не только использовать маленькие возможности для одиночества, но и создавать места молчания и одиночества на несколько часов и даже дней^[89]. Уединение на ряду с молчанием и тишиной может

вызываться жадой по Богу «в Его чудесном, ужасном, мягком, любящем, всеобнимающем молчании»^[90].

Тозер обращает наше внимание на то, чтобы «проводить больше времени наедине с Богом, чем в общении с людьми. Держи, продолжает он, свое сердце открытым для Духа Божьего, чтобы Он мог влиять на тебя. Больше заботься о знакомстве с Богом, нежели о дружбе с людьми. Тогда у тебя всегда будет хлеб для голодных»^[91].

* * *

Благодать понимается Макарием, как средство, исходящее от Бога для нашего спасения и освящения, преподносится в Духовных беседах как некая закваска, которую мы принимаем в себя, и которая овладевает нами, если мы ей не препятствуем, т.е. способствуем. И насколько мы способствуем, настолько она может возвести к тому желанному Единению с Христом, показать Христа и испытать глубину общения с Богом. Участие человека в этой синергии состоит в основном в самоотверженной любви к Богу, сопровождаемой верою, молитвой, принимающей как созерцательный характер, так и диалогический. Молитве, требующей особой посвященности и условий для ее совершення. И это возможно не уходя в пустыню, но выдерживая дисциплину духовной жизни.

^[86] Бюне Вольфган. Молитвенная жизнь Иисуса: Уединенная молитва. — CLV, 2013. — С. 25.

^[87] Там же. — С. 26

^[88] Ричард Фостер. Прославление дисциплины: Дисциплина уединения. — С. 93.

^[89] Там же. — С. 92-94.

^[90] Там же. — С. 94.

^[91] Бюне Вольфган. Молитвенная жизнь Иисуса: Уединенная молитва. — CLV, 2013. — С. 28.

Библиография произведений Макария Египетского:

Беседы преподобного Макария Египетского / Пер. с греч. архим. Амвросий Погодин. — Б.м.: Изд. Братства преп. Иова Почаевского, 1979.

Выписки из творений преподобного Макария Великого // Святитель Игнатий Брянчанинов, еп. Кавказский и Черноморский. Творения. Приношение современному монашеству. — М.: Лепта, 2002.

Духовные беседы, 51-57 / Пер. с греч.: иеродиак. Николай (Сахаров) // Церковь и время. — М., 2000. № 4(13).

Духовные беседы, послания и слова. — М., 1880.

Духовные беседы. — М.: Правило веры, 1998.

Духовные беседы. Великое послание // Творения древних отцов-подвижников / Пер., вступ. статья комм.: А.И.Сидоров. — Б.м.: Мартис, 1997. (Святоотеческое наследие. Т. 4).

Духовные наставления. — М.: Сретенский монастырь. Новая книга. Ковчег, 1998.

Духовные слова и послания / Издание подготовил А.Г.Дунаев. — М.: Индрик, 2002.

Новые "Слова" преподобного Макария Египетского из собрания рукописей типа I; Беседы преподобного Макария Египетского // Василий (Кривошеин). Богословские труды. — Нижний Новгород: Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996.

Новые духовные беседы / Пер. В. Вениаминова. — М.: Интербук, 1990.

Новые поучения / Пер. и прим.: А.И.Сидоров // Символ. — 1991. — № 26.

Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, Послание и Слова. Изд. четвертое. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.

Преподобного отца нашего Макария Египетского Новые духовные беседы / Пер. В. Вениаминова. — М., 1990.

Слова / Публ., пер. с греч.: архиеп. Василий (Кривошеин) // Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего Экзархата. — Париж, 1982. № 109/112; 1983. № 113.

Слово двенадцатое / Пер. с греч., предисл.: архиеп. Василий (Кривошеин) // Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего Экзархата. — Париж, 1970. № 70/71.

Творения преподобного Макария Египетского. — М.: Паломник, 2002. (Библиотека отцов и учителей Церкви).

Тураев Б. А. Эфиопское аскетическое послание, приписываемое св. Макарию Египетскому // Христианский Восток. 1915. — Т.

IV. — Вып. 2.

Фрагменты сочинений // Лодыженский М.В. Мистическая трилогия: Сверхсознание. — Б.м.: Издание православного братства во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, 1998.

Фрагменты сочинений // Лодыженский М.В. Мистическая трилогия: Сверхсознание. — Б.м.: Издание православного братства во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, 1998.

Фрагменты сочинений // Фудель С. Путь отцов. — Б.м.: Издание Сретенского монастыря, 1997.

Библиография работ о Макарии Египетском:

Макарий Египетский // Жития святых, на русском языке, изложенные по руководству Четких-Миней святого Димитрия Ростовского, с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. — М., 1996. — Кн.6 — январь дни 15-31.

Руфин. Жизнь пустынных отцов / Пер. с лат.: — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. (Репринт 1898 г.). (Гл. 28).

Руфин. Церковная история // Тюленев В.М. Рождение латинской христианской историографии (с приложением перевода "Церковной истории" Руфина Аквилейского). — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. (Кн. II(XI), гл. 4).

Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. — Клин: Фонд "Христианская жизнь", 2001. (Гл. 18: О Макарии Египетском).

Беседы аввы Макария // Игнатий (Брянчанинов). Отечник. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Александр Мень. Библиологический словарь. — М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. — Т. II.

Амвросий (Погодин), архим. Беседы преп. Макария Египетского. — Б.м.: Изд. Братства преп. Иова Почаевского, 1979.

Аполлов А.И. Житие и избранные места из творений преподобного Макария Египетского. — М., 1889.

Арсений (Жадиновский), архимандрит. Преподобный Макарий Египетский. — М., 1914.

Барсов Н.И. Макарий Великий // Христианство: Энциклопедический словарь / Гл. ред. С.С.Аверинцев. — М: Большая Российская энциклопедия, 1993-1995. — Т. II. Бахметева А.Н. Рассказы из истории христи-

- анской церкви от 1-го до 11 века: Чтение для детей старшего возраста. — Б.м.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. — Ч.1. С. 248-249.
- Бронзов А.А. Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преп. Макария Египетского // Христианское чтение. — СПб., 1900. — Т. 2. — №10.
- Бронзов А.А. Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. — СПб., 1899.
- Василий (Кривошеин), архиеп. Новые творения преподобного Макария Великого // Василий (Кривошеин). Богословские труды. — Нижний Новгород: Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. — С. 266 — 268.
- Вертеловский А. Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству: Историческое исследование. — Харьков, 1888. — Вып. 1. С. 50-54.
- Войтенко А. Понятие logismos в корпусе "50 Духовных бесед" преподобного Макария Египетского // Альфа и Омега. — М., 1999. — № 4 (22).
- Григорий (Борисоглебский), иеромонах. Возрождение, по учению преп. Макария Египетского // Богословский вестник. — Сергиев Посад, 1892. — № 11.
- Дунаев А.Г. Предисловие к русскому переводу посланий "Макарьевского корпуса" первого типа // Макарий Египетский. Духовные слова и послания. — М.: Индрик, 2002.
- Дунаев А.Г. Преподобный Макарий Египетский. — М.: Индрик, 2002.
- Евдокимов П. Этапы духовной жизни. От отцов-пустынников до наших дней / Пер. с франц. — М.: Свято-Филаретовская Московская высшая духовная православно-христианская школа, 2003. С. 99-116.
- Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: МАРТИС, 1996. С. 27-30.
- Ермаков С.А. Вопросы жизни в творениях Макария Великого и их современное значение // Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. — СПб., 2000. (VERBUM — Вып. 3).
- Жизнь преподобного Макария Египетского / Макарий Египетский. Духовные беседы. — М.: Правило веры, 1998.
- Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. — Клин: Христианская жизнь, 2001. С.205-207.
- Иоанн Мейендорф. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. — М.: Когелет, 2001. С.124-126.
- Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. — СПб.: Византинороссика, 1997. С.190-194.
- Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика. — М.: Институт ДИ-ДИК; Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 284-286.
- Казанский П. История православного монашества на Востоке. Ч. 1: Монашество в Египте. — М.: Тип. Александра Семена, 1854. — С. 54 — 98.
- Казанский П.С. Общий очерк жизни иноков египетских в IV-V веках. — М., 1872. То же в кн.: Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. — Б.м.: Православный паломник, 1998. (Приложение). Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. — М.: Паломник, 1996. с.220-225.
- Киприан (Керн). Золотой век Святоотеческой письменности. — М.: Паломник, 1995. С.150-177.
- Киприан (Керн). Патрология. — Париж; М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. — Т. 1. С. 150-177.
- Клеман О. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви / Тексты и комментарии. — М.: Центр по изучению религий; Путь, 1994. С. 358.
- Лосский В.Н. Боговидение. — М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1995. С.78-81.
- Лосский В.Н. Богословие и боговидение. Сборник статей. — М: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000.
- Миллер Т.А. Византийская экзегеза 4: христианское учение о природе и человеке: ("Шестоднев" свт. Василия Великого и "Беседы" преп. Макария Великого // Альфа и Омега. — М., 1995. — № 2 (5).
- Минин П. М. Мистицизм и его природа. — Киев: Пролог, 2003. С.107-119.
- Мистика на Востоке // Энциклопедия мистицизма. — СПб.: Литера, 1994.
- Муравьев А.Н. Первые четыре века христианства. — СПб.: Общество святителя Василия Великого, 1998. С. 334-336.
- Новоселов М. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестанстве. — М.: Лепта-Пресс, 2004. (Испытание мудростью. — Вып. 7). С.15-16.
- Онуфрий, иеродиакон. Мистика преп. Макария Египетского // Учено-богословские опыты студентов Киевской духовной академии. — Киев, 1914. — Вып. 12.
- Паладий, архим. Новооткрытые изречения преп. Антония Великого. По коптскому сборнику сказаний о преподобном // Православный собеседник. — Казань, 1898. — Т. 1.

- Плакида (Дезей), архим. "Добротолюбие" и православная духовность. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006.
- Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. — Сергиев Посад, 1905.
- Попов И.В. Труды по патрологии. — Т. I: Святые отцы — II — IV вв. — Сергиев Посад, 1904. С. 117-189.
- Поснов М.Э. История христианской Церкви: (До разделения Церквей 1054 г.). — Брюссель: Жизнь с Богом, 1964.
- Сергий (Спаский), архиепископ. Полный месяцеслов Востока. Т. III: Святой Восток. — Части 2 и 3. — М.: Православная энциклопедия, 1997. (Репринт). — С. 30.
- Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. — Б.м.: Православный паломник, 1998. С. 139-146.
- Сидоров А.И. Предисловие // Творения древних отцов-подвижников / Пер., вступ. статья комм.: А.И.Сидоров. — Б.м.: Мартис, 1997. (Святоотеческое наследие. Т. 4).
- Сидоров А.И. Преподобный Макарий Египетский и проблема "Макарьевского корпуса" // Альфа и Омега. — М., 1999. — № 3 (21), 4 (22).
- Сидоров А.И. Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // Творения преподобного Макария Египетского. — М.: Паломник, 2002. (Библиотека отцов и учителей Церкви).
- Скабалавич М.Н. Толковый типикон. — М.: Паломник, 1995. — Вып. 1. (Репринт). С.216-221.
- Скурат К.Е. Патрологические труды профессора МДА И.В.Попова // Богословские труды. — М., 1990. — Сб. 30. С. 104-107.
- Смирнов С.И. Духовный отец в древней восточной Церкви. — М.: Православный свято-Тихоновский богословский институт, 2003.
- Стригунов Сергей, протодиакон. О совершенстве духовном по творениям преп. Макария Египетского // Журнал Московской патриархии. — 1978. — № 10.
- Тагуэлл С. Отцы-пустынники // Страницы. — 1996. — № 3.
- Тихон, архимандрит. Сотериология преподобного Макария Великого // Журнал Московской патриархии. — 1970. — № 1.
- Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об отцах Церкви / Репринтное издание в 3-х томах. — М.: б.и., 1998. — Т. 2. С.174-180.
- Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1990. (Приложение к журналу "Вопросы философии"), С.312-313.
- Флоровский Г.В. Восточные отцы Церкви. — М.: АСТ, 2002. С.494-512.
- Энциклопедия православной святости: В двух томах / Авторы составители А.И.Рогов, А.Г. Парменов. — М.: Лик, 2003. — Т. 1.

