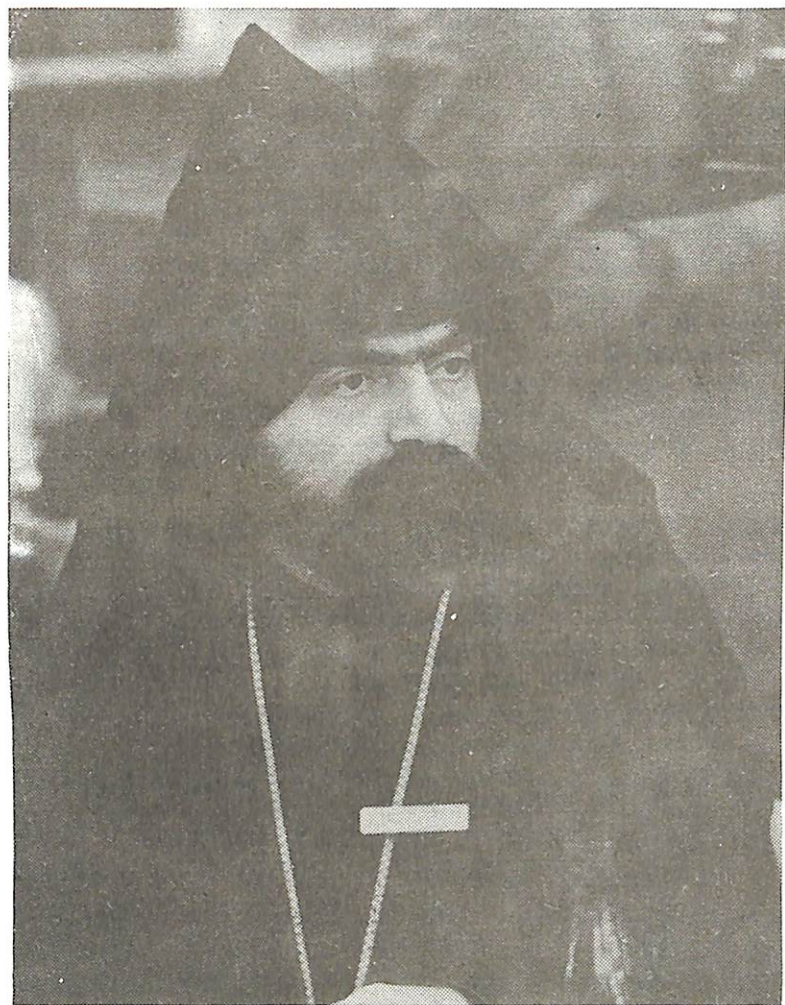


БОГОПОЗНАНИЕ

**ЕПИСКОП
ПАРГЕВ**



ВВЕДЕНИЕ

На протяжении своей двухтысячелетней истории христианству не раз приходилось сталкиваться с еретическими течениями, возникавшими в ее же лоне, и вести против них непримиримую борьбу, отстаивая истинность и непоколебимость Божественных догматов. Во втором веке появились гностики, затем Арий, Македоний, Несторий, Евтихий, павликяне, иконоборцы, тондракийцы и др. В этих бурных столкновениях, ведя борьбу за сохранность и целостность своей паствы, Церковь, выявив всю ложность и пагубность этих еретических течений, не только сохранила свою паству, но и донесла через века сзет своего учения до нас, до нашего века. И что вызывает сегодня весьма глубокое сожаление и боль сердца, видя, как в наши дни, начиная с шестидесятых годов, разные мистические учения увлекают души христиан, причем, в основном, молодых.

Впервые христианская Европа и Америка познакомились с мистическими учениями йог, теософии и антропософии в конце XIX и начале XX века, которые уже вновь возродились в шестидесятые годы. В последние 10-12 лет наряду с ними не меньшей популярностью стали пользоваться и такие течения, как суфизм и кришнаизм. Однозначно ответить и выявить одну каую-либо причину повального увлечения в христианских регионах вышеуказанными учениями весьма сложно. При исследовании этих явлений конкретно и с уверенностью можно выделить одну из причин. Это отсутствие истинного знания христианского вероучения или совершенное незнание.

Душа почти каждого человека рано или поздно дает о себе знать, требуя духовной пищи. И вот, начиная поиск истины на духовном поприще, познакомившись с каким-либо духовным учением, вводящим в мир иной, высший, скрытый от обычных людей, является соблазнительной приманкой для ищущего, который хватается за нее, как утопающий за соломинку.

Автору этих строк, как и многим сейчас, пришлось

быть вовлеченным в круг этих учений, в частности, в Йогу и антропософию. Поверхностное знание христианства заставляло нас смотреть на него сквозь призму йоги и антропософии. Однажды, читая произведение Р. Роллана «Жизнь Рамакришны и Вивекенанды», нам пришлось столкнуться с весьма любопытным фактом. Знаменитый индийский йог Рамакришна (XIX в.) в своей аскетической практике какое-то время занимался медитацией над образами великих вождей религий. Как-то ночью, во время медитации над образом Христа произошло весьма интересное явление. Среди ночи вдруг озарилось небо и столп света упал на Рамакришну, что потрясло его учеников, наблюдавших за ним. Выйдя из своего созерцательного состояния, Рамакришна объявил своим ученикам, что первым и последним и самым великим Учителем Йоги был и есть Христос. Этот факт заставил нас призадуматься над личностью Христа. Далее, познакомившись с трудом Папюса по практической магии, где описываются различного вида операции по черной магии и способы их нейтрализации, Папюс говорит, что любые, даже самые могучие магические операции могут быть нейтрализованы только с помощью имени Христа. Это естественным образом привело нас к выводу о том, что темные силы мира сего могут быть повержены благодаря лишь силе имени Христа, а значит и очищение мира возможно лишь благодаря Христу. Подобное откровение привело нас к поиску литературы по христианству. А уже серьезное знакомство с ним заставило нас полностью пересмотреть свое мировоззрение и уже в ином свете увидеть вышеназванные мистические учения.

Этим своим скромным трудом, исходя из своего личного опыта, нам хотелось бы поделиться с теми, которые, не зная христианской мистики, не подозревают о том, какая пропасть разделяет христианство и внехристианскую мистику в вопросе познания Истины, Бога.

Наша работа разделена на две основные части: на христианство и внехристианскую мистику, где излагается вероучение христианства с одной стороны, и с другой — Йоги, теософии и антропософии, с изложением их методов познания Бога при критическом их сопоставлении, приведенном нами в заключительной главе нашего труда.

Используя пятитомник Добротолюбия, где изложены основы христианской аскезы, мы прибегли к следующему сокращению. Например: Добр. I, 407 будет означать — Добротолюбие, том I, с. 407.

ХРИСТИАНСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ

Христианство, как монотеистическая религия, утверждает наличие единого Бога, сотворившего весь мир. Божество в христианстве рассматривается в виде Святой Троицы: Отец, Сын и Святой Дух. Одно Божество в трех Лицах. Под понятием Бог подразумевается всегда Свята́я Троица, и наоборот. «Тройственное число не является количеством, как это обычно понимается: оно обозначает в Божестве неизреченный Его порядок». 1 Три лица творят совместно, утверждает святоотеческая литература, но каждое присуще Ему образом, и тварное бытие есть плод Их сотворчества. Отец — первопричина всего сотворенного. Сын — причина совершенствующая. Один осуществляет волю Отца, Другой зазергает ее в добре и красоте. 2. «Бог есть самоподобная основа и все подобно Ему только по некоему следу божественного подобия» (Д. Ареопagit, «О Божественных именах»). 3. Богоподобие твари было проблемой райской жизни первых людей. Уподобление и обожение человека остается в силе и после падения. В предельном приближении твари к Творцу, относительного бытия к Бытию Абсолютному, Антропоса к Творцу, относительного бытия к Бытию Абсолютному. Антропоса к Логосу (Сыну) — главная задача религии Христа. И перенесение принципа триединства, как говорит А. Позов, позволяет раскрыть загадку человеческого духа, души и тела. 4. В основе христианской антропологии лежит антропология ветхозаветного Моисея, изложенная в книге Бытия. Здесь она изложена в тесной связи с космогонией и геогонией, с образованием земли и ее природы, ее тремя царствами: минеральным, растительным и животным. Согласно ей, Бог вначале творит небесный, нематериальный, 5 мир: «В начале Бог сотворил небо...» (Быт. 1,1). И это небо — духовная сфера, среда обитания ангелов, Небесной Иерархии. И в этой сфере, после акта ее творения, происходит падение Первого Ангела — Люцифера. Причину его падения раскрывает нам пророк Исайя: «В преисподнюю низвержена гордыня твоя... Как упал ты с неба, денница, сын зари!.. А говорил в сердце своем: «взойду на небо... взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему» (Исайя 14, 11-14). С падением Люцифера появляется зло, греховность в небесном, духовном мире, так

как с Люцифером пала треть ангелов, как говорит Строкание (Откр. 12, 4).

После невидимого мира Бог творит материальный, видимый мир и все, что в нем есть: минеральное, растительное и животное царства. И в конце всего творения Бог создает человека — венца творения и владыку природы, помещая его в рай в Эдеме (Быт. 2,8). ЧЕЛОВЕК, КАК ТВОРЕНИЕ, трехсоставен*, как говорит апостол Павел.

Райское состояние человека рассматривается как состояние в первобытном естестве, и основой этого первобытного состояния было единство человеческой души с Богом. «Нет иной такой близости и взаимности, какая есть у души с Богом и у Бога с душой. Бог сотворил разные твари, но ни в одной из них не почивает Господь... Таково сродство Бога с человеком. Как небо и землю сотворил Бог для обитания человека, так и тело и душу человека создал Он в жилище Себе... Посему душа осмысленная и благоразумная, обошедши все создания, нигде не находит себе упокоения, как только в Едином Боге, И Господь ни к кому не благоволит, как только к человеку» (Макарий Великий, Добр. 1, 159). Такова была цель творения человека и его души, причина влечения человеческой души к Богу и основа подлинной религии. Человеческая душа имела в себе богоподобные черты: «Он (Бог) вложил в душу человека разумение, волю, владычественный ум, воцарил в ней и великую утонченность, соделал ее удобоподвижной, легкокрылою, неутомимою, даровал

* Здесь надо отметить, что в христианском богословии есть приверженцы двух теорий, как дихотомии, так и трихотомии. Например, крупнейшими последователями теории трихотомии были Ириней Лионский, св. Игнатий Богоносец, Григорий Нисский, св. Дмитрий Ростовский. Согласно теории трихотомии человек трехсоставен, т. е. имеет тело, душу и дух. В данном случае только дух является нематериальной субстанцией. Душа представляет из себя тонкий вид материи и является посредником между духом и телом человека. Согласно дихотомии, человек двухсоставен. Состоит из тела и души. В данном случае душа нематериальна. Здесь дух (пневма) является в идеале человека как высшее проявление души (психеи).

Подр. см. П. Я. Светлом «Опыт апологетического изложения гравеславко-христианского вероучения». Т. I. Киев, 1993 г. с. 260-267. «Реш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока» (1 Фес. 5,23).

ей приходить и уходить в одно мгновение; и мыслью — служить Ему, когда хочет Дух. Одним словом сделал ее такою, чтобы соделаться ей невестою и сообщницею Его, чтобы и Ему быть в единении с нею, и ей быть с ним в Единый Дух» (там же, 160).

Главной особенностью райской жизни человека, как гласит святоотеческое предание, была жизнь в Боге: «Вследствие сего первозданные были в Боге и обладали великими преимуществами и благами... Они были облечены славою Божиею, Адам был другом Божиим и с Богом пребывал в раю» (там же, 160). А на вопрос — в чем заключалась жизнь первого человека в раю, в его первобытном естестве, Макарий Великий отвечает следующим образом: «Ум первоначальный чистый, пребывая в чине своем, созерцал Владыку своего; и Адам пребывал в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал, покрываемый божественною славою... И со вне пребывала в первозданных слава, так что не видели наготы своея» (там же, 161).

Но в лице падшего ангела уже существовало зло, уже свершилось извращение ангельского духа, но зло еще не коснулось человека. «Был чужд демонич., чист от греха, Божиим был подобием... В Адаме пребывало Слово и имел он в себе Духа Божия. ...Само пребывающее в нем Слово было для него всем: и ведением, и ощущением (блаженства), и наследием, и учением» (там же, 162).

В раю происходит падение человека, к чему его подталкивает падший ангел. И человек теряет свое первобытное естественное состояние. Лукавое слово дьявола «станете как боги» зарождает семя сомнения и открывает «ценность» вне Бога, несмотря на Его предупреждение и запрет. Попытка стать богом без Бога приводит Адама к трагедии — грехопадению. Дьявол, выступивший в виде змея в раю, увлекает человека идти по пути греха. И человек попадает в плен к дьяволу. Отсюда становится понятным, почему слово «змея» становится бранным в Евангелии: «Змеи, порождения ехиднины! Как убежите вы от осуждения в геену» (Матф. 23,33). Своим падением человек изменил своему Первообразу — Богу, изменил себе, опустившись до степени змея. По этому поводу Макарий Великий говорит, что «змея стал в душе человека, как другая душа. Стало две души, человека и змея». Змей таким образом начинает определять поведение человека. Падение

и уподобление змею приводит к деградации человеческого существа, начинается раствление первобытного естества (появление болезней, смерти и т. п.), которое продолжается и по сей день. «Душа, как говорит Григорий Синаит, скажестелась страстями, паче же бесами, а тело уподобилось скотам и погрузилось в тление» (Добр. У, 211).

Бог не творил зла. Зло — не природа, это проявление свободной воли, это состояние ангельской или человеческой воли к Божьей воле. В акте творения не было и нет зла. Как говорит Вл. Лосский, «у Бога нет контрпартий». 6. Падение ангела было его личностной позицией, и он своим примером заразил треть ангелов, осуществив свободу своей воли. 7. Проявление свободной воли, которая не гармонирует с волей Бога, есть стремление к неестественному состоянию. И Григорий Нисский подчеркивает эту неестественность говоря, что «кто подчиняется злу, тот существует в несуществующем». 8. Но, поскольку все сотворенное Богом совершенно, любая попытка выйти из этого состояния есть не-совершенство. Отсюда и можно заключать, что зло есть не-совершенство.

Зло в виде дурного и заразительного примера распространяется с катастрофической скоростью, готовое извратить все совершенство творения. «Но Бог — и в этом вся тайна «кожных риз» — вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка. Его наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама смертность пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви. Но сохраняемая таким образом вселенная все же не является интимным миром: порядок, в котором есть место для смерти, остается для смерти, остается порядком катастрофическим — «земля проклята за человека», и сама красота космоса становится двусмысленной, говорит Вл. Лосский в ст. «Догматическое богословие». Истинная вселенная, — продолжает он, — истинная природа утверждаются только благодатью. И вот почему грех открывает драму искупления. Второй Адам (Христос) предпочтет Бога именно там, где первый Адам предпочел самого себя: сатана приступит ко Христу после Его Крещения и предложит Ему то же искушение, но искушение трижды разобьется». 9

В рай, говорит Вл. Лосский, согласие человеческой свободы и Божественной благодати могло стать светозарным мостом над тем «бесконечным расстоянием», которое, как говорит Иоанн Дамаскин, отделяет тварь от Творца. Адам был непосредственно призван к обожению. Но после грехопадения встают два препятствия, делающие это расстояние непреодолимым: грех сам по себе, лишаящий природу человека способности воспринимать благодать, и смерть — завершение падения, ввергающая человечество в состояние противоестественное, когда своеволие человека, заразив весь космос, сообщает не-бытию парадоксальную и трагическую реальность. И в этом смысле человек не может больше оставаться на уровне своего призвания. Но Божественный план, — продолжает на ту же тему говорить Лосский, — не изменился: Бог по-прежнему хочет, чтобы человек с Ним соединился и преобразил всю землю. И, как бы подводя итог этому вопросу, Лосский говорит, что «конечная и всецело положительная цель человека приобретает с этого момента негативный аспект — аспект спасения. Чтобы человек мог свободно вернуться к Богу, нужно, чтобы Бог сначала освободил его от состояния повинности греху и смерти. Это состояние требует искупления, которое в целокупности Божественного плана предстает, таким образом, не как цель, а как негативное средство. Ведь спасен может быть только тот, кто является беспомощной добычей зла». 10 И история человечества, продолжает Лосский, после грехопадения — это история длительного кораблекрушения с ожиданием спасения. Но гавань спасения — еще не цель: потерпевшему крушение она дает возможность снова отправиться в путь к единственной — все той же — цели: единению с Богом. 11 И этот путь единения с Богом открывается человеку благодаря Божьей помощи. Второе Лицо Божественной Троицы воплощается в человеке, не совершив ни одного греха, идет на Распятие. Подвергает Себя смерти — крайнему пределу греховности, искупая грех человечества. Своим воскресением вырывает жало у смерти, чем и устраняются препятствия на пути ко спасению человечества от греховности и смерти. То есть Христос — Сам Господь делает то, что не смог сделать Адам: сохранить первобытное, Богом данное ему естество. Но Своим вознесением Господь перешагивает Адама и идет дальше — возносится телом в самое сокровенное лоно Бытия — Божественное. Происходит обожение тела. Бог стал человеком, и чтобы человек стал Бо-

гом. И тайна Воплощения есть тайна Богочеловека, к чем. был призван первоначально Адам. «Первый человек Адам стал душою живущею, а последний Адам (Христос) есть дух животворящий... Первый человек из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные, и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного», — говорит апостол Павел (I Кор. 15, 45-49).

Христос есть пришедший с неба, Небесный Человек. Тайна Его воплощения есть тайна Богочеловека, который истинно соединил в Себе обе природы, не нарушив свободы воли, спросив согласия у Девы Марии на зачатие Своего человечества. С Ее согласия Святой Дух очищает Ее естество, готовит Воплощение. И Нетварный — Сын готовит Сам Себе естество человеческое, беря его у Девы Марии. Происходит единство двух природ в Личности Сына с самого момента Воплощения. 12. «Неограниченный неизреченно ограничивает Себя, а ограниченный распространяется до меры Неограниченного». (М. Исповедник). Бог «плотски» входит в плоть истории. История — это риск: Бог идет на риск. Он, Полнота, спускается до пределов бытия, подточенного греховной неполнотой, чтобы вернуть свободным существам возможность спасения, не нарушая их свободы». 13

О МЕТОДАХ ПОЗНАНИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ

Теперь, когда мы вкратце изложили сущность христианского вероучения, приступим к теме богопознания в христианстве, где в вопросе познания Бога используются в основном два метода: катафатический (путь утверждений) и апофатический (путь отрицаний).

2. 1. Путь утверждений

Это тот путь, который позволяет нам получить какое-то понятие, некоторые знания о Боге. Мы говорим Бог—Любовь, Беспредельность, Вечность, Первопричина и т. п. То есть пытаемся утверждать, что есть Бог—это или то. Но идя этим путем, в конечном итоге мы получаем знания об отдельных свойствах, атрибутах Бога. И тем самым мы вносим какое-то ограничение, что в итоге не приводит к полному, совершенному знанию.* Как можно ограничивать Неограниченное, Необъятное, То, Что над нами, Что мы не можем вместить? И поэтому этот путь в христианстве не считается совершенным. 14

2. 2. Путь отрицаний

В отличие от первого пути, где пытаются Бога познать в том, что Он есть, в чем Он есть, то есть в Его свойствах и проявлениях, здесь наблюдается совершенно иная картина. Здесь Бог познается не в том, что Он есть. Это путь последовательных отрицаний, отрицаний того, что не

* Об этом есть интересное высказывание у св. Ионна Дамаскина: «Итак Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость. А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству... Ибо Он не есть что-либо из числа вещей существующих, не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому, что превыше всего существующего, превыше даже самого бытия. Ибо если познание имеет предметом своим вещи существующие, то уже то, что выше познания, конечно, выше и бытия, и снова: то, что превышает бытие, то выше и познания» (Полн. собр. творений Св. Иоанна Дамаскина, т. I. СПб, 1913, с. 162).

есть Бог: человек—не Бог, природа, бытие—есть еще не Бог, любовь—еще не Сам Бог и т. п. В этом пути наблюдается попытка выйти за пределы тварного, т. е. в область неведения для нас, так как в конечном итоге мы—познающие — тварны. Это похоже на восхождение, на котором приходится освобождаться от власти всего, что доступно знанию, — прорыв не к знанию, а к над-знанию, то, что лежит, находится над знанием, выше любого знания. И об-разное описание этого пути можно найти в Библии—восхождение Моисея на гору Синай для встречи с Богом, где он попадает в область мистического мрака неведения. Там Моисей уже вынужден заставить умолкнуть в себе всякое положительное знание, освобождаясь от всякого чувства и видения (от плодов метода утверждений), потому что, находясь там, он всецело принадлежит тому, Кто за пределами всего, ибо он (Моисей) не принадлежит больше ни себе, ни чему-либо чуждому, ибо, «соединившись тем, что в нем лучшего, с Тем Кто не подлежит никакому познанию, отказывается от всякого положительного знания и, благодаря познанию, познает превыше ума познающего. 15

Из вышеприведенного можно сделать заключение, что тут в процессе познания как бы отсутствует уже субъект (познающий) и объект (познаваемый), здесь скорее речь идет не о познании, а о мистическом соединении: «ибо, он (Моисей) всецело принадлежит Тому...»

Итак, путь отрицаний, который считается более совершенным в христианском богословии, есть путь скорее всего не познания, а мистического соединения с Богом, природа Которого в Его сущности остается для нас непознаваемой все-таки, потому что для полного познания Богом, чтобы вместить полностью Его сущности. Но путь христианского соединения нельзя называть собственно агностическим (хотя и Бог в Его сущности и не познается полностью), так как без соединения вообще невозможно никакое познание. Наиболее полное познание возможно лишь при слиянии субъекта и объекта, к чему и ведет христианский путь, что и есть его цель.

Вообще в христианстве познание Бога называется Откровением. И чем больше человек наполняется благодатью Божьей в мистическом соединении, чем больше

Бог открывает Себя, тем больше и полнее стремится соединиться с Ним человек. И от этого все больше и больше возгорается любовь человека к Богу, который сознает, что Бог открывает себя человеку из любви к нему. И здесь два пути-утверждения и отрицания — как бы соединяются, хотя ко всему этому ведет преимущественно путь отрицания.

Таково, вкратце, христианское понимание метода познания Бога.*

* В данной статье мы изучали богопознание, принятое в Восточных Церквях, а именно Предание, которое полностью сохранило в чистоте святоотеческую традицию по этому вопросу. Для желающих подробнее ознакомиться с данным вопросом, его историей и расхождением с Западной традицией рекомендуем посмотреть статьи Вл. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», «Догматическое богословие», «Вядение Бога в византийском богословии» и «Паламитский синтез» (см. журн. «Богословские труды» М.: 1972, № 8, с. 17-27, 131-136, 187-195, 198-205).

БОГОПОЗНАНИЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В святоотеческой литературе практическое богопознание принято называть подвижничеством (путь подвига). Здесь мы не будем касаться истории становления подвижничества, это далеко увело бы нас от нашей темы. Для желающих подробнее ознакомиться с этим вопросом есть соответствующая литература,* мы же перейдем прямо к интересующему нас вопросу: как практически осуществляется в христианстве внутреннее духовное усовершенствование и познание Бога — соединение с Ним, выход из противоположности в естество (Адамово состояние до падения), что есть путь ко спасению всего Космоса.

Для рассмотрения этого вопроса имеется весьма обширная литература, излагающая духовный опыт христианских подвижников, чьи высказывания, советы, руководство и опыт изложены в прекрасном пятитомном сборнике Добротолюбия. Помимо этого есть творения Отцов Церкви и прежде всего конечно, Священное Писание.

Христианское подвижничество шло двумя путями. В I и II веках н. э. возникает иночество общежительского типа, которому впоследствии дал известную организацию св. Пахомий. В III в. возникает иночество отшельническое, основателем которого был св. Антоний Великий. В IV и V вв. оба эти подвижничества — общежительное и отшельническое — получают свое полное развитие, и у подвижника VI в. св. Иоанна Лествичника можно найти следующее описание современной ему форм подвижнической жизни: «Все житие монашеское содержится в трех главных устройствах и образах подвига: или в подвижническом уединении и отшельничестве, или в безмолствовании с одним, и много, с двумя, или наконец, в терпеливом пребывании в общежитии» (Добр. П, 493). Все типы подвижничества сохранились в христианстве и во все после-

* См.: Дж. С. Робертсон. История христианской церкви. С.-Петербург. 1890, т. I, с. 162-164, 294-303; И. Г. Курци. Общая церковная история С.-Петербург. 1868, с. 66-68; Ф. К. Функ. История христианской церкви. М.: 1911, с. 183-187.

дующее время. Из среды таких подвижников выросло значительное число святых, чей духовный опыт и личный пример имели огромное влияние на всю жизнь христианства.

О них интересно высказывался Вильям Джемс, говоря: «Святые со своим избытком милосердия являются великими хоругвеносцами веры, лучом света, прорезающим тьму. Они отдельные сверкающие на солнце брызги великого потока, предтечи новой жизни. Мир еще не с ними, и потому среди его суетных дел жизнь святых часто кажется ему лишеной смысла. А между тем призвание их жизни — оплодотворить мир, оживить те семена добра, которые без них не дали бы всходов. После того, как святой пройдет перед нами, мы не можем больше оставаться такими, какими были раньше. Пламя всегда порождает пламя... Святые обладают творческой силой: в эту знамя, который порождает в них вера, они черпают власть над людьми, какая невозможна для мелких натур, руководящихся одним благоразумием. Своим примером они убеждают нас в невозможности торжества начал, противоположных житейской мудрости, и это — волшебный дар, принесенный святыми человечеству. Их вера в возможность бесконечно лучшей жизни утешает нас в нашей огорченности бездушиностью и мелочностью преобладающих на этом свете интересов. И даже тогда, когда мы принуждены считать святого плохо приспособленным к нашей жизни, у него может явиться несколько последовательей, после чего окружающая обстановка сразу делается удобной для выполнения его миссии. Он является ферментом добра, орудием постепенного перехода от земного порядка к небесному в нашем земном устройении». 16

В другом месте своего сочинения В. Джемс говорит о том, что «...если святой, уходя от жизни с ее суетой и внутреннего успокоения путем субъективным, то благоустраивая для себя свой собственный мир, честивый человек деятельного типа достигает духовной гармонии объективным путем, т. е. борьбой против беспорядочности жизни и ее противоречий». 17

В этом смысле подвижничество можно понимать и как жизнь среди толпы, исполненную подвигами добра и других христианских качеств.

Выше мы уже видели, как о подвижниках отзывался Вильям Джемс. А как сами подвижники о себе говорят?

«Святые Божии убегали городов, зная, что обращение с людьми развратными гораздо тле-ворнее заразной болезнью» (Нил Синайский Добр. П, 298).

«Невозможно при видании людей и беседах с ними сподобиться умного зренья Бога и молитвенной беседы с Ним. Почему те, коих объемлет заботливое желание покаяться в своих прегрешениях, очиститься от страстей, достигнуть и вкусить созерцание Бога и беседы с Ним — что есть предел и цель живущих по Богу и залог вечного Божия наследия — всеми способами взыскивают безмолвия, наимолезнейшим делом для себя почитая удаление от людей и анахоретство, с должным, конечно, к тому расположением и настроением» (Каллист Тиликуда. Добр. У, 429).

Таков был взгляд многих подвижников Добротолубия на отшельничество как на верное средство выдающегося своим рвением подвижнику достигнуть высшего духовного видения, «вкусить созерцания Бога и беседы с Ним».

Что же касается обыкновенного монашеского пути в христианстве, то, по мнению подвижников, он отличается от общих для всех правил христианской жизни главным образом двумя обетами или жертвами отречения: обетом нестяжания и обетом девства.

Монахи отрекались от права на собственность и на семью ради усиления в себе жизни духа. В этом смысле св. Авва Дорофей говорит, что люди, посвятившие себя монашеской жизни, «не только сохранили заповеди, но и принесли Богу свои дары, кои не суть заповеди, а дело произволения (т. е. доброй воли того, кто взял на себя подвиг)» (Добр. П, 603).

Многие авторы Добротолубия весьма высоко ставили монашескую жизнь: «...мы (монашествующие) не проливали, как мученики, кровь; членов наших не отсекают, костей не сокрушают, но если мы прилагаем к своим легким и немногим трудам отречение от своей воли с желанием Богу угодить и братьям с любовью послужить, то чрез это делаемся подобными многострадальным мучени-

кам и даже Самому Господу, за нас распятие и смерть подъявшему. Благодумствуйте же, трудясь! Вас ждут венцы мученичества» (Феодор Студит. Добр. IV, 21).

При изучении подвижнической литературы даже при самом ее поверхностном рассмотрении сразу же бросается в глаза то, что столь важное значение придается молитве как одному из самых главных средств достижения духовности. При чуть более глубоком изучении их трудов становится ясным, что помимо молитвы как одного из самых главных элементов на пути, есть еще и следующие, тоже крайне необходимые: страх Божий, покаяние, смирение, вера в благодать, терпение, воздержание, милостыня и послушание (отвержение от собственной эгоистической воли).

По терминологии христианских подвижников, такие качества, как страх Божий, смирение и терпение, называются плодами подвигов, 18 к подвигам же подвижники относят молитву, воздержание (пост физический, борьбу со страстями, девство и т. д.), нестяжание, милостыню и послушание.

Рассмотрим их в отдельности, что они из себя представляют и какую роль играют на пути подвижничества.

СТРАХ БОЖИЙ. По разъяснению Климента Александрийского, любовь человека к Божеству на первоначальной своей ступени соединяется со Страхом Божиим (как с чувством крайней ступени благоговения к Божеству). По его словам, «страх — начало любви и потом в нее переходит. Страх Божий собственно не боязнь Бога, а боязнь отпасть от Бога и власть в грехи и страсти». 19

Точно также и св. Максим Исповедник трактует страх Божий как страх, сопряженный с любовью, как страх, который производит в душе благоговение: 20 Подвижники нередко говорят о библейском страхе (страх ожидания возмездия или наказания по Божьей воле. «Злое наказание уклоняющемуся от пути и ненавидящий обличение погибнет». (Притчи Соломона 15, 10). Максим Исповедник разъясняет, что «страх Божий двояк — что иной есть страх Божий, который рождается от угрозы наказания». Авва Дорофей называет этот последний страх страхом для начинающих — «кто исполняет волю Божию по страху мук, тот есть еще новоначальный... совершен-

ный же страх, рождающийся от любви, вон изгоняет страх первоначальный» (Добр, II, 609).

«В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся не совершенен в любви» (I Исан. 6,18).

Что страх Божий следует, по Добротолюбию, понимать именно как высшую ступень чувства благоговения перед Божеством, как страх отпасть от Бога, а не как террор, не как страх гнева Божьего — это видно из следующих слов св. Антония Великого, характеризующих самое Божество как Божество любви и всепрощения: «Бог благ и только благое творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым... Сказать Бог отвращается от злых — есть то же, что сказать: солнце скрывается от лишенных зрения» (Добр. I, 90-91).

Итак, по учению христианских подвижников, первое душевное движение, которое возбуждается в человеке вместе с наитием на него сознания бытия Божия — это чувство благоговения к Божеству или страх Божий — чувство, которое таит в себе зародыш любви к Богу. Чувство это, по взглядам подвижников Добротолюбия, весьма благотельно действует на людей. «Луч солнечный, проникнувший через скажину в дом, просвещает в нем все, так что видна бывает и тончайшая пыль, носящаяся в воздухе: подобно сему, когда страх Господень приходит в сердце, то показывает ему все его грехи» (св. Иоанн Лествичник. Добр. II, 498). С сознанием же греха у человека просыпается другое благотельное чувство — чувство желания оставить грех, чувство печали о всем дурном, в нем укоренившемся, и это движение души есть то, что мы называем раскаянием.

ПОКАЯНИЕ. Покаянию в грехах своих все подвижники придают громадное значение: «после крещения — покаяние: это второе рождение от Бога», — говорит св. Исаак Сириянин (Добр. V, 398). «Покаяние есть великое горнило, которое принимает в себе медь и претворяет ее в золото: берет свинец и отдает серебро. Если видал ты, как стекло принимает цвет гиацнта или смарагда, или сапфира, то не усомнишься в таких претворениях силою покаяния» (Ефрем Сириянин. Добр. II, 353). Многие подвижники покаяние называют «сокрушением сердечным» —

«без сокрушения сердечного невозможно освободиться от зла и приобрести добродетель» (св. Авва Дорофей. II, 602).

«Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Матф. 3, 2; Марк I, 14-15). Покаяние требует великого смирения, говорит Иоанн Лествичник (Добр. II, 498).

СМИРЕНИЕ. Прежде всего следует сказать, что так как смирение являлось у подвижников не только как сознание (мысленное) своих недостатков, но и как особое чувство сердца, то сами подвижники затруднялись в точном и определенном ответе на вопрос: что есть смирение. «Нельзя передать словами ощущение какого-либо чувства тому, кто этого чувства не испытывал». Нужно самому быть смиренным, чтобы понять чувство смирения. «Никто не может выразить словами, что такое есть смирение и как оно рождается в душе, если не узнает сего из опыта» (св. Авва Дорофей. Добр. II, 606). Но вот интересно посмотреть, как это объясняет блаженный Диадок: «Кто себя любит, тот Бога любить не может, а кто себя не любит по причине презрительного богатства любви Божьей, тот только воистину и Бога любит. Таковой никогда не ищет славы своей, но всегда — одной славы Божьей... Ибо Богу, ради величия Его, подобает слава, а человеку — смирение» (Добр. III, 13). Развивая эту мысль, Блаженный Диадок говорит: «В великом возделении смирения, он (смиренный человек) не понимает своего достоинства, но, служа Богу, сильным неким расположением к Боголюбию, окрадывает память о своем достоинстве», т. е. иначе говоря, получает особую способность чувствовать свои достоинства преуменьшенными. Такой человек, любящий Бога, сознавая себя претворенным в единое со всеми великое. Я, любит только одну славу — Славу Божию: преклоняясь невольно в этом чувстве своем перед этой Славой, он преуменьшает свою эгоистическую славу, которую он приносит к подножию Божества — «не нам, не нам, а имени Твоему», 21 говорит он.

Св. Исаак Сирий говорит, что у подвижника, не познавшего своей немощи (у которого не развито чувство смирения), дела его — как бы на острие бритвы и недалек от падения и от тлетворного льва гордыни. 22

«Без глубокого искреннего смирения ни над какую страстью никогда не может быть приобретена победа...

Никто не может достигнуть последнего предела совершенства и чистоты иначе, как смирением истинным, которое он, видимо, свидетельствуя перед братьями, изъясляет также и пред Богом в сокровенностях сердца своего, веруя, что без Его покрова и помощи, в каждый момент его посещающих, никак не может он достигнуть совершенства, которого желает и к которому с усилием течет» (св. Кассиан Римлянин. Добр. II, 33, 37). То же говорит и св. Антоний Великий: «Если в человеке не будет крайнего смирения, смирения всем сердцем, всем умом, всем духом, всею душою и телом, то он Царства Божия не наследит» (Добр. I, 33).

Наконец, один из великих результатов смирения — это то, что «смирение привлекает на душу благодать Божью» (св. Авва Дорофей. Добр. 7, 605). Такой взгляд подвижников вполне согласуется со словами апостола Петра, что «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (I Петр 5, 5).

ВЕРА В БЛАГОДАТЬ И ЕЕ НАИТИЕ НА ЧЕЛОВЕКА. Здесь к месту было бы привести с самого начала слова В. Джемса: «Психология и религия согласно признают, что существуют силы вне нашего сознательного «Я», приносящие человеку спасение. Но психология, называя эти силы подсознательными, подчеркивает, что они лежат в границах человеческой личности. И в этом — пункт ее расхождения с христианской теологией, которая утверждает, что эти силы чудесным путем исходят от Божьей воли». 23

А теперь обратимся к самим подвижникам. Св. Кассиан Римлянин говорит: «В деле спасения нашего, и благодать Божья и произволение наше, и человек, хотя может иногда желать добродетели (т. е. стремиться к совершенству), но, чтобы исполнить желания свои, всегда нуждается в помощи Божьей» (Добр. II, 128). Далее св. Кассиан разъясняет — «не должно думать, что природа человеческая способна к одному только злу; Творец всеял в души наши семена всех добродетелей, но для возрастания их нужны воздействия со стороны Бога, так однако ж, что в человеке всегда пребывает свободное волеие принимать или не принимать свои благодатные воздействия» (там же).

Весьма талантливо развивает те же мысли русский философ Вл. Соловьев. Исходя из того же положения, что источник высшей духовной силы благодати есть Божество,

Соловьев говорит, что для того, чтобы человеку действительно встать на путь благодати, нужен подвиг, т. е. внутреннее движение воли: человек должен внутренне продвигнуться для принятия в себя благодати или силы Божьей... А для этого, кроме отвращения от нравственного зла, греха (покаяния) и кроме своего усилия от него избавиться, для человека наступает необходимость искать помощи другой воли—такой, которая не только хочет добра, но и обладает добром и, следовательно, может сообщить и нам силу добра. Такая Воля, по убеждению Соловьева, есть, и прежде чем мы поищем ее, она уже находит нас. Она извещает о Себе нашу душу в вере (т. е. в наитии на нашу душу сознания бытия Божия) и соединяет нас с собою в молитве. 24

Итак, вера в благодать Божью и общение с нею с помощью молитвы есть также одно из средств, необходимых подвижнику в деле достижения им духовности.

Теперь нам остается рассмотреть еще одно важное качество, крайне необходимое подвижнику — терпение.

ТЕРПЕНИЕ. К понятию терпения подвижники часто присоединяют понятие кротости, как некое высшее качественное состояние терпения. «Нет и меры терпению, если только оно растворено любовью» (Ефр. Сирин. Добр. II, 407). «Всякое тесное обстоятельство и всякая скорбь, если нет при них терпения, служат к сугубому мучению, (недостаток терпения) есть мать мучения: терпение есть мать утешения и некая сила, обыкновенно порождаемая добротой сердца. Человеку трудно найти и такую силу в скорбях своих без Божественного дарования (благодати), обретаемого неотступною молитвою и изливанием слез» (Исаак Сирин. Добр. II, 742).

Небезынтересна та философия, на которой основывалось терпение у многих подвижников; например, Феодор Студит, подвижник IX в., говорит: «Всегда так бывает, что ныне малодушие, а завтра мужество; теперь печальное расположение, а вдруг воодушевление. Сию минуту страстей восстание, а в следующую—Божья помощь и их пресечение. Не таким, как вчера, явишься ты и послезавтра и не навсегда одинаковым пребудешь ты, возлюбленный. Но придет к тебе благодать Божья и поборет по тебе Господь. Речешь тогда: где был еси доселе, Господи? и Он скажет тебе на это: смотрел, как ты борешься и ждал. Бу-

дем же терпеливы, возвеликодушествуем немного; стесним себя и тело свое придавим, поработая его и далеко от себя отбрасывая страсти» (Добр. IV, 64).

Выше мы уже вкратце рассмотрели «плоды подвигов», а теперь перейдем к изречениям христианских подвижников о самих «подвигах».

ПОДВИГ ВОЗДЕРЖАНИЯ (пост физический и борьба со страстями). Христианские подвижники, говоря о воздержании, разъясняют, что оно не должно ограничиваться только пищею и питьем (пост физический), но должно простираться и на сон и одежду и на все чувства; во всем этом должна быть своя мера воздержания. «Не только правила о пище должны мы соблюдать, постясь,—говорит св. Авва Дорофей,—но должны удерживаться и от всякого другого греха, чтобы, как постимся нам и языком, удерживаясь от клеветы, от лжи, от празднословия, от унижения братьев, от гнева и всякого другого греха» (Добр. I, 638).

Владимир Соловьев, чья духовная философия целиком основывается на взглядах подвижников Добротолубия, рассуждая о воздержании, говорит о двух видах этого подвига. По его словам, есть пост чувственной души, т. е. воздержание от чувственных наслаждений, как например, от чревоугодия; причем Соловьев разъясняет, что основным видом физического поста всегда, по справедливости, считалось воздержание от кровавой пищи, от мяса теплокровных животных, ибо этого рода пища прямо противоречит идеальному назначению нашей физической деятельности. Есть также, говорит он, и пост духовный: воздержание от самолюбивых и властолюбивых действий, отказ от чести и славы человеческой жизни. 25

Необходимость соблюдения постов указывается всеми подвижниками Добротолубия. Из их рассуждений о посте мы приведем здесь весьма интересное изречение св. Кассияна Римлянина: «Лучше разумное с умеренностью подкрепление себя пищею каждый день, нежели по временам долгий и крайне строгий пост. Неумеренное неедение умеет не только колебать постоянство и твердость души, но и совершение молитв делает безжизненным по причине изнеможения тела» (Добр. II, 23).

Как общее правило в борьбе со страстями* подвижники указывают на молитву. По их мнению, она есть главное и действенное средство к преодолению страстей. «Боримый от врага различными страстями, прибегает в молитве к Богу и, в сокрушении с любовью прилепившись к Нему, получает помощь благодати и избавляется от непотребных помыслов» (св. Ефрем Сирий. Добр. П., 442).

ПОДВИГ МИЛОСТЫНИ И НЕСТЯЖАНИЯ. Вот что об этом подвиге говорит св. Исаак Сирий: «Хочешь ли умом своим быть в общении с Богом — послужи милостыне: к духовной любви, которая отпечатлевает невидимый образ Бога в себе, нет иной стези, если человек не начнет прежде всего быть щедролюбивым» (Добр. П., 648); «Если имеешь что лишнее для дневной потребности, — говорит тот же подвижник в другом месте своих сочинений, — раздай то нищим... Ничто не может так приблизить сердце к Богу, как милостыня, и ничто не производит в душе такой тишины, как произвольная нищета» (там же, 705).

В развитие мыслей, высказанных св. Исааком Сирийном о милостыне, Вл. Соловьев разъясняет, что истинная молитва есть чисто нравственное благодатное отношение к ближнему. Он говорит, что «идея справедливости приводит нас к заповеди милосердия, превосходящую обыкновенную справедливость... Давать просящему, не спрашивая о его праве получить что-нибудь, значит поступать по Божьи, ибо сила Божья, приходя к нам на помощь и спасая нас, не спрашивает, имеем ли мы право на помощь и спасение. Как Бог относится к просьбе нуждающегося: истинная милостыня есть распространение на других той

* По мнению подвижников, страстей существует огромное множество, но они их подразделяют на восемь основных видов (групп), каждый из которых может в свою очередь делиться и на подвиды. Но в основном эти восемь страстей являются самыми опасными и губительными: чревоугодие, блуд, уныние, печаль, гнев, тщеславие, гордость и сребролюбие.

Буквально все подвижники единогласно говорят, что за каждой страстью стоит определенный дух, точнее бес: бес блуда, бес чревоугодия и т. д. Но помимо этого деления на восемь основных видов, есть еще и другая классификация страстей на такие, как страсти физические, душевные (эмоциональные) и рассудочные. О них мы будем говорить подробнее во второй части нашей работы, но интересующимся этим вопросом рекомендуем прочесть Добротолюбие, труды Лодыженского: Мистическая трилогия, т. I. «Сверхсознание», гл. IV; т. III. «Темная сила».

благодати, которую мы сами получаем от Бога в истинной молитве». 26

Относительно того, как нужно подавать милостыню, мы находим интересное поучение у Максима Исповедника; он говорит, что творящий милостыню, подражая Богу, не делает различия между злым и благим, между праведным и неправедным в потребностях телесных, но всем ровно разделяет, соразмерно с нуждою; хотя добродетельного, за благое расположение воли его, предпочитает порочному» (Добр. П., 466).

ПОДВИГ ПОСЛУШАНИЯ (отвержение своей эгоистической воли). Упражнению в этом подвиге подвижники придают также большое значение. «Если хотим совершенно измениться и освободиться от пристрастий. — говорит св. Авва Дорофей, — научимся отсекал хотения свои, каких бы малых вещей они ни касались. Ибо ничто не приносит столько пользы людям, как отсечение своей воли» (Добр. П., 604). О том же св. Феодор Студит высказывается так: «Откуда у нас огорчения, неприятности, брани, споры, завидования? Не оттого ли, что домогаешься стоять на своем и защищать свои решения. Да, так есть во истину. И нет другого способа избавить нас от козней дьявола, кроме отсечения своей воли» (Добр. IV, 195). Из вышесказанного видно, какую роль играет послушание в подвижнической жизни — нейтрализация дьявольских козней, которые есть постоянные препятствия на пути соединения с Богом.

И, наконец, св. Варсануфий, 17 говоря о послушании, ссылается на пример самого Господа Спасителя, Который сказал: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца». (Исаян 6, 38).

Познакомившись с подвигами и их плодами, можем перейти к рассмотрению одного из самых мощных средств, на пути познания Бога, к молитве.

МОЛИТВА. «Действие молитвы у святых отцов было признаком духовной жизни, и они именовали ее дыханием духа. Есть дыхание в теле — живет тело, прекратится дыхание — прекращается жизнь. Так и в духе: есть молитва — живет дух, нет молитвы — нет и жизни в духе». 28 Этими словами епископ Феодан Затворник в сущности сказал то же, что еще в начале Ув. выразил св. Иоанн Златоуст в следующем сравнении: «Если ты лишишь себя

молитвы, то делаешь то же, что вынув рыбу из воды, ибо как этой жизни вода—так тебе и молитва» (Добр. У, 344).

А вот что говорит о молитве св. Исаак Сирин: «Надлежит знать нам, что всякая беседа к Богу, совершаемая в тайне, всякое пощение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном устанавливается молитвою и нарицается именем молитвы и под сим именем сводится во едино—будешь ли разуметь различные чтения или глас уст в славославии Богу, или заботливую печаль о Господе, или телесные поклоны, или псалмопение, или все прочее, из чего составляется весь чин подлинной молитвы, от которой рождается любовь Божья» (Добр. П, 671). Из этого высказывания св. Исаака Сирина видно, что молитвою может быть названа «всякая беседа к Богу, совершаемая в тайне или даже всякое размышление человека о духовном», но тем не менее христианские подвижники, для облегчения христиан в деле молитвы, нашли полезным дать им образцы тех молитв, которыми они сами молились Богу, которые потом и вошли в богослужения, исполненные глубокого религиозного чувства, представляющие собой большую красоту по форме своей, по своей яркой и выразительной речи.

Апостол Павел различает четыре вида молитв: «Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения...» (I Тим. 2,1), которые полностью и ярко представлены в Господней молитве «Отче наш». Чтобы иметь полное представление о значении молитвы, о ее видах и результатах, достаточно будет обратиться к св. Иоанну Кассияну, который говорит: «Все виды молитв, без особенного сокрушения сердца, чистоты души и просвещения от Духа Святого, думаю, невозможно обнять. Их столько, сколько в одной душе, или во всех душах может порождаться разных состояний и настроений. Всякий иначе молится, когда весел, когда обременен печалью или нечаянием; иначе, когда процветает в духовных преуспеваниях; иначе, когда угнетается множеством вражеских нападений, иначе, когда испрашивает отпущение грехов; иначе, когда молит о приращении благодати, или о стяжании какой-либо добродетели или о погашении какой-либо страсти. По предметам Апостол Павел различает четыре вида молитвы, говоря так: молю убо прежде всех творити молитвы, моления, прошения, благодарения. Молитва,—говорит св. Кассиан,— есть моление или умаливание о грехах, когда кто, пришедши в сокрушение о со-

деянных им, настоящих или прошедших грехах испрашивает прощения в них;—моление—бывает, когда, молясь, что-либо приносим или обещаем Богу, говоря: Я то и то сделаю, только ущедри, Господи; прошение—бывает, когда, находясь в горячности духа, взыскаем молитвы за других, о тех, кого любим, или о мире всего мира: благодарение—когда ум приносит Богу благодарение (и славословие), вспоминая прошедшие благодеяния Божии, или видя настоящее, или прзревая, какие в будущем уготовил Бог блага любящим Его.

За этими четырьмя видами молитв следует молитвенное некое состояние, которое заключается в созерцании единого Бога и в пламенной любви к Нему, и где ум наш, объятый и проникнутый сего любовью, беседует с Богом ближайшим образом и с особенной искренностью. Что мы должны тщательно искать сего состояния, сие внушает нам молитва Господня: Отче наш и проч. (Мф 6, 9-13).

Мы говорим: Отче наш! и тем исповедуя Бога Владыку вселенной своим Отцом, исповедуем вместе, что изъяты из состояния рабства и присвоены Богу в качестве усыновленных чад Его. Далее св. Кассиан комментирует Господню молитву Отче наш, говоря в заключение: «Хотя предложенная молитва, будучи изречена Самим Господом, заключает в себе всю полноту совершенства (молитвенного); однако ж Господь присных своих проводит еще далее—возвышеннейшему некоему, как мы выше поминали, состоянию—к той пламенной весьма не многими дзнанной или испытанной, даже, скажу, неизреченной молитве, которая, превосходя всякое человеческое понятие, не звуком голоса, не движением языка, и произнесением каких-либо слов, обозначается, и которую ум, изливающим небесного света озаренный, не слабою человеческою речью выражает, но собрав чувства, как бы из обильнейшего некоего источника изливает из себя неудержимо и неизреченно некое отрыгает прямо Господу, то изъясняя в этот кратчайший момент времени, чего в себя пришедши, не в силах бывает он ни словом изречь, ни проследить мысленно. Такого рода молитвенное настроение характеризуется, посещением которого объятый ум возбуждается к чистой и пламенной молитве. Умиление же сие находит при разных случаях, как показывает опыт. Иногда, во время пения псалмов, слова какого-либо стиха подавали повод к пламенной молитве, иногда благозвучная мелодия братнего голоса возбуждала души изумленных к напряжению

му молению. Знаем также, что иногда внятное и благо-вейное пение много вливало горячности в предстоящих; бывало, что мы не менее сильно были восхищаемы к полному умилению погибелью брата или дорогого человека. Также воспоминание о нашей холодности и лености иногда наводило на нас спасительный жар духовный. И вообще, случаи, в которых Божья благодать пробуждает наши души от бесчувствия и сонливости, бесчисленны». (Добр. П, 130-134).

Говоря о молитве, христианские подвижники не ограничиваются только оценкою значения молитвы в жизни христианина; в их рассуждениях о молитвенном подвиге мы черпаем кроме того большой материал, дающий следующие указания:

1) советы, предостерегающие начинающих подвижников от опасных увлечений в молитве, могущих вовлечь в «прелесть»;

2) указания на различные виды и степени молитвы;

3) советы, как развить в себе духовную молитву, т. е. как достигнуть в молитве того таинственного единения с Богом, о котором говорят все христианские святые.

Прежде чем приступить к изучению этих сторон молитвы, мы должны раньше всего указать на общее положение, что молитва человека, стремящегося к духовности, изменяется и совершенствуется путем медленным в зависимости от той степени нравственного преуспеяния, которую приобретает подвижник или всякий христианин, предающийся молитвенному подвигу. Обыкновенный человек, живущий знакомою нам жизнью большинства людей, если захочет с помощью молитвы работать над своим совершенствованием, далеко не сразу достигнет высших ступеней молитвы, хотя бы он этого желал, и всею силою души жаждал благодати Божественной, жаждал помощи того духов-

* По терминологии подвижников, «прелесть» — козни дьявола, который пытается всегда совлечь в свои сети любого подвижника, сводя его с собственно духовного развития и приводя к развитию лишь психических сил, что есть сфера дьявола. Этим путем дьявол пытается убедить подвижника в том, будто последний находится на правильном пути развития, чтобы родить в нем чувство уверенности, гордости и т. п. То есть дьявол пытается выдать психические силы за духовные.

ного Начала, к которому он стремится. Случай, когда духовное наитие совершается без усилия человека и его подвига, как нечто внезапное и ошеломляющее, могут быть рассматриваемы лишь как исключительные, крайне редкие явления. Нормальный путь для достижения духовных целей, по мнению Вильяма Джемса, таков: «Это — волевой тип процесса духовного возрождения; он протекает постепенно и состоит в медленном построении часть за частью нового здания нравственных и духовных привычек». 29 В числе этих привычек к молитве слагается лишь постепенно и только после многих, как говорят подвижники, молитвенных трудов, а также после общей работы над своим усовершенствованием человеку может быть дано высшее созерцательное состояние в молитве. «Не ищи прежде времени того, что будет в свое ему время, ибо и добро, если о добре делается». 30 «Да не обольщает нас горделивое усердие, пробуждая прежде времени искать того, что придет в свое время». 31

Каллист Патриарх в своем трактате «О молитве», говоря об этом же вопросе, рассуждает в форме строгого поучения. «Покушение тех, говорит он, которые прежде времени взывают к тому, что бывает в свое время, и тщатся насильно протесниться в пристань бесстрастия (выражение, означающее высшее созерцательное состояние) без должного к тому приготовления, святые отцы называли умоисступлением. Ибо незнающему букв невозможно читать книг» (Добр. V, 426).

Приступая к изучению указаний подвижников относительно неправильных увлечений в молитве, а также степеней молитвы, мы сначала выясним значение некоторых относящихся к молитве терминов, встречающихся в сочинениях подвижников, а именно, выясним, что подвижники понимают под словами «настоящая молитва» и «несовершенная молитва», и каким главным условием должна удовлетворять вообще правильно поставленная молитва. Чтобы понять разницу между настоящей и несовершенной молитвой, надо сказать прежде всего о том, какое вообще значение христианские подвижники придают сердечным движениям человека, его добрым или злым чувствам, одним словом, как они говорят, его сердцу. Феофан затворник говорит, что если человек живет только одним умом, но не сердцем вместе с умственной жизнью, то такая жизнь не есть жизнь настоящая: в этом смысле и молит-

ва, если она движется «в умственных только представлениях», не есть настоящая молитва. Далее, говоря об этом Софран Затворник уточняет: «Молитва бывает умовая или мысленная и бывает молитва сердечная, молитва чувства. Первая одна никогда не бывает чистою и невозмутимою. Только чувство может сообщить молитве сии качества, когда сердце исполнено бывает каким-либо религиозным чувством (смирения, благоговения, любви и т. п.) Это Бог дает, но самим надо стараться вводить сердце в такие чувства». 32

А вот что о том же говорит Симеон Новый Богослов: «Ум да хранит сердце в то время, когда молится и внутрь его да вращается неохотно и оттуда из глубины сердца* да возсылает молитвы к Богу. В этом все, трудись пока не вкусишь Господа» (Добр. V, 467). «Не словом только надо молиться, но и умом и не умом только, но и сердцем, — поучает подвижник Никодим Святогорец, — да ясно видит и понимает ум, что помышляет при сем ум. Все сие в совокупности и есть настоящая молитва и если нет в молитве твоей чего-либо из сего, то она есть или несовершенная молитва, или совсем не молитва». 33

Из этих изречений христианских подвижников мы можем заключить, что настоящая молитва есть такая молитва в которой принимает участие не только мысль человека, но, главным образом, его чувство, — не столько мозги, сколько сердце.

Молитва несовершенная, с которой многие начинают свой путь молитвенного подвига, может быть, конечно, более или менее близкой к настоящей, к более совершенной молитве, о которой говорят подвижники; но во всяком случае, про всякую молитву можно сказать, что если она хотя и несколько трогает чувства сердца и если в ней нет искусственности, то это есть молитва правильно поставленная и потому благодетельно действующая на душу. Такую молитву остается лишь развивать молитвенным подвигом и подвижнической жизнью. Но есть другой род

* Прекрасным свидетельством этому может служить молитва-поэма «Книга скорбей» средневекового армянского подвижника X в. св. Григоря Нарекаци, каждая из 95 глав которой носит название «Слово идущее к Богу из глубины сердца» — См.: Григор Нарекаци. «Книга скорбей». Перевод Э. Милия. Ереван, 1983.

несовершенной молитвы, от увлечения которой подвижники Добротолюбия предостерегают всех, начинающих упражняться в молитве, — это — такие молитвы, в которых играет роль искусственная экзальтация, вызываемая усиленными воображениями, или где все построено на работе или борьбе мысли. В своем труде «О трех образах молитвы» Симеон Новый Богослов следующим образом разъясняет два образа такой несовершенной молитвы. Отличительные свойства первого таковы: «Когда кто, стоя на молитве и воздевая на небо руки свои и очи и ум свой — держит в уме Божественные помышления, воображает блага небесные, чины ангельские... и во время молитвы, зря на небо, извлекает даже слезы и плачет, но при этом образе есть опасность, что молящийся мало по-малу начинает кичиться в сердце своем, сам того не понимая. Ему кажется, что делаемое им есть от благодати Божьей в утешение ему и он молит Бога способствовать ему пребывать в таком делании. А это есть знак прелести; ибо добро уже не добро, когда не бывает добрым образом и как следует (т. е. от чистого смиренного сердца, без мысли о своей святости и о своем совершенстве). Такой человек, если безмолвится крайним безмолвием (станет затворником), то ему едва ли можно не исступить из ума. На этом пути стоя, прельщаются и те, которые видят свет телесными очами своими, обоняют благоговение обонянием своим, слышат гласы ушами своими и т. п.» (Добр. V, 463-464).

Второй образ: «Когда кто сводит ум свой внутрь себя (т. е. сосредотачивает свои мысли), отвлекая его от всего чувственного, хранит чувства свои, собирает все помыслы свои, чтобы не скитались по суетным вещам мира сего — и, то исследует помыслы свои, то вникает в слова читаемой молитвы, то возвращает назад помыслы свои, если они, быв пленены дьяволом, унеслись к чему суетному и худому... отличительная черта сего дела та, что оно присходит в голову: мысли с мыслями борются... Такой человек подобен ведущему брань с врагами своими ночью в темноте, который слышит голоса врагов своих и принимает удары от них, но не может ясно видеть, кто они такие, откуда пришли, как и для чего бьют его. Потому что сам он пребывает в голове, а помышления злые исходят из сердца. Он не видит их, т. к. не внимает сердцу» (см. там же), т. е. не чувствует того источника, откуда идут недобрые помышления, и не отражает зла добрыми чувствами и возвышенными движениями своего сердца в

молитве, так например, чувством смирения перед Богом, чувством благоговения к Нему, чувством сердечного сокрушения о грехе с искренним желанием исправиться и т. п.

«Впрочем, — добавляет Симеон Новый Богослов, — этот второй образ молитвы лучше первого, как лучше ночь лунная ночи темной, в которую не светит луна» (там же).

В отношении первого образа молитвы, для полной ясности, считаем уместным привести высказывание Нила Синайского: «Отнюдь не желай и не ищи увидеть во время молитвы какой-либо лик или образ, или Христа, чтобы с ума не сойти, приняв волка за пастыря и поклонившись врагам-демонам»; 34 Григорий Синаит просто говорит: «Сам от себя не строй воображения» (Добр. V, 223).

В вопросе правильной молитвы почти все подвижники согласно говорят, что существует два разряда такой молитвы, а именно:

1) разряд правильных молитв, доступных для всех;

2) разряд особых духовных молитв, доступных только исключительно способным к ним людям, достигшим высшего совершенства.

Виды общедоступной правильной молитвы суть следующие: 35

1. Молитвенное размышление. Мы уже приводили выше изречение св. Исаака Сирина о том, что «всякая беседа к Богу... всякое размышление о духовном... нарицается именем молитвы». Отсюда следует, что молитвенное размышление признается как вид молитвы. Но это молитвенное размышление, по св. Исааку Сирину, не должно быть только работою мысли, оно должно быть соединено с чувством сердца.

2. Обыкновенная молитва — та, которая наиболее распространена и составляет основу христианской религии: произнесение известных молитвословий наизусть с поклонами и крестным знаменем, а также чтение молитв по книге, согласно молитвенному правилу, относительно которого Феодан Затворник говорит следующее: «Имей молитвенное правило с благословения духовного отца твоего — не больше, такое, которое мог бы ты исполнить не спешно при обычном течении твоих дел». 36

3. Высшая ступень общедоступной молитвы как предверие в молитву духовную. Эта высшая ступень молитвы сопровождается особым благодатным настроением, чувством умиления и слезами.

Как на одно из главных условий достижения возможного совершенства в молитве (кроме тех условий, о которых мы говорили выше) христианские подвижники указывают еще на сосредоточенность в молитве и притом не столько мысленную, сколько сосредоточенность религиозного чувства в сердце, ибо, по воззрениям христианских подвижников, сердце должно принимать главное участие в молитвенном подвиге. Только чувство может сообщить молитве «качество невозмутимости», говорит Феодан Затворник, а св. Кассиан Римлянин поучает: «Паче всего относительно молитвы Отцу Небесному, вошедши в клеть и затворив двери... при запертых дверях молимся Испытующему не слова, а сердца. В сокровенном месте молимся, когда только сердцем и внимательным умом приносим свои прошения» (Добр. II, 139). «Хочешь ли молиться неразсеяно? — спрашивает Ефрем Сирийский. — Сделай, чтобы молитва твоя исходила из глубины души. Как дерева, пустившие корни в глубину, не могут быть вырваны, так и молитвы, возсылаемые из самой глубины души... никакое приращение помысла не может созратить их» (Добр. II, 477).

Непрестанное упражнение в молитве при возможном соблюдении вышеуказанных условий, а именно — участия сердца в молитве, бескорыстности и чистоты молитвы и, наконец, сосредоточенности в молитве, приводят к тому, что сама молитва начинает совершенствоваться. Рассудочная мысль человека, так называемый интеллект, отходит на второй план, как бы замирает. Человек упраздняет себя от житейского и отдается благодатному настроению. На него находит так называемое умиление, которое, по словам св. Кассиана Римлянина, выражается различно: «Иногда обнаруживается оно неизреченною некою радостью духовною, иногда погружает в глубокое молчание все силы и движения души, иногда изводит более или менее обильные слезы» (Добр. II, 137).

О таком состоянии в молитве Нил Синайский говорит так: «Когда ум твой, пламенея желанием к Богу, мало-по-малу как бы отрешается от плоти и отвращается от

всех размышлений, исходя от чувственных впечатлений, или из памяти, будучи вместе с тем полон благословения и радования, тогда заключай, что он приблизился к пределам молитвы (Добр. II, 214).

Нил Синайский изображает состояние молящегося, который уже прошел все ступени общедоступной молитвы и подошел к высшему ее пределу, и который здесь уже у преддверии того созерцательного состояния в молитве, которое Симеон Новый Богослов выражает словами «вкусить Бога».

Это созерцательное состояние, которое исходит лишь на некоторых, исключительных людей — состояние, находящееся уже за пределами обыкновенной молитвы, называется у подвижников особыми терминами; одни называют это состояние духовною молитвою, другие — умною молитвою, третьи — молитвою совершенных. Называется это состояние еще и пламенной умной молитвой, а также молитвой сердцем. В данном случае мы последуем примеру Лодыженского и назовем совершенную молитву просто духовною, так как при такой молитве раскрывается высшее, духовное, начало человека, раскрывается его духовный ум или «сверхсознание», как выражается Лодыженский. 37 Такая терминология, «духовная молитва» или «молитва в духе», полностью соответствует древнецерковной антропологии, так как восстановление человека идет сверху — от Бога, и затем это начинает сказываться в высшей части человека, в части, приближенной к Богу, — в духе, а потом следует к душе (ее одухотворению) и вплоть до тела. 38

Изучая определения и описания подвижников, относящиеся к духовной созерцательной молитве, и сводя их в главные основные мысли, можно определить духовную молитву следующим образом. Во время обыкновенной молитвы подвижник, упражняясь в ней и доходя до высшей ее ступени, проникается особым, молитвенным настроением — состоянием молитвы без слов и без всякого участия в ней рассудочной мысли (интеллекта), состоянием особой молитвы, творимой только в сердце. Как только снизошло на человека наитие этой молитвы, личная воля его в дальнейшем молитвенном акте участия уже не принимает, хотя молящийся чувством своим сознает эту молитву. Такая молитва сердцем уже сама в нем творит-

ся. Высшие духовные силы подхватили человеческую душу; душа его уже в другом мире, она объята волною духовного сознания (особого сознания). Великие христианские мистики объясняют это состояние тем, что здесь животворит уже сам Господь: «...сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим., 8, 26).

Для более полного и ясного представления высшей степени совершенной (духовной, созерцательной) молитвы приведем еще несколько описаний самих подвижников.

Старец Никодим Святогорец говорит о духовной молитве сердечной без участия слов и ума. «Это есть молитва Духом Святым, в сердце движимая; молящийся сознает ее, но не творит, а она сама в нем творится. Такая молитва есть достояние совершенных». 39 Об этом же весьма интересно говорит св. Максим Исповедник: «Высочайшее состояние молитвы есть, когда ум в это время бывает вне плоти и мира совершенно безвеществен и безвиден. Как тело, умирая в действии совершеннейшей молитвы, отторгается от всех мирских помышлений. И если он не умирает таковою смертью, то с Богом — быт и жить с Ним не может» (Добр. III, 188-189).

Св. Максим Капсокаливит на вопрос подвижника Григория Синаита — может ли при высшей молитве «ум вместе с сердцем возводить молитву?» — ответил: нет, не может. Ибо, когда Благодать Святого Духа придет в человека посредством молитвы, тогда молитва прекращается, так как ум тогда весь овладевается Благодатью Святого Духа и не может более действовать собственными силами, но пребывает бездействен и повинуется Духу Святому и, куда хочет Дух Святой, туда и ведет его или в невещественный воздух света Божественного или в другое какое созерцание несказанное» (Добр. У, 474).

Из всего этого становится ясно, что при совершенной молитве акцент прежде всего делается у подвижников на сердце, так как «ум бывает безвеществен, вне плоти, умирая во время молитвы». Все ощущается и познается только сердцем, так как «ум овладевает Благодатью святого Духа и не может более действовать собственными силами». Здесь уже действует сам Святой Дух через сердце и уже начинается молитва в глубине сердца — в Духе, уже даже без участия самого человека. Молитву

творит Дух Святой в Духе Человека, где уже происходит нисхождение Благодати на дух человека, на его высшую и тончайшую часть. Это уже есть, говоря языком христианской антропологии, обновление духа человека, обожение духа. И этот процесс должен распространиться в идеале и на душу и на тело.

При обожении духа человека прекращается катастрофическое (падшее, извращенное) состояние паразитирования духа за счет души, а души — за счет тела. Это и есть практический путь Сверху,* через Благодать, через помощь Господа.

Подвижники, говоря о духовной, совершенной молитве, часто говорят об умной молитве, которая в сущности есть та же духовная молитва, но достигаемая известными примерами сосредоточения в молитве.

Поскольку у подвижников принято достигать состояния умной молитвы, независимо от выработанных ими приемов сосредоточения, частым повторением слов так называемой «Иисусовой молитвы», то считаем не лишним познакомить читателя с этим видом молитвы.

Слова Иисусовой молитвы суть следующие: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного.» Молитва эта была установлена еще в первые века христианства. Об этой молитве много писал св. Иоанн

* Краткая модель этого пути, согласно святоотеческой литературе христианства, следующая: после падения Адама, т. е. после того, как он отвернулся от Бога и начал концентрироваться на себе, началось паразитарное существование духа за счет души, так как ослабло питание со стороны над-духовного Мира — Божественного. Но так как дух имеет две устремленности — одну к Богу, другую к душе, дух вынужденно устремляется к душе (вниз), питаясь за ее счет. А душа, соответственным образом, — к телу, поднимая в нем воли страстей, а тело вынуждено их объективировать в мире (внизу). Пост, покаяние, смирение, крещение и причащение (получение Благодати Сверху) и другие необходимые качества запрещает телу реализовывать вибрации души. Постоянные молитвы и сосредоточение заставляют дух человека устремляться к Богу и, получая от Него Благодать, дух начинает питать душу, когашая ее вибрации. Получив питание Сверху, душа начинает питать тело. Подробно эту модель можно найти у А. Позова в его труде «Основы древнецерковной антропологии», т. I: Сын человеческий. Мадрид, 1965, с. 25-127.

Златоуст, поучая между прочим в таких выражениях: «Недвременно презудь с именем Господа Иисуса, да поглотит сердце Господа и сердце Господь и будут два сына едины» (Добр. У, 337).

Вообще надо сказать, что подвижники всегда предпочитали короткие молитвы, как например, «Иисусова». «Многосложное молитвословие вниманию представляет много предметов, которые, хотя все святы, могут однако ж, — говорит Никодим Святогорец, — напомнить собою другие предметы, житейские и общественные, а через них и мирские, неподробные, по обычным законам сочетания мыслей и воображения». 40

Иисусова молитва, кроме краткости своей, заключает в себе все главные достоинства молитвы; в словах ее чувствуется и смирение, и сскрушение сердечное, и любовь к Божеству; слова этой молитвы представляют, как бы детские, наивное по простоте, обращение к близкому Божеству, к любящему Искупителю. Творя эту молитву не умом только, но и сердцем, как учили подвижники, молящийся, действительно, с ее помощью сосредоточивал в себе и развивал громадную молитвенную энергию — энергию 41 особого, высшего качества.

Хотя эта молитва и была положена в основание умной молитвы, 42 подвижники не ограничивались только частым ее повторением; они, для усиления своего сосредоточения в ней, имевшего целью усиление в себе чувства смирения, покаяния и любви к Божеству, выработали еще известные особые правила этой молитвы. Из числа этих правил главнейшее заключается в требовании исполнения следующего условия: «С утра 43 понудь ум свой сойти из головы в сердце и держи его в нем, — говорит св. Григорий Синаит, — и непрестанно взывай умно и душевно: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя!» (Добр. V, 227).

Каллист Тиликуд говорит о необходимости при умной молитве «углубления ума в сердце» (Добр. V, 433); Григорий Палама говорит о сердце как о хранилище помыслов (Добр. V, 292). Это изречение Паламы следует строго настрого запомнить каждому христианину. Отсюда и такое важное значение сердца 44 в христианстве. Палама, рассуждая по тому же предмету, говорит: «Каким же органом как срудием пользуется в своей деятельности та сила души, которую мы называем умом? — спрашивает

Палама. — Никто никогда не думал, чтобы ум обитал в ногтях или ресницах, в ноздрях или ланитах. Но все согласны, что он внутри нас есть, — расходятся только в том, каким внутренним органом как орудием пользуется он. Ибо одни водворяют его в мозгу, как в некоем акрополе, другие дают ему седалище в сердцевине сердца» (Добр. V, 292).

Лодыженский понятие «ум», использованное Паламой в данном случае, называет сознанием, в чем мы вполне согласны с ним. Но слова Григория Синаита «познать свой ум сойти...», в отличие от Лодыженского, мы перефразировали бы следующим образом: Да погаснет твое обыденное сознание и уступит место другому сознанию в сердце твоём, где обычно начинает действовать Святой дух в твоем духе, обновляя его (дух твой) и твое сознание, благодаря чему ты начинаешь приобретать духовное сознание, а не сверхсознание, 45 как говорит Лодыженский, так как сверхсознание может быть разным, и не обязательно в качестве духовного, а Григорий Синаит имеет в виду только духовное сознание. Например, представители внехристианских мистагогических школ обладают необычным сознанием, которое можно назвать сверхсознанием, но есть ли их сверхсознание духовное? (Об этом подробно мы будем говорить во второй части нашей работы).

Иисусова молитва, умом в сердце творимая со вниманием без всякого стороннего помышления, не вдруг такою является, но требует навыка. Когда, наконец, после многих искренних трудов, как подвижника нисходит наитие сердечной молитвы, то такую молитву, по словам Каллиста Тиликуды, «сопровождает теплота некая, которая зачинается с самого начала углубления ума в сердце для сей молитвы и содействует ему в отрекании (отвлечении) сторонних мыслей и чувств и сама вместе с сим очищением ума от всего стороннего возрастает, усиливается и устанавливается. Когда сердце исполнится сею духовною теплотою, которая отлична от всех других теплот, тогда ум сидит нисходно в сердце и непрестанно к Господу взывает с теплотою чисто и бесприметно» (Добр. V, 433).

О сердечной теплоте как и признаке наития умной молитвы говорят и другие подвижники Добротолюбия, но менее подробно, чем Каллист Тиликуда.

Для творения умной молитвы есть ряд указаний под-

вижников с предостережениями. По поводу таких указаний Феодан Затворник говорит, что «существо дела заключается в том, чтобы приобрести навык стоять умом в сердце — в этом чувственном сердце, но стоять не чувственно» (Добр. V, 469).

Один подвизавшийся странник, ошибочно поняв наставления Симеона Нового Богослова, недопоняв его указание «стоять не чувственно», во время творения молитвы как раз «стоял чувственно», обращая все свое внимание на сердце, стараясь его себе представить (включил воображение) и через некоторое время стал видеть свое сердце. 46 В данном случае у него открылось какое-то особое зрение, нетелесное, но и не духовное, а такое зрение, какое йоги, скульптисты называют астральным (психическим), или, как говорят в кароде, ясновидение. Странник, в данном случае, пытался подключить свои силы, включил свое воображение, что уже не есть совершенная молитва, так как при совершенной молитве ум, воображение должны терять силу, здесь должен творить Сам Святой Дух в духе человека, а у странника произошла концентрация в области его душевной силы, что и привело к раскрытию определенных свойств души, над чем и бьются как раз внехристианские мистики, не понимая или не желая понять, что после падения Адама человек своими силами не способен раскрыть свой дух, преобразить его. Это возможно лишь с помощью Господа, Его Благодати. Отсюда как раз и непреложное правило христианства — знать догмы христианства и никак их не видоизменять, а особенно тем, которые творят молитву, в процессе которой всегда, хотя бы даже подсознательно, надо помнить, что все от Бога и через Него, через Его Благодать, но никак не через собственную силу.

Здесь мы вкратце постараемся описать, как некоторые подвижники творили умную молитву и чего достигли они с ее помощью; сведения извлечены нами из книги «Откровения рассказы странника своему духовному отцу».

Прежде всего ученик должен был в течение многих дней с утра до вечера повторять Иисусову молитву до тех пор, пока вся его гортань и рот готовы будут сами произнести ее. Технически это можно определить как настройку инструмента, аппарата. После приобретения этого навыка ученик, по совету старца, должен был сесть

на стул, ссединив колени, опустил голову на грудь и, сказав слегка свое дыхание, начал молитву. Ученик был поражен эффектом. Молитва из области гортани перешла в сердце. У него создалось такое ощущение, что сердце само стало говорить эту молитву. После такой работы над собой он замечал часто во сне, что его сердце все время творит молитву, и даже однажды утром его разбудила эта молитва, творимая его сердцем. «Наконец, через непродолжительное время почувствовал, что молитва сама собой начала как-то переходить в сердце, т. е. сердце при обыкновенном своем биении начало как бы выговаривать внутри себя молитвенные слова за каждым своим ударом, например: 1) Господи, 2) Иисусе, 3) Христе, и пр. Я перестал устами творить молитву и начал с прележанием слушать, как говорит сердце, а при том, как бы и глазами начал внутрь смотреть; помня, как толковал мне покойный старец, а в мыслях такую любовь к Иисусу Христу, что казалось, что если бы Его увидел, то так и кинулся бы к ногам Его, и не выпустил бы их из рук своих, сладко лобызая и слезно благодаря, что он такое утешение о Имени Всем подает, по милости и любви Своей, недостойному и грешному созданию своему. Далее начало являться какое-то благотворное растапливание в сердце, а эта теплота простиралась и по всей груди...

Когда я начинал молиться сердцем, все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: деревья, трава, птицы, земля, воздух, свет, все как-будто говорило мне, что существуют для человека, свидетельствуют любовь Божию к человеку, и все молится, все воспевает славу Богу. И я понял из сего, что называется в Добротолюбии «ведением словес твари», и увидел способ, по коему можно разговаривать с творениями Божиими» 47. Из дальнейшего чтения этой книги становится ясно, что странник продолжал совершенствоваться в духовной молитве, оставаясь всегда смиренным, скромным, готовым всегда всем во всем помочь. Вполне окрепши душевно, приобретая духовное прозрение и чувство трезвения, у него стали раскрываться и психические (душевные) силы — видения насквозь, на расстоянии и во времени и т. п., над развитием коих способностей совершенно не занимаются подвижники и возбраняют своим ученикам это. Но в данном случае этот странник был настолько духовно развит, что эти новые психические силы никак уже не

могли его прельстить или чем-либо грозить его дальнейшему духовному развитию.

По учению подвижников дьявол всегда прельщает людей такими способностями, чтобы совратить людей с духовного плана, снести их к душевному плану (к психизму), который и есть единственная сфера царствования дьявола. 48 Из вышеприведенного рассказа странника видно, что он дошел до пределов духовной молитвы. «Непрестанное обращение ума и сердца к Богу, сопровождаемое внутреннею теплотою или горением духа — предел, до которого должна дойти молитва... Молитва не есть какое-либо однократное, прерывчатое действие, а есть состояние духа постоянное и непрерывное подобно тому, как постоянны в теле дыхание и биение сердца» 49 (Феофан Затворник).

«Кто сподобится непрестанной молитвы, — говорит Исаак Сириянин, — то это будет означать, что он восшел на самый верх всех добродетелей и соделался жилищем Святого Духа» (Добр. V, 359), а св. Кассиан Римлянин добавляет: «Связь между непрестанною молитвою, чистотою сердца и смиренном неразрывна и взаимна, ибо как чистота сердца и смирение ведут к совершенству в молитве, так и они без такой молитвы не могут быть твердыми и постоянными» (Добр. II, 130).

В этих двух высказываниях св. Исаака Сириянина и св. Кассиана Римлянина изложена непреложная христианская основа в богопознании — чистота и смирение, ведущие к совершенной молитве, что в корне отличается от всех других видов «богопознания» — внехристианских.

В заключение нашего рассмотрения духовной непрестанной молитвы, к которой должен стремиться всякий христианский подвижник, необходимо сказать несколько слов о духовном делании, близком к этой молитве, называемом подвижниками трезвением. По их мнению, трезвение есть особая способность, подобная непрестанной молитве, к непрестанному духовному самонаблюдению, которая вырабатывается также практикой подвижничества. Подвижники по опыту знали, что как бы высоко ни стоял подвижающийся, он все-таки не мог считать себя вполне гарантированным от вторжения или подкрадывания к его душе помыслов нечистых, поэтому подвижники и старались раз-

вивать в себе неусыпное внимание к сохранению души своей от всего нечистого. «С утра должно мужественно и незастужно стоять у двери сердца с крепкою памятью о Боге и непрестанною в душе Иисусе Христовою молитвою и сею мысленною стражею убивать главы сильных и начало брань воздвигающих помыслов» (Филофей Синайский. Добр. III, 401).

В одном из своих писем Феодан Затворник о трезвенности говорит следующее: «...неизбежный закон для всех, ищущих Господа, внимать себе или вести внутренне бодренную и трезвенную жизнь... Есть поговорка: тишина такая, что муха пролетит — слышно... Так у трезвенного все тихо в душе; как свеча горит возношение сердца к Богу непрерывно. Чуть что сторонее — сейчас видит и прогоняет; и спать покой... и так далее». 40

Без этого чувства трезвения (духовной бдительности) подвижнику невозможно удержаться на своих духовных высотах, так как его постоянно атакует Враг, являясь в виде Христа и ангелов, заставляя поклониться себе или каким-нибудь другими способами, пытаясь подвижника убедить в его святости, будто чудеса он творит своими силами, а не силами и Благодатью Свыше и т. п. И те подвижники, у которых недостаточно было развито чувство трезвения, терпели страшнейшее духовное крушение.

Непрерывная духовная молитва, как правило, переходит в некое высшее духовное состояние, именуемое некоторыми подвижниками бесстрастием, другими — безмолвием и, наконец, третьими — чистотою сердца, принимаемой как высшее состояние такой чистоты. «Бесстрастие есть воскресение души прежде тела, — говорит св. Иоанн Лествичник. — Бесстрастие так освящает ум и отторгает его от всего вещественного, что, по достижению сего небесного пристанища, большую часть жизни по плоти держит его в видении восторженным в небесное». (Добр. II, 552). А Никита Стифат это состояние характеризует следующим образом: «Безмолвие есть состояние ума нестужаемого помыслами, тишина свободы от страстей и отрады душевной, стояние сердца в Боге нетревожимое, светлое созерцание, ведение Божьих тайн, слышно премудрости из чистого ума, беседа Божья, неусыпное око, молитва умная, безтрудный в великих трудах покой и, наконец, единение и совокупление с Богом» (Добр. V, 131). «Ум,

освободившийся от страстей, — говорит Авва Фалласий, — делается световидным; будучи непрестанно осияваем созерцаниями всего сущего... Он видит такие помышления и когда бодрствует тело, и когда в сон погружается... Блажен кто достиг в беспредельную беспредельность; достигшим же его может быть только тот, кто перешел все предельное» (Добр. III, 293).

Теперь, когда мы составили себе определенное понятие о христианском безмолвии или состоянии бесстрастия (мы говорим так, потому что о мистических состояниях точно высказываться невозможно, так как они не выражены адекватно словами), нужно в завершение сказать и о состоянии высшего духовного экстаза, чтобы иметь полное представление об арсенале христианских подвижников на их пути богопознания. Приведем слова Григория Синаита об этом состоянии: «Есть два исступления в духе: один — сердечный — в сердце углубление с забвением всего, а другой восхитительный — восторжение за пределы сущего. Первый свойственен еще только просвещенным, а другой — совершенным в любви. Оба же ставят ум, в коем действуют, вне чувства или сознания внешних отношений, так как божественная любовь есть опьяняющее устремление духом мыслей к лучшему, коим отнимается и чувство (сознание) внешних отношений» (Добр. V, 190). Такие экстазы были известны Апостолам. Святой Апостол Павел, например, говорит: «Знаю человека во Христе, который... в теле ли не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба..., что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которые человеку нельзя пересказать» (2 Коринф., 12, 2-4).

Сейчас, когда мы уже вкратце познакомились с тем, что необходимо христианскому подвижнику на его пути богопознания, постараемся выделить самое главное и дать определение этому пути.

Прежде всего, говорят подвижники, надо уповать на Благодать Божью, очищать себя, обладать всеми добродетелями и непрестанно молиться ради собственного очищения и испрошения помощи Божьей, дабы уже в преобразованном виде предстать перед Богом (без преобразования такое предстояние считается невозможным), чтобы Его лицезреть. Но христианские подвижники всегда выделяют одно главное и необходимое качество, прежде все-

го — любовь, считая, что если нет любви к ближнему, то человек мертв в духовном смысле. Любовь — совершенство всех добродетелей, и поэтому надо всегда и прежде всего творить любовь, даже оставляя молитву, если предстает случай творить любовь к ближнему. И это закономерно для христианского миропонимания, так как в христианстве Бог — Любовь и все создано Богом во имя Любви. И отсюда такое высшее значение, которое подвижники придавали сердцу, ибо оно есть престол любви, орган любви, и естественным образом отсюда подчинение разума сердцу, очищение разума в пламени любви. Это закономерно. Если Бог — Любовь, то и путь к нему лежит через любовь, через сердце.

Путь христианского подвижника, да и вообще христианский путь — Путь Христа — Любовь, Путь Сердца, где нет места самости и своей воле. 51 И здесь мы желаем привести слова Апостола Павла: «Верую вселиться Христу в сердца ваши» (Ефес. 3, 17). «Бог дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 22).

Только чистый, свободный от чувственности и фантазии внутренний ум в молитвенной сосредоточенности имеет доступ в сокровенную клетку сердца, где он обогащается из сокровищницы Логоса-Христа: «Царственный ум каждого сперва из тайного сердечного храма принимает доброе и благое от внутри живущего Христа» (Марк Подвижник. Добр. 1, 508). О роли и значении сердца весьма характерно выражается св. Антоний Великий, говоря: «Истинная смерть внутри, в сердце, и она сокровенна; ею умирает внутренний человек» (Добр. 1, 276). И отсюда частое наставление Отцов — «В сердце нищи Господа», что однозначно говорит о том, что мистические устремления должны быть направлены в сердце.

О БОГОВЕДЕНИИ В ХРИСТИАНСТВЕ

Продолжая изучение вопроса богопознания в христианской мистике, нам необходимо ниже рассмотреть, как же происходит познание Самого Бога, как подвижники Его познают. Поскольку наиболее полное познание чего-либо возможно лишь при слиянии, соединении с познаваемым, то отсюда стремление подвижников соединиться, слиться с Богом; поэтому в христианском богословии богопознание принято называть путем соединения. Рассудочный путь познания не дает возможности слияния. Этот путь может дать лишь какое-то представление о познаваемом. И вот почему христианское богословие обращается к апофатическому пути, который ведет к соединению, что возможно достигать только через любовь, а не разум, так как любовь — стремление к слиянию, соединению.

Обожение твари, что есть цель христианства, осуществится во всей полноте, по христианскому вероучению, в будущем веке, после воскресения мертвых. Однако уже здесь, на земле, обожение должно в определенной степени осуществляться, преобразовывая искаженную и тленную природу, предуготовляя ее к вечной жизни. Если Бог дал нам в Церкви все объективные условия, все средства для достижения этой цели, то нам, со своей стороны, нужно создать необходимые субъективные условия, потому что соединение осуществляется, как говорит Вл. Лосский, в «Смертии», 52 в сораотничестве человека с Богом. Субъективная сторона соединения человека с Богом и является в сущности самой христианской жизнью, и в этом именно смысле надо понимать рассуждение одного из русских святых прошлого столетия Серафима Саровского: «Пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши сами по себе, однако не в делах лишь только их состоит цель нашей жизни христианской, хотя они и служат средствами для достижения ее. Истинная цель жизни христианской — есть стяжание Духа Святого Божия. Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Святого Духа Божия. Заметьте, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам пло-

ды Духа Святого, все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды в жизни будущего века нам не представляет, да и в здешней жизни Благодати Божией не дает. Вот почему Господь наш Иисус Христос сказал: «...всяк, иже не собирает со Мною, расточает» (Мф. 12, 30). 53 Иначе говоря, для христианина не существует автономного добра: доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно осуществляется ради Христа и потому служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати. Добродетели — не цель, а средства, или, вернее, симптомы, внешние проявления христианской жизни, так как единственная цель есть стяжание благодати, что неразрывно связано с вопросом свободной воли. Благодать — это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий. Однако ни эти усилия ни в чем не определяют самой благодати, ни благодать не влияет на нашу свободу в качестве какой-то посторонней силы.

Восточное Предание (христианское), сохранившее в чистом виде учение Отцов Церкви, всегда утверждало в синергии равное участие Божественной благодати и человеческой свободы. Так, св. Макарий Великий говорит: «Воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей». 54 Феофан Затворник утверждал, что Святой Дух, действуя в нас, совершает вместе с нами дело нашего спасения, но он также говорил, что «человек совершает дело своего спасения с помощью благодати Божьей». 55 «Благодать, — по словам св. Макария Великого, — непрестанно сопребывает, укрепляется и действует как закваска в человеке с юного возраста и сие, сопребывающее в человеке, делается чем-то как-бы естественным и неотделимым как бы единою с ним сущностью». 56 Это то, что преподобный Серафим Саровский называл «стяжанием благодати» — субъективная сторона соединения человека с Богом.

А теперь мы перейдем к завершающему этапу первой части нашего труда «Богосознание в христианской традиции» — к вопросу о том, как уже познается Бог человеком, каким Он предстает человеку, каково бывает ведение Бога и к чему ведет христианский путь соединения.

4. I. Видение Бога в христианской мистике

Единение с Богом есть тайна, совершающаяся в человеческих личностях.

Человек на своем пути к соединению с Богом никогда ничего не теряет личностного, хотя и отказывается от своей собственной воли, от своих природных наклонностей. Лишь при свободном отречении от всего, что свойственно ей по природе, человеческая личность полностью раскрывается в благодати. То, что несвободно, то, что несознательно, не имеет личной ценности. Лишения и страдания не могут стать путем к единению, если они не принимаются добровольно. Совершенная личность во всех своих решениях сознательна: она свободна от всякого принуждения, от всякой природной необходимости. Чем дальше личность движется по пути соединения с Богом, тем сознательнее она становится. Эта сознательность в духовной жизни называется познанием. Оно полностью проявляется на высших ступенях мистического пути как совершенное познание Пресвятой Троицы. «Поэтому Евагрий Понтийский отождествляет Царство Божие с познанием Пресвятой Троицы — с сознанием единения. Наоборот, незнание, в своем крайнем пределе, не что иное, как ад — предел падения человеческой личности. Духовная жизнь — возрастание человеческой личности в благодати — всегда сознательна, тогда как бессознательность — признак греха, «сон души». 57 Итак, нужно постоянно быть бдительным, поступать как «чада света» (Еф. 5, 8), следуя словам Апостола Павла: «Встань спящий, и воскресни из мертвых и осветит тебя Христос» (Еф. 5, 14).

Священное Писание изобилует выражениями, относящимися к свету, Божественному озарению, к Богу, которому прилагается наименование Света. Если Бога называют светом, так это потому, что Он не может оставаться чуждым нашему опыту. «Гносис» — познание Божественного на его высшей ступени — это опытное восприятие неварного света, и это восприятие само по себе есть свет — «во свете Твоем узрим свет» 58 (Пс. 35, 10).

Какова природа видения этого света и что это за свет? Обратимся к подвижникам и посмотрим, как они передают восприятие этого света. Симеон Новый Богослов говорит:

«Это поистине Божественный огонь, нетварный и невидимый, вечный и нематериальный, совершенно неизменный и бесконечный, неугасимый и бессмертный, непостижимый, пребывающий за пределами всего тварного... Этот свет отделил меня от всех видимых и невидимых существ, сообщив мне видение несозданного... Я соединился с Тем, кто несотворен, нетлен, бесконечен и невидим для всех» 59

Из вышесказанного становится ясно, что состояние св. Симеона — выход за пределы тварного. Это, как говорит Вл. Лосский, «приобщение к вечным реальностям есть нечувственное и ни умопостигаемое. Это воспринимается всем существом человека, а не какой-то одной из его способностей». 60 «Бог есть свет, — говорит св. Симеон, — и Он сообщает Свое сияние тем, кто с Ним соединяется, к мере их очищения. Тогда угасший светильник души, т. е. помраченный разум, сознает, что он снова возгорелся, потому что его воспламенил Божественный огонь. О чудо! Человек соединился с Богом духовно и телесно, потому что его душа не отделяется от духа, а его тело не отделяется от души. Бог соединяется со всем существом человека». 61 У св. Симеона Божественный свет является всему человеку, человеческой личности как высшая реальность, превосходящая как материю, так и дух. Это состояние и можно назвать выходом за пределы тварного бытия к единению с Богом, — это и есть преображение тварной природы, тела и духа Божественной благодатью, являющейся как нетварный свет, к которому приобщается человек всем своим существом.

Во «Введении к гимнам о Божественной любви» св. Симеон говорит: «Я часто видал свет, и иной раз он являлся внутри меня, когда душа моя имела мир и тишину, а иной раз являлся он вне, вдали, или даже совсем скрывался, и когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь, потому что тогда думалось мне, что верно он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начинал плакать и проливать слезы и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака, и мало-помалу выказывается радостворное, блестящее и круговидное. Так наконец Ты, неизреченный, невидимый, неосязаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присутствующий и все исполняющий, видимый и скрывающийся каждый час... и днем и ночью, удаляющийся и

приходящий, исчезающий и внезапно опять являющийся, мало-помалу прогнал бывшую во мне тьму, рассеял покрывавший меня облако, очистил зеницу с сердца моего, и вместе с сим усыпил плотскую сласть и совсем изгнал из меня всякую страсть. Сделав меня таковым, Ты очистил душу мою, Ты, вездесущий, внезапно обретаешься в ней и являешься как другое солнце. О неизреченное снисхождение! Благодарю Тебя за то, что Ты открыл мне Себя, как не вечерний день, как незаходящее солнце, о, Ты, не имеющий места, где Ты мог бы укрыться; ибо никогда Ты не скрываешь Себя, не презираешь никого; напротив, это мы скрываемся, не желая идти к Тебе». 62

В таком переживании Божественного света у св. Симеона Нового Богослова нет ничего общего с обезличивающим экстатическим состоянием, в котором сознание человека тонет в созерцании некоего безличного божества. Но прямое общение с Богом делает это переживание света невыразимым для человеческого языка. То, что пытается выразить в антиномичных терминах св. Симеон, позволяет составить некоторое представление об этом общении с Богом, живущим во Свете несозданном: «Когда приходим мы в совершенную добродетель, — говорит он, — тогда не приходит в некоем образе, впечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, недостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто, ясновидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством с теми, кто рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом лицом к лицу, любит сынов Своих как отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным небывшим видением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить как должно, но опять и молчать не могут... (Святой Дух) бывает в них все, что, как слышим, в Божественных Писаниях говорится о царстве небесном, — именно маргарит, семя горничное, закваска, вода, огонь, хлеб, питание жизни, одр, чертог брачный, жених, друг, брат и отец. И что много говорить мне о неизглаголанном? Ибо чего око не видало, о чем ухо не слышало, и что на сердце человеку не входило, то как может измерить язык, и как можно сказать словом?.. Хотя мы стяжали все сие и имеем внутри себя от Бога, давшего нам то, но нисколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить». 63

Рассматривая вопрос боговидения, Вл. Лосский говорит, что это реальности будущего века, которые мы видим отчасти в этом мире — вначале в экстазе, и на более высоких ступенях совершенства — в постоянном общении с Божеством. Ибо, как говорит св. Симеон, «экстазы и состояния восхищения подобают лишь неопытным, тем, чья природа еще не привыкла к переживанию нетварного». Однако, продолжает Лосский, эта новая реальность присутствует во всех христианах, ибо она есть не что иное, как благодать крещения. Св. Симеон также часто подчеркивает значение таинств. Но надо не только получить благодать в таинстве, но и «стяжать ее многими скорбями и трудами; она должна актуализироваться, выражаться в жизни, следовательно, проявляться и становиться видимой в нашей духовной жизни. «Если истинный ключ бьет, то наверное река, исходящая из сего источника и текущая, выплыва бывает для имеющих очи. Но если и это действует в нас, а мы ничего такого не чувствуем и не сознаем в себе, — говорит св. Симеон, — то ясно, что мы совсем не будем чувствовать и жизни вечной, которая бывает следствием того, и не увидим Духа Святого, но пребудем мертвы, слепы, бесчувственны и в будущей жизни, как пребываем в настоящей». 64

Там же св. Симеон говорит, что Бог есть Свет, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и приявшие Его, прияли как Свет, ибо свет славы Его предвидет пред лицом Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Незидящие света Его, не видели и Его, потому что не прияли еще Благодати, сидят во тьме и не хотят покаяться, как должно, потому что покаяние есть дверь, выводящая ко свету из тьмы. Продолжая, св. Симеон говорит, что Бога мы познаем во Свете, и самих себя тоже, и судим во свете этом, где открывается наше несходство с Богом, и ныне, в настоящей жизни, входя в свет через покаяние, самоохотно и самопроизвольно, мы хотя обличаемся и осуждаемся тайно и сокровенно, в глубине души нашей,* во очищение и прощение грехов наших. И только один Бог вместе с нами знает и видит сокровенности сердец наших.

* В подтверждении этих слов св. Симеона мы приводим два отрывка из поэмы св. Григора Нарекаци, армянского подвижника X века, из его поэмы-молитвы, называемой «Книга скорбей» (см.: Григор Нарекаци. Книга скорбей. Перевод Э. Милия. Ереван, 1984, с. 191-192, 285).

И кто здесь, в настоящей жизни бывает судим таким судом, тому нечего бояться другого какого истязания. Но тогда, во второе пришествие Господне, — продолжает св. Симеон, — на тех, которые ныне не хотят слити в свет и быть им судимы и осуждаемы, но некавидят его, откроется свет, сокровенный ныне, и сделает явным все их сокровенности. И все мы, ныне укрывающие себя и не хотящие объявить сокровенности сердец наших чрез покаяние, раскрыты будем тогда действием света пред лицом Бога и пред всем прочим, — что такое есть мы ныне. 65

Гл. 88

Слово к Богу из глубин сердца

Пусть повествуют они, (молитвы), как живые, всю истину

О содеянном мною зле

Пусть, как труба громкогласная, словно гудит в веках,
Непрерывно и без утайки каюсь в моих грехах,
Пусть, все мое существо собой заменя,
Оно вспит, надрывается вместо меня
И выявляет сокровенное,
Заставляет звучать забытое,
Разглашает негласное,
Проясняет неясное,
Различает и самое смутное,
Препирает к стене все преступное,
Все ловушки на свет выволакивает,
Грехи клеймит и оплакивает,

И тогда, О Христос,
Да воцарится Твоя благодать жизнедарная на погосте
И да вольтется в мои иссохшие кости;
И в час оживления всего,
В начале весны
В пресветлый день обновленья,

Из вышеприведенного списания Божьего Света, который видит св. Симеон Новый Богослов, можно прийти к выводу, что он определяет этот свет как суд: прежде всего над собой, а потом и над всеми — Страшный Суд, Второе Пришествие Господа, которое, впрочем, уже совершается для тех, кто живет с Ним в общении, и, как говорит Вл. Лосский, «это опытное познание света превосходит границы тварного существа, выходит за пределы пространства и времени к «тайне в сьмого дня», и, — добавляет Лосский, — мистическое созерцание св. Симеона

Моя душа, небесной росой окропленная,
Ею спасенная и скрыленная,
Укрепиться в свей устремленности взысь,
И пустит побегу духовных благ,
И обрстет листвою и соцветьями снова,
Как гласят слова упования
Вдохновенного Тобою упования;

Гл. I

Слово к Богу из глубин сердца
Голос скорбных стенаний мсей души, вопль горестный
К Тебе возношу, выношу на свет сокровенное:
Плод нечистых желаний разума потрясенного
Подношу к чадающему пламени, поедающему меня,

Так пусть же из кельи тесной,
Хранящей тайны моих помышлений,
Немедля к Тебе вознесется
Добровольная жертва разума —
Обернувшийся дымом густым
Точный тук моих прегрешений!
И когда я вместе с тобою суд над собою учиню
И сразу истово взмолюсь о снисхождении,
Да не припомнишь Ты о мерзком радении,
С коим в Твоей доброте взывал нечестивый Иаков,
Руки преступные ввысь простирая,
О чем вопиет богоревнивый Исайя;
Да не вспомнишь и беззаконие Вавилона,
Замыслившего дотянуться до небосклона.

соединяется с эсхатологическим прозрением». 66

Как же можно сделать заключение обо всем этом? Прежде всего можно сказать, что «видение Бога» возможно лишь с помощью Самого Бога, Который открывает себя через Свой, Божественный Свет, «ибо Он есть свет». Свет этот не — тварный, который практически не подлжит никакому адекватному словесному выражению, ибо мы заключены в рамках тварного. Далее, при созерцании Бога в Свете, Он являет себя довольно конкретно и «чисто» и «не безобразно». Это все говорит о том, что происходит созерцание Личности, личного Бога. Тут не может быть и речи о каком-то растворении в Боге или созерцании какого-то безликого, или абстрактного Бога. Ведь указывает же св. Симеон на то, что при созерцании человек всегда чувствует разницу между собой и Богом, т. е. тут, при созерцании и единении, сохраняется полностью личность человека (ощущение собственной личности, осознание ее).

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ МИСТИКО-ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ ЙОГИ

Корни появления системы йогии теряются в глубочайшей древности, и нет возможности с точностью датировать ее возникновение. Но более или менее полное систематизированное письменное ее изложение появилось во II веке до н. э. в «Йога-сутре», написанной древнеиндийским мыслителем Патанджали, жившим в то время. 67 Согласно Патанджали, йога базируется на философских взглядах дуалистической системы санкхья, которая признает два независимых начала в мире: пуруша (дух) и пракрити (материя). Йога принимает все 25 начал санкхьи, но добавляет к ней веру в Бога как верховного Я, отличающегося от других Я. 68 Иста является применением теории санкхьи к практике повседневной жизни. 69 «Йога-сутра» Патанджали имеет четыре части, из которых первая трактует о природе и цели самадхи, или созерцательного погружения в себя (самадхипада), вторая определяет средства достижения этой цели (садханапада), третья раскрывает значение необычных способностей, достигаемых посредством практики йогии (видхутипада), четвертая излагает природу освобождения (кайвальяпада). 70 С принятием 26 начала — Бога йога вынуждена отойти от принципа несотворенности мира, как это обстояло в системе санкхьи, и стала признавать сотворение делом двух факторов — Бога и авидьи.* Благодаря авидье энергия пракрити (материи), находящаяся в постоянном движении, превращается в модификации как духовного, так и материального мира, в то время как Бог, хотя и остается за пределами пракрити, устраняет препятствия, порождаемые последней. Авидья не обладает интеллектом и потому не осознает желаний бесчисленных пуруш (душ); Бог же является интеллектом, использующим модификации пракрити для пуруш. Джива (индивидуальная душа) включается в материю, и это определяет ее выход

* «Авидья — источник непрерывной серии препятствий и скрытых впечатлений кармы с их осуществлением» (С. Радхакришнан. Индийская философия, т. II, с. 305). Карма — цепь причинно-следственной связи.

из чистоты и невинности. Цель освобождения «заключается в отделении пуруши (души) от пракрити (материи), которое достигается их разграничением». 71 Одним словом, при соприкосновении бесчисленных человеческих Я (которые являются абсолютными, бессмертными частицами Бога) с пракрити происходит воплощение в тела и начинается круг сансары — бесконечное воплощение и развоплощение Я. Цель йогии — выход из круга сансары, что достигается на конечной стадии практики йогии в самадхе — созерцание своего божественного Я. 72

При серьезном изучении древней философии йогии обнаруживается в ней ряд противоречий и непоследовательность. В частности, например, в вопросе Бога и Его места в философии йогии чувствуется некая искусственность Его привнесения, и, по мнению ряда исследователей, это было сделано, чтобы стать модной и привлекать умы людей. 73 И с течением времени философия йогии претерпевает ряд заметных изменений. «Для людей, — говорит Радхакришнан, — пытавшихся пропагандировать теорию вселенной санкхьи и метод дисциплины йогии, вероятно, встретились трудности в распространении этих идей, вызванных неудовлетворительностью теистических инстинктов человека. И в последующей йогии больше учитываются всеобщие потребности человеческого сердца и Бог начинает занимать более важное место. Реальность Бога усматривается в возвышенной жизни человека. Доказательством существования Бога служат религиозные переживания человека. Высшая душа обращается к индивидуальной душе, и те, кто ищут истину, находят отклик в своих сердцах. Суровая дисциплина ума и тела йогии с ее большим физическим напряжением и серьезным риском для морали требует признания существования какого-то руководителя, освободителя от темноты и страданий, учителя истины и вдохновителя силы... Вскоре соединение с Богом станет целью человеческих устремлений. В «Вхагавадгите», например, деистическая йога заменяется теистическим бхакти. В самадхи душа видит Бога и обладает им». 74

Значительным изменениям йога подвергается уже в XIX веке. Здесь надо отметить, что вообще в XIX веке в Индии происходит крупнейшая реформация (в два этапа) в системе индуизма. 75 Появляется ряд тайных обществ

реформаторов типа «Брахмо самадж», «Упасана самадж» и др. во главе с Д. Тагором, Р. Ройем, К. Сенем. 76 На этом фоне появляется личность Рамакришны* как прославленного и знаменитого йоги, которого связывали узы личной дружбы с вышеупомянутыми лицами, хотя сам Рамакришна никогда не организовывал и не вступал ни в какие общества и организации. Он был жрецом храма Кали**, наложившим на себя обет целомудрия, и всю жизнь старался познать Бога. В своей проповеднической деятельности Рамакришна всегда пытался примирить все религии и различные секты, даже такие, которые явно противоречили и даже взаимоисключали друг друга. Для этого Рамакришна применял метод стадийности, объявляя, что комплекс идей в принципе остается всегда одним и тем же, а меняются лишь формы познания и постижения: из одной плоскости они как бы переносятся в параллельные. Это снимало их противоречивость, делая равно верными—каждую на своей стадии. 77 На низшей, по мнению Рамакришны, отмечается скрупулезное следование обрядам, идолопоклонство, жертвоприношение, наделение Бога антропоморфными чертами. А понимание верующими Бога как абсолюта, не имеющего ни формы, ни атрибутов, свидетельствует о самой высокой ступени духовного развития. 78

Рамакришна распространил свой метод стадийности на три школы религиозно-философской системы веданты, объявив их также не противоречащими друг другу и выстроив в один ряд по восходящей линии: двайта соответствует низшей ступени постижения; вишишта—адвайта—средней, а высшим откровением является адвайта-веданта, которая может быть понята только в состоянии самадхи. 79

За свою полувековую жизнь (1836-1886) Рамакришна завоевал громадное уважение и популярность как в религиозных, так и в светских кругах Индии. Вокруг него собирается целый ряд учеников и последователей. Самым выдающимся среди них был Вивекананда, 80 кото-

*Подробности о жизни и деятельности Рамакришны см.: Р. Роллан. Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии. Жизнь Рамакришны. — Собр. соч., т. 19. Л., 1936;

**Кали — индуистская богиня ужаса.

рый возглавил учеников после смерти учителя и организовал общество «Миссия Рамакришны» для распространения его учения. В 1893 г. Вивекананда отправился в Чикаго на Всемирный конгресс религий, где своими выступлениями завоевал громадную популярность, читая лекции по веданте и практике йоги. С циклом лекций он выступил также в ряде европейских стран. Благодаря деятельности Вивекананды в Европе и Америке создается общество последователей этого учения, которые буквально за несколько лет распространяют* его в вышеупомянутых регионах.

Вивекананда, под воздействием учения Рамакришны, активно пропагандирует практику йоги на базе религиозно-философской системы адвайта-веданты, выдавая ее за квинтэссенцию мировой, единственной религии. Хотя Вивекананда и пытался распространять идеи Рамакришны и был его учеником, но в его взглядах было много несоответствий принципам Рамакришны. 81

Итак, мы вкратце проследили эволюцию йоги до конца XIX в. И теперь мы намерены рассмотреть систему йоги в том виде, в каком она распространилась в Европе и в Америке и в каком она сохранилась и по сей день.

*Удобную почву для распространения этого учения сыграло тессофское общество, которое в последней четверти XIX века стало распространять учение йоги в Европе, России и Америке. Подробнее о тессофском обществе и его деятельности мы будем говорить ниже, в главе «Теософия».

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ИНДИЙСКИХ ЙОГОВ

Всякое существование, сознательное или бессознательное, по учению Йогов, есть эманация единого Бытия — Бога — Абсолюта. 82 Он присутствует во всяком явлении жизни, явном или скрытом, познанном или непознанным, т. е. во всех Своих проявлениях, так как все вещи суть проявления Бога. 83 в том числе и человек, который есть конечное выражение Бесконечного (Бога). 84

Бог имеет три великих проявления, которые могут быть ощущаемы, изучаемы и сравнительно хорошо понимаемы даже обычным человеческим интеллектом. 85 Это:

- 1) материя, или субстанция (Аказа);
- 2) энергия, или сила (Прана);
- 3) умственная субстанция (Читта).

Вышеупомянутые три проявления — не три отдельных начала, а три фазы одного проявления. Согласно учению Йогов, материя есть грубая форма энергии, или силы, постепенно переходящая в эту последнюю, как бы растворяющаяся в ней; точно так же сила, или энергия есть грубая форма умственной субстанции, переходящая в нее постепенно, словно тая — незаметно проходя ряд промежуточных состояний. А умственная субстанция в своих высших фазах и действительностях почти достигает плоскости духа, из которого она возникла, и в точке возникновения делается такой утонченной, что человеческий ум (даже у самых высокоразвитых людей) не может указать точной пограничной черты, разделяющей их. 86

Человек имеет в себе истинное «Я», дух, который и есть Абсолютное. Этот дух облечен рядом относительных сущностей, а именно: 1) материей; 2) энергией, или силой; 3) умом. Санскритские термины этих понятий таковы: Атман, т. е. дух, или вечное «Я»; Аказа, т. е. материя, или всепроникающее вещество вселенной; Прана, т. е. сила, энергия; и Читта, т. е. умственная субстанция. Философия Йогов учит, что эти четыре формы относительного присущи всем вещам во вселенной. Атман, или Дух, будучи единою реальностью, находится везде и во всем, но не так, как будто бы он был заключен в

каждой отдельной вещи, как нечто обоснованное, как отдельная частица. Он, так сказать, проникает всю вселенную и находится во всем. Если представить каждого отдельного человека в виде бусины, то дух не будет кусочком золота в ее центре, а золотою цепью, на которую нанизаны бусины и которая находится в каждой из них и проходит сквозь все бусины. И всякая относительная сущность, всякая вещь нанизана на эту золотую цепь духа и есть ничто иное, как точка на этой цепи. Нанизанные на нее бусины состоят из материи (аказа), обладают энергией (прана) и умственной субстанцией (читта). Все эти три субстанции суть относительные проявления Абсолютного; только дух — единственная бесспорная «вещь в себе», единственная «реальность» в человеке, тогда как упомянутые три аспекта изменчивы, временны, несовершенны и не имеют качеств, присущих Абсолютному. 87

Философия Йогов учит, что человек состоит из семи начал, точнее, что его истинное «Я» — это дух, а низшие начала суть лишь формы проявления духа в низших сферах. Человек может проявляться в семи плоскостях, но только наиболее развитый человек, так как большинству людей нашего времени высшие плоскости еще не доступны. Но все-таки всякий человек, как бы мало он ни был развит, обладает потенциально всеми семью началами. Низшие пять плоскостей пройдены многими, шестая — очень немногими, седьмая же не достигнута практически никем из принадлежащих к человеческой расе. 88

Семь начал человека

- 1) физическое тело,
- 2) астральное тело,
- 3) прана, или жизненная сила,
- 4) инстинктивный ум,
- 5) интеллект (разум, рассудок),
- 6) духовный ум (духовность, способность прозрения, интуитивный ум),
- 7) дух.

Дух человека проявляет себя в вышеуказанных формах — «проводниках сознания». Эти проводники состоят из материи разной плотности. Физическое тело — низшая

форма проявления человека, низший проводник. Разные проводники служат для проявления сознания на различных плоскостях — на «физической плоскости», в «астральной» и т. д. По мере того, как человек повышается в своем развитии, его сознание переходит из низших плоскостей в высшие, и он все более и более осознает свою высшую природу. 89

Физическое тело соответствует нашему материальному видимому обычным глазом телу. Цель йоги — овладеть этим телом, усовершенствовать его и подчинить контролю своей воли и разума. Система воспитания тела подробно представлена в одной из школ йоги, называемой хатха-йога. 91 А что касается астрального тела, согласно учению йогов, то оно не так хорошо известно и изучено, как физическое тело, хотя и тесно с ним связано, и физическое тело является как бы копией астрального, которое состоит из материи несравнимо более тонкой, чем та, из которой состоит наше физическое тело. После смерти человека его астральное тело продолжает существовать и при известных обстоятельствах бывает видимо живущим, и в этом случае «душа», т. е. группа высших начал человека, живет в астральном теле. Но потом душа уходит и из астрального тела. Астральная оболочка, оставленная ушедшей душой, в таких случаях есть ничто иное, как бездушный труп, только из вещества более тонкого, чем тело физическое. В ней нет ни жизни, ни разума. Это — оболочка, и больше ничего, которое со временем подвергается разрушению. 92

Третьим началом человека является прана, которая по мнению йогов, — мировая энергия или жизненная сила, присутствующая во всех формах жизни: от амебы до человека, от самой первичной формы растения до самой высшей формы животного царства. Праной, как частью мировой энергии, пользуется «Я» человека для своего вещественного проявления. 93

Выше мы вкратце рассмотрели три низших начала в человеке. Следующие три начала: 1) инстинктивный ум (который достигает очень высокой степени развития у высших животных — собак, обезьян, слонов), 2) интеллект, т. е. «сознательный ум», по терминологии западных психологов, и 3) духовный, или интуитивный ум, — составляют вместе душу человека. 94

Инстинктивный ум люди разделяют с животным царством. Это первая форма психической жизни, достигаемая на пути эволюции сознания. В низших фазах этого ума сознательность едва заметна, и отсюда, от этих низших сфер, она поднимается путем постепенного развития, достигая в высших животных очень высокой степени сознательности в сравнении с первыми своими проявлениями. Первый проблеск инстинктивного ума можно наблюдать уже в царстве минералов, особенно в кристаллах. Затем в растительном царстве он уже делается совсем заметным, а в некоторых из высших типов растений показывает как бы зачаточные формы сознательности. Далее, в мире животных наблюдаются более сильные проявления инстинктивного ума, начиная от форм, близких к миру растительному по своей слабой сознательности, и кончая степенями разумности, почти равными низшим формам проявления человеческой души. Затем у людей можно наблюдать, как инстинкты постепенно слабеют по мере развития пятого разумного начала, интеллекта. И, наконец, в современном человеке можно наблюдать это пятое начало, интеллект уже контролирующим и подчиняющим себе, целесообразно или не целесообразно, четвертое начало, т. е. инстинкт. «Но необходимо заметить, — говорит йог Рамачарака, — что даже человек высшего развития обладает еще очень сильно развитой деятельностью инстинктов и в различной степени подчиняет ее себе или подчиняется ей сам. Инстинктивный ум еще очень полезен человеку в настоящей стадии его развития. Как физическое существо человек не мог бы существовать без инстинктов. И человек может сделать из инстинктивного ума в высшей степени полезного слугу». 95 Инстинктивный ум, по словам Рамачараки, есть вместилище потребностей, страстей, желаний, инстинктов, ощущений, чувств и эмоций. Все ощущения, относящиеся к эмоциям и страстям, принадлежат к этой сфере. Все потребности тела, как голод и жажда, половое влечение физического характера, все страсти, как например, физическая любовь, ненависть, злоба, ревность, мщение, входят в нее; похоть тела, вождение, гордость относятся к ней же. Это основное начало самое материальное из трех душевных начал, и наиболее привязывающее нас земле и к земному. 96

Первыми четырьмя началами кроме человека обла-

дают низшие царства природы. Пятое начало — интеллект — принадлежит уже только человеку. Резкого изменения или заметного перехода от сознательности четвертого начала к сознательности пятого не существует. Эти начала незаметно переходят одно в другое и сливаются, как цвета в спектре. По мере того, как развивается интеллект, он слабо озааряет четвертое начало и сообщает инстинктивной жизни начало действительной разумности. «Тростое сознание» переходит в «самосознание». Пока проявится ясно пятое основное начало, существо, обладающее хорошо развитыми четырьмя началами, может проявлять страсти, но не разум; эмоции, но не интеллект; желанья, но не разумную волю. 97

При развитии пятого начала — интеллекта и появлении самосознания у человека начинает создаваться понятие о его «Я». Он начинает сравнивать себя с другими, размышлять об этом. По мере развития он начинает мыслить все более и более самостоятельно и дает все новые и новые внушения своему инстинктивному уму. Начинает полагаться на свой собственный ум, начинает самостоятельно творить и не является уже более простым автоматом в умственной работе. Из этого-то проблеска сознательной разумности развивается высшая сознательность. 98 Развиваясь, человек получает все больше и больше света через ближайшее высшее начало — «способность прозрения». 99 И на своем пути развития человек, согласно учению йогов, должен стремиться, выявлять свое «Я» внутри себя и быть сильным. 100

«Шестое начало — «духовный ум» списывалось некоторыми писателями под именем «сверхсознательного ума»; этот термин отмечает различие, существующее между подсознательным умом и интеллектом. Таким образом, «духовный ум» (или «интуиция») выделяется, и при этом становится видно, что, будучи стдельным от интеллекта, он в то же время не имеет ничего общего с низшим, инстинктивным, умом. И хотя действительное существование «способности прозрения» ясно только ограниченному числу людей, кроме них есть много таких, которые сознают «что-то высшее в себе самих». И это высшее ведет их к мыслям, желаньям, стремлениям и поступкам, все более и более возвышенным и благородным. А еще большее число людей получает только слабое мерцание света духа, и все-таки, хотя они и не знают его, они до некоторой сте-

пени подчинены его влиянию. Таким образом, все человечество получает благодетельные лучи духа. Хотя во многих случаях свет, идущий от духа, бывает затуманен плотными материальными преградами. Но все-таки человек постоянно развивается, сбрасывает оболочку за оболочкой и медленно продвигается к своей высокой цели. В конце концов свет засияет для всех». 101

По мере того, как человек развивается, развивается и его духовное сознание, говорят Рамачарака и Вивекананда, у него появляется прочное чувство реальности существования высшей силы, и вместе с тем растет осознание братства всего человечества и родственной связи между людьми. Он не может получить этого сознания ни от инстинктивного ума, ни от интеллекта. Духовность не идет в разрезе с интеллектом, а только выходит за пределы его. Эта высшая способность передает интеллекту некоторые истины, которые находит в тех областях, куда интеллект не может проникнуть. И интеллект, поскольку может, делает об этих истинах суждения и умозаключения. Но эти истины не берут начала в интеллекте. «Интеллект холоден — духовное сознание тепло и одушевлено высоким чувством». 102

Внутренний рост человека, согласно учению йогов, заставляет его раскрывать свою душу для света, идущего от способности прозрения, и держаться пассивно перед ней, не противодействуя ее влиянию. Интуитивный ум, или духовный ум, есть также источник вдохновения, которое осеняло во все времена поэтов, художников, скульпторов, писателей и т. п. Это источник, из которого ясновидящим черпает свои видения, а пророк — свои предсказания. «Многие люди, сосредоточиваясь на высоких идеалах в своей работе, получали редкие знания из этого источника и приписывали это откровению, идущему от существ другого мира — ангелов, духов и даже от самого Бога. Между тем, как источник всего этого находился в них самих и был голосом высшего «Я», говорившего им. Мы не хотим этим сказать — говорит йог Рамачарака, — что никакие знания не могут придти к человеку от высших существ. Напротив, мы знаем, что высшие существа часто сообщаются с человеком посредством его интуитивного ума, — но мы только утверждаем, что многое из того, что человек приписывает внешнему влиянию, исходит от него самого». 103 Когда человек узнает о су-

ществовании «духовного ума» и начинает понимать его внушения и указания, он закрепляет этим свою связь с ним и начинает получать свет большей яркости. Когда мы научаемся доверять духу, говорят йоги, он отвечает нам, посылая более частые вспышки просветления и озарения. 104

По учению йогов, у большинства людей «духовность» развивается постепенно и медленно. И хотя человек будет чувствовать постоянное нарастание духовного знания и сознания, он может не испытать никакой заметной или поражающей перемены. Но у других бывают моменты того, говорит Рамачарака, что известно под именем «просветления», когда их точно что-то поднимает из их нормального состояния, и они переходят на высшую плоскость сознания. Некоторые этот душевный опыт называют «космическим сознанием», что по мнению Рамачараки, представляет собою довольно подходящий термин, так как просветление, особенно в его высших формах, заставляет человека соприкоснуться с жизнью, высокой и низкой, большой и малой, доброй и злой. Наиболее ясным признаком моментов космического сознания является чувство всеведения. Это ощущение продолжается очень недолго и оставляет после себя острее сожаление о виденном и утраченном. Другим таким же общим признаком космического сознания является уверенность в бессмертии, т. е. так сказать, чувство истинного Бытия, уверенность в своем существовании всегда, в прошлом и в будущем. Следующим признаком является исчезновение всякого страха и приобретение уверенности и надежды, которые совершенно непонятны людям, не испытавшим моментов просветления сознания. И это состояние просветления обыкновенно сопровождается чувством сильной радости. 105

Более подробное описание шестого и седьмого начал человека мы не можем, поскольку сами йоги очень кратко это описывают, говоря, что это трудно передаваемо человеческим языком, а седьмое начало вообще еще не достигнуто ни одним человеком. 106

Чтобы иметь полное представление о составе человека в представлениях философии йоги, необходимо вкратце остановиться на таком понятии, как аура человека, которая, по мнению йогов, есть эманация всех семи начал человека и которая бывает видна только людям с

высокоразвитым психическим зрением. Аура представляется психическому наблюдателю в виде светящегося облака, почти овального по форме, занимающего от двух до трех футов по всем направлениям тела, непрерывно изменяющихся оттенков, хотя некоторые цвета являются в ней преобладающими, мысленной и эмоциональной направленности, в зависимости от того, до развития какого начала он дошел, и т. п. Опытному наблюдателю ауры не трудно узнать все это по оттенкам, их изменениям, плотности и скорости изменения оттенков ауры. Причем в йоге все это весьма подробно разработано — какой цвет или оттенок чему соответствует. Например черный цвет представляет ненависть, злобу, черно-зеленый — низкий обман и т. д. Причем по преобладанию цветов можно определять, из какого начала исходит аура — от шестого или второго, например. 107

В завершение изложения о миросозерцании индийских йогов нам необходимо здесь изложить их теорию духовной эволюции, согласно которой каждый человек на нынешней стадии проделал великий путь эволюции от амебы до своего нынешнего состояния. «Каждый современный человек был когда-то пещерным жителем, дикарем, варваром, воином, священником, учителем средних веков, жил в Еврпе, Индии, Персии. Жил во все века, во всех климатах, среди самых разнообразных рас. В каждой жизни он приобретал новый опыт, учил новые уроки, более или менее понимал свои прежние ошибки, рос и развивался, и каждый раз, выходя из тела, переходил в состояние покоя между воплощениями, пока, наконец, память предыдущих жизней не затемнилась, и желания влекли его снова в жизнь (к новому воплощению)». 108 Согласно этой теории «жители исчезнувшей Атлантиды, древние персы, египтяне и прочие продолжают жить на земле, т. е. души, воплощавшиеся в этих расах, продолжают теперь воплощаться в людях, принадлежащих к современным нам народам. Но есть еще другие доисторические расы, которые уже совсем вышли из притяжения Земли. Они перешли на высшие плоскости создания и действуют и живут на высших планетах. Есть многие планеты, по своим свойствам ниже Земли, и есть планеты выше Земли. На эти планеты со временем должны перейти наши души. Затем, кроме нашей солнечной системы, есть другая солнечная система, целые цепи солнц, других вселен-

ных, если так можно выразиться, и все они находятся или позади, или впереди нас, т. е. мы прошли через них, или еще будем проходить». 109

Эта теория базируется на теории кармы 110 (в переводе с санскрита карма означает действие), которая утверждает, что человек сегодня пожинает плоды действий своих прежних воплощений, и что в конце концов, пройдя определенный этап воплощений, он придет к спасению, благодаря опыту и мудрости, накопленной в многочисленных воплощениях. Но закон кармы (причинно-следственной связи между прошлым, настоящим и будущим) неуловим. Его почти невозможно избежать простым людям. Но есть такие йоги, которые владеют способом избежания последствий будущей своей кармы. Вот что об этом пишет Радхакришнан: «Готовые кармы истощаются в этой жизни, о неготовых же, которые осуществляются в будущей жизни, говорится, что йоги могут создавать всякие тела, необходимые для того, чтобы расплатиться со старыми долгами. Каждое из этих тел имеет собственную читту, или ум, называемый нирмана читтой, или искусственным умом. Искусственные тела с их читтами отличаются от обычных тел, так как они совершенно систематичны в своих действиях. Создание йогининов (йогов) контролирует эти различные автоматы. Как только автомат, который имеет свою судьбу и который должен истощить определенную порцию отложенной кармы, выполнит свою задачу, йогини устраняют свой контроль над ним и «человек» погибает внезапной смертью. В отличие от обычного ума переживания искусственного не оставляют после себя следов». 111

ГЛАВА VII

БОГОПОЗНАНИЕ В ИНДИЙСКОЙ ЙОГЕ

Философия йогов, со слов Рамачараки, Вивекананды и Рамакришны, 112 учит, что все религии одинаково хороши, каждая имеет свое место и каждая может отвечать человеку на известной стадии его развития. «Поэтому, в понимании йогов, совсем не важно, каково его понятие о Божестве, — говорит Рамачарака. — Под разными названиями человек в действительности поклоняется одному Великому Разумному Началу. Совсем не важны слова или формы этого поклонения, но важны мотивы и цели, которые включает человек в свои отношения к Божеству...». 113 Философия йогов утверждает, что люди различны между собой, и что тот путь наиболее удобен человеку, который соответствует или отвечает его темпераменту и внутреннему состоянию. Этим философия йогов отличается от других систем, которые заставляют идти по одному пути. 114 Йоги разделяют путь достижения Божества на четыре главных пути*: карма-йога, жнани-йога, бхакти-йога, раджа-йога.

Перейдем к краткому рассмотрению этих путей.

1. Карма-йога есть йога действия, путь труда, деятельности. По этому пути должны идти люди, извлекающие наслаждение из своей работы, т. е. те, которые всегда стремятся что-нибудь сделать, которые верят в работу ради работы. Карма-йога учит, каким образом человек может пройти через жизнь, непрерывно действуя, но не создавая своей деятельностью для себя новой цепи причин и следствий (новой кармы). Для этого нужно перестать дей-

* Здесь мы должны сказать, что эти четыре пути соответствуют старой классической йоге. Мы уже выше указали, что йога претерпела значительные изменения. И вот в данном вопросе уже в начале XX века йог Рамачарака пишет: Йоги разделяют путь достижения на три главных пути, ведущие все к одной цели, это — 1) карма-йога, 2) раджа-йога, 3) жнани-йога. ...Некоторые из авторов, писавших по вопросам о восточном скульптизме, указывают еще на существование четвертого пути — бхакти-йога, но мы считаем, что бхакти-йога, т. е. религиозный путь, совпадает с каждым из трех указанных выше путей и, правильнее говоря, необходим на всех путях». — См.: «Основы миросозерцания индийских йогов» Рамачарака. СПб. 1914 г.

ствовать эгоистически. Согласно карма-йоге, человек должен трудиться ради труда, а не ради результатов. У человека не должно быть ожиданий плодов труда. Он не должен быть привязан ни к чему земному, чтобы не вызвать новой кармы своей привязанностью, ожиданием результатов своей деятельности. 115

2. Жнани-йога означает йога знания или мудрости, которой следуют люди интеллектуального типа, склонные к метафизике, которые стремятся к рассуждениям, доказательствам, опытам и к классификациям фактов и явлений. 116 Жнани-йога, по словам Вивекананды, изучает внешний мир и, познав его, познает себя. 117 А вот Рамакришна характеризует жнани-йогу следующим образом: «Цель человека, идущего путем жнани-йоги, заключается в том чтобы знать и ощущать в себе Абсолют. Жнани проводит различие между абсолютной реальностью и нереальными явлениями, говоря: «не это, не это», до тех пор, пока он не придет к таким вещам, где исчезает различия между реальным и нереальным и когда в состоянии самадхи опытным путем познается Абсолютный Брахман». 118

3. Бхакти-йога. Тот человек, у кого сильно развито религиозное чувство, предпочтет достигать постижения Абсолюта и единения с Ним при помощи силы любви — при помощи того вдохновения, которое дается любовью к известному представлению о Боге и к известной форме поклонения, быть может связанной с данными представлениями бхакти-йоги, 119 которая разделяется на две ступени, или ступени. Первая известна под именем гауни-бхакти, вторая, более высокая, называется пара-бхакти. Первая из них, гауни-бхакти, является предварительной стадией и заключается в себе учение о любви к Богу и о поклонении Ему, поскольку эти чувства связаны с понятием о Боге как о личном существе, т. е. с понятием «личного Бога». Предметом второй, пара-бхакти, является поклонение Богу и любовь к Нему как к Духу Сверхличному и Абсолютному. Конечно, один и тот же Бог составляет предмет любви и поклонения в обоих случаях, — говорит йог Рамачарака, — но умственное развитие последователя гауни-бхакти не дает ему возможности составить себе понятие о сверхличном Боге, и он, делая наилучшее, на что способен, создает себе умственный

образ личного Бога. 120 «В отличие от гауни-бхакты, пара-бхакта знает, что Бог не нуждается в молитвах людей и что Ему не доставляют никакого удовольствия эти просьбы и восхваления, — говорит Рамачарака, — И, тем не менее, молитва приносит большую пользу человеку, потому что при помощи ее он приводит себя в гармонию с Бесконечным и открывает в свою душу доступ силе, мужеству и мудрости, проистекающим от близости к Богу — Центру могущества и мудрости. В этом секрет молитвы». 121

Для более полного пояснения бхакти-йоги приведем высказывание Рамакришны: «Когда в человеке пробуждается сила Кундалини, он достигает истинной Бхакти, Божественной Любви и экстаза. Пользуясь Карма-йогой, человек легко может достигнуть развития в себе сверхнормальных психических сил, но когда Карма-йога ведет к Ехакте-йогe, тогда приходит ощущение Божества. Тогда от человека отпадают все религиозные обязанности, необходимость участвовать в ритуалах и церемониях, как отпадают лепестки цветка, когда начинается образовываться плод. Как молодую мать освобождают от всяких домашних работ, так бхакта освобождается от необходимости какого-либо внешнего проявления своих стремлений, от какой-либо внешней деятельности. Истинный бхакта говорит: «О, Мать! Я боюсь кармы с привязанностью к земному, потому что эта привязанность исходит из эгоистических мотивов. Раз человек посеял, он будет стремиться пожинать. Я вижу, что работа без привязанности к ее результатам необыкновенно трудна, но если я буду работать с этой привязанностью, я забуду Тебя. Поэтому я не хочу такой кармы. Сделай так, чтобы от меня требовалось все меньше и меньше деятельности до тех пор, пока я не достигну Тебя. Ожидая этого, я буду иметь силу совершить без привязанности к ней ту небольшую работу, которая у меня еще осталась: и благослови меня бескорыстной любовью и преданностью к Тебе. И сделай так, чтобы, пока я не проникнут ощущением Тебя, мой ум не привязывался к новой работе и к новым желаниям. Но, когда Ты прикажешь мне работать, я буду делать эту работу не для себя, а только для Тебя». 122

Поскольку бхакти-йога, согласно философии йоги, есть путь религиозного типа человека, то она предполагает на своем пути употребление молитв, по крайней ме-

ре, на первой стадии бхакти-йоги, в гуази-бхати. И поэтому здесь мы приведем слова Рамакришны о молитве и как надо вообще молиться йогу: «Рама, даруй мне милость достижения Бхакти, любви, благоговения и самоотречения перед Лотосом у подножия Твоих ног». «Да будет так, — отвечал Рама. — Не будешь ли просить еще о чем-нибудь?» Нарада отвечал: «Господи, если Ты будешь милостив, даруй мне, чтобы меня больше не привлекала Твоя Майя, чары которой завлекают существа земного мира». Рама сказал еще раз: «Да будет так, Нарада; не будешь ли просить еще о чем-нибудь?» Нарада отвечал: «Нет, Господи, только об этом прошу». 123

4. Раджа-йога. Раджа-йога переводится с санскрита как царственная йога, которая пользуется особым авторитетом в Индии и которая сумела завоевать весьма большую популярность как в Европе, так и в Америке, начиная с конца XIX — начала XX в. Раджа-йога имеет восемь ступеней. Первая есть «яма», которая заключается в исполнении известных правил, а именно: человек не должен вредить людям, должен говорить правду, не быть скупым или корыстолюбивым, быть целомудренным и не принимать подарков. Вторая ступень — «нияма». Она включает в себе отказ от жизненных благ, воздержание, довольство, веру в Высшее Существо, милосердие, стремление к познанию Бога и отдавание себя Верховной Воле. Третья ступень, «асана», включает в себе практику различных положений тела. Четвертая ступень — «пранаяма». Это изучение и практика дыхательных упражнений. 124 Пятая ступень, «пратьяхара», требует того, чтобы ум мог быть обращен внутрь самого себя и сосредоточен на одном (предмете, идее и т. п.). Шестая ступень — «дхарана», или концентрация. Седьмая — «дхиана», или медитация, 125 и восьмая — «самадхи», или состояние сверхсознательности. 126

Прежде чем приступить к изложению техники достижения самадхи в раджа-йоге, нам необходимо рассмотреть физиологию человека в свете йоги, которая сделала свое время весьма глубокие исследования в этой области. Согласно йоге человек имеет около 700 миллионов малых нервов. Вдоль тела человека по позвоночному столбу снизу вверх расположены семь главных нервных сплетений, которые соответствуют психическим центрам человека (чакрам). У основания позвоночного столба, в нижней

чакре (муладхара) скрыта психическая сила, известная нам под именем кундалини. Ясновидческому взору йога сила кундалини представляется в виде свернутого калачиком, спящего змея, которого надо разбудить и поднять его вверх, до головы, где находится седьмой и последний главный чакрам (сахасрара). С началом деятельности каждого чакрама йог приобретает определенные сверхъестественные способности — ясновидение, телепатия, левитация и др. Приведение кундалини в мозговую область (центр этого чакрама находится в макушке) называется в йоге таинственным союзом, или мистическим браком. Для пробуждения этой силы кундалини йоги используют глубокие дыхательные упражнения и при глубокой сосредоточенности с каждым вдохом посылают приток к основанию позвоночного столба, представляя при этом, что они этим притком праны бьют по голове спящего змея, чтобы его пробудить, для того, чтобы он направился вверх к голове, и для этого йоги всегда рекомендуют держать позвоночный столб во время упражнений всегда прямым, чтобы не мешать его продвижению. 127

Интересное описание приведения чакрам, или лотосов (их еще и так называют в Индии, потому что ясновидческому взору йога они представляются в виде лотоса с разным количеством лепестков, например, шестой чакрам, находящийся между бровей, имеет два лепестка, а сахасрара, головной чакрам — тысячу) в действительности можно найти в высказываниях Рамакришны, согласно которому шесть лотосов (чакрам), не считая головного, соответствуют семи ментальным* сферам, упоминаемым в Ведах. Рамакришна говорит, что, когда ум человека погружен в земное, он находится в низшем лотосе в конце спины. Чувственные желания поднимаются тогда, когда ум находится во втором лотосе (в области паха). Когда ум находится в третьем лотосе (область пупка), человека охватывают мирские стремления. При достижении четвертой ментальной сферы (солнечное сплетение) сердце человека посещается видением божественной славы, и он восклицает: «Что такое все это? Что такое все это?» Когда он переходит в пятую сферу, его ум останавливается в горле. Тогда человек говорит на темы, относящиеся к Богу,

* Ментальная сфера есть, по йоге, наивысшее проявление человеческой души, вслед за которой наступает сфера духовная.

и его раздражает всякий разговор, который заходит о чем-нибудь другом. В шестой сфере ум сосредоточивается во лбу между бровями. Йог становится лицом к лицу с Богом. Только тонкая стенка похожая на стекло, отделяет его от Божественного Существа. Бог для него подобен огню в фонаре или картине за стеклом. Он пытается прикоснуться к свечу видению, но не может; его восприятия не доходят до полной реализации, потому что в нем есть еще элемент самосознательности, до некоторой степени сохраняется чувство «Я». В последней, или седьмой, сфере ум приходит в состояние полного и высшего самадхи. Всякое чувственное сознание исчезает, и божественное сознание занимает его место. В этом состоянии жизнь святого слабо мерцает в течение двадцати одного дня и потом уходит. 128

Раджа-йога по своей направленности стремится привести йога к тому, чтобы человек овладел праной и мог бы управлять ею; чтобы достигнуть состояния самадхи. Вивекананда говорит, что самое тонкое и самое высшее действие праны есть мысль. 129 В глазах йога вопрос о власти над собой, над всем окружающим сводится к овладению праной через свою мысленную силу, через самую могущественную в мире. Вся задача раджа-йоги, говорит Вивекананда, состоит в том, чтобы научить человека владеть праной, направлять ее на различных уровнях ее проявления и достигнуть этого умственной силой; умственными средствами. 130

Главное средство к овладению праной с помощью мысленной силы есть развитие этой силы до возможного предела с помощью сначала медитации (глубокого размышления), а затем известных приемов сосредоточения мысли; причем ближайшим объектом для овладения праной у йога является прежде всего его собственное сознание и тело. Вивекананда говорит, что прана, которая действует в нашем сознании (мозга) и теле, есть ближайшая к нам из всей праны во вселенной. Эта маленькая волна праны, представляющая нашу собственную энергию, духовную и физическую, есть самая ближайшая к нам волна всего бесконечного океана праны, и, когда мы сумеем управлять этой маленькою волною, только тогда мы можем надеяться подчинить себе всю прану. Йог, который сделал это, по словам Вивекананды, достигает совершенства, и никакая сила более не властвует над

ним; он становится почти всемогущим, почти всезнающим. 131

В общем, относительно раджа-йоги можно сказать, что она культивирует особые состояния сознания — состояния сосредоточения мысленных сил человека. Она указывает путь к достижению человеком господства его воли над телом и над страстями и к овладению и управлению своей мыслительной силой в такой степени, чтобы, например, по произволу актом воли изгонять или допускать те или другие мысли в свое сознание. Вместе с тем, такая концентрация ума человеческого у йога, благодаря овладению им праной, может явиться стимулом совершенно особых явлений в физическом мире — явлений, называемых сверхнормальными. На высшей своей ступени раджа-йога приводит к сверхсознанию — самадхи*, состояние при котором человек познает высшие миры и приобретает в физическом мире почти безграничное могущество.

И последнее, что нам необходимо еще сказать о раджа-йоге, так это то, что йог должен, кроме воли, присущей ему, обладать и верою в свои силы. Слабый, говорит Вивекананда, никогда не достигнет свободы; отбросьте всякую слабость, говорите вашему телу, что оно крепко, говорите вашему уму, что он силен, и имейте безграничное доверие к себе. 132

*Лодыженский это сверхсознание (самадхи) определяет как высшее ментальное сознание, что по нашему мнению, очень верно и правильно сформулировано. — См.: Сверхсознание... СПб, 1911, с. 205.

ГЛАВА VIII ТЕОСОФИЯ

Теософское общество было основано в 1875 году Е. П. Блаватской, 133 по мнению которой теософия ведет к самопознанию, к развитию своего духовного центра. Христианство и другие религии — только этапы на пути развития человеческого духа до высот теософии (божественной мудрости). 134

По словам самой Блаватской теософское общество должно быть составлено из ученых оккультистов, кабалистов и вообще страстных антиквариев и египтологов для того, чтобы делать сравнительные опыты между спиритизмом и магией древних буквально по инструкциям старых каббал. 135 Теософское общество должно преследовать цели научного характера, хотя и в области предметов и явлений мистических. 136 В 1884 году был разработан специальный устав этого общества с его задачами и целями. 137

Божество в теософии представляется чем-то неизвестным, непознаваемым, но обладающим всеми свойствами, включая и свойство проявлять свои потенции. Когда оно хочет созидать, то начинает проявляться. Первым проявлением Божества порождается пара сил — дух и материя. Это — два аспекта единой, неопределенной Божественной сущности; они — два полюса, противоположных друг другу, но неотделимые один от другого в условиях пространства и времени: материя служит выражением для духа, и без нее дух не может проявить себя, а дух организует и одушевляет материю, и без него материя остается как бы в состоянии абсолютного мертвого покоя. Первичная материя так тонка, так совершенна и так чувствительна, что отвечает совершенно жизни Бесконечного, который благодаря опоре, представляемой материей для его способностей, и проявляется как «Я». Эта первичная материя есть центр проявления всевозможных способностей. Из нее развивалась вся вселенная, которая есть тело Бога». 138

Относительно связи между вселенной и Богом А. Безант* говорит: «Всю вселенную проникает Дух, она

* После смерти Блаватской (1892 г.) она была избрана руководителем (президентом) Всемирного Теософского Общества.

есть его воплощение, так как ни единая частица материи, как бы мала она ни была, не могла бы сохранить своей связи с другой частицей даже на один миг, если бы не было одушевляющей жизни». 139 «Таким образом вся природа как бы живой организм, проникнутый Божественным Разумом». 140 В Природе, как говорит теософ Паскаль, проявляются три основных способности Бытия — это жизнь, или воля к жизни, мудрость и деятельность. Эти способности — аспекты имеются у каждого предмета и тем более у каждого живого существа. Нет ничего из существующего, что бы не обладало хотя бы в самой слабой степени этими тремя способностями. «Это и есть Троичность вверху, как и внизу, в Боге мира и в каждой «Я». Только в камне, например, она скрыта глубоко и проявляется весьма незначительно; а чем выше существо, тем более ярко и содержательно выражается эта троичность. Таким образом от Высшего «Я», — Логоса до низшего из существ спускается бесконечное число «Я», — тем более несовершенных, чем несовершеннее тело, к которому притягивается». 141 Цель же всего мирового процесса и весь смысл его состоит в выявлении всех потенциальностей, скрытых в глубинах Духа, 142 то есть чтобы все снова возвратилось к Божеству, чтобы совершился процесс обратного порядка, «вдыхания» всего Божеством, возвращение реального мира в прежнее потенциальное состояние. Тогда опять станет все Бесконечным, Единым, Абсолютным Бытием — Божеством до тех пор, пока снова Оно не захочет созидать и, следовательно, проявляться. При возникновении этого хотения, появляется новая Вселенная («выдыхание» Божества), новый мир. И этот наш мир как не есть первый, так не будет он и последним: он один из множества бывших и будущих миров. 143

«Так что же такое Бог?» Ставя этот вопрос и отвечая на него, Т. Паскаль говорит: «Здесь я могу только молчать... Это — Нечто, не имеющее сознания. Вот почему говорят о Бессознательном. Бог есть Не-Бытие. Ничего им нельзя сказать о Боге: Он слишком велик». 144 Рассуждая о Боге и мире, председатель теософического общества России (в начале XX века) Каменская, говорит о теософии, как об учении «глубокого духовном, пантеистическом, признающем весь мир, как проявление Единого, Проявлении той Вечной Жизни, которая скрывается за покровом всех форм... Согласно с этой характеристикой теософии, Каменская формулирует учение о Боге так:

1. Единое, Вечное, Непознаваемое, Реальное бытие. Это Первоисточник без предиката, то, что назвать нельзя и пред чем можно лишь молча и благоговейно преклоняться.

2. Из Него — проявленный Бог, раскрывающийся из единства в двойственность, из двойственности в Троицу». 145

Мы с вами вкратце представили себе мнение теософии о Боге и появлении мира, а что же касается человека, то он не есть творение или созидание Бога, он лишь проявление, высшее проявление Божественного Бытия. «Человек только количественно отличается от окружающих его в мире, количеством духа и материи. Причем до своего нынешнего уровня он дошел благодаря естественной эволюции. Развитие же его совершалось самым естественным образом» 146

Теософия, признавая мир эманацией Божества, также как и философия йоги признает ряд воплощений для людей, природу состоящую из семи плоскостей, а человека из семи начал.

Природа состоит из:

- 1) физический мир;
- 2) астральный мир;
- 3) ментальный мир;
- 4) будди;
- 5) нирвана.

6 и 7 плоскости — область Божества.

Природа человека состоит из семи тел:

- 1) физическое тело;
- 2) эфирное тело;
- 3) астральное тело;
- 4) ментальное тело, или низший манас (ум);
- 5) каузальное тело, или тело причины (высший манас);
- 6) просвещенное тело (духовная душа);
- 7) дух (Атма).

Согласно теософии, до буддической и нирванической плоскости дошло незначительное число людей, а до области Божества пока никто. Семь начал человека проявляются на трех первых плоскостях природы при посредстве пяти первых тел от физического до каузального. Шестое и седьмое тела человека существуют в нем пока в зачаточном состоянии.

Четвертая плоскость природы — будди есть удел сверхчеловека, или будды. Для этого у человека должно развиться шестое тело и при развитии этого тела в человека должно войти восьмое начало*. Тогда, согласно теософии, ему раскроется область, недоступная человеку. Задача человека состоит в том, чтобы овладеть и упразднить своим сознанием не только физическим, но и астральным и ментальным, чтобы выйти на высшие плоскости природы, развивая в себе свои высшие тела, которые находятся в зачаточном состоянии. Для этого надо упражняться в практике медитаций. 147 Но в отличие от йоги, которая стремится сразу же дойти до ментального сознания (самадхи), теософы предпочитают идти путем постепенного восхождения от одной плоскости к другой, считая этот постепенный метод научным и более правильным и менее безопасным, нежели в йоге, хотя, тем не менее, и предупреждают, что на пути восхождения есть ряд опасностей, со стороны нематериальных существ — дурвов и элементарей, которые весьма враждебно ведут себя в отношении людей. Эти существа встречаются как на астральной плоскости, так и на ментальной. Кстати сказать, их, по воззрению А. Безант, человек может создавать даже искусственным образом и направлять к любому лицу для нанесения вреда. 148

В чем сущность теософического пути познания? «Лишь те мыслители, которые следуя указанию Дельфийского оракула, познали жизнь через познание своего внутреннего «Я», основательно изучив ее внутри себя прежде, чем пытаться проследить и анализировать ее отражение в своей телесной оболочке, — лишь они были вознаграждены за свои усилия некоторой долей успеха». 149 А вот что пишет А. Безант о лицах, достигших вершин теософии: «Без священника, который наставляет, исповедует и утешает, трудны были бы первые шаги восхождения по лестнице человеческой эволюции.

Совершенно иной представляется жизнь мистика (теософа, оккультиста), одиноко живущего на высотах. Он достиг вершины, опередив свою расу. Никакая помощь

*Хотя и должно войти в человека восьмое начало, которое есть удел сверхчеловека, и, которого пока в человеке нет, поэтому в нем признается лишь семь начал.

никакая поддержка, ничто из внешнего мира не доходит до него. Внимательно, неустанно прислушивается он к тончайшим звукам внутреннего голоса, к голосу Бога, живущего в нем. Смирненнейший из людей, когда он созерцает окружающую его божественную красоту и неизмеримые глубины божественного Духа,—он горд, когда противится указаниям внешнего авторитета, он мятежный и непокорный, когда отказывается склонить голову под внешнее иго Церкви». 150 Если попытаться в двух словах объяснить теософию, то это можно будет выразить следующим образом. Это мистическое учение, которое считает, что все религии имеют экзотерическую (внешнюю) и эзотерическую (внутреннюю) сторону учения.

С течением времени почти все религии утратили свою эзотерику. И вот теософия спешит вернуть всем религиям утерянную эзотеричность, претендуя при этом на роль новой мировой религии. 151 «Теософия есть утверждение мистицизма в недрах всякой живой религии; утверждение реальности и ценности мистического ведения». 152 И для приобретения этого мистического ведения теософия предлагает ряд упражнений по развитию психических способностей, например, раскрытие астрального зрения и слуха, вывод собственного астрального тела в астральный мир, раскрытие ментального зрения и т. д.

Для раскрытия вышеназванных способностей человеку нужно прежде всего развить свою волю, приобрести умение сосредоточиваться на какой-нибудь идее или предмете. Упражняться в развитии собственного воображения — уметь держать образ какого-либо человека или предмета перед своим внутренним взором и т. п. Помимо этих упражнений существует ряд дыхательных упражнений, сюда же входит и определенная диета, которая хоть и не обязательна для всех, но для быстрого развития весьма необходима. На пути развития начинающему теософу необходимо накапливать постепенно в себе жизненную энергию, называемую в йоге праной. Как мы видим, все эти упражнения и методы очень схожи с йоговской практикой, но отличием является то, что, прибегая к силе Кундалини и поднимая ее от конца позвоночника до головы, йоги приобретают высшее ментальное сознание, а теософы пытаются идти к этому постепенно, поэтапно, хотя методы в принципе одни и те же. Здесь так же как

и в йоге придается большое значение воле. «Ранее чем сокровенная сила сделает тебя божественным,—говорит Блаватская,—воля твоя должна стать победителем над телом желаний. Ты не можешь идти по пути, не сделавшись сам этим путем 153... Чем более будешь дерзать, тем более получишь 154... Прежде чем вступить на путь, ты должен уничтожить свое «тело желаний». 155

ГЛАВА IX

АНТРОСОФИЯ

Основателем антропософского учения является Рудольф Штейнер, который в молодости, защитив степень доктора философских наук, примкнул к теософскому обществу и на протяжении многих лет был руководителем германского общества теософов.

В 1913 году разразился скандал вокруг теософского общества 156. После этого скандала Р. Штейнер вышел из него, как и ряд других известных лиц*, и основал новое общество, дав ему весьма громкое название — антропософское.

Антропософия, как и йога, придерживается теории духовной эволюции. Существо же человека, согласно антропософии, построено из четырех членов: физического тела, жизненного (эфирного), астрального и носителя «Я». «Я» работает внутри трех вышеназванных членов (тел) и изменяет их. «Через такое изменение под воздействием «Я» на более низкой ступени развития возникают: душа ощущающая, душа рассудочная и душа сознательная. На более высокой ступени человеческого бытия образуются: само-дух, жизне-дух и духо-человек. Эти члены человеческой природы находятся в многообразных отношениях ко всей вселенной.

Духовная наука** показывает, как человек от простых культурных состояний медленно и постепенно развился до современных условий, где уже на Земле произошло ссоединение «Я» с этими членами — физическим, эфирным и астральным». 157

Антропософия считает, что наша Земля представляет собою перевоспложение древней планеты и что она прошла через три предшествующих планетарных состояния, между которыми всегда лежали промежуточные состояния духовности. В том образе, в каком человек развивается в настоящее время, он выступает лишь в четвертом планетарном воплощении — на Земле в собст-

* Например Э. Шюре, автор книги «Великие посвященные» (М.: 1913 г.)

** Согласно Штейнеру здесь надо понимать антропософию

венном смысле. И существенным для этого образа является состав человека из четырех членов: физическое тело, эфирное, астральное и «Я». Но этот образ не мог бы появиться, если бы он не был подготовлен фактами предшествовавшего развития. Это подготовление совершилось таким путем, что во время прежнего планетарного воплощения развились существа, которые имели уже три из теперешних членов человека: физическое тело, эфирное и астральное. Эти существа, которые в известном смысле называются в антропософии предками человека, еще не имели «Я», но они настолько развили три остальных члена и связь между ними, что они стали зрелыми для последующего принятия в себя «Я». Таким образом, предок человека в прежнем планетарном воплощении достиг известного состояния зрелости своих трех членов. Это состояние перешло в состояние духовности. И из последнего образовалось потом новое физическое планетарное состояние — состояние Земли. В нем содержались как бы в зачатках созревшие предки человека: Тем, что вся планета прошла через состояние духовности и появилась в новом образе, она доставила содержавшимся в ней зачаткам с физическим, жизненным и астральным телом не только нужные условия, чтобы развиться опять до той высоты, на которой они стояли уже раньше, но еще и другую возможность: по достижении же этой высоты возвыситься над собою через принятие «Я».

Развитие Земли распадается на две части. В первом периоде сама Земля является, как перевоплощение прежнего планетарного состояния. Земля содержит в себе зачатки предков человека с прежней планеты. Сначала они уже находились раньше. Когда они ее достигают, первый период закончен. Земля же, благодаря своей более высокой ступени развития, может развивать теперь эти зачатки еще дальше, а именно сделать их способными к принятию «Я» в физическом, жизненном и астральном телах.

Как через развитие Земли человек поднимается таким образом на более высокую ступень, так происходило это и раньше при прежних планетарных воплощениях. Ибо уже при первом из этих воплощений, как говорит в своем очерке «Тайноведение» Р. Штейнер, существовало кое-что от человека. Поэтому, если проследить развитие существа человека в далеком прошлом первого из приведен-

ных планетарных воплощений, то это прелет свет и на современное его существо. Согласно тайноведческому исследованию, это первое воплощение планеты называется Сатурном, второе обозначается как Солнце, третье — как Луна, а четвертым является Земля. При этом надо понимать, отмечает Р. Штайнер, что эти тайноведческие обозначения пока не следует приводить с однозначными обозначениями, применяемыми к членам нашей современной солнечной системы. В тайноведении Сатурн, Солнце и Луна суть названия для первых форм развития, через которые прошла Земля.

Из современных четырех членов человеческого существа физическое тело самое древнее. Оно является также тем членом, который достиг в своем роде наибольшего совершенства. Физическое тело уже было во время развития на Сатурне, но отличалось от нынешнего. Оно готовилось к принятию в себя жизненного (эфирного) тела. Для этого Сатурн должен был сначала перейти в состояние духовности и затем, переплотиться в Солнце. Во время солнечного воплощения снова развилось как бы из сохранившегося зачатка то, чем стало физическое тело на Сатурне и только тогда могло оно проникнуться эфирным телом. Благодаря этому включению эфирного тела, физическое тело изменило свой характер: оно поднялось на вторую ступень совершенства. нечто подобное произошло и во время лунного развития. Здесь подключилось уже и астральное тело. Физическое тело перешло на третью ступень совершенства, а эфирное на вторую ступень. На Земле же физическое тело перешло на четвертую ступень совершенства, эфирное тело на третью, а астральное на вторую, и здесь подключилось «Я», которое стоит на первой ступени своего развития.

Задача «Я» заключается в том, чтобы оно так преобладало (усовершенствовало) физическое, эфирное и астральное тела, чтобы они были откровением его собственной природы. 158

Если попытаться схематично изобразить начала человека в антропософии, то это будет выглядеть следующим образом:

ТЕЛО		физическое тело эфирное тело астральное тело ощущающая душа
ДУША	Я	разумная душа самосознательная душа Дух жизни (жизне-дух) Дух личности (само-дух)
ДУХ		Дух человека (духо-человек), Атма

В период развития человека от Сатурна до Земли на него влияли разные силы и духи высокого ранга, которые в антропософии называются Ариманом*, Люцифером и Христом. 159 В задачу человека входит умение распознавать влияние этих сил и стремление постыгнуть их себе на службу, причем с достигнутым овладением этими силами. Появление этих сил антропософия рассматривает как отклонение от правильного развития неких первичных высших духов. От правильного развития отклонились Ариман и его последователи (больше всего), Люцифер и его последователи. По правильному пути развития идет высшее солнечное существо (Христос), причем при предыдущих планетарных развитиях Земли складывались от нее в разные периоды духовные планеты, называемые Сатурном, Луной и Солнцем, где и обитают выше названные существа и их последователи. Вот что пишет об ариманических силах Р. Штайнер: «Страх и подобные ему чувства суть только сопутствующие явления в развитии человека к свободе. С духовной точки зрения появление страха представляется так, что среди земных сил, под влияние которых человек подпал (люциферических), действовали еще и другие силы, которые в ходе развития выступили с характером неправильности гораздо раньше, чем люциферические. Вместе с земными силами человек принял в свое существо влияние и этих сил. Они сообщили чувствам, которые без них действовали совсем иначе, свойство страха. Эти существа можно назвать ариманическими; это те же самые, которые — в смысле Гете — называются геттестофельскими». 160 Развитие людей и духов проходило не одинаково. «Это существо (Христос), которое имеет величество в космосе — Владыка солнечного царства. Вместе с ним удалились для обитания на

* Соответствует Ариману (олицетворение злой силы) в зороастризме.

Солнце те высокие духи, которые благодаря своему космическому развитию, достигли соответствующей зрелости. Но были и такие, которые при отделении Солнца не поднялись до этой высоты». 161 А вот Люцифер, который будучи отошедшим от правильного пути развития, оказывается своим воздействием на человека сумел сыграть где-то даже положительную роль. «Но мы видим также, как с люциферическим влиянием человек стал независим от известных сил, которым он раньше безвольно отдавался. Он мог отныне самостоятельно принимать решения. Свобода есть результат этого влияния». 162

Одной из главнейших задач антропософии в этих взаимосвязях и влияниях различных сил и развития человека Р. Штейнер видит в следующем: «Мы не должны просто избегать Люцифера, а должны завоевать силы его для наступательного движения человеческой культуры; то же с Ариманом и его силами». 163 Человечество имеет задачу подчинить Аримана своей власти, заставить его могучие силы действовать в направлении полезном для людей. Точно также обстоит дело с Люцифером. «Во взаимодействии зла и добра, в объединении силы становления становятся плодотворными именно в состоянии равновесия, которого мы должны добиваться в жизни, учась в определенной степени овладеть ариманическим и люциферическим. В этом состоянии равновесия заложен импульс, который должен быть включен в жизнь. И духовная наука должна способствовать этому импульсу.* 164

Теперь, когда мы вкратце составили представление о мировосприятии и развитии человека в антропософии, необходимо рассмотреть и понятие антропософов о Боге. Об этом, в частности, Р. Штейнер говорит: «Бог, обитающий в человеке, говорит, когда душа познает себя, как «Я»... В связи с этим легко может возникнуть недоразумение, будто тайноведение признает «Я» за единое с Богом. Но тайноведение вовсе не говорит, что «Я» есть Бог, но только, что оно одинакового рода и существа с Божественным. Разве кто-нибудь утверждает, что капля воды, взятая из моря, есть само море, когда он говорит, что капля — той же сущности и того же состава, как и море? Конкретнее, как капля относится к морю, так «Я» относится к Божес-

твенному. Человек может найти в себе Божественное, ибо сама изначальная сущность его взята из Божественного». 165 Одним словом, в антропософии Бог и человек сосущны, что в принципе мы уже наблюдали в йоге и теософии. Между прочим, о большем сходстве с йогой говорят и сами антропософы. Например, известный авторитет антропософии д-р Герман Бек говорит: «Йога, которая издавна является главным фактором индийской духовной жизни, как она выступает в религии и искусстве, в поэзии и науке, имеет свою точку опоры в ритмической системе человека, и это особенно характерно для индийских условий. В дыхании и ритмическом свершении индусу вообще открывается жизнь Космоса... «Атман», (термин родственный немецкому слову «атмен» — дышать) первоначально означал, «космическое дыхание», а также открывающееся в нем «веяние бури», «Дыхание Богов» (Ригведа X, 168, 4).

В Индии «Атман», будучи воспринят в себя человеком, как начало создающее человеческую душу, становится самым внутренним «Я» человека. Знаменитое изречение мудрости Упанишад «Атма Брахман» выражает собой не только единство человеческого «Я» с Космическим «Я» («вещь в себе»), но также имеет еще иной нюанс для индуса, исходящего из своих переживаний йоги, а именно: «Я вдыхаю Сокровенное Космоса». В йоге индус обладал знанием о том, что наивысшее Божественное, Сокровенное мира, по существу не может быть познано ни посредством внешних чувств, ни посредством абстрактных понятий, но что оно может быть постигнуто человеком собственно только путем вдыхания Его в себя. Если поэтому в антропософском изложении практика йоги, ориентирующаяся на ритмическую систему человеческого организма, в особенности на ритм дыхания, противопоставляется западно-христианскому пути* познания, как пути мышления, то при этом нельзя упускать из вида то, что оба эти пути познания ведут к медитации, имеют свою кульминацию в методической практике медитации, и в этом отношении согласуются между собой. Кроме того, нельзя считать, что и для западного пути познания ритм и дыхание не имеют, мол, никакого значения». 166 Разница же между йогой и

* Имеется в виду импульс Христа. Согласно антропософии Христос является средним путем между Ариманом и Люцифером.

*Так именуется антропософия ее основателем и его учениками.

антрософией заключается, согласно Герману Беку, прежде всего в исходном пункте** и существенным является то, что антрософия исходит прежде всего из мышления и сознательное переживание в «Я» не пошатывается. «Западный путь познания больше, чем индийский, — говорит Г. Бек, — и исходит из мышления. Но ведь также и сам процесс мышления есть в своей утонченной основе процесс дыхания...

Розенкрейцерское оккультное обучение, на дальнейшем развитии которого основывается современный западно-христианский путь познания (как на это указал Р. Штейнер в книге «Счерк тайнствования») придало новое и более высокое значение «мистерии дыхания», благодаря которой на более высоких ступенях пути познания как раз достигается то, что у человека, исходя из его «Я», преобразуются ритм дыхания и кровообращения, захватывая его физическое тело. Это является подготовкой для возникновения, по меньшей мере, в его самом первом зачатке, нового существа человека, а именно Духо-человека, или «Атма» (атма — форма им. падежа от атман — термин, который у индусов имеет так же вторичное значение «физического тела»). Подобно тому, как Манас или «Самодух» есть преобразованное эфирное тело, а Будхи (будди), или «Жизне-дух» есть преобразованное эфирное тело, то «Атма(н)» есть переработанное человеческим «Я» физическое тело...

Итак, оставя пока в стороне все остальные второстепенные различия между индийским и западным путями познания, заметим, что в отношении значения дыхания главное различие между обоими этими путями состоит преимущественно в исходном пункте, в технике применения упражнений в дыхании («праанаяма»), как одного из вспомогательных средств йоги.

У европейца материалистическое мышление, в отличие от духовного, морально-спиритуалистического мышления индуса, и поэтому европейцу надо преодолеть материальность мышления, а потом приступить к дыханию такому, как у индусов. Ибо в противном случае индийское дыхание разовьет вместе с определенными силами у евро-

**Подробнее это будет рассмотрено нами несколько ниже.

ропейца еще и аморальность, если не преодолен материализм, свойственный европейцам». 167

В общем вся разница между этими двумя путями познаниями, согласно антрософии, такова. Если Йога, как говорит Г. Бек, идет путем «Древа жизни», то есть через остаток тех сил, которые сохранились в человеке после грехопадения, и пытается их развить и придти к сознанию своего «Я», то антрософия идет через путь «Древа познания», то есть «Древа смерти», считая, что с грехопадением силы «Древа жизни» ослабли и нужно идти через опыт нулевого сознания «Я». Одним словом, Йога идет через жизненную силу (Куудалини) к знанию, мышлению, осознанию «Я», а антрософия — через знание, мышление к овладению жизненной силой и осознанию «Я». 168

Из всего сказанного ясно, что практика антрософии тесно связана с теорией и даже предполагается последней (теорией) как глазное. Действительно, практика антрософии чрезвычайно подробно разработана, 169 и точное ее осуществление, по мнению антрософистов, приводит человека к высшему развитию, позволяющему войти в единство с Абсолютным Духом, сохраняя при этом свое самосознание и приобретая сознание своего бессмертия. 170

Перед тем, как приступить к основной части нашей работы, к сопоставительному анализу путей богопознания в христианстве, в йоге, тессофии и антрософии, нужно отметить, что антрософия, как и Йога и тессофия, имеет свой определенный и разработанный взгляд и подход ко всем религиям, в том числе и к христианству. В частности, она утверждает, что во все времена и во всех религиях существовали мистерии, в которых был посвящен лишь узкий круг лиц, и что все эти мистерии в принципе имели одну и ту же основу, будь они египетскими или индийскими или еще какими-нибудь. «Так, Платон сознает себя в согласии с мудрыми жрецами Египта, когда в своем философском мировоззрении хочет дать самую сущность греческой мудрости. О Пифагоре говорят, что он совершил путешествие в Египет и Индию и посещал там школы мудрецов. Между философским учением Платона и книгами Моисея, взятыми в их глубоком смысле, многие лица, жившие приблизительно в эпоху возникновения христиан-

ства, находили столько сходства, что называли Платона Моисеем, говорящим по-аттически. Итак, мудрость мистерий существовала повсюду, — заключает Штейнер. 171 Согласно антропософии иудейская религия в своей основе имеет мистерии, подобные другим религиям, которые впоследствии были по всей вероятности пересажены уже на народную почву. «Достоверно и то, что у иудеев существовали мистерии, которые из сумрака тайного культа могли быть пересажены в народную религию. Наряду с внешними формулами священнического учения фарисеев существовала разработанная мистика. Теми же чертами, как и других народов, описывается и эта тайная мудрость. Когда однажды один посвященный излагал своим слушателям такую мудрость, и они почували ее сокровенный смысл, то они сказали ему: «О, старец, что ты сделал? О, если бы ты молчал! Ты думаешь, что можно без парусов и мачт плыть по безбрежному морю? Ты отваживаешься на это. Хочешь ли ты спуститься в глубину? Тогда знаящая бездна раскроется пред тобой». И каббалисты, от которых исходит этот рассказ, повествуют нам о четырех раввинах». 172 Из вышеприведенного можно сделать однозначный вывод, что главной основой для выдвижения подобных взглядов в отношении существования мистерий во всех религиях для антропософии является еврейское мистическое учение, называемое каббалистикой, что весьма закономерно, так как антропософия призывает себя ныне современным розенкрейцерством, 173 а, как известно, последнее в своей основе имеет каббалу.

В своем произведении «Христианство как мистический факт и мистерия древности» Р. Штейнер миссию Христа трактует следующим образом, утверждая, что Христос это единственный в своем роде посвященный, пославший открыть забрало мистерий и вынесший ее из недр храмов наружу, сделав их достоянием народа, за что и был наказан другими посвященными. И отныне, с распятием Христа и Его воскресением, спасение стало возможным не только для отдельных лиц (посвященных), но и для всех и, «благодаря христианству, это получило значение исторически-мирового факта. Для христианской общины мудрость мистерий стала неразрывно связанной с личностью Христа Иисуса. Гера в то, что он жил, и что исповедующие его принадлежат к нему, заменила отныне устремления прежних мистерий». 174

Согласно Штейнеру, всегда и везде существовали тайны знания в виде мистерий, которые вели к высшему познанию, к познанию Божества, и что в принципе мистерии в разных регионах земли у различных народов в основе своей сходны, и что христианство выросло из мистерий, но это уже новая ступень мистерий, снят лишь покров таинственности с прежних мистерий. Но в современном христианстве опять-таки могут быть и есть отдельные посвященные, как и было раньше (апостолы Исанин, Павел и другие), и только такие могут понимать истинное христианство, что недоступно сейчас массам, так как «сегодня через простое (не антропософское) переживание Евангелия больше не достигается действенная связь с Христовым Импульсом, а обретается лишь некий род утонченной галлюцинации Христа. Поэтому столь широко распространилось теологическое воззрение, что в человеке Иисусе из Назарета вовсе не было Христа, но что он был лишь исторической личностью подобно Сократу или Платону, только, может быть, несколько высшей, чем они. «Простой человек из Назарета» — он ведь является далее неким идеалом для теологов. Поскольку без духовно-научного (антропософского) углубления в Евангелия можно придти только к некой галлюцинации Христа, а не к ясновидческому восприятию действительного Христа, постольку нынешние теологи меньше всего знают, как быть с явлением Христа Павлу перед Дамаском, и считают то, что явилось Павлу лишь галлюцинацией*.

Ныне необходимо — углубиться в Евангелия особенно духовной науке (антропософии). Церковные исповедования являются почвой, особенно благоприятной для проникновения зла в жизнь людей». 175

Такова оценка христианства современного гностицизма. В комментариях она не нуждается.

*Христианская Церковь всегда подобные взгляды, включая и этот, клеймила, как еретические, и по сей день ни один человек в Христианской церкви не может считаться теологом, проповедуя иллюзорность явления Христа св. Павлу.

КРИТИЧЕСКИЙ СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ
АНАЛИЗ УЧЕНИЙ И ПУТЕЙ БОГОПОЗНАНИЯ
В ХРИСТИАНСТВЕ И МИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ
ЙОГИ, ТЕОСОФИИ И АНТРОПОСОФИИ

По христианскому вероучению Бог сотворил вселенную из ничего, а человека — Своими руками. Установил законы для природы. Человек же вначале был совершенным, потенциально бессмертным, как телесно, так и духовно. Обладая свободной волей, он должен был обожествиться и как царь природы должен был ее повести за собой по пути обожествления. С грехопадением Адама начался процесс деградации человека, извращение совершенства. Из своего естественного состояния он впал в не-естество, в смертность телесную. С течением времени деградация человека грозила привести его и к смерти духовной. Но Бог Второй Своей Ипостасью вочеловечивается, принимает смерть, воскрешает тело (вырывает жало у смерти) и возносит его в лоно Божества (обожевляет). Из этого всего ясно и однозначно видно, что Бог в христианстве имеет сутоубо конкретный, несомненно личностный характер проявляя постоянную активность и заботу в судьбах человечества.

В отличие от христианства в вышеуказанных мистических учениях Бог имеет подчеркнуто абстрактный характер. Он — безличен, почти совершенно пассивен в отношении человечества. Согласно этим учениям вселенная — не творение Бога, а всего лишь Его изливание, эманация, а человек по своей сущности бессмертен, так как его «Я» сосущно Богу. Согласно теории духовной эволюции, эти учения признают ряд инкарнаций, в то время, как христианство признает только одно воплощение для человека. По учению этой внехристианской мистики, человек, пройдя определенное количество воплощений, все равно достигнет освобождения, слияния с Богом, не смотря ни на что, так как в конце концов он приобретет необходимый опыт в жизни, знания и необходимые качества. Вся миссия Бога внехристианской мистики заключается лишь в устранении некоторого рода препятствий для человеческих «Я», которые в сущности есть Его же частицы.

По христианскому учению последним звеном челове-

ческой истории будет Страшный Суд, который определит спасение для одних и вечные адовы муки для других, причем в отличие от внехристианской мистики спасение происходит как духовное, так и телесное. Здесь необходимо отметить, что христианская религия в отличие вообще от всех учений мира спасение распространяет на всю сущность человека, на всю телесно-духовность.

В теософии, как и в йоге существует понятие дня и ночи Браммы (Бога), согласно которому при одном вдохе (день) Браммы появляется вселенная и Его маленькие частицы («Я» людей) облакаются в различные тела — физический, астральный и пр. Это есть жизнь. При выдохе же (ночь) Браммы все уничтожается и человеческие «Я» — частицы Браммы возвращаются к Нему, сливаясь с Ним. И так до бесконечности — появление и разрушение миров. Одним словом вечномгновенный круг. Здесь может возникнуть весьма уместный вопрос — в чем же смысл человека и зачем ему нужно вообще богопознание? Человек все равно спасается через ряд воплощений, Брами рано или поздно выдохнет, и слияние с Ним все равно призоидет. И, в конце концов, если человеческие «Я» есть частицы Браммы, возвращающиеся снова и снова к Нему, тогда что же есть человек? В чем его сущность? И кто же в конце концов спасается? Согласно их теории спасается «Я», то есть частицы Браммы; и получается, что спасение происходит для самого же Браммы. Если исходить из этой теории, то человек, как таковой, практически отсутствует, и ни о каком богопознании речи не может быть, так как познание Бога может быть только для того, кто отличен от Него и стремится познать Его. В случае с внехристианской мистикой, с логической точки зрения, речь может быть только о самопознании для Браммы, так как Его же частицы, именуемые человеческими «Я», Его же познают, то есть свою же сущность.

В вопросе о составе человека внехристианская мистика утверждает в нем семь начал*, в соответствии с семиплановостью природы, вселенной. Официально христианство признает три основных начала в человеке — дух, ду-

*Антропософия в отличие от йог и теософии усматривает в человеке девятиричную структуру, т. к. дифференцирует в свою очередь и душевную сферу на три составных части, в итоге чего и получает 9 начал человека, хотя в принципе сущность остается одной и той же, что и в йоге и теософии.

ша, тело, не пытаюсь заниматься дроблением каждого начала, как это делают внехристианские учителя и их последователи. Но все это, отнюдь, не означает, что христианским аскетам не были известны такие тонкие тела, как эфирное, астральное или ментальное. В аскетической литературе есть указания на существование каких-то тонких тел и оболочек в человеке, но подробной разработки нет, по той возможной причине, что знания подобного рода не играют никакой роли для спасения.

Дрезнедерковная антропология разработав и усовершенствовав древнее сократо-платоно-аристотеловское учение о триадической душе человека, утверждает, что душа человека, как и его дух, состоит из трех частей или, точнее, трех сил: логоса (рассудительная, мыслительная, интеллектуальная), эпитими (раздражительная, или чувствительная), тимоса (желательная). Но кроме этих трех основных сил души древние (античные) авторы указывали и на различные низшие силы души, растительные и животные, не входящие в состав триады души. Эти низшие силы, как вспомогательные и дополнительные, Платон выделяет в группу раздельной души, а триадическую назвал нераздельной, цельной душой. По утверждениям Немезия и Пселла Платон допускает в человеке две души — цельную (триадическую) — душу, свою у каждого человека, отличающую его от других, и парциальную (раздельную), которая является частицей Мировой Души и которая входит в человека извне и выходит из него в виде психического тока «пневма зотикон» и «пневма психикон» Пифагора, Гиппократ и Орибасия, в виде праны индусов. 176 Первую, триадическую душу Платон назвал индивидуальной, а вторую, ввиду ее космического происхождения, космической.

«Космическая душа циркулирует в человеке и через нее человек находится в состоянии непрерывного обмена с космической окружающей средой, то есть с Мировой Душой. Космическая душа пассивна, как и тело. Отдельные силы ее имеют аналогов в космической психической среде, то есть вне человека. Эти силы располагаются, как говорит А. Позов, в определенном иерархическом и гармоническом порядке, хотя имеют и самостоятельные функции. То, что в индуизме, йоге и теософии рассматривается как 2-е, 3-е, 4-е начало в составе человека, суть лишь части космической души, носящие название эфирного, астрального и ментального тел, составляющих тон-

кое тело человека по Макарию Великому... Космические силы души индивидуализированы в человеке в виде эфирного, астрального и ментального тел, но тем не менее находятся в состоянии истинного обмена с Мировой Душой. Мировая Душа есть иерархия семи сил и эта семерица составляет также и космическую душу человека, которую можно назвать семеричной душой, в отличие от триадической индивидуальной души». 177

Внехристианская мистика идею семеричности космической души переносит на весь состав человека, смешивая при этом силы космической души, индивидуальной и силы духа человека. «Манас» этих учений соответствует триадической душе, а «будди (будхи)» — духу человека, представляющие собой диаду принципов, состоящих из ума и воли. Ум и воля при внимательном рассмотрении в этих системах не разграничиваются и часто смешиваются, и получается так, что и духа и дух монадичны. В них отсутствует разграничение индивидуальной души от Мировой. Вивекананда, например, говорит: «Нет никакой индивидуальности, кроме Бесконечного». 178 Согласно йоге и теософии индивидуальность есть иллюзия (Майя), а в человеке — это самость, незнание, ведущее к эгоизму. Индийские более древние учения Браматура и Вишнупура признают индивидуальность в виде отдельного начала Ахамкары, куда входит «манас» в виде ядра. По этим учениям душа-манас и дух-будди (будхи) находятся в сердце*, а по новейшей йоге (с внесением в нее тантризма)** они имеют свои центры в голове.

Христианство, утверждая троицность человека и рассматривая каждую ее часть, как состоящую из трех сил или составных частей, в соответствии со Святым Писанием, перенося принцип троицы Божества на человека, подтверждает в нем подобие и образ Бога.

Внехристианская же «мудрость» пытается сделать из человека подобие не Божественной Триады, «а семеричной божественной Доксы (славы), составляющей семеричную основу Макро-и-Микрокосмоса». 179 Это явление можно рассматривать, как попытку затушевывания божественного, триадического облика человека и выдвиг-

* По христианской аскетической литературе дух локализуется в сердце человека.

**Элемент магизма

жения космического облика человека, обнаруживая при этом свою сепаратную тенденцию психоизма и в мистической теории и в мистической практике.

На пути практического познания Бога христианину прежде всего требуется, помимо непоколебимой веры в Бога, осознания своей греховности и постоянное чувство покаяния, очищение своего сердца, как хранилища греховных помыслов, постоянная молитва, отсечение собственной воли и испрошение Божьей помощи. Во внехристианской мистике при требовании соблюдения нравственности и добродетельности совершенно не обязательна непоколебимая вера в Бога и мольба о Его помощи. Но крайне обязательно чувство бесстрашия и вера в свои силы с постоянным развитием и укреплением собственной воли. Такие качества как осознание своей греховности и покаяние здесь совершенно отсутствуют и не имеют никакого значения.

Если христианство совершенно отвергает веру в могущество человеческих сил без помощи благодати Божьей, говоря, что «мы никак не можем достигнуть совершенства своими трудами и подвигами и одни человеческие усилия не могут иметь такой цены и силы, чтобы возводить на высоту святости и блаженства, если сам Господь не будет при том содействовать нам и направлять сердце наше к тому, что для нас полезно», 180 то внехристианская мистика считает греховным не верить в могущество человека, выражаясь так: «Мы слуги Того Бога, Которого незнающие зовут человеком». 181 Или: «Человек есть величайшее из всех существ... земля выше небес*». 182

На пути познания Бога христианскому аскету нужно бороться против страстей и прежде всего против гордыни. Только полная нейтрализация страстей может вывести его на истинный путь, где его ждет начало духовного развития. Интересно то, что в йоге, и в теософии, и в антропософии уже при достижении весьма высоких уровней, таких как самадхи, человеку еще присуще чувство гордости. Вот, что пишет о начальной стадии самадхи А. Безант: «Для этого ученик должен пройти еще немного, сбросить

с себя оковы желания и отвращения, тогда внешний покров перестанет уже ослеплять ученика, будь он прекрасным или безобразным. Когда он сбросит с себя эти оковы, расцветет во всеобъемлющую любовь, которая заключает все живое в свои нежные объятия. А затем наступает самая великая из всех побед—ученик сбрасывает с себя последнюю окову обособленности, то, что производит иллюзию отдельного «Я» — Ахамкара» 183 (гордость).

В Христианстве поиски Бога ведутся в сердце, через чувство пламенной любви к Нему и сосредоточения ума в сердце при полном обуздании воображения. Во внехристианской же мистике поиск познания ведется в области головы через сосредоточенное мышление с активным использованием воображения. И конечной целью их является достижение особого состояния сверхсознания.

Аскетическая литература утверждает, что истинное сверхсознание (духовное сознание) может быть раскрыто через сердце, что, между прочим, как выше уже мы отметили, было известно в древности и в Индии в учении Браматура, а позднее и Вишнупура, где сердце признается в качестве града и твердыни Браммы или Вишну, в котором находится Господин Вселенной, Повелитель Мира, Божество-Браман, где из цветка лотоса (сердца), как из чаши, поднимается пламя, которое есть Верховный Бог. 184 В современной йоге сердце отошло на задний план перед головным центром души и духа, являющимся главным объектом раджа-йоги.

В христианском умном делании (погружении ума в сердце) головной центр не играет существенной роли, за ним признается значение «душевного ока», в то время как главное внимание сосредоточено на сердце, на «духовном око». 185 Строгое разграничение души и духа в дрезденской антропологии ведет, как говорит А. Позов, к не менее строгому разграничению душевного и духовного ока, причем душевное око, то есть головной центр, есть орган созерцания субстанциальных сущностей, космических начал в их макро-и-микрокосмическом аспекте, «идей», а духовное, или сердечное око есть орган созерцания имманентного и трансцендентного Божества. Когда у умного деятеля открывается духовное око, то душевное открывается у него само собою, то есть происходит полное и гармоническое соединение головного центра с духовным

* Вероятно о лицах, мыслящих так, сказал апостол Павел: «И славу неглennого Бога изменили в образ, подобный тленному человеку. (Рим. I, 23).

сердечным центром. Тогда к созерцанию Божества, продолжает говорить А. Позов, в дополнение к нему, присоединяется созерцание космических начал, но в их подлинном аспекте, в их трансцендентальной связи с Логосом-Христом. В изолированном головном созерцании сердечный центр остается нетронутым, нет места созерцанию Божества, а есть только созерцание самого себя, своего будхи-манас, созерцание Божественной Субстанции и космических начал. 186 (растворение «Я» в Божестве).

Как известно, рассматривая сердце как центр человека, христианство утверждает, что с грехопадением все силы человека были дезинтегрированы и автономизированы: «Змей стал в душе человека как другая душа. Стало две души, человека и змея». 187 И только благодаря очищению сердца и концентрации ума возможно очищение всех сил и вновь гармоничная интеграция сил, и только тогда возможно, как в «чистом зеркале», увидеть изображение «Небесного Образа» Христа. (Гал. 4,19).

Если говорить о самадхи в йоге, сверхсознании в теософии или о развитии само-духа человека в антропософии, то это можно будет определить в сущности как высшую ступень расширенного космического сознания, процесс постепенного расширения которого подробно излагает А. Безант, согласно которой сознание относительно для каждого индивида. У людей с сильным астральным телом оно — на астральном плане, у ментальных — на ментальном. По мере развития астральные формы начинают воздействовать на сознание в бодрствовании и становиться содержанием бодрственного сознания. Таким образом сознание включает в себе два мира: физический и астральный. Затем начинается внедрение ментального мира, и сознание в таком случае состоит из трех частей: физического, астрального и ментального. Постепенно у человека происходит слияние сознаний пяти составных частей, начиная от физического сознания до манаса, индивидуальной души. 188 Теоретически мистика* претендует и на два высших сознания: будхическое и атмическое, то есть сознание двух высших начал человека, 6-го начала духа-будхи и 7-го начала Атмана.

*Внехристианская мистика.

Сверхсознание, согласно христианству, связано с преобразованием сознания, с метаморфозом ума и сердца, связано с развитием сердечного Логоса, который на подобие горчичного зерна должен вырасти в дерево. 189

Внехристианская мистика теоретически претендует на духовность, однако на практике эта претензия не осуществляется. «Согласно йоге дух-будхи целиком поглощается в манасе и весьма ограничен и относителен, если иметь ввиду некоторую сублимацию манаса после поглощения им будхи, носящей специфические мана(с)зические черты. Концентрация космической праны в пранаяме (дыхании йогов) еще более усиливает космизм и психизм за счет гипертрофии космической души». 190 Вивекананда говоря о самадхи, говорит о наличии сознания в нем (сампраджната самадхи), где достигается необходимое для проявления сверхсознания упрощение сознания. Но гордость йоги и теософии не это, а бессознательное сверхсознание (сампраджната-самадхи), которое считается выше. 191

Бессознательность экстаза, говорит А. Позов, можно понимать двояко: 1) как полное выключение физического сознания с его чувственно-рассудочным содержанием в медитации. Йога, в частности, учит о подавлении мыслительной энергии (читта) и чувств* (любви, ненависти, эгоизма, везания, привязанности к жизни). Так понимал бессознательное самадхи и сам Патаджали. В этом смысле всякое подлинное сверхсознание бессознательно, то есть возникает при условии вытеснения обычного сознания. 2) современная (тантрическая) йога говорит о другой бессознательности, как результате поднятия вверх, в головной центр, «змея Кундалины». Это — каталептический экстаз, с полным беспомыслием, трупным окоченением всего тела, иногда на несколько месяцев, а то и лет. Здесь происходит не только вытеснение сознания, но полный разрыв с ним, и когда вновь приходит постэкстатическое состояние бодрственного сознания, то содержание экстатического сверхсознания не укладывается в рамки обычного сознания. Когда йог пробуждается от своего длительно-го каталептического сна, тогда рассудок берет верх в ви-

*то же и теософия и антропософия («уничтожение тела желаний»)

де заключительной стадии йоги (8-ая анга), где йог проверяет рассудком все содержание своего экстатического переживания, и все сверхразумное и сверхчувственное, не укладывающееся в рамки логического мышления, отбрасывается, как не истинное. Иррационализм сверхсознания уступает место натуральному рационализму, исключаящему все религиозные элементы переживания: Божество, благодать таинства, молитвенное содержание и пр. Каталептическая бессознательность происходит от змея Кундалини, о котором Григорий Синаит говорит: «Внутренний и природный враг поясницы, извращает все духовное, как хочет, фантастически замещая одно другим». 192 «Демонская природа змея Кундалини несомненна для дрезне-церковных аскетов. Ориген говорит: «Бессознательность экстаза — от демонской силы». 193

Подавление внешнего сознания в церковной аскезе ведет к пробуждению внутреннего сердечного сознания, со всем его сверхчувственным, содержанием, не в виде случайного просветления или озарения, а в виде экстатического сверхсознания, вспыхивающего, как яркий надежный свет, заливающий все существо человека и одухотворяющий всю его тримерию. Когда экстаз окончен и аскет выходит из состояния экстаза и когда начинает действовать внешнее сознание, уже преобразованное в аскетическом просветлении, этот свет сверхсознания не угасает, хотя и светит менее ярко*. Но рефлексии, дискурсу, логизированию в этом пост-экстатическом состоянии нет места. Происходит слияние обоих сознаний внешнего и внутреннего. Участие божественной силы благодати предохраняет от духовного искажения и извращения мистического переживания.

«Концентрируемое в умной молитве в сердце, сознание, по возвращении обратно в голову по окончании экстаза, приносит с собою в голову свет сердечного сверхсознания. Аскетическое сердечное сверхсознание включает в себя и космическое сознание, но оно у аскета не изолировано, как у йоги и антропософа, не в аспекте автономности и противления, а — в соединении с центральным центрирующим божественным сверхсознанием Логоса», 194 нахо-

*См. описание видений Божества Симеоном Новым Богословом. с 62-65 нашей работы

дящимся в сердце человека. Такое сознание, как известно из аскетической литературы, не помрачает и не парализует сознание и повышает вмещаемость внешнего сознания и может быть названо сознательным сверхсознанием, в отличие от бессознательного сверхсознания теософии и йоги.

Мировосприятие любой мистической системы находится в прямой связи с его аскезой, искаженность которой и приводит к путанице и противоречиям философской базы. Официально утверждая своей целью познание Божества, на место Бога ставят человека и поклоняются ему, как это делает Вивекананда; говоря о расширении своего сознания для постижения Бога, называют Его Абсолютной Бессознательностью в теософии; называя свое учение истинной духовной наукой, единственной в мире, позволяющей познать Бога, именуют ее антропософией — человекомудрие. Признавая в мире наличие Бога и дьявола, «понимая» всю разницу между ними, в V томе своего труда «Тайная доктрина» Блаватская заявляет: «Логос и Сатана — это одно и то же», что и требовалось доказать. Сатана — единственный логос теософии». 195

Элементы Эсфоризма (сатанизма) у Штейнера принимают более конкретные формы, чем у Блаватской. «Эсфор является для него источником знания и откровения, он называет его «символически» Звездой, духовным существом, не называя его имени. В своей книге «Христос и духовный мир», Штейнер говорит, что эта «Звезда» царствует в высшем деаканическом* мире и «лучами своими пронизывает всю духовную жизнь». Продолжая, Штейнер излагает, что «духовный опыт заключается в непосредственном восприятии «Звезды». Если кто находится под воздействием духовного мира, то является Звезда, духовное существо. Всякое углубленное мышление со временем нашего летоисчисления (?) есть результат воздействия лучей этой звезды. Кто напряженно ждет, тот испытывает сильное влияние силовых лучей Звезды и тот ждет недаром». 196.

В христианстве неперенным условием познания Отца является Сын: «Видевший Меня видел Отца: никто не идет к отцу, как только через Меня» (Иоан. 14, 6, 9)

*духовном мире

Наш Бог всплотившийся! «Что видели своими очами, и что осязали руки наши» (1. Иоан. 1). «Нематериальное стало материальным для нашего спасения — как сказал св. Иоанн Дамаскин — и Он открыл Себя нам». Но разве Он открывал Себя кому-нибудь иному, кроме христиан? На каком основании мы должны предположить, что нехристиане знают Бога? Если же они имеют знание Бога помимо Иисуса Христа, то воплощение, смерть и Вознесение Христа были напрасны. Истина состоит в том, что Отец познается через Сына, и эта мудрость содержится Церковью. Вот почему св. Киприан Карфагенский сказал: «кому Церковь не мать, тому Бог — не Отец!» 197

Мир Спасший и смерть Попразший Господь Христос сказал: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Иоан. 14,6).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. ст. Вл. Лосского «Очерк мистического богословия». Журн. «Богословские труды», 1972, № 8, с. 29 Ср.: «Мы не ведем счет, переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря один, два, три, или первый, второй, третий, «ибо Я первый и Я последний и кроме Меня нет Бога» (Ис 44, 6). Никогда до сего дня не говорили: «второй Бог», но, поклоняясь Богу от Бога, исповедуя различие ипостасей, без разделения природы на множественность, мы остаемся при единоначалии» (Василий Великий. Книга о Духе Святом, Творения, ч. III, с. 244. Изд. Серг. Лавра, 1902).

2. См. ст. Лосского «Догматическое богословие». Журн. «Богословские труды», 1972, № 8, с. 146.

3. Извлечено из кн.: А. Позов «Основы древне-церковной антропологии», т. 1. Сын человеческий. Мадрид, 1965, с. 13.

4. См. там же, с. 14

5. По этому вопросу Вл. Лосский выдвигается следующим образом: «Небо и земля» первого дня означают всю вселенную, мир видимый и невидимый, умозрительный и вещественный. Небо — это вся беспредельность духовных миров, объемлющих наше земное бытие, это бесчисленные ангельские сферы». «Наше видимое небо появляется лишь с «твердью» второго дня, или даже со «светилами» четвертого, а наша видимая земля — с отделением в третий день суши». — См. ст. «Догматическое богословие». Журн. «Богословские труды», 1972, № 8, с. 151.

6. См. ст. Вл. Лосского «Догматическое богословие», с. 161.

7. Неприкосновенность свободной воли подтверждает само Святое Писание, когда Господь спрашивает у св. Девы Марии позволения воплотиться в ее утробе. И только с ее позволения (свободной воли) это становится возможным (воплощение Господа). См. Лук. (1, 38).

8. Вл. Лосский «Догматическое богословие», с. 161. Ср.: А. Позов «Сын человеческий». Мадрид, 1966, с. 275.

9. См. ст. Вл. Лосского «Догматическое богословие», с. 163.

10. Там же.

11. Там же.

12. Там же, с. 168.

13. Там же, с. 169.
14. Подробнее см. там же, с. 133-134.
15. Вл. Лосский «Очерк мистического богословия». См. там же, с. 19.
16. В. Джемс. «Многообразие религиозного опыта». М.: 1910, с. 347-350.
17. Там же, с. 338.
18. Подробнее см.: Ефим Сирин. «О плодах подвигов». Добр. II, с. 367.
19. См.: Д. Миртов. «Нравственное учение Климента Александрийского». М.: 1909, с. 69, 106.
20. См. Добр. III, с. 174.
21. Там же, с. 13.
22. См. Добр. II, с. 725.
23. «Многообразие религиозного опыта», с. 200.
24. Вл. Соловьев. «Основы духовной жизни», с. 20, 25.
25. Там же, с. 73-74.
26. Там же, с. 74.
27. См. Добр. II, с. 578.
28. Феофан Затворник. «Четыре слова о молитве». М.: 1904, с. 4.
29. «Многообразие религиозного опыта», с. 195.
30. Каллист и Игнатий. Добр. V, с. 380.
31. Св. Иоанн Лествичник. Добр. II, с. 508.
32. Феофан Затворник. «Примеры записывания добрых мыслей». М.: 1896, с. 9, 40.
33. «Невидимая брань». Москва, 1909, с. 193-194.
34. Добр. II, с. 221.
35. Ср. с М. Лодыженский. «Сверхсознание и пути к его достижению». С.-Петербург, 1911, с. 329.
36. «Примеры записывания добрых мыслей», с. 37.
37. См.: «Сверхсознание...», с. 332.

38. Ср.: А. Позов «Сын человеческий», с. 25-71.

39. См.: «Невидимая брань», с. 194.

40. Там же, с. 204.

41. При самых изнурительных и тяжелых работах в стужу и непогоду подвижники, творя эту молитву, переносили все с поразительной легкостью. См.: «Откровения рассказы странника своему духовному отцу», Казань, 1884, с. 18-19.

42. Для умной молитвы может быть выбрана и другая какая-нибудь. Например, св. Кассия Римлянин прибегал к следующей молитве: «Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися» (Добр. II, с. 140).

43. Подвижники говорят, что надо начинать молиться буквально с момента пробуждения, чтобы создать оборонительный заслон от бесов, которые с самого раннего утра, с пробуждения пытаются засесть в душе человека, чтобы начать свою тлетворную деятельность. При ежедневных таких занятиях-молитвах с утра бесы начинают отступать и терять свою силу. См. Добр. V, с. 226-228.

44. По учению древне-церковной антропологии, сердце—орган, осуществляющий единство и интеграцию всей тримерии человека, который в то же время есть центр телесный, центр душевный и центр духовный.

О средоточии тела в сердце, что признается физиологией, говорит Никодим Агиорит: «В сердце соединены все силы тела. Сердце, по Василию Великому, образуется раньше всех частей тела и после всех частей тела умирает. Это—седалище, корень, источник, начала всех естественных сил тела: растительной, питательной, роста, животной. Сердце есть вечный двигатель, наполняющий жизнью все тело» («О хранении чувств, ума, фантазии и сердца». Константинополь, 1924, с. 134.).

Роль сердца как центра душевной жизни и душевных движений (чувств, влечений, эмоций, страстей и т. п.) можно считать общепризнанной, хотя позитивная наука транжурит эти движения вне их связи с сердцем, но это просто связано с трудностями экспериментирования над сердцем в отличие от центральной нервной системы.

Сб этом Никодим Агиорит говорит так: «Сердце есть центр в человеке, в котором соединены все чувства и все силы души... Сущность души находится в сердце» (там же).

Христианская антропология утверждает, что сердце есть вместилище духа, центр духовной жизни. И там, где проводится строгое разграничение духа и души, там возможно понимание сердца как духовного центра, в отношении хотя бы двух способностей духа: воли и силы-исхис.

Антоний Великий, говоря о воле, выражается так: «Воля, которая действует в сердце человека, бывает трясина от дьявола, от человека и от Бога» (Добр. I, с. 55), а Симеон Новый Богослов так: «Нужно вменить волю Божию в сердце свое» (Добр. V, с. 39).

Сб этом всем, скачанном выше, есть прекраснейшее изречение у Макария Великого: «сметь сердца равнозначна смерти внутреннего человека» (Добр. I, с. 276).

Все эти утверждения тесно переплетаются в христианстве с учением о внутреннем Логосе, который во всех присутствует. «Иисус есть живущий в нас Логос. Он и есть сокровище, скрытое в поле сердца» (Иринеи Лионский, М., т. I, параграф 3, с. 541). Подробнее обо всем вышеизложенном можно найти в сочинении А. Позова «Основы древне-церковной антропологии», т. I. Сын человеческий, с. 25-204, 243-272.

45. См.: «Сверхсознание...», с. 347.

46. См.: «Откровенные рассказы...», с. 39.

47. Там же, с. 19-22.

48. См.: А. Позов. «Основы древне-церковной антропологии» т. П. Аполонатастасис, Мадрид, 1966, с. 70-71.

49. См.: «Четыре слова о молитве», с. 15-16.

50. «Письма о христианской жизни», М., 1891, с. 39.

51. В христианстве есть точка зрения, согласно которой после гадения Адама произошла дезинтеграция всех составных частей и сил естества человека, всей тримерии, и произошла дезинтеграция в каждой части тримерии. Например, в духовной области стала наблюдаться дисгармония духовных сил—воли, ума и чувств, каждая из которых стала стремиться к автономности, к самости. Началась борьба между ними за господство. После грехопадения, когда гал ум (духовный, чистый) и потерял руководство над душою и чувствами, тогда воля—вторая сила духа, как автономная, стала гавным претендентом на господство в тримерии. И эта автономность воли — «своя воля» — есть отпадение не только от воли Божьей, но и от своего источника, своего духа. Об этом именно пишет епископ Игнатий Брянчанинов: «...своя воля может вести человека к искушениям, хотя ее побуждения могут показаться добрыми, и мы не можем узнать, к каким последствиям может она привести» (Журн. «Богословский вестник», № 1, апрель, 1913, с. 722).

«В частности,—говорит А. Позов,—процесс дезинтеграции и автономности ярко выражается в философских системах, созданных человечеством, где автономный ум блуждает в потемках познания единства во множественности, для которого характерно искусственное упрощение.

произвольное объединение, искусственное сведение всей множественности бытия к единому принципу, избираемому по своему вкусу, господствующему настроению, теоретическому интересу, склонности, или просто по эмоции и аффекту, то есть по всем признакам не-чистого (не-духовного) ума. Философские системы отличаются друг от друга только по характеру этих приводящих моментов. Множественность и разнообразие принципов Единого в философских системах говорит о том, что ни один из принципов не соответствует подлинному Единству. У Гегеля это — Интеллект, у Шопенгауэра—Воля, у Гартмана—Бессознательное, у Канта—«сознание вообще», у Фихте—Я, у Лотце — чувство, а у Фрошамера — фантазия. Метафизика автономного ума есть монизм, искусственное монадизирование, не вмещающее Триады и триадизации, есть логизм или логицизм, где нет места Любви и Логосу. ...В конечном итоге автономность ума умудряется дойти и до акосмизма» (Сын человеческий, с. 316, 317-340).

52. См. ст. Вл. Лосского «Очерк мистического богословия». Журн. Богословские труды, 1972, № 8, с. 102.

53. См.: «О цери христианской жизни. Беседы преп. Серафима Сарского с Н. А. Мотовиловым». Сергиев Посад, 1914, с. 5.

54. См.: Духовные беседы. Сергиева Лавра, М., 1904, с. 367.

55. См.: Епископ Феодан. «Письма о духовной жизни». Изд. Афон. Пантелеим. монастыря, М., 1903, с. 19, 65, 67, 83.

56. См.: «Духовные беседы», с. 68-69.

57. См.: ст. Вл. Лосского «Очерк мистического богословия», с. 113.

58. Подробнее по этому вопросу см. там же, С. 17-21, 182-191.

59. См. ст. «Видение Бога» в византийском богословии» с. 191.

60. Там же.

61. См. там же.

62. См. там же, с. 192.

63. См. там же.

64. См. там же, с. 193.

65. См. там же, с. 193-194.

66. См. там же, с. 194.

67. См.: Patangali. Yoga-Sutra. Calcutta. 1958; Чаттерджи С., Датта Д. «Введение в индийскую философию». М., 1955, с. 249-250;

Радхакришнан. С. «Индийская философия», т. II, М., 1952, с. 300.

68. См.: «Введение в индийскую философию», с. 250.

69. Там же.

70. См. там же, с. 249. Ср.: «Индийская философия», Т. II, с. 300.

71. См. там же, с. 301.

72. См. там же, с. 321: «Освобождением является осознание истинной природы Я (бессмертности, вечности, чистоты, совершенства), затемняемой многими несовершенствами. Мы можем избавиться от них только посредством усилий и дисциплиной ума и тела. Йога значительно ярче, чем другие системы, подчеркивает, что философия не может спасти нас. Мы нуждаемся не в изощренных исследованиях, а в контроле воли над нами».

73. В частности, Радхакришнан по этому поводу пишет следующее: «Бог, а особенно личный Бог философии Йоги очень слабо связан с остальной системой. Целью человеческого стремления является не единство с Богом, а абсолютное отграничение пурushi от пракрити. Преданность Богу является только вспомогательным средством для достижения конечного освобождения. Бог представляет собой только особое Я, а не творца и охранителя вселенной. Но какую-то работу нужно было изобрести для Него; раз уж Он появился на сцене. Стали говорить, что он помогает преданным Ему устранять препятствия в их стремлении к прогрессу. Посредством бескорыстной преданности Богу мы можем заслужить Его благосклонность. Он облегчает достижение освобождения, но не дарит его непосредственно. Такое понимание Бога является, конечно, неудовлетворительным, и мы не можем не считать, что философия Йоги всегда понятие Бога только для того, чтобы быть модной и привлекать умы людей» (Индийская философия, т. II., с. 328).

А вот, что говорит о том же Гарбе: «Включение в систему Йоги понятия о личном Боге, которое впоследствии в значительной мере определило характер этой системы, было судя по «Йога-сутрам» Патанджали, сначала сделано в очень неясной и несовершенной форме, так что содержание и цели системы не затрагивались им. Мы можем даже сказать, что та часть «Йога-сутры» (I, 23-27; II, 1, 45), которая трактует о личности Бога, не связана с другими частями этого руководства—более того, она даже противоречит основам этой системы

(The Philosophy of ancient India p. 15 y.)

74. См.: Радхакришнан. «Индийская философия», т. II, с. 328-329.

75. Подробнее см.: Рыбаков Р. Б. «Буржуазная реформация индуизма». М., 1981.

76. См. там же, с. 45-50.

77. См.: Абхедананда. «Произведение Рамакришны». СПб, 1914, с. 181-183, 191; ср.: Рыбаков Р. Б. «Буржуазная реформация индуизма», с. 68.

78. *Gospel of Sri Ramakrishna. N.Y., 1942, p. 177.*

79. См. там же, с. 732.

80. Нарендрнатх Датта (таково подлинное имя Вивекананды) родился в 1863 г. в Калькутте в семье адвоката—человека либеральных взглядов, предпочитавшего священным текстам индуизма Библию и стихи Хафиза. Впрочем, под сводами дома Датта уживались люди с различными, чтобы не сказать противоположными, взглядами. Дед Нарендрнатха; в течение ряда лет бывший партнером своего отца — помощника английского стряпчего, внезапно бросил все и стал странствующим монахом; мать была ревностной шиваиткой.

В колледже, куда поступил Нарендрнатх, он показал себя блестящим учеником, много читал, в том числе труды Дарвина, европейских философов (даже послал свои критические замечания Г. Спенсеру), усиленно занимался спортом. Его заинтересовала личность Кешобгондро Сена, и он начал посещать собрания «Брахмо самалжи», но в 1878 г. после раскола общества, несмотря на свои 15 лет, пошел не за своим кумиром, а за организаторами «Садхаран Брахмо самаджи». Разочаровавшись в деятельности брахмосамаджистов, он обращается к Дебендрнатху Тагопу, потом вступает в масонскую ложу. В 1881 г. встречается с Рамакришной, который сразу же его выделяет среди своих всех учеников, который был единственным, кто осмеливался сомневаться в учении наставника

(The life of Swami Vivekananda. Calcutta, 1965, p. 102.)

Тем временем скончался отец Нарендрнатха, и семья погала в крайне тяжелое положение. Позднее он вспоминал: «Я умирал с голоду. Босой я ходил из конторы в контору, и повсюду мне отказывали. Я узнал на опыте, что такое человеческое сочувствие. Это было мое первое соприкосновение с действительной жизнью, я открыл, что нет места в ней слабым, бедным, покинутым» (Роллан Р. «Жизнь Рамакришны», т. 19, с. 163-164).

В этот трудный для Вивекананды период он еще больше сближается с Рамакришной, а после смерти последнего возглавляет сообщество его учеников, принявших монашество. Некоторое время «братья» живут вместе, но потом разбредаются. Уходит и Вивекананда; в течение двух лет он странствует по Индии, пешком перескачет ее, знакомится с разными людьми. Наконец, достигает самой южной точки страны, мыса Каморин. На одиноко стоящей в море скале в процессе медитации Виве-

Вивекананда приходит к мысли о практической бесполезности странствий сзятых и о необходимости направить усилия на пробуждение народа. Там же он принимает решение отправиться в США на Всемирный конгресс религий, чтобы привлечь внимание к положению бедняков в Индии.

Вивекананда приехал в Чикаго, не имея приглашения, не зная точно даты открытия конгресса. К тому же он потерял адрес оргкомитета и первую ночь провел в мусорном ящике на вокзе е. Однако его выступление на открытии конгресса сделало его имя известным всей Америке. Он остается в США, ездит с лекциями, пытается собрать деньги в Фонд помощи голодающим в Индии, посещает Англию и Францию, где проагандирует веданту, затем Швейцарию и Италию.

На родине, куда Вивекананда вернулся в 1896 г., его встретили как триумфатора. Здесь он создает религиозно-общественную организацию — Миссию Рамакришны, занимается активно проповеднической деятельностью. После новой поездки в Европу и США поселяется в Белуре, но вскоре во время транс-самадхи умирает в возрасте 39 лет.

81. После возвращения из первой поездки в США против Вивекананды выступили ученики Рамакришны, упрекая в несоответствии его деятельности заветам учителя (*The Life of Swami Vivekananda*, p. 506). «Руки прочь! — ответил он им. — Кому нужен ваш Рамакришна? Кому нужны ваши бхакти и мукти? Кому важно, что говорят тексты? Я с радостью тысячу раз сойду в ад, если смогу возвысить слотвертвенников, если смогу поставить их на ноги, сделать людьми, вдохновенными духом карма-йоги. Я последовател того, кто осуществляет мои плакы. Я слуга не Рамакришны или еще кого бы то ни было, а того, кто служит другим и помогает им, не думая о своем собственном мукти (спасении)» (там же, с. 507).

Для Рамакришны религия — это высшая истина. Для рационалиста Вивекананды она сходна с наукой, в ней нет места ничему таинственному, мистическому и сверхъестественному. «Химику, чтобы объяснить явления, не требуются ни демоны, ни гризачи, ни еще что-либо в том же роде. И это как раз одна из тех черт науки, которые я намерен приложить к религии» (*The Complete Works of Swami Vivekananda, Calcutta*, т. I, с. 371). «Верить во что-то потому, что организованный класс священников призывает верить, что так написано в каких-то книгах, потому, что его соотечественники хотят, чтобы он верил, — совершенный человек понимает: это для него неприемлемо» (там же, с. 367).

Если Рамакришна проповедовал принцип спасения верой (см. притчу Рамакришны об ученике, ходившем по воде «как по суку» — Провозвестие Рамакришны, с. 88-89), то Вивекананда решительно отгагал предпочтение разуму: «Неправильно верить слепо, вы должны упраж-

нять этой разум и способность к рассуждению, проверять на практике, случаются ли подобные вещи. Так же, как вы изучали бы любую другую науку, надлежит изучать и эту» (*The Complete Works*, т. I, с. 134).

«Можно ли научно подтвердить религию? — пишет он, спустя несколько лет после смерти учителя. — Если нет, то значит в течение многих веков она была предрассудком, и чем скорее мы от нее избавимся, тем лучше. Если да, то она станет в тысячу раз сильнее» (там же, с. 367).

Мысль о божественном детерминизме абсолютно чужда Вивекананде: «Ответ, что на все воля Божья, не является объяснением» (там же, с. 10).

Во многих высказываниях Вивекананды чувствуется стремление «гриземить» религию, отвергая чудеса и вещи, но поддающиеся объяснению: «Все тайное, все таинственное в йогических системах должно быть сразу же отброшено» (там же, т. 5, с. 206). А когда его страшивали о чудесах, якобы совершенным Рамакришной, он уходил от ответа: «Чудес я не знаю и не понимаю» (там же, т. I, с. 134).

Религия имеет совершенно разный смысл у Вивекананды и у его учителя. Рамакришна, будучи религиозным человеком, целью своей жизни ставил познание Бога и слияние с Ним. Вивекананда же, выдвигающий в своих проповедях идею служения массам, помещал в центр своей системы не Бога, а человека; вера индивида в собственные силы была для него неизмеримо важнее, чем вера в Бога: «Человек должен прежде всего верить в себя, потом в Бога. Тот, кто не верит в себя, не поверит в Бога» (там же, с. 38). В понимании Вивекананды, служение Богу представляется как служение человеку: «Мы слуги того бога, которые незнающие зовут человеком» (*Nagavan V.S. Modern Indian Thought*, N. Y. 1964, с. 105). И не богопознание, а познание человека становится для него основной темой проповеди, потому что «человек есть величайшее из всех существ... земля выше небес» (*The Complete Works*, т. I, с. 433; т. 5, с. 94).

Рамакришна утверждал личное спасение, а благодаря этому возможность помощи другим. Вивекананда же по этому вопросу выражается следующим образом: «Коль скоро вы ищете собственное спасение, ваш путь лежит в ад!» (*The Life of Swami Vivekananda*, с. 488-489).

Рамакришна, выдвинув идею единства истинности всех религий, тем не менее полагал обязательным для каждого соблюдение правил и предписаний исключительно «своего» вероучения. Вивекананда же, напротив, предостерегал от «слишком строгого следования догмам какой-либо одной и организованной религии» (*The Complete Works*... т. I, с. 474).

82. См.: Рамачарака. «Пути достижения индийских йогов». СПб, 1918, с. 145.
83. Там же, с. 135.
84. Там же, с. 144.
85. Там же, с. 232.
86. Там же.
87. Там же, с. 231.
88. Рамачарака. «Основы миросозерцания индийских йогов». СПб, 1914, с. 20.
89. См. там же.
90. См.: Рамачарака. «Хатха-йога». СПб, 1914; Шигаганга С. «Хатха-йога» (программа на шесть лет). Бомбей, 1961; Хайг Э., Иссу-диан С. «Хатха-йога». Лондон, 1964.
91. Вивекананда. «Раджа-йога. Лекции, читанные в Нью-Йорке в 1895-1896 гг.». СПб, 1914, с. 21.
92. См.: «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 26— Согласно йогам, астральное тело имеет пять таких же органов, как и физическое тело. Например, астральный слух, зрение и т. д. Подробнее см.: Ледбитер. «Астральный план». М., 1911; Лиханов А. «Скрижали мага». М., 1911; Папюс. «Практическая магия», ч. I Психометрия. М., 1911.
93. См.: «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 27. Подробнее см.: Рамачарака. «Наука о дыхании». М., 1916; Вивекананда. «Раджа-йога»; Стильман В. «Животный магнетизм». М., 1914.
94. См.: «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 30.
95. См. там же, с. 31-32.
96. См. там же, с. 35-36.
97. Там же, с. 37.
98. Подробнее см.: там же, с. 39.
99. Там же, с. 41.
100. Там же, с. 44.
101. Там же, с. 48.
102. Там же, с. 49.
103. Там же, с. 52.

104. Там же, с. 53.

105. Подробнее см. там же, с. 56-58.

106. См. там же, с. 20. По этому вопросу Вивекананда в своих трудах «Жнана-йога» и «Бхакти-йога» пишет, что шестого на а а достигли Христос и Будда. Они идут там все человечество, чтобы вместе войти в седьмое на а а — царство духа. Точнее выражаясь, по его мнению, они идут, когда человечество путем естественной своей эволюции достигнет этого уровня.

107. Подробнее см. там же, с. 60-75. — Для развития способности видеть ауры есть разработанная методика у Р. Штейгера, который приводит ее в книге «Как достигнуть познания высших миров» (СПб, 1914). В этой связи небезинтересно будет читателям узнать о том, что в начале 60-х годов нашего столетия сугругами Кир иан из Краснодара был создан аппарат, который под высокочастотным на ряжением фотграфировал ауры людей и растений. По всей вероятности, это есть апра, исходящая только из физического на а а, так как этот «эффект Кир иан» безуспешно стал использоваться в медицине для диагностики.

108. См.: «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 216.

109. См. там же, с. 224.

110. Подробнее о карме см.: Вивекананда С. «Карма-йога»; Рамачарака. «Пути достижения индийских йогов», с. 105-127; Рамачарака. «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 208-239.

111. См.: Радхакришнан. «Индийская философия», т. II, с. 322.

112. См.: «Провозвестие Рамакришны», с. 68-69; Вивекананда. «Жнана-йога». Рига 1935, с. 9; Рамачарака. «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 243.

113. См.: «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 243.

114. См. там же, с. 245.

115. Подробнее см.: Вивекананда. «Карма-йога»; Абхедананда. «Провозвестие Рамакришны», с. 186; Рамачарака. «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 246-248; «Пути достижения индийских йогов», с. 105-127.

116. См.: «Основы миросозерцания индийских йогов», с. 248.

117. Подробнее см.: Вивекананда. «Жнана-йога», с. 11.

118. См.: «Провозвестие Рамакришны», с. 185-186. Подробнее о жнана-йоге см.: Вивекананда. «Жнана-йога»; Рамачарака. «Пути дости-

жения индийских йогов», с. 127-149; «Основы мирозерцания индийских йогов», с. 247-250.

119. См.: «Пути достижения индийских йогов», с. 149.

120. См. там же, с. 155.

121. См. там же, с. 164.

122. См.: «Провозвестие Рамакришны», с. 187-188. Подробнее о бхакте-йоге см.: Вивекананда. «Бхакти-йога», М., 1915.

123. См.: «Провозвестие Рамакришны», с. 208.

124. Подробнее о практике см. любой трактат по хатха-йоге, в частности: Исудикан С., Хайг Э. «Хатха-йога»; Шивананда С. «Хатха-йога»; Шри Йогендра. «Личная гигиена йога». Дели, 1962; Гамаарака. «Наука о дыхании».

125. Для подробного ознакомления с концентрацией и медитацией йогов и его практикой рекомендуем посмотреть фундаментальный труд по этому предмету: Шивананда С. «Концентрация и медитация». Лондон, 1962.

126. Подробно о восьми ступенях ранга йоги см.: «Провозвестие Рамакришны», с. 186; Вивекананда С. «Раджа-йога и афоризмы Гагаджали. Лекции, читанные в Нью-Йорке в 1895-1896 гг.», СПб, 1914; Рамачарана. «Раджа-йога». Пг, «Новый человек», 1915.

127. См.: Радхакришнан. «Философия Индии», т. П, с. 310; Вивекананда. «Раджа-йога».

128. См.: «Провозвестие Рамакришны», с. 199-200.

129. См.: Вивекананда. «Раджа-йога», с. 44.

130. См. там же, с. 56, 63.

131. См. там же, с. 44.

132. См. там же, с. 38.

133. Е. П. Б. аватская (урожденная Гах), родилась в Екатеринославле и воспитывалась в семье Фадеевых (дед по матери Витте, дядя С. Ю. Витте, министра внутренних дел России с 1905 по 1907 г.). Один из биографов Б. аватской — ее кузен С. Ю. Витте пишет, что в молодости она вышла замуж за вице-губернатора Эриана Блаватского, которого бросила спустя год. Затем переехала в Тифлис к деду. Дед решил отправить ее в Россию, но по пути она удрала в Потти и там, познакомившись с капитаном английского судна, уехала с ним в Константинополь, где стала работать в цирке наездницей. Здесь ее встретил известный певец-бас Митрович и влюбился в нее. Она бросила цирк. Далее она знакомится с каким-то англичанином и уезжает с ним в США по какому-то коммерческим делам. Затем она появляется в Европе и становится ближайшим другом известнейшего спирита Ю. а. Далее из ее писем становится ясно, что она дает концерты на фортепиано в Париже и Лондоне, и вскоре становится каталь-мейстершей хора, который содержит при себе сербский король Милан. В таких перепитиях проходит 10 лет. Выпросив разрешение дсда,

она возвращается в Тифлис, где буйвально сводит с ума тифлисское общество своими занятиями гю спиритизму, которые велла в тайне от дсда и бабушки. Причем, отмечает С. Ю. Витте, характеризуя ее, она могла, смотря в глаза, говорить и рассказывать самые необычные вещи, причем с таким убеждением, с каким говорят только те лица, которые никогда, кроме правды, ничего не говорят. Рассказывая необычные вещи и неправду, она, по-видимому, сама была уверена в том, что то, что она говорит, действительно было, что это правда, — поэтому невозможно не сказать, что в ней было что-то демоническое, хотя она и не была особенно злобным человеком. Ст природы она была весьма сообразительна и все очень быстро схватывала. Не имея приличного образования, она умудрялась говорить на европейских языках, как на своем родном.

В дальнейшем она опять встретила Митровича и снова удрала с ним. По пути в Каир их пароход потерпел крушение, и Митрович, спасая ее, сам утонул. «Таким образом в Каир она явилась в мокром капоте и в мокрой юбке, не имея ни гроша. Как она выбралась оттуда в Англию, не известно. Там она стала основывать теософическое общество и для вящего подкрепления отправилась в Индию, где изучала все индийские тайны. По возвращении из Индии она поселилась в Париже и стала главой всех теофизитов. Но вскоре заболела и умерла, но теософическое учение осталось в различных частях света. В настоящее время — пишет Ю. С. Витте. — во многих местах имеются теософические общества и еще недавно в Петербурге издавался теософический журнал (имеется ввиду «Вестник теософии»). В конце концов если нужно доказательство, что человек не есть животное, что в нем есть душа, которая не может быть объяснена каким-нибудь материальным происхождением, то Блаватская может служить этому отличным доказательством: в ней, несомненно, был дух, совершенно независимый от ее физического или физиологического существования. Вопрос только в том, каков был этот дух, а если встать на точку зрения представления о загробной жизни, что она делится на ад, чистилище и рай, то весь вопрос только в том, из какой именно части вышел тот дух, который поселился в Блаватской на время ее земной жизни (см. С. Ю. Витте. «Воспоминания» Москва, 1960г., с. 5-11).

Сама Блаватская и ее биографы говорят, что у нее в Индии был духовный учитель (гуру), который постоянно вступал с ней в связь, независимо от расстояний и давал наставления. Официальный биограф Блаватской (ее родная сестра) Н. Желиховская пишет: «Блаватская часто выступала с публичными лекциями, вплоть до вопросов математики. Возле нее обыкновенно сидел профессор Стокгольмского университета Берген, или кто другой из представителей присяжной науки и помогали ей формулировать выкладки, всегда верные, но в которых она при чтении путалась и справиться устно не умела...

Когда я оставаясь наедине с ней, дивилась этому, — «как же де ты

сама высчитала и написала, а прочесть не умеешь?!» — сестра мне всегда отвечала со смехом:

— «Да откуда же мне задачи высшей математики знать, матушка моя?... Это твои дочери. Все в нынешних гимназиях проходили. А мы с тобой, сама знаешь, рядом учились! Едва четыре правила одолели».

— Да как же ты писала об этом, если сама не знаешь?!

— Ну, вот! Мало о чем я пишу, чего прежде во сне не видела!.. Не я пишу, — а я только с готового списываю. Учитель показывает, а я списываю. Хоть ты никогда мне не верила, а вот тебе и еще доказательство, что я только орудие, а не мастер».

— Но описываешь ты мастерски!.. Будто все это сама видела, сама везде была.

— «Бывать не бывает, а видать — видела! Постоянно вижу, когда пишу то, что описываю».

Таковы всегда были ее неизменные ответы» (Н. Желиховская «Е. П. Блаватская» Биографический очерк. Вестник теософии. С.-Петербург, 1910. № 7-8, стр. 47).

Чтобы иметь более полное представление о Блаватской, приведем ее же слова: «Что у меня за судьба такая, которая так стигает на судьбу других людей? Я тебе (Н. Желиховской) говорю серьезно: — мне страшно!.. Я перестаю понимать причины и теряюсь! Знать только одно: я вызвана какою-то неведомой силой, которая связывает судьбы людей с моей... Что я за слепое орудие в руках, — надо правду сказать, — того, кого я зову мистиком? Не знаю! Не знаю! И не знаю!.. Теософское общество станет мировым событием и как девятый вал зальет и сметет все системы философии. Я — слепой его двигатель, но в нем — зрячая великая сила!» (там же стр. 49-50).

134. М. Чельцов «Современные религиозные искания. Теософия». М.: 1914 г., стр. 13.

135. Сев. Соловьев «Современная жрица Изиды» СПб., 1898 г. с. 305.

136. М. Чельцов «Современные религиозные искания» с. 4.

137. «Итак, будем говорить о движении теософском и о скрытой стороне этого движения в направлении противу-христианском — о стороне, которая начинает, при внимательном изучении предмета, обнаруживаться довольно ясно.

Здесь надо сказать, что о такой скрытой стороне этого движения мы ныне имеем интересный материал, данный нам бывшим секретарем

Петроградского Теософического Общества К. Д. Кудрявцевым, потрудившемся на первых порах над учреждением этого общества и над его первоначальным обоснованием и укреплением в России. К. Д. Кудрявцев, как видно из изданной им книги «Что такое теософия и Теософическое Общество», будучи сам христианином, полагал при учреждении Теософического Общества, что оно послужит пользе веры, как общество научно-философское, имеющее целью согласовать знание с верою, но, когда он увидел, что цели, так называемого, Теософического Общества совершенно иные, что оно в действительности стремится основать совершенно особую от христианства религию, что главари общества подчиняются наравлению, даваемым им центральной теософической организацией, находящейся за границей (в Индии), что направления эти являются противу-христианскими, когда он, наконец, изучил теософическую литературу по заграничным источникам и выяснил для себе ее скрытые цели, то он вышел из общества, как из учреждения, представляющего собою в существе своем «самаскированное религиозное антихристианское движение, принадлежащее к которому с чистою совестью, по словам Кудрявцева, можно лишь по неведению или заблуждению».

Теософические общества и их организация, как они выясняются при ближайшем ознакомлении с ними, представляются в следующем виде.

Международная теософическая организация, включающая в себя общества различных государств, имеет кроме многочисленных членов этих обществ, видящих свою задачу в попытке научного обоснования религий, в раскрытии законов оккультизма и прочего, **ЕЩЕ СВОЕ ОСОБОЕ ЯДРО, СОСТОЯЩЕЕ ИЗ НЕМНОГИХ ЛИЦ ПОСВЯЩЕННЫХ В СКРЫТЫЕ ЦЕЛИ ОБЩЕСТВА**, исповедующих теософию, как божественное откровение, как определенную догму, полученную от «учителей мудрости и сострадания», или, как говорят некоторые теософы, от «махатм»...

«Без махатм общество — абсурд», — пишет нынешний президент теософического общества А. Безант.

По воззрениям основателей теософического движения Е. П. Блаватской и Генри Олькотта, общество есть тот канал, тот избранный сосуд, через который изливается на человечество благодать «учителей» и вся полнота их мудрости и сострадания. Проводником этой благодати с 1875 до 1891 года была Е. П. Блаватская, которая рассматривается как «посланница учителей», а после ее смерти такую посланницу учителей признается Анни Безант. Посланница учителей является орудием учителей и все указания, идущие через нее, рассматриваются, как откровение свыше.

Итак, в обществе имеется весьма своеобразная организация, в нем есть периферия, состоящая из громадного большинства членов, и имеется свое ядро из немногих лиц. В заграничных обществах вступление в ядро

(эзотерическую секцию) сопровождается особым «посвящением».

В русском уставе общества об этом ядре ничего не говорится. Ядро общества составляет свою, как бы церковь в церкви, на знамени которой хотя и написано — «нет религии выше истины», но так как, по заявлению А. Безант, теософия есть истина, то слова эти следует понимать в смысле «нет религии выше теософии».

Чтобы узнать, какие цели преследует ядро общества, направляющее деятельность его членов, надо быть «посвященным», ибо неизвестно, что находится за вратами посвящения, в самом сердце теософического общества. Это, по меткому выражению Г. Кудрявцева, «уразнение со многими неизвестными».

Из числа этих неизвестных является, например, неизвестность причины того, почему первая «посланица учителей» Е. П. Блаватская перешла из христианства в буддизм. Почему первый президент теософического общества Генри Олькотт перешел из христианства также в буддизм, почему нынешний президент общества А. Безант идет по линии браманизма. Вообще, почему необходимо это оставление главами общества христианской религии и переход их в религии нехристианские.

Но вот ключ к этой разгадке начинает для нас выясняться из тех данных, которые мы находим в книге Г. Кудрявцева — данных, которые ему удалось открыть в одном частном письме г-жи Блаватской к А. И. Ганненфельду, а также в некоторых изданиях, печатаемых за границей.

В письме Блаватской к Ганненфельду от 24 марта 1888 г., появившемся в печати в первый раз в книге Кудрявцева, читаем следующее интересное место: «Вы спрашиваете, пишет Блаватская, видим ли мы, теософы, в Христа. В Христа безличного — да. Кришна Ad или Ad Roshna тот же Христос, но не в Иисуса Назаретского. Последний был Христос, а не Христос, как десятки других сынов Божьих».

Затем та же Блаватская решилась однажды высказать такое открытое слово: наша цель не в том, чтобы восстановить индуизм, а в том, чтобы смести христианство с лица земли.

Наконец, в одном английском издании *The Two Worlds* от 20 апреля 1894 г. найдено было такое заявление нынешней «посланицы учителей» А. Безант — «быть обращенным в христианство хуже, чем быть скептиком и материалистом».

Уже из одного того, что сами «посланицы учителей», направляющие деятельность ядра общества к известным целям, стремятся к тому, чтобы смести христианство, — даже из этого для нас очевидно, что и скрытая цель этого ядра общества, в которую посвящены эзотерики, должна быть та же самая — это уничтожить христианство» (М. Лодыженский «Темная сила». Петербург, 1914 г., с. 285-286).

138. Д-р Паскаль «Братство». Вестник теософии. 1911 г. № 1, с. 15-16.

139. А. Безант. «Братство религий». Вестник теософии. 1911 г. № 4, с. 2.

140. «Ответы на вопросы» Вестник теософии. 1913 г. № 4, с. 78.

141. Д-р Паскаль «Братство», с. 16-17.

142. Странден «Теософия и ее критика». С.-Петербург, 1913 г., с. 16-17.

143. Там же.

144. Вестник теософии. 1910 г. № 7-8, с. 19-20.

145. Вестник теософии. 1910 г. № 2, с. 64, 66.

146. Р. Штейнер. «Эволюция мира и человека». Вестник теософии. 1911 г., № 5-6, с. 9-14.

147. Подр. см.: А. Безант «Введение в йогу». М.: 1918 г., с. 78 «Древняя мудрость». М., 1915 г.

148. «Древняя мудрость», с. 44, «Основы мирозерцания индийских йогов», с. 84, Ледбитер «Астральный план». М., 1911, с. 107, подр. о создании и нейтрализации лярвов и элементарий см. Папюс «Первоначальные сведения по оккультизму», М.: 1911 г.

149. Е. П. Блаватская «О Л. Н. Толстом». Вестник теософии, 1910 г., № 12, с. 8.

150. «Мистицизм». Вестник теософии, 1910 г., № 12, с. 40.

151. Утверждение эзотеризма в недрах всех религий и присвоение себе истинного эзотеризма, и, отсюда, претензия на роль мировой религии далеко не новая идея.

Об этом говорили, например, еще в средние века масонские ордена. «Отношение Екаториненского масонства к Церкви было двойственным. Во всяком случае, внешнего богопочтения масоны никогда явно не нарушали... Однако, привлекал их православный обряд богатством и пластичностью своих образов и символов. Масоны ценили в Православии именно эту традицию символов, уходящую своими корнями все в ту же античную древность. Но всякий символ есть для них только прозрачный знак, путеводная помета, — нужно восходить к означаемому. Это значит, от видимого к невидимому, от «исторического» христианства к духовному, или «истинному», из видимой Церкви в Церковь «внутреннюю». Таковой внутренней Церковью масоны и считали свой сроден, и в ней были свои обряды и «тайны». Это снова александрийская мечта об эзотери-

ческом круге избранников и посвященных, хранящих тайные прерачия, — истина открывается только немногим и избранным...» (Г. Фетисовский... «Пути русского богословия» II изд.: с предисп. прот. И. Мейендорфа. Париж, 1981 г., с. 122). Между прочим, помимо вышеизложенной претенциозности, можно найти и другие сходства между теософией и масонством. А именно — наличие круга узкопосвященных, руководствующихся законом «цепи молчания», символикой и др. Что касается глосседного, символического, то можно заметить, как во всех печатных изданиях теософской литературы всегда присутствует символика, заимствованная из масонской, а именно — звезда Давида (два взаимноотражающих равносторонних треугольника), который описан эмблем, голова которого хватает свой хвост. Причем, надо отметить, что эта символика присутствует также и в оккультизме. Ее можно встретить на всех книгах Папюса, Седира, Фабра Д Оливье, Сент ив Д Альвейдера, А. Лиханова и пр.

152. «Мистицизм», с. 42.

153. «Голос безмолвия» Вопросы теософии. Вып.: П., С.-Петербург, 1911 г., с. 162.

154. Там же, с. 167.

155. Там же, с. 169-170.

156. «Сдин индус, по имени Нарайон-Иер состоял в Адьяре (главная резиденция теософического общества) помощником секретаря эзотерической секции. У него было два сына — знаменитый ныне Кришнамурти и Милиананд. Этим детей он отдал на воспитание А. Безант, а она передала их для оккультного обучения — оккультисту-теософу Ледбитеру. Затем Нарайон-Иер возбудил судебный процесс о возвращении ему этих детей, ибо он узнал о безразличном отношении Ледбитера к его мальчикам. Обстоятельства, изложенные в жалобе на Ледбитера, были настолько неприличны, что суд их не огласил, но суд в решении, состоявшемся 15 апреля 1913 года присудил вернуть этих детей Нарайону, ибо из лачных лет он узнал, что Ледбитер «безразличный человек и совершенно непригодный для воспитания мальчиков». (М. Ледыженский. «Темная сила», с. 295. 187).

157. Р. Штейнер. «Тайноведение», М., 1916 г., перевод с 6-го изд-я, с. 119-120.

158. Подр. см. там же, с. 66-123.

159. «Те люди, которые в своем жизненном теле (эфирном) чувствуют самое высокое солнечное существо, могут быть названы «солнечными людьми». Существо, которое живет в них, как «высшее Я» — конечно, только в поколениях, а не в отдельном человеке — это то, которое впоследствии, когда люди приобрели в нем сознательное познание, обозна-

чалось различными именами и которое людям нашего времени является, как Христос». (Р. Штейнер, «Тайноведение», с. 243).

160. Там же, с. 241.

161. Там же, с. 241.

162. Там же, с. 240.

163. Р. Штейнер «Внутренние импульсы развития человечества. Смысл исторического становления 5-ая лекция от 24.IX.1916 г. Дорнах, с. 24.

164. Там же, с. 24-25.

165. «Тайноведение», с. 49.

166. Герман Бек «Индийская йога в свете антропософии» журн. «Гей-София», т. III, Дорнах, 1929 г., с. 1-2.

167. Там же, с. 2-4.

168. Там же, с. 13.

169. Р. Штейнер «Как достигнуть познания высших миров». СПб, 1918., с. 6-48.

170. Герман Бек. «Индийская йога в свете антропософии», с. 2.

171. Р. Штейнер. «Христианство как мистический факт и мистерия древности», изд. 2-е, М., 1917 г., с. 83-84.

172. Там же.

173. Учение розенкрейцеров, между прочим, в России было уже известно в XVIII веке. ...еще в 1776 г. Новиков слышал от князя П. И. Репнина, что «истинное масонство скрывается у истинных розенкрейцеров, что их весьма трудно найти, а вступление в их общество еще труднее». От Репнина Новиков узнал далее, что у розенкрейцеров «скрываются великие тайнства, что их учение просто и клонится к познанию Бога, природы и себя». ...Шварц жаждал «истинного масонства» и, к великой радости своей, был посвящен Вальнером в таинство розенкрейцеровства. Таким образом, со времени возвращения Шварца из-за границы (начало 1782 г.) и до его смерти (начало 1784 г.) московские масоны приняли двойную организацию: во-первых, высший рыцарский град с строгого наблюдения, члены которого, сосредоточившись в двух капитулах Трубецкого и Татищева, управляли собственно масонскими ложами, им подведомственными, и, во-вторых, розенкрейцеровство, во главе которого стал Шварц («Масонство в его прошлом и настоящем». М., 1914 г., т. I, с. 156).

174. «Христианство как мистический факт...» с. 77.

175. Р. Штейнер «Люциферическое прошлое, Азиманическое будущее в свете современности». Берн, 1919 г., с. 14-15.

176. А. Позов «Сын человеческий», с. 137-138.

177. Там же, с. 139.

178. Вивекананда «Жнана-йога», Рига, 1935 г., с. 35.

179. «Сын человеческий», с. 143.

180. Кассиан Римлянин. Добротолюбие. т. II, с. 125.

181. *Nagavanie V.S. Modern Indian Thought. p. 105, N.Y. 1964*

182. *The Complete Works of Swami Vivekananda, Calcutta. 1914-1925*

183. «Древняя мудрость», с. 215-216.

184. *Chandong. Upanishad. N.Y. 1958, 8, I, I.*

185. «Сын человеческий», с. 113.

186. Там же, с. 114.

187. «Апокатастасис», с. 64-65.

188. А. Безант «Введение в йогу», М., 1918, с. 27-29.

189. «Апокатастасис», с. 302.

190. Там же, с. 303.

191. «Философия йоги», Рига, с. 78.

192. «О заблуждении» Патр., М., 150, § 10, 1324.

193. «Апокатастасис», с. 304.

194. Там же, с. 307.

195. Там же, с. 75.

196. Там же, с. 78.

197. Иеромонах Серафим Розе «Православие и религия грядущего». Платина. Калифорния, 1979 г., с. 15.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

1. Абхенанда С. «Провозвестие Рамакришны». СПб, 1914.

2. Агиорит Никодим. «О хранении чувств, ума, фантазии и сердца». Константинополь, 1924.

3. Безант А. «Братство религий». Вестник теософии. С-Петербург, 1911., № 4.

4. Безант А. «Введение в йогу». М., 1918.

5. Безант А. «Дрезняя мудрость». М., 1915.

6. Безант А. «Законы высшей жизни». Калуга, 1913.

7. Безант А. «Мистицизм». Вестник теософии. 1910., № 12.

8. Бек Г. «Индийская йога в свете антропософии». Журн. «Гей-София», т. III, Дорнах, 1929.

9. Блаватская Е. П. «Голос безмолвия». Спросы теософии. Выпуск II, С-Петербург, 1911.

10. Блаватская Е. П. «О Л. Н. Толстом». Вестник теософии. 1910., № 12.

11. Василий Великий. «Книга о Духе Святом». Творения, ч. III., изд. Серг. Лавры, 1902.

12. Вивекананда С. «Бхакти-йога». М., 1915.

13. Вивекананда С. «Жнана-йога». Рига, 1935.

14. Вивекананда С. «Карма-йога». СПб, 1916.

15. Вивекананда С. «Гаджа-йога и афоризмы Пададжаги. Лекции, читанные в Нью-Йорке зимой в 1896-1896 гг.». СПб, 1914.

16. Витте С. Ю. «Воспоминания». Т. III., М., 1960.

17. Дамаскин И. «Полное собрание творений». Т. I., СПб, 1913.

18. Джемс В. «Многообразие религиозного опыта». М., 1910.

19. Добротолюбие. Т. I, М., 1895.

20. Добротолюбие. Т. II, М., 1913.

21. Добротолюбие. Т. III, М., 1900.

22. Добротолюбие. Т. IV, М., 1901.
23. Добротолюбие. Т. V, М., 1900.
24. Дю-Прель К. «Философия мистики». М., 1903.
25. Желиховская Н. «Е. П. Б-аватская». Биографический очерк. Вестник теософии. С-Петербург, 1910., № 7-8.
26. Исудиан С., Хайг Э. «Хатха-йога». Лондон, 1964.
27. Йогендра Ш. «Личная гигиена йога». Дейли, 1962.
28. Куртц И. Г. «Общая церковная история». С-Петербург, 1868.
29. Ледбитер. «Астральный план». М., 1911.
30. Лодыженский М. «Сверхсознание и пути к его достижению». С-Петербург, 1911.
31. Лодыженский М. «Темная сила». Петербург, 1914.
32. Лосский Вл. «Видение Бога в византийском богословии». Журн. Богословские труды. М., 1972, № 8.
33. Лосский Вл. «Догматическое богословие». Журн. Богословские труды. М., 1972, № 8.
34. Лосский Вл. «Очерк мистического богословия». Журн. Богословские труды». М., 1972, № 8.
35. Лосский Вл. «Паламитский синтез». Журн. Богословские труды. М., 1972, № 8.
36. Миртов Л. «Нравственное учение Климента Александрийского». С-Петербург, 1900.
37. «Масонство в его прошлом и настоящем». Т. I, М., 1914.
38. Нарекаци Гр. «Книга скорбей». Ереван, 1981.
39. «Откровенные рассказы странника духовному отцу». Казань, 1884.
40. Палюс. «Первоначальные сведения по оккультизму». М., 1911.
41. Палюс. «Практическая магия». М., 1911.
42. Паскаль д-р. «Братство». Вестник теософии, 1911, № 4.
43. Позов А. «Основы древне-церковной антропологии». Т. I., Сын человеческий., Мадрид, 1965.
44. Позов А. «Основы древне-церковной антропологии». Т. II., Апостол., Мадрид, 1966.

45. Радханришнан С. «Индийская философия». Т. II., М., 1952.
46. Рамачарака. «Наука о дыхании». М., 1916.
47. Рамачарака. «Основы мирозосерцания индийских йогов». СПб, 1914.
48. Рамачарака. «Пути достижения индийских йогов». СПб, 1918.
49. Рамачарака. «Раджа-йога». II г. изд. «Новый Человек», 1915.
50. Рамачарака. «Хатха-йога». СПб, 1914.
51. Розе Серафим. «Праздослазие и религия грядущего». Калифорния. Платина., 1979.
52. Робертсон Дж. С. «История христианской церкви». С-Петербург, 1890.
53. Роллан Р. «Обит исследование мистики и духовной жизни современной Индии. Жизнь Раманришны и Вивекананды». Собр. сочинений. Т. 19, л., 1936.
54. Рыбанов Р. Б. «Буржуазная реформация индуизма». М., 1981.
55. Светлов П. Я. «Опыт апогетического изложения православно-христианского вероучения». Т. I., Киев, 1896.
56. Соловьев Всес. «Современная жрица Изида». СПб, 1989.
57. Сильман С. «Животный магнетизм». СПб, 1914.
58. Страден. «Теософия и ее критика». С Петербург, 1913.
59. Феофан Затворник. «Невидимая брань». Блаженной памяти старца Никодима Святогорца. Изд. Афонского русского Пантелеимонского монастыря. М., 1886.
60. Феофан Затворник. «Письма о духовной жизни». Изд. Афон. Пантелеим. монастыря. М., 1903.
61. Феофан Затворник. «Письма о христианской жизни». М., 1891.
62. Феофан Затворник. «Примеры записывания добрых мыслей». М., 1896.
63. Феофан Затворник. «Четыре слова о молитве». М., 1904.
64. Флоровский Г. «Пути русского богословия». 2-е изд. с предисловием прот. И. Мейендорфа. Париж, 1981.
65. Функ Ф. Н. «История христианской церкви». М., 1911.

66. Чаттерджи С., Датта Д. «Введение в индийскую философию». М., 1955.
67. Чельцов М. «Современные религиозные искания. Теософия». М., 1914.
68. Шивананда С. «Концентрация и медитация». Лондон, 1962.
69. Шивананда С. «Хатха-йога». Бомбей, 1961.
70. Штейнер Р. «Внутренние импульсы развития человечества, смысл исторического становления». 5 ая лекция от 24.IX.1916., Дорнах.
71. Штейнер Р. «Как достигнуть познания высших миров». СПб, 1918.
72. Штейнер Р. «Люциферическое прошлое, Ариманическое будущее в свете современности». Берн, 1919.
73. Штейнер Р. «Христианство как мистический факт и мистерия древности». Изд. 2-е, М., 1917.
74. *Christening Christianity. N.Y., 1958*
75. *Gospel of Sri Ramakrishna. N.Y., 1942.*
76. *Nagaraja V.S. Modern Indian Thought. N.Y., 1964.*
77. *Patangali. Yoga-Sutra. Calcutta, 1958.*
78. *The Complete Works of Swami Vivekananda. Calcutta, Vol. I, 1964.*
79. *The Life of Swami Vivekananda. Calcutta, 1965.*

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. ХРИСТИАНСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ	6
ГЛАВА II. О МЕТОДАХ ПОЗНАНИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ	12
2.1. Путь утверждений	12
2.2. Путь отрицаний	12
ГЛАВА III. БОГОПОЗНАНИЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	15
ГЛАВА IV. О БОГОВЕДЕНИИ В ХРИСТИАНСТВЕ	45
4.1. Видение Бога в христианской мистике	47
ГЛАВА V. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ МИСТИКО-ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ ЙОГИ	54
ГЛАВА VI. МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ИНДИЙСКИХ ЙОГОВ	58
ГЛАВА VII. БОГОПОЗНАНИЕ В ИНДИЙСКОЙ ЙОГЕ	67
ГЛАВА VIII. ТЕОСОФИЯ	74
ГЛАВА IX. АНТРОПОСОФИЯ	80
ГЛАВА X. КРИТИЧЕСКИЙ СОПОСЛОВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ УЧЕНИЙ И ПУТЕЙ БОГОПОЗНАНИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ И МИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ ЙОГИ, ТЕОСОФИИ И АНТРОПОСОФИИ	90
ПРИМЕЧАНИЯ	101
БИБЛИОГРАФИЯ	121

ЕПИСКОП ПАРКЕВ

БОГОПСЗНАНИЕ

Издатель Армянская церковь Арцаха.

Редактор: П. МАРТИРОСЯН

Тех редактор В. ЗАХАРЯН.

Корректор Р. АВАНЕСЯН.

Сдано в набор 10.11. 1991 г. Подписано к печати 12.XII 1991 г.
Формат бумаги 60×84 ¹/₁₆. Бумага офсетная, печать офсет-
ная, тир. 3000, заказ № 5081.

Степанакертское полиграфпредприятие Нагорно-Кара-
бахского редакционно-производственного объединения.
374430, гор. Степанакерт, ул. Вартаана Мамиконяна, 21



СТЕПАНАКЕРТ
1991