М. В. ЛОДЫЖЕНСКІЙ.

МИСТИЧЕСКАЯ ТРИЛОГІЯ.

(ТОМЪ ВТОРОЙ).

СВѢТЪ НЕЗРИМЫЙ.

ПЕТРОГРАДЪ. 1915.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ
(ПЯТАЯ—ДЕВЯТАЯ ТЫСЯЧА).

М. В. ЛОДЫЖЕНСКІЙ.

МИСТИЧЕСКАЯ ТРИЛОГІЯ.

(ТОМЪ ВТОРОЙ).

СВѢТЪ НЕЗРИМЫЙ.

ПЕТРОГРАДЪ. 1915.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ
(ПЯТАЯ—ДЕВЯТАЯ ТЫСЯЧИ).

BL
625

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
212211

Екатерининская типографія, Звенигородская, с. д., 30.

ОТЪ АВТОРА.

Отпечатанная нынѣ вторымъ изданіемъ книга „Свѣтъ Незримый“, трактующая о высшей мистикѣ или, все тоже, о мистикѣ божественной составляетъ второй томъ „Мистической Трилогіи“. Наша книга „Сверхсознаніе“, дающая понятіе о мистикѣ вообще и о главныхъ ея подраздѣленіяхъ, входитъ въ этотъ трудъ, какъ первый его томъ. Третій же томъ трилогіи, „Темная Сила“, напечатанный въ 1914 г., касается изслѣдованія сверхсознанія, развиваемаго при злыхъ человѣческихъ страстяхъ, касается изслѣдованія мистики демонической.

Всѣ эти книги, хотя находятся между собою въ связи, но онѣ представляютъ каждая особый трактатъ, съ которымъ читатель можетъ знакомиться независимо отъ другихъ частей. Встрѣчающіяся въ настоящемъ томѣ ссылки на книгу „Сверхсознаніе“ приведены для тѣхъ читателей, кои пожелали бы болѣе подробно ознакомиться съ данными, относящимися къ трактуемымъ вопросамъ.

Петроградъ,
2-го Января 1915 г.

М. Л.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Стран.

Вступленіе.

Евангеліе отъ Іоанна о Логосѣ.—Схема Аввы Дорофея.—Малый разумъ и большой разумъ.—Отличительныя свойства каждаго изъ нихъ и ихъ взаимное соотношеніе.—Христіанская философія и отличіе ея отъ другихъ философскихъ системъ.—Что есть мистика высшая или божественная 1

ГЛАВА ВТОРАЯ.

И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ.

Противорѣчія жизни разсудочной съ жизнью въ Логосѣ.—Свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ.—Понятіе о мистическомъ созерцаніи.—Типъ подвижника созерцательный и типъ дѣятельный.—Іоаннъ Златоустъ и Григорій Неокесарійскій, какъ мистики 31

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Серафимъ Саровскій.

Цѣль жизни по Серафиму Саровскому.—Жизнь Серафима до постриженія въ монашество.—Иночество Серафима.—Серафимъ іеромонахъ.—Удаленіе въ уединеніе и жизнь въ пустыни.—Столпничество.—Нападеніе разбойниковъ.—Возвращеніе въ ограду монастыря и жизнь въ келліи.—Старчество.—Прозорливость и простота Серафима. — Сверхсознаніе Серафима. — Чудеса его.—Послѣдніе дни Серафима 55

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Стран.

Францискъ Ассизскій.

Почему въ эпоху, предшествующую Франциску, католическая мистика стала отдаляться отъ восточной.—Юношество Франциска.—Зачатки его стремленія къ подвигу.—Главный переломъ въ жизни Франциска.—Первый періодъ подвижничества Франциска и основаніе имъ ордена Францисканцевъ.—Второй періодъ подвижничества.—Стигматизація.—Смерть Франциска. . . 84

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Мистика св. Серафима и мистика св. Франциска.

Мистика Франциска при его стигматизаціи.—Сложность видѣній Франциска на горѣ Альверна.—Контрастъ съ простотою и силою въ аналогичномъ видѣніи Серафима Саровскаго.—Воспріятіе Франциском Христа извнѣ и воспріятіе Серафимомъ Христа изнутри (сердцемъ). Экзальтированная восторженность Франциска и простота чувства Серафима.—Почему мистика этихъ святыхъ отличается одна отъ другой.—Причины, препятствовавшія Франциску достигнуть высшихъ степеней сверхсознанія 112

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Мистика Востока и мистика Запада.

Продолжатель мистики Франциска Игнатій Лойола и его краткая біографія.—Сочиненіе Лойолы „Духовныя упражненія".—Главное основаніе этихъ упражненій.—Пункты созерцанія.—Введеніе (prelude).—Созерцаніе (colloque).—Сходство упражненій Лойолы съ индусской Іогой.—Фома Кемпійскій и св. Тереза.—Мистика Востока.—Отношеніе восточныхъ аскетовъ къ мистикѣ Запада.—Католическія чудеса въ Лурдѣ и сопоставленіе ихъ съ чудесами Серафима Саровскаго.—Общее заключеніе о мистикѣ Востока и мистикѣ Запада 134

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Стран

Яркія черты изъ жизни святыхъ.

Случаи исключительнаго стремленія къ жизни духовной.—Проявленіе необыкновеннаго человѣколюбія и доброты святыхъ.—Отрѣшеніе отъ честолюбивыхъ стремленій.—Своеобразное подвижничество нѣкоторыхъ святыхъ.—Подвигъ юродства „ради Христа".—Писатель Толстой о юродивыхъ.—Эпизоды изъ жизни юродивыхъ.—Лжеюродивые 160

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Мистическія радости.

Радости молитвы.—Неизреченность духовнаго экстаза.—Сочиненія по этому предмету Симеона Новаго Богослова.—Біографія Симеона.—Божественное созерцаніе Симеона.—Анализъ мистическаго чувства по Симеону.—Стадія развитія божественныхъ созерцаній.—Свѣтъ умный и свѣтъ ѳаворскій.—Даръ прозорливости.—Даръ духовныхъ видѣній 188

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Какъ умирали святые и какъ умеръ Толстой.

Примѣры кончинъ нѣкоторыхъ святыхъ.—Почему спокойно и радостно умирали святые.—Какъ умираетъ простой русскій народъ.—Религія Толстого и какъ она сложилась.—Мое знакомство съ Толстымъ за три мѣсяца до его смерти.—Впечатлѣнія.- Послѣдніе дни Толстого.—Трагичность его кончины.—Заключеніе 215

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Борцы за Логосъ.

Что мы понимаемъ подъ словами „Борцы за Логосъ".—Борьба героическая: мученичество.—Эпоха первыхъ двухъ Вселенскихъ Соборовъ.—Подъемъ силы духа въ первые четыре вѣка христіанства.—Контрастъ съ нашею эпохою ослабленія духовной мощи у людей.—

Стран.

Характеръ мученичества въ наши дни.—Гоненія христіанъ во Франціи.—Главный врагъ христіанства: современный соціализмъ.- Развитіе его во Франціи, Германіи и Италіи.—Въ ожиданіи повторенія острой борьбы за Логосъ 250

Послѣсловіе. 291

Приложеніе I-ое.

Библіографическій указатель — Источники 294

Приложеніе II-ое.

Терминологія подвижниковъ, относящаяся къ понятіямъ „большой разумъ“ и „малый разумъ“ 297

Приложеніе III-ье.

Выписки изъ газетныхъ статей съ данными о смерти графа Льва Николаевича Толстого 300

ЭТА КНИГА ПОСВЯЩАЕТСЯ

Ольгѣ Александровнѣ

Лодыженской.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ВСТУПЛЕНІЕ.

Будь безумнымъ, чтобы быть мудрымъ, ибо мудрость міра сего есть безуміе предъ Богомъ.

Первое посланіе Ап. Павла къ Коринѳянамъ III. 18, 19.

Кто изъ насъ не читалъ откровеній Евангелія объ Логосѣ? Кто не помнитъ начертанныхъ тамъ словъ? „*Въ началѣ было Слово* (Λόγος) *и Слово было у Бога. Все черезъ Него* (*Слово*) *начало быть. Въ Немъ была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣковъ*“ [1]). И кто изъ насъ не старался постигнуть глубокій смыслъ этихъ изреченій?

Первое, что невольно отпечатлѣвается въ мысли нашей послѣ прочтенія этихъ изреченій, это то, что подъ Логосомъ здѣсь разумѣется сила,—сила, зиждущая вселенную, и притомъ сила, творящая въ человѣкѣ „свѣтъ“. Какой „свѣтъ“? Конечно, свѣтъ разума, свѣтъ истиннаго познанія, свѣтъ, просвѣщающій душу человѣка.

За этимъ является другой вопросъ, который разрѣшить уже не легко, вопросъ о томъ, въ чемъ состоитъ это познаніе истины, гдѣ эта истина и какъ она познается? Иначе сказать, въ какомъ познаніи заключается свѣтъ человѣковъ, приносимый Логосомъ, тотъ свѣтъ, который, по словамъ Евангелія, во тьмѣ свѣтитъ и тьма не объяла его.

Итакъ, предстоитъ разрѣшить вопросъ, въ чемъ состоитъ это познаніе истины.

Но здѣсь скептическій умъ человѣка сейчасъ же наталкиваетъ ищущаго эту истину на мысль, что понятіе объ истинѣ вообще относительно, что всѣ философскія системы имѣютъ главную цѣль—познать истину, что это приводитъ лишь къ тому, что у

---

[1]) Евангеліе отъ Іоанна. Глава I. 1, 3 и 4.

каждаго человѣка своя истина. „Что есть истина“? давно уже сказалъ Пилатъ.

Первое, что мы на эти сомнѣнія можемъ отвѣтить, это—что Іоаннъ Богословъ, начиная свое слово, говоритъ въ немъ не объ истинахъ, построенныхъ человѣкомъ въ условіяхъ его земного разума, а изрекаетъ объ истинѣ Евангельской, пришедшей къ человѣку *извнѣ*—путемъ особыхъ воспріятій, а именно: здѣсь говорится о „свѣтѣ человѣковъ“, приносимомъ Логосомъ, а не о свѣтѣ истинъ относительныхъ, построенныхъ на тѣхъ данныхъ, которыя даетъ разсудку человѣка его несовершенное и у большинства людей ограниченное сознаніе. И, конечно, скажемъ мы далѣе, „свѣтъ человѣковъ“, приносимый Логосомъ, не есть тотъ свѣтъ разумѣнія, который намъ даетъ, напр., матеріалистическая философія, утверждающая, что въ мірѣ существуетъ только одна физическая матерія, что въ существованіи только этой матеріи заключается неопровержимая истина; точно также это и не тотъ свѣтъ истины, о которомъ проповѣдуютъ другія философскія системы, признающія истину лишь въ ощущеніяхъ нашихъ пяти чувствъ, признающихъ истину только въ нашемъ мозговомъ мышленіи и сознаніи. Конечно, не о такихъ истинахъ говоритъ Евангеліе, и мы, начавши съ его основного положенія о Логосѣ, не будемъ направлять нашу мысль на исканіе истины въ этихъ системахъ. Послѣ всего того, что мы изложили въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе“ [1]), такія и подобныя имъ толкованія истины не могутъ уже удовлетворять насъ. Если мы убѣдились, что кромѣ обыкновеннаго сознанія нашего есть сверхсознаніе, то вышеприведенныя толкованія, исходящія изъ сферы ограниченнаго человѣческаго сознанія, представляются намъ воззрѣніями односторонними, не охватывающими всѣхъ безконечно богатыхъ проявленій міровой жизни и души человѣческой, проявленій не только въ сознаніи, но и въ сверхсознаніи. Толкованія эти суть толкованія маленькихъ горизонтовъ; воззрѣнія эти являютъ собою построенія философовъ, просмотрѣвшихъ, по свойствамъ своего ограниченнаго зрѣнія, весьма многое въ мірѣ, хотя и возомнившихъ о своемъ разумѣніи, какъ о разумѣніи, постигающемъ всю полноту знанія.

Не такова Евангельская истина, заключающаяся въ вышеприведенныхъ изреченіяхъ о Словѣ. Евангельская истина гораздо

---

[1]) М. В. Лодыженскій. „Сверхсознаніе и пути къ его достиженію“. Изданіе 2-ое. С.-Петербургъ. 1912 г.

шире этихъ относительныхъ истинъ; она охватываетъ высшій духовный міръ и все бытіе вселенной. Не такова истина Логоса, творящаго „свѣтъ человѣковъ"—свѣтъ, который неугасимъ тьмою человѣческихъ заблужденій и противорѣчій.

Чтобы познать эту истину, скажемъ мы, нуженъ совсѣмъ иной путь постиженія,—нуженъ путь отрѣшенія отъ маленькихъ человѣческихъ горизонтовъ, нуженъ путь духовнаго усремленія въ „міръ иной",—путь устремленія по тѣмъ вѣхамъ, которыя уже положены великими авіаторами духа—христіанскими подвижниками.

И истина Евангельская будетъ намъ понятна, когда мы за ея разрѣшеніемъ обратимся къ ихъ твореніямъ, къ этимъ источникамъ, проистекающимъ не изъ нашего ограниченнаго сознанія, а изъ сознанія расширеннаго, когда мы обратимся къ указаніямъ этихъ людей, шедшихъ динамическимъ путемъ всей жизни своей къ христіанскому Логосу. Люди эти расширили свое сознаніе до предѣловъ для нашего обыкновеннаго сознанія необычайныхъ; они достигли геніальной силы въ разумѣніи и толкованіи Евангельской истины. „Душа видитъ истину Божію по силѣ житія", говоритъ Исаакъ Сиріянинъ[1]), или, переводя это изреченіе на нашъ языкъ—для познанія божественной истины нужна, по пониманію Исаака Сиріянина, активность святой жизни, нужна неослабленная грѣхомъ сила проникновенія, сила, постигающая истину черезъ геніальную интуицію.

И, дѣйствительно, по ознакомленіи нашемъ съ твореніями христіанскихъ подвижниковъ (собранныхъ въ „Добротолюбіи"), мы нашли тамъ эти геніально выраженныя разъясненія вопросовъ о Евангельской истинѣ.

На первомъ планѣ здѣсь нужно поставить философское изреченіе подвижника VI вѣка Аввы Дорофея, высказанное имъ въ особой схемѣ. Хотя это изреченіе мы уже излагали въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе", тѣмъ не менѣе считаемъ нужнымъ привести его и теперь, ибо въ немъ мы видимъ удивительное по глубинѣ своей осуществленіе попытки облечь въ философскую форму то, что было дано Евангельскимъ откровеніемъ.

„Представьте себѣ кругъ,—сказалъ Авва Дорофей,—средину его центръ и изъ центра исходящіе радіусы—лучи. Эти радіусы, чѣмъ дальше идутъ отъ центра, тѣмъ больше расходятся и уда-

[1]) Св. Исаакъ Сиріянинъ. Творенія. Слово 30, стр. 133

ляются другъ отъ друга: напротивъ, чѣмъ ближе подходятъ къ центру, тѣмъ больше сближаются между собою. Положите теперь, что кругъ сей есть міръ, самая середина круга Богъ, а прямыя линіи (радіусы), идущія отъ центра къ окружности, или отъ окружности къ центру, суть пути жизни людей. И тутъ тоже—насколько святые входятъ внутрь круга къ серединѣ онаго, желая приблизиться къ Богу, настолько, по мѣрѣ вхожденія, они становятся ближе къ Богу и другъ къ другу... Такъ разумѣйте и объ удаленіи.—Когда удаляются отъ Бога... въ той же мѣрѣ удаляются другъ отъ друга, и сколько удаляются другъ отъ друга, столько удаляются и отъ Бога. Таково и свойство любви: насколько мы находимся внѣ и не любимъ Бога, настолько каждый удаленъ и отъ ближняго. Если же возлюбимъ Бога, то сколько приближаемся къ Богу любовью къ Нему, столько соединяемся любовью и съ ближними, и сколько соединяемся съ ближними, столько соединяемся и съ Богомъ“ [1]).

Вдумываясь въ глубочайшій смыслъ приведеннаго изреченія, нельзя не признать, что Евангельское откровеніе о свѣтѣ Логоса, о „свѣтѣ человѣковъ“ выражено здѣсь во всей полнотѣ своей. Человѣкъ, проникнутый, согласно схемѣ св. Аввы Дорофея, духовною любовью, единящей людей въ Богѣ [2]), и живетъ въ сферѣ Логоса, т. е. въ сферѣ той Силы, которая по Евангелію, творитъ „свѣтъ человѣковъ“. Мистическій кругъ св. Аввы Дорофея и есть символъ этой высшей сферы. Человѣкъ осознавшій всѣмъ существомъ своимъ эту сферу, этимъ самымъ начинаетъ уже выбиваться изъ того круга идей, въ которомъ онъ возсталъ раньше. Онъ начинаетъ уже жить внѣ того круга, центромъ котораго онъ мнилъ себя самого, противупоставляя весь міръ своему сознанію.

Сознаніе это, которое казалось ему полнотою всего, онъ признаетъ теперь возросшимъ въ условіяхъ неполнаго зрѣнія. Разсудокъ свой, который ему казался столь могущественнымъ,

---

[1]) Доброт. II, 617.

[2]) О духовной любви, единящей людей въ Богѣ, мы имѣемъ другое, не менѣе глубокое, изреченіе подвижника „Добротолюбія“ св. Исаака Сиріянина: есть любовь,—говоритъ онъ,—подобная малому свѣтильнику, съ истощеніемъ котораго свѣтильникъ угасаетъ, или дождевому потоку, котораго теченіе прекращается съ оскудѣніемъ составляющей его дождевой воды. Но есть любовь, подобная бьющему изъ земли источнику, никогда не оскудѣвающему. Первая есть любовь *человѣческая*, а вторая *Божеская* (духовная), Бога имѣющая своимъ виновникомъ (Добротолюбіе II, 661).

онъ видитъ воспитаннымъ въ ограниченной сферѣ и ненормально развившимся. Такой человѣкъ претворяетъ уже всю свою психику въ сознаніе иного разума—*разума большого*, озаряемаго Логосомъ. И разумъ этотъ, зародившійся въ лучахъ Благодати Божественной, исходящей изъ центра міровой жизни—разумъ этотъ, развиваясь въ человѣкѣ, самъ уподобляется своему источнику—Логосу. Итакъ, читатель теперь видитъ, что, благодаря геніальной схемѣ св. Аввы Дорофея, мы можемъ, хотя нѣсколько, уяснить вышеприведенныя слова св. Евангелія—„въ Немъ (Логосѣ) была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣковъ".

Означенная схема св. Аввы Дорофея представляетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, яркій примѣръ того, какъ человѣческое мышленіе, озаренное свѣтомъ большого разума (логоса), находитъ путь даже въ графическомъ изображеніи выяснить отношеніе между Божествомъ и людьми, и какъ этимъ путемъ дается чувствовать людямъ, что, кромѣ сферы эгоистическаго интеллекта (міръ ментальный), во власти коего живетъ нынѣ громадное большинство людей, есть еще другая сфера—сфера Логоса, сфера эгострем ительная (міръ духовный), куда существо человѣка можетъ проникнуть лишь черезъ развитіе въ себѣ *разума большого*, уподобленнаго Логосу, разума, питаемаго любовью Божественной.

Въ главѣ XIII нашей книги „Сверхсознаніе" [1]) мы приводили разсужденія русскаго философа Николая Бердяева, опредѣляющія отношеніе между *большимъ разумомъ* (логосомъ) и *малымъ разумомъ* (ratio). Напомнимъ читателямъ главныя начала, высказанныя Бердяевымъ. Онъ говоритъ, что „вѣчное религіозное выраженіе борьбы этихъ двухъ разумовъ даетъ Апостолъ Павелъ—„будь безумнымъ, чтобы быть, мудрымъ" и еще: „мудрость міра сего есть безуміе предъ Богомъ"... Есть ограниченный разумъ, разсудокъ, разумъ раціоналистовъ,—говоритъ далѣе Н. Бердяевъ,—и есть разумъ божественный, разумъ мистиковъ и святыхъ...Величайшіе философы христіанскіе и языческіе—тѣ, для которыхъ философія была священной, признавали существованіе высшаго, божественнаго разума, логоса, въ которомъ субъектъ и объектъ тождественны и открывали дѣйствіе Логоса въ человѣкѣ...

Этими терминами *„большой разумъ и малый разумъ"* (λόγος и ratio"), мы будемъ пользоваться во многихъ частяхъ настоящаго труда нашего; поэтому мы признаемъ необходимымъ высказаться

---

[1]) „Сверхсознаніе", изданіе 2-е, стр. 238.

объ этихъ понятіяхъ наиболѣе подробно, опредѣливъ свойства каждаго изъ этихъ разумовъ и ихъ взаимныя соотношенія.

* * *

Начнемъ съ малаго разума (ratio).

Еще въ V-омъ вѣкѣ христіанскій подвижникъ Іоаннъ Златоустъ въ одной изъ своихъ проповѣдей о чистотѣ вѣры, между прочимъ, сказалъ, что „природа разсудочныхъ доводовъ подобна лабиринту—нигдѣ не имѣетъ конца и не позволяетъ мысли утвердиться на какомъ нибудь основаніи“ [1]).

Слова эти замѣчательны. Противупоставляя „природѣ разсудочныхъ доводовъ“ силу чистоты вѣры, силу духовной интуиціи, Златоустъ выразилъ этими словами свое сужденіе о ничтожности малаго разума (ratio) въ дѣлѣ постиженія духовныхъ истинъ, истинъ, лежащихъ въ основѣ бытія. По смыслу изреченія св. Іоанна Златоуста, если разумъ человѣческій не будетъ имѣть живыхъ корней въ религіозномъ чувствѣ, то онъ и осужденъ на безплодное блужданіе въ лабиринтѣ.

Здѣсь интересно отмѣтить, что такому разсужденію мы находимъ подтвержденіе въ признаваемой нынѣ многими безплодности работъ, такъ называемой, новой научной философіи, заложенной еще Декартомъ, противопоставлявшей свое раціонализированное мышленіе бытію и въ одномъ только мышленіи своемъ возомнившей найти полноту всего знанія. Философамъ этого толка мышленіе человѣческое представлялось основой самодовлѣющей, незыблемой, какъ бы абсолютной, могущей чистою логикой своей постигнуть истину; между тѣмъ, мышленіе человѣческое по существу своему есть такое же бытіе, какъ и то бытіе, которое оно изучаетъ, и оно—это мышленіе не можетъ быть силою самодовлѣющею, а есть сила производная, зависящая отъ многихъ силъ и, главнымъ образомъ, отъ нравственныхъ и другихъ импульсовъ, направляющихъ мысль человѣка. Если же мышленіе это оторвать отъ жизненныхъ корней, питающихъ его въ человѣкѣ, то и останутся тогда только одни разсудочные доводы, „природа коихъ, какъ говоритъ Златоустъ, подобная лабиринту, не позволяетъ мысли утвердиться на какомъ-нибудь основаніи“. Мало того, оторванное отъ бытія мышленіе можетъ даже дойти до

---

[1]) Проф. И. В. Поповъ. „Св. Іоаннъ Златоустъ и его враги“, стр. 13—14. Златоустъ. Т. IX, 507—508.

отрицанія того самаго бытія, которое оно изучаетъ, сводя понятіе о мірѣ на понятіе о представленіяхъ, кажущагося міра, на понятіе о представленіяхъ, совершающихся лишь въ мозгу человѣка. Нѣкоторые раціоналисты и дошли до возможности такого отрицанія [1]).

Но подобная философія, конечно, не могла и не можетъ быть прочной. Шаткость ея и усматривается нынѣ въ томъ кризисѣ философской мысли на Западѣ, который теперь переживается этой новой философіей послѣ того, какъ философскія воззрѣнія Канта были исчерпаны въ ученіи его эпигоновъ. Картину этого кризиса очень талантливо передаетъ одинъ изъ русскихъ философовъ Влад. Эрнъ въ своемъ сочиненіи „Борьба за Логосъ". Въ означенномъ его сочиненіи мы, между прочимъ, читаемъ слѣдующее характерное мѣсто, суммирующее въ сжатой формѣ главныя, относящіяся къ этому вопросу, заключенія [2]): „Дерево для своей жизни нуждается, какъ въ корняхъ, уходящихъ въ землю, такъ и въ листвѣ и въ цвѣтахъ, купающихся въ небесной лазури; и гибнетъ, если стволъ его *отдѣлить* отъ корней и вѣтвей. Новая философія Запада, опредѣливъ съ самаго начала принципомъ своего философствованія ratio, во имя этого принципа стала уже съ Декарта и Бекона подрубать, какъ корни живого дерева человѣческой философіи, такъ и вѣтви. Этотъ процесъ двойного отрыва (отъ земли и отъ неба), предопредѣленный самой концепціей ratio, проходитъ исторически этапы все большаго развитія и достигаетъ своихъ вершинъ въ монументальной философіи нѣмецкаго идеализма. Гегель окончательно валитъ дерево; токъ живыхъ и творящихъ силъ прекращается, и гордое зданіе европейской философіи рушится съ катастрофической силой. Вся дальнѣйшая философія Европы есть попытка *оживить* умершихъ: пустить новые ростки изъ уже мертваго ствола. Отсюда безпримѣрное паденіе философіи послѣ Гегеля, развитіе схоластики и эпигонства" [3]).

Весьма интересныя черты того же кризиса отмѣчаетъ другой русскій философъ Вячеславъ Ивановъ.

„Въ результатѣ неокантіанскихъ изслѣдованій, говоритъ этотъ

---

[1]) Такъ, напр., Шопенгауеръ, Фикъ, Гельмгольцъ и друг. См. „Мозгъ и душа" проф. Челпанова, изданіе 4-ое. стр. 200.

[2]) Влад. Эрнъ. „Борьба за Логосъ", стр. 137.

[3]) Эпигоны—послѣдователи Канта, такъ называемые неокантіанцы: Риккертъ, Когенъ и друг.

философъ, субъектъ познанія, въ который обратилась личность, видитъ себя замкнутымъ въ неразрывномъ кругѣ. Все, что внутри круга, относительно: все, что за кругомъ—неопредѣленная данность"... и положеніе это ведетъ къ отрицательному выводу, долженствующему совпасть съ положеніями эллинскаго софиста Горгія: *„бытія нѣтъ: если бы оно и было, все же было бы непознаваемо, если бы даже оно было познаваемо, оно было бы невыразимо и не сообщаемо"*. Жить, какъ учитъ такая гносеологія нельзя,— заключаетъ свое слово Вячеславъ Ивановъ [1]).

Съ внѣшней стороны кризисъ этой новой философіи проявляется въ томъ, что движенія философской мысли раздробились въ настоящее время на массу школъ, при чемъ спорящіе не могутъ даже сговориться въ точной терминологіи, чтобы имѣть возможность ясно понимать другъ друга...

И все это столпотвореніе происходитъ потому, что люди жестоко ошибаются, думая обрѣсти первоисточникъ всякой истины въ формалистической логикѣ нашего малаго разума, могущаго будто бы быть всегда и вездѣ не обманывающимъ орудіемъ человѣческаго мышленія, могущаго кромѣ того во всѣхъ вопросахъ быть судьею безпристрастнымъ.

Если этому разуму удалось уловить точные законы въ безразличной математикѣ и въ родственной ей астрономіи, если онъ ощупью добрался до приблизительнаго, со стороны формы, познанія физическихъ законовъ [2]), если онъ усовершенствовалъ технику и сталъ овладѣвать природой, то отсюда еще очень далеко до овладѣнія имъ истинъ въ вопросахъ бытія, въ вопросахъ о душѣ человѣческой, которая во многомъ для него всегда будетъ неразрѣшимою загадкою. Безсильнымъ оказывается интеллектъ нашъ и въ разрѣшеніи вопросовъ, близко связанныхъ съ душою человѣка—вопросовъ нравственныхъ. Въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе" мы приводили наглядные примѣры блужданія человѣческой мысли, пораженной атеистической болѣзнью, весьма свойственной малому разуму; мы приводили образчики того, въ какой

---

[1]) Вячеславъ Ивановъ. Статья „О значеніи Вл. Соловьева", напечатанная въ книгѣ „Сборникъ о Владимірѣ Соловьевѣ", стр. 41.

[2]) Мы говоримъ, что это познаніе законовъ природы было лишь приблизительнымъ потому, что, по признанію даже самыхъ адептовъ науки, основные научные принципы являются *приблизительными истинами*, едва вѣрными въ опредѣленныхъ границахъ. Внѣ этихъ границъ они теряютъ свою точность. (См. Лебонъ „Эволюція матеріи", стр. 222).

лабиринтъ человѣческой логики можетъ забраться оторванная отъ религіозныхъ корней мысль человѣческая при разрѣшеніи нравственныхъ вопросовъ [1]). Не будемъ приводить здѣсь новыхъ примѣровъ. То, что тамъ нами приведено, достаточно убѣдительно. Къ тому же надо замѣтить, что всѣ эти примѣры уродливыхъ проявленій человѣческаго мышленія не представляютъ изъ себя особыхъ исключеній, ибо малый разумъ, *въ силу свойствъ существа своего*, свойствъ своей природы—и не можетъ своими только силами разобраться въ подобныхъ вопросахъ. Свойства же эти, характеризующія природу малаго разума, могутъ быть изучены при анализѣ самого существа этого разума.

* * *

Попробуемъ сдѣлать этотъ анализъ. Разсмотримъ свойства, присущія малому разуму.

Начнемъ съ одного весьма интереснаго опредѣленія А. Безантъ, относящагося къ этому предмету. Она говоритъ, что интеллектъ человѣческій, ясно различающій „я“ отъ „не я“, сознаетъ въ полной мѣрѣ только одного себя, а все остальное „мыслитъ какъ внѣшнее и чуждое для себя“ [2]). Провѣряя это опредѣленіе на самомъ себѣ, каждый изъ насъ долженъ согласиться съ истинностью этого опредѣленія. А если это такъ, то отсюда несомнѣнно слѣдуетъ, что интеллектъ по существу своему имѣетъ *первое и основное свое свойство отгораживать себя отъ внѣшняго міра, отгораживать субъектъ отъ объекта.*

Изъ этого основного свойства нашего разсудка (интеллекта)—понимать субъектъ и объектъ разъединенными проистекаютъ другія характерныя его особенности—его эгоцентричность и его эгоизмъ. Пояснимъ это подробнѣе: исходя изъ своего малаго „я“, интеллектъ каждаго человѣка прежде всего склоненъ въ своемъ „я“ утверждать свою точку зрѣнія, склоненъ мыслить себя самого центромъ, для котораго и существуетъ все, окружающее его въ мірѣ. Отгороженный отъ всего, что есть „не я“, интеллектъ человѣческій склоненъ взирать и на свои способности и силы преимущественно съ одной только стороны, а именно со стороны осуществленія *своего* права импонировать на этотъ внѣшній для него міръ,—права, осуществляемаго тѣмъ свободнѣе, чѣмъ менѣе оно—это право связано препятствующими условіями внѣшняго міра.

---

[1]) „Сверхсознаніе“. Изд. 2-ое, стр. 21—24.

[2]) А. Безантъ. „Древняя мудрость“, стр. 121.

Засимъ человѣкъ, развившій въ себѣ такое сознаніе, если онъ при своихъ эгоцентрическихъ воззрѣніяхъ и стремленіяхъ сталкивается съ кѣмъ-либо изъ ему подобныхъ, преграждающихъ ему дорогу, то онъ совершенно естественно всѣмъ существомъ склоненъ говорить послѣднему: „я существую, не мѣшай мнѣ. Ты своимъ бытіемъ мнѣ мѣшаешь; уйди или исчезни".

Далѣе, въ связи съ этими естественными свойствами малаго разума—быть эгоцентричнымъ и эгоистичнымъ—развивается въ немъ свойство мыслить объ себѣ не безстрастно, а съ нѣкоторымъ услажденіемъ себя самого достигнутыми результатами, добытыми борьбою, въ сознаніи *своей* силы, въ сознаніи *своего* могущества и превосходства. Духъ самоутверждающейся гордыни и есть естественный атрибутъ малаго разума человѣческаго. Все мышленіе его обыкновенно совершается въ сознаніи *своего* значенія въ дѣлѣ постиженія истины и въ самообольщеніи себя этимъ своимъ значеніемъ, но какъ только малый разумъ начинаетъ услаждаться мыслью объ этомъ значеніи, онъ дѣлается склоннымъ дорожить истиною уже не какъ таковою, а какъ *своимъ созданіемъ*, почему и утрачиваетъ въ огромномъ большинствѣ случаевъ вѣрный критерій между истиной и заблужденіемъ...

Объ этой склонности разума человѣческаго (малаго разума)—быть горделивымъ весьма опредѣленно высказывались христіанскіе подвижники; они относились къ такому разуму, преувеличивающему свое значеніе, съ осужденіемъ. Приведемъ слѣдующій примѣръ изъ сборника Добротолюбіе. Подвижникъ VII вѣка св. Максимъ Исповѣдникъ, называя мышленіе такого, проникнутаго своимъ значеніемъ, разума *гордостнымъ мудрованіемъ* и, противопоставляя этому мудрованію знаніе Божественное (т. е. то, что по нашей терминологіи дается большимъ разумомъ), говоритъ, что это гордостное мудрованіе состоитъ изъ двухъ невѣдѣній или незнаній—изъ незнанія Божеской помощи и изъ незнанія о своей немощи. Въ результатѣ этого и является лишеніе человѣка „Божественнаго и человѣческаго знанія" [1]).

Интересно также относящееся къ этому предмету изреченіе св. Апостола Павла Апостолъ Павелъ говоритъ: „любы созидаетъ", а *„разумъ кичитъ"* (гордится) [2]).

Кромѣ означенныхъ свойствъ малаго разума (эгоцентричности, склонности къ эгоизму и гордости) нужно указать еще на то, что,

[1]) Доброт. III, 279

[2]) Первое посланіе Коринѳ. VIII, 1.

по условіямъ всей нашей жизни—интеллектъ человѣческій, какъ мы уже это выяснили въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе“, воспитывается въ атмосферѣ, далеко не способствующей развитію въ человѣкѣ безпристрастнаго, не потемненнаго умозрѣнія. Атмосфера эта, въ которой живутъ люди, въ томъ числѣ и философы, есть атмосфера тщеславія, и всѣ мы знаемъ, какъ вообще трудно и даже иногда невозможно отдѣлаться человѣку отъ тщеславныхъ ассоціацій, присущихъ его ratio. Если во времена первохристіанства подвижники говорили: трудно избѣгать помысла тщеславія, ибо что ни сдѣлаешь къ прогнанію его, то становится новымъ началомъ движенія его [1]), то теперь, когда съ тщеславными мыслями никто не борется, а, наоборотъ, всѣ ихъ въ себѣ развиваютъ, мысли эти суть, воистину, та атмосфера, въ которой подвизается въ огромномъ большинствѣ случаевъ мышленіе человѣческое, стремящееся въ этомъ туманѣ тщеславія и призрачнаго представленія о своемъ значеніи осуществлять невозможное—ясно видѣть и безошибочно оріентироваться въ вопросахъ объ истинѣ.

Повторяемъ: люди жестоко ошибаются, полагая, что интеллектъ человѣческій имѣетъ свойство быть всегда объективнымъ, что онъ легко можетъ себя освободить отъ подобныхъ вышеупомянутымъ ассоціацій. Какъ бы человѣкъ ни былъ зорокъ и стоекъ, эти ассоціаціи въ большинствѣ случаевъ все-таки прорвутся въ поле его сознанія. Даже крупные человѣческіе умы, и тѣ не избавлены отъ ошибокъ, когда принимаютъ за свободное рѣшеніе своего сознанія такія свои заключенія, корень которыхъ лежитъ въ жаждѣ интеллекта себя прославить и придать своимъ силамъ преувеличенное значеніе. Докторъ философіи Карлъ Дю-Прель говоритъ, что у огромнаго большинства людей возникаютъ не объективныя мысли, а только мысли, порождаемыя ихъ эгоистическою волею, интересомъ, потребностью, что даже большая часть книгъ научнаго содержанія заслуживаетъ еще и теперь порицанія, выраженаго Бэкономъ Веруламскимъ въ словахъ: нельзя назвать человѣческаго ума чистымъ свѣтомъ, такъ какъ онъ испытываетъ на себѣ вліяніе воли и чувствъ [2]). Въ эту область воли и чувствъ входятъ ментальныя страсти, о могуществѣ которыхъ мы подробно говорили въ „Сверхсознаніи“ и „прираженія сіи не прекращаются,

---

[1]) Изреченіе подвижника Аввы Евагрія. Доброт. I, стр. 573.

[2]) „Философія мистики“, стр. 306.

пока стоитъ міръ сей", говоритъ христіанскій подвижникъ Исаакъ Сиріянинъ [1]).

Здѣсь кстати будетъ отмѣтить характерное мнѣніе о маломъ разумѣ, высказанное этимъ же подвижникомъ. По терминологіи Исаака, малый разумъ называется имъ „первою степенью вѣдѣнія". Онъ говоритъ, что „въ вѣдѣніи семъ насаждено древо познанія добра и зла, искореняющее любовь. Въ немъ качествуютъ надменіе и гордыня. Кичится оно, а, между тѣмъ, ходитъ во тьмѣ—и цѣнитъ достояніе свое по сравненію съ тѣмъ, что на землѣ, и не знаетъ, что есть нѣчто лучше его" [2]).

Что малый разумъ (ratio) бываетъ часто небезпристрастенъ въ дѣлѣ философскихъ изслѣдованій, это доказываетъ намъ все направленіе позитивной философіи, столь увлекавшее людей въ прошломъ столѣтіи, относительно коей нашъ великій писатель Л. Н. Толстой рѣшился высказать, что позитивная философія Конта была восторженно принята людьми главнымъ образомъ потому, что *она стремилась оправдать существующее зло людскихъ обществъ* [3]).

Наконецъ, если признать, что у нѣкоторыхъ исключительныхъ людей интеллектъ можетъ быть безпристрастнымъ и чистымъ въ сужденіяхъ, касающихся вопросовъ бытія, вопросовъ о душѣ человѣческой, то и тогда разумъ этотъ, по свойствамъ силъ своихъ, не можетъ быть признанъ орудіемъ, способнымъ разрѣшать подобные вопросы, ибо самыя интеллектуальныя средства человѣка весьма въ этомъ отношеніи ограничены. Истину эту начинаютъ сознавать философскія школы, имѣющія въ послѣднее время значительный успѣхъ на Западѣ. Такъ, одинъ изъ представителей одной изъ школъ Анри Бергсонъ въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ ставитъ подъ большой знакъ вопроса значеніе интеллекта въ дѣлѣ постиженія вопросовъ о жизни души человѣческой и выдвигаетъ другое орудіе для этого познанія, орудіе по природѣ своей совершенно противоположное интеллекту, а именно интуицію. Въ развитіи въ будущемъ этого орудія онъ видитъ ключъ къ означенному постиженію. Въ своемъ сочиненіи „Творческая эволюція" (L'evolution creatrice) Бергсонъ утверждаетъ, что интуиція идетъ въ направленіи самой жизни, интеллектъ же прямо въ противоположномъ, что въ человѣчествѣ, часть кото-

---

[1]) Доброт. II, стр. 670.

[2]) Тамъ же, стр. 657.

[3]) Сочиненія Л. Н. Толстого. Часть XII, изд. 1886 г., стр. 288. Курсивъ нашъ.

раго мы составляемъ, интуиція была почти цѣликомъ пожертвована въ пользу интеллекта, что если эта интуиція сохранилась, то лишь какъ смутная и отрывочная, что она походитъ на почти погасшую лампу, которая вспыхиваетъ время отъ времени всего на нѣсколько мгновеній. „Правда, этотъ свѣтъ—колеблющійся и слабый, говоритъ Бергсонъ, но онъ все же проясняетъ *ту ночную тьму, въ которой оставляетъ насъ интеллектъ*“ [1]).

Нельзя не согласиться съ этимъ мнѣніемъ Бергсона, ибо, въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ можетъ, напр., интеллектъ постигнуть такія проявленія души человѣка, какъ вдохновеніе творчества; какимъ образомъ можетъ понять все подобное разсудокъ человѣка, прикованный, по природѣ своей, къ изслѣдованію въ статическомъ разрѣзѣ, къ изслѣдованію въ формѣ схемы, прикованный къ своей формалистической логикѣ...

* * *

Перейдемъ теперь къ большому разуму.

Приступая къ выясненію этого понятія и присущихъ большому разуму свойствъ, мы должны начать съ слѣдующаго положенія.

Первичная истина, опредѣляющая смыслъ жизни, озаряющая сознаніе человѣка своимъ свѣтомъ, исходитъ не изъ разсудочнаго мышленія, а изъ сердца человѣка (изъ его эмоціональной сферы). Это сердце познаетъ истину своимъ особымъ путемъ, своимъ особымъ процессомъ проникновенія, своею особою интуиціей, для нашего мозга неуловимой и непостижимой. Въ означенномъ процессѣ интуитивнаго проникновенія — процессѣ, корень котораго (питаніе) лежитъ въ сферѣ эмоціональной (въ высшихъ эмоціяхъ)—процессѣ, зарождающемся въ сердцѣ, не загрязненномъ злыми страстями, борющимися съ ними, и заключается работа большаго разума, зародышъ котораго живетъ въ сердцѣ каждаго человѣка. Зародышъ этого большого разума, живущій въ сердцѣ, можно развить до его самосознанія, т. е. до особаго и совершенно независимаго отъ мозга ощущенія человѣкомъ своего высшаго „я“ въ сферѣ своего сердца. Истину эту можно было бы осознать каждому изъ насъ путемъ опытнаго самонаблюденія, если бы предприняли великій трудъ очищенія себя отъ злыхъ человѣческихъ страстей. Но, по нынѣшнимъ временамъ мы едва ли найдемъ въ нашей интеллигентной средѣ людей, способныхъ

[1]) Анри Бергсонъ. „Творческая эволюція“. Переводъ съ французскаго М. Булгакова. Москва. 1909. Стр. 228. Курсивъ нашъ.

на такіе опыты... Приходится за доказательствомъ этого положенія обращаться къ другимъ даннымъ.

Вспомнимъ о Толстомъ. Вспомнимъ то мѣсто исповѣди Толстого, гдѣ онъ говоритъ, что его влеченіе къ Божеству (исканіе Бога) *вытекало не изъ разсужденія, а изъ сердца* [1]). Это влеченіе не было стремленіемъ раціоналистическимъ, оно, наоборотъ, было для его разсудка совсѣмъ безсознательно. Зародышъ этого влеченія и крылся въ большомъ разумѣ Толстого. Несмотря на разсудочную жизнь, которой Толстой тогда предавался и которая, какъ онъ сознается въ своей исповѣди, чуть не довела его до самоубійства — большой его разумъ не могъ, въ силу особыхъ свойствъ геніальнаго писателя, замереть въ немъ окончательно. Онъ все-таки жилъ и работалъ, этотъ большой разумъ, обитавшій въ сердцѣ Толстого, и предъявилъ путемъ ирраціональнымъ (не черезъ мозгъ, а отъ сердца) свои требованія къ познанію истины въ Богѣ.

Для подкрѣпленія этого же положенія о большомъ разумѣ, скажемъ еще о слѣдующихъ опытныхъ данныхъ, извлеченныхъ изъ жизни подвижниковъ, прошедшихъ путь праведной жизни, очистившихъ свое сердце.

Въ книгѣ нашей „Сверхсознаніе“, въ рубрикѣ объ умной молитвѣ [2]), мы, говоря объ условіяхъ ея достиженія, привели, между прочимъ, выработанное практикою подвижничества указаніе на то, что молящійся долженъ при молитвѣ погасить сознаніе своего низшаго разума (мозговое сознаніе), и зажечь другое сознаніе—сознаніе въ жизни сердца. Какъ помнятъ читатели, *Григорій Палама* и другіе выражаютъ это указаніе въ формѣ такого требованія: *„Понудь свой умъ сойти изъ головы въ сердце и держи его тамъ“*. На вопросъ о томъ, что значитъ зажечь со-

---

[1]) Гр. Л. Н. Толстой. „Исповѣдь“, изд. Посредника. Гл. XII, стр. 57. Цитируемъ это мѣсто изъ исповѣди Толстого: „Во все же время этого года—пишетъ Толстой,—когда я почти всякую минуту спрашивалъ себя: не кончить ли петлей или пулей—во все это время, рядомъ съ тѣми ходами мыслей и наблюденій, о которыхъ я говорилъ, сердце мое томилось мучительнымъ чувствомъ. Чувство это я не могу назвать иначе, какъ исканіемъ Бога. Я говорю, что исканіе Бога было не разсужденіе, но чувство, потому что это исканіе вытекало не изъ моего хода мыслей—оно было даже прямо противоположно имъ, — *но оно вытекало изъ сердца.*

[2]) „Сверхсознаніе“. Изд. 2-е, стр. 306—307.

знаніе въ жизни сердца—мы тогда отвѣтили, что, чтобы понять это—надо вспомнить, что сердце подвижника, который вступилъ на путь умной молитвы, совсѣмъ не то сердце, которымъ обладаютъ люди этого міра, почти не живущіе жизнью сердца. Мы сказали тогда, что кто живетъ жизнью сердца, кто чувствуетъ, напр., слова св. Іоанна Златоуста—„да поглотитъ сердце Господа и Господь сердце и будутъ два сіи едино"—тотъ понимаетъ истинную жизнь сердца, понимаетъ, что значитъ выраженіе *„зажглось сердце"* или *„зажглось сознаніе въ жизни сердца"*.

Вотъ это указаніе на состояніе молящагося, при каковомъ состояніи зажигается сознаніе въ жизни сердца, и поясняетъ вопросъ о трактуемомъ нами большомъ разумѣ. Сознаніе въ жизни сердца, которое такъ пламенно горитъ въ высокія минуты умной молитвы и о которомъ говорятъ подвижники, и есть, по существу своему, сознаніе того большого разума, о коемъ говоримъ теперь мы. Но только при молитвѣ жизнь этого большого разума, благодаря воздѣйствію на человѣка Благодати Божественной, проявляется въ исключительныхъ степеняхъ своей полноты и силы. Ощущеніе этой жизни при этихъ особыхъ условіяхъ столь интенсивно само по себѣ, что другое сознаніе человѣка, сознаніе мозговое (ratio), не чувствуется человѣкомъ. Выражаясь иначе, духовное сверхсознаніе, о которомъ мы говорили въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе", и есть по существу своему сознаніе большого разума — но сознаніе, доведенное до своего апогея, доведенное до проявленія высшихъ способностей человѣка (духовное зрѣніе).

Въ каждомъ изъ насъ тлѣетъ зародышъ этого большого разума — разума, который можетъ развиться въ возвышенныхъ чувствахъ сердца — чувствахъ любви и единенія, но не всѣмъ дано сознать это, ибо жизнь наша протекаетъ всецѣло въ сферѣ разсудочной (въ сферѣ ментальной), глубоко отравленной эгоизмомъ всѣхъ и каждаго, и громадное большинство людей живетъ въ полуанестезіи своего высшаго „я", въ полуанестезіи своего большого разума. Но если, по какимъ-либо условіямъ жизни человѣка, большой его разумъ выйдетъ изъ состоянія летаргіи (какъ это было съ Толстымъ, который въ сердцѣ своемъ почувствовалъ стремленіе къ Божеству) и если разумъ этотъ начнетъ въ человѣкѣ возрастать, то все существо человѣка, всѣ его воззрѣнія на міръ и окружающее, вся его мудрость преобразовы-

ваются. Человѣкъ тогда какъ бы весь перерождается [3]). Устремляясь сердцемъ къ Логосу, онъ начинаетъ отдавать себя великой цѣли, великому служенію — быть, по мѣрѣ силъ своихъ, проводникомъ Его жизни, изливающейся въ міръ. Такой человѣкъ воспринимаетъ уже міръ, какъ совокупность силъ, исходящихъ изъ единаго Божественнаго центра, воспринимаетъ явленія человѣческой жизни, какъ переходныя ступени къ раскрытію въ людяхъ высшей жизни, къ раскрытію въ нихъ того соборнаго (церковнаго) сознанія, которое такъ геніально выразилъ св. Авва Дорофей въ данной имъ схемѣ. Слѣдуетъ замѣтить, что означенное развитіе большаго разума совершается независимо отъ того, на какой ступени стоитъ интеллектуальное развитіе человѣка. Христіанскимъ подвижникомъ св. Макаріемъ Великимъ упоминается въ его сочиненіяхъ про такіе случаи, когда невѣжда (т. е. человѣкъ необразованный, съ неразвитымъ малымъ разумомъ) возрождается духовно, преобразуется въ мудраго и извѣстны ему дѣлаются сокровенныя тайны, а по существу онъ невѣжда. И эта мудрость, утверждаетъ св. Макарій, превосходитъ своею высотою естественное знаніе, которое дается усиліями философской мысли [4]).

* * *

Выяснивши, что надлежитъ понимать подъ большимъ разумомъ (λόγος), противопоставляемымъ малому разуму (ratio) или, какъ говоритъ св. Апостолъ Павелъ, „мудрости міра сего“, будемъ говорить о наиболѣе характерныхъ свойствахъ большого разума.

На основаніи опытныхъ данныхъ изъ жизни христіанскихъ подвижниковъ слѣдуетъ прежде всего сказать, что большому разуму принадлежитъ его характерное качество: способность чувствовать и осознавать Бога. Подвижникъ VI вѣка Исаакъ Си-

---

[3]) Въ христіанской исторіи мы имѣемъ необыкновенно яркій примѣръ такого перерожденія,—въ обращеніи раввина Савла въ Апостола Павла „къ прежней раввинской мудрости, — говоритъ В. В. Розановъ, — онъ не приставилъ новое звено— вѣру во Христа, — нѣтъ онъ извергъ изъ себя раввинство. Отношеніе въ немъ есть именно Савла и Павла, взаимно пожирающихъ другъ друга „я“. И такъ бывало со всякимъ, обращавшимся ко Христу: пожираніе новымъ стараго (В. В, Розановъ. „Темный Ликъ“, стр. 253).

[4]) И. В. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма“, стр. 29.

БИБЛІОТЕКА СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ

ріянинъ говоритъ, что „человѣкъ вкушаетъ ощущеніе Бога ощущеніемъ чувствъ духовнаго ума“ [1]).

Объ этой способности большого разума чувствовать Бога Антоній Великій говоритъ въ слѣдующемъ характерномъ изреченіи: „Какъ тѣло, не имѣющее очей, слѣпо, не видитъ солнца освѣщающаго всю землю и море, не можетъ наслаждаться свѣтомъ его, такъ душа, не имѣющая благого ума (большаго разума), и доброй жизни (питающей этотъ умъ), слѣпа: не вѣдаетъ Бога... и войти въ наслажденіе его нетлѣніемъ и вѣчными благами не можетъ“ [2]).

Надо замѣтить, что въ громадномъ большинствѣ случаевъ процессъ этого осознанія Бога человѣкомъ совершается не сразу, а путемъ послѣдовательнаго, постепеннаго развитія. У человѣка, проснувшагося для духовной жизни, начинающаго жить большимъ разумомъ (вѣрнѣе зародышемъ его)—первыя ощущенія, ведущія къ осознанію Бога, обыкновенно выражаются смутно и слабо, какъ отдаленная заря приближающагося свѣта, но, съ прояснѣніемъ зрѣнія и съ устремленіемъ къ солнцу (прилагая при этомъ, конечно, усилія самого человѣка), воспріятіе это развивается. Зародышъ большого разума, согрѣваемый лучами надмірной Силы, именуемой христіанскими теологами Благодатью Божественной, начинаетъ расти. Развивается и способность этого разума чувствовать Божество. Первоначальное, смутное ощущеніе человѣкомъ Божества преобразуется въ могущественное проникновеніе къ Богу. Тогда, выражаясь словами св. Антонія Великаго, человѣкъ уже „вѣдаетъ Бога и входитъ въ наслажденіе Его вѣчными благами“.

* * *

Въ связи съ этимъ свойствомъ большого разума — чувствовать и осознавать Бога—у нѣкоторыхъ, богато одаренныхъ людей, идущихъ къ совершенству путемъ высокихъ подвиговъ, можетъ развиться особая способность того же большого разума—способность „духовнаго зрѣнія“ проникать въ высшій духовный міръ, способность, которую мы назвали въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе“—духовнымъ сверхсознаніемъ, и о чемъ мы подробно тамъ говорили [3]).

---

[1]) Св. Исаакъ Сиріянинъ. Творенія. Слово 43, стр. 183.

[2]) Доброт. I, стр. 85.

[3]) „Сверхсознаніе“, главы XIII—XVI.

Относительно этого сверхсознанія мы выяснили, что оно развивается въ сердцѣ человѣка подъ воздѣйствіемъ Благодати Божественной, и въ этомъ именно пути его развитія заключается отличіе означеннаго сверхсознанія отъ сверхсознанія ментальнаго (естественнаго), органъ коего — интеллектъ или малый разумъ — обитаетъ въ мозгу (при этомъ послѣднемъ сверхсознаніи Іогъ стремится овладѣть силами астральными и ментальными черезъ свое личное вліяніе и черезъ импульсы, идущіе отъ него, Іога, а не благодаря силѣ Благодати Божественной, осѣняющей христіанскаго подвижника).

Развившееся въ большомъ разумѣ человѣческомъ духовное сверхсознаніе, какъ мы тоже выяснили въ первой нашей книгѣ, есть состояніе эмоціонально-мистическое, весьма трудно передаваемое нашимъ обыкновеннымъ сознаніемъ, и единственный путь къ изображенію этихъ ощущеній — это путь аналогій, дающихъ отдаленныя представленія объ этихъ ощущеніяхъ [1]). Засимъ означенная способность большого разума къ духовному сверхсознанію можетъ породить еще другія мистическія способности — способность къ прозорливости, къ пророчествамъ, къ духовнымъ видѣніямъ, къ такъ называемымъ чудесамъ и къ высшимъ духовнымъ экстазамъ, о чемъ мы также говорили въ „Сверхсознаніи“ [2]) и о чемъ мы будемъ подробно говорить въ главѣ VIII-ой настоящей книги. Относительно этихъ способностей мы въ „Сверхсознаніи“ уже выяснили, что онѣ отличаются отъ аналогичныхъ имъ способностей Іоговъ (напр., къ ясновидѣнію) тѣмъ, что являются у христіанскихъ подвижниковъ черезъ сердце, какъ дары Божественной Благодати, какъ результатъ молитвъ подвижниковъ, какъ послѣдствія ихъ естественно возросшей религіозной интуиціи, и являются онѣ во многихъ случаяхъ для подвижниковъ непроизвольно и сверхъ чаянія, тогда какъ у Іоговъ (и у оккультистовъ) онѣ достигаются, какъ утверждаетъ индусскій подвижникъ Вивекананда, упражненіями мозга—достигаются особой гимнастикой психическихъ силъ, имѣющей своею цѣлью привести человѣка къ извѣстнымъ преднамѣреннымъ сверхъ физическимъ воспріятіямъ и воздѣйствіямъ, и притомъ—достигаются этой гим-

---

[1]) Смотри далѣе объ аналогіяхъ въ главѣ II-ой, стр. 38—40.

[2]) Глава XVII книги „Сверхсознаніе“. По ученію св. Макарія Великаго способности эти называются харисмами; въ нихъ обнаруживается мистическое единеніе души съ Богомъ. И. В. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма“, стр. 26).

настикой, совершаемой независимо отъ того, вѣруетъ ли Іогъ въ Божество, или даже отвергаетъ Бога.

* * *

Одно изъ самыхъ высокихъ качествъ, принадлежащихъ большому разуму, которое въ нашъ вѣкъ начинаетъ быть наиболѣе заглушеннымъ въ людяхъ, это—присутствіе въ человѣкѣ *внутренней совѣсти.* Эта внутренняя совѣсть есть особое чувство страха человѣка къ укору внутреннему, къ укору сердца, живущаго большимъ разумомъ, не могущимъ по природѣ своей примириться со зломъ. Совѣсти этой подвижники придавали громадное значеніе.

Св. Авва Дорофей говоритъ: „Сотворивъ человѣка, Богъ вселилъ въ него нѣчто Божественное—нѣкій, подобный искрѣ, помыслъ, имѣющій въ себѣ и свѣтъ и теплоту—помыслъ, просвѣщающій умъ и показывающій ему, что добро и что зло. Называется сіе совѣстью и она есть естественный законъ“ [1]).

Въ наше время эта совѣсть, это высокое внутреннее чувство сердца—подмѣняется въ громадномъ большинствѣ случаевъ другою совѣстью, *другимъ ощущеніемъ, свойственнымъ малому разуму* — боязнью не внутренняго укора, а укора внѣшняго, т. е. того осужденія дурного поступка, которое могутъ высказать окружающіе люди. Боязнь такого укора имѣетъ близкую аналогію съ боязнью вообще всякой репрессіи за дурное дѣло. Человѣкъ боится проиграть въ своемъ значеніи между людьми такъ же, какъ онъ боится отвѣтственности гражданской или уголовной. Только здѣсь играетъ роль не наказаніе, а страхъ ощущенія отъ ущерба въ своемъ самолюбіи, въ своемъ тщеславіи. Охрана самолюбія и является главнымъ стимуломъ внѣшней совѣсти. Подвижникъ епископъ Феофанъ Затворникъ относительно этой *внѣшней совѣсти,* которую онъ называетъ *свѣтскою совѣстью,* говоритъ слѣдующее [2]): „Тамъ человѣкъ имѣетъ въ виду только себя и свои временныя отношенія, а здѣсь (при внутренней совѣсти), напротивъ, себя и все временное совсѣмъ забываетъ и видитъ только одного Бога оскорбленнаго... Тамъ скорбитъ о томъ, что осрамился передъ людьми, а здѣсь о томъ, что постыдилъ себя предъ Богомъ“...

И вотъ какіе мы видимъ результаты воздѣйствія внутренней и внѣшней совѣсти.

---

[1]) Добротолюбіе II, стр. 607.

[2]) Святитель Феофанъ. „Путь ко спасенію“. Изданіе 9-ое, стр. 130 и 131.

Если исходить отъ *внутренней совѣсти*, то эта совѣсть (атрибутъ большого разума) является у людей стимуломъ и къ *правдѣ внутренней*—не показной, а дѣйствительной. Всѣ искренно религіозные люди и суть носители этой внутренней правды. *Внѣшняя же совѣсть* (атрибутъ малаго разума), построенная на страхѣ наказанія или на страхѣ укола своему тщеславію или самолюбію—культивируетъ въ людяхъ лишь *подобіе правды*, которое претитъ чистому нравственному чувству человѣка.

Это подобіе правды мы видимъ почти во всемъ, что насъ окружаетъ, но особенно характерно это подобіе правды проявляется, напр., въ нашихъ судебныхъ урежденіяхъ. „Въ означенныхъ учрежденіяхъ, какъ остроумно замѣчаетъ К. П. Побѣдоносцевъ [1]), мы видимъ машину для искусственнаго дѣланія правды, *но самой правды не видно въ торжественной суетѣ машиннаго производства*, не слышно въ шумѣ колесъ громаднаго механизма... Засѣдаютъ судьи, въ величавомъ сознаніи своего жреческаго достоинства, и, подобно древнимъ авгурамъ, слушаютъ, сколько вмѣститъ вниманіе, ораторствуютъ адвокаты проводя величавыя слова и громкія фразы по узенькимъ корридорамъ и трубочкамъ хитросплетеннаго мышленія и заранѣе взвѣшивая на звонкую монету каждый изъ длинныхъ своихъ періодовъ; тянутся длинные томительные часы словесной пытки, а между тѣмъ главная жертва этой пытки, *злосчастная правда*, должна переходить въ обѣтованный рай по тонкому волоску Магометова моста: горе тому, кто положится при этомъ переходѣ на свою собственную силу. Правъ только тотъ, кто, изучивъ прежде въ совершенствѣ искусство акробата, сумѣетъ не оступиться и не упасть на дорогѣ“...

* * *

Весьма характерныя свойства большого разума, отличающія его отъ разума малаго, это — его необыкновенная *простота* и *стремленіе къ жертвѣ*.

Всѣ мы по опыту знаемъ до чего сложно мозговое мышленіе человѣческое; знаемъ, какъ разсудокъ человѣка извилистъ и какъ онъ отягченъ многочисленными ассоціаціями вторгающихся въ него идей. Въ прямую противоположность этой сложности—разумъ большой обладаетъ качествомъ простоты. Іоаннъ Златоустъ, говоря о книгахъ Евангелія, восклицаетъ: „Для кого

---

[1]) К. П. Побѣдоносцевъ. „Московскій Сборникъ“, стр. 115.

не ясно все, что въ нихъ заключается: кто, слыша блаженны кроткіе, блаженны милостивые, блаженны чистые сердцемъ и подобное этому, будутъ нуждаться въ учителѣ, чтобы сколько-нибудь понять сказанное“ [1]).

Въ поясненіе того, что здѣсь сказалъ Златоустъ, приведемъ слѣдующія слова Феофана Затворника. „Истина сродна духу, писалъ онъ. Просто и искренно высказанная, она найдетъ его; обстановленная же образцами, офигуренная и разукрашенная, останется въ фантазіи—загроможденная соображеніями и доказательствами, задержится въ разсудкѣ, не достигая духа и оставляя его празднымъ“ [2]).

Это качество простоты въ большомъ разумѣ особенно проявляется при духовномъ сверхсознаніи. Исаакъ Сиріянинъ въ своемъ описаніи божественнаго мистическаго состоянія говоритъ, что при такомъ сверхсознаніи душа можетъ перенестись въ безплотныя (сверхъ-физическія) области, можетъ касаться глубинъ неосязаемаго моря, познавать чудную мудрость дѣйствій Божества, мудрость его управленія въ естествахъ существъ мысленныхъ и чувственныхъ, *постигать духовныя тайны умомъ простымъ и тонкимъ* [3])...

„Божество просто, несложно, неописуемо, говоритъ другой подвижникъ св. Григорій Нисскій. Подобно Богу и человѣческая природа (стремящаяся къ Логосу) дѣлается въ этомъ случаѣ простой, неописуемой и какъ бы въ подлинномъ смыслѣ слова единой, такъ что въ ней одно и то же есть видимое съ тайнымъ, сокровенное съ видимымъ“ [4]).

Интересно также отмѣтить, что большому разуму въ его отношеніяхъ ко всему его окружающему свойственно проявлять себя въ чертѣ совершенно оригинальной и для него отличительной, а именно *въ стремленіи его къ жертвѣ*, ибо этотъ разумъ питается любовью Божественной, питается возвышенными эмоціями, природа которыхъ вся въ самозабвеніи для блага ближняго. Между тѣмъ, природа малаго разума склонна, наоборотъ, проявлять себя не въ жертвѣ, а въ захватѣ, въ борьбѣ за эгоцентрическое превосходство, въ борьбѣ за власть и обладаніе мате-

[1]) Профессоръ И. В. Поповъ. „Іоаннъ Златоустъ и его враги“, стр. 36.

[2]) Святитель Феофанъ. „Путь ко спасенію“, стр. 99.

[3]) „Сверхсознаніе“. Изданіе 2-ое, стр. 327,

[4]) Проф. И. В. Поповъ. „Идея обоженія въ древне-восточной церкви“, стр. 30 и 31.

ріальными благам... Поэтому и наслажденія большого разума и разума малаго суть наслажденія весьма различныя и другъ съ другомъ несоизмѣримыя по силѣ того удовлетворенія, которое испытываетъ человѣкъ.

Евангеліе—книга, исшедшая изъ Логоса, книга большого разума, вся проникнутая духомъ жертвы и любви, и дала міру ощущенія высшихъ небесныхъ радостей большого разума—радостей, которыхъ до Евангелія міръ не вѣдалъ, живя въ ощущеніяхъ язычества, въ наслажденіяхъ земныхъ. „Съ появленіемъ Христа на землѣ, съ возсіяніемъ Евангелія, говоритъ нашъ русскій публицистъ В. В. Розановъ, всѣ плоды земные вдругъ стали горьки. Во Христѣ прогоркъ міръ и именно отъ Его сладости“ [1]).

* * *

Намъ остается еще сказать, что большой разумъ обладаетъ свойствомъ, вмѣстѣ со своимъ ростомъ и развитіемъ,—видоизмѣнять и самый ratio, претворять его въ себя, приспособлять малый разумъ человѣка для своихъ высшихъ цѣлей.

Во-первыхъ, съ развитіемъ въ человѣкѣ большого разума, его малый разумъ перестаетъ мнить себя силою самодовлѣющею и съ тѣмъ вмѣстѣ начинаетъ понемногу отрѣшаться отъ своихъ эгоцентрическихъ и эгоистическихъ свойствъ.

На мѣсто стремленія къ захвату, которое его чаще всего поглощало, въ немъ начинаетъ внѣдряться обоснованіе жертвы и стремленіе къ ней. Дѣлаясь функціею, производною отъ разума большого, онъ неизбѣжно поднимается самъ до религіознаго сознанія.

Кромѣ того, онъ начинаетъ усваивать ту истину, что высшая мудрость дается прежде всего не черезъ теоретическія построенія, а черезъ напряженіе всѣхъ человѣческихъ силъ въ борьбѣ человѣка съ его злыми страстями; онъ начинаетъ также сознавать, что, когда очистится у человѣка сердце, тогда и разсудокъ его, сохраняя всю силу логическаго мышленія, можетъ пріобрѣсти божественныя свойства Логоса—свойства его проникновенія и простоты. „Очищеніе ума—вотъ совершенство, говоритъ Макарій Великій. Войди къ уму твоему—плѣннику и рабу грѣха и разсмотри, что есть на днѣ его, въ глубинѣ твоихъ помысловъ—этого, разумѣю, змѣя, гнѣздящагося въ, такъ называемыхъ, тайникахъ души твоей“ [2]).

---

[1]) В. В. Розановъ. „Темный Ликъ“, стр. 265.

[2]) Проф. И. В. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма“, стр. 85.

Въ результатѣ же всей этой нравственной работы надъ собою является то, что очищенный человѣкомъ разсудокъ его дѣлается уже прямымъ отраженіемъ Логоса. „Очищенный умъ, говоритъ далѣе Макарій Великій, есть борецъ и имѣетъ равномощную силу препираться съ грѣхомъ и противиться помысламъ“ [1]).

Наконецъ, такой разсудокъ человѣка, озаряемый свѣтомъ большого разума, если онъ вступитъ въ область философской мысли, дѣлается творцомъ совершенно иной философіи, чѣмъ раціоналистическая; онъ дѣлается уже творцомъ философіи, принципы коей исходятъ изъ интуитивнаго проникновенія большого разума. „Подлинную основу истины, говоритъ Вильямъ Джемсъ, всегда составляетъ наша импульсивная вѣра, а наша выраженная въ словахъ философія—это лишь рядъ формулъ, въ какія вѣра облекается. Непосредственное, интуитивное убѣжденіе таится *въ глубинѣ нашего духа*, а логическіе аргументы являются только поверхностнымъ проявленіемъ его. Инстинктъ повелѣваетъ и ведетъ—разумъ покорно слѣдуетъ за нимъ“ [2]). По этому закону, указанному Джемсомъ, создается и философія, именуемая христіанской. Инстинктъ большого разума, таящійся въ глубинахъ нашего духа, указываетъ христіанамъ на свой первоисточникъ—Логосъ, указываетъ на Него, какъ на Божество, управляющее міромъ, указываетъ на это Божество, какъ не всеблагое сознательное Лицо, нисходящее въ безмѣрной любви своей къ нуждамъ и страданіямъ людей, стремящихся къ Богу и дѣлающихся дѣтьми Его по Его благодати—и вотъ создается философія, подчиненная, какъ и всякая другая философія, нормамъ логическаго мышленія, но обоснованная на этомъ инстиктѣ большого разума—создается философія, согласованная съ высшею сферою Логоса (схема Аввы Дорофея), создается философія, которая уже является не дѣломъ индивидуальнымъ и личнымъ, какъ мы это видѣли въ раціоналистическихъ системахъ. Философъ христіанинъ философствуетъ, шествуя уже по иному пути. Его разсудокъ творитъ мысль въ подчиненіи высшей Силѣ—Силѣ, стоящей выше его личныхъ эгоцентрическихъ стремленій; у такого философа мысль творится въ подчиненіи высшему началу—Логосу.

Яркій образчикъ такой философіи мы уже привели, цитируя

---

[1]) Ibid., стр. 89. [2]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 66.

изреченіе Аввы Дорофея объ его удивительной по глубинѣ мистической схемѣ. Здѣсь, въ этой схемѣ, жизнь міра не въ маленькомъ „я“ каждаго человѣка, а въ большомъ „Я“ вселенной—въ „Я“ Божества личнаго и всеблагого.

„Чѣмъ служитъ солнце для чувственныхъ, тѣмъ для мысленныхъ—Богъ, говоритъ другой христіанскій философъ Григорій Палама, и Онъ есть первый высшій Свѣтъ, освѣщающій всякую разумную природу“ [1]).

Философы же раціоналисты, исходя въ своей философіи отъ маленькаго личнаго „я“, повторяютъ въ сущности ошибку Птоломеевой системы. Хотя „Птоломеева система давно отжила свой вѣкъ, говоритъ К. П. Побѣдоносцевъ, но... развѣ не впадаетъ въ подобную же путаницу новѣйшая философія, опять отъ той же грубой ошибки, что *человѣка* принимаетъ за центръ вселенной и заставляетъ всю жизнь обращаться около него, подобно тому, какъ во времена Коперника наука заставляла солнце обращаться вокругъ земли“ [2]).

Христіанская философія зачалась съ великихъ словъ св. Іоанна Богослова, которыя мы цитировали въ первыхъ строкахъ настоящей главы. Философія эта развивалась въ ученіи христіанскихъ подвижниковъ; они глубоко понимали ее значеніе въ ряду другихъ философскихъ системъ. Уже въ IV вѣкѣ у христіанскихъ философовъ было вполнѣ сознательное отношеніе къ своей философіи. Такъ св. Григорій Богословъ въ написанной имъ біографіи св. Василія Великаго говоритъ про христіанскую философію въ слѣдующихъ выраженіяхъ [3]): „Наша философія серьезна и глубока; она идетъ въ разрѣзъ съ міромъ и стремится соединиться съ Богомъ, собираетъ сокровища на небѣ, а не на землѣ“...

Начиная съ IV вѣка философія эта получила свое дальнѣйшее развитіе въ трудахъ христіанскихъ подвижниковъ. Въ русскомъ обширномъ сборникѣ этихъ трудовъ, названномъ „Добротолюбіемъ“, помѣщены сочиненія 38-ми подвижниковъ, относящіяся къ эпохѣ отъ IV до XIV вѣка включительно. Въ означенныхъ сочиненіяхъ чувствуется какъ бы коллективный разумъ святыхъ

---

[1]) Епископъ Алексій. „Византійскіе церковные мистики XIV вѣка“. Казань, 1906 г., стр. 27.

[2]) К. П. Побѣдоносцевъ. „Московскій Сборникъ“. Москва, 1827 года, стр. 106.

[3]) Св. Василій Великій. Соч. Фаррара. Дешевая библіотека Суворина, стр 8.

восточной церкви, проникнутыхъ въ своихъ толкованіяхъ и изреченіяхъ духомъ единенія въ Логосѣ [1]).

Систематическій сводъ главнѣйшихъ изъ этихъ изреченій былъ изложенъ нами въ XIII—XVI главахъ нашей первой книги „Сверхсознаніе".

* * *

Для тѣхъ изъ читателей, которые не ознакомились съ означенной нашей книгою, мы считаемъ нужныхъ сказать здѣсь о ней нѣсколько словъ.

Книга „Сверхсознаніе и пути къ его достиженію" была написана въ цѣляхъ выясненія 1) что, кромѣ воспріятій нормальнаго сознанія, существуютъ еще воспріятія сознанія расширеннаго или сверхсознаніе, 2) что, хотя способности къ этимъ послѣднимъ воспріятіямъ присущи каждому человѣку, но что у большинства людей онѣ пребываютъ въ скрытомъ состояніи и 3) что существуютъ разные виды сверхсознанія, изъ коихъ высшею формою, дающей человѣку ощущенія дѣйствительной радости и неизреченнаго счастья, является *сверхсознаніе духовное.*

Въ означенномъ трудѣ нашемъ отправнымъ пунктомъ къ этимъ выводамъ и къ этой терминологіи послужило установленное наукою опредѣленіе нормальнаго сознанія, какъ сознанія, исходящаго изъ утвержденія своего „я" и изъ противупоставляющаго этому утвержденію понятія о „не я", т. е. понятія о внѣшнемъ мірѣ, окружающемъ человѣка, иначе сказать—въ трудѣ нашемъ исходною точкою было взято человѣческое сознаніе, исходящее изъ его „я", какъ основного центра, или *сознаніе эгоцентрическое.* Вмѣстѣ съ тѣмъ мы высказали тогда, что наша книга была написана не столько для людей, признающихъ необходимость религіи, сколько вообще для всякаго человѣка, хотя бы и не вѣрующаго, но не лишеннаго яснаго ощущенія своей души, какъ особой субстанціи. Исходя изъ всѣхъ этихъ положеній и на осно-

[1]) Хотя въ сочиненіяхъ этихъ подвижниковъ мы и не встрѣчали выраженій „разумъ большой" и „разумъ малый", о коихъ мы говорили выше, но, судя по многимъ даннымъ, является несомнѣннымъ, что понятія, въ сихъ словахъ заключающіяся, были подвижникамъ весьма знакомы. Только у подвижниковъ была относительно этихъ понятій совершенно другая и притомъ крайне разнообразная терминологія. Одни изъ подвижниковъ называли большой разумъ „большимъ умомъ", другіе „умомъ безтѣлеснымъ", третьи „вѣдѣніемъ духовнымъ" и т. п. Объ этой терминологіи подвижниковъ нами приводятся подробныя свѣдѣнія во II-мъ приложеніи къ настоящей книгѣ. Тамъ же приведена и терминологія подвижниковъ, касающаяся малого разума.

ваніи разработанныхъ нами данныхъ, мы во второй половинѣ нашей книги (главы XII и XIII) пришли къ убѣжденію, что совершеннѣйшимъ путемъ, осуществляющимъ достиженіе высшаго сверхсознанія—сверхсознанія духовнаго (дающаго человѣку высшее счастіе) *является путь, указанный христіанскими подвижниками.* Далѣе, изложивши подробно этотъ путь и признавши высоту и величіе его основы—религіи христіанской—мы этимъ самымъ тогда уже вышли изъ стадіи безразличнаго отношенія къ христіанской религіи. Мы сдѣлались ея адептами, усвоивъ себѣ значеніе ея великихъ принциповъ; при чемъ тогда же мы признали безусловное превосходство христіанскаго подвижничества надъ наиболѣе прославленнымъ въ послѣднее время подвижничествомъ индусскимъ (Раджа Іога).

Усвоивши себѣ все это, мы вступаемъ нынѣ въ область *христіанской философіи*, уже какъ убѣжденные ея сторонники. Мы вступаемъ теперь въ область этой философіи, построенной не на эгоцентрическомъ „я“, а на большомъ „Я“, единящемъ людей въ Богѣ—вступаемъ въ область философіи, черпающей свои откровенія изъ сферы большаго разума, въ область философіи, одинъ изъ главныхъ принциповъ коей есть признаніе Логоса—Христа, признаніе въ немъ того духовнаго центра, который даетъ людямъ жизнь духовную.

Поэтому теперь въ предстоящемъ трудѣ нашемъ мы должны измѣнить нашу первоначальную точку зрѣнія. Теперь мы будемъ вести нашу рѣчь преимущественно съ точки зрѣнія философіи христіанской; но, конечно, это не помѣшаетъ намъ, для полнаго освѣщенія фактовъ, которые мы будемъ изслѣдовать, разсматривать ихъ и съ другихъ сторонъ.

* * *

Вмѣстѣ съ измѣненіемъ нашей основной точки зрѣнія должна пополниться и наша терминологія. Мы выше только что подробно выяснили значеніе принимаемыхъ нами терминовъ „большой разумъ“ и „малый разумъ“. Въ дополненіе къ этому мы скажемъ здѣсь еще объ одномъ существенномъ для насъ понятіи, заключающемся въ терминѣ „мистика“—терминѣ, который будетъ часто встрѣчаться въ этой книгѣ.

Въ настоящемъ трудѣ, въ коемъ мы будемъ трактовать о жизни христіанскихъ святыхъ, мы и слово „мистика“ будемъ примѣнять съ точки зрѣнія христіанской философіи.

Съ христіанской точки зрѣнія примѣнялъ слово „мистика“ и

Владиміръ Соловьевъ, который далъ по этому предмету нѣсколько указаній въ своей статьѣ „Мистика и мистицизмъ“ [1]).

Влад. Соловьевъ даетъ слову „мистика“ два толкованія, раздѣляя это понятіе: 1) на мистику реальную или опытную и 2) на мистику, какъ особый родъ религіозно-философской познавательной дѣятельности. *Мистику реальную* В. Соловьевъ опредѣляетъ, какъ совокупность явленій и дѣйствій, особымъ образомъ связывающихъ человѣка *съ тайнымъ существомъ и силами міра*, независимо отъ условій пространства, времени и физической причинности.

Что же касается мистики, *какъ особаго рода религіозно-познавательной дѣятельности*, то Вл. Соловьевъ опредѣляетъ эту мистику, какъ возможность непосредственнаго общенія между познающимъ субъектомъ и абсолютнымъ предметомъ познанія—сущностью всего или Божествомъ. Засимъ Вл. Соловьевъ, давая указаніе, какъ слѣдуетъ примѣнять слово мистика въ философіи христіанской, говоритъ, что съ христіанской точки зрѣнія мистика раздѣляется по достоинству и значенію предмета и среды мисти-

---

[1]) Здѣсь не лишнимъ будетъ привести на справку, что выраженіе „мистика“ у различныхъ писателей-философовъ понимается различно. Такъ, напр., профессоръ *Александръ Ивановичъ Введенскій* въ своей книгѣ „Философскіе очерки“ (Вып. 1-ый, Спб. 1901 г., стр. 44) говоритъ, что мистическимъ воспріятіемъ слѣдуетъ называть непосредственное, т. е. пріобрѣтаемое безъ посредства какихъ бы то ни было разсужденій и выводовъ, знаніе того, что не составляетъ части внѣшняго міра, но что въ тоже время и не мы сами и наши душевныя состоянія и притомъ знаніе внутреннее, т. е. возникающее безъ помощи внѣшнихъ чувствъ. При такомъ пониманіи мистическаго воспріятія проф. Введенскій исключаетъ изъ области мистики ясновидѣніе, телепатическія и медіумическія явленія, такъ какъ они суть, по его мнѣнію явленія внѣшнія.

Вопреки этому пониманію мистическихъ воспріятій А. Введенскаго,—по опредѣленію мистики *Владиміромъ Соловьевымъ*, приводимому въ текстѣ настоящей книги—въ мистику входятъ явленія медіумическія и телепатическія (дѣйствія на разстояніи), а также животный магнетизмъ и видѣнія.

Вильямъ Джемсъ въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта“, говоря о мистикѣ, характеризуетъ мистическія состоянія двумя главными признаками *неизреченностью* ихъ и *интуитивностью* и относитъ эти состоянія *къ сферѣ эмоціональной*. При этомъ онъ обобщаетъ эти состоянія довольно широко, причисляя къ нимъ всѣ состоянія опьяненія, даже опьяненіе алкоголемъ.

Кромѣ этихъ, есть иныя опредѣленія мистики другихъ авторовъ, но мы ограничились приведеніемъ вышеизложенныхъ опредѣленій, какъ наиболѣе типичныхъ.

ческаго взаимодѣйствія *на мистику Божественную, естественную и демоническую* [1]).

Эти категоріи мистики, по Владиміру Соловьеву, совпадаютъ съ нашими категоріями „Сверхсознанія“, поэтому мы ихъ вполнѣ принимаемъ, понимая 1) подъ *Божественной или высшей мистикой* мистику сознательнаго общенія человѣка съ духовною сферою—сферою Логоса, мистику единенія человѣка съ Божествомъ—Логосомъ, мистику, осѣненную силою Благодати Божественной, т. е. именно то, что мы называемъ *духовнымъ сверхсознаніемъ* [2]), 2) подъ *мистикой естественной* мы понимаемъ мистику ментальную или *ментальное сверхсознаніе* [3]), достигаемую силою заостреннаго мышленія человѣческаго (Раджа Іога); сфера этого сверхсознанія, хотя и представляетъ нѣкоторую тончайшую субстанцію сравнительно съ міромъ физическимъ, но есть все-таки, по существу своему, сфера міра матеріальнаго [4]). Означенная мистика отличается отъ Божественной мистики главнымъ образомъ тѣмъ, что состояніе ея можетъ быть достигнуто силами человѣческими безъ помощи Благодати Божественной и 3) подъ *мистикой демонической* мы понимаемъ состоянія, достигаемыя черезъ силы астральныя, питаемыя въ человѣкѣ злыми его страстями (сверхсознаніе астральное).

Считаемъ нужнымъ здѣсь пояснить, что пониманіе Соловьевымъ слова „мистика“ вполнѣ охватываетъ то, что мы понимаемъ подъ словомъ „сверхсознаніе“. Поэтому выраженія Соловьева „мистика“ и наше „сверхсознаніе“ являются совпадающими другъ съ другомъ, хотя, при опредѣленіи слова „сверхсознаніе“, мы шли совершенно другимъ путемъ, чѣмъ шелъ Соловьевъ при опредѣленіи имъ слова „мистика“. Соловьевъ исходилъ отъ греческаго слова μυστικα [5]) (средній родъ множественнаго числа отъ прилагательнаго μυστικός—таинственный). Мы же, принимая къ употребленію слово „сверхсознаніе“, шли отъ того, что̀ наука пони-

---

[1]) Словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 37, стр. 454. Статья Соловьева „Мистика и мистицизмъ“.

[2]) О духовномъ сверхсознаніи см. книгу „Сверхсознаніе“, гл. XIII и XIV.

[3]) См. книгу „Сверхсознаніе“, глав. X, XI и XII.

[4]) Тамъ же, стр. 298.

[5]) Слово это обозначало обряды при мистеріяхъ; греческіе же духовные писатели употребляли это слово, говоря о таинствахъ: эвхаристіи крещенія и друг.

маетъ подъ словомъ „сознаніе“, проводя аналогію между сознаніемъ и сверхсознаніемъ.

* * *

Въ заключеніе настоящей главы скажемъ нѣсколько словъ о томъ, какъ мы располагаемъ планъ нашей работы.

Настоящая книга, которую мы назвали „свѣтомъ незримымъ“ имѣетъ цѣлью представить, какова была жизнь святыхъ людей, исполненная самоотверженной дѣятельности и высокихъ подвиговъ на пользу ближнихъ, исполненная проявленій духовнаго сверхсознанія.

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что число святыхъ, почитаемыхъ христіанами, являетъ собою цифру весьма значительную. Въ однихъ четьи-минеяхъ помѣщено около 2.000 біографій. Матеріалы для изученія жизни святыхъ: патрологіи, четьи-минеи, патерики, наконецъ, сочиненія самихъ подвижниковъ открываютъ такое громадное поле для изслѣдованія, что нужно было остановиться на возможно сокращающемъ работу планѣ, чтобы умѣстить задуманное нами изслѣдованіе въ одну книгу.

Поэтому мы, по ознакомленіи съ необходимымъ матеріаломъ избрали слѣдующій путь для исполненія задачи.

Прежде всего мы говоримъ о томъ, что мы понимаемъ подъ „свѣтомъ незримымъ“, а также говоримъ о главныхъ типахъ святыхъ людей: о типѣ *созерцательномъ* и о типѣ *дѣятельномъ* (глава II) выясняя общія основанія къ опредѣленію этихъ типовъ.

Засимъ, изъ числа всѣхъ житій святыхъ мы избрали для изложенія данныя о жизни одного изъ величайшихъ святыхъ, озарявшихъ собою міръ — данныя о жизни великаго русскаго подвижника Серафима Саровскаго. Мы остановились на этомъ подвижникѣ потому, что Серафимъ—святой, близкій къ намъ по времени своей жизни. Свѣдѣнія о немъ достаточно полны; они даютъ богатый матеріалъ. Кромѣ того, Серафимъ интересенъ для насъ какъ типъ святого, жившаго по указаніямъ подвижниковъ „Добротолюбія“, съ каковыми указаніями мы подробно ознакомились при написаніи нами книги „Сверхсознаніе“.

Излагая жизнь Серафима (глава III-я), мы подробно говоримъ объ его мистикѣ, и, для рельефной обрисовки этой стороны подвижника, мы признали цѣлесообразнымъ провести сравненіе между мистикою Серафима, характеризующей подвижничество восточной церкви, и между мистикою одного изъ наиболѣе прославленныхъ святыхъ западной церкви, — мистикою Фран-

циска Ассизскаго, характерной для всего католичества (главы IV и V). Кромѣ того, мы посвятили одну главу (главу VI) выясненію общаго различія между мистикою восточной и западной церкви.

Въ слѣдующихъ главахъ (VII и VIII) мы переходимъ къ другимъ святымъ восточной церкви, знакомя читателей съ такими чертами ихъ жизни, которыя дополняютъ типъ святого, изученный нами на Серафимѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы здѣсь подробно говоримъ о радостяхъ высшей мистической жизни. Мы воспользовались для этого тѣмъ матеріаломъ, который намъ даетъ въ своихъ сочиненіяхъ знаменитый подвижникъ XI вѣка Симеонъ Новый Богословъ.

Въ IX главѣ мы приводимъ характерные примѣры кончинъ подвижниковъ. Въ этой же главѣ мы остановились на темѣ, насъ глубоко заинтересовавшей,—а именно на сопоставленіи того, какъ умирали святые, съ тѣмъ, какъ умеръ писатель земли русской—Толстой, стремившійся также въ концѣ жизни своей къ подвижничеству.

Наконецъ, въ послѣдней главѣ мы говоримъ о борцахъ за Логосъ, т. е. о тѣхъ, кто подвигами и словомъ своимъ отдавали себя дѣлу защиты христіанскихъ вѣрованій и идей и тѣмъ способствовали укрѣпленію ихъ въ общественномъ сознаніи.

При всемъ этомъ насъ, вмѣстѣ съ величественными картинами изъ жизни подвижниковъ, неотступно преслѣдовали и другія мысли; насъ преслѣдовали представленія о нашей неприглядной дѣйствительности, преслѣдовали сопоставленія описываемыхъ въ настоящей книгѣ проявленій „свѣта“ съ сумерками реальной жизни нашей, и эти сопоставленія невольно прорывались въ нашихъ изложеніяхъ.

Въ концѣ же послѣдней главы мы говоримъ о томъ, какая борьба за Логосъ ожидается въ настоящую нашу эпоху и какія движенія этой эпохи являются наиболѣе враждебными христіанству.

Что же касается литературы свѣтской и духовной, которою намъ пришлось пользоваться для труда нашего, то подробный списокъ сочиненій и книгъ, на кои дѣлаются нами ссылки—помѣщенъ въ концѣ этой книги въ приложеніи I.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ.

„И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ
и тьма не объяла его".
(*Евангеліе отъ Іоанна 1, 5*)

Если мы сопоставимъ нѣкоторые характерные взгляды, вошедшіе въ практику нашей обыденной жизни, съ взглядами, которыми руководствовались на своемъ пути люди христіанскаго подвига, то предъ нами предстанутъ контрасты прямо поразительные, указывающіе, какъ рѣзко расходятся между собою наша разсудочная жизнь въ ratio съ жизнью въ Λόγος'ѣ, о которой намъ говорятъ Евангеліе и христіанскіе святые.

Возьмемъ для этого нѣсколько примѣровъ:

— Ты не можешь идти по пути, не сдѣлавшись самъ этимъ путемъ, говоритъ въ сознаніи своего могущества человѣческій разсудокъ. Чѣмъ болѣе будешь дерзать, тѣмъ болѣе получишь.

„Мы всегда должны быть твердо увѣрены, говорятъ христіанскіе подвижники, что никакъ не можемъ достигнуть совершенства своими трудами и подвигами.... если Самъ Господь не будетъ намъ въ этомъ содѣйствовать" [1]).

— Счастіе въ могуществѣ и обладаніи, говоритъ нашъ разсудокъ. Мы допускаемъ ставку только на сильнаго и богатаго, поучаетъ нашу думу представитель высшей государственной власти.

„Богъ всеблагій оставилъ сильныхъ, мудрыхъ и богатыхъ міра и избралъ немощныхъ, не мудрыхъ и бѣдныхъ по великой и неизреченной благости своей", говорятъ христіанскіе подвиж-

---

[1]) Св. Кассіянъ Римлянинъ. Доброт. II, стр. 125.

ники [1]). „Пріидите ко мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные“, читаемъ мы слова св. Евангелія [2]).

— Я не какой-нибудь нищій, чтобы молиться [3]), я не безполезный парій, чтобы тратить на это время, говоритъ человѣкъ гордаго богатства и стяжательной энергіи.

„Если ты лишишь себя молитвы, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, то дѣлаешь то же, что вынувъ рыбу изъ воды, ибо, какъ этой жизни вода, такъ тебѣ—молитва“ [4]).

— Нѣтъ противнѣе того чувства, которое люди называютъ смиреніемъ, говоритъ нашъ разсудокъ. Смиреніе есть самоуниженіе. Первое качество человѣка заключается въ томъ, что онъ долженъ сохранять свое достоинство и не терять уваженія къ себѣ.

„Если въ человѣкѣ не будетъ смиренія, то онъ Царства Божія не наслѣдуетъ“, говорятъ христіанскіе подвижники [5]).

— Нищета отвратительна, говоритъ нашъ разсудокъ. Всякаго, кто не надрываетъ свои силы въ погонѣ за деньгами, мы считаемъ уже безсильнымъ и лишеннымъ честолюбія человѣкомъ [6]).

„Если имѣешь лишнее для дневной потребности, говоритъ подвижникъ VI вѣка св. Исаакъ Сиріянинъ, раздай то нищимъ. Ничто не можетъ такъ приблизить сердце къ Богу, какъ милостыня и ничто не производитъ въ душѣ такой тишины, какъ произвольная нищета“ [7]).

— Приростъ процента на капиталъ есть актъ вполнѣ законный, говоритъ нашъ разсудокъ. Проценты на капиталъ освящены практикой государственныхъ займовъ; они вошли во всѣ людскія экономическія отношенія.

„Чада! Не давайте денегъ въ ростъ, поучаютъ христіанскіе подвижники [8]). Если, давъ кому что взаймы, простишь ему, то будешь подражатель природѣ Іисуса, а если взыщешь, то—природѣ Адама; если же возьмешь ростъ, то это будетъ не по естеству даже и Адама“ [9]).

---

[1]) Св. Симеонъ Новый Богословъ. Слова Вып. I, стр. 175. [2]) Евангеліе отъ Матѳія. XI, 28. [3]) Статья С. Н. Сыромятникова (Сигмы) „Непроницаемыя переборки“, бичующая современную горделивую психологію богатой буржуазіи (№ 1963 газеты „Россія“ отъ 8-го апрѣля 1912 г.) [4]) Доброт. V, стр. 344. [5]) Изреченіе св. Антонія Великаго. Доброт. I, стр. 33. [6]) Вильямъ Джемсъ „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 358. [7]) Изреченіе св. Исаака Сиріянина. Доброт. II, стр. 705. [8]) Четьи-Минеи. Книга III. Жизнь Варлаама Хутынскаго, стр. 123. [9]) Добротолюбіе, т. I. Слово Аввы Исайи, стр. 323.

Достаточно этихъ сопоставленій. Поражающіе контрасты нашей раціоналистической жизни и жизни духовной ярко освѣщены приведенными примѣрами. Жизнь въ ratio и жизнь въ λόγος'ѣ это—какъ бы два отдѣльныхъ міра, ничего общаго между собою не имѣющіе [1]).

Своими силами, построенными на разсудочной волѣ, человѣку, хотя бы и стремящемуся къ совершенству, не выбраться изъ нравственныхъ противорѣчій, изъ коихъ соткана вся его жизнь. Вѣдь всѣ мы чувствуемъ и сознаемъ, что въ душѣ человѣка каждая нить его высшихъ побужденій перекрещивается съ нитями эгоизма, каждый моральный актъ отравляется ядомъ примѣшивающагося себялюбиваго мотива. Отрѣшиться отъ всего этого своими силами человѣкъ не можетъ—необходимо нужна для этого помощь, укрѣпляющая подвигъ человѣка.

Христіанскіе подвижники видятъ эту помощь въ воздѣйствіи на человѣка духовной надмірной Силы, именуемой ими Благодатью Божественной. Они не только вѣрятъ въ эту силу, но они знаютъ ее и чувствуютъ ее своимъ духовнымъ сверхсознаніемъ.

Мы съ своей стороны не можемъ не признать, что Сила эта является несомнѣнной реальной силой, ибо мы знаемъ, что она вызывала и вызываетъ великія реальныя послѣдствія. Жизнь людей христіанскаго подвига, являвшихъ собою примѣръ дѣйствій необычайной духовной энергіи, превосходящей природу человѣческую, шла не по шаблону нашей жизни. На фонѣ нашей обыденщины жизнь подвижниковъ, протекавшая по пути, указанному Спасителемъ міра, черпавшая силу своего подвига въ Благодати Божественной, являлась передъ нами какъ свѣтъ, прорѣзающій тьму.

---

[1]) Здѣсь интересно отмѣтить, до чего ярко умѣлъ выражать Толстой контрастъ дѣйствительной жизни нашей съ требованіями той стороны человѣка, которую мы называемъ нравственностью, основаніе коей лежитъ въ религіи. Такъ напр., Толстой, описывая свои молодые годы въ „Исповѣди“, высказываетъ, между прочимъ, такую безпощадную правду, характеризующую дѣйствительное отношеніе къ жизни въ той средѣ, гдѣ онъ тогда вращался. „Всякій разъ, пишетъ Толстой, когда я пытался высказывать то, что я хочу быть нравственно хорошимъ, я встрѣчалъ презрѣніе и насмѣшки, а какъ только я предавался гадкимъ страстямъ, меня хвалили и поощряли. Честолюбіе, властолюбіе, корыстолюбіе, любострастіе, гордость ,гнѣвъ, месть—все это уважалось“. („Исповѣдь“, изданіе Посредника, стр. 9).

Свѣтъ этотъ особенно ярко вспыхнулъ въ эпоху первохристіанства—въ эпоху, когда онъ возжегся отъ своего Великаго Солнца, оживившаго духовный міръ, когда это Солнце—Самъ Логосъ воплотился въ человѣкѣ.

„Что Христосъ перевернулъ всю исторію міра, это—фактъ, который вынужденъ признать весь міръ, говоритъ Николай Бердяевъ, и долженъ это признать міръ не только христіанскій по своему сознанію, но и чуждый Христу, и враждебный Ему. Христосъ зачаровалъ міръ, загипнотизировалъ; отъ Него пошло безуміе, непонятное для язычниковъ и до сихъ поръ. Человѣчество какъ бы сошло съума, съ языческаго, естественнаго ума, плѣнилось таинственной личностью Христа... Въ исторіи міра произошелъ космическій переворотъ, началось подлинно новое лѣтосчисленіе, и не могутъ объяснить этой чудесной роли Іисуса тѣ, которые видятъ въ Немъ только человѣка, хотя бы и самаго необыкновеннаго. И весь крещеный христіанскій міръ, даже потерявъ высшее религіозное сознаніе того, кто былъ Іисусъ, въ мистической своей стихіи чувствуетъ, что въ Немъ скрыта великая тайна, что съ Нимъ связана величайшая проблема міровой исторіи. Пусть умственно сравниваютъ Христа съ Буддой, Сократомъ или Магометомъ, все же въ глубинѣ чувствуютъ, что это не то, что съ пришествіемъ Христа измѣнился космическій составъ міра, что вошла въ міръ сила не отъ міра сего... Самые позитивные историки знаютъ что послѣ Христа ось міровой исторіи измѣнила свое направленіе; Христосъ сталъ темой міровой исторіи... Вся ткань человѣческаго существа стала непохожей на ветхую языческую ткань... Послѣ Христа исторія міра пошла не по пути наименьшаго сопротивленія, какъ хотятъ думать позитивные историки, *а по пути наибольшаго сопротивленія*, по пути сопротивленія всему грѣховному порядку природы“ [1]).

Но начавшееся послѣ Христа движеніе человѣческой исторіи по пути наибольшаго сопротивленія не было процессомъ прямолинейнымъ. Эпоха максимальнаго напряженія человѣческаго духа смѣнилась эпохою его ослабленія, и если, какъ это мы видимъ теперь, наступилъ періодъ всеобщаго нравственнаго упадка съ присущимъ ему обостреніемъ человѣческихъ страданій, если мы теперь опять очутились на днѣ волны, то можно ждать и наступленія ея подъема, ибо сознаніе жизни духа, глубоко всѣянное

---

[1]) Николай Бердяевъ. „Философія свободы“, стр. 174 и 175.

Великимъ Сѣятелемъ добра въ сердца людскія, живетъ въ массахъ, и, надо сказать, что оно въ особенности крѣпко живетъ въ душѣ народа русскаго, чувствующаго въ себѣ силу большого разума, силу стихійную, протестъ которой неминуемъ. Христосъ сказалъ, что церквь, которую Онъ воздвигъ, врата ада не одолѣютъ, и русскій народъ этимъ словамъ Спасителя глубоко вѣрить. Какъ, бы зло ни изощрялось, какія бы новыя формы оно ни принимало жизнь народа русскаго пойдетъ и дальше по пути наибольшаго сопротивленія этому изощренному злу.

* * *

А между тѣмъ зло это, которое по существу своему есть то же старое языческое зло, и не думало еще сдаваться передъ христіанствомъ; оно опять начинаетъ доминировать надъ нимъ оно только идетъ къ своей цѣли другими, скрытыми путями. Оно для этого давно уже измѣнило свою прежнюю тактику прямого насилія надъ христіанствомъ. На ряду съ видимымъ для всѣхъ восторжествованіемъ христіанства, зло это стремилось прокрасться въ самую христіанскую организацію и тамъ подточить его основные корни, и оно, дѣйствительно, туда прокралось и начало творить свою разрушительную работу. Вмѣстѣ съ христіанствомъ въ міръ вошли и суевѣрія, и инквизиція; христіанство уклонилось и въ папизмъ, уклонялось и въ бездушный языческій цезаризмъ [1]). Кромѣ того, по мѣткому опредѣленію публициста М. О. Меньшикова, христіанство нынѣ договорилось до проклинающаго Христа ницшеанства, до враждебнаго Христу масонства, до отрицающаго Христа позитивизма, до полнаго безвѣрія агностиковъ и нигилистовъ, до полнаго безбожія анархистовъ [2]). Съ другой стороны мы видимъ, что на мѣсто власти языческаго меча, державшаго міръ въ своихъ желѣзныхъ объятіяхъ, на мѣсто этой власти прямого насилія, воцарилась другая власть, *власть злата*, сила бездушная, сила насилія косвеннаго, власть, основная на пыткѣ нуждою, и вотъ мы, владѣющіе этимъ златомъ (вѣрнѣе,

1) Наиболѣе яркое проявленіе этого бездушнаго языческаго цезаризма мы видимъ теперь въ отношеніяхъ Англіи къ ея колоніямъ въ Индіи, гдѣ императоръ Индіи (онъ же король Англійскій) является поработителемъ индусскаго народа, эксплуатируемаго англичанами въ формахъ утонченныхъ и по существу своему даже болѣе жестокихъ, чѣмъ та эксплуатація, которая практиковалась римлянами во времена древней Римской имперіи.

2) Газета „Новое Время“ 11 февраля 1912 г. № 12901.

покоренные этимъ зломъ) опять на днѣ волны [1])... Спокойствіе тьмы объемлетъ нашу интеллигенцію, спокойствіе обособленности каждаго, спокойствіе холоднаго разсудка, спокойствіе *окаменѣннаго нечувствія* [2]). И если на фонѣ безсердечія доминирующихъ классовъ сверкаетъ теперь жизнь, то преимущественно лишь въ проявленіяхъ порока, который высоко котируется на биржѣ людскаго тщеславія — порока утонченнаго, надѣвшаго на себя маску добра. И нравственныя страданія людей поэтому не уменьшились, они—все тѣ же страданія языческаго міра. Людей мучаетъ, какъ въ концѣ античнаго вѣка, душевная тоска и ужасъ невѣрія... Интеллигенція же наша, не могущая во всемъ этомъ разобраться и понять, гдѣ корень зла, съ ироніей бросаетъ вѣрующимъ такой укоръ: „Вотъ къ чему привело міръ ваше христіанство"!.. И говоритъ она это въ невѣдѣніи существа дѣла,—въ полномъ ослѣпленіи своимъ холоднымъ самодержавнымъ ratio, сдѣлавшимся для этой интеллигенціи ея безгрѣшнымъ божествомъ.

При такомъ общемъ состояніи жизни нашей протестъ противъ злой языческой силы, противъ жизни, основанной только на разсудкѣ, долженъ, конечно, опять вспыхнуть, и онъ вспыхнетъ... Но скоро ли? Какіе къ намъ придутъ посланники Высшей Силы? Будутъ ли это люди кроткой любви и глубокаго религіознаго мистицизма, какимъ былъ, напримѣръ, святой Серафимъ Саровскій? или же, наконецъ, мы услышимъ огненную, протестующую рѣчь проповѣдника, зажигающаго сердца людей, какимъ былъ великій христіанскій подвижникъ св. Іоаннъ Златоустъ?

---

1) Противъ эгоистической власти злата, власти скопленія богатствъ, особенно горячо говорилъ подвижникъ XI вѣка *Симеонъ Новый Богословъ*, хотя въ его эпоху власть эта совсѣмъ еще не была такъ сильна, какъ въ настоящее время. Но все что тогда говорилъ Симеонъ, онъ могъ бы еще съ большимъ правомъ повторить и теперь. Онъ говорилъ: „Діаволъ усовѣтовалъ намъ усвоять себѣ, считать своею собственностью, и для себя сокровиществовать то, что Богъ создалъ для общаго всѣхъ людей употребленія, чтобы черезъ такое любоиманіе привить къ намъ два грѣха и сдѣлать насъ повинными вѣчному мученію; первый грѣхъ—безсердечія и немилосердія, а второй грѣхъ—упованія на имущество свое, а не на Христа (Слова 1-й вып., стр. 192).

2) Это выраженіе „окамененное нечувствіе" мы взяли изъ знаменитой молитвы св. Іоанна Златоуста, въ которой, въ числѣ 24-хъ прошеній, возносимыхъ Богу, высказывается мольба объ избавленіи человѣка отъ „окамененнаго нечувствія", т. е. отъ угашенія въ человѣкѣ чувства любви къ ближнему. Выраженіе „окамененное нечувствіе" ярко опредѣляетъ буржуазное очерствѣніе человѣка, которое мы видимъ на каждомъ шагу.

Чтобы пришли эти пламенные проповѣдники, нужны, можетъ быть, особыя исключительныя условія, нужно, быть можетъ, исключительное обострѣніе людскихъ мученій и тягости жизни. Быть можетъ, для этого нужны грандіозныя вооруженныя столкновенія, до которыхъ доведетъ людей ихъ языческій ratio [1]); нужны страшныя соціальныя потрясенія государствъ, когда, наконецъ, заколеблется все, когда никто не будетъ увѣренъ въ завтрашнемъ днѣ.

И, можетъ быть, тогда только рѣчи пламенныхъ проповѣдниковъ, сильныхъ большимъ разумомъ, будутъ услышаны и почувствованы. . . . . .

Однако достаточно всѣхъ этихъ тяжелыхъ мыслей о злѣ міра и грядущихъ бѣдствіяхъ. Не радостна и безъ того эта жизнь, отъ которой некуда уйти, переносить которую призываетъ насъ христіанское терпѣніе—эта великая сила, если она сраствореа съ любовью и съ молитвою къ Логосу—сила, необходимая и для борьбы активной, энергія коей должна быть прежде всего направлена на исправленіе насъ самихъ [2]).

Итакъ, довольно этихъ горькихъ раздумій, угнетающихъ душу. Отдохнемъ на явленіяхъ свѣтлыхъ и радостныхъ, которыя озаряли и озаряютъ міръ. Посмотримъ на образцы христіанской силы, проявленной въ жизни подвижниковъ и святыхъ людей. Пусть контрасты свѣта ихъ жизни съ сумерками нашей поддержатъ нашу вѣру и оживятъ нашу любовь. Свѣтъ этотъ, идущій отъ великихъ подвижниковъ, является какъ бы отблескомъ иной высшей невидимой нами сферы, иного *высшаго невидимаго нами свѣта*, и онъ неугасимъ этотъ великій *незримый тѣлесными очами свѣтъ*... Тьма объять его не можетъ.

* * *

Одно изъ главныхъ раздѣленій, на которое прежде всего наталкиваешься при изученіи жизни святыхъ—это отнесеніе ихъ жизненнхъ путей къ двумъ основнымъ типамъ подвижничества, къ типу *созерцательному* и къ типу *дѣятельному*. Типы эти опре-

---

1) Онъ и дѣлаетъ все, что можетъ, въ этомъ направленіи, затрачивая милліарды народныхъ сбереженій на всеобщія вооруженія.

2) Вотъ что о христіанскомъ терпѣніи говоритъ подвижникъ VI вѣка св. Исаакъ Сиріянинъ: „Терпѣніе есть матерь утѣшенія и нѣкая сила, обыкновенно порождаемая широтою сердца. Человѣку трудно найти эту силу въ скорбяхъ своихъ безъ Божественнаго дарованія, обрѣтаемаго неотступностью молитвы. (Творенія св. Исаака Сиріянина. Слово 79, стр. 391).

дѣляются различіемъ характера духовной любви подвижника и различіемъ тѣхъ средствъ, съ помощью которыхъ эта любовь достигалась. Вникая въ біографіи святыхъ, мы видимъ, что путь развитія ихъ духовной жизни шелъ или черезъ возращеніе въ себѣ прежде всего любви къ Богу, или черезъ развитіе въ сердцѣ своемъ, главнымъ образомъ, любви къ братьямъ—людямъ. Чтобы объяснить сказанное, вспомнимъ схему Аввы Дорофея, о которой мы говорили выше. Заключительное положеніе этой схемы таково 1) „сколько мы приближаемся къ Богу любовью къ Нему, столько соединяемся любовью и съ ближними“ и 2) „сколько соединяемся любовью съ ближними, столько соединяемся съ Богомъ“. Это заключительное положеніе разъясняетъ существо разсматриваемаго вопроса; оно намѣчаетъ два главныхъ пути къ совершенству: *путь дѣятельный* проходитъ въ дѣлахъ любви къ своему ближнему; путь *созерцательный* или *аскетическій* совершается тогда, когда подвижникъ идетъ къ своей цѣли черезъ прямое развитіе въ себѣ непосредственной любви къ Богу, каковой путь ведетъ къ мистическому откровенію, *къ мистическому созерцанію Божества и Его силъ*...

Но здѣсь мы принуждены сдѣлать еще одно существенное отступленіе отъ главной нашей тѣмы.

Мы находимъ нужнымъ, предварительно дальнѣйшихъ нашихъ изложеній, высказать нѣсколько мыслей по поводу того мистическаго языка, къ которому не разъ придется прибѣгать намъ въ настоящемъ трудѣ нашемъ.

Сейчасъ мы употребили выраженіе—„къ мистическому созерцанію Божества и его силъ“. Читатель въ правѣ спросить, что слѣдуетъ понимать подъ этими словами—„мистическое созерцаніе Божества и Его силъ?“ Вѣдь чтобы уяснить себѣ приблизительно Божественную мистику, необходимо хотя нѣсколько понять, что представляетъ собою самый процессъ означеннаго мистическаго созерцанія, каковы именно его ощущенія.

На это мы должны отвѣтить, что для пониманія того, что есть мистическое созерцаніе, и каковы его ощущенія, мы имѣемъ только одинъ путь—это путь аналогій и притомъ аналогій возможно болѣе яркихъ, и только въ этихъ аналогіяхъ и можетъ быть выражено это пониманіе.

Къ аналогіямъ прибѣгали и христіанскіе подвижники. Но, такъ какъ въ эпоху ихъ твореній общія ихъ знанія о предметахъ видимаго міра были примитивны и далеко не богаты, то и

уподобленія подвижниковъ не могли быть разнообразны. Въ этомъ отношеніи мы, люди XX столѣтія, поставлены въ болѣе счастливыя условія. Развитіе авіаціи и усвоеніе всѣми, что эта авіація собою представляетъ, даетъ возможность, примѣняя это слово къ духовному сверхсознанію, по аналогіи какъ бы ощутить, что есть авіація духовная. Понятіе о безпроволочномъ телеграфѣ даетъ нѣкоторое представленіе о прозорливости, о возможности воздѣйствія на людей силою мысли или силою духовной интуиціи на разстояніи и т. д. Наши знанія растутъ и вмѣстѣ съ тѣмъ расширяется наша способность дѣлать аналогіи.

Такимъ образомъ, для представленія о томъ, какія ощущенія человѣку даетъ мистическое созерцаніе, мы имѣемъ нынче больше средствъ, чѣмъ имѣли христіанскіе подвижники. Хотя такіе великіе святые, какъ, напримѣръ, Исаакъ Сиріянинъ, и старались, какъ только могли, передать своими понятіями ощущенія этого созерцанія, но сообщенія ихъ объ этомъ для насъ все-таки не ясны; они требуютъ не малыхъ усилій, чтобы постигнуть ихъ глубокій смыслъ. Уподобленія св. Исаака были вполнѣ понятны современнымъ ему христіанамъ, опытно ощущавшимъ мистическія воспріятія, развившимъ въ себѣ мистически - музыкальный слухъ, но для насъ въ нашу эпоху—въ эпоху увлеченія интеллектомъ, когда мистическій языкъ—языкъ чувствъ и высшихъ эмоцій слышится рѣдко, когда у громаднаго большинства интеллигенціи совершенно отсутствуетъ мистическое пониманіе, слова св. Исаака Сиріянина звучатъ туманно; рѣдко чью душу они затрогиваютъ.

Возьмемъ для примѣра хотя бы слѣдующія слова его, рисующія мистическое состояніе при созерцаніи, о коемъ мы говорили выше (мистическое созерцаніе Божества и его силъ). Это мистическое состояніе Исаакъ Сиріянинъ изображаетъ своими особыми аналогіями и изображаетъ его такъ: при этомъ состояніи, говоритъ онъ, сознаніе человѣка *„можетъ перенестись въ безплотныя области, можетъ касаться глубинъ неосязаемаго моря...“* [1]),

---

[1]) Вотъ это мѣсто сочиненія Исаака Сиріянина, откуда взята означенная его аналогія.

„Послушай теперь, говоритъ св. Исаакъ, какъ человѣкъ утончается, постигаетъ духовное, какъ онъ дѣлается подобнымъ безплотнымъ духамъ... Когда душа его, оставивши все земное, начинаетъ сознаніемъ своимъ проникать въ тотъ міръ, который скрытъ отъ физическихъ очей, когда она вознесется въ высшій духовный міръ, когда она будетъ стремиться опытно ощутить будущую духовную жизнь будетъ вожделѣть пришествія этой жизни, будетъ стремиться познать ея тайны,

При чтеніи этихъ послѣднихъ словъ, невольно у насъ является вопросъ—что это за „глубины моря“ и какое это „море“, о которомъ говоритъ св. Исаакъ; является вмѣстѣ съ тѣмъ желаніе, какъ только мы начинаемъ ощущать значеніе этихъ словъ и понимать мысль св. Исаака—передать его мысль читателю возможно яснѣе, передать ее нашими, болѣе разнообразными уподобленіями, которыми мы владѣемъ.

Мы и сдѣлаемъ сейчасъ попытку въ этомъ направленіи; посмотримъ, не представится ли возможнымъ, при помощи аналогій болѣе понятныхъ, чѣмъ аналогіи св. Исаака, воздѣйствовать на нашу зачаточную мистику, чтобы она, эта мистика, хотя бы въ слабой степени почувствовала слова Исаака о „глубинахъ неосязаемаго моря“ и затѣмъ, чтобы наши слова, которые мы употребили выше, говоря о мистическомъ откровеніи, а именно слова: „созерцаніе Божества и Его силъ“, получили для нашихъ читателей возможно близкій къ реальному смыслъ, возможно большее выясненіе.

* * *

Постараемся съ этою цѣлью сдѣлать все отъ насъ зависящее, и да не удивятся читатели, если мы сейчасъ предпримемъ экскурсію въ неожиданно иную для него область—въ область, которая довольно подробно нынче изслѣдована и въ коей имѣются свои созерцанія, не такъ ужъ далекія отъ мистическихъ,—созерцанія міра грандіознаго и величественнаго, короче сказать: попробуемъ сдѣлать небольшую экскурсію въ звѣздный міръ, постигнутый астрономіей.

Здѣсь кстати замѣтимъ, что вообще не мѣшало бы всѣмъ намъ, хоть бы изрѣдка, вспоминать объ этомъ мірѣ. Тѣ, которые живутъ въ городахъ, обыкновенно совсѣмъ его забываютъ, поглощенные впечатлѣніями своей искусственной жизни, впечатлѣніями

тогда снизойдетъ на человѣка опытное ощущеніе сихъ тайнъ, которое наполнитъ и поглотитъ сознаніе человѣка, тогда человѣкъ всецѣло дѣлается духомъ безплотнымъ.

„Тогда сознаніе его *можетъ перенестись въ безплотныя* (сверхфизическія) *области, можетъ касаться глубинъ неосязаемаго моря*, познавать чудную мудрость дѣйствія Божества, мудрость Его управленія въ естествахъ существъ мысленныхъ и чувственныхъ, постигать духовныя тайны умомъ простымъ и тонкимъ. Тогда внутреннія чувства человѣка пробуждаются для тѣхъ ощущеній, которыя принадлежатъ будущей жизни безсмертія и нетлѣнія. Тогда, еще при жизни человѣка въ здѣшнемъ мірѣ, воспринимаются имъ впечатлѣнія изъ духовнаго міра такъ, какъ бы человѣкъ въ него окончательно перешелъ“. („Сверхсознаніе“, стр. 326).

улицы, своихъ жилищъ и дворцовъ, впечатлѣніями своихъ развлеченій, поглощенные своими маленькими человѣческими дѣлами и суетной жизнью.

Для начала нашей экскурсіи не будемъ останавливаться на общей картинѣ звѣзднаго неба, обаятельнаго всегда своимъ величіемъ, а посмотримъ лишь на маленькую его часть, хотя бы въ бинокль. Поглядимъ на одно изъ многочисленныхъ скопленій звѣздъ на небѣ, а именно на скопленіе, именуемое въ астрономіи „плеядами", а на нашемъ народномъ языкѣ „стожарами".

Итакъ, отвлекшись на время отъ земныхъ впечатлѣній, выходимъ въ одну изъ темныхъ звѣздныхъ ночей изъ нашего дома, отыскиваемъ на небѣ свѣтлое пятнышко, называемое „стожарами" и наводимъ на него нашъ маленькій зрительный инструментъ. Если читатель никогда въ своей жизни этого не пробовалъ дѣлать, то, смѣю его увѣрить, онъ тутъ увидитъ нѣчто для него совсѣмъ неожиданное; ему представится зрѣлище изумительное по красотѣ, которое поразитъ его воображеніе. Онъ увидитъ въ маленькомъ полѣ зрѣнія бинокля скопленіе сверкающихъ брилліантовъ, и каждый этотъ сверкающій брилліантикъ—цѣлая солнечная система... тамъ въ одномъ только полѣ зрѣнія бинокля онъ ихъ увидитъ множество. Говорю по опыту: пока не привыкнешь къ впечатлѣнію отъ такого зрѣлища, трудно оторвать глаза отъ поразительныхъ „стожаръ".

Но вотъ отъ созерцанія „стожаръ" перейдемъ къ другимъ впечатлѣніямъ звѣзднаго міра,—къ явленіямъ, которыя человѣку приходится созерцать сравнительно рѣдко. Перейдемъ къ явленіямъ таинственнымъ, возбуждающимъ жуткое впечатлѣніе, перейдемъ къ затмеванію свѣтилъ и къ появленію на небѣ, такъ называемыхъ, новыхъ звѣздъ. Беремъ на справку, что говоритъ объ этомъ докторъ астрономіи Мейеръ въ своей популярной книгѣ по астрономіи „Мірозданіе": „ужасъ должны были испытывать люди, говоритъ онъ, при видѣ того, какъ то или другое изъ нашихъ большихъ свѣтилъ внезапно затмевалось, хотя эти явленія и продолжались недолго. Подобные случаи глубоко колебали убѣжденіе въ вѣчности и неприкосновенности небесныхъ свѣтилъ Присоединимъ къ названнымъ преходящимъ явленіямъ еще внезапное вспыхиваніе *новой звѣзды*, которое нарушаетъ первоначальную картину какого-либо созвѣздія" [1])... „Какія бы допущенія

[1]) Вильгельмъ Мейеръ. „Мірозданіе", переводъ подъ редакціей Глазенапа. С.-Петербургъ, 1902 г., стр. 84.

мы ни дѣлали съ цѣлью объяснить вспыхиваніе *новой звѣзды*, говоритъ далѣе Мейеръ, несомнѣнно одно: эта возгорающаяся звѣзда представляетъ погребальный факелъ какого-нибудь гибнущаго міра“ [1]).

Другой популяризаторъ астрономіи Азбелевъ въ своей книгѣ „Единство въ устройствѣ вселенной“ еще болѣе картинно изображаетъ моментъ возгоранія новой звѣзды. Онъ говоритъ такъ, “Одинъ изъ безчисленнаго множества міровъ звѣздной вселенной: находящійся отъ насъ на разстояніи сотни *свѣтовыхъ годовъ* [2]), въ процессѣ постепеннаго угасанія испустилъ судорожный вздохъ неохотнаго прощанія съ жизнью. Звѣзда загорѣлась. Этотъ вздохъ мгновенно передался чуткому эфиру, который въ быстролетныхъ волнахъ своихъ понесъ вѣсть о немъ въ безграничное пространство къ другимъ мірамъ... Черезъ сотни, а можетъ быть и тысячи лѣтъ неустаннаго пути эти волны встрѣтили землю—*пылинку вещества* въ неисчислимомъ сонмѣ солнцъ и другихъ „земель“ и, передавъ мимоходомъ эту вѣсть ей, понеслись дальше и дальше“ [3])...

Вотъ какова, судя по этимъ краткимъ астрономическимъ картинамъ, необъятность вселенной, въ коей мы живемъ и въ которой изрѣдка погребаются міры, о каковомъ погребеніи мы получаемъ вѣсть черезъ появленіе на небѣ новой звѣзды, этого, какъ выразился Мейеръ, „погребальнаго факела“ одного изъ гибнущихъ міровъ.

Всѣ мы знаемъ, что человѣкъ работалъ своимъ малымъ разумомъ нѣсколько тысячъ лѣтъ надъ тѣмъ, чтобы все это постигнуть, и вотъ онъ добрался, наконецъ, до этихъ данныхъ и

---

1) Тамъ же, стр. 422.

2) Астрономическій терминъ *свѣтовой годъ* опредѣляетъ длину пути, проходимаго свѣтовымъ лучемъ въ теченіе года. Свѣтъ въ секунду пробѣгаетъ разстояніе, равное пяти окружностямъ земли, а именно разстояніе около 300.000 километровъ. Лучъ свѣта въ теченіе года пролетаетъ головокружительную цифру около 10.000.000.000.000 километровъ. Чтобы не писать этихъ длинныхъ цифръ, принято въ астрономіи выражать громадныя разстоянія между свѣтилами особою единицею—свѣтовымъ годомъ. Такъ, ближайшая къ намъ звѣзда въ созвѣздіи Центавра (a Centauri) отстоитъ отъ земли на разстояніи четырехъ свѣтовыхъ лѣтъ. Сиріусъ отстоитъ отъ насъ на восемь свѣтовыхъ лѣтъ и т. д. Большинство же звѣздъ, видимыхъ нашимъ невооруженнымъ глазомъ, къ числу коихъ можно причислить и новую звѣзду, о которой говоритъ Азбелевъ, находится отъ земли—отъ этой, какъ онъ выразился, *пылинки вещества* въ мірозданіи—такъ далеко, что разстояніе до этихъ звѣздъ опредѣляется въ 200—300 свѣтовыхъ годовъ.

3) Н. П. Азбелевъ. „Единство въ устройствѣ вселенной“. С.-Петербургъ 1902 г., стр. 303.

сообщилъ ихъ намъ, а мы теперь, чтобы приблизительно ощутить необъятность творенія, должны были взять вышеозначенныя картины звѣзднаго міра, которыя и перенесли нашу обыкновенную точку зрѣнія отъ земной жизни нашей на точку зрѣнія отъ необъятности вселенной, исходя изъ коей мы видимъ, что наша земля, которая представляется для насъ столь громадной, есть въ сущности ничтожная пылинка, ничтожный атомъ, рано или поздно долженствующій умереть...

Такова эта земля, какъ міръ физическій. Но на ряду съ этимъ мы знаемъ, что на этомъ атомѣ живутъ милліоны существъ, психика коихъ постигаетъ эту необъятность міра. Каждое изъ этихъ атомическихъ существъ, обитающихъ на землѣ, велико само по себѣ, какъ носитель въ себѣ мысли человѣческой, пронизывающей міръ. Но это не все; каждое изъ этихъ существъ можетъ подняться еще выше, подняться своимъ сверхсознаніемъ надъ звѣзднымъ міромъ въ міръ духовный, на высоту, для нашего нормальнаго сознанія недосягаемую. Вѣдь наше обыкновенное, мысленное сознаніе, какъ говоритъ объ немъ докторъ философіи Карлъ Дю—Прель, подобно вьющемуся растенію, можетъ только мало-по-малу обвить свою жердь—міръ. И мы люди, продолжаетъ онъ дальше, хотя и представляющіе въ данное время высшій продуктъ развитія, всею нашею организаціей обречены на то, чтобы находиться въ отношеніяхъ только съ однимъ изъ уголковъ мірового цѣлаго; лежащій же за предѣлами нашихъ чувствъ міръ трансцедентальный остается для насъ, т. е. для нашего мысленнаго сознанія, недоступнымъ [1])...

* * *

Послѣ всѣхъ вышеизложенныхъ сопоставленій, послѣ нашего маленькаго мысленнаго созерцанія звѣзднаго міра, давшаго намъ *почувствовать* его необъятность, вспомнимъ слова св Исаака Сиріянина о мистическихъ состояніяхъ, когда сознаніе человѣка *„можетъ касаться глубинъ неосязаемаго моря“*. И эти неясныя для насъ слова о безконечныхъ глубинахъ иного міра начинаютъ, по аналогіи съ звѣзднымъ міромъ, получать какъ бы нѣкоторый смыслъ и значеніе.

---

[1]) Карлъ Дю—Прель. „Философіи мистики“, стр. 67.

По аналогіи мы можемъ теперь, хотя и отдаленно, понять означенное изреченіе Исаака Сиріянина, относимое имъ къ міру духовному, который возноситъ душу къ впечатлѣніямъ съ неизмѣримо большимъ охватомъ ощущеній, чѣмъ міръ астрономическій. Отъ грандіозности и гармоніи физическихъ сферъ не далека и возможность нѣкотораго представленія о величіи другой высшей сферы—сферы духовной, сферы, отличающейся отъ физической прежде всего тѣмъ, что она не имѣетъ въ себѣ гибнущихъ свѣтилъ. Вильямъ Джемсъ въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта", между прочимъ, высказывается такъ: „міръ погибнетъ, какъ увѣряетъ наука, сгоритъ или замерзнетъ; но, если онъ является составною частью высшей гармоніи, то замыселъ этого міра (т. е. земного нашего міра) не погибнетъ и дастъ навѣрное плоды *въ иномъ мірѣ*: гдѣ есть Богъ, тамъ трагедія только временна и частична, а крушеніе и гибель уже не могутъ быть дѣйствительнымъ концомъ всего существующаго" [1]).

Въ результатѣ приведенной аналогіи изъ міра необъятныхъ физическихъ сферъ, мистическое чувство нашихъ читателей, быть можетъ, теперь способно будетъ нѣсколько ощутить то, что хотѣлъ сказать св. Исаакъ Сиріянинъ словами о *„глубинахъ духовнаго неосязаемаго моря"*, а отсюда читатель уже можетъ получить нѣкоторое представленіе о томъ, каковы ощущенія при мистическомъ созерцаніи Силъ Божественныхъ...

* * *

Мы выше сказали, что въ жизни подвижниковъ можно прежде всего усмотрѣть два главныхъ типическихъ пути этой жизни—путь черезъ созерцаніе и путь черезъ дѣятельность; отсюда и являются два главныхъ типа подвижниковъ—типъ *созерцательный* и типъ *дѣятельный*.

У подвижника созерцательнаго типа любовь къ Богу стоитъ на первомъ планѣ, любовь же къ людямъ у него является какъ необходимое послѣдствіе, какъ необходимый аттрибутъ любви его къ Богу. Конечно, въ то время, когда подвижникъ живетъ жизнью аскета,—внѣ общества людей,—онъ не имѣетъ фактической возможности проявлять эту любовь къ людямъ на реальномъ дѣлѣ, тѣмъ не менѣе несомнѣнно—любовь эта пребываетъ въ немъ потенціально. Подвижникъ VI вѣка Исаакъ Сирія-

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 507.

нинъ говоритъ, что праведный человѣкъ, ведущій жизнь аскетическую, въ тѣ исключительные періоды жизни своей, когда онъ вступаетъ въ сообщество съ людьми, проявляетъ къ нимъ на дѣлѣ свою любовь. Въ періоды же пустынножительства, „гдѣ человѣку нѣтъ возможности любовь къ ближнему проявить въ дѣлахъ видимыхъ и тѣлесно, тамъ, говоритъ св. Исаакъ, достаточно передъ Богомъ любви нашей къ ближнему, совершаемой только мыслію; особливо, если затворническое и безмолвное житіе и преуспѣяніе въ ономъ пребываютъ достаточно въ дѣланіи ея“ (любви) [1]).

Другой путь къ совершенству, согласно приведенной выше схемѣ Аввы Дорофея,—это, какъ мы уже сказали, когда подвижникъ идетъ къ своей цѣли прежде всего черезъ развитіе въ себѣ любви къ людямъ — черезъ развитіе, осуществляемое дѣлами любви; у такого подвижника развивается въ равной степени и стремленіе къ Божеству. Но эта любовь является не какъ чувство созерцательное, а какъ любовь къ Богу въ чувствѣ любви къ своему ближнему. Само собою разумѣется, что такая любовь не исключаетъ возможности и божественныхъ созерцаній, но въ данномъ случаѣ почва для развитія стремленія къ Божеству, это— прежде всего горячее чувсвто подвижника къ людямъ, возращаемое въ дѣлахъ любви. Таковъ типъ подвижника *дѣятельный* [2]).

---

[1]) Творенія св. Исаака Сиріянина. Слово 55, стр. 251.

[2]) Относительно того, какому изъ этихъ двухъ типовъ подвижничества отдавать преимущество въ дѣлѣ достиженія подвижникомъ совершенства, мнѣнія самихъ подвижниковъ на этотъ счетъ были разныя въ зависимости отъ личнаго ихъ влеченія къ тому или другому типу подвижничества. Въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе“ (стр. 257) мы приводили, между прочимъ, мнѣнія *Нила Синайскаго* и *Каллиста Талихуды*, высказанныя ими за преимущества аскетизма и отшельничества. Наоборотъ, подвижники дѣятельнаго типа — такого, какимъ былъ, напр., св. *Аѳанасій Великій*, признавали болѣе высокимъ путь подвига дѣятельнаго. Такъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ монаху-аскету, который отказывался отъ епископскаго поста, св. Аѳанасій писалъ, что аскетическая жизнь менѣе возвышена и полезна, чѣмъ жизнь, проводимая въ исполненіи служебнаго долга. (Фарраръ „Жизнь и труды св. Отцовъ и дѣятелей церкви“. Томъ I, стр. 372). Примиряющій эти разныя воззрѣнія на подвижничество взглядъ мы встрѣчаемъ у св. *Григорія Богослова*, который въ одномъ изъ своихъ сочиненій высказывается такъ: „Хочешь ли ты предпочесть дѣятельность или созерцаніе? Видѣніе есть дѣло совершеннаго, а дѣйствіе (дѣятельность)—большинства. То и другое законно и прекрасно, но стремись къ тому, что требуетъ твоя натура (Фарраръ. Тамъ же. стр. 489). Наконецъ, по *Макарію Великому*, вотъ въ чемъ заключается главная польза аскетизма: 1) человѣкъ въ уединеніи можетъ оглянуться внимательно на себя (увидать ясно свой грѣхъ); 2) человѣкъ

Раздѣленіе подвижниковъ на два основныхъ типа — типъ *созерцательный* и типъ *дѣятельный* не исключаетъ случаевъ совмѣщенія въ себѣ подвижникомъ качествъ того и другого типа и даже въ полной мѣрѣ, близкой къ совершенству [1]).

Таковъ былъ, напримѣръ, св. Серафимъ Саровскій, но жизнь подобныхъ Серафиму совершенныхъ людей встрѣчается рѣдко. При этомъ надо сказать, что она слагается путемъ чередованія періодовъ, посвященныхъ — одинъ періодъ аскетизму, а другой періодъ дѣятельной работѣ на поприщѣ общественнаго служенія. Означенное чередованіе въ періодахъ объясняется тѣмъ, что, какъ бы человѣкъ ни былъ великъ по силѣ духовности своей, тѣмъ не менѣе необходимо все-таки духовность эту укрѣплять черезъ самоуглубленіе въ уединеніи отъ міра. Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, и Тотъ предъ началомъ Своего великаго служенія подвизался въ пустынѣ, готовя себя въ жертву міру.

Но, какъ мы уже сказали выше, подобные св. Серафиму Саровскому типы подвижниковъ, близкіе къ совершенству, включающіе въ себѣ высшія качества подвиговъ созерцанія и дѣятельности, встрѣчаются въ мірѣ святыхъ людей сравнительно рѣдко. Обыкновенно мы видимъ, что развитіе духовной жизни подвижника идетъ или въ сторону аскетизма, или въ сторону христіанской дѣятельности, проявленной въ дѣлахъ любви и общественнаго служенія. Объясняется это въ каждомъ данномъ случаѣ самыми разнообразными причинами — условіями среды, исключительными перипетіями жизни подвижника, вліяніемъ руководителей и проч. Но главнымъ образомъ здѣсь, конечно, вліяетъ природное предрасположеніе самого святого къ тому или другому типу подвижничества.

Изучая жизнь святыхъ, можно усмотрѣть, что нѣкоторые изъ нихъ уже по природѣ своей обладали особыми способностями къ сверхсознанію, къ ощущенію Божества, къ созерцанію, т. е., иначе сказать къ мистикѣ Божественной. Чтобы уяснить

въ уединеніи сосредоточиваетъ силы на борьбу и 3) человѣкъ, уходя отъ міра, избавляетъ себя отъ атмосферы зла (И. Н. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма“, стр. 85 и слѣд.).

1) Мы говоримъ о мѣрѣ, близкой къ совершенству, но не совершеной, ибо, по ученію христіанскихъ подвижниковъ, *совершенныхъ людей на землѣ быть не можетъ*. Св Исаакъ Сиріянинъ говоритъ, что „нѣтъ предѣла усовершенію, потому что совершенстве и самыхъ совершенныхъ подлинно несовершенно“. (Творенія св. Исаака Сиріянина. Слово 71, стр. 366).

себѣ различныя степени этихъ способностей у людей, проведемъ аналогію между мистическою способностью и музыкальностью. Подобно тому, какъ бываютъ люди исключительно талантливые въ музыкѣ, другіе даже прямо геніальные въ воспріятіи музыкальнаго вдохновенія, нѣкоторые же бываютъ со способностями болѣе слабыми и, наконецъ, совсѣмъ заурядные, съ природою къ музыкѣ менѣе чуткою, такъ и въ Божественной мистикѣ природныя способности неодинаковы [1]) въ людяхъ; какъ исключеніе, встрѣчаются люди, мистически особо одаренные, съ необыкновенною чуткостью къ духовному на нихъ воздѣйствію, чуткостью, проявленной въ особыхъ духовныхъ видѣніяхъ. Такіе исключительные люди стремились обыкновенно къ аскетизму, ибо онъ развивалъ ихъ мистическія способности до высшихъ предѣловъ, до прозорливости и до неизреченныхъ духовныхъ наслажденій. Въ огромномъ же большинствѣ случаевъ мы встрѣчаемъ людей мистически не одаренныхъ, и не только мы видимъ это въ средѣ невѣрующихъ, но даже и въ средѣ искренно религіозныхъ людей, понимающихъ значеніе мистики, понимающихъ значеніе духовнаго сверхсознанія. Далеко не всѣмъ религіознымъ людямъ дана способность быть мистикомъ. „Тотъ еще не будетъ мистикомъ, говоритъ профессоръ Александръ Введенскій, кто говоритъ про самого себя, что онъ твердо вѣруетъ въ существованіе Бога. Вѣра въ Бога, въ церковныя таинства еще не составляетъ мистическаго воспріятія, какъ бы они ни были сильны и горячи, хотя бы вѣрующій постоянно чувствовалъ себя въ присутствіи Бога, а къ таинствамъ приступалъ съ искреннѣйшимъ страхомъ и трепетомъ. Вѣра не есть знаніе“ [2]). Въ дополненіе къ этимъ словамъ проф. Введенскаго мы можемъ сказать, что Божественная мистика *даетъ знаніе*, приводитъ къ ощущеніямъ, которыя убѣдительнѣе вѣры. Въ этомъ смыслѣ изученіе нами

---

[1]) Развитіе этихъ способностей находится въ прямой связи съ другими различными способностями человѣка и, главнымъ образомъ, въ связи съ силою его эмоціональной энергіи. Развитіе это зависитъ отъ степени упражненія въ подвигѣ и, главное, отъ воспитанія въ себѣ человѣкомъ чувствъ смиренія, при каковомъ чувствѣ человѣка осѣняетъ Благодать Божественная, усиливающая его природную энергію до степеней чрезвычайныхъ. *Св. Исаакъ Сиріянинъ*, говоря о высшихъ созерцательныхъ состояніяхъ въ духовной молитвѣ, разъясняетъ, что душевныя движенія этой молитвы дѣлаются причастными дѣйственности Святого Духа за строгую непорочность и чистоту. (Творенія св Исаака Сиріянина. Слово 21, стр. 104).

[2]) Проф. Александръ Введенскій. „Философскіе очерки“, стр. 45.

мистическихъ воспріятій подвижниковъ, осуществившихъ жизнь въ Логосѣ, имѣетъ для насъ существенное значеніе. Путемъ согласнаго между собою опыта этихъ подвижниковъ устанавливаются основанія для дальнѣйшаго развитія и разработки христіанской философіи. Если скептическій умъ человѣческій склоненъ отрицать построенія, основанныя на вѣрѣ, то онъ молчитъ передъ силою факта, передъ силою знанія. Конечно, при настоящихъ условіяхъ нашего развитія очень еще мало людей, способныхъ быть мистиками, т. е. людьми, ощущающими высшія силы но это нисколько не умаляетъ значеніе мистическаго познаванія, или значеніе самихъ мистическихъ явленій, какъ данныхъ для обоснованія истинной философіи. По мнѣнію Вл. Соловьева „явленія мистическія, какъ наиболѣе центральныя и глубокія, имѣютъ важность первостепенную и основную, за ними слѣдуютъ явленія психическія и, наконецъ, самыя поверхностныя и не самостоятельныя явленія физическія“ [1]).

Большое значеніе мистикѣ въ этомъ же смыслѣ придаетъ и другой нашъ русскій философъ Н. А. Бердяевъ. Онъ говоритъ что „мистика есть просвѣтленіе, въ мистикѣ всегда есть озареніе, блескъ молніи, а не тьма и хаосъ“ [2]).

* * *

Итакъ, были святые и не обладавшіе мистическими способностями или съ мистикою очень слабою, хотя нѣкоторые изъ нихъ являлись при этомъ великими подвижниками по своей горячей вѣрѣ и христіанской дѣятельности. Это ясно видно изъ ихъ біографій и ихъ сочиненій, которыя они намъ оставили. Эти святые и принадлежали большею частью къ типу дѣятельному. Таковъ былъ, напримѣръ, св. Іоаннъ Златоустъ; онъ по своей натурѣ не обладалъ мистическими способностями и мистика у него проявлялась слабо.

Для нагляднаго примѣра того, какова эта разница между святымъ мистикомъ и не мистикомъ, приведемъ здѣсь два характерныхъ эпизода, извлеченныхъ нами изъ Четьи-Миней: одинъ изъ жизни св. Іоанна Златоуста и св. Прокла (V вѣкъ) быв-

---

[1]) Владиміръ Соловьевъ. „Философскія начала цѣльнаго знанія“. Собр. сочин. Т. 1, стр. 289.

[2]) Бердяевъ, „Философія свободы“, стр. 242

шаго послѣ Златоуста патріархомъ Константинопольскимъ, а другой изъ жизни св. Григорія, епископа Неокесарійскаго (подвижникъ III вѣка), обладавшаго мистическими дарованіями (прозорливостью, чудотвореніемъ и пр.). Эпизоды эти по своему характеру тожественны и относятся къ области прямого воздѣйствія высшей духовной Силы на подвижника, но самое отношеніе подвижниковъ—св. Златоуста и Григорія—къ этому воздѣйствію представляется различнымъ. Григорій Неокесарійскій, какъ мистикъ, ощущалъ своимъ духовнымъ зрѣніемъ Божественныя Силы, лицезрѣлъ эти Силы, былъ съ ними въ прямомъ общеніи и ихъ созерцаніи; Іоаннъ же Златоустъ, будучи подъ вліяніемъ тѣхъ же Силъ и искренно вѣруя въ воздѣйствіе Благодати Божіей, сознательно ихъ не ощущалъ и, въ моментъ ихъ воздѣйствія, не сознавалъ, что самъ онъ тогда проявлялъ чужую, а не свою волю, что онъ выражалъ тогда не свои мысли, а чужія, продиктованныя ему высшею духовною Силою.

Сначала будемъ говорить о случаѣ изъ жизни св. Іоанна Златоуста.

Случай изъ жизни Златоуста произошелъ, когда Проклъ былъ клирикомъ при Златоустѣ, состоя при немъ келейникомъ и его ближайшимъ ученикомъ. Свершилось все это въ царствованіе Византійскаго императора Аркадія, сына Ѳеодосія Великаго (395—408 гг.).

Въ то время—время всякихъ интригъ при дворѣ царскомъ—одинъ Константинопольскій вельможа былъ оклеветанъ своими завистниками передъ императоромъ [1]). Вельможа этотъ былъ изгнанъ изъ дворца и лишенъ своего высокаго сана. Желая обратиться за помощью къ патріарху, онъ заочно просилъ его позволить придти къ нему ночью, чтобы все ему разсказать, такъ какъ боялся идти днемъ, какъ бы кто-нибудь изъ его враговъ не увидалъ его и не оклеветалъ бы еще болѣе.

Патріархъ, призвавъ служившаго при немъ Прокла, велѣлъ ему напомнить ночью о вельможѣ и привести его.

Настала ночь. Вельможа пришелъ къ патріарху, чтобы побесѣдовать съ нимъ и подробно разсказать ему о своемъ злоключеніи. Вельможа просилъ Прокла доложить о немъ Златоусту. Проклъ, вставши съ постели, подошелъ къ дверямъ спальни па-

[1]) Мы приводимъ разсказъ о событіи, какъ онъ изложенъ въ Четьи-Минеяхъ въ житіи св. Прокла. Т. III, стр. 563—566.

тріарха, но черезъ дверную щель увидѣлъ, что тотъ сидитъ и пишетъ и что при этомъ какой-то старый почтенный человѣкъ, стоя сзади него, приникъ къ нему за спиною и, нагнувшись къ его правому уху, бесѣдуетъ съ нимъ. Видомъ человѣкъ этотъ, какъ показалось Проклу, похожъ былъ на св. пророка Елисея, съ головою, лишенною волосъ на передней части, и большою широкою бородою. О чемъ они бесѣдовали, черезъ двери разслышать было нельзя. Отошедши отъ дверей, Проклъ сказалъ пришедшему:

„Потерпи немного. Другой кто-то прежде тебя вошелъ къ патріарху. Пока онъ не уйдетъ, я не могу тебя ввести".

На самомъ же дѣлѣ Проклъ находился въ недоумѣніи и страхѣ; онъ не могъ понять, кто пришелъ къ патріарху: помимо Прокла никто не могъ туда войти.

Долго сидѣлъ въ ожиданіи сановникъ, но, наконецъ, опять сталъ просить Прокла доложить о немъ патріарху.

„Ты видишь, — отвѣчалъ Проклъ, — сколько времени я самъ жду, пока не выйдетъ бесѣдующій съ патріархомъ. Впрочемъ, я все-таки пойду, посмотрю въ щель, не перестали ли они бесѣдовать".

Проклъ пошелъ и увидѣлъ, что бесѣда все еще продолжалась. Онъ подходилъ къ двери и въ третій разъ, но видѣлъ то же самое.

„Тебѣ нужно было, отецъ, никого не пускать раньше меня, — сказалъ сановникъ, — вѣдь ты зналъ, что я нахожусь въ великой бѣдѣ и со дня на день ожидаю себѣ смерти".

„Повѣрь мнѣ, братъ,—отвѣчалъ ему Проклъ,—я не вводилъ никого... и не знаю даже, кто онъ такой. Нѣтъ здѣсь другого входа, которымъ кто-нибудь могъ бы войти. Однако, подожди еще немного".

Но въ это время послышались удары къ утрени, и Проклъ сказалъ пришедшему:

„Теперь ступай съ миромъ; съ этой минуты патріархъ не бесѣдуетъ уже ни съ кѣмъ. Ни о чемъ постороннемъ, во время назначенное для ночной молитвы, онъ уже не думаетъ; до разсвѣта онъ остается одинъ, всѣмъ умомъ своимъ углубившись въ молитву. Приходи въ слѣдующую ночь, я тогда, во что бы то ни стало, введу тебя прежде всѣхъ".

Вельможа поднялся съ мѣста печальный; со слезами на глазахъ онъ пошелъ домой.

На слѣдующую ночь онъ опять явился въ патріаршій домъ; Проклъ опять, какъ и прежде, пошелъ о немъ докладывать и

опять увидѣлъ то же самое, увидѣлъ незнакомое ему лицо, говорящее что-то на ухо святому Іоанну Златоусту. Проклъ опять не посмѣлъ прерывать ихъ бесѣды, и опять вельможа, когда ударили къ заутрени, со скорбью вернулся домой ни съ чѣмъ.

Проклъ удивлялся и недоумѣвалъ, кто же именно приходитъ къ патріарху и когда къ нему проникаетъ. И вотъ онъ далъ себѣ зарокъ, говоритъ хроника, не ѣсть, не пить, не спать и не отходить отъ дверей патріарха до тѣхъ поръ, пока не удастся ему провести къ Іоанну злосчастнаго вельможу и разузнать, кто это неизвѣстнымъ ему образомъ входитъ къ патріарху.

Въ ночь вельможа явился, по обычаю. Проклъ, увѣренный, что у патріарха теперь никого уже нѣтъ, сказалъ ему:

„Ради тебя, я совсѣмъ не отлучался съ этого мѣста, и теперь пойду и доложу о тебѣ патріарху“.

И тотчасъ пошелъ, но, подошедши къ двери, онъ и на этотъ разъ увидѣлъ неизвѣстное лицо, говорящее на ухо патріарху. Тогда Проклъ, возвратившись, сказалъ пришедшему:

„Ступай домой, братъ мой, и моли Бога помочь тебѣ, ибо, какъ вижу я, тотъ, кто бесѣдуетъ съ патріархомъ, посылается къ нему отъ Бога и входитъ невидимо. Черезъ эти двери, кромѣ патріарха, не входилъ никто“.

Вельможа ушелъ въ слезахъ совершенно отчаявшись въ помощи отъ патріарха.

Когда настало утро, Іоаннъ самъ вспомнилъ, наконецъ, о сановникѣ; позвавъ Прокла, онъ спросилъ его:

„Не приходилъ ли тотъ человѣкъ, котораго я приказывалъ ввести ко мнѣ?“

„Да, отче, — отвѣчалъ Проклъ, — онъ, дѣйствительно, вотъ уже третью ночь приходилъ сюда, но ты бесѣдовалъ съ кѣмъ-то другимъ одинъ-на-одинъ и потому я не посмѣлъ войти къ тебѣ и доложить о пришедшемъ“.

„Съ кѣмъ я бесѣдовалъ?!—возразилъ Іоаннъ.—Въ эту ночь у меня никого не было“.

Тогда Проклъ описалъ наружность лица, виденнаго имъ у патріарха, и то, что неизвѣстный, нагнувшись сзади къ Іоанну, говорилъ съ нимъ, шепча что-то ему на ухо. Потомъ Проклъ, взглянувъ случайно на изображеніе св. апостола Павла, которое было у Іоанна въ келіи на стѣнѣ, вдругъ воскликнулъ:

„Вотъ тотъ самый, кого я видѣлъ, отче, говорившимъ съ тобою! Это—его истинное изображеніе!“ [1]).

Здѣсь надо замѣтить, что въ Четьи-Минеяхъ, въ житіи св. Іоанна Златоуста поясняется, что, во время означеннаго видѣнія святого Прокла, Златоустъ составлялъ свои знаменитыя изъясненія на посланія св. апостола Павла (къ Колоссянамъ, Филиппійцамъ, Солунянамъ и Евреямъ), что онъ совершалъ эту работу съ великимъ благоговѣніемъ и послѣ предварительныхъ усердныхъ молитвъ о ниспосланіи ему, Златоусту, дара толкованій.

Ознакомившись съ этимъ интереснымъ видѣніемъ Прокла, изложеннымъ въ Четьи-Минеяхъ художественно и правдиво, мы не можемъ не указать на слѣдующее:

Въ описанномъ въ Четьи-Минеяхъ случаѣ обращаетъ на себя вниманіе то, что Іоаннъ Златоустъ не чувствовалъ мистически, что работа его совершалась (какъ это видѣлъ Проклъ, мистически болѣе одаренный) подъ реальнымъ воздѣйствіемъ духовной силы въ лицѣ апостола Павла. Проклъ же это видѣлъ и видѣлъ въ теченіе трехъ ночей подрядъ.

* * *

Теперь перейдемъ ко второму случаю—къ случаю изъ жизни св. Григорія Неокесарійскаго.

Время, въ которое жилъ Григорій, а именно третій вѣкъ по Р. Х.—относилось къ той ранней христіанской эпохѣ, когда основные догматы религіи не были еще точно разъяснены и формулированы, когда они еще не были освѣщены церковнымъ сознаніемъ (Соборами). Въ этотъ ранній періодъ въ умахъ христіанъ зарождались и разнорѣчивыя толкованія о жизни Христа; начинали являться между христіанами толкователи, которые даже отвергали божественность Спасителя. Христіанская философія, заложенная въ краткихъ изреченіяхъ св. Іоанна Богослова, требовала точныхъ поясненій, и лучшіе умы той ранней христіанской эпохи надъ этимъ работали. Занимали эти вопросы и Григорія Неокесарійскаго, получившаго основательное философское образованіе въ Александріи и сознательно обратившагося изъ язычества въ христіанство въ зрѣломъ возрастѣ. Когда Григорій былъ уже епископомъ, между христіанами Антіохійской церкви стало

---

[1]) Четьи-Минеи, т. III, стр. 566.

распространяться ученіе Антіохійскаго епископа Павла Самосатскаго, утверждавшаго, что Христосъ былъ простой человѣкъ, отличавшійся отъ другихъ людей только тѣмъ, что былъ исполненъ Св. Духа и Мудрости Божественной, каковое ученіе шло въ разрѣзъ съ Евангеліемъ и христіанскою философіею св. Іоанна Богослова. По этому поводу Четьи-Минеи (заимствовавшія свѣдѣнія о Григоріи Неокесарійскомъ изъ свидѣтельствъ о фактахъ его жизни, данныхъ св. Григоріемъ Нисскимъ) говорятъ, что ересь Павла Самосатскаго возбудила недоумѣнія даже у самого Григорія Неокесарійскаго и онъ, какъ глубоко религіозный человѣкъ, „молилъ Бога и Божію Матерь объ открытіи ему истинной вѣры. И вотъ, когда однажды ночью онъ молился о томъ особенно прилежно, явилась ему Пречистая Дѣва Марія, сіяющая какъ солнце, съ Іоанномъ Богословомъ. Указывая рукою своею на Григорія, Пречистая повелѣла Іоанну Богослову научить его, какъ подобаетъ вѣровать въ тайну Святой Троицы".

Слова откровенія, сказанныя Григорію Неокесарійскому Іоанномъ Богословымъ, были слѣдующія:

„*Единъ Богъ,* Отецъ Слова Живаго, Премудрости vпостасной, Силы и Образа вѣчнаго, Совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына Единороднаго. *Единъ Господь*, Единый отъ Единаго, Богъ отъ Бога, Образъ и Изображеніе Божества, Слово дѣйственное, Премудрость, объемлющая составъ всего существующаго, и творческая Сила всей твари, Истинный Сынъ Истиннаго Отца, Невидимый, Нетлѣнный, Безсмертный и присносущій Сынъ Невидимаго, Нетлѣннаго и Присносущаго Отца. И *Единъ Духъ Святый,* Который имѣетъ существо отъ Отца и явленъ людямъ черезъ Сына, Совершенный Образъ Совершеннаго Сына, Жизнь Причина всего живого, Источникъ Святый, Святыня, подающая освященіе, въ Которомъ открываетъ Себя Богъ Отецъ, Иже надъ всѣми и во всемъ, и Богъ Сынъ, Иже чрезъ всѣхъ, *Троица Совершенная,* славою, вѣчностью и царствомъ, нераздѣляемая и неотчуждаемая. Итакъ, въ Троицѣ нѣтъ ничего сотвореннаго, или служебнаго, или привнесеннаго, какъ бы прежде не бывшаго, а впослѣдствіи привзошедшаго. Итакъ, ни въ чемъ у Сына не было недостатка предъ Отцомъ и у Святого Духа предъ Сыномъ, но непремѣнна и неизмѣнна есть всегда та же Троица"

Послѣ этого видѣнія и слышаннаго отъ Іоанна Богослова толкованія, Григорій, какъ говоритъ хроника, записалъ своею рукою слова, сказанныя ему Іоанномъ Богословомъ, и это

писаніе его было хранимо въ Неокесарійской церкви въ теченіе многихъ лѣтъ. Григорій Нисскій, родной братъ св. Василія Великаго, который сообщилъ о вышеозначенномъ чудесномъ происхожденіи символа вѣры, прибавляетъ:

„Если кто хочетъ увѣриться въ томъ, пусть выслушаетъ Церковь, въ которой Григорій Неокесарійскій проповѣдывалъ и въ которой донынѣ хранится подлинникъ, писанный его блаженною рукою". Макрина, бабка Василія Великаго и Григорія Нисскаго, слушавшая самаго Григорія Неокесарійскаго, принесла этотъ символъ въ Каппадокію и учила по немъ внуковъ, въ томъ числѣ и Василія Великаго. Григорій Богословъ также руководствовался этимъ символомъ [1]).

Эта запись Григорія Неокесарійскаго замѣчательна тѣмъ, что она послужила основаніемъ для нашего символа вѣры, выработаннаго Соборами. Нашъ символъ вѣры изложенъ сокращеннѣе и проще, чѣмъ запись св. Григорія, ибо онъ предназначался для пониманія и усвоенія народными массами; запись же св. Григорія выражена языкомъ философскимъ въ прямое развитіе возвышенныхъ словъ Іоанна Богослова о Логосѣ.

* * *

Случай, описанный св. Григоріемъ Нисскимъ по существу своему почти тожественъ съ приведеннымъ нами выше случаемъ изъ жизни Іоанна Златоуста. Разница между ними лишь въ томъ, что Златоустъ, хотя и молился Богу передъ тѣмъ, чтобы приступить къ своей работѣ по толкованію ап. Павла, хотя онъ и вѣрилъ глубоко въ Благодать Божественную, дающую людямъ свѣтъ разумѣнія, однако, самъ не сознавалъ, что писалъ подъ вліяніемъ особой Силы. Здѣсь же, въ случаѣ, бывшемъ съ Григоріемъ Неокесарійскимъ, послѣдній проявилъ себя не только вѣрующимъ христіаниномъ, но и мистикомъ; онъ не только вѣрилъ въ Благодать, но болѣе того—онъ прямо ощущалъ ее своимъ духовнымъ сверхсознаніемъ; онъ видѣлъ Іоанна Богослова и сознательно воспринималъ отъ него слова откровенія. Мистика св. Григорія была сильнѣе вѣры, какъ мы привыкли понимать послѣднее слово; воспріятіе Григорія было уже не вѣрою, а знаніемъ. Это было прямое ощущеніе божественнаго — ощущеніе въ духовномъ видѣніи.

---

[1]) Четьи-Минеи, т. III, стр. 449 и 450.

Что же касается Іоанна Златоуста, то онъ не принадлежалъ къ числу подвижниковъ созерцательныхъ. Онъ не былъ мистикомъ. Онъ былъ типомъ подвижника преимущественно дѣятельнаго.

Независимо отъ приведеннаго нами случея изъ Четьи-Миней, къ такому же заключенію относительно Іоанна Златоуста приходитъ въ изслѣдованіи о Златоустѣ и профессоръ И. В. Поповъ. Онъ говоритъ, что „несмотря на свои продолжительные аскетическіе подвиги, четырехлѣтнее пребываніе въ монастырѣ и даже двухлѣтнее отшельничество, несмотря на свое всегдашнее уваженіе и симпатію къ монашеской жизни, Златоустъ не былъ мистикомъ, и въ его обширныхъ томахъ трудно отыскать мистическіе элементы... У Златоуста мы ничего не найдемъ ни о созерцаніи, ни о мистическомъ экстазѣ, ни о спеціальной культурѣ чувства, ни о любви къ Богу, отрѣшенной отъ дѣятельности и любви къ человѣку. Воспѣвая гимны любви вслѣдъ за апостоломъ языковъ, передъ которымъ онъ преклонялся съ особенною любовью и уваженіемъ, Златоустъ рѣдко не разумѣетъ подъ нею заповѣданную Христомъ любовь къ человѣку или, вѣрнѣе, любовь къ Богу въ лицѣ ближняго“ [1]).

Но указанное нами раздѣленіе подвижниковъ на два основные типа—типъ *мистическій созерцательный* и типъ *дѣятельный*—не исключаетъ, какъ мы сказали выше, возможности совмѣщенія въ себѣ подвижникомъ яркихъ качествъ того и другого типа.

Таковъ былъ св. Серафимъ Саровскій. Подробныя свѣдѣнія о его жизни мы и приведемъ въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Серафимъ Саровскій.

„Богъ есть огнь, согрѣвающій и разжигающій сердца и утробы. Если мы ощущаемъ въ сердцахъ своихъ хладъ, который отъ діавола, ибо діаволъ хладенъ, то призовемъ Господа, и Онъ, пришедъ, согрѣетъ наше сердце совершенною любовію не только къ Нему, но и къ ближнимъ“.

Изъ поученій св. Серафима Саровскаго.

Прежде чѣмъ говорить о жизни Серафима, скажемъ о главной цѣли, которую Серафимъ всю свою жизнь преслѣдовалъ и которая составляла смыслъ его подвижничества.

---

[1]) Профессоръ И. В. Поповъ. „Св. Іоаннъ Златоустъ и его враги“, стр. 14.

Серафимъ говорилъ, что цѣль жизни каждаго человѣка должна заключаться *въ стяжаніи Духа Святаго Божьяго.*

Чтобъ уяснить смыслъ словъ Серафима, сопоставимъ это его изреченіе съ тѣмъ, какъ понимаетъ цѣль жизни лучшая часть нашей интеллигенціи. Возьмемъ для этого одно изъ характерныхъ опредѣленій, а именно опредѣленіе современнаго молодого философа П. Д. Успенскаго въ его интересной книгѣ Tertium Organum, гдѣ онъ говоритъ, что смыслъ жизни—въ познаваніи и познаніи. При этомъ П. Д. Успенскій познаваніе понимаетъ широко: „Не только умомъ, но всѣмъ нашимъ организмомъ, всѣмъ тѣломъ, всею жизнью". П. Д. Успенскій поясняетъ, что, по его мнѣнію, самая сильная эмоція человѣка — это стремленіе къ неизвѣстному. *Даже въ любви*, говоритъ онъ, самое сильное влеченіе, которому приносится все остальное, это влеченіе къ неизвѣстному, *къ новому*.

Итакъ, смыслъ жизни для интеллигентнаго философа заключается прежде всего въ непрестанномъ удовлетвореніи человѣкомъ его жажды къ познанію, той жажды, которая составляетъ главный жизненный стимулъ пытливаго ума человѣческаго: чувствованія даже самыя высшія—это все *служебное*, говоритъ книга Успенскаго. Цѣль—познаніе, всегда познаніе [1]).

Такой взглядъ очень характеренъ и типиченъ для людей, живущихъ наслажденіемъ, проистекающимъ отъ удовлетворенія пытливаго ума своего, смотрящихъ на жизнь съ точки зрѣнія интереса въ изученіи и познаніи новаго и неизвѣданнаго.

Не таковъ смыслъ жизни по Серафиму Саровскому.

Кромѣ мозгового сознанія—сознанія пытливаго интеллекта, у такого подвижника, какъ Серафимъ, было еще другое сознаніе, доминирующее надъ первымъ, это—сознаніе большаго разума [2]) живущаго въ высшихъ эмоціяхъ сердца (эмоціяхъ духовной любви и единенія). Сознаніе такого разума не занимается изслѣдованіями, какъ мы привыкли понимать это выраженіе. Это сознаніе воспринимаетъ прямо и непосредственно. Оно живетъ въ интуитивномъ воспріятіи высшей надмірной Силы. И Духъ Святой можетъ озарить своею Благодатію всего человѣка [3]); озареніе это

---

[1]) П. Д. Успенскій. Tertium Organum. С.-Петербургъ. 1911 г. Стр. 163 — 165.

[2]) О большомъ разумѣ смотр. глава первая страницы 13 — 24.

[3]) Серафимъ пояснялъ, что стяжаніе Духа Святаго Божьяго есть пріобрѣтеніе, есть достиженіе того, что „Духъ Святой вселяется въ души

можетъ совершиться, какъ блескъ молніи, за которымъ никакой человѣческій умъ поспѣть не можетъ. Сила этого озаренія такова, что она у многихъ даже анестезируетъ анализъ разсудочный, анализъ малаго разума [1]). И ощущенія эти такъ необъятно радостны и такъ безконечно интенсивны и поглощающи, что составляютъ все въ жизни подвижника. Даже высшія благороднѣйшія эмоціи человѣка являются здѣсь только какъ орудія: они претворяются въ одно пламя, которое поглощаетъ все. Это пламя несоизмѣримо съ наслажденіями отъ познаванія и познанія, какъ мы обыкновенно понимаемъ это слово и эти наслажденія. „Состояніе это, говоритъ подвижникъ Феофанъ Затворникъ, не можетъ равняться никакому естественному восторгу. Оно исключительно, и только прикосновеніемъ Господа къ душѣ испытывается" [2]).

Таково стяжаніе Духа Святаго Божьяго.

Засимъ, если отъ этого стяжанія является и познаніе, то это существа дѣла не мѣняетъ. Познаніе тогда является какъ слѣдствіе, а не какъ цѣль. Подвижникъ и не задается познаніемъ, какъ мы понимаемъ это слово; онъ Божества не испытуетъ. Онъ стремится только къ одному: быть осѣненнымъ Благодатію Божественной. Онъ только этого одного ищетъ у Высшей Силы и только для этого одного себя пріуготовляетъ. Цѣль его только одна и одна—все остальное служебное– цѣль жизни *въ стяжаніи Духа Святаго Божьяго*, какъ говоритъ Серафимъ.

* * *

Серафимъ Саровскій, въ мірѣ Прохоръ Мошнинъ, родился въ 1759-мъ году въ Курскѣ въ купеческой семьѣ; умеръ онъ въ 1833 году на 74-мъ году своей жизни [3]).

нашл". Достигается это добродѣтелями и, главнымъ образомъ, молитвою. (Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима", стр. 322 и 323). Въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе", мы говорили, что путь христіанскихъ подвижниковъ начинается съ перевоспитанія чувствъ сердца и съ развитія энергіи, направленной всецѣло къ ощущеніямъ высшихъ альтруистическихъ эмоцій, и только тогда, когда сердце переплавлено въ своихъ эмоціяхъ, когда оно загорится высшимъ чувствомъ любви, *тогда, по пониманію христіанскихъ подвижниковъ, въ сердце человѣка вселится сила Духа* — сила, по религіозному опыту христіанскихъ подвижниковъ, гораздо болѣе могущественная, чѣмъ мозговая энергія человѣка, какъ бы послѣдняя ни была развита („Сверхсознаніе", изданіе 2-е, стр. 129).

[1]) О маломъ разумѣ см выше, стр. 6—12.

[2]) Собраніе писемъ Святит. Феофана. Выпускъ 8-й, письмо 1463, стр. 216.

[3]) Наше изслѣдованіе о жизни св. Серафима было облегчено тѣмъ, что агіографія о немъ представляетъ богатый матеріалъ. Серафимъ—это, по времени, бли-

Какъ подвижникъ, онъ былъ замѣчателенъ тѣмъ, что совмѣщалъ въ себѣ глубокій мистицизмъ съ плодотворною дѣятельностью духовнаго врача, всецѣло отдавшаго послѣдніе годы жизни своей на служеніе народу.

Но совмѣщеніе и развитіе въ немъ типовъ созерцательнаго и дѣятельнаго шло не единовременно, а послѣдовательно одинъ типъ выработался изъ другого. Дѣятельный типъ сказался въ Серафимѣ поздно, когда ему было уже болѣе 60 лѣтъ, когда онъ уже прошелъ всю полноту жизни созерцательной, когда онъ достигъ прозорливости и проникновенія въ тайники души человѣческой. До старческаго же возраста Серафимъ чуждался людей и весь отдавался работѣ надъ собой и переплавленію своихъ страстей въ чувства возвышенныя, отдавался подвигу, дающему человѣку даръ высшей вѣры—вѣры созерцательной [1])

Интересно прослѣдить, хотя въ общихъ чертахъ, какъ Серафимъ прошелъ свой послѣдовательный подвигъ, какъ онъ „стяжалъ Духа Святаго Божьяго". Мы увидимъ, что путь его подвижничества шелъ, какъ бы, по точно предопредѣленному плану Серафимъ развивалъ свои духовныя силы въ послѣдовательныхъ упражненіяхъ — упражненіяхъ для насъ необычайныхъ, очень тяжелыхъ—въ такихъ упражненіяхъ, противъ которыхъ разсудокъ нашъ склоненъ протестовать, ибо всякія добровольныя физическія мученія не согласуемы съ требованіями нашего разума, защищающаго прежде всего жизнь формы [2]).

Эта суровая жизнь Серафима совершенно не отражалась на умаленіи его жизнерадостности, которая являлась главнѣйшею

жайшій къ намъ православный святой, и свѣдѣнія о Серафимѣ не затемнены легендарными формаціями. Первые біографы о Серафимѣ—*архимандритъ Сергій, архимандритъ Георгій и іеромонахъ Іосифъ* лично знали Серафима; имъ пришлось даже подолгу сожительствовать Серафиму въ Саровской пустыни, гдѣ они были тогда иноками. Они дали много достовѣрныхъ данныхъ о его подвижнической жизни. Затѣмъ въ историческихъ и другихъ журналахъ за послѣднія полстолѣтія помѣщались цѣнныя воспоминанія о Серафимѣ лицъ, лично сталкивавшихся съ Серафимомъ. Поэтому въ Четьи-Минеяхъ (Мѣсяцъ январь. Изданіе 1904 г.) мы имѣемъ подробно разработанное жизнеописаніе Серафима. Наконецъ, въ 1904 г. въ Москвѣ издано было житіе Серафима, составленное по первоисточникамъ *Леонидомъ Денисовымъ* — трудъ весьма подробный и добросовѣстный (700 стр.). Для нашего изложенія мы пользовались главнымъ образомъ данными изъ Четьи-Миней и изъ „Житія Серафима" Леонида Денисова.

[1]) О созерцательной вѣрѣ см. „Сверхсознаніе", изданіе 2-ое, стр. 271-я.

[2]) О жизни формы и жизни духа см. „Сверхсознаніе изд. 2-е, стр. 45—48.

чертою его характера. По достовѣрнымъ свѣдѣніямъ, духовная радость проникала Серафима настолько, что его не видали печальнымъ или унывающимъ и радостное настроеніе духа онъ старался передавать и другимъ.

Мы имѣемъ мало свѣдѣній о дѣтскомъ возрастѣ Прохора Мошнина; знаемъ только, что по природѣ своей Прохоръ былъ вообще наклоненъ къ мистицизму, что у него были задатки къ развитію сверхсознанія. Такъ, когда Прохору было только 10 лѣтъ, ему и тогда уже грезились чудесные сны. Во время тяжелой болѣзни, постигшей Прохора въ этотъ возрастъ, его осѣнило во снѣ необыкновенное видѣніе—явилась къ нему Богородица, обѣщавшая посѣтить его и исцѣлить отъ недуга. Сновидѣніе это сбылось: случилось такъ, что вскорѣ послѣ этого близъ дома, гдѣ лежалъ больной, проносили крестнымъ ходомъ икону Богоматери. Мать Прохора вынесла своего больного сына приложиться къ иконѣ; мальчикъ выздоровѣлъ. Это событіе оставило глубокое впечатлѣніе въ душѣ Прохора.

Извѣстно далѣе, что съ годами религіозность Прохора увеличивалась. Къ торговому дѣлу, къ которому его хотѣли пріучить Прохоръ влеченія не имѣлъ. Скоро начало сказываться его сильное стремленіе къ церкви. Наконецъ, къ 17-ти годамъ опредѣлилось твердое намѣреніе Прохора посвятить себя монашеской жизни. Родные Прохору въ этомъ не препятствовали. Мать Прохора даже благословила своего сына на подвигъ мѣднымъ крестомъ, который Прохоръ потомъ всегда носилъ на своей груди [1]).

Что касается степени образованія Прохора, то оно было такое же, какъ у всѣхъ купеческихъ дѣтей того времени. Учился онъ, что называется, на мѣдныя деньги, по часослову и псалтырю.

* * *

Поступилъ Прохоръ Мошнинъ въ Саровскую пустынь послушникомъ 19-ти лѣтъ; тамъ его отдали въ руководство къ одному старцу (Іосифу), съ которымъ онъ и началъ проходить свой подвижническій путь.

Будучи послушникомъ, Прохоръ проходилъ черезъ цѣлый рядъ послушаній. Былъ онъ и въ хлѣбнѣ, и въ просфорнѣ, и въ столярнѣ. Наконецъ, онъ былъ сдѣланъ пономаремъ. Но, исполняя все это, Прохоръ отдавался съ увлеченіемъ и духовному

---

[1]) Отецъ Прохора умеръ, когда Прохору было только 3 года.

внутреннему подвигу; онъ, подъ руководствомъ своего старца, развилъ въ себѣ стремленіе къ жизни созерцательной. Въ свободное отъ церковныхъ службъ и братскихъ послушаній время онъ оставлялъ монастырь и удалялся въ лѣсъ для уединенной молитвы.

Двадцати одного года послушникъ Прохоръ заболѣлъ водянкою, которая приковала его къ одру болѣзни на три года. Болѣзнь эту Прохоръ переносилъ терпѣливо. Конецъ ея для Прохора ознаменовался особымъ видѣніемъ. Опять къ Прохору пришла Св. Дѣва Марія. Она возложила руку на больного Прохора Послѣ этого видѣнія Прохору стало лучше и скоро онъ совсѣмъ поправился [1]).

Изъ факта этого второго видѣнія Св. Дѣвы видно, какъ прогрессировалъ мистицизмъ Прохора. Когда онъ былъ десятилѣтнимъ мальчикомъ, Богородица явилась ему во снѣ; теперь видѣніе Богородицы совершилось уже на яву.

* * *

Двадцати семи лѣтъ послушникъ Прохоръ былъ постриженъ въ монахи и дано было ему имя Серафимъ.

На всѣхъ окружающихъ вновь постриженный монахъ производилъ впечатлѣніе человѣка не рядового по способностямъ: Серафимъ обладалъ памятью, бойкимъ воображеніемъ и природнымъ даромъ слова. Хотя онъ учился, какъ мы сказали, „на мѣдныя деньги“, но за время послушничества въ монастырѣ духовныя познанія Серафима расширились; онъ внимательно изучалъ творенія подвижниковъ Василія Великаго, Макарія Египетскаго, Іоанна Лѣствичника, Исаака Сиріянина и другихъ [2]); творенія эти вошли въ сборникъ „Добротолюбіе“, впервые напечатанный по славянски въ 1793 году, когда Серафиму было 34 года.

Физически Серафимъ былъ также одаренъ. Будучи высокаго роста, онъ обладалъ значительной силой. Несмотря на строгое воздержаніе, видъ его былъ здоровый; лицо бѣлое, окаймленное

---

[1]) Вотъ извлеченіе изъ разсказа объ этомъ самого Серафима: „Правую-то ручку Она положила мнѣ на голову, а въ лѣвой-то ручкѣ держала жезлъ и этимъ-то жезломъ коснулась убогаго Серафима“... См. Леонидъ Денисовъ „Житіе Серафима“, стр. 64.

[2]) Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима“, стр. 78.

окладистой бородою, глаза выразительные, взглядъ пристальный и проницательный.

Въ годъ своего постриженія инокъ Серафимъ былъ посвященъ въ діаконы. Исполнялъ онъ свое діаконство ревностно, какъ вообще все свое послушничество. Онъ чувствовалъ значеніе Престола, у котораго онъ совершалъ свое служеніе. Во время церковной службы, отдаваясь высшей созерцательной молитвѣ, онъ началъ ощущать духовнымъ зрѣніемъ міръ иной...

И вотъ, въ эту пору своей жизни, однажды во время литургіи, а именно въ Великій четвергъ на Страстной недѣлѣ, онъ впалъ въ такое необычайное состояніе:

Когда онъ въ діаконскомъ облаченіи, совершая службу, послѣ словъ: „Господи, спаси благочестивые“, произнесъ служебный возгласъ „И во вѣки вѣковъ“ и повернулся, держа въ правой рукѣ орарь, къ западнымъ вратамъ (къ вратамъ входа въ церковный храмъ), онъ вдругъ на глазахъ всѣхъ внезапно остановился и замеръ на мѣстѣ, какъ бы пораженный чѣмъ-то необыкновеннымъ; впечатлѣніе отъ того, что онъ испыталъ, было такъ сильно, что онъ не могъ ничего сказать, не могъ даже сойти съ своего мѣста. Тогда два его товарища—діакона подошли къ Серафиму и ввели его въ алтарь. Служба продолжалась, но Серафимъ служить не могъ; онъ стоялъ въ алтарѣ неподвижно около двухъ часовъ.

Видя это, монахи, находившіеся въ алтарѣ, Серафима не безпокоили. Они объяснили такое состояніе Серафима истощеніемъ физическимъ, думали, что остановка въ службѣ у молодого діакона произошла вслѣдствіе продолжительнаго поста, которому онъ себя подвергалъ. Но когда Серафимъ очнулся и когда старцы монастыря Пахомій и Іосифъ стали допытываться у него о причинѣ случившагося, тогда Серафимъ долженъ былъ имъ разсказать, что съ нимъ произошло и что онъ испыталъ.

Случилось же съ нимъ, какъ онъ открылъ Пахомію и Іосифу, слѣдующее:

Когда Серафимъ послѣ своего послѣдняго возгласа повернулся лицомъ къ западнымъ вратамъ, онъ внезапно былъ пораженъ необыкновеннымъ свѣтомъ, „какъ бы отъ лучей солнечныхъ“. Въ этомъ свѣтѣ Серафамъ увидалъ, какъ говоритъ хроника, „Сына человѣческаго во славѣ сіяющаго свѣтлѣе солнца неизреченнымъ свѣтомъ и окруженнаго, *какъ бы роемъ пчелъ*, небесными силами... Отъ западныхъ церковныхъ вратъ шелъ Онъ по воздуху, остановился противъ амвона и, воздвигши руки Свои

благословилъ служащихъ и молящихся. Затѣмъ онъ вступилъ въ мѣстный образъ Свой близъ царскихъ вратъ"... [1]).

По нашему субъективному впечатлѣнію картина этого видѣнія является необыкновенно величественной. Серафимъ несомнѣнно видѣлъ Того, о Комъ онъ передавалъ старцамъ. Видѣлъ Серафимъ и этотъ, какъ онъ выразился, *„какъ бы рой пчелъ"*, который окружалъ Сына человѣческаго, но видѣлъ онъ это своимъ духовнымъ зрѣніемъ черезъ сердце свое.

Здѣсь интересно отмѣтить одно изреченіе Исаака Сиріянина, близко относящееся къ факту подобныхъ видѣній. „Если будешь чистъ, говоритъ онъ, то внутри тебя небо и въ себѣ самомъ узришь ангеловъ, а съ ними и въ нихъ Владыку ангеловъ" (стр. 45). Относительно же того, какъ чистые сердцемъ могутъ видѣть ангеловъ и Владыку ангеловъ, Исаакъ Сиріянинъ въ другомъ мѣстѣ своихъ твореній (Творенія Исаак. Сир. Слово 17, стр. 69) разъясняетъ, что душа, достигшая чистоты, видитъ ихъ „не тѣлесными очами", а „духовно, окомъ прозорливымъ", т. е., какъ мы понимаемъ, черезъ внутреннее зрѣніе, заключающееся въ сердцѣ—органѣ высшей духовности [2]).

* * *

Это видѣніе еще болѣе утвердило Серафима въ его подвигѣ. Онъ ощутилъ внутреннимъ зрѣніемъ своимъ силу величія и попеченія о людяхъ Сына человѣческаго, и съ этихъ поръ молодой подвижникъ отдавался своей главной цѣли „стяжанію Духа Святого Божьяго", съ рвеніемъ чрезвычайнымъ; онъ чаще искалъ уединенія и удалялся, когда только могъ, въ Саровскій лѣсъ для молитвы.

По поводу вообще подобныхъ переживаній, какія испыталъ Серафимъ Саровскій, психологъ нашего вѣка, Вильямъ Джемсъ говоритъ, что „мистическія состоянія, достигшія своего полнаго раз-

---

[1]) Сообщеніе самого Серафима объ этомъ событіи, какъ онъ самъ о немъ разсказывалъ, подробно изложено однимъ изъ первыхъ біографовъ Серафима, его современникомъ *игуменомъ Георгіемъ*, который хорошо зналъ Серафима, живя тогда въ Саровскомъ монастырѣ подъ именемъ *Гурія*. См. Денисовъ. „Житіе Серафима", стр. 70—72, а также сказаніе игумена Георгія, стр. 14—16.

[2]) О сердцѣ, какъ органѣ духовности, см. „Сверхсознаніе", стр. 129—131. Процессъ этого зрѣнія аналогиченъ процессу зрѣнія сомнамбулъ черезъ солнечное плетеніе, см. тамъ же, стр. 120—122.

витія являются абсолютно авторитетными для тѣхъ лицъ, которыя ихъ испытываютъ [1]). Высшее мистическое созерцаніе, по Джемсу, несетъ съ собою такое полное сознаніе реальности своего предмета и оставляетъ такой неизгладимый слѣдъ, что предъ нимъ въ глазахъ мистика совсѣмъ блѣднѣетъ чувство всякой другой реальности.

Наконецъ, на 36-мъ году своей жизни, Серафимъ, послѣ того, какъ его рукоположили въ іеромонахи, рѣшился предаться подвигу пустынножительства вполнѣ, совершенно уединившись отъ міра. Онъ оставилъ даже ограду монастыря и поселился въ глухомъ лѣсу въ шести верстахъ отъ Саровской обители. Тамъ онъ могъ, внѣ впечатлѣній міра, глубоко сосредоточиваться въ молитвѣ и вести непрестанную борьбу со своими страстями. Имѣются данныя, что онъ въ этомъ лѣсу велъ жизнь суровую и, что называется, не жалѣлъ себя, принимая на себя произвольныя страданія. Объяснялъ онъ необходимость этихъ страданій тѣмъ, что „страсти истребляются страданіемъ и скорбью — или произвольною или посылаемою Промысломъ". Натура у молодого подвижника была крѣпкая и здоровая, горестей у него не было; боялся онъ тогда, что могутъ въ немъ, человѣкѣ полномъ жизненныхъ силъ и энергіи, вспыхнуть страсти, вспыхнуть физическія желанія и отнять у него все то духовное и страшно для него дорогое, что удалось ему пріобрѣсть за время его первыхъ шаговъ подвижничества. А пріобрѣлъ онъ уже не мало... Видѣніе Сына человѣческаго во славѣ преслѣдовало его сладостнымъ воспоминаніемъ. Вся жизнь представлялась Серафиму въ новомъ ея пониманіи. Въ каждомъ предметѣ, въ каждомъ дѣланіи, говоритъ хроника, Серафимъ видѣлъ сокровенное отношеніе къ духовной жизни [2]).

Несомнѣнно, что уже въ эту сравнительно молодую пору Серафимъ достигъ многаго. На ряду съ прохожденіемъ подвижнической жизни, онъ много читалъ, вникалъ въ Евангеліе, въ духовныя книги. „Очень полезно заниматься словомъ Божіимъ въ уединеніи, говаривалъ онъ; за одно такое упражненіе, кромѣ другихъ добрыхъ дѣлъ, Господь исполнитъ человѣка *дара разумѣнія*". И этотъ даръ разумѣнія, озаряемый Логосомъ, этотъ даръ большого разума, дѣйствительно, былъ у Серафима. Извѣдавъ всѣ

---

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 412—413.

[2]) Четьи-Минеи. Книга V-ая, стр. 70.

образы и степени молитвы, онъ восходилъ на высшія ступени молитвеннаго созерцанія [1]).

Мы должны здѣсь сказать, что путь мистики Серафима былъ тѣмъ путемъ, который указанъ подвижниками Добротолюбія— Исаакомъ Сиріяниномъ, Іоанномъ Лѣствичникомъ и другими, сводъ изреченій коихъ нами приведенъ въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе [2]). Главныя же основанія этой мистики *въ чистыхъ глубокихъ эмоціяхъ сердца и прежде всего въ эмоціяхъ покаянія и смиренія* [3]). Засимъ въ этой мистикѣ, какъ нами также было подробно выяснено, имѣетъ существенное значеніе, такъ называемая, *Іисусова молитва* [4]). Серафимъ высоко ставилъ подвигъ этой молитвы; впослѣдствіи, когда онъ отдался долгу учительства, онъ совѣтовалъ всѣмъ обращаться къ этой молитвѣ [5]). Означенная молитва, заключающаяся въ словахъ „Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго"—есть въ сущности парафраза того возгласа, который, по притчѣ Спасителя, произносилъ грѣшный мытарь, взывая „Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному". Этого грѣшника—мытаря Спаситель, какъ мы читаемъ въ Евангеліи (отъ Луки XVII, 14), поставилъ выше добродѣтельнаго человѣка, довольнаго собою и сознающаго себя праведникомъ (фарисея).

Сокрушеніе о грѣхахъ сердца, взывающаго къ Богу, и было тѣмъ непрестаннымъ подвигомъ, въ коемъ развилась мистика Серафима. Въ его смиренномъ сердцѣ росло его сверхсознаніе. Тамъ,

---

[1]) См. Четьи-Минеи. Книга V, стр. 71 и 72.

[2]) См. „Сверхсознаніе", изд. 2-ое, глава XIV.

[3]) Въ дополненіе къ тому, что приведено нами въ книгѣ „Сверхсознаніе" о смиреніи и покаяніи (стр. 261 и 262), приводимъ относящіяся къ этому предмету изреченія одного изъ восточныхъ подвижниковъ *Симеона Новаго Богослова*. Онъ говоритъ, что человѣкъ только въ томъ случаѣ дѣйствительно пріобщится тайнамъ Божіимъ, если будетъ восходить на высоту духовнаго вѣдѣнія *путемъ смиренія* безъ славолюбія и самолюбія (Слова Симеона Выпускъ 2-ой, стр. 88) и что *„покаяніе* разгоняетъ невѣдѣніе наше и приводитъ насъ къ познанію человѣческихъ вещей, а потомъ приводитъ насъ къ познанію того, что выше насъ — вещей божескихъ, тайнъ вѣры нашей, недозримыхъ и недовѣданныхъ для некающихся" и что кающіеся въ грѣхахъ своихъ „въ силу покаянія и по мѣрѣ стяжаваемаго ими очищенія, получаютъ откровеніе" (тамъ же, стр. 86). Что же касается Серафима, то онъ говоритъ о смиреніи такъ: „Возлюбимъ смиреніе и узримъ Славу Божію; идѣже бо истекаетъ смиреніе, тамо Слава Божія источается". (Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима", стр. 435).

[4]) Объ Іисусовой молитвѣ см. „Сверхсознаніе", изд. 2-ое, стр. 305—320.

[5]) Четьи-Минеи. Книга V, стр. 87.

внутри себя онъ обѣрталъ Благодать Христову. Его малый разумъ [1]) былъ весь поглощенъ разумомъ большимъ, корень котораго въ высокихъ эмоціяхъ любви, въ этомъ великомъ горѣніи духа и сердца [2]). Серафимъ глубоко понималъ значеніе этого пламени сердечнаго. Оставленныя имъ поученія начинаются со слѣдующихъ словъ: „Богъ есть огнь, согрѣвающій и разжигающій сердца и утробы. Если мы ощущаемъ въ сердцахъ своихъ хладъ, который отъ діавола, ибо діаволъ хладенъ, то призовемъ Господа, и Онъ пришедъ согрѣетъ наше сердце совершенною любовью не только къ Нему, но и къ ближнимъ. И отъ лица теплоты изгонится хладъ доброненавистника“ [3])...

Въ дополненіе къ вышеизложенному здѣсь интересно отмѣтить, что тогдашняя подвижническая жизнь Серафима сопровождалась иногда удивительными фактами, поражавшими тѣхъ, кто на нихъ наталкивался. Мѣсто Серафимовской пустыни было глухое и было тогда въ Саровскомъ лѣсу много всякаго звѣрья. Оказывается, по показанію многихъ свидѣтелей-очевидцевъ [4]), въ глухую чащу къ Серафиму приходилъ часто медвѣдь, котораго онъ кормилъ и который ему повиновался; бывали у него, кромѣ того, и волки, и лисицы и зайцы, и даже подползали ящерицы, ужи и змѣи. Подвижникъ ихъ не боялся и, „не прерывая ежечасно творимой молитвы Іисусовой“, выносилъ имъ корзинку съ хлѣбомъ [5]).

Здѣсь мы считаемъ не безполезнымъ привести слова одного изъ подвижниковъ, могущія объяснить это свободное общеніе Серафима съ звѣрями. „Когда я начиналъ молиться сердцемъ, говоритъ этотъ подвижникъ, все окружающее представлялось мнѣ въ восхитительномъ видѣ· древа, травы, птицы... все, какъ-будто, говорило мнѣ, что существуютъ для человѣка, свидѣтельствуютъ

---

[1]) О маломъ разумѣ и о большомъ разумѣ см. выше, глава первая стр. 6—22.

[2]) Психологія этого горѣнія духа и сердца подробно нами разработана въ „Сверхсознаніи“ въ рубрикѣ о духовной молитвѣ, стр. 313 и 314.

[3]) Денисовъ. „Житіе Серафима“, стр. 420.

[4]) Такъ, напр., по показанію свидѣтелей: инока Петра, іеродіакона Александра, начальницы Лысковской общины — Плещеевой. См. „Сказаніе о Серафимѣ современника его іеромонаха Іосафа“. Спб. 1885 г., стр. 161 — 163 167 и 168.

[5]) Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима“, стр. 82

любовь Божію къ человѣку и все молится, все воспѣваетъ славу Богу. И *я понялъ изъ сего, что называется въ Добротолюбіи* „вѣдѣніемъ словесъ твари", и увидѣлъ способъ, по коему можно разговаривать съ твореніями Божіими" [1]).

* * *

Слухи о подвижнической жизни Серафима стали распространяться въ округѣ. Къ нему начали стекаться посѣтители. Но Серафимъ *тяготился этими посѣщеніями*. Особенно ему было тяжело когда приходили къ нему женщины. Серафимъ боялся соблазна; физическія силы его не были еще покорены. Онъ не сознавалъ еще себя совершенно избавленнымъ отъ возможности женскаго обаянія. Въ поученіяхъ, оставленныхъ Серафимомъ для монашества, высказывается его взглядъ на опасность женскаго обаянія для иноковъ. Вотъ, что онъ говоритъ: „Особенно должно хранить себя отъ обращенія съ женскимъ поломъ, ибо, какъ восковая свѣча, хотя и не зажженная, но поставленная между возженными, растаеваетъ, такъ и сердце инока отъ собесѣдованія съ женскимъ поломъ непримѣтно разслабѣваетъ" [2]).

Все это привело Серафима къ рѣшенію, испроси́ть повелѣніе игумена монастыря, чтобы входъ женщинамъ на его пустынный холмъ былъ возбраненъ. Наконецъ, онъ самъ поспѣшилъ завалить колодами тропинку *къ себѣ и съ этихъ поръ* не только женщинамъ, но и вообще постороннимъ лицамъ входъ къ нему былъ закрытъ.

Но и этимъ не удовлетворился Серафимъ. Чѣмъ сильнѣе онъ стремился защитить себя отъ всего того, что мѣшало „стяжанію Духа Божьяго", что препятствовало развитію его духовности, тѣмъ сильнѣе были искущенія нападающей на него силы [3]).

Тогда Серафимъ рѣшился на подвигъ чрезвычайный, героическій: *тысячу дней и тысячу ночей простоялъ онъ на камнѣ*. Такой титанической натурѣ, какая была у Серафима, и свойствененъ былъ такой титаническій подвигъ. Днемъ стоялъ онъ въ лѣсу, гдѣ нашелъ для этого высокій гранитный камень, а ночью

---

[1]) „Откровенные разсказы странника своему духовному отцу", стр. 31.

[2]) Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима", стр. 426.

[3]) Въ монастырской хроникѣ говорится о нападеніяхъ на Серафима злого духа. Нападенія эти были почти тѣ же, какимъ подвергался въ пустынѣ св. Антоній Великій. См. „Сверхсознаніе", изд. 2-е, стр. 156.

въ своей избушкѣ, куда онъ также поставилъ небольшой камень. Подвигъ этотъ Серафимъ совершилъ когда ему было за 40 лѣтъ.

Стоя на камнѣ, Серафимъ молился, и молитва его къ Богу была въ сознаніи своей грѣховности; какъ мытарь, взывалъ онъ: „Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному".

Въ Четьи-Минеяхъ говорится, что послѣ этого подвига „врагъ былъ окончательно побѣжденъ и мысленная брань прекратилась" [1]).

Если прослѣдить жизнь Серафима до ея конца, то этотъ подвигъ является дѣломъ глубоко-осмысленнымъ. Надо имѣть въ виду, что Серафимъ всей силой души своей желалъ избавиться отъ тѣхъ сторонъ своей природы, которыя влекли его къ личнымъ, эгоистическимъ интересамъ, потемняющимъ духовную жизнь. И его подвиги привели къ тому, что онъ отъ этого избавился. Вмѣстѣ съ тѣмъ, пройдя эти подвиги, онъ сдѣлался прозорливцемъ, творилъ чудеса... и способности эти онъ потомъ отдавалъ на дѣло служенія своимъ ближнимъ. Въ послѣдующій періодъ своего старчества онъ былъ дѣйствительнымъ помощникомъ обремененному горемъ народу русскому.

Мы уже говорили выше, что противъ подвиговъ, подобныхъ послѣднему подвигу Серафима, склоненъ вообще протестовать нашъ разсудокъ (ratio). Сейчасъ мы можемъ привести очень характерный образчикъ такого протеста, сказавшійся въ отзывѣ одного русскаго публициста о Серафимѣ. Дѣло въ томъ, что Серафимъ предался столпничеству въ концѣ восемнадцатаго столѣтія, въ эпоху крупныхъ революціонныхъ движеній на западѣ, и публицистъ по этому случаю бросаетъ подвижнику такой укоръ:

„Духъ Божій и духъ тьмы столкнулись, какъ два урагана въ крутящемся смерчѣ революціи и рушились царства, гибли народы, а онъ (Серафимъ) стоялъ 1000 дней на камнѣ въ безмолвной молитвѣ. Люди боролись съ людьми за будущность міра, а онъ боролся съ бѣсами за себя одного"... [2]).

Конечно, если оцѣнивать людей со стороны ихъ способности къ революціонной борьбѣ за формальное право, стремящееся установить въ мірѣ *внѣшнюю правду*, въ коей многіе видятъ единственное лекарство отъ всѣхъ золъ,—то Серафимъ, какъ такой революціонеръ, былъ явленіемъ отрицательнымъ. Но не слѣдуетъ

---

[1]) Четьи-Минеи. Книга V, стр. 76.

[2]) Мережковскій. „Не миръ, но мечъ", стр. 144 и 145.

судить о Серафимѣ по этой мѣркѣ. У него были свои основанія искать другихъ средствъ къ врачеванію людей, и для этого онъ стремился прежде всего постигнуть внутреннюю духовную жизнь человѣка, найти *правду внутреннюю во внутренней совѣсти* [1]), стремился для этого очистить себя отъ низменныхъ страстей, а потомъ помогать и другимъ людямъ въ этомъ же направленіи. И результаты жизни Серафима оправдали эти его подвиги. Серафимъ сдѣлалъ въ свое время не мало для страждущаго человѣчества; онъ ревностно служилъ людямъ своею моральною силою Тысячи страждущихъ приходили къ старцу за духовною помощью— помощью не призрачною, а дѣйствительною, врачующею людей,— приходили измученные жизнью, протекшею для многихъ изъ нихъ въ безплодной борьбѣ въ сферѣ того самаго формальнаго права, въ коемъ малый разумъ человѣческій только и видитъ единственную свою панацею отъ всѣхъ золъ.

* * *

Послѣ подвига стоянія на камнѣ судьба послала Серафиму испытаніе и, какъ читатель увидитъ далѣе, духовная сила Серафима при этомъ испытаніи сказалась въ своей полнотѣ.

Въ лѣсу на Серафима напали разбойники; они потребовали денегъ. Серафимъ отвѣчалъ, что онъ ни отъ кого ихъ не получаетъ. Разбйники не повѣрили. У Серафима былъ въ рукахъ топоръ. Онъ обладалъ физической силой и могъ топоромъ защититься, но онъ опустилъ топоръ, сложилъ крестообразно на груди руки и сказалъ.

„Дѣлайте, что вамъ надобно".

Разбойники не заставили себя долго ждать; они изуродовали Серафима. Послѣ ихъ ухода онъ еле дополз до своей кельи... Саровская братія ужаснулась, когда увидала Серафима: голова его была пробита, ребра сломаны, грудь отоптана... Удивительно, какъ онъ послѣ этого еще выжилъ

Намъ, людямъ этого міра, конечно, трудно понять то равнодушное отношеніе къ своей личной опасности, которое въ данномъ случаѣ проявилъ Серафимъ. Серафимъ былъ выше того, чтобы вступить въ борьбу съ разбойниками, чтобы защищать себя. Глядя на этихъ людей, онъ думалъ не о себѣ, а о нихъ...

---

[1]) См. выше, о внѣшней и внутренней правдѣ и совѣсти, стр. 19 и 20.

Здѣсь слѣдуетъ упомянуть о томъ, что христіанскіе подвижники признаютъ правильнымъ непротивленіе злу лишь тогда, *когда кто лично отъ кого-либо подвергается обидамъ.* Эти обиды подвижникъ долженъ терпѣть безропотно. Но тотъ же подвижникъ, по воззрѣніямъ, излагаемымъ въ Добротолюбіи, „возгарается ревностью противъ тѣхъ, *кои на бѣдныхъ нападаютъ или на Бога глаголютъ неправду*“ [1]), и такая ревность признается положительнымъ качествомъ подвижника.

По поводу вопроса о непротивленіи злу приведемъ здѣсь то, что говоритъ объ этомъ Вильямъ Джемсъ въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта“. По его мнѣнію, „человѣкъ не пытавшійся провести въ жизнь непротивленіе злу, какъ это дѣлали святые, не имѣетъ права судить о цѣнности такого рода поведенія. И когда являются налицо результаты, мы видимъ, говоритъ онъ, что успѣхъ здѣсь гораздо полнѣе успѣховъ, достигаемыхъ силою или благоразуміемъ. Сила уничтожаетъ нашихъ враговъ. Благоразуміе помогаетъ сохранять то, что мы имѣемъ. Непротивленіе же злу, когда достигаетъ успѣха, обращаетъ враговъ въ друзей“ [2]).

Нападеніе разбойниковъ, пережитое Серафимомъ, отразилось ощутительно на его физическомъ состояніи. Послѣ описаннаго происшествія Серафимъ сталъ съ вида уже не тѣмъ, что былъ прежде. Вмѣсто бодраго монаха, какимъ всѣ привыкли его встрѣчать, теперь въ немъ видѣли постарѣвшаго человѣка, пригнутаго къ землѣ, который ходилъ, опираясь на топорикъ или палку. Тѣлесныя силы Серафима пошатнулись. Но нравственная мощь подвижника осталась несокрушимою. Она, наоборотъ, продолжала возрастать, и до 60 лѣтъ Серафимъ не ослаблялъ своего подвига. Онъ проходилъ за это время съ тѣмъ же рвеніемъ подвигъ затворничества и подвигъ молчальничества [3]).

Наконецъ, принужденный, вслѣдствіе развившейся болѣзни ногъ, жить опять въ оградѣ монастыря (для возможности пріобщаться Св. Таинъ), Серафимъ сумѣлъ и въ своей монастырской

---

[1]) Добротолюбіе. Т. III, стр. 65. Изреченіе Діодоха, епископа Фотики.

[2]) Вильямъ Джемсъ „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 348.

[3]) Сущность этого послѣдняго подвига, какъ говоритъ Леонидъ Денисовъ, состояла не въ наружномъ удаленіи отъ общительности, но въ безмолвіи ума, въ отреченіи отъ всякихъ житейскихъ помысловъ для полнѣйшаго посвященія себя Богу, (Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима“, стр. 98).

кельи создать себѣ пустынножительство. Онъ затворился въ кельи, избѣгая сношеній съ людьми, отдаваясь весь духовному самоуглубленію и молитвѣ. Вотъ какъ описываетъ его тогдашнюю жизнь монастырская хроника: „Въ кельи своей старецъ ничего не имѣлъ, даже самыхъ необходимыхъ вещей. Икона Богоматери, предъ которой горѣла лампада, и обрубокъ пня, замѣнявшій стулъ, составляли все... На плечахъ своихъ подъ рубашкой Серафимъ носилъ на веревкахъ большой пятивершковый желѣзный крестъ для умерщвленія плоти. Но веригъ и власяницы онъ не носилъ. „Кто насъ оскорбитъ словомъ или дѣломъ, — говорилъ онъ,—и если мы перенесемъ обиды по евангельски, вотъ вериги намъ, вотъ и власяница; эти духовныя вериги и власяницы выше желѣзныхъ“... [1]).

* * *

Только въ преклонномъ возрастѣ, переступивши на седьмой десятокъ лѣтъ, Серафимъ кончилъ свою уединенную жизнь; онъ сталъ допускать къ себѣ посѣтителей. Только тогда почувствовалъ онъ себя созрѣвшимъ для учительства.

Серафиму, какъ мы видимъ, долго и съ большими усиліями пришлось работать надъ собою, прежде чѣмъ онъ рѣшился встать на путь старчества. Въ этотъ подготовительный къ старчеству періодъ своей жизни Серафимъ достигъ многаго: онъ не только овладѣлъ рѣдкою у людей способностью проницательности и проникновенія въ души человѣческія, но онъ пріобрѣлъ еще нѣчто высшее, чѣмъ эта способность, а именно *даръ прозорливости*, о коей мы будемъ говорить дальше. Что же касается проницательности Серафима, то она явилась, какъ результатъ его познанія человѣческой души на самомъ себѣ. Только человѣкъ, познавшій свои страсти и побѣдившій ихъ, знаетъ ихъ дѣйствительную силу, можетъ угадывать ихъ и въ другомъ человѣкѣ по малѣйшимъ признакамъ.

Поэтому-то подвижники и становились на путь учительства только послѣ прохожденія ими всѣхъ испытаній своей внутренней борьбы.

О томъ, что подвижнику не слѣдуетъ стремиться преждевременно къ общественному служенію (къ учительству, проповѣдничеству и проч.), весьма опредѣленно говорятъ аскеты восточной церкви. Такъ, Симеонъ Новый Богословъ выска-

---

[1]) Четьи-Минеи, т. V, стр. 83.

зывается объ этомъ въ слѣдующемъ характерномъ изреченіи: „Праведно есть, говоритъ онъ, прежде игу заповѣдей Христовыхъ подклонить намъ выи свои, ни въ сторону не уклоняясь... обновляя себя, пока съ Отцомъ Сынъ, черезъ Духа Святого внидетъ и станетъ обитать въ насъ. И тогда уже, когда такимъ образомъ стяжемъ Его себѣ жителемъ и учителемъ... тому да вручится служеніе, и онъ да ведетъ его такъ, какъ сіе благоугодно Богу. Но прежде времени не слѣдуетъ сего служенія искать, не слѣдуетъ и принимать его, когда даютъ его люди“ [1]).

Итакъ, Серафимъ послѣ долгой и упорной работы надъ собою началъ, наконецъ, свое служеніе народу русскому въ качествѣ духовнаго врача и помощника во всемъ, въ чемъ только онъ былъ въ состояніи помочь бѣдному люду. Дѣятельностью своею Серафимъ оказывалъ громадное вліяніе на народную нравственность. Каждый уходилъ отъ него съ просвѣтленною душой и съ смягченнымъ сердцемъ. И народъ оцѣнилъ Серафима. Алчущихъ его помощи стекалось къ нему великое множество, особенно въ послѣдніе десять лѣтъ его жизни. Иногда у него бывало болѣе, чѣмъ по тысячѣ человѣкъ въ день [2]).

Заботливость Серафима о народѣ образно выразилась въ слѣдующихъ словахъ, сказанныхъ имъ одному іеромонаху: „Сѣй данную тебѣ пшеницу, сказалъ іеромонаху Серафимъ, сѣй на благой землѣ, сѣй и на пескѣ, и на камнѣ, и въ терніи. Все гдѣ нибудь да прозябнетъ и возрастетъ и плодъ принесетъ, хотя и не скоро“ [3]).

Въ эту пору своей жизни, а именно въ ноябрѣ 1825 года, за семь лѣтъ до своей смерти, Серафимъ, будучи уже физически немощнымъ, рѣшилъ, наконецъ, нѣсколько ослабить суровость жизни своей. Онъ дозволилъ себѣ устроить на лѣтнее время дневное пребываніе въ лѣсу вблизи монастыря. Здѣсь на горкѣ, около родника, называвшагося Богословскимъ, былъ сооруженъ для Серафима маленькій срубъ безъ оконъ и дверей, съ земляннымъ входомъ со стороны подъ стѣнкой. На Богословскомъ родникѣ проводилъ Серафимъ по буднямъ денное время, возвращаясь къ вечеру въ монастырь [4]).

---

[1]) Слова Симеона. Выпускъ 2-й, стр. 541 и 542.

[2]) Четьи-Минеи, V стр. 92 и 93. [3]) Тамъ же, стр. 110.

[4]) Четьи-Минеи. Книга V, стр. 88 и 89. Мѣсто это потомъ стали называть нижней пустынкой отца Серафима, а родникъ – колодцемъ отца Серафима.

Каковъ былъ съ виду Серафимъ въ этомъ своемъ старческомъ возрастѣ—передаютъ распространенныя всюду его изображенія. На этихъ изображеніяхъ мы видимъ Серафима сѣдымъ старцемъ, согнутымъ, опирающимся на палку, съ топоромъ въ рукахъ, въ помятой камилавкѣ (монашеская шапка), въ холщевомъ бѣломъ балахонѣ, съ сумою на плечахъ [1]).

* * *

Сила духа въ Серафимѣ проявлялась къ концу его жизни въ особомъ *дарѣ прозорливости*, помогавшемъ Серафиму нравственно врачевать ищущихъ помощи. Душа человѣческая была передъ Серафимомъ открыта, какъ лицо въ зеркалѣ. Нѣкоторыхъ изъ своихъ посѣтителей, боявшихся изъ ложнаго стыда сознаваться въ грѣхахъ, Серафимъ приводилъ къ раскаянію тѣмъ, что самъ начиналъ говорить имъ, что ихъ томило; какъ будто грѣхи эти были при немъ совершены [2]).

Интересенъ разсказъ строителя Высокогорской пустыни [3]) Антонія о бесѣдѣ его съ Серафимомъ по поводу его прозорливости.

Случилось такъ, что Антонію пришлось присутствовать при разговорѣ Серафима съ однимъ купцомъ, котораго ранѣе Серафимъ совершенно не зналъ, а между тѣмъ Антоній былъ свидѣтелемъ того, какъ Серафимъ сталъ съ первыхъ же словъ обличать купца въ его порокахъ. Когда купецъ, послѣ проникавшихъ въ душу словъ Серафима, вышелъ изъ его кельи весь въ слезахъ, то удивленный этимъ Антоній сказалъ Серафиму:

„Да какъ же вы, батюшка, не спросили ни одного слова отъ купца и все сказали, что ему потребно?“

Приводимъ дословно данный на этотъ вопросъ отвѣтъ Серафима, какъ онъ былъ записанъ Антоніемъ. Серафимъ сказалъ:

„Онъ (купецъ) шелъ ко мнѣ, какъ и другіе, какъ и ты шелъ, яко къ рабу Божію. Я, грѣшный Серафимъ, такъ и думаю, что я, грѣшный рабъ Божій, что мнѣ повелѣваетъ Господь, какъ рабу своему, то я и передаю... Первое помышленіе, являющееся въ душѣ моей, я считаю указаніемъ Божіимъ и говорю, не зная,

---

[1]) Въ этой сумѣ у Серафима лежало Евангеліе и грузъ изъ камней и песка для умерщвленія плоти.

[2]) Четьи-Минеи, V, стр. 105.

[3]) Высокогорская пустынь находится во Владимірской губерніи.

что у моего собесѣдника на душѣ, а только вѣруя, что такъ мнѣ указываетъ воля Божія для его пользы. Какъ желѣзо—ковачу, такъ я передаю себя и свою волю Господу Богу. Какъ ему угодно, такъ и дѣйствую; *своей воли не имѣю,* а что Богу угодно, то и передаю" [1]).

Мы цитировали эти слова Серафима полностью, такъ какъ они даютъ ключъ къ поясненію психологіи прозорливости—этой особой способности къ сверхсознанію большого разума человѣческаго.

Для возможности уясненія этой способности приведемъ здѣсь въ параллель съ означеннымъ отвѣтомъ Серафима—одну цитату о томъ же предметѣ, взятую нами изъ сочиненія другого знаменитаго христіанскаго мистика, жившаго въ другой странѣ и выросшаго совершенно въ иныхъ условіяхъ, чѣмъ Серафимъ.

Христіанскій мистикъ, о которомъ мы сейчасъ говоримъ, это знаменитый мистикъ XVII-го вѣка Яковъ Беме. Вотъ эта цитата, взятая у Беме, опредѣляющая отношеніе между низшимъ и высшимъ сознаніемъ человѣка, т. е. между тѣмъ, что мы называемъ малымъ и большимъ разумами, и объясняющая какъ человѣкъ, отрѣшаясь отъ себя самого, дѣлается органомъ Духа Святаго. Беме говоритъ такъ: „когда ты не будешь ни думать отъ себя самого, ни желать отъ себя самого, когда твой умъ и воля станутъ спокойны и пассивно отдадутся воспріятію выраженій вѣчнаго Слова и Духа... и когда ты отвлеченнымъ мышленіемъ запрешь на замокъ воображеніе и внѣшнія чувства, тогда вѣчный слухъ, зрѣніе и рѣчь откроются въ тебѣ, и Богъ услышитъ и увидитъ черезъ тебя, потому что теперь ты будешь органомъ Его Духа, и Богъ будетъ говорить въ тебѣ и будетъ шептать твоему духу, и твой духъ услышитъ Его голосъ" [2]).

Изъ этихъ близкихъ между собою словъ св. Серафима и Якова Беме мы видимъ, что ихъ большой разумъ начиналъ быть активнымъ въ своей сверхсознательности съ той минуты, какъ они совершенно отрѣшались отъ своей разсудочной воли („Своей воли не имѣю", говорилъ Серафимъ. „Когда ты не будешь ни думать отъ себя самого, ни желать отъ себя самого", говорилъ Беме). Что же касается св. Серафима, то въ минуту прозорливости вся душа его принадлежала уже не себѣ, а выс-

---

[1]) Четьи-Миней. Книга V, стр. 94.

[2]) П. Д. Успенскій. Tertium Organum, стр. 225.

шему началу—Логосу, творящему въ человѣкѣ свѣтъ истиннаго разумѣнія. „Какъ желѣзо—ковачу, такъ я передаю себя и свою волю Господу Богу", говорилъ Серафимъ.

Если, глядя на описанный процессъ прозорливости Серафима, опредѣлять это явленіе, исходя изъ условій, въ которыхъ вообще работаетъ обыкновенное человѣческое сознаніе, то явленіе это, конечно, нужно причислить къ числу явленій для интеллекта безсознательныхъ, но слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что безсознательность Серафима была здѣсь совсѣмъ особая. Серафимъ сердцемъ своимъ чувствовалъ, откуда шли его проникновенныя рѣчи [1]).

Этимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, объясняется и то, что Серафимъ никогда не восхищался плодами дѣлъ своихъ. Онъ ничего къ себѣ не относилъ „Не намъ, Господи, не намъ, но имени твоему даждь славу о милости твоей" постоянно твердилъ онъ [2]).

Въ біографіяхъ Серафима, составленныхъ его современниками, и въ запискахъ о Серафимѣ приведено много примѣровъ прозорливости Серафима, записанныхъ со словъ лицъ ее испытавшихъ [3]).

Благодаря прозорливости Серафима, у него иногда происходили эпизоды съ посѣтителями даже не безъ нѣкотораго комическаго оттѣнка. Напр., въ житіяхъ Серафима повѣствуется, между прочимъ, о томъ, что въ Саровъ заѣхалъ случайно нѣкій гене-

---

[1]) Интересно здѣсь сопоставить эту прозорливость Серафима съ чѣмъ-то подобнымъ, достигаемымъ черезъ Раджа-Іогу, о чемъ мы подробно говорили въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе" (Издан. 2-е, стр. 218). Тамъ мы приводили указанія, что упражненіями Раджа-Іоги развивается такъ называемое *астральное зрѣніе*, т. е. способность человѣка внѣшне видѣть астральный и ментальный міры, и въ этихъ мірахъ или планахъ видѣть *ауру* каждаго человѣка, которая перемѣною своей формы и цвѣта выдаетъ сокровенныя душевныя движенія человѣка; но такое *астральное зрѣніе*, какъ поясняетъ А. Безантъ, совсѣмъ не то, что представляетъ собою *зрѣніе духовное*; это послѣднее зрѣніе, по ея опредѣленію, есть духовное проникновеніе, которымъ человѣкъ мгновенно постигаетъ истину. Св. Исаакъ Сиріянинъ называетъ это проникновеніе или, какъ онъ говоритъ „вѣдѣніе" сверхъестественнымъ, подаваемымъ Божественною силою (тамъ же, стр. 298). Вотъ этимъ именно вѣдѣніемъ, въ данномъ случаѣ прозорливостью, и обладалъ Серафимъ.

[2]) Четьи-Минеи, т. V, стр. 93.

[3]) Такъ, напр., интересны разсказы о Серафимѣ въ запискахъ Невѣрова, печатавшихся въ „Русской Старинѣ" (въ 1880 г., іюнь, стр. 234—238), въ запискахъ генерала Огращенкова, печатавшихся въ „Русскомъ Вѣстникѣ" (1879 г. стр. 267—270).

ралъ Л. Это былъ довольно надменный человѣкъ, которому везло по службѣ и у котораго сложилось, какъ у многихъ ему подобныхъ, прочное сознаніе своего превосходства предъ окружающими людьми. Одинъ помѣщикъ, по фамиліи Прокудинъ, затащилъ этого генерала къ старцу Серафиму.

Вотъ какъ описывается это свиданіе генерала со старцемъ:

Какъ только они, т. е. Прокудинъ и генералъ, вошли къ старцу, Серафимъ пошелъ къ нимъ навстрѣчу и неожиданно для генерала поклонился ему въ ноги. По разсказу Прокудина, генерала это фрапировало. Прокудинъ вышелъ изъ кельи, предоставляя генералу побесѣдовать со старцемъ. Черезъ нѣсколько минутъ, по словамъ Прокудина, случилось нѣчто совсѣмъ неожиданное,—послышался изъ кельи Серафима плачъ; то, къ удивленію, плакалъ генералъ. Черезъ полчаса дверь отворилась и Серафимъ вывелъ генерала подъ руки изъ кельи. Генералъ продолжалъ плакать, закрывъ лицо руками. Ордена и фуражка были забыты имъ въ кельѣ Серафима; ихъ потомъ Серафимъ вынесъ къ генералу [1]).

Интересно отмѣтить, что когда во время горячей бесѣды генерала съ Серафимомъ у него свалились эти ордена, то старецъ сказалъ ему.

„Это потому, что ты получилъ ихъ незаслужено".

Въ хроникѣ, изложенной въ Четьи-Минеяхъ, говорится также о томъ, что бесѣда Серафима кромѣ этой своей прозорливости поражала *простотой* [2]). Беремъ на выдержку нѣсколько характерныхъ, простыхъ изреченій Серафима; они даютъ нѣкоторое понятіе объ его бесѣдѣ. „Все дѣлай потихоньку, полегоньку, не вдругъ, говорилъ онъ людямъ, не въ мѣру увлекавшимся на первыхъ шагахъ подвига. Добродѣтель не груша, ее вдругъ не съѣшь". „Надо любить всѣхъ и больше всего Бога"... „Познавай въ себѣ добро и зло; блаженъ человѣкъ, который знаетъ это"... „Осуждай самъ себя, Такъ Богъ не осудитъ"... „За уступки міру многіе погибли". „Истинная цѣль жизни нашей состоитъ въ стяжаніи Духа Святаго Божьяго... Велика для этого сила молитвы" и т. п.

---

[1]) Въ біографіяхъ упоминается, что генералъ Л. впослѣдствіи сообщалъ другимъ, что онъ проѣхалъ всю Европу, видалъ множество людей разнаго рода, но въ первый разъ въ жизни увидалъ онъ человѣка столь прозорливаго; старецъ раскрылъ предъ нимъ всю его жизнь.

[2]) Простота—качество большого разума.

Интересно сообщить, какъ при этомъ Серафимъ отличалъ вѣру теоретическую отъ религіознаго опыта, которому придавалъ значеніе. „Учить другихъ такъ же легко, говаривалъ онъ, какъ съ нашего собора бросать на землю камешки, а проходить дѣломъ то, чему учишь, все равно, какъ бы самому носить камешки на верхъ собора“.

Здѣсь нужно еще отмѣтить, что хотя Серафимъ, отдавшій себя монашеской жизни, и предпочиталъ иночество жизни въ міру, что хотя онъ и поощрялъ къ иночеству склонныхъ на это людей, но относился и къ христіанскому браку съ уваженіемъ. „И дѣвство славно и бракъ благословенъ Господомъ“, говорилъ онъ мірянамъ, и „благослови ихъ Богъ глаголя: растителся и множитеся“ [1]).

* * *

Въ сообщеніяхъ современниковъ о Серафимѣ мы имѣемъ не мало свѣдѣній о томъ, что Серафиму, кромѣ его прозорливости, были доступны и другія состоянія духовнаго сверхсознанія.

Изъ такихъ сообщеній является особенно интереснымъ описаніе одного факта особаго просвѣтлѣнія Серафима, коего свидѣтелемъ былъ мѣстный землевладѣлецъ Н. А. Мотовиловъ. Свѣдѣнія объ этомъ дошли до насъ потому, что Мотовиловъ оставилъ о своихъ отношеніяхъ къ Серафиму записки, которыя были напечатаны въ одномъ изъ повременныхъ изданій [2]).

Здѣсь надо сказать, что Мотовиловъ былъ весьма преданъ Серафиму, и Серафимъ его любилъ, какъ своего ученика и глубоко религіознаго человѣка. Близкія отношенія между ними завязались послѣ того, какъ Серафимъ исцѣлилъ Мотовилова отъ тяжкой болѣзни. Объ этомъ исцѣленіи нами будетъ подробно изложено въ слѣдующей рубрикѣ.

О наитіи особаго духовнаго просвѣтлѣнія на Серафима Мотовиловъ сообщаетъ въ запискахъ слѣдующее: „Это было въ четвергъ. День былъ пасмурный. Снѣгу было на четверть на землѣ, а сверху порошила довольно густая снѣжная крупа“... Мотовиловъ съ Серафимомъ находились тогда въ лѣсу въ ближней пустынькѣ; Серафимъ усадилъ Мотовилова на срубленный пень, а самъ на-

---

[1]) Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима“, изданіе 1904 г., стр. 275.

[2]) „Московскія Вѣдомости“ №№ 195, 196, 197 отъ 18, 19 и 20 Іюля 1903 г. Тоже у Денисова, стр. 319—335.

ходился возлѣ него. У нихъ зашла интересная бѣседа о томъ, что истинная цѣль жизни христіанской состоитъ въ стяжаніи Духа Святаго Божьяго. Серафимъ говорилъ объ этомъ много и очень оживленно; предметъ бесѣды его воодушевилъ. Онъ говорилъ о силѣ молитвы, говорилъ, что Бога и Благодать Духа Святаго люди „не во снѣ видѣли и не въ мечтаніи и не въ изступленіи воображенія разстроеннаго, а истинно въ явѣ... Не ищемъ Благодати Божіей, не допускаемъ ей, по гордости ума нашего, вселяться въ души наши, и потому не имѣемъ истиннаго просвѣщенія отъ Господа .. Бѣда въ томъ, говорилъ Серафимъ, что мы, преуспѣвая въ возрастѣ. не преуспѣваемъ въ Благодати и въ *разумѣ Божіемъ*“... [1]).

Серафимъ тутъ же говорилъ еще о фактѣ сошествія Св. Духа на Апостоловъ, и о другихъ необыкновенныхъ случаяхъ явленій Св. Духа.

Въ разгарѣ этой оживленной рѣчи Мотовиловъ спросилъ его:

„Какимъ же образомъ узнать мнѣ, что я нахожусь въ Благодати Духа Святаго?..“

Серафимъ сталъ на это горячо говорить Мотовилову, что это очень просто, сталъ приводить примѣры изъ жизни Апостоловъ, но Мотовиловъ этимъ не убѣждался.

„Все-таки я не понимаю, почему я могу быть твердо увѣреннымъ, что я въ Духѣ Божіемъ, продолжалъ Мотовиловъ.— Какъ мнѣ самому въ себѣ распознавать Его истинное явленіе?“

Серафимъ отвѣчалъ:

„Я уже, ваше боголюбіе, сказалъ вамъ, что это очень просто, и подробно разсказалъ вамъ, какъ люди бываютъ въ Духѣ Божіемъ и какъ должно разумѣть Его явленіе въ насъ... Что же вамъ, батюшка, еще надобно?“

„Надобно,—сказалъ я,—чтобы я понялъ это хорошенько!..“

Тогда о. Серафимъ взялъ меня весьма крѣпко за плечи и сказалъ мнѣ:

„Мы оба теперь, батюшка, въ Духѣ Божіемъ съ тобою!.. Что же ты не смотришь на меня?..“

Я отвѣчалъ:

„*Я не могу, батюшка, смотрѣть потому, что изъ глазъ вашихъ молніи сыпятся. Лицо ваше сдѣлалось свѣтлѣе солнца, и у меня глаза ломитъ отъ боли!..*“

---

[1]) Очевидно, что Серафимъ здѣсь говорилъ о „большомъ разумѣ“.

Серафимъ сказалъ:

„Не устрашайтесь, ваше боголюбіе, и вы теперь сами такъ же свѣтлы стали, какъ и я самъ. Вы сами теперь въ полнотѣ Духа Божьяго, *иначе вамъ нельзя было бы и меня такимъ видѣть*“.

И, преклонивъ ко мнѣ голову свою, онъ тихонько на ухо сказалъ мнѣ:

„Благодарите же Господа Бога за неизреченную къ вамъ милость его. Вы видѣли, что я и не перекрестился даже, а только въ сердцѣ моемъ мысленно помолился Богу и внутри себя сказалъ: Господи! удостой его ясно и тѣлесными глазами видѣть то сошествіе Духа Твоего, которымъ Ты удостаиваешь рабовъ Своихъ, когда благоволишь являться во свѣтѣ великолѣпной славы Твоей. И вотъ, батюшка, Господь и исполнилъ мгновенно смиренную просьбу убогаго Серафима“...

Я взглянулъ послѣ этихъ словъ въ лицо его, пишетъ Мотовиловъ, и напалъ на меня еще большій благоговѣйный ужасъ.

Представьте себѣ въ серединѣ солнца, въ самой блистательной яркости его полуденныхъ лучей, лицо человѣка съ вами разговаривающаго. Вы видите движеніе устъ его, мѣняющееся выраженіе его глазъ, слышите его голосъ, чувствуете, что кто-то васъ руками держитъ за плечи, но не только рукъ этихъ не видите,—не видите ни самихъ себя, ни фигуры его, а только одинъ свѣтъ ослѣпительный, простирающійся далеко, на нѣсколько сажень кругомъ, и озаряющій яркимъ блескомъ своимъ и снѣжную пелену, покрывающую поляну, и снѣжную крупу, осыпающую сверху и меня, и великаго старца. Возможно ли представить себѣ то положеніе, въ которомъ я находился тогда, говоритъ Мотовиловъ.

„Что же чувствуете вы теперь?“ — спросилъ меня о. Серафимъ.

„Необыкновенно хорошо!“—сказалъ я.

„Да какъ же хорошо?— Что именно?“

Я отвѣчалъ:

„Чувствую я такую тишину и миръ въ душѣ моей, что никакими словами выразить не могу!“

„Это, ваше боголюбіе, — сказалъ Серафимъ — тотъ миръ, про который Господь сказалъ ученикамъ Своимъ: „миръ мой даю вамъ“...

А вотъ другое сообщеніе одного изъ очевидцевъ—сообщеніе объ иномъ высшемъ созерцательномъ состояніи, которое переживалъ Серафимъ, о состояніи такъ называемаго духовнаго экстаза, когда у человѣка мысли совершенно замираютъ и онъ не въ силахъ ясно передать, что онъ переживаетъ въ экстазѣ. Сообщеніе о такомъ состояніи Серафима изложено въ Четьи-Минеяхъ со словъ Саровскаго инока Іоанна, который былъ близокъ къ Серафиму и случайно при экстазѣ присутствовалъ.

Серафимъ однажды открылся Іоанну, что ему вѣдомы были *міры иные*: онъ тамъ былъ. „Только не знаю, сказалъ Серафимъ, съ тѣломъ или кромѣ тѣла, Богъ вѣсть—это непостижимо... А о той радости и сладости небесной, которую я тамъ вкушалъ, сказать тебѣ невозможно“ [1]).

По словамъ слышавшаго эту рѣчь монаха Іоанна, Серафимъ, сказавши это, поникъ главою и замолчалъ. Глаза его закрылись; старецъ протянутою кистью правой руки мѣрно и тихо водилъ противъ сердца. Іоаннъ видѣлъ, что лицо Серафима „дивнымъ образомъ измѣнилось и издавало такой необычайный свѣтъ, что невозможно даже было смотрѣть на него“...

Послѣ получасового молчанія Серафимъ, наконецъ, заговорилъ.

„Если бы ты зналъ, какая радость ожидаетъ праведнаго на небѣ, то ты рѣшился бы во временной жизни переносить скорби съ благодареніемъ“... [2]).

По поводу этого духовнаго экстаза, осѣнившаго Серафима, приведемъ нѣкоторыя общія данныя, характеризующія подобные экстазы—данныя, выведенныя изъ положеній, высказанныхъ отцами церкви св. Григоріемъ Нисскимъ и Діонисіемъ Ареопагитомъ.

Григорій Нисскій характеризуетъ эти состоянія такъ: оставивъ все видимое, не только то, что воспринимаетъ чувство, но и то, что видитъ разумъ (малый разумъ), умъ (большой разумъ) непрестанно идетъ къ болѣе внутреннему, пока не проникнетъ въ незримое и непостижимое и тамъ не увидитъ Бога [3]). Говоря о подобномъ же состояніи, Діонисій Ареопагитъ замѣчаетъ, что при такомъ состояніи умъ не существуетъ ни для себя, ни для другихъ, а существуетъ единственно для Того, Кто превыше

---

[1]) О подобныхъ состояніяхъ, осѣняющихъ подвижниковъ, мы говоримъ подробно въ главѣ VIII (Мистическія радости).

[2]) Четьи-Минеи. Книга V, стр. 100 и 101.

[3]) И. В. Поповъ. „Идея обоженія въ древне-восточной церкви“, стр.

всего [1]). (Субъектъ и объектъ слиты воедино въ ощущеніи Божества).

Итакъ, изъ этихъ словъ Григорія Нисскаго и Діонисія Ареопагита мы видимъ, что человѣкъ, стремящійся къ Божеству, можетъ при духовномъ экстазѣ возвысится въ своихъ ощущеніяхъ не только надъ воспріятіями пяти органовъ чувствъ, но и надъ сознаніемъ своего разсудка. При такомъ состояніи человѣка, доведенномъ до безпредѣльности, жизненныя ощущенія его преобразуются; они переходятъ всецѣло въ сферу Логоса. Человѣкъ сбрасываетъ съ себя всѣ повязки физическихъ чувствованій и малаго разума. По мѣткому опредѣленію профессора И. В. Попова, это состояніе экстаза психологически характеризуется утратою сознанія не только чувственныхъ воспріятій, но и абстрактныхъ идей [2]). Иначе сказать, малый разумъ (ratio) совершенно анестезируется.

Это состояніе и пережилъ Серафимъ въ описанномъ выше случаѣ своего духовнаго экстаза.

* * *

Совершалъ Серафимъ и чудеса исцѣленій. Интересно описаніе исцѣленія, которое было пережито тѣмъ самымъ Мотовиловымъ, разсказъ коего о Серафимѣ мы только что привели выше. Знакомство Мотовилова съ Серафимомъ и началось съ этого чуда Серафима. Мотовиловъ въ теченіе трехъ лѣтъ страдалъ, какъ онъ говоритъ, „великими ревматическими и другими болѣзнями съ разслабленіемъ всего тѣла и отнятіемъ ногъ, скорченныхъ и въ колѣнкахъ распухшихъ и съ язвами на спинѣ и бокахъ".

Человѣкъ онъ былъ состоятельный, ничего не жалѣлъ на свое лѣченіе, но доктора помочь ему не могли.

Наконецъ, 5-го сентября 1831 года его недвижимаго привезли къ Серафиму въ ближнюю пустынь и онъ сталъ умолять Серафима исцѣлить его. Серафимъ былъ тронутъ его просьбами, но прежде всего спросилъ Мотовилова, вѣруетъ ли онъ Господу Іисусу и Матери Божіей; тотъ отвѣтилъ, что вѣруетъ.

Тогда Серафимъ спросилъ Мотовилова, вѣруетъ ли онъ въ то, что Господь Іисусъ Христосъ можетъ и теперь, какъ это было описано въ Евангеліяхъ, мгновенно исцѣлить его по ходатайству Матери Божіей. Больной твердо сказалъ что онъ и въ это вѣруетъ.

---

[1]) И. В. Поповъ. „Идея обоженія въ древне-восточной церкви", стр. 41.

[2]) Тамъ же.

И исцѣленіе произошло. Выписываемъ процессъ этого исцѣленія изъ записокъ Мотовилова [1]).

„А если вѣруете, заключилъ Серафимъ, то вы здоровы уже".

„Какъ здоровъ? спросилъ я (т. е. Мотовиловъ)—когда люди мои и вы держите меня на рукахъ".

„Нѣтъ! сказалъ Серафимъ,—вы совершенно всѣмъ тѣломъ вашимъ теперь уже здоровы въ конецъ!"

И онъ приказалъ державшимъ меня на рукахъ своихъ людямъ моимъ отойти отъ меня, а самъ, взявши меня за плечи приподнялъ отъ земли и, поставивъ на ноги мои, сказалъ мнѣ „крѣпче стойте, тверже утверждайтесь ими на землѣ, вотъ такъ не робѣйте, вы совершенно здоровы теперь". И потомъ прибавилъ, радостно смотря на меня: „вотъ видите-ли, какъ вы хорошо теперь стоите".

Я отвѣчалъ: „поневолѣ хорошо стою, потому что вы хорошо и крѣпко держите меня".

И онъ, отнявъ руки свои отъ меня, сказалъ: „ну, вотъ уже и я теперь не держу васъ, а вы и безъ меня все крѣпко же стоите; идите же смѣло, батюшка мой. Господь исцѣлилъ васъ, идите же и трогайтесь съ мѣста".

Взявъ меня за руку одною рукою своею, а другою въ плечи мои немного поталкивая, повелъ меня по травѣ и по неровной землѣ около большой сосны, говоря: „вотъ, ваше боголюбіе, какъ вы хорошо пошли".

Я отвѣчалъ: „да, потому что вы хорошо меня вести изволите".

„Нѣтъ, сказалъ онъ мнѣ, отнявъ отъ меня руку свою: Самъ Господь совершенно исцѣлить васъ изволилъ, и Сама Божія Матерь о томъ Его упросила, вы и безъ меня теперь пойдете и всегда хорошо ходить будете; идите же"... и сталъ толкать меня, чтóбы я шелъ.

„Да такъ упаду я и ушибусь", сказалъ я.

„Нѣтъ, противорѣчилъ онъ мнѣ,—не ушибетесь, а твердо пойдете".

И когда я почувствовалъ въ себѣ какую-то свыше осѣнившую тутъ меня силу, пріободрился немного и твердо пошелъ, то онъ вдругъ остановилъ меня и сказалъ: „довольно уже", и спро-

[1]) Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима", стр. 317 и 318.

силъ: „что, теперь удостовѣрились ли вы, что Господь васъ дѣйствительно исцѣлилъ во всемъ и во всемъ совершенно?... Надѣйтесь на него и благодарите Царицу Небесную за Ея къ вамъ великія милости. Но, такъ какъ трехлѣтнее страданіе ваше тяжко изнурило васъ, то вы теперь не вдругъ помногу ходите, а постепенно, мало-по-малу, пріучайтесь къ хожденію и берегите здоровье выше, какъ драгоцѣнный даръ Божій".

Итакъ, чудо совершилось. Дальше въ запискахъ Мотовилова говорится, что пролежавшій безъ движенія три года Мотовиловъ самъ сѣлъ въ экипажъ и пріѣхалъ изъ пустынки въ монастырь и всѣхъ поразилъ фактомъ своего исцѣленія.

А вотъ еще одно изъ многочисленныхъ исцѣленій, совершенныхъ Серафимомъ, извлеченное нами изъ Четьи-Миней.

Жена нѣкоего Воротилова была при смерти. Мужъ ея кинулся за помощью къ Серафиму; но старецъ объявилъ, что жена должна умереть. Тогда Воротиловъ, обливаясь слезами, припалъ къ ногамъ Серафима, умоляя его помолиться о возвращеніи ей жизни и здоровья. Серафимъ погрузился минутъ на десять въ „умную молитву" [1]), потомъ раскрылъ глаза, поднялъ Воротилова на ноги и радостно сказалъ ему:

„Ну, радость моя, Господь даруетъ супружницѣ твоей жизнь. Гряди съ міромъ въ домъ свой".

Воротиловъ пришелъ домой и узналъ, что жена его почувствовала облегченіе именно въ ту минуту, когда Серафимъ пребывалъ въ молитвенномъ подвигѣ. Вскорѣ она, по словамъ хроники, совсѣмъ выздоровѣла [2]).

Такъ проходила жизнь этого подвижника посвятившаго послѣдній періодъ своего духовнаго подвига дѣлу помощи людямъ, приходившимъ къ нему. Всякому старался онъ быть истинно полезнымъ, и всѣ, кто имѣлъ съ Серафимомъ общеніе, говоритъ хроника, ощущали его великую любовь и ея благодатную силу [3]).

По поводу этой дѣятельности Серафима интересно упомянуть о томъ, какъ характеризуетъ жизнь святыхъ, подобныхъ Серафиму, одинъ изъ извѣстныхъ психологовъ нашего вѣка Вильямъ

---

[1]) Объ умной молитвѣ см. „Сверхсознаніе", изданіе 2-е, стр. 300—313.

[2]) Четьи-Минеи. Книга V, стр. 107.

[3]) Четьи-Минеи. Книга V, стр. 93.

Джемсъ. „Святые, говоритъ онъ, со своимъ избыткомъ милосердія, являются великими хоругвеносцами вѣры, лучемъ свѣта, прорѣзающимъ тьму. Они отдѣльные, сверкающіе на солнцѣ брызги великаго потока, предтечи новой жизни“ [1])...

* * *

Теперь перейдемъ къ смерти Серафима.

Вотъ какъ произошла эта смерть судя по хроникѣ, изложенной въ Четьи-Минеяхъ.

1-го января 1833 года сосѣдній по мѣсту жительства со старцемъ Серафимомъ братъ Павелъ, обыкновенно приносившій ему пищу, замѣтилъ, что Серафимъ раза три выходилъ на приготовленное имъ для себя мѣсто погребенія, гдѣ довольно долго оставался и смотрѣлъ на землю [2]). Вечеромъ тотъ же инокъ слышалъ, какъ Серафимъ пѣлъ въ своей кельи пасхальныя пѣсни, прославляя Воскресеніе Христово.

На другой день, 2-го января, Павелъ въ шестомъ часу утра вышелъ изъ своей кельи къ ранней обѣднѣ и почувствовалъ въ сѣняхъ запахъ дыма и гари. Въ кельи Серафима всегда горѣли негасимыя никогда старцемъ свѣчи; на всѣ предостереженія другихъ относительно возможности пожара Серафимъ обыкновенно отвѣчалъ:

„Пока я живъ, пожара не будетъ, а когда умру, кончина моя откроется пожаромъ“.—Такъ и было, говоритъ хроника [3]).

Павелъ постучался въ двери старца, но онѣ оказались замкнутыми. Тогда онъ сообщилъ объ этомъ другимъ, предполагая, что старецъ ушелъ въ свою пустыню и что въ кельи горитъ.

Когда дверь была сорвана съ внутренняго крючка, то увидали, что пламени не было,—но въ безпорядкѣ лежавшія книги, а также различныя холщевыя вещи, которыя многіе по усердію приносили къ Серафиму, тлѣли. Тлѣвшія вещи поспѣшили погасить, зажгли свѣчу и увидали Серафима въ обычномъ бѣломъ балахончикѣ на всегдашнемъ мѣстѣ его молитвенныхъ подвиговъ, на колѣняхъ передъ аналоемъ съ мѣднымъ распятіемъ на шеѣ.

---

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 347.

[2]) За недѣлю до своей смерти Серафимъ упросилъ игумена Нифонта похоронить его въ назначенномъ имъ мѣстѣ монастыря въ приготовленномъ имъ для себя гробѣ.

[3]) Четьи-Минеи. Книга V, стр. 112.

Руки его, крестообразно сложенныя на груди, лежали на аналоѣ на книгѣ... Глаза Серафима были закрыты. Лицо его было какъ бы оживлено послѣднею въ этомъ мірѣ молитвою. Тѣло его было еще тепло. Но иноки не могли разбудить Серафима. Онъ почилъ.

Въ заключеніе нашего изложенія о Серафимѣ приведемъ слѣдующія, исполненныя глубокаго значенія, слова его, не разъ имъ повторенныя при жизни своимъ духовнымъ дѣтямъ.

„Когда меня не станетъ, вы ко мнѣ на гробикъ ходите. Какъ вамъ время, вы и идите—и чѣмъ чаще, тѣмъ лучше. Все, что есть у васъ на душѣ, что бы ни случилось съ вами, и чѣмъ бы ни скорбѣли, придите ко мнѣ, да все горе съ собою принесите на мой гробикъ. Припавъ къ землѣ, какъ къ живому, все и разскажите, и услышу я васъ; вся скорбь ваша отлетитъ и пройдетъ. Какъ вы съ живымъ всегда говорили, такъ и тутъ. Для васъ я живой есть и буду во вѣки!..“ [1]).

Нынѣ, съ открытіемъ мощей Серафима, къ его останкамъ стекаются русскіе люди.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Францискъ Ассизскій.

Хвала Тебѣ, Господь, хвала Твоимъ созданьямъ,
Но прежде всѣхъ возславимъ брата—солнце,
Который день даетъ и свѣтъ являетъ Твой.
Онъ такъ лучистъ въ великомъ блескѣ,
И есть прообразъ Твой, Всевышній.

Изъ гимна „Солнцу“ Франциска Ассизскаго.

Явленія мистическія, какъ наиболѣе центральныя и глубокія, имѣютъ важность первостепенную и основную, говоритъ Владиміръ Соловьевъ [2]). Это положеніе Вл. Соловьева вполнѣ согласуется со словами Джемса, что непосредственное интуитивное

---

[1]) Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима“, стр. 417.

[2]) Владиміръ Соловьевъ. „Философскія начала цѣльнаго знанія“. Собран. сочин., т. I, стр. 289.

убѣжденіе всякаго человѣка *таится въ глубинахъ его духа* [1]). Основываясь на этихъ положеніяхъ, можно сказать, что характеръ и направленіе мистическаго чувства, заложеннаго въ сердцахъ людей, вліяетъ и на ихъ религіозное міросозерцаніе; въ этомъ смыслѣ можно сказать, что сама религія человѣчества есть прежде всего производная отъ мистики, вѣрнѣе—производная отъ той степени мистическаго развитія, на которой стоятъ духовные вожди человѣчества.

Хотя мистическое чувство и является основнымъ началомъ религіознаго вѣрованія, но само это чувство, ростъ и его развитіе могутъ колебаться въ зависимости не только отъ силъ мистическаго генія, но также и отъ извѣстныхъ историческихъ условій. Можетъ сложиться такъ, что мистическіе вожди человѣчества, вліяющіе на массы, пойдутъ по разнымъ путямъ въ своемъ мистическомъ развитіи, утративъ единеніе другъ съ другомъ, и это неминуемо отразится на массахъ: массы людей пойдутъ тогда за вождями по разнымъ дорогамъ, и религіозное міросозерцаніе этихъ массъ начнетъ разъединять людей и отдалять ихъ другъ отъ друга.

Наиболѣе яркій фактъ такого разъединенія и отдаленія людей другъ отъ друга въ исторіи христіанской мистики—мы видимъ въ раздѣленіи этой мистики на мистику восточную и западную—раздѣленіи, исторически шедшемъ параллельно съ постепеннымъ отдаленіемъ другъ отъ друга церквей Востока и Запада, завершившимся окончательнымъ раздѣленіемъ этихъ церквей на церковь католическую и церковь восточную.

Чтобы возможно нагляднѣе показать самый характеръ совершившагося раздѣленія христіанской мистики на два направленія (на направленіе мистики западной и на направленіе мистики восточной),—прибѣгнемъ къ такой аналогіи: уподобимъ развитіе христіанской мистики развитію свѣтолюбиваго растенія.

Развитіе подобнаго растенія, какъ мы знаемъ, зависитъ не только отъ условій, въ которыхъ находятся корни растенія, но главнымъ образомъ отъ того, каковъ притокъ свѣта къ этому растенію.

То же можно сказать и про христіанскую свѣтолюбивую мистику, освѣщаемую Благодатью своего великаго Солнца—Логоса. Ростъ этой мистики и ея совершеннѣйшее развитіе зависятъ прежде всего отъ того, безпрепятственно ли льется на это растеніе Свѣтъ Солнечный, который и даетъ ему главную жизнь.

---

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 66.

Въ этихъ именно благопріятствующихъ условіяхъ Свѣта и была поставлена мистика Востока. Вслѣдствіе правильной постановки основъ христіанства въ церкви восточной—мистика Востока росла свободно въ стремленіи своемъ къ великому духовному Солнцу-Логосу, и развивалась она свободнѣе, чѣмъ мистика Запада, скованная предразсудками земныхъ вожделѣній католической церкви, скованная путами папства и духовныхъ прерогативъ духовенства [1])

Изъ книгъ „Добротолюбія“ [2]), а также изъ только что изученной нами жизни православнаго святого Серафима Саровскаго мы видимъ, что восточная мистика имѣетъ одну главную цѣль; она стремится къ стяжанію Духа Святаго и, твердо идя къ этому стяжанію, предчувствуетъ въ будущемъ полноту царствія Духа Божьяго въ вѣчной жизни. Между тѣмъ вожди западной церкви, а за ними и вся церковь католическая, возомнили себя уже осуществленнымъ градомъ Божіимъ на землѣ, притомъ—градомъ, управляемымъ земною властью. Въ силу особыхъ историческихъ условій, католичество допустило у себя такую анормальность: оно поставило между христіанской мистикой—растеніемъ свѣтолюбивымъ, и Логосомъ, Солнцемъ этого растенія, непрозрачную перегородку. Оно поставило между Богомъ и людьми земного владыку—папу, и затемнило этимъ достиженіе католиками непосредственной духовности въ сферѣ Логоса. По исторически сложившемуся предразсудку католиковъ, вкорененному въ нихъ ихъ религіей, папа является намѣстникомъ Христа на землѣ, лицомъ непогрѣшимымъ, божественнымъ. Въ эпоху же расцвѣта земной силы католичества въ XIII столѣтіи) въ эпоху подвижничества Франциска) папа былъ даже дѣйствительнымъ властителемъ земныхъ царствъ и народовъ. Такая постановка религіи, такое сведеніе ея къ земному владычеству, въ атмосферѣ котораго воспитывались католики, и было главною причиною, препятствовавшею правильному развитію католической мистики; мистика здѣсь развивалась въ ненормальныхъ условіяхъ. Ее увлекали не столько элементы жизни духа, сколько элементы жизни формы [3]), ее отвлекали отъ истиннаго Свѣта элементы ментальные и чувственные. И эта закваска католическаго міра отдалила его отъ міра восточнаго.

[1]) Такъ напр., прерогативы католическаго духовенства въ таинствѣ евхаристіи.

[2]) Принципы книгъ „Добротолюбія“ изложены нами въ „Сверхсознаніи“.

[3]) О жизни духа и жизни формы см. „Сверхсознаніе“, стр. 45—47.

Такимъ образомъ главныя причины религіознаго раздѣленія Востока и Запада заключаются не въ догматѣ Filioque [1]), не въ обрядовыхъ и формальныхъ спорахъ, а главнымъ образомъ—въ папизмѣ и въ тѣхъ мистическихъ направленіяхъ, которыя такъ различно проявились въ подвижничествахъ той и другой церкви. Такіе могущественные мистическіе вожди западной церкви, какъ, напр., Игнатій Лойола, поставили своею цѣлью служеніе папѣ—земному Христу. Ихъ идеалъ духовности затемнился стремленіемъ къ осуществленію земной власти Христа. Подвижники же восточной церкви оставались всегда вѣрными чистому служенію Логосу небесному, принимали Христа духовнаго внутрь себя. Въ результатѣ и получилось то, что западная мистика, скованная тяжестью папизма и связаннаго съ нимъ стремленія къ человѣческой власти, никогда не могла подняться до высотъ мистики восточной, хотя между святыми католическаго міра и были великіе подвижники по своимъ высокимъ порывамъ и мистическому врожденному таланту. Даже такой удивительный по своимъ качествамъ католическій святой, какъ Францискъ Ассизскій, и тотъ не могъ, какъ мы увидимъ далѣе, отрѣшиться въ своей мистикѣ отъ ментализма и чувственности. Кромѣ того, мы увидимъ далѣе, что причина этого крылась *въ его недостаточномъ смиреніи*, хотя Францискъ и говорилъ много о значеніи смиренія въ своихъ сочиненіяхъ и словесныхъ поученіяхъ [2]). Истинное смиреніе было чуждо католическому духовному міру; оно и не могло быть, это истинное смиреніе, въ такой церкви, гдѣ глава ея—папа признавался непогрѣшимымъ владыкою.

Чтобы въ точности все это выяснить, мы изложимъ мистическую жизнь св. Франциска Ассизскаго въ параллель съ жизнью Серафима Саровскаго. Мы выбрали для такого сопоставленія жизнь означеннаго католическаго святого потому, что она ярко выдвигаетъ католическія мистическія черты, опредѣленно сло-

---

[1]) Догматъ, принятый на второмъ Вселенскомъ Соборѣ (381 г.) утвердилъ, что *„Духъ Святой исходитъ отъ Отца“*. Но черезъ нѣсколько столѣтій на *мѣстномъ* Соборѣ, а именно частной *испанской* церкви, сдѣлано было прибавленіе къ этому символу въ членѣ о Св. Духѣ—между словами: *„отъ Отца“* и *„исходящаго“* вставлено слово: *„и Сына„* (Filioque). Западная церковь, съ папою во главѣ, приняла это добавленіе; восточная же церковь это добавленіе отвергла. Разрывъ между церквами начался съ IX вѣка и окончательно совершился въ XI вѣкѣ.

[2]) О характерѣ смиренія Франциска мы говоримъ подробно въ слѣдующей V-ой главѣ.

жившіяся въ эпоху Франциска (XIII вѣкъ)—черты, которыя были въ XVI столѣтіи доведены до крайности его послѣдователемъ другимъ католическимъ святымъ Игнатіемъ Лойолою. Мистика Франциска Ассизскаго, если мы сравнимъ ее съ мистикою Серафима Саровскаго, рельефно оттѣнитъ намъ существо православной мистики. Этимъ путемъ мы уяснимъ себѣ дѣйствительное значеніе и высоту мистики восточной церкви.

Въ настоящей главѣ мы изложимъ біографію Франциска. Въ слѣдующей же главѣ мы постараемся сопоставить религію и мистику Франциска Ассизскаго и Серафима Саровскаго. Хотя условія и эпохи, въ которыхъ жили Францискъ и Серафимъ (XIII и XVIII столѣтія), являютъ собою какъ бы два особыхъ міра, но это не помѣшаетъ нашей работѣ, ибо мы будемъ касаться не столько внѣшней дѣятельности святыхъ, сколько ихъ внутренней психологіи.

* * *

Итакъ, будемъ говорить о жизни Франциска Ассизскаго [1]).

Прежде всего мы должны сказать нѣсколько словъ о той эпохѣ, когда проявилась его дѣятельность.

Эпоха эта, начало XIII вѣка, была тѣмъ временемъ, когда свѣтская власть папы достигла своего высшаго могущества, когда короли Англіи и Арагоніи признали себя вассалами намѣстника св. Петра и когда враждебная папству имперія Гогенштауфеновъ распалась. Вмѣстѣ съ тѣмъ эта эпоха была временемъ нравственнаго упадка католическаго духовенства. Описывая тогдашнее паденіе нравовъ въ духовенствѣ, изслѣдователь жизни Франциска—Саббатье говоритъ, что въ то время самыя лучшія сердца католическаго міра обращались къ Востоку, мысленно вопрошая себя,

---

[1]) Главнымъ матеріаломъ для свѣдѣній о Францискѣ послужило намъ недавно вышедшее изслѣдованіе о жизни Франциска, написанное датчаниномъ *Іергенсеномъ* (Ioergensen). Это изслѣдованіе основано на прежде имѣвшихся и вновь провѣренныхъ критикой данныхъ о католическомъ святомъ. Означенное изслѣдованіе весьма полное; оно заключаетъ въ себѣ все, что можно было собрать болѣе или менѣе достовѣрнаго о Францискѣ. Книга Іергенсена вышла во Франціи въ 1909 году; она имѣла громадный успѣхъ, и въ 1910 году появилось уже одиннадцатое изданіе этого сочиненія (Iohannes Ioergensen. Saint Francois D'Assise. Paris. 1910). Кромѣ этого изслѣдованія мы пользовались для нашей работы книгами о Францискѣ: французскаго теолога *П. Саббатье* и русскаго изслѣдователя *В. Герье*. Наконецъ, нѣкоторыми свѣдѣніями мы воспользовались изъ сочиненія *Жебара* о Францискѣ.

не придетъ ли греческая церковь очистить все это зло и собрать наслѣдство сестры своей [1]).

Въ эту эпоху и появился Франциск. Этотъ замѣчательный человѣкъ своими подвигами стремился напомнить времена апостольскія; онъ стремился своимъ примѣромъ оживить угасавшее христіанство Запада.

Прежде всего мы считаемъ нужнымъ упомянуть, что обстоятельства жизни Франциска съ внѣшней стороны рѣзко отличались отъ того пути, по которому шелъ Серафимъ Саровскій, о которомъ мы говорили въ предыдущей главѣ. Послѣдній, какъ мы уже знаемъ, выступилъ, какъ общественный дѣятель, на позднемъ склонѣ лѣтъ. Энергію всей своей жизни до шестидесятилѣтняго возраста Серафимъ использовалъ на работу борьбы съ собою, на работу своего нравственнаго совершенствованія. Иначе сложилась жизнь Франциска. Въ молодые свои годы Франциск съ увлеченіемъ предавался радостямъ свѣтскихъ утѣхъ. Подвижническая жизнь его началась съ двадцати трехъ лѣтняго возраста. Духовное развитіе Франциска совершилось необыкновенно быстро; уже черезъ четыре года подвижнической жизни онъ почувствовалъ себя вполнѣ сформировавшимся для апостольской проповѣди, которая была весьма активной и оставила послѣ себя яркій слѣдъ.

Кромѣ того, слѣдуетъ сказать, что въ самомъ характерѣ общественной дѣятельности того и другого святого было большое различіе. Общественное служеніе Серафима выразилось въ обширной, но скромной дѣятельности старчества, въ энергіи, истраченной на духовное врачеваніе людей. Хотя Серафимъ сдѣлалъ много для христіанской идеи, являя собою рѣдкій по нынѣшнимъ временамъ примѣръ человѣка святой жизни, но собственно общественно-политической роли онъ не игралъ. Франциску же, наоборотъ, пришлось играть большую общественно-политическую роль; сила вещей привела къ тому, что имъ была создана могущественная монашеская корпорація—Францисканскій орденъ; съ

---

[1]) П. Саббатье. „Жизнь Франциска Ассизскаго". Изданіе „Посредника" 1895 г., стр. 32. Здѣсь мы должны сказать, что въ то время жажда наживы, исканіе земныхъ благъ сдѣлалось обычнымъ явленіемъ въ католическомъ духовенствѣ. Пришло къ тому, что церковь католическая, ставшая на Западѣ между человѣкомъ и Богомъ въ сущности скрывала Божество отъ лица людей. Въ этой церкви продавалось все начиная съ отпущенія грѣховъ и кончая кардинальской шапкой.

этой корпораціей считался самъ папа и римскій конклавъ. Благодаря тому, что католичество въ эпоху Франциска было очень вліятельно въ западномъ мірѣ, представляя собою какъ бы нервъ, связующій западныя народности, идеи Франциска охватили не только Италію, гдѣ подвизался Францискъ, но и другія католическія страны.

* * *

Францискъ родился въ 1182 году въ Италіи въ городѣ Ассизи; семья его была одной изъ самыхъ богатыхъ въ городѣ. Отецъ Франциска, по имени Бернардоне, былъ зажиточный торговецъ сукнами.

Въ ранніе годы Францискъ религіозностью не отличался, хотя по своей природѣ это былъ мечтательный юноша. Воспитывался онъ не на псалтыри, а на рыцарскихъ романахъ того времени; онъ грезилъ о рыцарствѣ, о его славѣ и о великихъ подвигахъ. Конецъ XII столѣтія, это было время увлеченія рыцарствомъ въ западной Европѣ. Рыцарей тогда воспѣвали знаменитые трубадуры того времени. Это была эпоха пѣсней о королѣ Артурѣ и о рыцаряхъ круглаго стола.

Надо замѣтить, что Францискъ не былъ лишенъ практическихъ способностей; онъ рано сталъ помогать отцу въ его торговыхъ дѣлахъ и не безъ успѣха. Но если онъ былъ полезенъ отцу въ пріобрѣтеніи матеріальныхъ средствъ, то у него была и другая, совершенно противоположная этому черта—у него было стремленіе къ расточительности; онъ широко тратилъ деньги на роскошь и удовольствія [1]).

Францискъ любилъ веселиться. Онъ охотно посѣщалъ пирушки сверстниковъ, увлекался музыкой. Хроника о жизни Франциска говоритъ, что улицы Ассизи нерѣдко въ дни юности Франциска оглашались пѣснями молодыхъ людей, сопровождавшихъ Франциска. На этихъ пирахъ Франциска избирали распорядителемъ или „королемъ“ праздника, и онъ съ жезломъ въ рукахъ предводительствовалъ молодежью; первый біографъ Франциска—его современникъ Ѳома изъ Челано, говоря объ этихъ кутежахъ, замѣчаетъ, что для участниковъ ихъ, для этихъ собутыльниковъ Франциска, христіанство было только словомъ; часто-

[1]) Ioergensen, стр. 16 и 17.

любіе этой молодежи было направлено даже къ тому, чтобы казаться хуже, чѣмъ они были на самомъ дѣлѣ [1]).

Родители Франциска въ такомъ образѣ жизни своего сына худого не видали; они, по словамъ того же Ѳомы, поощряли въ этомъ Франциска, гордясь его блескомъ и свѣтскими успѣхами.

Такія условія юношества Франциска не предвѣщали, конечно, особаго преуспѣянія его въ нравственномъ совершенствованіи. Еще тѣмъ менѣе можно было ожидать отъ этого честолюбиваго баловня судьбы будущихъ религіозныхъ подвиговъ.

Однако, мы увидимъ далѣе, что изъ Франциска выработался человѣкъ дѣйствительной духовной силы, и взялась эта сила, какъ мы въ этомъ убѣдимся, изъ его удивительнаго сердца, обладавшаго врожденною добротою—добротою исключительной, насыщенной по природѣ своей такой энергіей альтруизма, что никакія дурныя условія не могли эту энергію погасить. Если природа даритъ людей появленіемъ въ мірѣ музыкальнаго или другого генія, то бываютъ и исключительныя появленія на свѣтъ генія чуткаго на добро сердца.

И вотъ, несмотря на жизнь полную роскоши и суетности, несмотря на гордыя честолюбивыя мечты, которыя у Франциска вырывались въ такихъ фразахъ: „знаете ли, что будетъ день, когда весь міръ преклонится предо мною“ [2])—несмотря на все это, на него иной разъ находили необыкновенные, поражавшіе всѣхъ, приступы доброты и жертвы: увидавъ нищаго, который трогалъ его сердце, онъ, если деньги его были розданы, не останавливался предъ тѣмъ, чтобы снять съ себя платье и отдать нищему. Жалость Франциска къ бѣднымъ и несчастнымъ не знала предѣловъ.

Это же инстинктивное къ добру сердце берегло Франциска и отъ чрезмѣрныхъ увлеченій тѣми низменнымч паденіями, которымъ вообще склонна предаваться юность.

Въ своемъ изслѣдованіи о Францискѣ Іергенсенъ, между прочимъ, говоритъ о чертѣ Франциска,—при его легкомысленной

---

[1]) Ioergensen, стр. 15. Какъ видно также изъ данныхъ въ книгѣ *П. Саббатье*, Франциск ъ не отставалъ въ этомъ отношеніи отъ своихъ товарищей. По сообщеніямъ ближайшихъ біографовъ Франциска—Ѳомы изъ Челано и трехъ товарищей (Льва, Ангела и Руфина), онъ считалъ даже своимъ долгомъ превзойти своихъ пріятелей въ невоздержанной жизни (П. Саббатье. „Жизнь Франциска Ассизскаго“, стр. 8).

[2]) Ioergensen, стр. 27.

жизни, при всѣхъ этихъ шумныхъ пирахъ съ своими сверстниками не поддаваться окончательно низменнымъ страстямъ, не предаваться наклонностямъ дурного отношенія къ женщинамъ; всѣ друзья Франциска хорошо знали, что въ присутствіи Франциска слѣдуетъ избѣгать обыкновенныхъ между юношами легкомысленныхъ рѣчей о женщинахъ, и если кто-нибудь рѣшался рисковать въ присутствіи Франциска грязными двусмысленностями, то сейчасъ же видѣлъ, что лицо Франциска принимало выраженіе не только серьезное, но почти строгое [1]).

* * *

Одно изъ общихъ свойствъ человѣческой природы, это то, что люди съ сильными порывами сердца, способные иной разъ отдаваться внѣшнимъ впечатлѣніямъ, склонны и къ обратнымъ движеніямъ—движеніямъ къ самоуглубленію, къ порывамъ, осуждающимъ внѣшнее, суетное, не могущее удовлетворить натуры ищущія дѣйствительнаго, а не призрачнаго подъема души своей.

У такихъ людей въ ихъ сердечныхъ движеніяхъ, какъ при качаніи маятника, чѣмъ больше онъ качается въ одну сторону, тѣмъ болѣе будетъ его размахъ въ сторону противоположную.

Большой размахъ въ этихъ порывахъ былъ и у Франциска. Интересно отмѣтить, что движенія сердца Франциска къ самоуглубленію просыпались обыкновенно послѣ перенесенныхъ болѣзней. Оно и понятно. Вѣдь всякая серьезная болѣзнь, какъ и всякое горе, заставляетъ каждаго человѣка оторваться отъ кипучей жизни, заставляетъ оглянуться на себя и сосредоточиться.

Замѣчательно вмѣстѣ съ тѣмъ, что послѣ серьезныхъ болѣзней у Франциска просыпалось его инстинктивное сверхсознаніе, которымъ онъ былъ богатъ по своей мистической природѣ. При этомъ совершались иногда странныя вещи: такъ, напримѣръ, бывало, что въ этихъ случаяхъ до него доносились таинственные голоса. Онъ тогда, какъ бы, слышалъ голосъ самого Логоса, звавшаго его къ Себѣ...

Но не сразу Францискъ подчинился этому голосу, хотя время побѣды высшей Силы надъ суетностью Франциска не заставило себя долго ждать; нравственный переворотъ въ Францискѣ свершился на 24 году отъ рожденія. Переворотъ этотъ далъ толчекъ быстрому развитію его нравственныхъ силъ. Съ этихъ

---

[1]) Ioergensen, стр. 20.

поръ жизнь его пошла быстрымъ темпомъ; скоро онъ совсѣмъ преобразился; все внѣшнее и призрачное онъ отринулъ. Онъ всецѣло отдался другой жизни—жизни въ подвигахъ для блага людей.

Къ сожалѣнію, подвиги эти, хотя и чреватые крупными послѣдствіями, были непродолжительны. Смерть подкосила Франциска на 44 году жизни.

Мы увидимъ далѣе, что одна изъ главныхъ причинъ ранней смерти Франциска заключалась вообще въ слабости и хрупкости его физической природы.

Не такова была эта природа, какъ мы видѣли, у Серафима Саровскаго. Серафимъ Саровскій перенесъ за свою жизнь физическія испытанія весьма тяжелыя. Претерпѣлъ онъ крайне жестокое изувѣченіе отъ разбойниковъ, а умеръ онъ въ глубокой старости на 74 году своей жизни.

Слѣдуетъ здѣсь кстати упомянуть, что внѣшній обликъ Серафима и Франциска весьма отличались одинъ отъ другого. Серафимъ, какъ мы знаемъ, былъ по природѣ могучаго тѣлосложенія, высокаго роста, съ лицомъ, на которомъ, несмотря на постническую жизнь подвижника, лежалъ отпечатокъ здоровья. Что же касается Франциска, то, по свидѣтельству знавшихъ его, онъ былъ хрупкаго сложенія. Нѣжныя тонкія черты лица его оживлялись блестящими глазами. Это былъ обликъ нервнаго, очень впечатлительнаго человѣка.

Франциск являлъ собою типъ страстно увлекавшагося, вспыхивавшаго на добро представителя романскаго племени, но онъ не былъ чуждъ увлеченій внѣшними эффектами, не былъ чуждъ навѣянной экзальтаціи и даже нѣкоторой доли театральности [1]).

Серафимъ же, наоборотъ, былъ человѣкомъ, способнымъ на подвиги безъ тѣни чего либо показного, и притомъ—на подвиги силы чрезвычайной, титанической. Это былъ истинный представитель племени русскаго, того племени, въ которомъ рождались святые, какъ Сергій Радонежскій или Алексѣй, митрополитъ Московскій [2]).

* * *

---

[1]) Объ этой чертѣ Франциска мы будемъ говорить далѣе въ главѣ V.

[2]) См. о Сергіи Радонежскомъ и Алексіи митрополитѣ Московскомъ, „Сверхсознаніе“ Изданіе 2-е, стр. 332—334, 338, 339.

Воспріимчивый къ болѣзнямъ Францискъ былъ подверженъ приступамъ лихорадки—болѣзни и понынѣ распространенной въ Италіи. Впрочемъ приступы этого недуга въ тотъ кипучій періодъ его жизни, о которомъ мы теперь говоримъ, были еще рѣдки Въ эту пору подобные приступы у него быстро проходили. Молодость Франциска брала свое, и Францискъ послѣ этихъ непродолжительныхъ испытаній опять отдавался своимъ наслажденіямъ и честолюбивымъ мечтамъ; мечты же у него были широкія; онъ грезилъ стяжать славу подвигами рыцарства, заманчиво рисовавшимися въ его воображеніи.

И вотъ, въ одинъ прекрасный день мечтамъ этимъ пришла, казалось, пора осуществиться; Франциску тогда минуло 20 лѣтъ. Сложилось къ тому времени такъ, что обстоятельства политической жизни въ Италіи и счастливая случайность близкихъ отношеній Франциска къ одному изъ рыцарей его родного города давали юношѣ возможность выступить на военномъ поприщѣ, принять участіе въ борьбѣ Гвельфовъ и Гиббелиновъ. Рыцарь бралъ Франциска въ свою военную экспедицію въ Апулію, онъ обѣщалъ представить Франциска знаменитому тогда графу Готье де-Бріену—главному военному начальнику королевства Сициліи, боровшемуся тогда съ нѣмцами, захватившими власть въ Италіи и ненавидимыми итальянцами. Францискъ рѣшилъ воспользоваться этимъ счастливымъ для него случаемъ. Ему уже грезилось, что онъ быстро достигнетъ цѣли. Графъ Готье де-Бріенъ, конечно, не замедлитъ посвятить его въ рыцари [1]).

Родители Франциска этой затѣѣ сына сочувствовали; они не пожалѣли денегъ, чтобы блестяще экипировать молодого воина; его одѣли въ роскошные военные доспѣхи того времени.

Передъ отъѣздомъ въ Апулію Францискъ увидалъ необыкновенный сонъ, олицетворившій его мечты; ему приснилось, что кто-то пригласилъ его въ просторный и чудный дворецъ, по стѣнамъ коего было развѣшано множество блестящаго оружія. На вопросы Франциска, чье это великолѣпное оружіе и чей это дворецъ, онъ услыхалъ голосъ, который сказалъ ему: „Все это будетъ принадлежать тебѣ и твоимъ солдатамъ“ [2]).

Сонъ этотъ произвелъ впечатлѣніе на Франциска. Онъ вѣрилъ въ свою судьбу.

---

[1]) Ioergensen стр. 31.

[2]) Ioergensen, стр. 32.

Но на ряду съ этими честолюбивыми грезами, природныя качества Франциска ни при какихъ условіяхъ не оставляли его. Укажемъ на слѣдующій характерный фактъ. За нѣсколько дней до своего отъѣзда въ Апулію Франциску пришлось встрѣтить одного изъ своихъ военныхъ товарищей. Отъ этого товарища онъ узналъ, что тотъ, по своей бѣдности, принужденъ быть одѣтымъ очень скромно и что это его тяготитъ. Тогда Францискъ, не долго думая, отдаетъ товарищу свою дорогую одежду въ обмѣнъ на мизерную экипировку бѣдняка. Итакъ, вотъ съ чего началъ Франciскъ свою новую карьеру, этотъ будущій блестящій рыцарь. При первомъ порывѣ сердца онъ забылъ о своемъ стремленіи къ блеску [1]).

Но, наконецъ, всѣ приготовленія къ отъѣзду кончились. Франciскъ двинулся въ путь въ Апулію (тамъ долженъ былъ собраться весь отрядъ), при чемъ дорога изъ Ассизи въ Апулію шла черезъ городокъ Сполето.

Однако, здѣсь въ Сполето произошло нѣчто, совершенно для Франциска неожиданное, что заставило его все бросить и вернуться домой.

Написавшій подробное изслѣдованіе о жизни Франциска Іергенсенъ говоритъ объ этомъ событіи такъ:

„Въ Сполето путь Франциска былъ остановленъ тою самою рукою, которая уже разъ, ниславъ Франciску болѣзнь, заставила его тогда задуматься и углубиться въ самого себя [2]).

Съ момента пріѣзда въ Сполето на Франциска опять налетѣлъ приступъ лихорадки; опять болѣзнь эта приковываетъ Франциска къ постели, и, когда онъ лежитъ распростертый въ состояніи забытья, онъ вдругъ слышитъ голосъ, который его спрашиваетъ, куда онъ направляетъ свой путь. „Въ Апулію, чтобы быть рыцаремъ“ отвѣчаетъ Франciскъ. „Тогда скажи, продолжаетъ невидимый голосъ—кто можетъ сдѣлать для тебя больше добра, Властелинъ или его рабъ“? „Конечно Властелинъ“! отвѣчаетъ удивленный Франciскъ. „Такъ зачѣмъ же, продолжаетъ голосъ, бросилъ ты изъ-за раба самого Властелина,—изъ-за вассала самого Князя“.

Послѣ этихъ словъ Франciскъ, наконецъ, понялъ, откуда былъ этотъ вѣщавшій ему голосъ. Тогда, пораженный этимъ

---

[1]) Ioergensen, стр. 32.

[2]) Іергенсенъ указываетъ здѣсь на одинъ подобный случай приступа болѣзни Франциска ранѣе совершившійся.

таинственнымъ призывомъ, Францискъ, какъ нѣкогда Апостолъ Павелъ передъ Дамаскомъ—вдругъ воскликнулъ: „Господи, что прикажешь мнѣ дѣлать"!..

На это голосъ сказалъ: „Вернись домой, тамъ тебѣ будетъ указано, что дѣлать. Сонъ, который ты видѣлъ, надо понимать иначе, чѣмъ понялъ это ты".

И голосъ умолкъ. Францискъ очнулся.

Все время этой памятной для него ночи онъ не спалъ. Все измѣнилось въ его намѣреніяхъ. Чуть свѣтъ, онъ осѣдлалъ свою лошадь. Онъ рѣшился бросить затѣянную имъ военную авантюру и вернулся домой [1]).

* * *

Хотя, послѣ несостоявшейся экспедиціи въ Апулію—прежняя беззаботная жизнь опять взяла свое, опять она подхватила Франциска своими суетными интересами, но Францискъ сталъ замѣтно мѣняться; онъ сталъ иногда казаться задумчивымъ. Сверстники Франциска замѣчали, что у него по временамъ появлялась потребность къ уединенію. Франциска начинали томить новыя охватившія его мысли.

Однажды (это было лѣтомъ 1205 года), въ эту именно пору загоравшейся въ душѣ Франциска внутренной борьбы—ему вздумалось опять вспомнить о старомъ; ему вздумалось опять повеселиться со своими друзьями. Онъ рѣшился устроить для нихъ одинъ изъ своихъ блестящихъ праздниковъ, на которыхъ обыкновенно его выбирали „королемъ". Все было предусмотрѣно для пышнаго веселья.

Праздникъ удался на славу. По окончаніи пира компанія молодыхъ людей, какъ это всегда бывало раньше, отправилась гулять по улицамъ города, распѣвая веселыя пѣсни.

Какъ видно изъ книги Іергенсена, у котораго мы беремъ всю послѣдующую сцену—сцену, основанную на ближайшихъ источникахъ,—на Франциска, принявшаго дѣятельное участіе въ этой ночной прогулкѣ, скоро нашло не гармонирующее общему веселію настроеніе. Онъ началъ отставать отъ шумной группы, сталъ нарочно замедлять шаги, давая компаніи удалиться. Товарищи этого не замѣчали, увлеченные своимъ весельемъ. Они уходили отъ него все дальше и дальше. Пѣсни ихъ доносились до Франциска все слабѣе. Наконецъ, звуки замерли въ отдаленіи.

[1]) Ioergensen, стр. 33 и 34.

Францискъ почувствовалъ себя совсѣмъ одинокимъ въ полной ночной тишинѣ, въ глухой улицѣ...

И тогда еще разъ та таинственная Сила, слова коей разбудили душу Франциска въ Сполето, опять осѣнила его. Внезапно сердце Франциска, это сердце юноши, усталое отъ міра и его пустоты, наполнилось, какъ потомъ Францискъ разсказывалъ самъ, такимъ сладостнымъ ощущеніемъ, что онъ почти потерялъ сознаніе; онъ не могъ ни двигаться съ мѣста, ни говорить; и какъ онъ потомъ сознавался, если бы его тогда разрѣзали на куски, онъ этого не почувствовалъ бы.

Сколько времени онъ пробылъ въ этомъ состояніи, онъ никогда этого бы не узналъ, но очнулся онъ только тогда, когда услыхалъ, наконецъ, голосъ одного изъ пріятелей, который вернулся искать Франциска. Пріятель всячески старался вывести Франциска изъ себя, онъ кричалъ ему:

„Ей Францискъ! Чего ты такъ стоишь... Чего ты задумался, не намѣренъ ли ты уже жениться?“..

„Да, я думаю жениться, отвѣчалъ наконецъ Францискъ, очнувшійся отъ своего экстаза, и невѣста моя болѣе богатая, болѣе красивая и болѣе чистая и непорочная, чѣмъ всѣ тѣ, которыхъ вы когда-либо знали“...

Въ яркомъ освѣщеніи, говоритъ далѣе Іергенсенъ, пронеслась передъ Францискомъ въ эту минуту вся его безплодная, безпорядочная жизнь, полная пустоты; ясно онъ увидалъ себя въ своей жалкой дѣйствительности, и, въ контрастъ съ этой жизнью, онъ почувствовалъ возможность для себя жизни иной; ему представилась другая жизнь не съ призрачными наслажденіями, а полная чудныхъ ощущеній, истиннаго добра и красоты лучезарной, жизнь въ Іисусѣ Христѣ, въ великомъ подвигѣ...

Съ этого времени началось глубокое раскаяніе Франциска [1]).

Мы взяли эту сцену у Іергенсена, чтобы показать читателю, какъ произошелъ нравственный переломъ Франциска. И мы теперь видимъ, какъ въ это кипучее для Франциска время перегорали его страсти, очищалась душа его, какъ вывело его на дорогу его золотое сердце, въ которомъ пробудился и сталъ быстро расти его большой разумъ.

Послѣ описаннаго перелома началась подвижническая жизнь Франциска.

---

1) Ioergensen, стр. 35 и 36.

Здѣсь надо сказать, что дальнѣйшая работа Франциска надъ своимъ совершенствованіемъ заняла періодъ весьма непродолжительный. Мы увидимъ далѣе, что время внутренняго духовнаго подвижничества Франциска обнимаетъ собою лишь два краткихъ срока. Первый длился только *четыре года* съ 1205 по 1209 г., т. е. со дня описаннаго выше нравственнаго перелома Франциска до вступленія его на путь апостольской дѣятельности, и затѣмъ второй періодъ длился три послѣдніе года жизни Франциска съ 1223 по 1226 годъ, т. е. съ того времени, какъ Францискъ освободилъ себя отъ проповѣдничества.

Время же между этими двумя періодами—около 14 лѣтъ—было всецѣло поглощено общественно-религіозной дѣятельностью Франциска, которая хотя и очень интересна сама по себѣ, но заключаетъ въ себѣ мало данныхъ собственно по развитію мистики Франциска, составляющей главный предметъ нашего изслѣдованія.

Въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи мы приведемъ въ полной подробности мистическія сцены изъ второго періода подвижничества Франциска, ибо сцены эти весьма характерны для уясненія его сверхсознанія. Что же касается перваго періода подвижничества святого, то мы, говоря объ этомъ періодѣ, будемъ касаться лишь общихъ характерныхъ чертъ Франциска, ибо данныя, относящіяся къ этому періоду, даютъ незначительный матеріалъ о мистическихъ воспріятіяхъ Франциска въ эту первую пору его подвижничества.

* * *

Обращаясь къ первому періоду подвижничества Франциска, т. е. ко времени его работы надъ собою, начиная съ 23-лѣтняго возраста до момента выступленія въ качествѣ проповѣдника, мы увидимъ, что этотъ четырехлѣтній періодъ былъ полонъ проявленій разнообразныхъ высокихъ порывовъ Франциска къ самопожертвованію для ближняго и во славу христіанства.

Это были порывы восторженные, стихійные.

Такъ, отправившись вскорѣ послѣ своего душевнаго переворота въ Римъ къ гробницѣ св. Петра, Францискъ началъ съ того, что отдалъ тамъ все, что имѣлъ и, вынувъ всѣ деньги изъ кошелька, положилъ ихъ на гробницу [1])...

1) П. Саббатье. „Жизнь Франциска Ассизскаго", стр 25.

Засимъ Франциска осѣнило опять одно таинственное видѣніе, которое указало ему его дальнѣйшій путь.

По свидѣтельству современниковъ, однажды, послѣ того, какъ Францискъ долго пребывалъ въ молитвѣ, онъ опять услыхалъ голосъ, который сказалъ ему:

„Все, что ты до сихъ поръ любилъ земною любовью и желалъ имѣть, тебѣ слѣдуетъ презирать и ненавидѣть, если хочешь знать Мою волю. Если ты начнешь исполнять ее, то все, что тебѣ теперь кажется сладкимъ и пріятнымъ, станетъ горькимъ и невыносимымъ“... [1]).

И вотъ, яркимъ примѣромъ переплавленія инстинктовъ Франциска явилось послѣ того его отношеніе къ прокаженнымъ. Въ то время въ Италіи ихъ было не мало. Это были больные всѣми избѣгаемые, ибо прикосновеніе къ нимъ сообщало страшную неизлечимую заразу.

Для Франциска домъ прокаженныхъ былъ мѣстомъ, о которомъ онъ раньше не могъ думать безъ ужаса. Прежде, когда онъ посылалъ подаяніе въ домъ прокаженныхъ, то обыкновенно самъ старался обходить этотъ ужасный домъ. Теперь же Францискъ рѣшилъ себя переработать. Встрѣтивъ однажды прокаженнаго, онъ слѣзъ съ лошади, подалъ больному милостыню и даже поцѣловалъ его руку; Францискъ скоро сдѣлался частымъ посѣтителемъ этихъ несчастныхъ.

Засимъ мы уже знаемъ, какое раньше было отношеніе Франциска къ нищимъ. Онъ и до начала своей подвижнической жизни всегда ихъ жалѣлъ, но теперь у него явилось особое отношеніе къ подвигу милостыни; теперь нищенство получило для него болѣе глубокій смыслъ: Францискомъ овладѣла идея, что истинный послѣдователь Христа призванъ не только подавать милостыню, но долженъ самъ сдѣлаться нищимъ, долженъ самъ въ самоотреченіи испрашивать „Христа ради“ святой хлѣбъ милостыни.

Здѣсь надо сказать, что послѣ нравственной перемѣны въ Францискѣ жизнь его въ родительскомъ домѣ становилась съ каждымъ днемъ все труднѣе. Самолюбію отца Франциска, благодаря тому, что Францискъ отказался отъ блестящей карьеры, былъ нанесенъ ударъ. Засимъ, если старикъ Бернардоне давалъ Франциску деньги безъ счета на роскошь и мотовство, позволявшія юношѣ держать себя наравнѣ съ молодыми дворянами, то

1) В. Герье, стр. 18.

онъ не могъ равнодушно смотрѣть, когда сынъ отдавалъ полною горстью его деньги встрѣчавшимся несчастнымъ [1]).

Но Францискъ не обращалъ на это вниманія и не довольствовался этими своими порывами самопожертвованія ближнимъ; у него кромѣ этого было непрестранное стремленіе служить Христу, которому онъ „сострадалъ" всѣмъ существомъ своимъ. (Какъ мы увидимъ далѣе, представленіе въ умѣ Франциска о страданіяхъ Христа было однимъ изъ главныхъ стимуловъ развившейся къ концу его жизни мистики). И онъ осуществлялъ свое стремленіе служить Христу, чѣмъ только могъ.

* * *

Францискъ сталъ усердно способствовать возстановленію часовень и храмовъ. Прежде всего онъ взялся возстановить церковь св. Дамьяна, одиноко стоявшую въ окрестностяхъ Ассизи, заброшенную и пострадавшую отъ времени.

При этой церкви жилъ бѣдный священникъ, котораго полюбилъ Францискъ. Давши однажды этому священнику средства на масло для неугасимой лампады, Францискъ обѣщалъ ему принести еще денегъ на другія нужды.

Мы сейчасъ увидимъ, что исполненіе этого обѣщанія было началомъ крутого разрыва Франциска съ отцомъ и съ міромъ. Вотъ, какъ все это произошло.

Желая помочь церкви св. Дамьяна, Францискъ однажды продалъ, въ отсутствіе своего отца, нѣсколько кусковъ сукна изъ его лавки и, кромѣ того, продалъ еще лошадь, на которой онъ ѣздилъ въ сосѣднее мѣстечко для этой цѣли. Вырученныя за все это деньги Францискъ принесъ къ вышеупомянутому священнику, прося у него позволенія остаться при церкви. Послѣ долгихъ просьбъ священникъ согласился оставить Франциска при себѣ, но денегъ отъ него не принялъ, зная, что Францискъ получилъ ихъ за товаръ, принадлежавшій его отцу.

Тогда Францискъ, желая, во что бы то ни стало, отдать эти деньги церкви, забросилъ кошелекъ съ деньгами въ церковную подоконницу. [2]).

---

1) П. Саббатье. „Жизнь Франциска Ассизскаго", стр. 55.

2) Іергенсенъ въ своемъ изслѣдованіи о Францискѣ говоритъ, что священникъ потомъ нашелъ эти деньги и, при пріѣздѣ отца Франциска въ церковь св. Дамьяна, воспользовался этимъ случаемъ, чтобы возвратить деньги отцу Франциска. Ioergensen стр. 59.

Получивши разрѣшеніе жить при церкви, Францискъ рѣшилъ окончательно при ней поселиться и начать жизнь отшельническую. Вблизи домика священника находилась, скрытая отъ глазъ, небольшая каменная пещера. Францискъ устроился тамъ, проводя въ этомъ убѣжищѣ дни и ночи въ горячей усердной молитвѣ [1]).

Когда отецъ Франциска, вернувшись изъ своего путешествія, узналъ о поступкѣ Франциска, то пришелъ въ полное негодованіе. Разузнавъ, гдѣ скрывается его сынъ, онъ отправился его искать въ сопровожденіи родственниковъ и сосѣдей. Но Францискъ спрятался въ своей пещерѣ, и его не могли найти; одному только слугѣ отцовскаго дома была извѣстна эта пещера, и этотъ слуга носилъ туда Франциску необходимую пищу.

Черезъ нѣсколько времени Францискъ самъ пришелъ въ городъ къ отцу. Но смиренный видъ сына не обезоружилъ родителя. Внѣ себя отъ ярости онъ избилъ сына и заперъ его на ключъ. Въ отсутствіи отца, мать долго уговаривала Франциска бросить свои причуды. Убѣдившись въ тщетности своихъ увѣщаній, она тихонько отъ отца отпустила Франциска на свободу. Тогда Францискъ уже навсегда покинулъ родительскій домъ. Онъ отослалъ отцу все, что у него оставалось и даже одежду. Когда впослѣдствіи отецъ, встрѣчаясь съ Франциском, бранилъ и проклиналъ его, тотъ взялъ себѣ въ отцы стараго нищаго, чтобы онъ замѣнилъ ему отцовское благословеніе. Это произошло въ 1207 году, когда Франциску было 25 лѣтъ [2]).

Поселившись при церкви св. Дамьяна, Францискъ самъ собиралъ подаянія на ея перестройку и переносилъ на своихъ плечахъ нужные для постройки камни. Питался Францискъ подаяніемъ. Въ обѣденное время онъ ходилъ по городу съ горшкомъ въ рукахъ, собирая въ него остатки разной пищи. Сначала ему была противна эта смѣсь, но скоро онъ преодолѣлъ въ себѣ отвращеніе къ такой пищѣ.

Когда церковь св. Даміана была исправлена, Францискъ принялся за постройку другой церкви, а именно часовни С. Маріи. Онъ поселился вблизи этой церкви въ шалашѣ, одѣтый въ подаренный ему однимъ крестьяниномъ войлочный кафтанъ. Ходилъ онъ тогда опоясанный ремнемъ съ сандаліями на ногахъ. Въ тѣ дни, въ которые онъ выходилъ за подаяніемъ, онъ бралъ съ со-

1) Ioergensen, стр. 59. 2) Н. Герье, стр. 24.

бою мѣшокъ и посохъ. При этомъ, какъ говорятъ его біографы, онъ сохранялъ всегда выраженіе довольства и веселости на лицѣ. Такъ прошло два года.

* * *

Мы теперь подходимъ къ тому поворотному пункту въ жизни Франциска, когда онъ внезапно для самого себя нашелъ, наконецъ, свое истинное призваніе—призваніе къ проповѣдничеству, когда онъ предпринялъ свои первые шаги къ учрежденію знаменитаго ордена Францисканцевъ.

24-го февраля 1209 года, во время обѣдни при часовнѣ (около которой въ шалашѣ жилъ Францискъ), онъ услышалъ прочитанныя священникомъ слѣдующія слова изъ Евангелія—слова, сказанныя Христомъ ученикамъ своимъ, когда Онъ посылалъ ихъ проповѣдывать Царствіе Небесное: „Не берите съ собою ни золота, ни серебра, ни мѣди въ пояса свои, сказалъ Христосъ, ни сумы на дорогу, ни двухъ одеждъ, ни обуви, ни посоха“ и т. д. [1]).

Біографы Франциска говорятъ, что послѣ этихъ словъ и послѣ того, какъ священникъ разъяснилъ подробно ихъ значеніе, Францискъ, исполненный энтузіазма, вдругъ воскликнулъ:

„Вотъ что мнѣ надобно! Вотъ, на что я хочу посвятить всѣ мои силы!“...

Въ наитіи этого откровенія Францискъ, какъ ему представлялось, понялъ свое настоящее призваніе—призваніе сдѣлаться апостоломъ. Истинные ученики Спасителя должны сдѣлаться Его апостолами, рѣшилъ Францискъ. Освобожденные отъ всего суетнаго и глубоко вдохновленные они должны идти въ міръ вѣщать людямъ сызнова великое слово: „Покайтесь, ибо приблизилось Царствіе Небесное“ [2]).

Итакъ, Францискъ угадалъ, казалось ему, свое истинное призваніе—призваніе быть апостоломъ и осуществлять на дѣлѣ все то, что требовалъ отъ своихъ учениковъ самъ Спаситель. Онъ рѣшилъ начать съ буквальнаго исполненія этого требованія.

Выйдя изъ маленькой церкви, онъ снялъ съ себя свои сандаліи, бросилъ свой посохъ, скинулъ съ себя свой плащъ, кото-

---

[1]) Евангъ. отъ Матѳ. X. 9, 10.

[2]) Ioergensen, стр. 84. Въ изложеніи Іергенсена все это, какъ онъ говоритъ, основано на показаніяхъ ближайшихъ біографовъ Франциска, современника его Ѳомы Челанскаго и трехъ товарищей.

рымъ онъ защищался отъ холода, поясъ свой замѣнилъ веревкой и, одѣтый въ сѣрую хламиду, которую обыкновенно надѣвали на себя мѣстные бѣдняки крестьяне, босой, съ капюшономъ на головѣ онъ почувствовалъ себя какъ бы преобразившимся. Внѣшняя перемѣна была незначительна, говоритъ объ этомъ событіи В. Герье, но въ ней заключалась великая для Франциска идея: слѣдовать Христу [1]).

День, когда все вышеизложенное совершилось, былъ знаменательнымъ днемъ въ жизни Франциска. Въ этотъ день закончился подготовительный періодъ его подвижничества. Съ этой поры началось служеніе Франциска, сдѣлавшагося теперь уже апостоломъ, началось служеніе его дѣлу возрожденія христіанства въ католической церкви.

* * *

Развитіе дѣла проповѣдничества Франциска пошло необыкновенно быстро и удачно. Надо сказать, что почва для проповѣдничества въ то время подготовлена была богатая; офиціальные представители Христа славились тогда только отрицательными качествами, и стремившійся къ религіи средневѣковый міръ не находилъ надлежащей поддержки у своихъ пастырей.

16 мая того года, когда Франциск началъ свою проповѣдь, къ нему примкнули два послѣдователя [2]). Число ихъ постепенно увеличивалось и, когда ихъ было уже семь—Франциск послалъ ихъ всѣхъ на дѣло проповѣдничества въ народъ. Наконецъ, въ томъ же 1209 г. Франциск и его послѣдователи, уже въ числѣ двѣнадцати человѣкъ, отправились въ Римъ къ папѣ Иннокентію III съ ходатайствомъ о благословеніи на предпринятое ими дѣло.

Оказалось, что обстоятельства въ Римѣ для Франциска сложились благопріятно; хотя, по словамъ изслѣдователя жизни Франциска В. Герье, не легко было тогдашнему главѣ церкви дать разрѣшеніе проповѣдывать такимъ добровольцамъ, какъ Франциск (людямъ мало знакомымъ съ богословіемъ), хотя и нелегко было узаконить „Евангельское житіе“ въ абсолютной нищетѣ—въ эпоху, когда не только духовенство, но и католическое монашество кичилось обширностью своихъ помѣстій, кичилось своимъ свѣтскимъ почетомъ и мірской властью,—тѣмъ не менѣе

---

1) В. Герье стр. 26.

2) Этотъ день считается днемъ основанія францисканскаго ордена.

Иннокентій III все-таки рѣшился узаконить новое братство. В. Герье объясняетъ это рѣшеніе папы Иннокентія тѣмъ, что къ тому времени обнаружился весьма неудачный результатъ отказа предшественника Иннокентія III папы Александра III въ узаконеніи подобнаго же ходатайства, возбужденнаго ранѣе послѣдователями другого проповѣдника нѣкоего Петра Вальдеса изъ Ліона. Этихъ, какъ называли, „ліонскихъ нищихъ" папа Александръ III своимъ рѣзкимъ отказомъ обратилъ въ еретиковъ и ихъ потомъ пришлось истреблять огнемъ и мечемъ, чтобы хотя этими средствами поддержать падающій авторитетъ католической церкви [1]).

Однако, рѣшившись благословить Франциска и его братьевъ на проповѣдничество, папа поставилъ одно главное и непремѣнное условіе—полное ихъ подчиненіе авторитету католической церкви, полное подчиненіе ихъ намѣстнику Христа на землѣ—безгрѣшному папѣ.

Интересно при этомъ отмѣтить, что курія не удовольствовалась клятвою въ вѣрности Франциска; она пожелала наложить печать церкви на всѣхъ францисканцевъ. Кардиналу де-Сенъ Поль было поручено совершить надъ ними постриженіе. Отнынѣ всѣ францисканцы вступили въ самыя нѣдра католической церкви. Говоря объ этомъ, изслѣдователь жизни Франциска П. Саббатье замѣчаетъ, что это твореніе Франциска—францисканскій орденъ долженъ былъ такимъ образомъ выродиться въ будущемъ въ чисто клерикальное учрежденіе [2]).

Мы не будемъ здѣсь распространяться о тѣхъ перипетіяхъ, черезъ которыя пришлось пройти новому братству, не будемъ касаться административной и организаторской дѣятельности Франциска въ созданномъ имъ учрежденіи, не будемъ также излагать исторію послѣдовавшаго засимъ путешествія Франциска въ Египетъ съ миссіонерскими цѣлями. Насъ въ біографіи Франциска интересуетъ другое. Насъ интересуетъ, главнымъ образомъ, развитіе его мистическаго чувства, интересуетъ развитіе его внутренней подвижнической жизни. А этой жизни Франциск всецѣло отдался опять лишь въ 1223 г. (за три года до своей смерти), когда францисканскій орденъ былъ уже упроченъ и дѣло его распространилось въ католическомъ мірѣ, когда Франциск могъ пере-

---

[1]) В. Герье, стр. 38. [2]) П. Саббатье, стр. 105.

дать свою власть въ другія руки. Объ этомъ послѣднемъ періодѣ подвижничества Франциска мы и сообщимъ читателю возможно подробныя свѣдѣнія.

* * *

Въ этотъ послѣдній періодъ подвижничества Франциска, говоритъ В. Герье, мы видимъ святого въ отдаленныхъ поселкахъ и пустынныхъ скитахъ его родной Умбріи, гдѣ онъ могъ въ уединеніи молиться и предаваться своимъ религіознымъ размышленіямъ [1]). Къ этому же времени относятся и главнѣйшія письменные труды Франциска: посланія его „ко всѣмъ вѣрующимъ", „ко всѣмъ братьямъ" и друг.

Къ сожалѣнію, силы Франциска въ этотъ періодъ его жизни стали ослабѣвать. Здоровье его вообще всегда было не крѣпко. Мы уже знаемъ, что съ молодыхъ лѣтъ онъ былъ мучимъ приступами лихорадки. Засимъ изнурительные и тяжелые посты, которымъ онъ предавался, еще болѣе подточили его организмъ. Спалъ онъ къ тому же очень мало; при чемъ сонъ его былъ или въ сидячемъ положеніи, или съ камнемъ или кускомъ дерева у изголовья, вмѣсто подушки. Кромѣ этого, у него была поражена печень и въ послѣдніе свои годы онъ страдалъ продолжительными кровотеченіями. Къ этому присоединилась болѣзнь глазъ, которую онъ схватилъ при своемъ путешествіи въ Египетъ.

Несмотря на всѣ эти физическія невзгоды, въ этотъ послѣдній періодъ жизни возросло его мистическое чувство, которое и проявилось въ видѣніяхъ, его осѣнившихъ.

Произошло все это при слѣдующихъ обстоятельствахъ.

Въ началѣ августа 1224 г. Франциск задумалъ провести осенній постъ (до Успенія) на пустынной горѣ Альверна; гору эту отдалъ въ распоряженіе Франциска его почитатель графъ Роландъ де-Каттани.

Съ Франциском на эту гору отправились пять его учениковъ, въ томъ числѣ францисканецъ Леонъ, который былъ ближе всѣхъ къ Франциску по своей любви и необыкновенной преданности ему. Гора была обширная, очень высокая и взобраться на нее было не легко.

Нѣсколько ниже вершины горы, на площадкѣ одной изъ скалъ, братья францисканцы устроили для Франциска и его бли-

---

1) В. Герье „Франциск", стр. 102.

жайшихъ учениковъ скитъ изъ шалашей; тамъ же графъ Роландъ построилъ маленькую часовню.

Уже приближаясь къ этому мѣсту, Францискъ сталъ чувствовать, что физическія силы оставляютъ его. Тогда братья зашли по дорогѣ въ хижину одного крестьянина, прося у него дать осла для Франциска; крестьянинъ, догадавшись, что передъ нимъ въ числѣ странниковъ стоитъ самъ Францискъ (слава о которомъ въ то время была уже велика), съ радостью далъ осла. Обращаясь къ Франциску онъ сказалъ: „будь дѣйствительно такимъ добрымъ, какъ про тебя говорятъ, ибо многочисленны тѣ, кто въ тебя увѣровали“ [1]).

Францискъ былъ глубоко тронутъ этими простыми искренними словами крестьянина. Въ горячемъ порывѣ онъ выразилъ свое чувство крестьянину тѣмъ, что сталъ передъ нимъ на колѣни и поцѣловалъ его ноги.

* * *

Наконецъ, странники добрались до своего скита и тамъ поселились; но Францискъ скоро рѣшилъ ихъ оставить, желая отъ нихъ уединиться. Онъ сначала устроился невдалекѣ въ одной келіи, въ тѣни дубоваго дерева, но потомъ совершенно удалился отъ нихъ въ ущелье между скалами. Это новое мѣсто, которое онъ себѣ выбралъ, было очень глухое, и чтобы туда проникнуть нужно было миновать пропасть, черезъ которую образовался мостъ изъ свалившагося въ томъ мѣстѣ большого дерева.

По волѣ Франциска, только одному брату Леону было разрѣшено подходитъ къ мѣсту, гдѣ поселился Францискъ, и то лишь только два раза въ день; одинъ разъ днемъ, чтобы приносить Франциску хлѣбъ и воду, а въ другой разъ ночью передъ разсвѣтомъ. Затѣмъ между ними былъ условленъ извѣстный молитвенный возгласъ, по которому Леонъ получалъ дозволеніе перейти мостъ, и только тогда онъ могъ быть вблизи своего дорогого учителя. Хроника объясняетъ эту рѣшимость Франциска совершенно уединиться ото всѣхъ тѣмъ, что онъ въ то время переживалъ высокія созерцанія [2]).

Въ продолженіе нѣсколькихъ дней братъ Леонъ исполнялъ въ точности приказаніе своего учителя, и все шло согласно волѣ

---

1) Ioegensen, стр. 435.

2) Ioegensen, стр. 441.

Франциска, но вотъ однажды ночью передъ разсвѣтомъ на условленный зовъ Леона — Францискъ ему не отвѣтилъ. Это было въ лунную осеннюю ночь, въ одну изъ тѣхъ свѣтлыхъ свѣжихъ ночей, которыя такъ часты въ Аппенинахъ. Леонъ стоялъ долго передъ мостомъ въ колебаніи, идти ли ему къ Франциску или нѣтъ, но, наконецъ, онъ рѣшился перейти на ту сторону моста.

Перейдя черезъ пропасть и тихо приближаясь къ шалашу Франциска, Леонъ услыхалъ донесшійся до него издали, подобно отдаленному тихому эхо, голосъ святого. Это Францискъ говорилъ свои молитвы. Пройдя далѣе нѣсколько шаговъ, Леонъ увидалъ Франциска на колѣняхъ со взоромъ обращеннымъ къ небу. Леонъ остановился недвижимый; онъ разслышалъ слѣдующія слова молитвы Франциска.

„Господи, что я передъ тобой? что значу я въ сравненіи съ силою твоею, ничтожный червь земли, ничтожный твой служитель!“...

И Францискъ повторялъ эти возгласы непрестанно до тѣхъ поръ, пока Леонъ не выдалъ своего присутствія неосторожнымъ шорохомъ.

Услыхавъ шумъ и увидавъ фигуру неузнаннаго пришельца, Францискъ, пораженный этимъ, закричалъ Леону: “Во имя Господа Бога, кто бы ты ни былъ, остановись, скажи откуда ты?“

И онъ быстро подошелъ къ Леону.

Послѣдній, какъ онъ потомъ самъ разсказывалъ, почувствовалъ себя въ эту минуту до того похолодѣвшимъ отъ страха, что если бы разверзлась земля, то онъ, кажется, бросился бы въ пропасть, чтобы тамъ спрятаться... Онъ страшно боялся потерять для себя своего дорогого учителя.

Но вотъ Францискъ узналъ, наконецъ, Леона и сталъ кротко выговаривать ему за его ослушаніе не переходить мостъ безъ особаго дозволенія.

Леонъ умолялъ Франциска простить его и подъ впечатлѣніемъ сцены молитвы Франциска не могъ удержаться, чтобы не просить Франциска объяснить ему смыслъ его молитвы.

„О ягненокъ малый пастыря Іисуса,—сказалъ Францискъ,— о мой возлюбленный и дорогой Леонъ! Во время этой молитвы, которую ты слышалъ—передо мной явились два большихъ свѣта (deux grandes lumières m'ont été montrées). Одинъ, въ которомъ я узналъ Создателя, и другой, въ которомъ я узналъ самого себя. И въ то время, какъ я взывалъ къ Господу о томъ, *что* я былъ

въ сравненіи съ Нимъ, я былъ погруженъ въ созерцаніе, въ коемъ видѣлъ безконечную глубину Его божественнаго милосердія и печальную бездну моего ничтожества"... [1]).

Видѣніе это очень характерно. Мы къ нему возвратимся еще въ слѣдующей главѣ, когда будемъ говорить подробно о мистикѣ Франциска.

* * *

Такъ, на горѣ Альверна въ безпрерывной молитвѣ проходили дни и ночи св. Франциска, но вотъ 14-го сентября долженъ былъ наступить праздникъ Воздвиженія Креста Господня.

Для Франциска этотъ день имѣлъ особое значеніе. Представленіе о крестѣ и о Распятомъ на немъ — всегда возбуждало у Франциска сильное религіозное чувство. Въ особенности трогали всегда Франциска воспоминанія о страданіяхъ Іисуса.

14-го сентября передъ разсвѣтомъ Францискъ молился около своей келіи колѣнопреклоненный, обратившись лицомъ къ востоку, воздѣвъ руки къ небу.

Выписываемъ эту молитву Франциска и весь дальнѣйшій разсказъ о видѣніи, его осѣнившемъ — изъ древнѣйшаго сказанія объ этомъ, дословно приведеннаго Іергенсеномъ въ его изслѣдованіи [2]).

„О Господь Іисусъ! — молитвенно взывалъ колѣнопреклоненный Францискъ—я прошу тебя только о двухъ милостяхъ: ниспошли ихъ мнѣ передъ моею смертью. Первая — это, чтобы я, насколько это въ силахъ моихъ, могъ душою и тѣломъ пережить всѣ тѣ страданія, которыя Ты, сладчайшій Іисусъ, испыталъ въ твоихъ мучительныхъ страстяхъ. И вторая милость, которой я жажду, это чтобы, насколько только возможно, я могъ почувствовать всѣмъ существомъ моимъ ту неограниченную любовь,

---

[1]) Ioergensen, стр. 443. Эту цитату изъ словъ Франциска, а также этотъ разсказъ Іергенсенъ извлекъ изъ книги, итальянское названіе коей „Фіоретти", т. е. цвѣтки. Іергенсенъ говоритъ, что, по изученіи имъ ближайшихъ источниковъ о Францискѣ, онъ вынесъ убѣжденіе, что разсказъ этотъ, а также и слѣдующій за нимъ разсказъ о главномъ видѣніи Франциска (сопровождавшемся явленіями стигматизаціи) основанъ на свидѣтельствѣ брата Леона и другихъ францисканцевъ, которые жили тогда вмѣстѣ съ Франциском на горѣ Альверна. (Тамъ же, стр. 448).

[2]) Fioretti 3-e Consideration. Источникъ этотъ Іергенсенъ признаетъ достовѣрнымъ.

которою горѣлъ ты, сынъ Божій, и которая заставила тебя терпѣть столько мукъ за насъ презрѣнныхъ грѣшниковъ!"

И въ то время, какъ Францискъ долго такъ молился, онъ получилъ твердую увѣренность, что Господь внялъ его мольбамъ, что онъ испытаетъ и то и другое, имъ просимое, испытаетъ это въ предѣлахъ, возможныхъ для творенія Божьяго. И какъ только онъ созналъ, что это совершится — онъ отдался созерцанію страданій Спасителя, созерцанію, доведенному до высшей степени сосредоточенности (contemplation [1]) avec un grand recueillement). Тогда пламя религіозной энергіи Франциска разгорѣлось въ немъ такъ сильно, что онъ, въ избыткѣ ощущаемыхъ имъ любви и состраданія, *почувствовалъ себя совершенно превращеннымъ въ Іисуса (il se sentit changé, tout à fait. en Jesus)*" [2]).

И въ то время, какъ Францискъ былъ распростертъ колѣнопреклоненный передъ Господомъ, въ то время, какъ онъ горѣлъ охватившимъ его пламенемъ — онъ вдругъ въ эти утренніе часы увидѣлъ, что съ неба къ нему нисходилъ шестикрылый серафимъ.

И этотъ серафимъ такъ приблизился къ святому, что Францискъ могъ ясно и отчетливо видѣть на серафимѣ изображеніе Распятаго, могъ вмѣстѣ съ тѣмъ видѣть, какъ крылья серафима были расположены: два крыла поднимались надъ головою, два были распростерты для полета, а послѣднія два облекали его тѣло.

И, какъ только Францискъ увидѣлъ это видѣніе, оно возбудило въ немъ трепетный страхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ почувствовалъ и полноту радости, и ощущеніе печали, и восхищеніе, ибо онъ испытывалъ большое счастіе въ сознаніи, что самъ Спаситель удостоилъ его своимъ дружескимъ явленіемъ (Jésus daignait se révéler à lui si familièrement), удостоилъ его своимъ взоромъ, полнымъ нѣжности; но въ то же время видъ пригвожденнаго ко кресту Господа причинялъ Франциску печаль невыразимую..

Черезъ нѣкоторое время чудное явленіе исчезло.

Съ тѣхъ поръ въ сердцѣ Франциска укрѣпилось навсегда могущественное пламя, укрѣпилась живая любовь къ Спасителю. На тѣлѣ же святого явленіе это оставило образъ и чудесно-запечатлѣнные слѣды страданій Христа, ибо тотчасъ же на рукахъ и ногахъ Франциска начали показываться какъ бы гвозди; казалось, что центры рукъ и ногъ были какъ бы пронзены этими гвоздями...

---

[1]) См. о значеніи слова Contempler далѣе въ главѣ VI, стр. 137 и 138.

[2]) Ioergensen, стр. 446. Курсивъ Іергенсена.

На правой же сторонѣ груди сдѣлался виденъ слѣдъ отъ удара копьемъ, подобный шраму, — слѣдъ воспаленный и источающій кровь, которая проступала на одеждѣ.

Святой скрывалъ все это отъ братьевъ; онъ даже пряталъ свои руки, но ступать по землѣ своими израненными ногами сдѣлалось для него невозможно. Скоро для братьевъ стало ясно, въ особенности, когда имъ приходилось мыть окровавленное платье святого, что Францискъ носилъ на груди своей, на рукахъ и ногахъ образъ и тѣлесное сходство со Спасителемъ [1]).

Описаніе этого видѣнія св. Франциска во время молитвъ его на горѣ Альверна мы привели здѣсь по тому первоисточнику, который, какъ полагаетъ Іергенсенъ, передаетъ событіе согласно сообщеніямъ бывшихъ тогда около святого братьевъ — францисканцевъ.

Что касается этихъ удивительныхъ феноменовъ, а именно пораненій Франциска какъ на рукахъ, такъ и на ногахъ, происшедшихъ въ связи съ его мистическими экстазами, то объ этомъ мы будемъ говорить въ слѣдующей главѣ труда нашего. Здѣсь же мы только скажемъ, что феномены эти вызвали многочисленныя подражанія въ католическомъ мірѣ. Явленія эти потомъ получили даже особое свое наименованіе „стигматизаціи“. Самыя же раны на тѣлѣ, образующіяся при такихъ феноменахъ, стали съ тѣхъ поръ называться у католиковъ „стигматами“.

* * *

Послѣ этихъ видѣній наступила пора наиболѣе тяжкихъ испытаній Франциска, наиболѣе тяжкихъ его страданій. Къ его многочисленнымъ болѣзнямъ, о которыхъ мы говорили выше, присоединилась яще болѣзнь сердца и желудочные припадки, вызванные, повидимому, ракомъ [2]), но особенно мучительныя страданія доставляла ему болѣзнь глазъ, которую въ то время совершенно не умѣли лечить. На нѣкоторое время Францискъ совершенно даже утратилъ зрѣніе. Но именно въ этой тяжкой обстановкѣ, во Францискѣ, для котораго померкъ Божій міръ, пробудилось поэтическое вдохновеніе. Онъ сложилъ тогда свой знаменитый гимнъ, въ которомъ вмѣстѣ съ „братомъ солнцемъ“ и „сестрицей луной“ и прочими твореніями міра, прославлялъ Творца — сложилъ гимнъ, въ коемъ выразился яркій поэтическій талантъ Франциска.

---

[1]) Ioergensen, стр. 445—448.

[2]) В. Герье, стр. 107.

Вотъ выдержки изъ этого гимна, извлеченныя нами по переводу Іергенсена.

Господь, мой Богъ и Вседержитель,
Тебѣ мы шлемъ наши хвалы,
Тебя благословляемъ мы и славимъ.
Хвала тебѣ Господь, хвала твоимъ созданьямъ,
Но прежде всѣхъ возславимъ брата солнце,
Который день даетъ и свѣтъ являетъ Твой.
Онъ такъ лучистъ въ великомъ блескѣ
И есть прообразъ Твой, Всевышній.
Еще благодаримъ Тебя за данныхъ намъ сестрицъ,
На небѣ блещущихъ, за звѣзды и луну;
Ты столь прекрасными ихъ создалъ...
. . . . . .
Хвала тебѣ за матерь нашу землю,
Которой живы мы, которая насъ кормитъ,
Она даетъ намъ чудные плоды,
Даетъ цвѣты прекрасные...
За все, Господь, Тебя благодаримъ,
За все возносимъ мы Тебѣ хвалу.

* * *

Въ 1226 году, черезъ два года послѣ описанныхъ видѣній, болѣзнь Франциска стала быстро идти къ своему концу. Интересно отмѣтить, какъ Францискъ, чувствуя приближеніе смерти, выразилъ преклоненіе свое передъ нищетой. Онъ приказалъ раздѣть себя до нага и положить на голую землю. „Это была послѣдняя дань, отданная имъ государынѣ бѣдности, говоритъ В. Герье,—бѣдности, которой Францискъ служилъ вѣрою и правдою всю жизнь — это былъ символическій обрядъ, выражавшій, что онъ отходитъ изъ жизни, не имѣя ничего собственнаго". Къ этому краснорѣчивому факту біографіи Франциска Ѳома изъ Челано прибавляетъ, что, когда гвардіанъ [1]) принесъ одежду Франциску и приказалъ ему одѣться, то умирающаго порадовало заявленіе гвардіана, что эту одежду онъ даетъ ему не въ собственность, а лишь заимообразно [2]).

За три дня до своей кончины Францискъ приказалъ при-

---

[1]) Извѣстная должность у францисканцевъ.

[2]) В. Герье. „Францискъ", стр. 112 и 113.

несть къ себѣ Евангеліе отъ Іоанна и читать ему съ того мѣста, гдѣ говорится, что Христосъ зналъ, „что его часъ пришелъ“ [1]).

Засимъ Францискъ велѣлъ принесть хлѣбъ, благословилъ его, приказалъ разломить и каждому изъ стоявшихъ тутъ братьевъ далъ по кусочку. „Онъ вспомнилъ, говоритъ хроника, ту священную трапезу, которую Господь отпраздновалъ со своими учениками въ послѣдній разъ“ [2]).

Колѣнопреклоненная братія въ слезахъ окружала смертное ложе своего учителя; монахи вполголоса читали молитвы.

„Вотъ Богъ меня призываетъ,—сказалъ умирающій,—и я прощаю всѣмъ моимъ братьямъ, какъ присутствующимъ, такъ и отсутствующимъ, ихъ обиды и ихъ заблужденія и отпускаю имъ грѣхи ихъ, насколько это во власти моей“... [3]).

Наконецъ, послѣднія слова Франциска были: „я исполнилъ то, что долженъ былъ исполнить. Христосъ научитъ васъ, какъ поступать дальше. Прощайте, дѣти... Я возвращаюсь къ Богу; да умилосердится онъ надъ вами“ [4]).

Въ субботу, 3-го октября 1228 года, тихо погасла жизнь Франциска. Черезъ два года послѣ смерти Франциска онъ былъ канонизированъ римскою церковью во святого.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Мистика св. Серафима и мистика св. Франциска.

„Во время моей молитвы передо мною явились два большихъ свѣта (deux grandes lumières m'ont été montrées)—одинъ, въ которомъ я узналъ Создателя, а другой, въ которомъ я узналъ самого себя“.

Собственныя слова Франциска о своей молитвѣ.

„Онъ (отецъ Сергій) думалъ о томъ, что онъ былъ свѣтильникъ горящій, и чѣмъ больше онъ чувствовалъ это, тѣмъ больше онъ чувствовалъ ослабленіе, потуханіе божественнаго свѣта истины, горящаго въ немъ“.

Изъ повѣсти Л. Н. Толстого „Отецъ Сергій“.

„Истинные праведники всегда помышляютъ сами въ себѣ, что недостойны они Бога“.

Изреченіе св. Исаака Сиріянина.

Изъ данныхъ біографіи Франциска наиболѣе интереснымъ фактомъ его жизни, — фактомъ, весьма характернымъ для ми-

---

[1]) Ев. отъ Іоанна, гл. XIII, 1. [2]) В. Герье, стр. 114 и 115. [3]) П. Саббатье, стр. 352. [4]) Жебаръ, стр. 160 и 161.

стики этого святого — представляется стигматизація Франциска, это поразительное явленіе, въ коемъ католики видятъ печать Духа Святого, оставившаго на тѣлѣ Франциска слѣды страданій Христа. Надо сказать, что фактъ этотъ характеренъ не только для мистики Франциска, но и для католической мистики вообще. Стигматизація у Франциска не была исключительнымъ явленіемъ между подвижниками католическаго міра. Она имѣла тамъ своихъ предшественниковъ и много подражателей послѣ Франциска. Встрѣчаются указанія въ сочиненіяхъ католическихъ писателей, жившихъ до Франциска, на бывшія раньше стигматизаціи. Петръ Дамьяни сообщаетъ объ одномъ монахѣ, носившемъ на своемъ тѣлѣ изображеніе креста. У Цезаря Гейстербахскаго упоминается о послушникѣ, на лбу котораго отпечатался крестъ [1]). Но кромѣ того, имѣются многочисленныя данныя, свидѣтельствующія, что послѣ смерти Франциска свершился рядъ стигматизацій. Послѣднія къ намъ по времени стигматизаціи были основательно изучены различными изслѣдователями. Явленія эти, какъ говоритъ В. Герье, освѣщаютъ свой первоисточникъ; многія изъ нихъ подвергались тщательному наблюденію и подробно запротоколированы; напр., дѣло Вероники Джуліани (1660—1727 г.), находившейся подъ наблюденіемъ врачей; были и современные намъ случаи стигматизацій, такъ, напр., съ Луизой Лато (1850—1883 г.), описанное врачемъ Варлеманомъ [2]) и съ Маделеной Н., описанное Жане (въ 1901 г.) [3]).

Слѣдуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ указать, что къ факту стигматизаціи Франциска католическій міръ отнесся съ величайшимъ благоговѣніемъ; онъ отнесся къ нему, какъ къ проявленію великаго чуда надъ святымъ. Францискъ былъ канонизированъ папою черезъ два года послѣ своей смерти, и однимъ изъ главныхъ мотивовъ для его канонизаціи былъ фактъ чудесныхъ слѣдовъ на тѣлѣ святого. Слѣды эти были возведены въ прямой признакъ святости. Для насъ это представляется очень характернымъ потому, что мы ничего подобнаго не встрѣчаемъ въ мистикѣ во-

---

[1]) В. Герье. „Францискъ". стр. 312 и 313.

[2]) Семнадцатилѣтняя Луиза Лато, обычно пользуясь полнымъ здоровьемъ, впадала по пятницамъ въ состояніе экстаза, источала кровь изъ лѣваго бока, на рукахъ и ногахъ, точно соотвѣтствующихъ расположенію крестныхъ ранъ на тѣлѣ распятаго Спасителя въ формѣ ранъ, изображаемыхъ на распятіяхъ.

[3]) В. Герье. „Францискъ", стр 314 и 315.

сточной церкви, яркимъ выразителемъ коей явился, какъ мы уже говорили выше, русскій святой Серафимъ Саровскій.

Здѣсь мы должны еще упомянуть о томъ, что историческія свѣдѣнія о стигматизаціи Франциска не возбуждаютъ нынѣ сомнѣній среди ученаго міра. Ссылаемся въ этомъ отношеніи на изслѣдователя жизни Франциска Саббатье, подробно разработавшаго вопросъ о стигматахъ Франциска. Саббатье приходитъ къ заключенію относительно безусловной ихъ реальности; онъ ищетъ только объясненія стигматизаціи Франциска въ неизвѣданной области душевной патологіи на межѣ психологіи и физіологіи [1]).

Хотя насъ интересуетъ, главнымъ образомъ, объясненіе стигматизаціи Франциска со стороны мистической, но несомнѣнно, что объясненіе стигматовъ, какъ явленія физіологическаго, представляетъ также большой интересъ. Поэтому мы прежде, чѣмъ говорить о мистической сторонѣ вопроса, считаемъ нужнымъ коснуться изслѣдованія физіологическаго процесса стигматизацій. Изслѣдованіе это дастъ намъ данныя и для сужденія о мистикѣ католическаго святого.

* * *

Сообщимъ здѣсь свѣдѣнія о результатахъ работы французскаго ученаго Ж. Дюма, освѣщающей процессъ стигматизаціи съ точки зрѣнія психологической и физіологической [2]). Вотъ тѣ главные выводы, къ которымъ пришелъ Дюма относительно стигматизированныхъ.

1) Слѣдуетъ признать искренность стигматизированныхъ и самопроизвольное у нихъ (spontanéité) появленіе стигматовъ, исключающее возможность предположенія собственныхъ пораненій въ безсознательномъ состояніи.

2) Раны, образуемыя при стигматизаціи, разсматриваемыя, какъ явленія, относящіяся къ жизни кровеносныхъ сосудовъ, объясняются мысленнымъ внушеніемъ, которое не безсильно въ явленіяхъ питанія, кровообращенія и отдѣленій, и можетъ легко вызвать накожныя поврежденія [3]).

---

[1]) В. Герье. „Францискъ", стр. 308.

[2]) G. Dumas. La stigmatisation chez les mistiques chrètiens. „Revue des deux Mondes" 1 mai 1907 г. Почерпнуто изъ книги В. Герье о Францискѣ, стр. 315—317.

[3]) Въ подтвержденіе этого положенія Дюма, приводимъ здѣсь одинъ фактъ, аналогичный со стигматизаціей, очевидцемъ котораго мы были сами. Это было во

3) Раны эти у стигматизированныхъ вызываются извѣстнымъ экстазомъ, когда сознательная жизнь поглощается однимъ какимъ-нибудь всемогущимъ образомъ, предоставляя этому образу полное преобладаніе.

4) Стигматы появляются не вслѣдствіе только пассивнаго представленія въ своемъ воображеніи раны на тѣлѣ но, по показаніямъ стигматиковъ, это представленіе сопровождается другимъ активнымъ представленіемъ или образомъ—а именно образомъ огненнаго луча или копья, исходящаго изъ созерцаемой раны (поражающаго тѣло стигматизируемаго). Часто этотъ результатъ получался не при первомъ видѣніи, а достигался постепенно по мѣрѣ того, какъ образъ, представившійся въ экстазѣ, окончательно овладѣвалъ созерцающимъ субъектомъ.

Наконецъ, Дюма установилъ слѣдующій общій признакъ для стигматизированныхъ. Всѣ стигматизированные, въ чемъ бы ни заключалось знаменіе, въ отпечаткѣ ли креста на плечѣ, въ слѣдахъ ли терноваго вѣнца на головѣ, или, какъ у Франциска, въ пораженіи рукъ и ногъ и въ ранѣ на бедрѣ—всѣ они ощущали нестерпимую боль въ поражаемой части тѣла и вмѣстѣ съ тѣмъ—высокое наслажденіе въ мысли, что они оказались достойными сострадать съ Іисусомъ, искупать, подобно ему, грѣхи, въ которыхъ они невиновны [1]).

Изложенныя обобщенія Ж. Дюма относительно стигматизированныхъ въ высшей степени интересны; они приводятъ къ заключенію, что въ процессѣ стигматизаціи, независимо отъ страстной эмоціи чувства (эмоціональнаго сердечнаго экстаза), играетъ большую роль и элементъ ментальный, а именно мысленное воображеніе, ярко представляющее страдающій образъ; кромѣ того здѣсь играетъ роль и мысленное внушеніе, т. е. рядъ мысленныхъ волевыхъ импульсовъ, стремящихся перенести страданія воображаемаго образа въ физическія ощущенія тѣла стигматизируемаго, которое, подъ вліяніемъ этихъ воздѣйствій, и начинаетъ чувствовать дѣйствительную боль и даже воспроизводитъ на себѣ слѣды этихъ страданій. Поэтому, если признать стигматизацію вообще

Франціи (въ Алжирѣ) на одномъ частномъ сеансѣ извѣстнаго гипнотизера *Пикмана*. Мы тогда лично видѣли, какъ онъ, по своему произволу, вызывалъ на концахъ своихъ пальцевъ (то на одномъ пальцѣ, то на другомъ, то на третьемъ) кровяныя пятна, дававшія даже капли крови; достигъ онъ этого, благодаря упражненіямъ въ мысленномъ внушеніи.

[1]) В. Герье, стр. 315.

за проявленіе мистическое, что въ эту мистику входятъ не одни только эмоціональныя движенія (которыя Джемсъ признаетъ источникомъ мистики), но, кромѣ эмоцій, въ процессъ стигматизаціи въ равной степени, если не въ большей, входятъ:

1) Напряженная работа мозгового воображенія и внушенія, и

2) Ощущенія чисто чувственныя.

* * *

Послѣ этого общаго вывода относительно стигматизированныхъ будемъ говорить собственно о мистическомъ состояніи Франциска, которое привело его къ стигматамъ. Вернемся къ фактамъ, изложеннымъ въ предыдущей главѣ. Вспомнимъ, какъ описано выше, на основаніи данныхъ „Фіоретти", состояніе католическаго святого до стигматизаціи, а также какъ описано видѣніе вызвавшее это явленіе [1]).

Въ „Фіоретти" приведена экстатическая молитва Франциска предъ актомъ видѣнія. Молитва эта очень характерна. Это моленіе о томъ, чтобы онъ, Францискъ, *„душою и тѣломъ"* пережилъ страданія Христа. Въ этой молитвѣ Францискъ жаждалъ божественнаго внушенія къ такому переживанію, жаждалъ ощущенія этого переживанія не только душою, *но и тѣломъ*.

Итакъ, Францискъ, отдаваясь своей экстатической молитвѣ, не отрѣшался отъ тѣла, онъ, наоборотъ, стремился къ земнымъ ощущеніямъ; онъ просилъ Бога о томъ, чтобы и тѣло его реагировало на страданія Іисуса...

Считаемъ нужнымъ сейчасъ сдѣлать маленькое отступленіе.

Для контраста съ этою молитвою Франциска вспомнимъ о томъ, какъ понимаютъ высшую мистическую (духовную) молитву подвижники восточной церкви (по Добротолюбію). По ихъ пониманію, это есть молитва отрѣшающая человѣка, не только отъ всего физически-чувственнаго, но отрѣшающая его даже отъ разсудочной мысли. Это есть прямое духовное возношеніе человѣка къ Богу, когда самъ Духъ, по словамъ *Апостола Павла*, ходатайствуетъ за насъ воздыханіями наизреченными [2]).

Теперь возвратимся къ нашему изслѣдованію.

Экстатическая молитва Франциска была услышана. Внушеніе осуществилось. Хроника говоритъ, что *„Францискъ почувствовалъ себя совершенно превращеннымъ въ Іисуса"*, превращеннымъ не

---

[1]) См. выше, стр. 108 и 109.

[2]) „Сверхсознаніе". Изданіе 2-е, стр. 292 и 293.

только душою, но и тѣломъ, т. е. въ ощущеніяхъ не только духовныхъ и психическихъ, но и физическихъ.

Вполнѣ допуская, что Францискъ, при описанномъ его состояніи, вознесся духовно къ Логосу, мы вмѣстѣ съ тѣмъ не можемъ приписать возникновеніе особыхъ его тѣлесныхъ ощущеній дѣйствію духовной силы. Мы не можемъ объяснить себѣ эти его тѣлесныя ощущенія иначе, какъ только работою его собственнаго мысленнаго воображенія, шедшаго параллельно съ его духовнымъ экстазомъ. Конечно, трудно сказать, что больше преобладало въ данномъ случаѣ у Франциска, духовность ли его или ментализмъ (мысленное воображеніе), но во всякомъ случаѣ можно сказать, что ментализмъ тутъ былъ и довольно сильный. Это подтверждается слѣдующимъ существеннымъ обстоятельствомъ—подтверждается необыкновенною сложностью видѣнія, которое представилось Франциску послѣ того, какъ онъ почувствовалъ себя совершенно превращеннымъ въ Іисуса.

Вспомнимъ, какъ собственно произошло это видѣніе.

Прежде всего Францискъ, совершенно для себя неожиданно, увидалъ нѣчто чудесное, а именно: онъ увидалъ нисходящаго къ нему съ неба шестикрылаго серафима, подобнаго описанному пророкомъ Иліей, и это была первая стадія его видѣнія. Засимъ, уже послѣ того, при приближеніи серафима,—Францискъ, жаждавшій Іисуса и почувствовавшій себя „превращеннымъ въ Христа“, началъ видѣть и серафима пригвожденнымъ къ кресту.

Вотъ слова хроники объ этой второй стадіи видѣнія: „И этотъ серафимъ такъ приблизился къ святому, что Францискъ могъ ясно и отчетливо видѣть на серафимѣ изображеніе Распятаго“.

Увидавши такое изображеніе на серафимѣ, Францискъ тогда призналъ въ образѣ этого серафима — сошедшаго къ нему самого Христа, и тогда жажда его въ ощущеніи Христа была удовлетворена; онъ почувствовалъ Его страданія своимъ тѣломъ (чего онъ такъ добивался и о чемъ такъ горячо молился). Тогда началась сигматизація Франциска.

Не можетъ не поразить здѣсь всякаго — эта удивительная сложность видѣнія св. Франциска. На одно видѣніе серафима, сошедшаго внезапно для Франциска съ небесъ, былъ какъ бы наложенъ образъ другого видѣнія—того видѣнія, котораго болѣе всего жаждалъ Францискъ, былъ наложенъ образъ распятаго Христа. Процессъ возникновенія этихъ видѣній производитъ впечатлѣніе, что первое видѣніе серафима, какъ неожиданное и

внезапное, было внѣ самовнушенія Франциска; но засимъ на это дѣйствительное видѣніе было наложено другое изображеніе, и наложено оно было силою воображенія самого Франциска, жаждавшаго видѣть и ощущать распятаго Христа. Только этимъ мы и можемъ объяснить, почему въ сознаніи Франциска осталось столь сложное представленіе, въ коемъ умѣстились оба видѣнія, оба образа: и видѣніе серафима, и видѣніе Христа.

Итакъ, къ дѣйствительному видѣнію шестикрылаго серафима воображеніе Франциска присоединило другой образъ — образъ Спасителя распятаго.

* * *

Утрированность въ экзальтаціи св. Франциска, сказавшаяся въ описанномъ актѣ его видѣнія, обнаруживается въ особенности рельефно, если мы сопоставимъ означенное видѣніе съ величественнымъ видѣніемъ Христа, которое снизошло на св. Серафима Саровскаго въ бытность его діакономъ, когда онъ исполнялъ свое служеніе въ Великій четвергъ на Страстной недѣлѣ, о чемъ мы подробно говорили въ III главѣ настоящей книги [1]). На Серафима тогда все это нашло совершенно неожиданно. Онъ своими молитвами и подвигами не домогался, какъ Францискъ, „почувствовать себя превращеннымъ въ Іисуса". Онъ молился просто и глубоко и каялся въ грѣхахъ своихъ. Между тѣмъ мистическая благодатная сила въ немъ росла, и росла она вслѣдствіе его великихъ подвиговъ, а онъ самъ даже этого не чувствовалъ и не сознавалъ. И вотъ сила эта, въ минуту его предстоянія передъ престоломъ въ церкви, когда сердце Серафима горѣло, когда, выражаясь вдохновенными словами одного подвижника, „душа, упразднившись отъ всего внѣшняго, соединяется съ молитвою и молитва эта, какъ пламя нѣкое, окруживъ ее какъ огонь желѣзо, дѣлаетъ ее всю огненною" [2]), въ эту великую минуту таинственная Божеская Сила, прорвавъ всѣ человѣческіе покровы, неожиданно для Серафима ошеломила его самого своимъ видѣніемъ.

Чтобы читателю это было вполнѣ ясно, напомнимъ ему, какъ все это произошло.

Серафимъ Саровскій во время литургіи послѣ того, какъ онъ въ діаконскомъ облаченіи произнесъ передъ царскими вратами установленный литургіею возгласъ „Господи, спаси благо-

---

[1]) См. выше стр. 61 и 62.

[2]) Добротолюбіе V, стр. 378. Изреченіе подвижника Ильи Екдика.

честивыя и услыши ны", ощутилъ нѣчто для него совершенно неожиданное, о чемъ онъ никогда не мечталъ и не воображалъ, *отъ чего онъ не могъ потомъ опомниться въ теченіи двухъ часовъ.* Объ этомъ осѣнившемъ его видѣніи онъ потомъ самъ разсказывалъ такъ. Сначала онъ былъ пораженъ необыкновеннымъ свѣтомъ, какъ бы отъ лучей солнечныхъ. Затѣмъ онъ увидалъ Сына Человѣческаго во славѣ сіяющаго свѣтлѣе солнца неизреченнымъ свѣтомъ и окруженнаго „какъ бы роемъ пчелъ„ — небесными силами. Идя отъ западныхъ вратъ, Онъ остановился противъ амвона и, воздвигши руки Свои, благословилъ служащихъ и молящихся. Затѣмъ видѣніе исчезло.

Теперь постараемся объяснить, какъ произошло *это* видѣніе?

Мы уже выяснили въ книгѣ „Сверхсознаніе", что чистое духовное сверхсознаніе, достигаемое по пути, указанному подвижниками „Добротолюбія", развивается въ сердцѣ человѣка внѣ сферы ментальной и чувственной и, слѣдовательно, внѣ сферы мысленнаго воображенія. Поэтому ощущенія этого сверхсознанія, проистекающія изъ чувства таинственнаго единенія человѣка съ Богомъ, обыкновенно трудно передаваемы нашимъ слабымъ языкомъ; затѣмъ, бываетъ и такъ, что на людей, возрастившихъ въ себѣ ощущенія духовнаго сверхсознанія, нисходятъ и *видѣнія*, запечатлѣваемыя въ сознаніи человѣка, но видѣнія эти въ большинствѣ случаевъ внезапныя, и они осѣняютъ внутреннее существо человѣка, идутъ какъ бы изнутри: св. Исаакъ Сиріянинъ говоритъ: „Если будешь чистъ, то *внутри тебя небо, а въ себѣ самомъ узришь ангеловъ, а съ ними и въ нихъ Владыку ангеловъ*[1]). По ученію отцовъ восточной церкви, всѣ эти ощущенія и видѣнія являются у смиреннаго человѣка сверхъ всякаго ожиданія, ибо подвижникъ, по смиренію своему, не чувствуетъ себя этого достойнымъ. Тотъ же св. Исаакъ Сиріянинъ разъясняетъ, что „созерцаніе сверхъестественнаго вѣдѣнія, подаваемаго Божественною Силою, душа пріемлетъ... внутри ея самой невещественно, туне, скоро и *сверхъ чаянія*, обнаруживается и открывается оное изъ *самой внутренности*, потому что, по слову Христову—царствіе небесное внутрь васъ есть"... Созерцаніе это „внутри образа, запечатлѣннаго въ сокровенномъ умѣ (большомъ разумѣ), *открывается само собою* безъ помышленія о немъ" [2]).

---

[1]) Творенія Исаака Сиріянина. Изд. 3-е. Слово VIII, стр. 37.

[2]) Добротолюбіе, т. II, стр. 660. Здѣсь надо замѣтить, что приведенное обобщеніе св. Исаака Сиріянина о сверхчаянности духовныхъ видѣній не слѣдуетъ по-

Въ результатѣ вышеизложеннаго изъ сопоставленія этихъ двухъ видѣній и того, что переживали при этихъ видѣніяхъ Серафимъ и Францискъ, мы видимъ здѣсь рѣзкое различіе мистики того и другого святого. Мистика св. Серафима является передъ нами какъ экстазъ чисто духовный, какъ ниспосланіе подвижнику духовнаго зрѣнія, какъ просвѣтленіе его большого разума [1]), тогда какъ сверхсознаніе Франциска является мистикою, затемненною его собственнымъ воображеніемъ и чувственностью.

* * *

Характерное отличіе мистики Франциска отъ мистики Серафима мы видимъ еще въ разномъ отношеніи того и другого подвижника собственно къ Христу. По сравненію съ Серафимомъ, который въ сердцѣ своемъ ощущалъ духовную силу Христову и принималъ Христа *внутрь себя*, Францискъ въ представленіи о Христѣ воспринималъ прежде всего впечатлѣніе отъ *земной жизни Христа*, былъ поглощаемъ Его *внѣшнимъ страдальческимъ образомъ*. Впечатлѣніе это на Франциска шло какъ бы *извнѣ* и Францискъ стремился всѣми силами своей души *подражать* Христу. Для него Христосъ былъ внѣшнимъ объектомъ, и исходя отъ образа Христа и его страданій и развивалась мистика Франциска.

Надо сказать, что это подражаніе Христу доходило у Франциска до прямой копировки имъ жизни Спасителя. Такъ, напр., когда у Франциска въ началѣ его дѣятельности собралось до семи учениковъ, онъ, подобно Спасителю, пославшему своихъ апостоловъ на проповѣдь,—послалъ на проповѣдь и своихъ апостоловъ, при чемъ далъ имъ почти тѣ же наставленія, говоря: „идите же по два по разнымъ областямъ земли, проповѣдуя миръ

нимать, какъ непреложный законъ для всѣхъ случаевъ такихъ видѣній. Въ отступленіе отъ означеннаго обобщенія, бывали, какъ явленія, впрочемъ, совершенно исключительныя, у нѣкоторыхъ святыхъ подвижниковъ такія необыкновенныя видѣнія, которыя *предчувствовались* подвижниками; но предчувствовались они, какъ безсознательное пророчество,—какъ пророчество о томъ, что *неминуемо* должно совершиться. Такой исключительный случай, *какъ бы пророчества* объ имѣющемъ совершиться чудѣ, былъ у св. Сергія Радонежскаго въ концѣ его жизни. Мы подробно описали этотъ случай *предчувственнаго видѣнія* въ нашей книги „Сверхсознаніе“ (стр. 377). Подобное видѣніе въ концѣ жизни Серафима снизошло и на этого великаго подвижника (см. Денисовъ, стр. 381).

[1]) О большомъ разумѣ. См. выше, глава первая, стр. 13—22.

людямъ и покаяніе ради отпущенія грѣховъ“ [1]). Спаситель, какъ извѣстно изъ Евангелія „призвавъ двѣнадцать, началъ посылать ихъ по два... они пошли и проповѣдывали покаяніе“ [2]).

Затѣмъ интересенъ еще слѣдующій фактъ прямой копировки Христа Франциском. Незадолго до своей смерти Францискъ въ своемъ увлеченіи, гдѣ только можно повторять Спасителя,—воспроизвелъ передъ своими учениками даже нѣчто подобное самой великой тайной вечери. Мы уже говорили въ предыдущей главѣ о томъ, что передъ смертью онъ велѣлъ принести хлѣбъ, благословилъ его, приказалъ разломить и каждому изъ стоявшихъ тутъ учениковъ далъ по кусочку. „Онъ вспомнилъ, говоритъ житіе Франциска, ту священную трапезу, которую Господь отпраздновалъ со своими учениками въ послѣдній разъ“ [3]).

Ни на что подобное Серафимъ Саровскій, по своему величайшему смиренію, не рѣшался.

* * *

Различіе между Франциском и Серафимомъ мы видимъ въ необыкновенной восторженности Франциска и идеализаціи имъ самаго подвига, которому онъ предавался. Эта восторженность контрастируетъ съ той простотой, съ которой Серафимъ совершалъ работу надъ собою, хотя внутреннее горѣніе духа Серафима и его подвиги были сильными и глубокими.

Простота чувства и непоказная работа Серафима надъ собою ярко сказались въ его подвигѣ тысячедневнаго стоянія на камнѣ, когда онъ въ борьбѣ со своими страстями взывалъ къ Богу „Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному“.

Въ параллель съ этимъ покаяніемъ Серафима, приведемъ образчикъ того, какъ каялся въ своихъ грѣхахъ Францискъ.

Случилось однажды такъ, что Францискъ по болѣзни отступилъ отъ установленныхъ правилъ строгаго поста. Такое отступленіе отъ устава томило совѣсть подвижника. Онъ рѣшилъ покаяться и наказать себя. Покаяніе это Францискъ выразилъ слѣдующимъ образомъ. Хроника говоритъ, что „онъ велѣлъ собрать народъ на улицѣ въ Ассизи для проповѣди. Окончивъ проповѣдь, онъ сказалъ народу, чтобы никто не расходился до его возвращенія, самъ же вошелъ въ соборъ со многими братьями и Петромъ де-Катани и сказалъ Петру, чтобы онъ по обѣту послушанія и безъ

---

[1]) В. Герье, стр. 27. [2]) Евангеліе отъ Марка VI. 7.12. [3]) В. Герье, стр. 115.

противорѣчія исполнилъ то, что онъ ему скажетъ. Тотъ отвѣтилъ, что не можетъ и не долженъ пожелать или сдѣлать чего-либо, противъ его воли, ни съ нимъ, ни съ самимъ собою. *Тогда Францискъ снялъ съ себя кафтанъ и приказалъ Петру обвязать его шею веревкой и повлечь его полуобнаженнаго въ народъ до самаго мѣста, откуда онъ проповѣдывалъ* Другому же брату Францискъ приказалъ наполнить чашу золою и, поднявшись на возвышеніе съ котораго онъ проповѣдывалъ, сыпать ему эту золу на голову. Тотъ, однако, не послушался его, такъ какъ былъ слишкомъ огорченъ этимъ приказаніемъ изъ состраданія и преданности Франциску. Братъ же Петръ, взявъ въ руки веревку, потащилъ за собою Франциска, какъ тотъ ему велѣлъ. Самъ онъ при этомъ горько плакалъ, и другіе братья обливались слезами отъ жалости и скорби. Когда Францискъ такимъ образомъ былъ привлеченъ полуобнаженный передъ народомъ къ мѣсту, откуда онъ проповѣдывалъ, онъ сказалъ: „Вы и всѣ, кто по моему примѣру покинулъ міръ и ведетъ образъ жизни братьевъ, *считаете меня святымъ человѣкомъ*, но передъ Господомъ и вами я каюсь, что во время этой моей болѣзни я ѣлъ мясо и вареный на мясѣ наваръ“ [1])

Грѣхъ Франциска, конечно не былъ такъ великъ, и едва ли заслуживалъ той драматической формы покаянія, въ какую облекъ свое раскаяніе Францискъ, но такая уже была общая черта религіозности Франциска. Онъ стремился идеализировать все, что надлежало исполнять подвижнику, стремился идеализировать и самый подвигъ покаянія.

Идеализація Франциском христіанскихъ подвиговъ замѣчается и по отношенію къ подвигу милосердія. Видно это изъ того, какъ Францискъ относился къ нищимъ. Въ глазахъ Франциска нищіе были существами весьма высоко стоящими сравнительно съ другими людьми. По воззрѣніямъ католическаго святого, нищій являлся носителемъ священной миссіи, будучи образомъ странствующаго бѣднаго Христа. Поэтому въ своихъ наставленіяхъ Францискъ даже обязываетъ своихъ учениковъ просить милостыню [2]).

Что касается Серафима Саровскаго, то онъ, относясь къ нищимъ съ христіанскою любовью, самого нищенства не возве-

---

[1]) В Герье. „Францискъ“, стр. 127. Курсивъ нашъ.

[2]) В. Герье. „Францискъ“, стр. 129.

личивалъ въ подвигъ подражанія Христу. Въ поученіяхъ своихъ онъ просто говорилъ, что „должно быть милостиву къ убогимъ и страннымъ—о семъ много пеклись великіе свѣтильники и отцы церкви“ [1]) и нигдѣ въ его указаніяхъ нѣтъ намека на требованіе отъ монаховъ, чтобы они ходили просить милостыню.

Наконецъ, идеализированная восторженность Франциска въ особенности сказывалась при воспоминаніяхъ его о земныхъ страданіяхъ Христа. Въ житіяхъ Франциска говорится, что „*опьяненный любовью и состраданіемъ ко Христу*, блаженный Францискъ иногда поднималъ кусокъ дерева съ земли и, взявъ его въ лѣвую руку, правою водилъ по немъ на манеръ смычка по скрипкѣ, припѣвая французскую пѣснь о Господѣ Іисусѣ Христѣ“. Оканчивалось это пѣснопѣніе слезами жалости о страданіяхъ Христа и усиленными вздохами, и Францискъ, впадая въ забытье, останавливалъ глаза на небѣ [2])...

* * *

Были у Франциска и общія черты съ Серафимомъ какъ въ ихъ характерахъ, такъ и въ ихъ религіозности. Послѣднее объясняется тѣмъ, что оба они были горячими христіанами, оба стремились къ добру, оба были искренними подвижниками. Объ этой общности ихъ чертъ мы скажемъ также нѣсколько словъ, что необходимо для возможно точной характеристики того и другого святого.

Прежде всего слѣдуетъ указать на то, что у обоихъ святыхъ замѣчается слѣдующая общая черта: это — ихъ жизнерадостность. По свидѣтельству всѣхъ, знавшихъ Серафима Саровскаго, духовная радость проникала Серафима настолько, что его никогда не видали печальнымъ или унывающимъ и это радостное настроеніе духа онъ старался передавать и другимъ.

То же самое мы видимъ и въ Францискѣ. Изслѣдователь жизни Франциска В. Герье въ своей книгѣ о святомъ пишетъ, что „присущая Франциску жизнерадостность, которая била ключемъ въ его юности, не оставляла его, *преобразившись* духовно и среди самаго тяжкаго монашескаго подвижничества“. Хроника говоритъ, что „о томъ въ особенности всегда и старался Францискъ чтобы внѣ часовъ молитвы и богослуженія всегда проявлять внѣшнимъ видомъ и внутренно испытывать *радость*. То же самое онъ и въ братьяхъ чрезвычайно любилъ, а за проявленную печаль и скорбь часто корилъ [3]).

[1]) Денисовъ. „Житіе Серафима“, стр. 435. [2]) В. Герье, стр. 103 и 104.
[3]) В. Герье, стр. 156.

Засимъ, какъ Серафимъ, такъ и Францискъ, весьма сурово относились къ своему физическому тѣлу, подвергая себя лишеніямъ и тяжестямъ всякаго рода. Не говоря уже о строгихъ постахъ, Францискъ вообще не щадилъ своего здоровья. „Хотя, разсказываетъ одинъ изъ его товарищей, Францискъ многіе годы страдалъ болѣзнями, но онъ былъ такъ благочестивъ и усерденъ къ молитвѣ и богослуженію, что когда молился или читалъ каноническіе часы, никогда не прислонялся къ стѣнѣ, а стоялъ прямо и съ открытою головой". Францискъ называлъ свое тѣло очень характернымъ названіемъ; онъ именовалъ его *братомъ осломъ*, котораго нужно обременять тяжелой ношей, плохо кормить и часто бить бичомъ [1]). Близко къ этому поступалъ и Серафимъ Саровскій: такъ, напримѣръ, его всегда видѣли съ сумою на плечахъ, гдѣ лежало Евангеліе и грузъ изъ камней и песка для умерщвленія своей плоти. На вопросы нѣкоторыхъ, для чего онъ это дѣлаетъ, старецъ отвѣчалъ:

„Я томлю томящаго мя" [2]).

Оба они и Серафимъ и Францискъ одинаково строго относились къ исполненію необходимыхъ христіанскихъ таинствъ. Такъ св. Серафимъ, когда у него заболѣли ноги, почему онъ не могъ уже ходить изъ своей пустыни въ церковь для причащенія Св. Тайнъ, принужденъ былъ по этому случаю оставить даже дорогую для себя пустынь и перебраться опять въ монастырь, гдѣ устроилъ себѣ пустынножительство въ своей кельи, о чемъ мы говорили выше [3]). Тоже строгое отношеніе къ исполненію таинства причащенія мы видимъ и у Франциска, В. Герье говоритъ, что, какъ ни дорожилъ Францискъ одиночествомъ и уединенной молитвой, онъ не менѣе дорожилъ богослуженіемъ и реальными проявленіями связи человѣка съ Божествомъ въ таинствѣ причащенія. Францискъ поэтому былъ счастливъ, пишетъ Герье, когда ему удалось выпросить у монаховъ бенедиктинскаго мона-

---

[1]) В. Герье, стр. 167.

[2]) Четьи-Минеи. Т. V, стр. 89. Здѣсь кстати интересно будетъ упомянуть объ изреченіи одного русскаго подвижника XVI вѣка св. Нила Сорскаго—изреченіи, относящемся къ подобному изнуренію своего тѣла, которому подвергалъ себя Серафимъ. Нилъ Сорскій въ оставленныхъ имъ наставленіяхъ, между прочимъ говоритъ, что кто имѣетъ здоровье и крѣпкое тѣло, тому нужно утомлять его, какъ и чѣмъ только можно, да избавится отъ страстей и да будетъ оно Благодатью Христовой покорно духу.

[3]) См. выше стр. 69 и 70.

стыря на горѣ Субазіо право пользоваться ихъ часовней и поселиться около нея [1]).

Подобно Серафиму, Францискъ относился весьма строго и къ подвигамъ отреченія своей воли (послушанія) и къ подвигу цѣломудрія. Въ своихъ наставленіяхъ онъ требовалъ отъ братьевъ немедленнаго послушанія. „Дорогіе братья, говорилъ онъ, исполняйте приказаніе по первому слову и не дожидайтесь, чтобы его повторили, не допускайте мысли, что приказанное вамъ невозможно исполнить, ибо если бы я вамъ приказалъ что-нибудь сверхъ вашихъ силъ, святое послушаніе не окажется безсильнымъ“ [2]). Точно также Францискъ не менѣе чѣмъ всѣ подвижники Востока цѣнилъ чистоту цѣломудрія [3]). Наконецъ, и подвигу молитвы Францискъ предавался съ неменьшимъ усердіемъ, чѣмъ Серафимъ.

Общія черты у Серафима и Франциска замѣчаются даже въ нѣкоторыхъ менѣе существенныхъ деталяхъ ихъ жизни. Такимъ, напримѣръ, почти одинаковымъ у обоихъ святыхъ, характеромъ проявленій души ихъ было отношеніе къ животнымъ. Мы выше говорили о томъ, какъ Серафимъ обходился съ животными и, между прочимъ, какъ онъ обращался съ медвѣдемъ, который иногда жаловалъ къ нему въ гости [4]).

Подобное же отношеніе вообще къ животнымъ проявлялъ и Францискъ. Правда, въ Италіи въ мѣстности, гдѣ онъ жилъ, не было медвѣдей, которыхъ дѣлалъ кроткими св. Серафимъ, но за то тамъ было много другихъ Божьихъ созданій, съ коими Францискъ умѣлъ жить трогательною общею жизнью. Францискъ относился къ животнымъ съ такимъ же состраданіемъ и любовью, какъ и къ людямъ, считая ихъ младшими братьями человѣка, и призывалъ ихъ вмѣстѣ съ человѣкомъ служить творцу [5]) Однажды Франциску принесли зайчика, пойманнаго въ сѣти, говоритъ хроника; звѣрекъ сейчасъ же спрятался къ нему за пазуху, Францискъ выпустилъ его на волю, и зайчикъ слѣдовалъ за нимъ шагъ за шагомъ, какъ собака, до сосѣдняго лѣса.

Кузнечикъ, стрекотавшій на фиговомъ деревѣ близъ его кельи, откликался на его зовъ и сходилъ къ нему на руку. „Пой братъ мой, говорилъ святой, хвали Господа своимъ радостнымъ крикомъ“ [6]).

* * *

[1]) В. Герье, стр. 41 и 42. [2]) Тамъ же, стр. 170. [3]) Тамъ же, стр. 171. [4]) См. выше, стр. 65. [5]) В. Герье, стр. 143. [6]) Жебаръ „Св. Францискъ Ассизскій“. стр. 145.

Изъ данныхъ, почерпнутыхъ нами въ жизнеописаніяхъ Франциска и Серафима, весьма существенными для нашего изслѣдованія представляются сообщенія собственно о чудесныхъ проявленіяхъ духовнаго сверхсознанія того и другого святого.

Выяснимъ возможно точнѣе эту сторону изъ духовной жизни:

1) Мы уже говорили, что если сравнить видѣніе Серафимомъ Сына Человѣческаго во славѣ съ видѣніемъ Франциска на горѣ Альверна (стигматизація), то первое видѣніе производитъ впечатлѣніе необыкновенно величественнаго чисто духовнаго видѣнія, чего нельзя сказать о видѣніи св. Франциска,—о видѣніи, потемненномъ его собственнымъ воображеніемъ и чувственностью. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что таково было сверхсознаніе Франциска въ концѣ его жизни. Описанное видѣніе на горѣ Альверна было той высшей степенью мистическаго воспріятія, котораго Францискъ достигъ передъ своею смертью.

2) Между тѣмъ у того же Франциска, въ его юные годы, когда онъ еще не прославилъ себя своимъ апостольствомъ (когда духовность его не была потемнена сознаніемъ своихъ великихъ дѣлъ) у него были еще случаи откровенія внѣ какой либо искусственной экзальтаціи, ибо по природѣ своей Францискъ былъ глубоко мистиченъ и у него къ тому же было геніальное на добро сердце. Вспомнимъ хотя бы его видѣніе въ Сполето, или откровеніе на улицѣ въ Ассизи ночью, которое преобразило его изъ легкомысленнаго юноши въ горячаго подвижника, но тогда Францискъ былъ совсѣмъ другимъ человѣкомъ: онъ еще не считалъ себя тогда большимъ свѣтомъ (grande lumière), какъ онъ себя называлъ потомъ на горѣ Альверна.

3) Что касается Серафима Саровскаго, то у него, наоборотъ, духовное его сверхсознаніе *прогрессировало* къ концу его жизни въ своемъ развитіи. Мы выше видѣли, что въ послѣдніе годы Серафима на него находили воспріятія чрезвычайной духовной силы, а также экстазы прямого общенія съ Божествомъ. Вспомнимъ о просвѣтленіи Серафима во время его разговора съ помѣщикомъ Мотовиловымъ [1]) и объ экстазѣ Серафима во время его бесѣды съ Саровскимъ инокомъ Іоанномъ; при чемъ лицо Серафима озарилось необыкновеннымъ свѣтомъ [2]). Состояніе этого послѣдняго экстаза Серафимъ не могъ даже выразить своими словами. Объ этомъ экстазѣ Серафима мы будемъ болѣе подробно

---

[1]) См. выше, глава III, стр. 77 и 78. [2]) Тамъ же, стр. 79.

судить по тѣмъ даннымъ, которыя намъ оставилъ о подобныхъ экстазахъ другой мистикъ восточной церкви Симеонъ Новый Богословъ [1]).

4) Наконецъ, Серафимъ Саровскій, какъ мы видѣли, обладалъ высокою степенью прозорливости. Сердца людей, съ которыми онъ встрѣчался, были для него раскрытою книгою. Эта прозорливость явилась какъ результатъ его духовнаго просвѣтленія. Въ матеріалахъ же о жизни Франциска нигдѣ не упоминается о томъ, чтобы онъ когда-нибудь проявилъ подобную способность.

Въ общемъ же, на основаніи данныхъ изслѣдованія, можно придти къ несомнѣнному заключенію, что мистика Франциска по сравненію съ мистикою Серафима представляется далеко не совершенною.

Если это такъ, то почему же Францискъ не стяжалъ себѣ Духа Святого Божьяго въ равной степени съ Серафимомъ Саровскимъ?

Читатели увидятъ далѣе, что это можетъ быть выяснено при ближайшемъ изученіи психологіи того и другого святого; они увидятъ, что вопросъ этотъ разрѣшимъ на основаніи тѣхъ данныхъ, которыя мы имѣемъ изъ біографій святыхъ, если мы сопоставимъ между собою нѣкоторые наиболѣе яркіе факты и самыя воззрѣнія подвижниковъ, и освѣтимъ ихъ съ точки зрѣнія философіи подвижниковъ восточной церкви — философіи, съ которой мы познакомились по Добротолюбію [2]).

Вопросъ этотъ разрѣшается какъ мы увидимъ, *въ связи съ характеромъ смиренія того и другого святого.*

* * *

Итакъ, прежде всего выяснимъ, въ чемъ собственно заключалось отличіе въ ихъ смиреніи.

Выше мы привели одинъ интересный эпизодъ изъ жизни Франциска, когда онъ передъ своей смертью, въ своемъ увлеченіи подражать Христу, принялъ передъ своими учениками роль какъ бы самого Христа, а именно, онъ воспроизвелъ сцену великой тайной вечери, раздавъ преломленный хлѣбъ собравшимся къ его смертному одру ученикамъ. Указывая на этотъ фактъ, мы тогда замѣтили, что ничего подобнаго св. Серафимъ, по своему глубочайшему смиренію, не проявлялъ.

---

[1]) См. далѣе, глава VIII. [2]) См. „Сверхсознаніе", глава XIV.

Францискъ въ этой сценѣ, совершившейся предъ его смертью, уподобилъ себя въ глазахъ своихъ учениковъ, какъ бы самому Спасителю міра. Пройдя свой подвижническій путь апостольства и создавъ свой могущественный францисканскій орденъ, обновившій католичество, Францискъ въ концѣ дней своихъ почувствовалъ себя осуществившимъ великую миссію къ спасенію людей; поэтому, сознавая себя свершившимъ свое дѣло учительства, онъ въ вышеописанной символической формѣ, скопированной съ тайной вечери, и выразилъ своимъ ученикамъ, или вѣрнѣе своимъ апостоламъ, свой завѣтъ ихъ нерушимому братству и свое напутствіе на ихъ дальнѣйшее служеніе. Внутреннее смиреніе Франциска такому его самосознанію не препятствовало.

А между тѣмъ это же смиреніе Франциска, какъ мы знаемъ, повело однажды къ тому, что Францискъ полуобнаженный, съ веревкою на шеѣ каялся на площади въ Ассизи передъ собравшимся народомъ.

Какъ согласить все это, какъ понять это смиреніе Франциска?

Многое для насъ раскроется, если мы съ проявленіями смиренія Франциска сопоставимъ смиреніе Серафима Саровскаго, у котораго смиреніе было эмоціей, глубоко проникавшей душу его, эмоціей никогда не прекращающейся[1]). Можно себѣ представить эту страшную силу смиренія Серафима уже потому, что онъ 1000 дней, стоя на камнѣ, непрестанно взывалъ „Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному".

Хотя Францискъ, какъ мы знаемъ изъ его біографіи, также много работалъ надъ собою, хотя онъ нерѣдко высказывался о необходимости смиренія и давалъ братьямъ францисканцамъ полезныя въ этомъ отношеніи поученія, но самъ онъ за всю свою жизнь далеко не выработалъ въ себѣ глубокаго Серафимовскаго смиренія, съ которымъ мы познакомились изъ жизнеописанія русскаго святого. Смиреніе Франциска находило на него лишь единичными порывами, хотя и весьма сильными, находило порывами, не избавленными отъ утрировки и даже, можно сказать, театральности. Это смиреніе Франциска не сдѣлалось неотдѣлимымъ отъ него свойствомъ его природы. Въ натуру Франциска врывались часто совсѣмъ другія настроенія. Такъ, изъ біографіи Франциска мы узнаемъ и про такія рѣчи Франциска къ своимъ ученикамъ:

---

[1]) О смиреніи, какъ объ эмоціи, см. „Сверхсознаніе". Изд. 2-е, стр. 361 и 362.

„Я не сознаю за собою никакого прегрѣшенія, которое не искупилъ бы исповѣдью и покаяніемъ. Ибо Господь по милосердію своему предоставилъ мнѣ даръ ясно узнавать на молитвѣ, въ чемъ я ему былъ угоденъ или не угоденъ“ [1]). Слова эти, конечно уже далеки отъ настоящаго смиренія. Они напоминаютъ скорѣе рѣчь того довольнаго собою добродѣтельнаго человѣка (фарисея), который по притчѣ Великаго Учителя, стоялъ въ храмѣ впереди мытаря, взывавшаго въ глубокомъ смиреніи къ Богу: „Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному“. Эти слова Франциска, сказанныя имъ въ сознаніи, что онъ искупилъ свои грѣхи и угоденъ Богу, совершенно не отвѣчаютъ тому, что требуютъ отъ смиреннаго человѣка подвижники Добротолюбія, по слѣдамъ коихъ шелъ Серафимъ Саровскій. Такъ Исаакъ Сиріянинъ говоритъ [2]): „Истинные праведники *всегда помышляютъ сами въ себѣ, что недостойны они Бога.* А что истинные они праведники дознается сіе изъ того, что признаютъ себя окаянными и недостойными попеченія Божія и исповѣдуютъ сіе тайно и явно и умудряются на сіе Духомъ Святымъ, чтобы не остаться безъ подобающей имъ заботливости и трудничества, пока они въ этой жизни“ [3]).

Надо вмѣстѣ съ тѣмъ сказать, что эмоціональныя движенія Франциска къ смиренію, подобныя тому порыву раскаянія на площади въ Ассизи, о которомъ мы говорили выше, были явленіями вообще рѣдкими. Обыкновенно смиреніе Франциска проявлялось не какъ эмоція, а какъ мысленное сознаніе своихъ слабыхъ силъ по сравненію съ тѣмъ, что представляетъ собою Божественная сила Христа. Какъ Францискъ ни увлекался въ своей имитаціи Христу, какъ онъ ни сознавалъ себя самого великимъ апостоломъ любви, посланнымъ въ міръ для спасенія людей, онъ все-таки не терялъ сознанія своей малой величины передъ безпредѣльной силой Божества. Такое сознаніе Франциска и было *его смиреніемъ*; оно ясно сказалось въ описанномъ нами въ предыдущей главѣ первомъ видѣніи Франциска

---

[1]) В. Герье. „Францискъ“, стр. 124.

[2]) Творенія, св. Исаака Сиріянина. Изданіе III-е. Слово 36, стр 155.

[3]) Въ этомъ же смыслѣ высказывается и ближайшій къ намъ по времени подвижникъ православной церкви святитель *Ѳеофанъ Затворникъ*; онъ говоритъ: „Господь того только принимаетъ, кто приходитъ къ нему въ чувствѣ грѣшности Отъ того же, кто приходитъ къ нему въ чувствѣ праведности, онъ отвращается“. (Собраніе писемъ святителя Ѳеофана. Выпускъ II, письмо 261, стр. 103).

на горѣ Альверна, когда передъ Франциском̀ъ явились, какъ сказано въ хроникѣ, „*два большихъ свѣта*“ — одинъ, въ которомъ онъ узналъ Создателя, и другой, въ которомъ онъ узналъ *себя*. И въ то время, какъ Франциск̀ъ, видя это, молился словами: Господи! что я предъ Тобою? Что значу я въ сравненіи съ силою Твоею, ничтожный червь земли, ничтожный Твой служитель?“ въ это время Франциск̀ъ, по его собственному, признанію, былъ погруженъ въ созерцаніе, въ коемъ видѣлъ безконечную глубину Божественнаго милосердія и печальную бездну своего ничтожества [1]).

Итакъ, Франциск̀ъ, сравнивая себя мысленно съ Божествомъ, сознавалъ свое несовершенство и ничтожество, и это было *его смиреніемъ*.

Не таково было смиреніе Серафима Саровскаго; оно было не столько мысленнымъ сознаніемъ своего грѣха, сколько постоянной эмоціей, и притомъ эмоціей весьма глубоко чувствуемой. Въ поученіяхъ Серафима, какъ словесныхъ, такъ и письменныхъ, нигдѣ не говорится, чтобы онъ сопоставлялъ себя съ Божествомъ и мысленно давалъ себѣ должную оцѣнку. Смиреніе свое онъ носилъ всегда въ своемъ сердцѣ безъ какихъ-либо подобныхъ сопоставленій.

Вмѣсто этихъ сопоставленій онъ непрестанно отдавался только одному эмоціональному движенію: чувству своего грѣха (несовершенства) и сокрушенію сердечному объ этомъ грѣхѣ. „Господи, Іисусе Христе, Сынъ Божій, помилуй меня грѣшнаго“, была его непрестанная молитва, возносимая имъ Богу.

Въ результатѣ всего вышесказаннаго, если, по сравненію съ смиреніемъ Серафима Саровскаго, судить о смиреніи Франциска, исходя изъ тѣхъ требованій, которыя ставили смиреннымъ инокамъ подвижники Добротолюбія—то смиреніе католическаго святого является предъ нами не какъ чистый идеалъ христіанскаго смиренія. Къ смиренію Франциска примѣшивалась и не малая доза сознанія своей праведности, сознанія своей угодности Богу, а это уже затемняло путь Франциска. Къ данному состоянію Франциска можно примѣнить полныя глубокаго анализа слова графа Толстого, которыя онъ въ одномъ мѣстѣ своего разсказа „Отецъ Сергій“ высказалъ объ аналогичной съ Францискомъ стадіи душевнаго состоянія отца Сергія: „онъ (подвижникъ

---

[1]) См. выше, стр. 107 и 108.

Сергій) думалъ, говоритъ Толстой, о томъ, что онъ былъ свѣтильникъ горящій, и чѣмъ больше онъ чувствовалъ это, *тѣмъ больше онъ чувствовалъ ослабленіе, потуханіе божественнаго свѣта истины горящаго въ немъ*“ [1]). Такъ и у Франциска, его сознаніе, что онъ тоже „свѣтъ“, что онъ угоденъ Богу и проч., было тѣмъ тормазомъ, который препятствовалъ ему достигнуть высшихъ ступеней духовныхъ состояній, осѣнявшихъ, какъ мы знаемъ, св. Серафима Саровскаго. Отецъ восточной мистики, св. Антоній Великій твердо говоритъ, что если въ человѣкѣ не будетъ крайняго смиренія, смиренія всѣмъ сердцемъ, всею душою и тѣломъ, то онъ Царства Божія не наслѣдитъ [2]). Это утвержденіе св. Антонія объясняется тѣмъ, что *только глубокое смиреніе можетъ искоренить въ человѣкѣ злую ментальную силу, заключающуюся въ самоутвержденіи и самоуслажденіи человѣка, считающаго себя праведникомъ, и что только такое смиреніе, вошедшее въ плоть и кровь подвижника, можетъ, по смыслу ученія восточныхъ подвижниковъ, спасти его отъ навязчивыхъ ассоціацій горделивой человѣческой мысли.*

Смиреніе есть та существенная сила, которая, обуздываетъ малый разумъ съ его ментальными страстями [3]), создавая въ душѣ человѣка почву для безпрепятственнаго развитія большого разума [4]) и для возведенія человѣка на высшія ступени созерцательной жизни. Сошлемся въ этомъ отношеніи еще на авторитетное слово подвижника Добротолюбія св. Исаака Сиріянина. Онъ утверждаетъ, что только „смиренно-мудрый есть источникъ тайнъ новаго вѣка“ [5]).

* * *

Послѣ всего вышеизложеннаго, послѣ того, какъ мы выяснили разницу въ смиреніи Франциска Ассизскаго и Серафима Саровскаго, а также послѣ того, какъ нами выяснено, почему отсутствіе настоящаго истиннаго смиренія затемняетъ путь подвижника въ достиженіи имъ высшаго духовнаго сверхсознанія — является еще другой вопросъ о томъ, какія причины помѣшали

---

[1]) Посмертныя художественныя произведенія Л. Толстого. Томъ II, стр. 30. Курсивъ нашъ.

[2]) Добр. т. I, стр. 33.

[3]) О ментальныхъ страстяхъ см. „Сверхсознаніе“. Изд. 2-е, стр. 65—74.

[4]) О маломъ разумѣ и большомъ разумѣ см. выше стр. 6—23.

[5]) Творенія св. Исаака Сиріянина, стр. 37.

Франциску идти по вѣрному пути для достиженія истиннаго смиренія, для достиженія этой эмоціи въ ея чистой формѣ, чего достигъ Серафимъ Саровскій. Вѣдь у Франциска, какъ мы въ этомъ убѣдились было геніальное на добро сердце. Почему же оно не вывело его на постоянную дорогу, на ту дорогу, о которой говорилъ еще подвижникъ IV вѣка, св. Антоній Великій въ своемъ изреченіи, что „если въ человѣкѣ не будетъ крайняго смиренія всѣмъ сердцемъ, всею душою и тѣломъ; то онъ Царствія Божія не наслѣдитъ".

Главную и основную причину, затемнявшую означенный подвижническій путь Франциска, мы видимъ въ коренныхъ условіяхъ католической церкви, въ которыхъ выросъ и воспитался Францискъ. Въ эпоху Франциска истиннаго смиренія въ католической церкви совсѣмъ не было. Если и было тогда у духовенства этой церкви, такъ называемое, смиреніе, то только лишь показное или вообще далеко отступавшее отъ того идеала, о которомъ говорилъ св. Антоній. Да, наконецъ, по условіямъ того времени и по условіямъ самой католической церкви, оно даже и не могло создаться у католиковъ это истинное смиреніе. Самъ намѣстникъ Христа на землѣ со своими притязаніями на власть не только духовную, но и политическую былъ представителемъ не смиренія, а духовной гордости, ибо большей духовной гордости, чѣмъ убѣжденіе въ своей непогрѣшимости нельзя себѣ и представить. Отрава эта, заразившая католическій міръ, не могла не отозваться и на Францискѣ. При всемъ кажущемся своемъ смиреніи, Францискъ, такъ же какъ и самъ папа, болѣлъ недугомъ духовной гордости.

Особенно ярко это сказалось въ прощальныхъ предсмертныхъ словахъ его, съ которыми онъ обратился къ Францисканцамъ: „Вотъ, Богъ меня призываетъ, сказалъ умирающій, и я прощаю всѣмъ моимъ братьямъ, какъ присутствующимъ, такъ и отсутствующимъ, ихъ обиды и ихъ заблужденія и отпускаю имъ грѣхи ихъ насколько это во власти моей" [1]).

Судя по этимъ словамъ, Францискъ въ предсмертныя свои минуты почувствовалъ себя въ силахъ, какъ и самъ папа, отпускать грѣхи [2]), И, конечно, скажемъ мы, если Францискъ такъ

---

1) П. Саббатье, стр. 352.

2) Отпущеніе грѣховъ внѣ таинства исповѣди и евхаристіи было въ католическомъ мірѣ прерогативою папской власти. Противъ этой прерогативы, выразившейся въ дарованіи индульгенцій, и возставало потомъ лютеранство.

говорилъ, если онъ сознавалъ себя въ правѣ совершать все это, то только лишь при убѣжденіи въ своей святости, въ каковомъ сознаніи онъ и прощался съ земною своею жизнью.

Не такъ умирали восточные подвижники. Насколько мы изучили Четьи-Минеи, ни одинъ изъ нихъ не позволилъ себѣ присвоить право на подобное отпущеніе грѣховъ своимъ ближнимъ. Всѣ они, наоборотъ, умирали *въ сознаніи своего несовершенства* и въ надеждѣ на прощеніе милосерднымъ Господомъ ихъ собственныхъ грѣховъ. Такъ, напр., въ контрастъ съ вышеприведенными предсмертными словами Франциска, приведемъ здѣсь, въ видѣ образца, съ какими словами умеръ ѳиваидскій подвижникъ V вѣка Сысой Великій. Окруженный въ моментъ своей смерти братіею въ ту минуту, когда онъ какъ бы бесѣдовалъ (говоритъ хроника) съ невидимыми лицами, Сысой на вопросъ братіи: „Отче, скажи намъ, съ кѣмъ ты ведешь бесѣду"?—отвѣчалъ: „это ангелы пришли взять меня, но я молюсь имъ, чтобы они оставили меня на короткое время, *чтобы покаятся*". Когда же на это братія, зная что Сысой совершенъ въ добродѣтеляхъ, возразила ему: „Тебѣ нѣтъ нужды въ покаяніи, отче", то Сысой отвѣтилъ такъ: „*По истинѣ я не знаю, сотворилъ ли я хоть начало покаянія моего*" [1]).

Въ подобномъ же сознаніи своего несовершенства умирали многіе святые восточной церкви.

Но независимо отъ этого, слѣдуетъ признать, что по условіямъ, въ которыхъ пребывала въ XIII вѣкѣ католическая церковь, мысли Франциска о его благотворномъ вліяніи на людей того времени и о его праведности находили себѣ оправданіе въ дѣйствительныхъ фактахъ. Если сравнить дѣятельность Франциска, обновившаго католичество, съ дѣятельностью папства того времени, то, конечно, Франциску естественно было видѣть и чувствовать свое значеніе, сознавать себя угоднымъ Богу. Контрастъ тьмы былъ ужъ такъ страшно великъ въ то смутное для всего католическаго міра время.

---

[1]) Четьи-Минеи. Книга XI, стр. 119 и 120.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Мистика Востока и мистика Запада.

„Бесѣда (colloque) совершается тогда, когда человѣкъ *вообразитъ* передъ собою Іисуса Христа, распятаго на крестѣ".

Изъ поученій св. Игнатія Лойолы о созерцаніи.

„Самъ отъ себя *не строй воображеній* и, которыя сами строятся, не внимай тѣмъ, и уму не позволяй напечатлѣвать ихъ на себя. Ибо все сіе, со внѣ будучи печатлѣемо и воображаемо, служитъ къ прельщенію души".

Изъ поученій подвижниковъ восточной церкви.

Да не подумаетъ читатель, что мы, озаглавивъ настоящую главу словами „Мистика Запада и мистика Востока", задались цѣлью подробно изслѣдовать сравнительную мистику восточной и западной церкви во всѣхъ характерныхъ проявленіяхъ и въ разныя эпохи. Мы должны сказать, что такая задача вышла бы далеко за предѣлы настоящаго труда, относящагося собственно къ жизни святыхъ восточной церкви и къ проявленіямъ ихъ духовнаго сверхсознанія. Подобное сравнительное изложеніе мистики Востока и мистики Запада было бы дѣломъ настолько обширнымъ, что потребовало бы спеціальнаго и очень большого изслѣдованія; оно должно бы было включать въ себѣ точное изученіе жизни, выдающихся католическихъ мистиковъ параллельно съ изученіемъ жизни православныхъ прозорливцевъ и созерцательныхъ аскетовъ. Мы такою работою не задаемся. Въ настоящей главѣ мы остановимся лишь на нѣкоторыхъ яркихъ проявленіяхъ западной мистики, проявленіяхъ, сказавшихся въ католическомъ мірѣ послѣ Франциска, чтобы черезъ сопоставленіе этихъ проявленій съ мистикою „Добротолюбія" уяснить себѣ значеніе христіанскаго пути восточной церкви, уяснить себѣ значеніе мистики восточной, мистики наиболѣе совершенной изъ всего того, до чего достигло человѣчество въ этомъ направленіи за свою долговременную жизнь на землѣ.

Поэтому мы не будемъ говорить о многихъ выдающихся католическихъ святыхъ, проявившихъ себя въ мистикѣ Запада, не будемъ, напр., касаться жизни такого извѣстнаго католическаго

святого, какимъ былъ францисканскій монахъ Бонавентура[1]) (XIII в.); мы также лишь слегка коснемся мистики такихъ католическихъ подвижниковъ, какъ Ѳома Кемпійскій (XV в.) и св. Тереза (XVI в.), но мы подробно остановимся на мистикѣ католическаго подвижника—св. Игнатія, ибо эта мистика интересна для насъ тѣмъ, что Игнатій широко развилъ мистику Франциска въ направленіи къ ментализму, каковая черта мистики Игнатія особенно характеризуетъ мистику католическую и наиболѣе отличаетъ ее отъ мистики восточной церкви.

* * *

Итакъ, мистику св. Франциска развилъ, какъ мы сказали, другой выдающійся представитель католическаго міра—св. Игнатій; это тотъ самый Игнатій Лойола, который (черезъ три столѣтія послѣ смерти Франциска) основалъ знаменитый католическій орденъ іезуитовъ; при чемъ главное отличіе статута этого ордена отъ статута францисканцевъ заключалось въ томъ, что въ уставѣ ордена іезуитовъ было ясно и опредѣленно сказано объ обѣтѣ каждаго іезуита постоянно и вѣрно служить намѣстнику Христа на землѣ—римскому папѣ. Главнымъ же средствомъ для достиженія этой цѣли у означеннаго ордена было проповѣдничество и воспитаніе юношества.

Игнатій Лойола оставилъ католическому міру яркую память о своей мистикѣ; онъ написалъ въ числѣ прочихъ своихъ сочиненій, замѣчательное руководство къ достиженію экстатическихъ состояній. Называется это руководство „Духовными упражненіями“ (Exercitia spiritualia). Мы считаемъ необходимымъ распространиться объ этомъ руководствѣ, ибо оно очень отчетливо опредѣляетъ то направленіе къ ментализму и чувственности, которымъ зараженъ католическій духовный міръ.

Но прежде всего скажемъ нѣсколько словъ объ авторѣ этого руководства—о самомъ Игнатіи.

Игнатій Лойола родился въ 1491 году въ Испаніи въ аристократической семьѣ. Юношескіе годы онъ провелъ при дворѣ испанскаго короля, въ молодости увлекался, какъ и Франциск, средневѣковыми романами. Онъ былъ честолюбивъ. 30-ти лѣтъ

---

[1]) Въ мистическомъ сочиненіи „Reductio artium in theologiam“ Бонавентура, между прочимъ, говоритъ, что у человѣка три ока: тѣлесное, мысленное и созерцательное; при чемъ онъ подробно развиваетъ эту тему.

онъ участвовалъ въ сраженіи съ французами при защитѣ Памплуны, при чемъ былъ тяжело раненъ. Во время болѣзни онъ началъ читать житія святыхъ, подвиги которыхъ—въ особенности Франциска Ассизскаго—получили въ глазахъ его такую же цѣну, какую раньше имѣли подвиги рыцарей и героевъ. Примѣръ Франциска увлекъ Лоиолу. Величіе апостольскаго поприща рисовалось въ его воображеніи, и онъ рѣшилъ посвятить себя проповѣдничеству. Сначала онъ предался (въ небольшомъ городкѣ Каталоніи Манрезѣ) аскетической жизни. Онъ впослѣдствіи сознавался, что его тогда осѣняли различныя видѣнія. Затѣмъ въ 1528 году онъ отправился въ Парижъ, чтобы получить богословское образованіе. Въ Парижѣ онъ образовалъ кружокъ друзей, которыхъ увлекъ на дѣло проповѣдничества. Кружокъ этотъ окончательно сформировался въ 1534 году. Въ 1537 году Лойола отправился въ Римъ; тамъ онъ добился благословенія папы на учрежденіе ордена Іисуса. Уставъ этого ордена былъ утвержденъ въ 1540 г. Лойола сумѣлъ прочно организовать и развить это учрежденіе, создавъ изъ него могущественное орудіе для католической пропаганды, Несомнѣнно, что Лойола обладалъ громаднымъ организаторскимъ талантомъ. Умеръ Лойола въ 1556 году въ Римѣ. Почти черезъ семьдесятъ лѣтъ послѣ его смерти католическая церковь причла его къ лику святыхъ.

* * *

При первомъ ознакомленіи съ сочиненіемъ Лойолы „Духовныя упражненія“ и съ тѣмъ, какъ эти упражненія практикуются въ католическомъ мірѣ [1]), выносишь такое общее впечатлѣніе, что методъ духовныхъ упражненій Лойолы имѣетъ во многомъ основанія, схожія съ методомъ упражненій въ индусской Раджа-Іогѣ, о коей мы подробно говорили въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе“. Тогда въ этой книгѣ мы, между прочимъ, указывали на то, что, по разъясненіямъ А. Безантъ, методъ Раджи-Іоги—всегда

---

[1]) Благодаря содѣйствію извѣстнаго публициста С. Н. Сыромятникова (Сигмы), намъ удалось добыть въ Петербургѣ двѣ книги по интересующему насъ предмету о „Духовныхъ упражненіяхъ“ Игнатія Лойолы. Одна книжка — это переводъ съ латинскаго языка на французскій подлиннаго сочиненія Лойолы (переводъ изданъ въ въ 1817 г.). Другая, подъ названіемъ „Манрезъ“, это распространенное въ католическомъ мірѣ руководство къ пониманію означеннаго выше сочиненія Лойолы. Въ предисловіи къ 9-му изданію этого руководства (9-е изданіе было напечатано въ 1851 году) говорится, что, хотя авторъ означеннаго руководства и не названъ, но

методъ мышленія и требуетъ сосредоточеннаго размышленія и созерцанія [1]). Такъ же говорили мы, что эти умственныя упражненія начинаются съ медитаціи, т. е. съ посвященія себя нѣсколькимъ минутамъ глубокаго размышленія надъ какою-либо благородною мыслью [2]), что затѣмъ эта медитація переходитъ въ болѣе сосредоточенную форму умственныхъ созерцаній и что въ этихъ созерцательныхъ состояніяхъ главная роль принадлежитъ силѣ мозгового воображенія.

Подобныя же медитаціи и созерцательныя упражненія рекомендуются также и Лойолой, и главная роль въ этихъ упражненіяхъ такъ же, какъ и въ Раджа Іогѣ, принадлежитъ *мысленному воображенію*. Но у Лойолы ментализмъ не такой чистый, какъ въ Раджа-Іогѣ (А. Безантъ говоритъ, что методъ Раджа-Іоги *всегда*— методъ мышленія). У Лойолы онъ соединенъ и съ религіозными эмоціями, воспламеняемыми работою воображенія, при чемъ главный предметъ созерцаній, это — большею частью яркія картины изъ жизни Христа.

Переходя засимъ къ ближайшему разсмотрѣнію „Духовныхъ упражненій“ Лойолы, мы видимъ, что послѣ первыхъ шаговъ упражненій, признаваемыхъ весьма важными, а именно упражненій отшельника въ провѣркѣ своей совѣсти (examen) и въ раскаяніи въ грѣхахъ [3]), слѣдующія главнѣйшія упражненія опредѣляются у Лойолы терминами *mediter* и *contempler*; подъ словомъ meditation понимается упражненіе въ созерцаніяхъ абстрактныхъ (абстрактною мыслью), „когда память человѣка возстановляетъ въ умѣ воспоминаніе объ какой-либо христіанской догматической или моральной истинѣ, когда вмѣстѣ съ тѣмъ мысль начинаетъ стремиться къ проникновенію ея, а воля подвижника направлена къ подчиненію истинѣ, къ внушенію себѣ желанія привязаться къ ней“ [4]). Подъ словомъ же *contemplation* понимается созерцаніе не чего-либо абстрактнаго, но созерцаніе истины, воплощенной въ

что это извѣстныи теологъ, принадлежащій къ іезуитскому ордену, который въ книгѣ „Манрезъ“ собралъ и соединилъ во едино установившіяся практикою католическаго отшельничества наиболѣе существенныя толкованія сочиненій св. Игнатія о „Духовныхъ упражненіяхъ“,

Что касается самаго названія книги „Манрезъ“, то это слово есть имя того маленькаго городка, живя близъ коего, Лойола предавался аскетическимъ подвигамъ послѣ своего выздоровленія отъ полученныхъ имъ ранъ на войнѣ.

[1]) “Сверхсознаніе“. Изд. 2-е, стр. 176 [2]) Тамъ же, стр. 197.

[3]) Manrese. Introduction VIII.

[4]) Manrese. Introduction VIII.

жизни Спасителя, при чемъ душа человѣка „пріучается въ своемъ воображеніи видѣть и слышать Слово, сдѣлавшееся плотью, сживается съ Богочеловѣкомъ, созерцаетъ Его“ [1]).

Наконецъ, у Лойолы, кромѣ этихъ созерцательныхъ состояній, есть еще высшее состояніе—„application des sens“; это тогда, „когда напряженіе работающаго воображенія уже кончилось, когда мистерія изъ жизни Спасителя является свободно предъ душою созерцающаго, когда она происходитъ передъ его глазами и производитъ впечатлѣніе на всѣ его тѣлесныя чувства“ [2]).

Методъ введенія человѣка во всѣ эти созерцанія слѣдующій:

Предметъ или сюжетъ созерцанія, по Игнатію Лойолѣ, долженъ быть предусмотренъ заранѣе и распредѣленъ *на два или три пункта* (en deux ou trois points), которые приковываютъ память и которые содержатъ въ себѣ обстоятельства, достойныя быть отмѣченными. Затѣмъ аскетъ приступаетъ къ началу упражненій, называемому „введеніемъ“ (prélude). Онъ овладѣваетъ своею памятью, своимъ воображеніемъ и своею волею. „Память снабжаетъ его заранѣе фиксированными въ мозгу *пунктами*. Воображеніе создаетъ изъ нихъ нѣчто въ родѣ картины, сердце горячо въ молитвѣ проситъ познанія и любви, и все это дѣлается, какъ бы, въ присутствіи самого Іисуса“ [3]).

По словамъ католической книги „Menrese“, св. Игнатій предполагаетъ съ помощью этихъ упражненій и, прежде всего, упражненій въ провѣркѣ своей совѣсти (examen) и раскаяніи въ грѣхахъ дать человѣку возможность достигнуть слѣдующаго: если начинающій свой подвигъ человѣкъ и грѣховенъ, но если онъ вооруженъ доброю волею, если разсудителенъ, если онъ свободенъ для подвига (господинъ своего времени и своей будущности), то изъ такого, хотя и „жалкаго грѣшника“, св. Игнатій надѣется сдѣлать святого человѣка, и даже большого святого [4]).

Приведемъ изъ книги Игнатія Лойолы „Exercices spirituels“ самые примѣры его созерцательныхъ упражненій.

Мы сказали выше, что по указаніямъ Лойолы предметъ или сюжетъ созерцанія долженъ быть предусмотренъ заранѣе и распредѣленъ *на два или три пункта*, которые приковываютъ память

[1]) Ibidet, Introduction IX. [2]) Ibidem, Intr. IX. [3]) Ibidem, Introd. VIII.
[4]) Ibiden, Introd. XV.

и которые содержатъ въ себѣ обстоятельства, достойныя быть отмѣченными.

Возьмемъ сначала примѣры такихъ *пунктовъ*, укажемъ на небезъинтересные пункты, которые Лойола совѣтуетъ упражняющемуся фиксировать въ своемъ мозгу *предъ созерцаніемъ ада.* (Цѣль этого созерцанія — привести отшельника къ искреннему раскаянію въ грѣхахъ).

Первый пунктъ состоитъ въ томъ, чтобы упражняющійся видѣлъ съ „помощью воображенія“ ужасный пламень ада. Лойола говоритъ: „я буду тамъ видѣть, буду внимательно смотрѣть на души людей, заключенныхъ въ свои горящія тѣла, какъ бы, въ вѣчныя темницы“.

Второй пунктъ состотъ въ томъ, „чтобы также *съ помощью воображенія* слышать стоны, жалобы, раздирающіе крики, раздающіеся въ этомъ гибельномъ мѣстѣ, слышать проклятія, которыя постояно изрыгаются противъ Іисуса и Его святыхъ“.

Третій пунктъ состоитъ въ томъ, чтобы *опять таки вообразить*, что обоняешь дымъ, сѣру, смолу, однимъ словомъ, тотъ отвратительный запахъ, который долженъ испускать вертепъ всякаго рода гнили“.

Четвертый пунктъ.—„Испробуйте все, что есть самаго горькаго на свѣтѣ. Постарайтесь сдѣлаться такимъ образомъ чувствительными къ слезамъ, которыя безпрестанно проливаютъ отлученные; постарайтесь быть чувствительными къ угрызеніямъ—къ этому червю, раздирающему грѣшниковъ“ [1]).

Теперь приведемъ примѣръ упражненій, называемыхъ „введеніемъ“ (préludes).

Введенія, которыя мы сейчасъ беремъ, относятся къ созерцанію „Перваго дня воплощенія Бога Слова“.

Первая прелюдія этого созерцанія заключается въ томъ, „чтобы *представить себѣ, какъ будто это было передъ глазами*, весь историческій ходъ мистеріи воплощенія, а именно—какъ три Божественныя лица Святой Троицы взираютъ на эту землю, населенную людьми, цѣлыми толпами стремящимися въ адъ; какъ Троица Святая, тронутая состраданіемъ, рѣшаетъ ниспослать Слово

[1]) Exercices spirituels. Première semaine. Cinquième exercice, p. 70—71.

воплотиться въ человѣка, чтобы спасти родъ человѣческій; какъ слѣдствіемъ этого рѣшенія было то, что въ предопредѣленный день Архангелъ Гавріилъ явился посланникомъ къ блаженной Дѣвѣ Маріи".

Вторая прелюдія состоитъ *„въ живомъ воображеніи* мѣстности, которую, какъ бы, видятъ передъ своими глазами. Здѣсь представляютъ себѣ сначала землю, населенную различными племенами, и въ одномъ уголкѣ этой вселенной, въ Галилеи, въ Назаретѣ маленькій домикъ, гдѣ живетъ Святая Дѣва".

Третья прелюдія — „это мольба о познаніи мною — молящимся, тайны воплощенія Слова ради меня, мольба о томъ, чтобы познаніе это все болѣе и болѣе воспламеняло мою любовь къ Нему и заставляло меня исключительно Ему служить" [1]).

А вотъ примѣръ *созерцанія*, приведенный уже въ формѣ бесѣды (colloque) отшельника съ распятымъ Христомъ, Котораго онъ видитъ въ своемъ созерцательномъ состояніи.

Беремъ описаніе этой бесѣды буквально, какъ она изложена въ „Духовныхъ упражненіяхъ".

„Эта бесѣда совершается тогда, *когда человѣкъ вообразитъ предъ собою* Іисуса Христа распятаго на крестѣ... Въ то время, когда это поразительное изображеніе является передъ глазами человѣка, онъ начинаетъ спрашивать себя, обдумывать, взвѣшивать, что именно склонило Создателя вочеловѣчиться и принять форму твари и раба. Какимъ образомъ случилось то, что, обладая по существу своему вѣчною природою, Онъ соизволилъ снизойти до состоянія смерти, до смертныхъ истинныхъ страданій".

„При этомъ слѣдуетъ обвинять себя, слѣдуетъ укорять свою совѣсть, спрашивая, что же я сдѣлалъ до сихъ поръ для Іисуса Христа? Могу ли я сказать, что, дѣйствительно, сдѣлалъ что-нибудь для Него? Что же я буду, по крайней мѣрѣ, дѣлать отнынѣ? Что долженъ я дѣлать?".

„Устремивши такимъ образомъ взоръ на Іисуса распятаго, я скажу Ему все, что подскажутъ мнѣ мой умъ и мое сердце... Настоящую бесѣду можно сравнить съ бесѣдою двухъ друзей или бесѣдою слуги со своимъ господиномъ"... [2])

---

1) Exer. Spirit. Seconde semaine. Première meditation, p. 95—97.

2) Exercices spirituels. Colloque, p. 56—57.

Здѣсь нельзя не обратить вниманія на близкое сходство этой созерцательной бесѣды Лойолы съ тѣмъ, какъ св. Франциск молился на горѣ Альверна, когда ему представились „два большихъ свѣта“, въ коихъ онъ узналъ въ одномъ Спасителя, а въ другомъ *самого себя*.

Считаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ интереснымъ здѣсь же упомянуть о нѣкоторыхъ чисто внѣшнихъ пріемахъ, которые Лойола совѣтуетъ примѣнять упражняющимся. Такъ, напр., Лойола говоритъ, что „при упражненіяхъ въ созерцаніи ада и въ раскаяніи упражняющійся долженъ лишать себя, насколько возможно, дневного свѣта. Для этого онъ долженъ держать закрытыми двери и окна все то время, пока онъ будетъ занятъ этимъ дѣломъ, и онъ будетъ допускать къ себѣ дневной свѣтъ лишь настолько, насколько онъ нуженъ, чтобы читать и для самаго необходимаго“ [1]).

Изъ всѣхъ этихъ выписокъ, взятыхъ у Лойолы, видно, что мистика его приводитъ почти къ чистому ментализму, что она близка къ Раджа-Іогѣ, въ которой мозговое воображеніе играетъ большую роль; достаточно для этого вспомнить, напр., такое упражненіе въ Іогѣ, которое совѣтуетъ производить Вивекананда: „*Представьте себѣ*, говоритъ онъ, какое-нибудь мѣсто въ вашемъ сердцѣ и въ серединѣ пламя; *вообразите*, что это пламя ваша собственная душа, что внутри этого пламени находится лучезарное пространство и что это пространство есть душа вашей души — Богъ; созерцайте это въ вашемъ сердцѣ“ и т. д. [2])

* * *

Но если св. Игнатій Лойола развилъ мистику св. Франциска въ сторону чистаго ментализма, доведя ее въ этомъ отношеніи до крайности, то слѣдуетъ сказать, что въ католическомъ мірѣ были и отступленія отъ подобныхъ увлеченій, что тамъ были подвижники, которые не старались въ своихъ мистическихъ состояніяхъ предаваться единственно импульсамъ своего мозгового воображенія, а стремились и къ духовному сверхсознанію. Къ числу такихъ католическихъ святыхъ мы относимъ знаменитаго Ѳому Кемпійскаго (умеръ въ 1471 году), воззрѣнія котораго были не далеки отъ аскетики восточной церкви, почему главное

---

1) Ibidem, Meditation sur l'enfer, p. 79. 2) „Философія Іога“, стр. 123.

сочиненіе Ѳомы Кемпійскаго „о подражаніи Христу“ и было много разъ переводимо на славянскій и русскій языки. (Первый переводъ на славянскій языкъ былъ сдѣланъ въ 1647 году).

Ѳома Кемпійскій хорошо понималъ высшія степени духовнаго сверхсознанія. Это видно, напр., изъ слѣдующаго его изреченія въ его сочиненіи „De nativitate Christi“. Онъ тамъ, между прочимъ, говоритъ, что „бываютъ такіе праздники души, въ коихъ сладостное упоеніе внутренняго чувства столь сильно, что слабость человѣческаго естества перенесть его почти не можетъ; не можно никакими знаками, никакими словами изъяснить того, что въ сихъ посѣщеніяхъ душа въ себѣ ощущаетъ... Когда душа, забывъ все и себя самое, помнитъ только единаго Бога, когда, *освободясь отъ всякаго тѣлеснаго воображенія* и созерцая одно вѣчное, погрузится въ бездну божественнаго свѣта, когда освѣщенная лучами вѣчнаго Солнца она паритъ превыше всего созданнаго, тогда-то совершаетъ она сіе великое и таинственное празднество, празднество, принадлежащее болѣе къ славѣ вѣчнаго блаженства, нежели къ бѣдственному состоянію настоящей жизни“ [1]).

Если сравнить это описаніе мистическаго состоянія съ описаніемъ св. Исаака Сиріянина (см. выше глава II, стр. 39 и 40 подъ строкою), то въ нихъ будетъ найдено много общихъ чертъ.

Говоря о характерныхъ проявленіяхъ мистики Запада, нельзя также умолчать о св. Терезѣ, изложившей свои мистическія переживанія въ автобіографіи, написанной ею въ 1561—1562 гг. Чтобы охарактеризовать мистику этой святой, намъ будетъ достаточно сослаться на авторитетное мнѣніе Вильяма Джемса, изучившаго сочиненія св. Терезы.

Въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта“ Джемсъ говоритъ, что благочестіе св. Терезы не даетъ впечатлѣнія большой глубины и что въ общемъ „ея представленія о религіи сводились, если можно такъ выразиться, *къ безконечному любовному флирту между поклонникомъ и его Божествомъ*“ [2]).

Мистическій восторгъ Терезы возбуждалъ физическую ея природу; она говоритъ о чувствѣ восхищенія, какъ о чемъ-то такомъ, что трудно вынести и что почти граничитъ съ физической болью. О томъ участіи, которое принимаетъ тѣло въ небесныхъ

---

1) Извлеченіе изъ книги „О подражаніи Христу“ Ѳомы Кемпійскаго. Переводъ графа Сперанскаго. Изданіе „Русскаго Паломника“ 1893 г., стр. 252 и 253.

2) Вильямъ-Джемсъ. „Многообраз. религ. опыта“, стр. 337. Курсивъ нашъ.

радостяхъ, она говоритъ, что чувство радости „пронизываетъ его (тѣло) до мозга костей, тогда какъ земныя наслажденія дѣйствуютъ только поверхностно. Это, конечно, только приблизительное описаніе, добавляетъ она, но я не умѣю выразиться яснѣе“ [1]).

Изъ этихъ данныхъ видно, что въ сверхсознаніи св. Терезы входилъ также чувственный элементъ, и это качество ея мистики представляется общимъ съ чувственною мистикою св. Франциска, выразившейся, какъ мы уже знаемъ, даже въ такомъ физіологическомъ явленіи, какъ стигматизація.

* * *

Теперь мы обратимся къ восточной мистикѣ и напомнимъ читателю о главнѣйшихъ ея основаніяхъ.

Выше мы говорили, что сверхсознаніе св. Серафима, развившееся по пути подвижниковъ „Добротолюбія“, сосредоточивалось въ *сердцѣ* Серафима. Тамъ, внутри себя ощущалъ онъ огнь Божества, ощущалъ Христа. Это чувство единенія съ Богомъ нисходило на него естественно и свободно, какъ прямой результатъ его духовнаго роста, какъ результатъ его громадной работы надъ собою *на пути смиренія и покаянія.* Духовное сверхсознаніе нисходило на св. Серафима именно такъ, какъ объ этомъ говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ—душа Серафима воспринимала это сверхсознаніе внутри себя *невещественно и сверхъ чаянія, безъ помышленія о немъ* (т. е. безъ преднамѣреннаго исканія его). Такое осуществленіе сверхсознанія въ Серафимѣ и являлось осуществленіемъ той чистой духовности, озаряющей сердце человѣка, о коей говорятъ подвижники Добротолюбія, и о чемъ мы подробно сообщали въ послѣднихъ четырехъ главахъ нашей книги „Сверхсознаніе“.

Поэтому нынѣ, послѣ того, какъ мы познакомились съ отличающейся отъ восточной мистики—мистикою западной, было бы не безъинтересно узнать, какъ восточные аскеты относились къ мистикѣ, подобной той, какую мы видѣли у св. Франциска и у св. Игнатія, а именно выяснить, были ли въ „Добротолюбіи“ сдѣланы какія-либо указанія на возможность подобныхъ экстатическихъ проявленій, какія мы видѣли у Франциска и о коихъ Лойола говоритъ въ своемъ руководствѣ, и какое сужденіе о подобныхъ экстатическихъ состояніяхъ высказывали восточные подвижники.

---

[1]) Тамъ же, стр. 401.

По ближайшемъ изученіи нами твореній подвижниковъ Добротолюбія оказалось, что такія указанія у нихъ имѣются. Хотя мистика католическихъ святыхъ—Франциска и Игнатія привилась и установилась въ католическомъ мірѣ значительно позже времени житія многихъ восточныхъ подвижниковъ, какъ, напр., св. Исаака Сиріянина, Нила Синайскаго и Симеона Новаго Богослова, тѣмъ не менѣе оказывается, что направленія въ мистикѣ, подобныя Лойоловскимъ, возникали и въ ихъ эпохи. Поэтому у означенныхъ восточныхъ подвижниковъ мы нашли изреченія, опредѣляющія ихъ воззрѣнія на подобную мистику. Нашли мы также характерныя указанія на такую мистику и у святыхъ болѣе позднихъ эпохъ, а именно у Григорія Синаита и у Григорія Паламы (XIV в.).

Приведемъ относящіяся къ интересующему насъ вопросу изреченія упомянутыхъ подвижниковъ Востока.

Начнемъ съ подвижника V вѣка Нила Синайскаго.

Нилъ Синайскій, обращаясь къ инокамъ съ своимъ поученіемъ о молитвѣ, говоритъ: „Когда молишься, не придавай Божеству какого-либо облика и не попускай, чтобы умъ твой преображался въ какой-либо образъ (или себя представлялъ подъ какимъ-либо образомъ, или чтобы въ умѣ твоемъ печатлѣлся какой-либо образъ); но *невещественно* приступи къ невещественному и сойдешься съ нимъ“ [1]); и еще далѣе: „Не думай, что Божество качественно (занимаетъ мѣсто, протяженно, имѣетъ части); тогда какъ Божество ни количества, ни вида не имѣетъ“ [2]). Кромѣ того Нилъ Синайскій опредѣленно высказывается: „не желай *видѣть чувственно Ангеловъ или Силы или Христа*, чтобы съума не сойти, принявъ волка за пастыря и поклонившись врагамъ демонамъ“ [3]). „Если желаешь молиться въ духѣ, ничего не заимствуй отъ плоти“ [4]).

А вотъ что говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ:

„Пока человѣкъ употребляетъ усиліе, чтобы духовное снизошло къ нему, оно не покоряется. И если дерзновенно возмечтаетъ онъ и возведетъ взоръ къ духовному и будетъ доходить до него разумѣніемъ не во время (до стяжанія истинной святости), то скоро притупляется зрѣніе его и вмѣсто дѣйствительнаго усматриваются имъ призраки и образы [5]).

---

1) Доброт. II. Слово о молитвѣ § 67, стр. 215, 2) Тамъ же, § 66. 3) Тамъ же, § 115, стр. 221. 4) Тамъ же, § 128, стр. 222. 5) Доброт. II. 697.

Не безъинтересно также слѣдующее изреченіе св. Симеона Новаго Богослова о состояніи молящагося человѣка, близкомъ къ тому, къ которому стремится Игнатій Лойола въ своихъ духовныхъ упражненіяхъ. Симеонъ Новый Богословъ говоритъ: „Когда кто, стоя на молитвѣ и воздѣвая на небо руки свои и очи свои и умъ свой, держитъ въ умѣ божественныя помышленія, *воображаетъ блага небесныя, чины ангеловъ, обители святыхъ*... а иной разъ извлекаетъ даже слезы и плачетъ, то при этомъ образѣ молитвы мало-по-малу начинаетъ онъ кичиться въ сердцѣ своемъ, самъ того не понимая; ему кажется, что дѣлаемое имъ есть отъ Благодати Божіей... А это есть знакъ прелести". По мнѣнію Симеона Новаго Богослова, такое состояніе можетъ быть очень опасно для подвижника и, „если и случится, что не изступитъ онъ изъ ума, все же невозможно ему будетъ стяжать добродѣтели или безстрастія" (высшаго духовнаго сверхсознанія). „На этомъ пути стоя, говоритъ далѣе Симеонъ, прельщаются и тѣ, которые видятъ свѣтъ тѣлесными очами своими, обоняютъ благовонія обоняніемъ своимъ, слышатъ гласы ушами своими и подобное" [1]).

Подвижникъ XIV вѣка Григорій Синаитъ о томъ же говоритъ такъ: „*Самъ отъ себя не строй воображеній* и, которыя сами строятся, не внимай тѣмъ и уму не позволяй напечатлѣвать ихъ на себѣ. Ибо все сіе, *со вни* будучи печатлѣемо и воображаемо, служитъ къ прельщенію души" [2])... „Умъ (малый разумъ) и самъ по себѣ естественную имѣетъ силу мечтать и можетъ легко строить призрачные образы того, что вожделѣваетъ... Тогда испытывающій сіе бываетъ уже мечтателемъ, а не безмолвникомъ" [3]).

„Приступающій къ созерцанію безъ свѣта Благодати, да вѣдаетъ, что онъ строитъ фантазіи, а не созерцанія имѣетъ, въ мечтательномъ духѣ, будучи опутываемъ фантазіями и самъ себя обманывая" [4]).

Наконецъ Григорій Палама, подвижникъ также XIV вѣка, касаясь высшихъ созерцательныхъ состояній, говоритъ, что „человѣкъ восходитъ въ этомъ случаѣ *не на фантастическихъ крыльяхъ воображенія*, которое, какъ слѣпое, бродитъ вокругъ

---

[1]) Доброт. V, стр. 463 и 464.

[2]) Доброт. V, стр. 233.

[3]) Тамъ же, стр. 224.

[4]) Византійскіе церковные мистики XIV вѣка. Изслѣдованіе епископа Алексѣя. 1906 г., стр. 85.

всего и не получаетъ достовѣрнаго и несомнѣннаго понятія ни чувственныхъ, ни объ умственныхъ предметахъ, но здѣсь человѣкъ восходитъ къ истинѣ неизреченною силою Духа и духовнымъ ощущеніемъ (ἀντίληψις), слышитъ неизреченные глаголы и видитъ невидимое, и все есть и бываетъ чудо“ [1])

Означенные взгляды подвижниковъ Добротолюбія перешли, вмѣстѣ съ распространеніемъ религіознаго просвѣщенія, и въ русскую православную мистику [2]).

Здѣсь въ заключеніе мы приводимъ одно очень характерное мнѣніе ближайшаго къ намъ по времени русскаго православнаго писателя—аскета, епископа Феофана Затворника (умеръ въ 1894 году) о мистикѣ, основанной на экстазахъ экзальтированнаго воображенія. Такъ, онъ пишетъ одному изъ своихъ учениковъ, увлекавшемуся восторженными молитвами: „Избави васъ, Господи, отъ восторженныхъ молитвъ. Восторги, сильныя движенія съ волненіями суть просто кровяныя душевныя движенія отъ распаленнаго воображенія. Для нихъ Игнатій Лойола много написалъ руководствъ. Доходятъ до сихъ восторговъ и думаютъ, что дошли до большихъ степеней, а между тѣмъ все это *мыльные пузыри*: настоящая молитва тиха, мирна и такова она на всѣхъ степеняхъ“ [3]).

Въ другомъ изъ своихъ писемъ Феофанъ говоритъ: „Воображеніе—способность формировать и удерживать образы есть способность чернорабочая... самая низшая! Ужь поэтому не слѣдъ ему позволять являться со своими образами въ высшую область, какова молитва... Умосозерцательная дѣятельность высока, а духовная, въ молитвѣ проявляющаяся, еще выше... *Если допустите образы, то есть опасность молиться мечтѣ.* Путь одинъ—сердечная молитва (молитва чистаго чувства)... Помнится одно, сказанное о старцѣ, который всегда образно представлялъ Бога. Когда ему растолковали, что такъ не слѣдуетъ, онъ сказалъ:

---

[1]) Византійскіе церковные мистики XIV вѣка. Изслѣдованіе епископа Алексѣя 1906 г., стр. 45.

[2]) Въ русской духовной литературѣ главнымъ и первымъ проповѣдникомъ восточной мистики былъ *св. Нилъ Сорскій* (1433—1508); онъ былъ на Аѳонѣ, изучилъ тамъ жизнь Аѳонскихъ монаховъ и въ своемъ сочиненіи „Преданіе о жительствѣ скитскомъ“ излагаетъ существо ученія подвижниковъ Добролюбія и въ числѣ ихъ—воззрѣнія Нила Синайскаго, Исаака Сиріянина, Симеона Новаго Богослова и Григорія Синаита.

[3]) „Письма о христіанской жизни“. Выпускъ 1-ый и 2-ой. Изданіе 2-е. 1900 г. Москва. Стр. 25.

вы отняли у меня Бога... А у него отняли не Бога, а мечту его“ [1]).

Итакъ, мы видимъ, что восточные аскеты относились къ мистикѣ подобной той, основаніе которой положилъ Францискъ и которую затѣмъ развилъ Игнатій Лойола, отрицательно и даже считали путь этой мистики не безопаснымъ для души подвижника [2]).

* * *

Есть одна сторона, которой мы еще не коснулись при сопоставленіи мистики Востока съ мистикою Запада—это сторона особыхъ проявленій мистической силы въ той и другой мистикѣ, проявленій, выражающихся въ совершеніи, такъ называемыхъ, чудесъ и главнымъ образомъ чудесъ исцѣленій. Намъ не пришлось этого коснуться при сопоставленіи жизни св. Франциска и св. Серафима потому, что изъ числа книгъ, по которымъ мы изучали жизнь св. Франциска (сочиненія Іергенсена, Герье, Саббатье и Жебара) о чудесахъ исцѣленій Франциска кратко упоминается въ изслѣдованіи П. Саббатье и В. Герье, при чемъ эти свѣдѣнія не даютъ данныхъ для сужденія о самомъ процессѣ этихъ чудесъ. Надо полагать, что эти изслѣдователи не нашли въ самыхъ первоисточникахъ о Францискѣ заслуживающихъ довѣрія свѣдѣній объ этой сторонѣ святого. Этимъ объясняется и то, что у Іергенсена также ничего не говорится о подобныхъ чудесахъ Франциска. Въ своемъ обширномъ изслѣдованіи Іергенсенъ распространяется только объ одномъ, какъ онъ говоритъ „большомъ чудѣ (le grand miracle) св. Франциска, это объ его стигматизаціи. По нашему мнѣнію вѣроятнѣе всего предположить, что Францискъ вообще чудесъ исцѣленій не совершалъ. Такое предположеніе согласуется и съ тѣмъ, что у Франциска духовное его сверхсознаніе (которое вообще даетъ силу совершать исцѣленія) затемнялось импульсами его ментализма.

---

[1]) Собраніе писемъ святителя Феофана. Выпускъ 7-ой. Письмо 1063, стр. 24 и 25.

[2]) Здѣсь интересно отмѣтить, что и протестантская мистика въ лицѣ знаменитаго мистика XVII столѣтія—*Беме* была противъ проявленія работы воображенія и чувственности въ экстатическихъ состояніяхъ. Такъ, Беме говоритъ ученику, стремящемуся ощутить Божество: „Когда ты отвлеченнымъ мышленіемъ *запрешь на замокъ воображеніе и внѣшнія чувства*, тогда Вѣчный слухъ, зрѣніе и рѣчь откроются въ тебѣ и Богъ услышитъ и увидитъ черезъ тебя, потому что теперь ты будешь органомъ Его Духа“, (П. Д. Успенскій. „Tertium Organum“, стр. 225).

Не могъ Францискъ совершать и тѣхъ ментальныхъ чудесъ, *которыя совершаютъ Іоги по своей сознательной волѣ* [1]) потому, что у Франциска путь его мистики былъ все-таки путемъ христіанскимъ, при коемъ прежде всего и во всемъ стоитъ вѣра въ Силу Божію; при этой вѣрѣ и можетъ проявиться дѣйствіе великой надмірной Силы, именуемой Благодатью Божественной, неизмѣримо болѣе могущественной, чѣмъ воля человѣка. Во всякомъ случаѣ у вѣрующаго христіанина *своя воля* не можетъ получить того напряженія, котораго достигаютъ Іоги, которые вѣруютъ прежде всего *въ свою мысленную силу и волю* и этою силою творятъ явленія, съ внѣшней стороны похожія на чудеса, совершаемыя святыми людьми.

Но если въ данныхъ о жизни Франциска мы не имѣемъ матеріала для сужденія объ его чудесахъ исцѣленій, то это не исключаетъ возможности факта такихъ чудесъ въ католическомъ мірѣ. Несомнѣнно, что въ католическомъ мірѣ и по сіе время эти чудеса вообще совершаются. Поэтому, для насъ коснуться вопроса о характерѣ этихъ чудесъ (сравнительно съ чудесами, совершающимися въ мірѣ православномъ) представляется чрезвычайно интереснымъ. Чудеса въ католическомъ мірѣ совершаются, напр., въ Лурдѣ, въ этомъ маленькомъ городкѣ Франціи, знаменитомъ по своей чудотворной статуѣ Богоматери въ гротѣ. Ежегодно въ Лурдъ къ священной статуѣ стекаются тысячи больныхъ, и нѣкоторые изъ нихъ на глазахъ всѣхъ излѣчиваются чудеснымъ образомъ.

Эта практика Лурдскихъ исцѣленій даетъ цѣнный матеріалъ для изученія характера католическихъ чудесъ, и мы этимъ матеріаломъ воспользуемся для сравненія, напр., одного католическаго чуда въ Лурдѣ, совершившагося надъ парализованной нервнобольной, съ чудомъ св. Серафима, совершеннаго имъ надъ подобнымъ же больнымъ помѣщикомъ, Н. А. Мотовиловымъ. Читатель помнитъ подлинный разсказъ Мотовилова о своемъ исцѣленіи; разсказъ этотъ былъ подробно нами воспроизведенъ въ III главѣ настоящей книги [2]).

* * *

[1]) См. о чудесахъ Іога „Сверхсознаніе". Изданіе 2-ое, стр. 212—232.

[2]) См. выше, стр. 60—62.

Матеріалы о мистическихъ состояніяхъ, переживаемыхъ во время чудесъ, совершающихся въ Лурдѣ, мы имѣемъ въ яркихъ и правдивыхъ описаніяхъ проявленій этихъ состояній, данныхъ знаменитымъ представителемъ французской натуральной школы, Эмилемъ Золя. Описанія эти помѣщены въ его романѣ „Лурдъ“. Фабула романа въ этой книгѣ нисколько ни мѣшаетъ ихъ правдивости; она лишь внѣшнимъ образомъ переплетается съ означенными описаніями, имѣющими сами по себѣ самостоятельное значеніе, какъ вѣрныя картины дѣйствительности. Въ предисловіи къ своему роману „Лурдъ“ Золя, между прочимъ, говоритъ: „я послѣдовалъ за паломниками и въ моей книгѣ „Лурдъ“ безпритязательно описалъ, раздѣливъ на пять дней, исторію одного изъ такихъ паломничествъ. Я попытался воспроизвести шумную, пеструю толпу вѣрующихъ—представителей всевозможныхъ сословій, больныхъ и здоровыхъ, священниковъ, монахинь, проводящихъ нѣсколько дней въ молитвахъ и возвращающихся изъ Лурда съ просвѣтленною душою... или съ еще болѣе удрученнымъ сердцемъ“ [1]).

Въ этой книгѣ „Лурдъ“ въ главѣ, описывающей четвертый день паломничества, имѣются картины мистическихъ состояній католической толпы, приходящей въ экстазъ на площадкѣ передъ гротомъ, гдѣ стоитъ знаменитая статуя Богоматери, освѣщенная пламенемъ свѣчей. Въ этой же главѣ изображены переживанія больныхъ, изъ которыхъ нѣкоторые на глазахъ всѣхъ исцѣляются. Наконецъ, и это для насъ самое интересное, тамъ ясно изложены пріемы, которые примѣняются католическимъ духовенствомъ для возбужденія толпы къ эстазу.

Возьмемъ нѣсколько сценъ изъ этихъ описаній.

Въ четвертый день паломничества, пишетъ Золя, толпа состояла преимущественно изъ больныхъ. „Все обширное пространство, отгороженное веревками, было переполнено больными, примкнувшими къ національному паломничеству въ числѣ отъ тысячи до тысячи двухсотъ. При блескѣ солнечнаго дня, подъ лазурнымъ куполомъ неба, человѣчество обнажило всѣ свои язвы. Три больницы выгрузили сюда свое ужасное населеніе“ [2]).

„Впереди, у самой пещеры, лежали трудно-больные; плиты площадки были покрыты страдальцами. Телѣжки, носилки, тю-

[1]) „Лурдъ“ романъ Эмиля Золя. С.-Петербургъ. Типогр. Комарова, 1894 г., стр. 4.

[2]) Тамъ же, стр. 282.

фяки перепутались; нѣкоторые больные приподнимались изъ своихъ ящиковъ, похожихъ на гробы,—большинство казались лежащими на землѣ. Однихъ принесли одѣтыми, на обитыхъ цвѣтныхъ тиковыхъ тюфякахъ; другіе, въ бѣльѣ, были покрыты одѣялами, изъ-подъ которыхъ виднѣлись лишь ихъ головы и блѣдныя руки“ [1]).

„Всѣ болѣзни имѣли здѣсь своихъ представителей... Но болѣзни и страданія отступили на второй планъ съ тѣхъ поръ, какъ всѣ собрались сюда и легли, устремивъ глаза на пещеру. Жалкія, изможденныя лица, съ кожей земляного цвѣта, преображались, озаряясь лучемъ надежды. Больныя руки слагались для молитвы, отяжелѣвшія вѣки находили силу приподняться, ослабѣвшіе голоса становились звучнѣе при возгласахъ священника.

„Марія, зачавшая безъ грѣха, помолись за насъ“! -провозглашалъ священникъ своимъ громкимъ голосомъ.

Больные и паломники повторяли съ каждымъ воззваніемъ все громче:

„Марія, зачавшая безъ грѣха, помолись за насъ“ [2])!

„Царица Небесная, да коснется дуновеніе устъ Твоихъ нашихъ язвъ,—и язвы наши заживутъ“!

„Царица Небесная, да коснется дуновеніе устъ Твоихъ нашихъ язвъ,—и язвы наши заживутъ“! [3])

На каѳедру поднимается отецъ Массіасъ. Это—святой человѣкъ, праведникъ. Отца Массіаса знали; едва онъ показывается, какъ сердца паломниковъ озаряются мгновенно надеждой. Многіе увѣряли, что *его религіозный пылъ содѣйствуетъ осуществленію чудесъ*. Дѣва охотно внимаетъ его порывистымъ и нѣжнымъ воззваніямъ [4]).

Взойдя на каѳедру, отецъ Массіасъ заговорилъ не сразу. Онъ казался очень высокимъ, худымъ и блѣднымъ; и безъ того вытянутое лицо аскета удлиняла безцвѣтная борода. Глаза его горѣли, губы шевелились отъ прилива ораторскаго вдохновенія.

„Господи, спаси насъ, мы погибаемъ!“ воскликнулъ онъ.

Толпа повторяла, съ каждымъ мгновеніемъ увлекаясь все больше.

„Господи, спаси насъ, мы погибаемъ“!

---

[1]) Тамъ же, стр. 283.

[2]) Тамъ же, стр. 284.

[3]) Тамъ же, стр. 286.

[4]) Тамъ же, стр. 288.

Отецъ Массіасъ, воздымая руки, разразился пламенными возгласами, точно изливая избытокъ переполненнаго страстною вѣрой сердца.

„Господи, если Ты пожелаешь, Ты можешь спасти меня!".

„Господи, если Ты пожелаешь, Ты можешь спасти меня"! [1]).

Отецъ Массіасъ провозглашалъ свои воззванія все громче, съ необычайною страстностью, сливая свои крики съ рыданіями.

„Іисусъ, сынъ Давидовъ, я погибаю, спаси меня!"

Толпа богомольцевъ рыдала вслѣдъ за нимъ: „Іисусъ, сынъ Давидовъ, я погибаю, спаси меня!"

Воззванія участились, вознося къ небесамъ жалобу на скорби сего міра.

„Іисусъ, сынъ Давидовъ, смилуйся надъ Твоими больными дѣтьми!"

„Іисусъ, сынъ Давидовъ, смилуйся надъ Твоими больными дѣтьми!"

Возбужденіе толпы достигло крайнихъ предѣловъ. Отецъ Фуркадъ, другой священникъ, у ступеней каѳедры, увлеченный страстнымъ порывомъ восторженныхъ сердецъ, воздымалъ руки, также крича громовымъ голосомъ, чтобы вынудить чудеса у неба. Массовый экстазъ все ширился, заразительно передавась отъ человѣка къ человѣку, заставляя всѣхъ молитвенно преклонять голову; даже молодыя дамы, сидѣвшія просто изъ любопытства на перилахъ набережной Гава, бѣднѣли отъ волненія подъ своими зонтиками [2]).

Страждующее человѣчество взывало изъ бездны своего отчаянія, точно умирая и борясь со смертью, желая заставить Бога дать ему въ удѣлъ вѣчное бытіе.

„Господи, сынъ Давидовъ, исцѣли нашихъ больныхъ!"

„Господи, сынъ Давидовъ, исцѣли нашихъ больныхъ!" [3]).

Въ четыре часа дня къ пещерѣ должна была придти многочисленная католическая процессія, торжественно несущая Святые Дары. Толпа встрѣтила ее шумнымъ ликованіемъ, съ неудержимымъ порывомъ...

Отецъ Массіасъ снова взошелъ на каѳедру [4]); на этотъ разъ онъ придумалъ иной пріемъ. Послѣ пламенныхъ воззваній, дышавшихъ вѣрой, надеждой и любовью, онъ приказалъ толпѣ углубиться въ безусловное безмолвіе,—такъ, чтобы каждый богомо-

---

[1]) Тамъ же, стр. 289. [2]) Тамъ же, стр. 292. [3]) Тамъ же. [4]) Тамъ же, стр. 301.

лецъ могъ, не раскрывая устъ, тайно погрузиться на двѣ или три минуты въ молитву къ Богу. Благоговѣйная тишина, внезапно водворившаяся среди многолюдной толпы, поражала своимъ трепетнымъ величіемъ. Торжественность этихъ мгновеній потрясала душу, надъ народомъ проносилось вѣяніе страстнаго, неудержимаго стремленія къ жизни.

Затѣмъ черезъ нѣсколько минутъ воззванія начались опять вновь. Отецъ Массіасъ не давалъ остыть порыву энтузіазма, подхлестывая своими криками неистовую толпу. А отецъ Фуркадъ, стоя на одной изъ ступеней каѳедры, рыдалъ, обращая къ небесамъ свое орошенное слезами лицо, какъ бы моля Бога сойти на землю.

Между тѣмъ процессія со Святыми Дарами приблизилась, делегаціи и духовенство остановились справа и слѣва. Когда балдахинъ вступилъ на площадку, предоставленную больнымъ, и остановился передъ пещерой, когда недужные увидѣли сіяющую, какъ солнце, на рукахъ дарохранительницу, произошло необычайное волненіе. Никто не соблюдалъ порядка, голоса сливались, толпа забушевала. Крики, воззванія, молитвы смѣшивались съ громкими рыданіями. Истощеннныя туловища поднимались съ одра болѣзни, дрожащія руки протягивались къ ковчегу, сведенные судорогами пальцы хотѣли, казалось, ухватиться за проносящееся мимо чудо.

„Господи, Іисусе Христе, спаси насъ мы погибаемъ! Господи, Іисусе Христе, мы поклоняемся Тебѣ, исцѣли насъ!.. Господи, Іисусе Христе, Ты Спаситель нашъ, Сынъ Бога живаго, исцѣли насъ!“ [1]).

Наконецъ, одна изъ больныхъ, лежавшихъ на площадкѣ, закричала крикомъ безпредѣльнаго ликованія: „я исцѣлилась, я исцѣлилась!“ [2]).

Это была молодая дѣвушка, которая въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ лежала недвижимо и которую носили на носилкахъ. Ея недвижимость поддерживалась ея невропатическимъ состояніемъ. Органическія поврежденія, которыя у ней были раньше и зажили, повлекли за собою ея нервное изнуреніе. Доктора не могли вылечить ее отъ ея болѣзни [3]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 301 и 302. [2]) Тамъ же, стр. 303.

[3]) У Золя эта больная названа Маріей Несомнѣнно, что эта сцена исцѣленія Маріи написана имъ съ натуры; сообщеніе о внутренномъ психическомъ процессѣ ея исцѣленія въ сущности повторяетъ показанія о своихъ исцѣленіяхъ такихъ же больныхъ, какъ Марія.—Исцѣленія эти нерѣдко совершаются въ Лурдѣ.

Золя описываетъ душевное состояніе больной, пережитое ею передъ моментомъ исцѣленія, слѣдующимъ образомъ:

Когда принесли Святые Дары и она вдругъ посмотрѣла на ослѣпительно сіяющій ковчегъ, *ее осѣнило*: молодой дѣвушкѣ показалось, что *въ нее ударила молнія*. Глаза ее озарились, наконецъ, жизненнымъ блескомъ, просіяли, точно звѣзды. Лицо, подъ вліяніемъ спасительнаго волненія крови, зарумянилось, освѣтилось здоровою, ликующею улыбкою... Весь ея дѣвственный организмъ содрогался, точно перерождаясь отъ внезапнаго потрясенія. Первыми освободились отъ путъ ея ноги, затѣмъ она содрогнулась и какой-то тяжелый гнетъ поднялся къ ея горлу [1]). Сквозь этотъ гнетъ изъ ея раскрывшихся устъ вырвался крикъ безпредѣльнаго ликованія:

„Я исцѣлилась... Я исцѣлилась!.."

Золя вмѣстѣ съ тѣмъ говоритъ, что тутъ же въ толпѣ произошло еще нѣсколько исцѣленій: встала вдругъ женщина лежавшая ранѣе на своемъ тюфякѣ; она была закутана въ простыню, казалась въ саванѣ. Одна слѣпая внезапно увидѣла сіяющую пещеру. Одна нѣмая упала на колѣни и стала громко звучнымъ голосомъ благодарить Пресвятую Дѣву"... [2]).

Однако, достаточно этихъ картинъ Лурдскихъ экстазовъ и исцѣленій. Внѣшнія проявленія мистическихъ состояній при описанныхъ чудесахъ весьма ярки, чтобы судить объ ихъ внутреннемъ характерѣ.

* * *

Оставимъ Лурдъ и мысленно перенесемся въ другое мѣсто великихъ чудесъ—въ Саровскую пустынь. Вспомнимъ объ аналогичномъ съ вышеозначеннымъ исцѣленіемъ Маріи — исцѣленіи помѣщика Мотовилова Серафимомъ Саровскимъ, вспомнимъ, при какихъ условіяхъ произошло внезапное выздоровленіе Мотовилова.

Мотовилова привезли къ Серафиму такъ же недвижимымъ паралитикомъ. Серафимъ былъ тронутъ мольбами Мотовилова объ исцѣленіи и передъ фактомъ исцѣленія спросилъ больного—вѣруетъ ли онъ въ силу Божію это совершить? тотъ отвѣтилъ твердо, что вѣруетъ. На это св. Серафимъ сказалъ ему просто, что онъ—Мотовиловъ *уже здоровъ*. Однако Мотовиловъ сталъ съ Серафимомъ спорить, предполагая, что это не могло произойти

[1]) „Лурдъ", стр. 303. [2]) Тамъ же, стр. 302.

такъ скоро и просто. Тогда Серафимъ взялъ одною рукою за руку Мотовилова, а другою рукою сталъ подталкивать его въ плечи и... *повелъ его—паралитика* по травѣ и по неровной землѣ, говоря: „вотъ, ваше боголюбіе, какъ вы хорошо ходите"! На что Мотовиловъ отвѣчалъ: „да это потому, что вы меня хорошо вести изволите". „Нѣтъ, сказалъ Серафимъ, отнявъ свою руку отъ Мотовилова, Самъ Господь совершенно исцѣлить васъ изволилъ... идите же"!.. *Я почувствовалъ въ себѣ*, говоритъ далѣе Мотовиловъ, *какую-то свыше осѣнившую тутъ меня силу, пріободрился немного и твердо пошелъ*.

Такъ записаны у Мотовилова главные моменты его исцѣленія. Послѣ этого поразительнаго чуда Мотовиловъ имѣлъ уже силы самъ взобраться въ свой экипажъ.

Здѣсь интересно отмѣтить нѣкоторую общность въ ощущеніяхъ передъ моментомъ исцѣленія у Маріи, исцѣлившейся въ Лурдѣ, и у Мотовилова, исцѣлившагося въ Саровѣ. А именно, Марія въ моментъ ея исцѣленія почувствовала, что ее *осѣнило*, что въ нее *ударила молнія*. Мотовиловъ говоритъ, что передъ тѣмъ, чтобы твердо пойти, онъ *почувствовалъ въ себѣ какую-то свыше осѣнившую его силу*. Глаголъ „осѣнить" употребленъ тутъ и тамъ въ одномъ смыслѣ, а именно въ смыслѣ наитія силы; тамъ это—*„молнія"*, здѣсь это—*„осѣнившая свыше сила"*... Ощущенія при исцѣленіи и тутъ и тамъ одни и тѣ же.

* * *

Теперь возникаетъ вопросъ, откуда явилась эта сила?

Молодой дѣвушкѣ при исцѣленіи показалось, что оно снизошло на нее въ моментъ пронесенія близъ нея Святыхъ Даровъ, и въ то время, когда она вперила свой взоръ на священный ковчегъ. Мотовиловъ исцѣлился тогда, когда Серафимъ взялъ его за руку и какъ бы насильно повелъ его по травѣ. Относительно дѣвушки,—скептически настроенный умъ можетъ предположить, что сила исцѣленія родилась въ ней самой, вслѣдствіе ея глубокой вѣры въ Святые Дары—вѣры, доведенной до экстаза, нервно потрясшаго ея организмъ. Что же касается Мотовилова, то здѣсь объяснить исцѣленіе вспышкою вѣры, потрясшей организмъ Мотовилова, нельзя, ибо Мотовиловъ, какъ видно изъ его показаній, передъ моментомъ исцѣленія въ экстазѣ не находился, а проявилъ даже не малую разсудительность, вступивши въ споръ съ Серафимомъ и выражая сомнѣніе въ чудѣ. Очевидно, что Мото-

виловъ былъ вылеченъ не вспышкою своего экстаза, а силою, *его осѣнившею извнѣ*, и проводникомъ этой силы былъ св. Серафимъ Саровскій.

Достойно при этомъ отмѣтить, что Серафимъ совершилъ все это совсѣмъ просто [1]). Въ экстатическое состояніе онъ Мотовилова не вводилъ и никакихъ пріемовъ, чтобы воспламенить воображеніе Мотовилова къ экстазу, не употреблялъ; онъ передъ чудомъ только спросилъ больного: вѣруетъ ли онъ въ силу Божію? и, когда больной сказалъ, что вѣруетъ, Серафимъ и совершилъ чудо исцѣленія. Чудо Серафима отличительно тѣмъ, что характеръ его прямо напоминаетъ чудеса Самого Великаго Учителя, который такъ же просто говорилъ разслабленному: „Встань, возьми одръ твой и иди въ домъ твой", и тотъ вставалъ и шелъ. Конечно, тамъ для этого было достаточно одного слова, ибо то былъ Первоисточникъ Духовной Силы, то было само Солнце, а здѣсь въ Серафимѣ мы видимъ только проводника этой Великой Духовной Силы.

Послѣ всего изложеннаго, является другой вопросъ—были ли проводниками этой духовной силы тѣ католическіе священники и католическіе аскеты-подвижники (отецъ Массіасъ и Фуркадъ), которые въ Лурдѣ возбуждали молящихся и больныхъ къ экстазамъ, которые для этого преднамѣренно примѣняли разные молитвенные пріемы, поражающіе воображеніе, то ударяя по нервамъ больныхъ своими экстатическими возгласами, то вводя толпу въ абсолютную тишину, въ тихое безмолвное созерцаніе, то разражаясь плачемъ и рыданіемъ. Были ли они дѣйствительными проводниками этой духовной силы?

Исцѣленія въ Лурдѣ происходятъ—это несомнѣнно; но совершаются они, по нашему глубокому убѣжденію, не черезъ католическихъ подвижниковъ, увлекающихся ментальной мистикой Лойолы, бьющей на воспламененное воображеніе, а совершаются эти чудеса, единственно благодаря глубокой вѣрѣ самихъ больныхъ; вѣра эта прорываетъ всѣ покровы и наслоенія, и въ томъ числѣ — наслоенія ментализма и чувственности католической мистики. Несомнѣнно, что у нѣкоторыхъ Лурдскихъ больныхъ, проникнутыхъ глубокимъ религіознымъ чувствомъ, могло развиться и чистое духовное сверхсознаніе; могло оно развиться само собою

---

[1]) Поразительно такъ же по своей простотѣ чудо, совершенное митрополитомъ Алексѣемъ надъ ханшею Тайдулою. См. „Сверхсознаніе". Изд. 2-ое, стр. 339.

отъ постояннаго самоуглубленія больного и его искреннихъ непрестанныхъ молитвъ—и это сверхсознаніе могло въ религіозной атмосферѣ Лурда разгорѣться на столько сильно, что когда мимо больного пронесли Святые Дары, то, дѣйствительно, на него падала молнія исцѣленія...

*

Изъ данныхъ, которыя выяснились при сопоставленіи мистики св. Франциска съ мистикою Серафима Саровскаго, а такъ же изъ сравненія основныхъ взглядовъ подвижниковъ Добротолюбія съ основаніями „Духовныхъ упражненій" Игнатія Лойолы можно уже судить о характерныхъ отличіяхъ мистики Востока отъ мистики Запада. Сопоставленія эти, сдѣланныя нами въ общихъ чертахъ, даютъ все-таки достаточный матеріалъ, чтобы охарактеризовать ту и другую мистику. И вотъ тѣ главныя заключенія, къ которымъ мы приходимъ по существу настоящаго предмета.

1. Въ мистикѣ Востока, въ лицѣ св. Серафима Саровскаго, мы видимъ примѣръ полнаго перерожденія человѣка, шедшаго по пути, указанному восточными подвижниками. Мы здѣсь видимъ примѣръ всецѣлаго поглощенія у такого подвижника большимъ разумомъ (логосомъ) малаго человѣческаго разума [1]). Этотъ присущій человѣческому существу малый разумъ съ его свойствами эгоцентричности, самоутвержденія и самоуслажденія (въ результатѣ чего обыкновенно является гордость) претворяется у подвижника Востока весь въ разумъ божественный, возросшій въ сердцѣ человѣка. Иначе сказать, малый разумъ такого подвижника пріобрѣтаетъ всѣ свойства разума большого — простоту, искреннее глубокое смиреніе, стремленіе проявить себя въ жертвѣ; подвижникъ, кромѣ того, пріобрѣтаетъ благодать прозорливости и даръ проникновенія въ души другихъ людей. Наконецъ, такой подвижникъ на высшей стадіи своего совершенства дѣлается прямымъ проводникомъ Высшей Духовной Силы; онъ совершаетъ исцѣленія и чудеса.

2. На томъ же примѣрѣ св. Серафима Саровскаго мы убѣдились, что сверхсознаніе подвижника Востока сосредоточивается въ его пламенномъ сердцѣ. Тамъ — *внутри себя* онъ ощущаетъ огонь Божества, ощущаетъ Христа. Это чувство внутренняго единенія его съ Богомъ нисходитъ на него естественно и свободно,

---

[1]) О большомъ разумѣ и маломъ разумѣ см. выше, стр. 6—22.

какъ прямой результатъ его духовнаго роста, какъ результатъ работы надъ собою на пути *смиренія* и *покаянія*. По мистикѣ Востока, всѣ эти наитія высшихъ ощущеній являются у смиреннаго человѣка *сверхъ чаянія*, ибо подвижникъ, по смиренію своему, не чувствуетъ даже себя этого достойнымъ.

3. Въ мистикѣ же Запада мы видимъ другое. Св. Францискъ въ представленіи о Христѣ былъ болѣе всего пораженъ земною жизнью Христа, Его страдальческимъ образомъ. Впечатлѣніе это шло на Франциска *извнѣ* и Францискъ жаждалъ видѣній страждущаго Христа. Исходя отъ внѣшняго впечатлѣнія, отъ образа Христа и его страданій, и развивалась мистика св. Франциска. Это и привело къ тому, что мистика Франциска должна была уклониться въ сторону воображенія и чувственности, ибо, если Христосъ былъ для Франциска объектомъ, если Францискъ шелъ въ представленіи о Христѣ отъ *внѣшняго впечатлѣнія*, то однимъ изъ средствъ для развитія этой мистики являлось возбужденіе воображенія къ этому внѣшнему впечатлѣнію. Если же возбуждалось воображеніе, то должна была быть затронута и чувственность.

Здѣсь, кстати, надо сказать, что эта чувственность является весьма характерной принадлежностью вообще всей католической мистики. Она отразилась и на внѣшней сторонѣ религіи католичества: на ея иконахъ и на текстѣ ея молитвъ. Достаточно самаго поверхностнаго сравненія, чтобы убѣдиться, что самобытная православная иконопись строже и духовнѣе, чѣмъ иконопись католическая. Сравните хотя бы, напр., современныхъ иконописцевъ Востока и Запада—Васнецова и Бугеро. То же можно сказать и про молитвы. Для иллюстраціи этого положенія приведемъ сначала образецъ текста католической молитвы, напр., молитву св. Игнатія Лойолы, почитаемую въ католическомъ мірѣ въ той же степени, какъ почитается въ мірѣ православномъ молитва св. Ефрема Сиріянина... Вотъ эта молитва:

„Душа Іисуса освяти меня,
Тѣло Іисуса спаси меня,
Кровь Іисуса упои меня,
Вода отъ ребра Іисуса очисти меня,
Страсти Іисуса укрѣпите меня,
О благій Іисусъ, услышь меня“ [1]).

---

[1]) Извлечено изъ книги „Exercices spirituels de St. Ignace“,

А вотъ анологичная съ этой католической молитвой молитва православная, взятая изъ акаѳиста къ причащенію Святыхъ Тайнъ изъ Икоса 1-го.

„Іисусе, попали терніе моихъ многихъ прегрѣшеній.
Іисусе, созижди во мнѣ сердце чисто и обнови во утробѣ моей духъ правый.
Іисусе, изведи изъ темницы страстей бѣдную душу мою.
Іисусе, потреби во внѣ нечистыя помыслы и злая похотѣнія.
Іисусе, направи слабыя стопы моя на путь заповѣдей Твоихъ.
Іисусе, Боже сердца моего, пріиди и соедини мя съ Тобою на вѣки".

При сравненіи этихъ двухъ молитвъ, характеръ чувственности, присущій первой молитвѣ, проступаетъ рельефно.

4. Далѣе мы видимъ, что мистику, въ которой сила воображенія играла большую роль, довелъ до крайнихъ предѣловъ Игнатій Лойола, но результаты, достигнутые этой мистикою, не могли не быть отрицательными. Преднамѣренно возбужденное воображеніе, какъ и все напускное и утрированное, легко можетъ испаряться; съ упадкомъ вспышки мозгового воображенія упадаетъ и навѣянное искусственной экзальтаціей религіозное чувство. При этой мистикѣ—порывы, ею вызванные, не могутъ быть прочными, глубокими движеніями духа, не могутъ быть тѣми глубокими восторгами, о которыхъ говорятъ подвижники Добротолюбія [1]). Восторги католическихъ духовныхъ вождей, судя по тому, какъ экстазируется католическое духовенство на сборищѣ паломниковъ въ Лурдѣ, являются порывами утрированными, порывами внѣшними. По нашему глубокому убѣжденію, если въ Лурдѣ и происходятъ чудеса, то не отъ этихъ внѣшнихъ пріемовъ католическаго духовенства, а отъ того, что среди тысячей паломниковъ, изстрадавшихся отъ болѣзней, прорывались (вопреки католической искусственной мистикѣ) и дѣйствительные приступы высшаго духовнаго сверхсознанія. Дары Благодати Божественной, этой Великой Надмірной Божеской Силы, изливаются, конечно, и въ католичествѣ на людей искренно и глубоко вѣрующихъ, имѣющихъ не затемненное менталізмомъ сердце.

---

[1]) См. „Сверхсознаніе", стр. 301 и 302.

Въ заключеніе всего вышеизложеннаго намъ остается еще сказать, что западная мистика, кромѣ отрицательныхъ сторонъ—своего увлеченія внѣшнимъ въ ущербъ внутреннему—кромѣ тѣхъ сторонъ, на которыя мы указывали выше, имѣла и свои положительныя стороны. Мистика эта, проявившая свои характерныя отличія въ типическомъ руководствѣ о духовныхъ упражненіяхъ Игнатія Лойолы, сдѣлала много въ другомъ отношеніи, а именно въ дѣлѣ внѣшняго сплоченія католическаго христіанства. Она сплотила католическое духовенство и монашество въ сильную организацію подъ главенствомъ папы. Клиръ католическій, пользуясь громаднымъ вліяніемъ на своихъ пасомыхъ, сумѣлъ организовать воинственную церковь, обладающую политическою, внѣшне-культурною силою. Благодаря этому, даже во Франціи при ея настоящемъ атеистическомъ правительствѣ [1]), несмотря на общій упадокъ религіознаго чувства въ интеллигенціи, католическое духовенство все-таки еще поддерживаетъ значеніе церкви, неся высоко ея знамя, какъ культурной силы.

Въ контрастъ съ католическимъ духовенствомъ клиръ церкви восточной организованъ былъ всегда слабо въ смыслѣ общественной, внѣшне-культурной силы. Слабымъ въ этомъ отношеніи является онъ и теперь; но за то наше православное подвижничество, судя по такимъ его представителямъ, какимъ въ ближайшее къ намъ время явился св. Серафимъ Саровскій, стоитъ неизмѣримо высоко, и только въ православномъ подвижничествѣ, основанномъ на принципахъ восточной церкви, мы видимъ залогъ перерожденія земного человѣка въ человѣка духовнаго. Только въ проникновенныхъ указаніяхъ подвижниковъ Добротолюбія допустима возможность приближенія человѣчества къ великому идеалу Царства Божія, къ коему инстинктивно стремился и стремится нашъ народъ, народъ сильный по своей духовной закваскѣ, народъ, глубоко жаждущій стяжанія Духа Святаго Божьяго.

---

[1]) Объ этомъ правительствѣ мы говоримъ въ концѣ X-ой главы настоящей книги.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Яркія черты изъ жизни святыхъ.

Псковскій юродивый Никола Салосъ предложилъ Царю Ивану Грозному кусокъ мяса. „Я христіанинъ, не ѣмъ мяса въ Великій постъ,—отвѣчалъ Царь".—„А кровь человѣческую пьешь"? — спросилъ безстрашный святой. И жестокій тиранъ, воплощеніе ужаса, отступилъ отъ святого *въ страхѣ*.

Изъ жизни псковскаго юродиваго Николы Салоса.

Въ предыдущихъ главахъ мы говорили, главнымъ образомъ, о жизни Серафима Саровскаго. Теперь мы перейдемъ къ жизни другихъ подвижниковъ восточной церкви, осуществлявшихъ свои подвиги во Христѣ. Если мы подробно остановились на жизни Серафима и сопоставили ее съ жизнью Франциска Ассизскаго, то это потому, что Серафимъ представляетъ собою типичный примѣръ для сужденія о жизни святыхъ восточной церкви. Къ тому же свѣдѣнія о немъ явились для насъ наиболѣе полными. Разнообразные эпизоды изъ его жизни запечатлѣлись въ памяти многихъ лицъ, его окружавшихъ, а они были современниками отцовъ нашихъ—эти живые свидѣтели необыкновенной мистики Серафима, его христіанской дѣятельности и высокихъ подвиговъ. Матеріалы же о жизни другихъ подвижниковъ восточной церкви, если разсматривать ихъ по сохранившимся источникамъ, не являются столь богатыми и разнообразными, какъ у Серафима. Независимо отъ этого, Серафимъ, какъ мы видѣли, совмѣстилъ въ себѣ самыя разнообразныя проявленія святости; это былъ типъ не только созерцательный, но и дѣятельный.

Въ настоящей главѣ мы, во избѣжаніе повтореній, познакомимъ нашихъ читателей лишь съ такими характерными проявленіями подвиговъ святыхъ, которыя дополняютъ черты жизни, изученныя нами на Серафимѣ, познакомимъ также съ такими фактами, которые представляютъ интересъ по ихъ своеобразности, наконецъ, познакомимъ съ нѣкоторыми яркими событіями, сложившимися въ силу особыхъ условій, при коихъ подвиги эти совершались.

Начнемъ съ того, что приведемъ примѣръ сильнаго тяготѣнія нѣкоторыхъ святыхъ къ подвижнической жизни. Мы увидимъ при этомъ, какія препятствія преодолѣвали эти святые. Серафиму, какъ мы знаемъ, не пришлось, при поступленіи въ монастырь, бороться съ препятствующими условіями. Мать Серафима охотно отпустила его въ иночество. Вся жизнь Серафима слагалась благопріятно для принятія имъ иноческаго подвига.

Примѣръ борьбы подвижника съ условіями, препятствовавшими къ поступленію въ монастырь, взятъ нами изъ жизни русскаго святого Варлаама Печерскаго (XI вѣкъ). Съ перипетіями этой борьбы мы и познакомимъ нашихъ читателей по даннымъ, которыя мы нашли въ Четьи-Минеяхъ.

* * *

Въ Кіевѣ, въ княженіе великаго князя Изяслава Ярославича (1054—1068 гг.) у княжескаго ближняго боярина Іоанна былъ сынъ Варлаамъ, внукъ Вышаты, правнукъ Остроміра. Этотъ Варлаамъ въ свои юные годы преодолѣлъ въ стремленіи къ подвижничеству всѣ преграды, мѣшавшія его поступленію въ монастырь— преграды, которыя казались непреоборимыми.

Мы будемъ излагать событія, касающіяся Варлаама, держась ближе исторической хроники, сохраняя нѣкоторыя ея мѣста дословно. Изложеніе Четьи-Минеи здѣсь интересно само по себѣ, какъ образецъ простого и безъискусственнаго языка подобныхъ хроникъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ это изложеніе передаетъ отношеніе самого лѣтописца къ совершившемуся событію: чувствуется благоговѣніе лѣтописца предъ рѣшимостью Варлаама вступить на путь отшельничества, чувствуется его отношеніе къ этому факту, какъ къ высокому героическому поступку, какъ къ поступку человѣка, пожертвовавшаго ради интересовъ жизни духа интересами жизни формы, богатствомъ, честолюбіемъ и другими благами міра, пожертвовавшаго для этого даже своимъ правомъ на семейное счастье [1]).

[1]) Не можемъ не сказать здѣсь нѣсколько словъ по поводу одной книги извѣстнаго публициста *В. Розанова* „Люди Луннаго Свѣта". Въ этой книгѣ В. Розановъ очень своеобразно трактуетъ о причинахъ, приводившихъ христіанскихъ подвижниковъ къ подвигу иночества, и о причинахъ, влявшихъ на сохраненіе ими дѣвственной жизни. По взгляду В. Розанова, идея аскетизма, идея жизни дѣвственной возникла, какъ онъ думаетъ, изъ полового извращенія, изъ гермафродитизма, и женомужества и мужеженства. Въ означенной книгѣ В. Розановъ говоритъ,

Юноша Варлаамъ часто ходилъ въ Печерскій монастырь, гдѣ на него вліяли своими поученіями и жизнью знаменитые отшельники того времени — Антоній, Ѳеодосій и Никонъ.

При бесѣдахъ съ подвижниками особенно сильное впечатлѣніе на Варлаама произвело истолкованное ими изреченіе Евангелія о томъ, что удобнѣе верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти въ Царство Божіе [1]).

между прочимъ, слѣдующее: „Обращеніе къ Богу людей такъ или иначе аномальныхъ въ полѣ, въ большей или меньшей степени аномальныхъ, не могущихъ вести нормальную семейную жизнь, не могущихъ нормально супружествовать,—и образовали *весь* аскетизмъ, какъ древній, такъ и новый, какъ языческій, такъ и христіанскій. Только въ то время, какъ въ другихъ религіяхъ онъ занималъ *уголокъ*, образовывалъ *цвѣточекъ* — христіанство собственно состоитъ все *изъ него одного*, съ прибавками терпимыми, снисходимыми, полузаконными и въ сущности *по строгой внутренней его мысли*—беззаконными". (Стр. 172 и 173).

Въ подтвержденіе своего положенія В. Розановъ ссылается на житіе одного святого *Моисея Угрина* и на то, какъ житіе это изложено въ Кіевскомъ Патерикѣ. Въ этомъ житіи подробно сообщается о томъ, что Моисеи Угринъ, попавшій въ рабы къ молодой вдовѣ ляхинѣ (полькѣ), не поддавался ея желанію вступить съ нимъ въ супружество, не обольщался ея соблазнами, не страшился ея угрозъ и мученій и, несмотря на всѣ ея воздѣйствія въ смыслѣ удовлетворенія ея желанія, онъ все-таки сохранилъ свое дѣвство. Изъ данныхъ этого житія В. Розановъ заключаетъ, что Моисей Угринъ былъ человѣкомъ аномальнымъ въ полѣ. В. Розановъ говоритъ, что въ этомъ житіи „сказывается это неодолимое" „не могу", которое составителемъ „житія" было принято за „не хочу". Такимъ образомъ, говоритъ В. Розановъ, „фактъ природы, неизвѣстный составителямъ житій, былъ принятъ за особенно глубокое, за особо чистое исповѣданіе религіи дѣвства". Въ примѣчаніи же къ житію Моисея Угрина В Розановъ подчеркиваетъ то обстоятельство, что все это давалось „въ поученіе", „въ просвѣщеніе" русскому народу—младенцу, которыи жевалъ ту пищу, которую ему вкладывали въ ротъ. Между тѣмъ, пища эта вся отравлена ядомъ скопчества и бунтомъ противъ заповѣди Господней — „Плодитесь и множитесь" (стр. 174 и 175).

На основаніи этого примѣра В. Розановъ и строитъ свое заключеніе о томъ, что весь христіанскій аскетизмъ произошелъ отъ людей аномальныхъ въ полѣ. Очевидно, что В. Розановъ не можетъ себѣ представить другого аскетизма, не можетъ себѣ представить аскета, который будучи физически нормальнымъ, рѣшился бы отказаться отъ супружеской жизни ради интересовъ особой жизни, которую онъ себѣ предназначилъ, ради усиленія въ себѣ жизни духа.

Но, высказывая такія мысли, В. Розановъ упускаетъ изъ вида, что Четьи-Минеи полны примѣрами людей, которые, будучи физически нормальными, проявляли наклонность къ аскетической жизни единственно вслѣдствіе запавшаго въ ихъ души стремленія къ Божеству, вслѣдствіе стремленія къ ощущеніямъ сверхсознанія духовнаго. Эти стремленія пересиливали въ нихъ интересы жизни формы, интересы въ

[1]) Евангеліе отъ Матѳея XIX, 24.

Пришедши однажды къ Антонію, Варлаамъ открылъ ему свое намѣреніе поступить въ монастырь; Антоній одобрилъ это рѣшеніе Варлаама.

На другой день, послѣ бесѣды съ старцемъ, Варлаамъ, какъ говоритъ хроника, „оставивъ не только родителей, но и обрученную уже съ нимъ невѣсту, сѣлъ на коня, одѣтый въ свѣтлыя и дорогія одежды и, имѣя при себѣ множество пѣшихъ слугъ, ведущихъ убранныхъ коней, торжественно прибылъ къ пещерѣ. Когда преподобные вышли и поклонились ему до земли, какъ кланялись тогда знатнымъ людямъ, онъ самъ поклонился имъ также (сошедши съ коня). Затѣмъ онъ снялъ съ себя боярскую одежду и положилъ ее у ногъ преподобнаго Антонія и поставилъ передъ нимъ коней, говоря:

„Вотъ, отче, суетныя блага міра сего: дѣлай съ ними, что хочешь. Хочу жить вмѣстѣ съ вами въ этой пещерѣ, а домой

стяжаніи собственности и мірской славы и интересы къ обаяніямъ пола и семьи. Изъ жизни св. *Серафима Саровскаго* мы знаемъ, что физически онъ былъ вполнѣ нормальнымъ, но что онъ, ради развитія въ себѣ жизни духовной, боролся со своими страстями, стремился отрѣшиться отъ женскаго обаянія. Въ поученіяхъ своихъ борющимся со своими страстями инокамъ Серафимъ высказывалъ такой взглядъ на опасности отъ женскаго обаянія для иноковъ: „особенно должно хранить себя отъ обращенія съ женскимъ поломъ, ибо, какъ восковая свѣча, хотя и не зажженная но поставленная между возженными, растаиваетъ, такъ и сердце инока отъ собесѣдованія съ женскимъ поломъ непримѣтно разслабѣваетъ“ (Денисовъ „Житіе Серафима“, стр. 426)

Засимъ тотъ же Серафимъ Саровскій, какъ мы знаемъ изъ его біографіи, относился къ христіанскому браку съ великимъ уваженіемъ. „И дѣвство славно и бракъ благословенъ, говорилъ онъ мірянамъ, и благослови ихъ Богъ, глаголя. роститеся и множитеся“. Да, наконецъ, наша восточная церковь, какъ мы это усматриваемъ изъ ея исторіи, всегда высоко ставила христіанскій бракъ. Когда на Никейскомъ Соборѣ нѣкоторые изъ членовъ Собора, руководясь ложно понимаемою ревностью, старались провести опредѣленіе о безбрачіи духовенства, то противъ этого возсталъ никто иной, какъ отшельникъ монахъ *епископъ Пафнутій*, который громкимъ голосомъ воскликнулъ: „Не налагайте этого тяжкаго ига на духовенство. Бракъ честенъ для всѣхъ и ложе не скверно. Преувеличенной строгостью вы причините церкви больше вреда, чѣмъ добра. Не всѣ могутъ сносить такое аскетическое правило“. (Ф. В. Фарраръ. „Жизнь и труды св. Отцовъ“, пер. Лопухина Т. I. стр. 338 и 339). Заявленіе Пафнутія имѣло на Соборѣ полный успѣхъ, и въ восточной церкви оно сдѣлалось установившимся правиломъ. Въ этой церкви бракъ до рукоположенія не только одобряется, но и ставится въ обязанность.

Изъ всѣхъ этихъ данныхъ видно, что заключеніе В. Розанова о томъ, что христіанскій аскетизмъ произошелъ отъ людей аномальныхъ въ полѣ — ошибочно.

болѣе уже не возвращусь... Скорѣе соверши надо мной постригъ".

Тогда преподобный Антоній велѣлъ преподобному Никону постричь Варлаама и облечь въ монашескую одежду, что и было сдѣлано.

Бояринъ Іоаннъ, узнавъ, что его любимый сынъ постригся въ иночество, сильно разгнѣвался на преподобныхъ и, взявъ съ собою множество слугъ, напалъ на спасавшихся въ пещерѣ иноковъ и всѣхъ разогналъ оттуда, а сына насильно вытащилъ вонъ и, сорвавъ съ него мантію и куколь [1]), бросилъ ихъ въ ручей. Затѣмъ онъ одѣлъ его въ свѣтлыя драгоцѣнныя одежды, приличествующія его происхожденію; но святой тотчасъ же сбросилъ ихъ съ себя, не желая даже и смотрѣть на нихъ, и это повторялося нѣсколько разъ, такъ что отецъ велѣлъ связать ему руки, силою опять одѣть его и въ такомъ видѣ вести черезъ городъ домой...

Когда они пришли домой, отецъ велѣлъ ему сѣсть съ собою за столъ: сынъ принужденъ былъ поневолѣ повиноваться, но ничего не ѣлъ изъ подаваемыхъ кушаній и сидѣлъ, опустивъ голову. По окончаніи трапезы, отецъ отпустилъ Варлаама въ его комнату, приставивъ слугъ стеречь его, чтобы онъ не ушелъ.

Потомъ онъ приказалъ обрученной съ Варлаамомъ дѣвицѣ надѣть лучшія украшенія для прельщенія его и всячески ухаживать за нимъ. Но угодникъ Христовъ Варлаамъ ушелъ въ одну изъ комнатъ и сѣлъ въ углу на полъ. Обрученница его, согласно данному ей приказанію, пошла за нимъ и упрашивала сѣсть на своей постели. Тогда онъ, видя ея неразуміе и догадавшись, что отецъ подослалъ ее, чтобы прельстить его, вознесъ изъ глубины сердца тайную молитву всемилостивому Богу о спасеніи отъ соблазна. Три дня просидѣлъ онъ, не вставая на одномъ мѣстѣ, ничего не вкушая, не одѣваясь и оставаясь въ одной власяницѣ. Между тѣмъ преподобный Антоній и находившіеся съ нимъ въ пещерѣ были очень опечалены его судьбою и молились за него Богу.

Слуги донесли боярину, что вотъ уже четвертый день сынъ его не принимаетъ пищи и не одѣвается. Отецъ сжалился надъ

---

[1]) Куколь — головной уборъ инока.

сыномъ и, боясь, какъ бы онъ не умеръ отъ голода и холода, призвалъ его и, съ любовью поцѣловавъ, отпустилъ въ пещеру.

„И произошло тогда нѣчто весьма удивительное, говоритъ хроника, послышались въ домѣ рыданія и вопли, какъ по мертвецѣ; плакали всѣ: отецъ съ матерью о томъ, что лишаются сына, невѣста—о томъ, что разлучается съ женихомъ, рабы и рабыни—о томъ, что покидаетъ ихъ добрый господинъ. А святой Варлаамъ, какъ птица вырвавшаяся изъ сѣти, быстро направился къ пещерѣ. Находившіеся въ ней иноки всѣмъ сердцемъ обрадовались, увидя Варлаама, и прославили Бога, услышавшаго ихъ молитву о немъ“ [1]).

На этомъ примѣрѣ мы видимъ, до чего у нѣкоторыхъ святыхъ было велико стремленіе къ подвижничеству. Оно преодолѣвало всѣ преграды. Сила духа въ Варлаамѣ восторжествовала надъ интересами манящей къ себѣ человѣческой земной жизни. Если западная церковь выставляетъ Франциска Ассизскаго, какъ примѣръ необыкновеннаго тяготенія человѣка къ подвигу, то можно сказать, что и восточная церковь имѣла въ числѣ своихъ святыхъ—людей, подобныхъ Варлааму. Влеченіе ихъ къ жизни въ Логосѣ было, какъ мы видимъ на настоящемъ примѣрѣ, стремленіемъ стихійнымъ.

* * *

Сила тяготенія къ духовной жизни проявлялась во всѣ эпохи. Она глубоко была вкоренена въ народѣ русскомъ. Сохранилась она въ немъ и теперь. Она таится также у нѣкоторыхъ интеллигентныхъ людей нашего отечества, но, къ сожалѣнію, большинство этихъ людей этого даже не сознаетъ. Зародыши духовности, если нынче и развиваются у исключительныхъ по мистическому таланту лицъ, то большею частью въ формахъ неправильныхъ, а иногда и совсѣмъ уродливыхъ, ибо нынче люди въ огромномъ большинствѣ своемъ потеряли путь къ высшей мистикѣ—путь указанный христіанствомъ, которое одно только и можетъ направить мистическій талантъ на настоящую его дорогу.

Итакъ, порывы къ духовной жизни всегда были и будутъ. Въ нѣкоторыя же эпохи они проявлялись даже въ цѣломъ массовомъ движеніи людей въ сторону религіи. Особенно была богата этими порывами эпоха первохристіанская.

---

[1]) Четьи-Минеи. Кн., III стр., 547—549.

Если въ нашемъ простомъ народѣ, чувствующемъ потребность жизни во Христѣ, эти порывы сказываются въ стремленіи къ монашеству и подвижничеству (странничество, юродство и проч.), то въ эпоху первохристіанскую, эти порывы проявлялись прежде всего въ переходѣ изъ язычества въ христіанство и въ необыкновенныхъ фактахъ обращенія язычниковъ въ христіанъ.

Считаемъ не безъинтереснымъ, для полноты сужденія о силѣ инстинктивнаго тяготѣнія нѣкоторыхъ людей къ жизни духовной, привести здѣсь три примѣра изъ языческаго міра, когда люди, движимые влеченіями своего большого разума, превращались не только въ христіанъ, но даже прямо въ великихъ подвижниковъ. Одинъ такой примѣръ мы возьмемъ изъ жизни языческаго философа, другой изъ жизни языческой куртизанки, а третій изъ жизни актера лицедѣя.

Первый примѣръ—это исторія о томъ, какъ обратился къ Христу знаменитый святой II вѣка Іустинъ Философъ, который и умеръ потомъ мученическою смертью, исповѣдуя христіанство.

Этотъ Іустинъ до своего обращенія былъ выдающимся ученымъ. Изучивъ современныя философскія школы—стоиковъ, пиѳагорейцевъ и др., онъ остановился на неоплатонизмѣ, какъ на философіи, постигающей Божество. Но и эта философія его не удовлетворяла. Тогда онъ заинтересовался христіанствомъ. Тѣ обвиненія, которыя возводились язычниками на христіанъ и которымъ онъ сначала вѣрилъ, оказались клеветами, а, между тѣмъ, христіане такъ безстрашно умирали за свою вѣру. И вотъ въ то время, когда у Іустина зарождалась симпатія къ гонимому дѣлу христіанства, онъ встрѣтился случайно на берегу моря съ однимъ христіанскимъ учителемъ—старцемъ, бесѣда съ которымъ произвела на него глубокое впечатлѣніе; эта бесѣда повліяла на его рѣшеніе обратиться въ христіанство. Бесѣду эту Іустинъ подробно описалъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій [1]). Разговоръ со старцемъ былъ продолжительный, и содержаніе его было чисто философское. Мы приведемъ изъ этого разговора только самые главные моменты, оказавшіе вліяніе на Іустина.

---

[1]) Сочиненіе это признается самымъ замѣчательнымъ произведеніемъ Іустина Философа: оно называется „Разговоръ съ Трифономъ Іудеяниномъ". Въ этомъ разговорѣ Іустинъ приводитъ свою бесѣду съ неизвѣстнымъ ему старцемъ, повліявшимъ на его обращеніе въ христіанство.

Вотъ какъ все это произошло.

Однажды Іустинъ, проживавшій въ какомъ-то городѣ близъ моря (быть можетъ въ Ефесѣ, говоритъ Фарраръ), занятый въ то время серьезными мыслями и вопросами, удалился, прогуливаясь, на одинокую равнину, неподалеку отъ берега, чтобы въ уединеніи предаться своимъ размышленіямъ. Онъ хотѣлъ побыть наединѣ съ своими думами, но, расхаживая взадъ и впередъ по берегу моря, онъ замѣтилъ, что за нимъ слѣдовалъ неизвѣстный ему весьма благообразный старикъ, съ тихой и величественной поступью. Удивленный этимъ, онъ обернулся и нѣсколько подозрительно устремилъ на него свои глаза.

„Знаешь ли ты меня"?—вдругъ спросилъ Іустина старикъ.

„Нѣтъ",—отвѣчалъ Іустинъ.

„Почему же ты такъ упорно смотришь на меня?"

„Я никого не ожидалъ встрѣтить въ этомъ тихомъ спокойномъ мѣстѣ"...—отвѣчалъ Іустинъ.

Но вотъ послѣ этихъ первыхъ словъ у нихъ завязался разговоръ. И разговоръ этотъ затронулъ философскіе вопросы.

„Скажи мнѣ,—спросилъ въ разгарѣ бесѣды старецъ Іустина,—что такое философія и въ чемъ даваемое ею счастіе?"

„Философія,—отвѣчалъ Іустинъ,—это разумѣніе всего существующаго и познаніе истины; *въ обладаніи этимъ разумѣніемъ и состоитъ приносимое философіей счастье*".

Остановимся на этихъ словахъ Іустина. Читая ихъ, мы невольно вспомнили то опредѣленіе цѣли жизни, которое мы прочли въ книгѣ П. Д. Успенскаго „Tertium Organum", о чемъ мы говорили выше [1]). А именно П. Д. Успенскій утверждаетъ, что смыслъ жизни *въ познаваніи* и *познаніи*.

По сопоставленіи этого взгляда съ тѣмъ, что сказалъ Іустинъ старцу о счастіи, приносимомъ философіей, мы видимъ, что язычникъ—Іустинъ Философъ говорилъ въ сущности то же, что мы теперь читаемъ въ книгахъ нашей интеллигенціи. Какъ видно, ничто не измѣнилось въ этихъ опредѣленіяхъ за всѣ минувшія 18-ть столѣтій. Пытливый философскій умъ и тогда находилъ и теперь находитъ счастіе въ познаніи. Пламенное же христіанское сердце, какъ это мы видѣли изъ книгъ „Добротолюбія" и изъ жизни Серафима Саровскаго, находитъ счастіе прежде всего *въ стяжаніи*

---

[1]) См. выше, стр. 56 и 57.

Духа Святого Божьяго. Познаніе же является потомъ, какъ функція производная отъ этой достигнутой главной цѣли.

Но возвратимся къ разговору Іустина съ христіанскимъ старцемъ.

Отъ философіи разговоръ перешелъ на понятіе о Божествѣ, и старецъ спросилъ Іустина.

„Какъ ваши эллинскіе философы могутъ правильно разумѣть о Богѣ и утверждать о Немъ что-либо истинное, если никогда не видѣли Его, не слышали и, слѣдовательно, не имѣютъ никакого познанія о Немъ?“

Іустинъ отвѣчалъ:

„Сила Божества видится не тѣлесными очами... Однимъ лишь умомъ можно постигать Бога. Такъ говоритъ Платонъ, ученію котораго я слѣдую“.

Сказавъ это, Іустинъ увлекся интересною темою. Онъ сталъ развивать передъ старцемъ, какъ, по ученію Платона, постигается Божество. Іустинъ говорилъ краснорѣчиво, но старецъ оспаривалъ возможность такого постиженія. Наконецъ, старецъ очень твердо сказалъ Іустину: „умъ человѣческій, не наставленный Духомъ Святымъ и не просвященный вѣрою (т. е. не стяжавшій Духа Святого Божьяго), совершенно не въ состояніи познавать и разумѣть Бога...

Старецъ сталъ послѣ этого говорить о Духѣ Святомъ, о Спасителѣ міра, о пророкахъ; онъ заключилъ свою рѣчь такъ:

„Прежде всего молись прилежно истинному Богу, да откроетъ тебѣ двери свѣта, ибо только тотъ можетъ созерцать и разумѣть божественное, кого Богъ Самъ удостоитъ откровенія; открываетъ же онъ всякому, кто ищетъ его молитвою и приближается къ Нему любовью“.

Сказавши это, старецъ удалился отъ Іустина. Іустинъ остался одинъ на берегу моря со своими мыслями...

Онъ никогда больше не встрѣчалъ старца, но рѣчи старца произвели большое впечатлѣніе на Философа. О тогдашнихъ своихъ ощущеніяхъ Іустинъ въ своемъ сочиненіи выражается такъ:

„Какой-то огонь разгорѣлся во мнѣ, воспламеняя духъ мой стремленіемъ къ Богу, и возрасли во мнѣ любовь къ святымъ пророкамъ и къ тѣмъ мужамъ, которые суть друзья Христовы. Размышляя о словахъ старца, я позналъ, что возвѣщенная имъ

философія—единственно истинная, началъ читать пророческія и апостольскія книги и отъ нихъ сталъ дѣйствительнымъ философомъ то-есть, истиннымъ христіаниномъ“ [1]).

Но, конечно, Іустинъ потому только и былъ такъ тронутъ. словами христіанскаго учителя, что сердце его было уже близко къ тому, чтобы ощутить Бога. Большой разумъ Іустина, несмотря на его языческую жизнь, не былъ заглушенъ въ немъ окончательно. Инстинктъ этого разума проснулся отъ вдохновенныхъ словъ старца.

* * *

Перейдемъ затѣмъ къ другому характерному обращенію въ христіанство — къ обращенію ко Христу Антіохійской куртизанки Пелагеи.

Совершилось это событіе въ V-омъ вѣкѣ, въ разгаръ перелома язычества. Тогда въ Антіохіи, одномъ изъ богатѣйшихъ городовъ Сиріи, у мѣстнаго архіепископа бывали нерѣдко съѣзды окружныхъ епископовъ для разрѣшенія церковныхъ дѣлъ. Въ одинъ изъ такихъ съѣздовъ въ Антіохію пріѣхалъ Иліопольскій епископъ Ноннъ, извѣстный въ то время проповѣдникъ. Въ этотъ пріѣздъ онъ привезъ съ собою на съѣздъ Иліопольскаго діакона Іакова, который былъ очевидцемъ событія обращенія въ христіанство Пелагеи. Діаконъ Іаковъ и оставилъ описаніе факта этого обращенія.

Вотъ какъ оно произошло:

Пріѣхавши въ Антіохію, Ноннъ остановился при церкви св. Іуліана. Однажды къ этой церкви пришли нѣсколько епископовъ и пожелали слышать поученіе Нонна. Они собрались для этого на паперти у дверей церкви, гдѣ сѣли, чтобы слушать талантливаго проповѣдника. Ноннъ началъ свою вдохновенную рѣчь.. Онъ быстро увлекъ слушателей. Они благоговѣйно ему внимали. „Въ это время, говоритъ въ своей хроникѣ діаконъ Іаковъ, одна женщина—язычница, извѣстная по всей Антіохіи блудница, проходила мимо дверей церковныхъ съ великою гордостью, одѣтая въ многоцѣнныя одежды, украшенная золотомъ, дорогими каменьями и жемчугомъ, окруженная множествомъ дѣвицъ и юношей въ красивыхъ одеждахъ, съ золотыми ожерельями. Она была

---

[1]) Четьи-Минеи. Книга X, стр. 8, 9, 10 и 11.

такъ прекрасна лицомъ, что созерцаніемъ ея красоты не могли довольно насытиться свѣтскіе юноши. Проходя мимо насъ, она наполнила весь воздухъ ароматнымъ благовоніемъ. Увидѣвъ ее, идущую столь безстыдно, съ непокрытой головой и обнаженными плечами, епископы закрыли глаза и, тихо вздыхая, отвернулись, какъ отъ великаго грѣха“ [1]).

Произвела впечатлѣніе своею красотою куртизанка Пелагея и на Нонна. Послѣ того, какъ епископы разъѣхались и когда Ноннъ пришелъ къ себѣ въ келію, онъ началъ молиться Богу въ такой молитвѣ: „Господи! Не погуби созданіе рукъ Твоихъ: да не пребудетъ такая красота въ развратѣ, во власти бѣсовъ, но обрати ее къ Себѣ, да славится въ ней Имя Твое святое: ибо для Тебя все возможно“... [2]).

Ночью въ этотъ день епископъ Ноннъ видѣлъ странный сонъ. На слѣдующее утро онъ разсказалъ о своемъ снѣ діакону Іакову такъ:

„Братъ Іаковъ, послушай, какой сонъ мнѣ былъ въ эту ночь, началъ свой разсказъ Ноннъ. Казалось мнѣ, что я стою въ одномъ изъ угловъ алтаря, и вотъ, во время совершенія службы, явилась какая-то черная голубка, она летала кругомъ меня. Когда же діаконъ произнесъ: „елицы оглашеніи изыдите“, голубка отлетѣла, и я не видѣлъ ея, пока не кончилась литургія. По совершеніи же литургіи, когда мы выходили изъ церкви, я вдругъ увидѣлъ снова ту же нечистую голубку, которая опять летала кругомъ меня. Протянувъ руку, я взялъ ее и бросилъ въ воду, стоящую въ притворѣ церковномъ; въ ней та голубка омылась отъ всей нечистоты своей, вылетѣла чистой и бѣлой, какъ снѣгъ, и, поднимаясь въ высоту, стала невидимой“ [3]).

Въ этотъ же день въ Антіохіи, въ главной соборной церкви должно было совершиться торжественное архіепископское служеніе, въ сослуженіи со всѣми съѣхавшимися епископами. На такое торжество собралось много народа. Посмотрѣть на это богослуженіе пришла и та красивая куртизанка, которая произвела впечатлѣніе на Нонна. Можетъ быть, она пришла и не изъ одного любопытства. Вѣдь она уже успѣла услыхать много изъ того, что говорилъ Ноннъ такъ вдохновенно сидѣвшимъ на церковной паперти епископамъ...

---

[1]) Четьи-Минеи. Кн. II, стр. 184 и 185. [2]) Тамъ же, стр. 185. [3]) Тамъ же, стр. 185 и 186.

По окончаніи торжественной соборной службы, архіепископъ Антіохійскій предложилъ Нонну сказать слово народу. Нонн̀ъ началъ свою проповѣдь. Онъ говорилъ сильно. Слова Нонна слышала и Пелагея. Послѣ проповѣди она сказала своимъ слугамъ:

„Подождите здѣсь и, когда выйдетъ тотъ святой мужъ, который говорилъ поученіе, идите за нимъ, узнайте гдѣ онъ живетъ, и, возвратившись, скажите мнѣ".

Слуги исполнили приказаніе. Они повѣдали своей госпожѣ, что епископъ Нонн̀ъ живетъ при церкви св. мученика Іуліана. Тогда Пелагея написала Нонну своею рукою такое посланіе:

„Если ты, какъ я слышу отъ христіанъ, — истинный рабъ Христовъ, то не отвергнешь меня, желающую при твоей помощи прійти къ Спасителю міра и увидѣть пресвятое Лицо Его".

Прочитавъ это посланіе Пелагеи, Нонн̀ъ написалъ въ отвѣтъ ей такъ:

„Какой бы ты ни была, но вѣдомы Богу и ты сама и намѣреніе твое... Если ты дѣйствительно имѣешь доброе желаніе увѣровать въ Бота моего и видѣть меня,—то со мною здѣсь другіе епископы; и такъ приходи и вмѣстѣ съ ними увидишь, меня. Наединѣ же тебѣ видѣться со мною не должно" [1]).

Когда епископы собрались въ церкви св. Іуліана, туда пришла Пелагея. Она умоляла Нонна, чтобы онъ сдѣлалъ ее христіанкой.

„Я—море грѣховъ, господинъ мой, — восклицала она, — и бездна беззаконій, омой же меня крещеніемъ".

Ее крестили. Все свое имущество она отдала сиротамъ, убогимъ и немощнымъ. Пелагея отпустила своихъ рабовъ и слугъ. Она горячо отдалась своему раскаянію. Она жаждала подвига, который бы очистилъ ея душу.

Въ восьмой день послѣ крещенія, когда ей, по обычаю новокрещенныхъ, надлежало снять бѣлыя одежды, полученныя при крещеніи, Пелагея, вставъ рано, сняла съ себя эти одежды, и облеклась въ власяницу... Въ этотъ день она исчезла изъ Антіохіи. Никто не зналъ, куда она ушла; только одинъ Нонн̀ъ былъ освѣдомленъ о ея мѣстопребываніи. Ушла же Пелагея къ святымъ мѣстамъ въ Палестину. Переодѣтая въ мужское платье, она поселилась тамъ въ уединеніи подъ именемъ инока Пелагія

---

[1]) Тамъ же, стр. 186 и 187.

и затворилась ото всѣхъ. Такъ прошли три года — три года подвижнической жизни, полной лишеній и суроваго аскетизма, пока не наступила смерть Пелагеи. Объ этой смерти узналъ діаконъ Іаковъ, видѣвшій въ Палестинѣ „инока Пелагія“ незадолго до его смерти, и только послѣ смерти узнали, кто былъ этотъ юный инокъ...

* * *

Третій примѣръ обращенія язычника въ христіанина взятъ нами изъ жизни языческаго актера Порфирія. Примѣръ яркій но, къ сожалѣнію, кратко изложенный въ Четьи-Минеяхъ. Вотъ что говорится тамъ о Порфиріѣ.

„Однажды праздновали день рожденія императора Юліана. Порфирій, какъ лицедѣй, долженъ былъ въ театрѣ надсмѣяться и надругаться надъ христіанами. Въ ту минуту, какъ онъ съ сею цѣлью погрузился въ воду и воскликнулъ: „Крещается Порфирій во имя Отца и Сына и Святого Духа“,—онъ внезапно увѣровалъ въ истиннаго Бога и, выйдя изъ воды, началъ открыто исповѣдывать Христа. За сіе онъ былъ преданъ на страданія и усѣченъ мечемъ“ [1]).

Исторія эта, какъ видитъ читатель, разсказана кратко, но фактъ обращенія говоритъ за себя.

Только въ эту удивительную эпоху первохристіанства, когда атмосфера была насыщена духовною силою, только тогда могъ совершиться подобный фактъ.

Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, что здѣсь въ сущности произошло? Античный лицедѣй Порфирій, можетъ быть знаменитый мимъ того времени, въ родѣ прославленнаго Париса (мимическаго солиста императора Нерона), украшавшій собою оргіастическую языческую сцену, этотъ, быть можетъ, большой артистъ, вдругъ внезапно сошелъ съума, съ языческаго ума, и, заявивши громогласно предъ всѣми, что онъ христіанинъ, выразилъ этимъ протестъ противъ всеобщей языческой оргіи не только на сценѣ, но и въ жизни, и ревностнымъ поступкомъ своимъ отвергъ себя отъ міра. Можемъ себѣ представить, какой по этому случаю поднялся крикъ всеобщаго негодованія, какъ недовольны были поступкомъ Порфирія философы эпикурейцы, заправлявшіе театромъ, какъ злобенъ былъ смѣхъ языческихъ театраловъ хвалителей — этихъ рецензентовъ античнаго міра, и какая возбудилась ненависть къ

[1]) Четьи-Минеи. Кн. I, стр. 306.

Порфирію у языческой толпы, жаждавшей только одного: хлѣба и зрѣлищъ! Но Порфирій, несмотря на все, безстрашно выразилъ свой протестъ. Какая должна была быть духовная сила, чтобы посягнуть на такой шагъ!..

И такіе яркіе факты встрѣчались зачастую въ это удивительное время.

Но вотъ отъ этихъ поразительныхъ сценъ первохристіанства, сценъ обращенія куртизанки Пелагеи и актера Порфирія въ послѣдователей Христа, перенесемся въ современную намъ эпоху, и спросимъ себя, можно ли вообразить что-либо подобное теперь въ наше время среди насъ, живущихъ въ стоячемъ болотѣ жизни нашей—въ болотѣ, поглощающемъ стремленія людей къ воздуху и свѣту. Можно ли, напримѣръ, вообразить, чтобы человѣкъ, посвятившій себя театральной сценѣ, неразборчивой нынче на зло одинаково какъ и въ античныя времена, чтобы этотъ человѣкъ, ради какихъ-то духовныхъ стремленій, отказался отъ своего успѣха. Можно ли себѣ представить, чтобы достигшая поклоненія толпы какая-нибудь современная намъ гетера-мимистка, принадлежащая, напримѣръ, къ балетному міру, могла бы когда нибуть произвольно отказаться отъ драгоцѣннаго для нея права рисоваться передъ толпою на сценѣ, безстыдно обнажая себя и ломаясь, или, наконецъ, возьмемъ другой примѣръ: мислимо ли теперь, чтобы лицедѣй иного типа, хотя бы какой-нибудь талантливый судебный защитникъ, продающій свое краснорѣчіе за деньги, отказался отъ своей способности обѣлять на судѣ виноватаго, и отказался бы отъ этого ради сохраненія какой-то чистоты души своей и сталъ бы еще каяться въ томъ, что много разъ безстыдно лгалъ на судѣ ради успѣха своей рѣчи...

* * *

Отъ описанныхъ выше случаевъ тяготѣнія людей къ духовной жизни, перейдемъ теперь къ другимъ проявленіямъ стремленій духа, скажемъ о проявленіяхъ его въ дѣлахъ человѣколюбія и необыкновенной доброты.

Профессоръ И. В. Поповъ въ своемъ изслѣдованіи „Св. Іоаннъ Златоустъ и его враги“ говоритъ [1]), что только монашество сдѣлало попытку провести въ жизнь нагорную проповѣдь, идеалъ самоотверженной любви и непротивленія насиліямъ и

[1]) Проф. И. В. Поповъ. „Св. Іоаннъ Златоустъ и его враги“, стр. 41.

обидамъ. При этомъ И. В. Поповъ приводитъ такой примѣръ для иллюстраціи послѣдняго положенія, взятый имъ изъ „Лавсаика“ Палладія, еп. Еленопольскаго [1]).

Авва Виссаріонъ постоянно носилъ съ собою Евангеліе. Въ одномъ селеніи онъ увидалъ мертваго нищаго совершенно обнаженнаго и покрылъ его своимъ плащемъ. Потомъ онъ встрѣтилъ живого нищаго тоже безъ всякой одежды, и отдавъ ему свою рубашку, самъ сидѣлъ нагой, закрываясь руками. Когда Виссаріона спросили, кто его раздѣлъ, онъ, протягивая Евангеліе, отвѣтилъ: „вотъ, оно раздѣло“. Наконецъ, чтобы помочь бѣдному, онъ продалъ самое Евангеліе, съ которымъ не разлучался, „то самое Слово, какъ онъ потомъ разсказывалъ, которое всегда говорило мнѣ—продай имѣніе свое и дай нищимъ“.

Близкое къ этому проявленіе доброты мы видимъ въ жизни другого святого, а именно Анина Чудотворца, житіе котораго описано въ Четьи-Минеяхъ.

Проживалъ этотъ чудотворецъ въ Сиріи на нѣкоторомъ разстояніи отъ рѣки Евфрата. Подвижническая жизнь сдѣлала его извѣстнымъ во всей округѣ. Къ нему приходили многіе за совѣтомъ и помощью. Мѣстный епископъ очень уважалъ Анина.

Узнавъ однажды, что Анинъ самъ носитъ воду изъ Евфрата для утоленія жажды приходящихъ къ нему людей, епископъ прислалъ ему въ даръ осла, который могъ бы возить воду изъ рѣки.

Случилось такъ, что послѣ этого подарка къ святому пришелъ бѣдный человѣкъ, не имѣвшій чѣмъ заплатить своего долга заимодавцу. Человѣкъ этотъ просилъ святого помочь ему уплатить долгъ. На это Анинъ, не имѣвшій никакой другой вещи, которую могъ бы отдать, сказалъ пришедшему—„Возьми, братъ мой, вотъ этого осла, продай его и вырученными деньгами заплати долгъ свой“.

Человѣкъ взялъ осла и ушелъ отъ святого, а святой снова сталъ самъ носить воду изъ рѣки.

Когда епископъ узналъ объ этомъ, то послалъ къ святому другого осла и велѣлъ сказать:

„Осла этого я не даю тебѣ въ собственность, но ты можешь употреблять его для ношенія воды; когда же онъ будетъ нуженъ мнѣ, я возьму его обратно“.

---

[1]) Палладій, еп. Еленопольскій. „Лавсаикъ“. Рус. пер. 1850 г., стр. 261—263.

Но и этотъ оселъ недолго послужилъ святому. Спустя нѣкоторое время къ святому пришелъ другой бѣдный человѣкъ и тоже спросилъ у него милостыню. Не имѣя ничего, что бы можно было дать, кромѣ осла, святой отдалъ его просящему.

Когда затѣмъ къ святому прибылъ епископъ, говоритъ хроника, то, не нашедъ осла, онъ велѣлъ ископать большой колодезь и наполнить его при помощи многихъ животныхъ водою изъ рѣки, (обычно въ безводныхъ и сухихъ мѣстахъ искапывались колодези, которые и наполнялись водою, получаемою отъ дождя или отъ таянія снѣга, или приносимою изъ рѣки). Наполнивъ колодезь до верху, епископъ взялъ своихъ животныхъ къ себѣ; когда же вода истощалась въ колодезѣ, епископъ снова присылалъ своихъословъ для ношенія воды къ колодезю и потомъ бралъ ихъ къ себѣ обратно [1]).

Конечно, такіе максималисты въ подвигѣ милосердія, какими были Авва Виссаріонъ и Анинъ Чудотворецъ, нынче мыслимы лишь какъ идеалъ самоотверженія въ дѣлѣ помощи ближнему. По условіямъ настоящаго времени реальное осуществленіе такихъ подвиговъ почти невозможно.

* * *

Послѣ этихъ примѣровъ нестяжанія и доброты насъ не могутъ не поразить примѣры того, до чего христіанскіе подвижники боялись мірской славы, какъ они уклонялись отъ почетныхъ положеній. Біографіи святыхъ полны описаніями случаевъ, когда подвижниковъ чуть ли не насильно привлекали къ занятію высшихъ іерархическихъ должностей. Приведемъ изъ жизни святыхъ два такихъ примѣра.

Въ концѣ IV вѣка Антіохійскій пресвитеръ Іоаннъ, получившій впослѣдствіи названіе Златоустаго, былъ по желанію Византійскаго императора Аркадія за святость жизни и краснорѣчіе избранъ архіепископомъ Константинопольскимъ. Іоанну было тогда уже 50 лѣтъ. Передъ своимъ избраніемъ онъ все дѣлалъ съ своей стороны, чтобы чаша этого служенія его миновала, но былъ принужденъ покориться силѣ событій. Іоаннъ даже не хотѣлъ ѣхать изъ Антіохіи въ Константинополь, догадываясь, зачѣмъ его туда вызывали, но его привезли туда насильно и обманнымъ образомъ. Участвовавшій въ заговорѣ противъ Зла-

[1]) Четьи-Минеи. Кн. VII, стр. 372.

тоуста Антіохійскій вельможа Астерій просилъ Іоанна, ничего не подозрѣвавшаго, посѣтить съ нимъ одну часовню внѣ стѣнъ города Антіохіи. Когда Іоаннъ прибылъ въ назначенное мѣсто, его схватили насильно и повезли въ Пагры, первую станцію на пути въ Константинополь. Тамъ, несмотря на его отговорки, онъ былъ посаженъ въ приготовленную для этой цѣли императорскую колесницу, и въ сопровожденіи солдатъ и посланныхъ отъ двора его быстро помчали въ восточную столицу... [1]).

А вотъ, что мы прочитали въ Четьи-Минеяхъ въ житіи знаменитаго подвижника IV вѣка Ефрема Сиріянина.

„Ефремъ Сиріянинъ былъ исполненъ глубокаго смиренія, всячески избѣгая человѣческаго почитанія и временной славы. Одинъ разъ народъ хотѣлъ схватить его и насильно поставить во епископы. Ефремъ, узнавъ объ этомъ, притворился юродивымъ и началъ бѣгать по площади, влача за собою свою одежду, какъ безумный, схватывалъ продаваемыя хлѣбы и овощи и ѣлъ. Видя это, люди сочли его помѣшаннымъ, а онъ бѣжалъ изъ города и скрывался, пока не былъ поставленъ другой епископъ на то мѣсто, на которое его хотѣли поставить“ [2]).

* * *

Считаемъ не лишнимъ познакомить здѣсь читателя съ совершенно исключительными обстоятельствами жизни одного подвижника, чтобы судить вообще о томъ, въ какой иногда своеобразной формѣ выражалась дѣятельность подвижниковъ, направленная къ принесенію добра своимъ ближнимъ. Мы почерпнули этотъ примѣръ также изъ Четьи-Миней, изъ жизни святого, именуемаго Виталіемъ Монахомъ [3]). Вотъ что объ этомъ святомъ говорится въ хроникѣ:

Когда александрійскій патріаршій престолъ занималъ патріархъ Іоаннъ Милостивый [4]), въ Александрію пришелъ одинъ инокъ, по имени Виталій, изъ монастыря преподобнаго Сирида. Этотъ инокъ, будучи шестидесяти лѣтъ отъ роду, избралъ себѣ родъ жизни, который для людей, видящихъ только внѣшнее въ человѣкѣ, казался нечистымъ и грѣховнымъ. Хроника говоритъ, что Виталій

---

[1]) Ф. В. Фарраръ. „Жизнь и труды святыхъ Отцовъ“. Переводъ Лопухина Изданіе второе. Т. II, стр. 469.

[2]) Четьи-Минеи. Книга V, стр. 897 и 898.

[3]) Тамъ же. Книга VIII, стр. 352. „Житіе преподобнаго Виталія“.

[4]) Іоаннъ (II-ой) Милостивый патріаршествовалъ съ 609 г. по 620.

„составилъ себѣ списокъ всѣхъ блудницъ, живущихъ въ Александріи, и о каждой изъ нихъ особо усердно молился Богу, дабы Онъ отклонилъ ихъ отъ грѣшной жизни. Старецъ нанимался на работу въ городъ отъ утра до вечера и бралъ за свой трудъ двадцать мѣдныхъ монетъ. За одну монету онъ покупалъ себѣ бобъ [1]) и по закатѣ солнца съѣдалъ его, ибо, работая весь день, онъ постился, затѣмъ онъ отправлялся въ блудилище и, придя туда, остальныя деньги отдавалъ какой-либо блудницѣ и говорилъ ей:

„Умоляю тебя за эти деньги всю эту ночь соблюсти себя въ чистотѣ, не дѣлая ни съ кѣмъ грѣха“.

И такъ сказавъ, затворялся съ ней въ ея комнатѣ. Она спала на своей постелѣ, а старецъ, ставъ въ углу, всю ночь пребывалъ безъ сна, тихо читая псалмы Давида и до утра молясь за нее Богу...

Такъ поступалъ онъ долгое время, во всѣ дни трудясь въ постѣ, а ночью входя къ блудницамъ и пребывая безъ сна въ молитвахъ. Каждую же ночь онъ входилъ къ иной, пока, обойдя всѣхъ, снова не начиналъ съ первой.

Нѣкоторыя изъ блудницъ, говорятъ Четьи-Минеи, пристыженныя таковыми добродѣтелями Виталія, сами вставали на молитву и, вмѣстѣ съ нимъ преклонивъ колѣна, молились... И многія изъ нихъ оставляли свою прежнюю грѣховную жизнь и выходили замужъ за законныхъ мужей. А иныя, желая жить въ совершенной чистотѣ, поступали въ женскіе монастыри и тамъ въ постѣ и въ слезахъ проводили свою жизнь. Другія въ мірѣ проживали безъ мужа въ чистотѣ, питаясь трудами своихъ рукъ [2]).

Поведеніе монаха Виталія возбуждало негодованіе многихъ. Не зная дѣйствительнаго отношенія Виталія къ падшимъ женщинамъ, его сильно укоряли. Однажды, какъ говорятъ Четьи-Минеи, когда преподобный Виталій на разсвѣтѣ выходилъ изъ дома блудницъ, его встрѣтилъ одинъ юноша-блудникъ, который шелъ къ блудницамъ... Узнавъ Виталія, юноша сильно ударилъ его по щекѣ и сказалъ:

„Окаянный и нечестивый, доколѣ ты не покаешься и не отстанешь отъ своей нечистой жизни, чтобы еще болѣе не было поругано тобою имя Христово“..? [3]).

---

[1]) Полагаемъ, что здѣсь подъ словомъ „бобъ“ разумѣется большой кокосовый орѣхъ или другой крупный древесный плодъ, растущій въ Египтѣ.

[2]) Четьи-Минеи. Кн. VIII, стр. 352 и 353.

[3]) Тамъ же, стр. 355.

Но вотъ, наконецъ, пришло время, когда передъ всѣми выяснилось дѣйствительное отношеніе Виталія къ падшимъ женщинамъ.

Когда умеръ этотъ святой и когда объ этомъ услыхали спасенныя имъ отъ грѣха женщины, онѣ съ зажженными свѣчами и лампадами стеклись къ его гробу, плача и скорбя по своемъ отцѣ и учителѣ. При этомъ онѣ вслухъ всего народа разсказывали о добродѣтели старца, который приходилъ къ нимъ, чтобы спасти ихъ.

Итакъ, только тогда узнали истину о монахѣ Виталіи. „И многіе изъ жителей Александріи, говоритъ хроника, наученые добродѣтельною жизнью Виталія, положили для себя правиломъ— никого никогда не осуждать".

* * *

Намъ осталось еще выяснить черты проявленія подвижничества въ такъ называемомъ *юродствѣ ради Христа* На эту форму подвижничества нельзя не обратить вниманія, при изученіи жизни святыхъ; здѣсь поражаетъ всякаго своеобразность этого удивительнаго подвига.

Юродство святыхъ Христа ради заключалось въ томъ, что подвижники, оставаясь жить въ средѣ людей, стремились отрѣшиться отъ обычаевъ и условій этой среды, совершенно пренебрегали интересами жизни формы, и незримо для другихъ отдавались жизни духовной. Съ внѣшней стороны жизнь такихъ подвижниковъ казалась странною, непонятною, идущею въ разрѣзъ со всѣмъ, съ чѣмъ они сталкивались. Но на ряду съ этимъ нѣкоторые поступки юродивыхъ невольно приводили людей, ихъ окружающихъ, въ благоговѣйное изумленіе; эти поступки удивляли всѣхъ своимъ глубокимъ смысломъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ у юродивыхъ прорывались иногда дѣйствія таинственныя и чудесныя, заключающія въ себѣ ясные намеки на будущее, которое сбывалось. Это были люди, которымъ во многихъ случаяхъ была открыта высокая степень мистическаго воспріятія.

Жизнь юродивыхъ, какъ мы это видимъ изъ ихъ біографій, представляла собою наитруднѣйшій христіанскій подвигъ. Пребывая постоянно въ обществѣ людей, юродивые были не менѣе одиноки, какъ и живущіе въ дикихъ пустыняхъ. Отказавшись совершенно отъ всякой собственности, отъ удобствъ и благъ жизни, свободные отъ привязанностей къ земному, не имѣя опре-

дѣленнаго пристанища и подвергаясь всѣмъ случайностямъ безпріютной жизни, они были какъ бы пришельцами изъ другого міра. Пища, одежда, жилище какъ бы не составляли для нихъ существенной потребности. Юродство Христа ради—это было произвольное, постоянное мученичество, постоянная борьба противъ себя, противъ міра и зла, и притомъ борьба самая трудная и жестокая. Не стѣсняясь говорить правду въ глаза никому, юродивые своими словами или необыкновенными поступками то грозно обличали и поражали людей несправедливыхъ и грѣшныхъ, часто могучихъ и сильныхъ міра, то радовали и утѣшали людей благочестивыхъ и богобоязненныхъ. Юродивые нерѣдко вращались среди самыхъ порочныхъ членовъ общества, съ цѣлью исправить ихъ и спасти, и многихъ изъ такихъ отверженныхъ возвращали на путь истины и добра [1]).

Первые подвижники юродства о Христѣ явились рано въ эпоху первохристіанства; они явились въ колыбели иночества въ Египтѣ, во второй половинѣ IV вѣка. Въ VI вѣкѣ прославился въ Сиріи юродивый Симеонъ, жизнь котораго представляетъ интересныя черты, о которыхъ мы будетъ говорить ниже. Кромѣ того, въ томъ же VI вѣкѣ въ Каппадокіи (Кесарія) былъ извѣстенъ юродивый св. Ѳома [2]). Наконецъ, въ IX вѣкѣ въ Константинополѣ прославился юродивый св. Андрей.

Съ распространеніемъ христіанства на Руси—подвигъ юродства былъ воспринятъ и нашими подвижниками, при чемъ народъ русскій относился къ юродивымъ съ величайшимъ благоговѣніемъ, какъ къ своимъ нравственнымъ героямъ. Интересно отмѣтить, что говоритъ объ этомъ почитаніи юродивыхъ нашимъ народомъ извѣстный публицистъ М. О. Меньшиковъ. Онъ пишетъ въ одной изъ своихъ статей о юродствѣ такъ: „Надо думать, что народъ недаромъ выдвинулъ юродство, какъ одно изъ яркихъ проявленій своего духа. Юродство—одно изъ самодержавій народныхъ, одинъ изъ героизмовъ, одна изъ вершинъ достиженія. Помните сцену во Псковѣ: Никола Салосъ предлагаетъ Ивану Грозному кусокъ мяса. „Теперь постъ,—отвѣчаетъ царь,—я христіанинъ и мяса не ѣмъ". „А человѣческую кровь пьешь?"—спрашиваетъ безстрашный святой. И жестокій тиранъ, воплощеніе ужаса, отступаетъ отъ святого въ страхѣ" [3]).

---

[1]) Четьи-Минеи. Кн. II, стр. 55.

[2]) Четьи-Минеи. Кн. VIII, стр. 395 и 396.

[3]) „Новое Время" 28-го ноября 1910 г. № 12470.

Не менѣе высоко ставилъ юродство и великій писатель земли русской Л. Н. Толстой. „Если бы я былъ одинъ, писалъ Толстой къ Страхову въ 1877 году, я бы не былъ монахомъ, а былъ бы юродивымъ, т. е. не дорожилъ бы ничѣмъ въ жизни и не дѣлалъ бы никому вреда".

* * *

Здѣсь интересно напомнить читателю о томъ типѣ нашего русскаго юродиваго, который такъ живо представленъ Толстымъ въ его „Дѣтствѣ". Воспроизводимъ яркую сцену изъ „Дѣтства" Л. Н. Толстого, когда Толстой, будучи еще ребенкомъ, потихоньку наблюдалъ вмѣстѣ съ другими своими сверстниками изъ темнаго чулана юродиваго Гришу въ то время, какъ тотъ, войдя въ залитую луннымъ свѣтомъ комнату, сталъ усердно молиться Богу.

„Намъ всѣмъ было жутко въ темнотѣ, пишетъ Толстой; мы жались одинъ къ другому и ничего не говорили. Почти вслѣдъ за нами тихими шагами вошелъ Гриша. Въ одной рукѣ онъ держалъ свой посохъ, въ другой—сальную свѣчу въ мѣдномъ подсвѣчникѣ. Мы не переводили дыханія.

„Господи Іисусе Христе! Мати Пресвятая Богородица! Отцу и Сыну и Святому Духу"... вдыхая въ себя воздухъ, твердилъ онъ съ различными интонаціями и сокращеніями, свойственными только тѣмъ, которые часто повторяютъ эти слова.

Съ молитвой поставивъ свой посохъ въ уголъ и осмотрѣвъ постель, онъ сталъ раздѣваться. Распоясавъ свой старенькій черный кушакъ, онъ медленно снялъ изорванный нанковый зипунъ, тщательно сложилъ его и повѣсилъ на спинку стула. Лицо его теперь не выражало, какъ обыкновенно, торопливости и тупоумія; напротивъ, онъ былъ спокоенъ, задумчивъ и даже величавъ. Движенія его были медленны и обдуманы.

Оставшись въ одномъ бѣльѣ, онъ тихо опустился на кровать, окрестилъ ее со всѣхъ сторонъ, и, какъ видно было, съ усиліемъ, (потому что онъ поморщился) поправилъ подъ рубашкой вериги. Посидѣвъ немного и заботливо осмотрѣвъ прорванное въ нѣкоторыхъ мѣстахъ бѣлье, онъ всталъ, съ молитвой поднялъ свѣчу въ уровень съ кивотомъ, въ которомъ стояло нѣсколько образовъ, перекрестился на нихъ и перевернулъ свѣчу огнемъ внизъ. Она съ трескомъ потухла.

Въ окна, обращенныя на лѣсъ, ударяла почти полная луна Длинная бѣлая фигура юродиваго съ одной стороны была освѣщена блѣдными, серебристыми лучами мѣсяца, съ другой — черною тѣнью, вмѣстѣ съ тѣнями отъ рамъ, падала на полъ и стѣны и доставала до потолка. На дворѣ караульщикъ стучалъ въ мѣдную доску.

Сложивъ свои огромныя руки на груди, опустивъ голову и безпрестанно тяжело вздыхая, Гриша молча стоялъ передъ иконами, потомъ съ трудомъ опустился на колѣни и сталъ молиться.

Сначала онъ тихо говорилъ извѣстныя молитвы, ударяя только на нѣкоторыя слова, потомъ повторилъ ихъ, но громче и съ большимъ одушевленіемъ. Онъ началъ говорить свои слова, съ замѣтнымъ усиліемъ стараясь выражаться по славянски. Слова его были нескладны, но трогательны. Онъ молился о всѣхъ благодѣтеляхъ своихъ (такъ онъ называлъ тѣхъ, которые принимали его), въ томъ числѣ о матушкѣ, о насъ; молился о себѣ, просилъ, чтобы Богъ простилъ ему его тяжкіе грѣхи и твердилъ: „Боже прости врагамъ моимъ!“ Кряхтя поднимался и, повторяя еще и еще тѣ же слова, припадалъ къ землѣ и опять поднимался, несмотря на тяжесть веригъ, которыя издавали сухой, рѣзкій звукъ, ударяясь о землю...

Долго еще находился Гриша въ этомъ положеніи религіознаго восторга и импровизировалъ молитвы. То твердилъ онъ нѣсколько разъ сряду: „*Господи помилуй*“, но каждый разъ съ новою силою и выраженіемъ; то говорилъ онъ: „*прости мя, Господи, научи мя, что творити... научи мя, что творити, Господи*!“ съ такимъ выраженіемъ, какъ будто ожидалъ сейчасъ же отвѣта на свои слова, то слышны были одни жалобныя рыданія... Онъ приподнялся на колѣни, сложилъ руки на груди и замолкъ.

Я, говоритъ Толстой, потихоньку высунулъ голову изъ двери и не переводилъ дыханія. Гриша не шевелился; изъ груди его вырывались тяжелые вздохи; въ мутномъ зрачкѣ его кривого глаза, освѣщеннаго луною, остановилась слеза.

„Да будетъ воля Твоя!“—вскричалъ онъ вдругъ съ неподражаемымъ выраженіемъ, упалъ лбомъ на землю и зарыдалъ, какъ ребенокъ.

Много воды утекло съ тѣхъ поръ, пишетъ Толстой, много воспоминаній о быломъ потеряли для меня значеніе и стали смутными мечтами, даже и странникъ Гриша давно окончилъ

свое послѣднее странствованіе, но впечатлѣніе, которое онъ произвелъ на меня и чувство, которое возбудилъ, никогда не умрутъ въ моей памяти.

„О, великій христіанинъ Гриша!—восклицаетъ Толстой. Твоя вѣра была такъ сильна, что ты чувствовалъ близость Бога; твоя любовь такъ велика, что слова сами собою лились изъ устъ твоихъ,—*ты ихъ не повѣрялъ разсудкомъ* [1])... И какую высокую хвалу ты принесъ Его величію, когда, не находя словъ, въ слезахъ повалился на землю!..“ [2]).

* * *

Слѣдуетъ признать, что эта картина, нарисованная Толстымъ, написана геніально. Отъ нея трудно оторваться...

Будемъ, однако, продолжать нашу тему о юродивыхъ, будемъ изучать ихъ жизнь по историческимъ даннымъ. Возьмемъ въ Четьи-Минеяхъ интересныя сцены изъ жизни Сирійскаго юродиваго Симеона (VI вѣкъ).

На берегу Мертваго моря, недалеко отъ Іордана, въ теченіе приблизительно 30-ти лѣтъ спасались въ трудномъ аскетическомъ подвигѣ два отшельника Симеонъ и Іоаннъ; они вели жизнь созерцательную, которая всецѣло наполняла ихъ. Въ этомъ подвигѣ Симеонъ достигъ уже возраста старческаго. И вотъ однажды онъ сказалъ Іоанну [3]):

„Нѣтъ намъ, братъ, нужды оставаться теперь въ пустынѣ; послушай меня, пойдемъ, послужимъ спасенію другихъ. Здѣсь мы только *себѣ* помогаемъ“...

Іоаннъ, однако, не послушалъ зова Симеона; онъ не чувствовалъ себя достаточно сильнымъ для подвига въ мірѣ; онъ остался въ пустынѣ; Симеонъ же избралъ для себя великій подвигъ юродства. Побывавъ въ Іерусалимѣ и въ Святыхъ мѣстахъ, говоритъ хроника, „онъ прилежно молился Богу, чтобы Господь скрылъ его дѣла передъ людьми, пока не преставится онъ изъ здѣшняго міра, *чтобы тѣмъ избѣжать пустой славы и гордости*“... [4]).

Но Симеонъ не могъ не проявлять себя въ удивительныхъ дѣлахъ чудотворенія и любви, и дѣла его дѣлались извѣстными многимъ. Когда же слава объ этихъ его дѣлахъ распространялась,

---

[1]) Курсивъ нашъ. [2]) Л. Н. Толстой. „Дѣтство“. Часть I, изд. 1886 г., стр. 42—44. [3]) Четьи-Минеи. Книга XI, стр. 476. [4]) Четьи-Минеи. Книга XI, стр. 478.

тогда онъ дѣлалъ все, что могъ, чтобы люди считали его какъ бы бѣсноватымъ и не превозносили его. Хроника говоритъ, что онъ умѣлъ „свои чудесныя дѣла, совершаемыя по Благодати Божіей, скрывать извнѣ являемымъ юродствомъ".

Изъ Іерусалима пошелъ Симеонъ въ городъ Эмессу и тамъ началъ свое Христа ради юродствованіе: подходя къ городу, увидѣлъ онъ на мусорной кучѣ дохлаго пса; снявъ свой поясъ, онъ привязалъ пса за ногу и повлекъ его въ городъ, быстро прошелъ черезъ ворота и потащилъ по улицамъ. Собралось множество дѣтей, которые бѣжали за нимъ съ крикомъ:

„Монахъ юродивый, монахъ юродивый!.." [1]).

Устроился потомъ Симеонъ въ городѣ слѣдующимъ образомъ. Одинъ содержатель корчмы взялъ его для увеселенія посѣтителей и держалъ его какъ раба. Этотъ содержатель корчмы былъ нрава довольно жестокаго; онъ рѣдко кормилъ старика Симеона, какъ слѣдуетъ, хотя и получалъ отъ юродиваго много прибыли. Симеонъ своими чудачествами привлекалъ посѣтителей. Горожане стали часто приглашать другъ друга въ корчму, говоря со смѣхомъ:

„Пойдемъ пить въ корчму, гдѣ юродивый!" [2])

Но вотъ начались чудотворенія Симеона.

Украдено было у одного горожанина 500 златицъ, и печалился тотъ человѣкъ о погибшемъ своемъ золотѣ и старательно разузнавалъ о немъ; былъ онъ жестокъ со своими рабами и билъ ихъ немилосердно. Однажды Симеонъ встрѣтилъ его на улицѣ словами:

„Хочешь ли, чтобы нашлись твои златицы?"

„Ей, ей! хочу",—отвѣчалъ тотъ.

„А что заплатишь мнѣ?—спросилъ юродивый,—если тотчасъ найдешь золото".

Тотъ обѣщалъ 10 златицъ.

„Не надо мнѣ золота, но поклянись, что не будешь бить укравшаго, — потребовалъ Симеонъ, — а и также никого другого".

И клялся ему горожанинъ. Тогда юродивый открылъ ему:

„Пекарь твой укралъ златицы, но, берегись, не бей его и никого другого".

---

[1]) Тамъ же, стр. 479. [2]) Тамъ же, стр. 480.

И вернулся человѣкъ тотъ въ свой домъ, говоритъ хроника, нашелъ все, какъ сказалъ ему Симеонъ, и взялъ у раба своего пекаря золото цѣлымъ и не билъ его. Послѣ, когда хотѣлъ прибить кого-либо изъ рабовъ за какую-нибудь вину, болѣзненно одервенѣвала у него рука и не могъ бить. Вспомнивъ свою клятву, пошелъ онъ къ юродивому, прося:

„Разрѣши клятву, юродивый, пусть свободно дѣйствуетъ моя рука".

А тотъ, какъ бы не понимая, юродствовалъ.

И много разъ приходилъ къ нему, докучая, чтобы разрѣшилъ отъ клятвы [1]).

Однако, какъ только люди начинали считать Симеона святымъ, онъ тотчасъ совершалъ нѣчто такое, что было явнымъ доказательствомъ не святости, а безумія. Иногда онъ ходилъ хромая, а иногда прискакивая; иногда ползалъ по землѣ, задѣвая ноги прохожихъ; иногда же лежалъ на землѣ, колотя ногами. Въ новомѣсячіе же притворялся бѣсноватымъ и падалъ, какъ одержимый бѣсомъ... [2]).

Слыша о такой жизни Симеона, говорится въ той же хроникѣ, одинъ проживающій близъ Эмессы вельможа подумалъ про себя:

„Пойду, взгляну на него и узнаю, юродствуетъ ли онъ ради Христа, или же на самомъ дѣлѣ безуменъ".

Случилось такъ, что какъ разъ въ то время, когда онъ пришелъ въ городъ, онъ издали увидалъ юродиваго среди падшихъ женщинъ. Тогда вельможа подумалъ про себя.

„Кто говоритъ, что этотъ лживый чернецъ не творитъ блуда съ этими нечистыми женами?"

Но здѣсь произошло нѣчто поразительное для вельможи. Симеонъ издали почувствовалъ осужденіе въ мысляхъ у этого человѣка. Онъ подбѣжалъ вдругъ къ вельможѣ, раскрылъ свое рубище и, показывая ему свое измозженное тѣло, закричалъ:

„Думаешь ли, окаянный, что тутъ можетъ возникнуть похотѣніе?",

Вельможа удивился, что еще издали старецъ узналъ его помыслы и убѣдился, что онъ по своей волѣ юродствующій Христа ради [3]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 494 и 495. [2]) Тамъ же, стр. 490. [3]) Тамъ же, стр. 490 и 491.

Юродивый Симеонъ былъ друженъ съ Эмесскимъ діакономъ Іоанномъ, къ которому часто тайно заходилъ, объяснялъ ему свои слова и поступки, требуя только отъ него, чтобы тотъ никому ничего объ этомъ не говорилъ до самой его смерти.

За два дня до своей смерти Симеонъ пришелъ къ Іоанну сообщить, что чувствуетъ приближеніе своей кончины.

„Не знаю за собой ничего такого, что было бы достойно небеснаго воздаянія,—съ глубокимъ вздохомъ сказалъ онъ,—ибо юродивый и лишенный разума какую можетъ получить награду, развѣ задаромъ, по Своей благости, помилуетъ меня мой Владыка? но молю тебя, братъ, никого изъ нищихъ, особенно изъ иноковъ, не презирай и не укоряй, да знаетъ любовь твоя, что многіе изъ нихъ очищены злостраданіемъ“... [1]).

* * *

Въ заключеніе приведемъ здѣсь нѣсколько сценъ изъ жизни одного своеобразнаго русскаго юродиваго, который кромѣ юродства наложилъ на себя еще обѣтъ молчанія.

Въ XVII вѣкѣ близъ города Вятки, въ городѣ Хлыновѣ прославился юродивый Прокопій; кромѣ подвига юродства онъ принялъ на себя подвигъ молчальника. Въ Четьи-Минеяхъ говорится, что многіе въ городѣ, считая его безумнымъ, смѣялись надъ нимъ, другіе наносили ему побои [2]). Но ни слова не отвѣчалъ Прокопій на издѣвательства и насмѣшки. Онъ казался въ глазахъ всѣхъ нѣмымъ.

Прокопій не имѣлъ постояннаго пристанища, ночевалъ тамъ, гдѣ заставала его ночь: на церковной паперти, на улицѣ, въ грязи... часто онъ приходилъ къ церкви города Хлынова—Вознесенія и тамъ молился. Священникъ этой церкви Іоаннъ Калачниковъ былъ духовникомъ Прокопія. Когда онъ приходилъ къ нему на исповѣдь, то разрѣшалъ себя отъ молчанія и бесѣдовалъ съ духовникомъ, какъ всѣ люди, а не какъ юродивый.

Вотъ нѣкоторыя сцены изъ жизни этого святого.

Прокопій любилъ ходить по болящимъ города Хлынова. Будучи прозорливцемъ, если онъ видѣлъ, что больной долженъ выздоровѣть, то своими руками приподнималъ съ одра, радовался и веселился о немъ. Если же провидѣлъ онъ, что больной

---

[1]) Тамъ же, стр. 498.

[2]) Четьи-Минеи. Книга дополнительная первая, стр. 548—550.

выздоровѣть не можетъ, то начиналъ плакать надъ нимъ, цѣловалъ его, складывалъ свои руки на груди и знаками указывалъ готовиться къ погребенію. Не одинъ разъ блаженный предсказывалъ объ угрожавшемъ городу пожарѣ. Задолго до этого онъ подымался на колокольни, звонилъ въ колокола, какъ бы въ набатъ.

Провидя будущее, Прокопій предсказывалъ его безъ словъ, но наглядным образомъ.

Въ то время въ Вятской темницѣ заключенъ былъ опальный Московскій бояринъ Михаилъ Татищевъ. Прокопій приходилъ къ нему и приносилъ то хлѣба, то воды. Бояринъ съ радостью принималъ приносимое. При этихъ посѣщеніяхъ блаженный тащилъ узника черезъ окно, или билъ по замку тюрьмы, стучалъ въ ея двери. Всѣмъ этимъ онъ давалъ знать о скоромъ освобожденіи опальнаго боярина. И пророчество вскорѣ сбылось, говоритъ хроника. Пришелъ изъ Москвы царскій указъ: Татищевъ былъ прощенъ и снова возвращенъ въ Москву.

Разъ пришелъ блаженный въ приказную избу. Воевода, князь Григорій Жемчужниковъ, сидѣлъ тогда на своемъ мѣстѣ. Прокопій снялъ съ его головы шапку и надѣлъ на себя. Тогда воевода уступилъ ему и свое мѣсто. Блаженный сѣлъ на мѣстѣ его, какъ судья. Потомъ взялъ князя за руку, вывелъ изъ приказной избы и привелъ къ тюрьмѣ, затворилъ его въ ней и ушелъ. Черезъ нѣсколько дней, по повелѣнію царя, воевода былъ посаженъ въ тюрьму на недѣлю за какой-то проступокъ.

* * *

Выше мы говорили о томъ благоговѣніи, которое русскій народъ питалъ къ своимъ героямъ-юродивымъ, подобнымъ Псковскому блаженному Николѣ Салосу или Хлыновскому юродивому Прокопію; но, наряду съ этимъ, мы должны здѣсь сказать и объ отрицательной сторонѣ, которую порождало увлеченіе юродствомъ на Руси. Не всѣ юродивые были святыми людьми; было много и поддѣлки подъ такую святость. Такъ, напр., еще въ 1636 году патріархъ Іосафъ I высказывалъ свои жалобы на поддѣльныхъ юродивыхъ; онъ писалъ, что „иные ходятъ въ образѣ пустыническомъ и въ одеждахъ черныхъ и веригахъ, растрепавъ волосы, но не для Господа и не во Господѣ“. И Московскій церковный Соборъ 1667 г. осуждалъ такихъ людей „иже мнятся благоговѣйни быти, не суть же такови, живутъ посреди градовъ и

селъ въ образѣ отшельника и затворника, волосаты, и въ монашеской свитцѣ, иные же и въ желѣзахъ скованы, такожде наги и босы ходятъ по городамъ и селамъ въ мірѣ, *тщеславія ради*, да воспріимутъ славу отъ народа и да почитаютъ ихъ за святыхъ, ко прелести простымъ и невѣждамъ“ [1]).

Жалобы эти, конечно, очень характерны для того времени. Но надо сказать, что зло фальшиваго юродства не было исключительною принадлежностью минувшей допетровской эпохи Оно проявлялось и потомъ. Не можемъ умолчать, что и въ настоящее время—время всеобщаго увлеченія таинственнымъ, начинаютъ появляться у насъ также типы разныхъ юродивыхъ и притомъ юродивыхъ сомнительныхъ. И теперь, даже, напр., въ Петербургѣ появляются разные блаженные. Но надо сказать, что эти теперешніе юродивые, при видимой ихъ простоватости, въ большинствѣ случаевъ, что называется, себѣ на умѣ; они оказывается, ведутъ свою политику, завязываютъ и развязываютъ интриги, и обдѣлываютъ свои дѣла, совсѣмъ не гармонирующія съ ихъ показною святостью. Другой, напримѣръ, начинаетъ съ проповѣди религіознаго обновленія, а тамъ, глядишь, кончаетъ хлыстовствомъ, начинаетъ съ рѣчей о нестяжаніи, а кончаетъ прикарманиваніемъ изрядныхъ суммъ... И приходится признать, что и здѣсь, даже въ такомъ явленіи, какъ „юродство ради Христа“ и здѣсь прокрадывается старое всѣмъ знакомое зло,—зло лицемѣрія и поддѣлки.

---

[1]) „Житія святыхъ“ Филарета Гумилевскаго. Декабрь. Стр. 364 и 365.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Мистическія радости.

„Религія—одинъ изъ путей, которымъ человѣкъ стремится къ счастью и на которомъ обрѣтаетъ его. Религія обладаетъ чудесною властью самыя невыносимыя страданія человѣческой души превращать въ самое глубокое и самое прочное счастье".

Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 164.

Вся жизнь человѣческая—исканіе счастья; цѣль жизни—быть счастливымъ, чувствовать радостныя ощущенія. Жажда счастія вселяется въ человѣкѣ съ первыми проблесками его сознанія.

Но если всѣ согласны съ этою истиною, то много споровъ всегда и вездѣ возбуждалъ и будетъ возбуждать вопросъ о томъ, въ чемъ наслажденіе, что приноситъ счастіе и что несчастіе, что дѣлаетъ человѣка счастливымъ и что несчастливымъ. Въ слѣдующемъ трудѣ нашемъ „Темная сила" мы говоримъ о наслажденіяхъ злыхъ и о томъ обаяніи, которое сулитъ человѣку злая сила.

Теперь же мы будемъ бесѣдовать съ читателями о счастіи и радостяхъ подвижниковъ—о радостяхъ, которыя давали имъ несокрушимую энергію въ великихъ подвигахъ. Это счастіе святыхъ заключалось въ ихъ религіозныхъ чувствованіяхъ—въ молитвѣ, въ Божественныхъ созерцаніяхъ и экстазахъ, а также въ ощущеніяхъ видѣній, въ дарѣ пророчества, въ дарѣ совершать чудеса на пользу братьямъ людямъ. Въ своемъ изслѣдованіи „Психологія нашихъ праведниковъ" проф. В. Ф. Чижъ говоритъ, что „никогда эстетическія и интеллектуальныя чувствованія не могутъ играть такой громадной роли въ жизни даже самыхъ

даровитыхъ людей, какъ тѣ религіозныя чувствованія у святыхъ, которыя они испытывали. Художникамъ эстетическія чувствованія, а ученымъ интеллектуальныя не доставляютъ такъ много наслажденій, чтобы они могли быть счастливы при самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ. Только религіозныя чувствованія, по мнѣнію В. Ф. Чижа, могутъ сдѣлать жизнь не только сносной, но даже счастливой для лицъ голодающихъ въ уединеніи"... [1]).

Въ этихъ чувствованіяхъ, переживаемыхъ подвижниками, на первомъ планѣ нужно поставить тѣ ощущенія, которыя испытывали святые въ молитвѣ, въ Божественныхъ созерцаніяхъ и экстазахъ. Означенныя радостныя ощущенія были у нихъ такъ велики, что они не только уравновѣшивали физическія и другія испытанія, которымъ подвергали себя подвижники (а эти испытанія, какъ мы видѣли выше, были страшно тяжелы), но они даже превышали ихъ и давали святымъ полный избытокъ счастья. Вотъ что говоритъ, напр., св. Макарій Великій о молитвѣ, какъ онъ ее чувствовалъ.

„Человѣкъ, будучи восхищенъ молитвою, объемлется безконечною глубиною того вѣка (будущей жизни) и ощущаетъ онъ такое неизреченное удовольствіе, что всецѣло восторгается парящій и восхищенный умъ его, и происходитъ въ мысляхъ забвеніе объ этомъ земномъ мудрованіи, потому что переполнены его помыслы и, какъ плѣнники, уводятся у него въ безпредѣльное и непостижимое"... [2]).

А вотъ что говоритъ о томъ же Исаакъ Сиріянинъ:

„Смотри какія блага порождаются человѣку отъ подвижничества. Нерѣдко бываетъ, что человѣкъ преклонилъ колѣна въ молитвѣ и руки его воздѣты къ небесамъ, лицо устремлено на крестъ Христовъ и всѣ помышленія свои собираетъ онъ воедино въ молитвѣ къ Богу, и въ то время, какъ человѣкъ молится Богу со слезами и умиленіемъ, въ тотъ самый часъ вдругъ внезапно начинаетъ бить въ сердцѣ его источникъ, изливающій услажденіе, члены его разслабѣваютъ, очи закрываются, лицо поникаетъ къ землѣ и помышленія его измѣняются, такъ что не можетъ онъ дѣлать поклоновъ отъ радости, возбуждающейся во всемъ тѣлѣ его" [3]).

Здѣсь интересно отмѣтить, что подвижники сами прекрасно сознавали, что цѣль жизни—блаженство; къ нему они и стремились

---

[1]) Проф. В. Ф. Чижъ. „Психологія нашихъ праведниковъ". Журналъ „Вопр. Философіи и Психологіи". Ноябрь—Декабрь 1906 г., стр. 381—383.

[2]) И. В. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма", стр. 47.

[3]) Творенія св. Исаака Сиріянина. Слово 56, стр. 289 и 290.

всею силою своей души. Такъ одинъ изъ авторовъ, помѣщенныхъ въ сборникѣ „Добротолюбіе“, Ѳеодоръ Едесскій говоритъ: „Конецъ (цѣль) нашей жизни есть блаженство, или, что то же, царство небесное или царство Божіе. А оно само (блаженство) есть... пріятіе Божественнаго привтеченія и какъ бы воспріятіе обоженія (человѣкъ получаетъ качества Божества) и симъ привтеченіемъ восполненіе недостающаго въ насъ и усовершеніе несовершеннаго“ [1]).

* * *

Духовныя радостныя состоянія, которыя развивались у нѣкоторыхъ подвижниковъ въ необыкновенно сильныя воспріятія, охватывали подвижниковъ обыкновенно во время молитвы, объ ощущеніяхъ которой, какъ мы сейчасъ видѣли, столь восторженно говорятъ такіе святые, какъ Макарій Великій и Исаакъ Сиріянинъ. Въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе“ мы подробно прослѣдили ходъ развитія молитвенныхъ настроеній у подвижниковъ. Повторимъ здѣсь вкратцѣ изъ этой книги выводы, сюда относящіеся. Какъ видно изъ данныхъ сборника „Добротолюбіе“, переходъ въ молитвѣ отъ низшихъ ея степеней къ степенямъ высшимъ совершается слѣдующимъ образомъ: во время обыкновенной молитвы подвижникъ, упражняясь въ ней и доходя до высшей ея ступени, проникается состояніемъ особой молитвы, творимой только въ сердцѣ. Какъ только снизошло на человѣка наитіе этой молитвы личная воля его въ дальнѣйшемъ молитвенномъ актѣ участія уже не принимаетъ, хотя молящійся чувствомъ своимъ сознаетъ эту молитву. Такая молитва сердцемъ уже сама въ немъ творится. Высшія духовныя силы подхватили человѣческую душу; душа его уже въ другомъ мірѣ; она объята волною духовнаго сверхсознанія. Великіе христіанскіе мистики, какъ Апостолъ Павелъ, объясняютъ это состояніе тѣмъ, что здѣсь животворитъ уже не земной человѣкъ, а Самъ Господь. Вотъ подлинныя слова Апостола Павла, опредѣляющія это состояніе: „Самъ духъ ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизреченными...“ [2]).

Изъ тѣхъ же данныхъ „Добротолюбія“ мы выяснили, что эти духовные порывы въ молитвѣ, повторяясь чаще и чаще, преобразовались у нѣкоторыхъ подвижниковъ въ высшія мистическія состоянія—состоянія такъ называемаго безмолвія и безстрастія, а также въ состоянія высшаго духовнаго экстаза.

---

[1]) Доброт. III, 353. [2]) „Сверхсознаніе“, стр. 292—293. Изд. второе.

До высшаго состоянія безмолвія и безстрастія достигъ и св. Серафимъ Саровскій, жизнь котораго мы излагали въ III главѣ настоящей книги и гдѣ мы говорили также о нѣкоторыхъ случаяхъ экстазовъ и духовныхъ видѣній этого подвижника. А именно, мы говорили тамъ о трехъ типичныхъ проявленіяхъ мистическихъ переживаній св. Серафима: 1) о видѣніи Серафимомъ Сына человѣческаго во славѣ въ четвергъ на Страстной недѣлѣ во время литургіи, 2) о нисшествіи Духа Святого на Серафима во время его разговора съ помѣщикомъ Мотовиловымъ и 3) объ экстазѣ Серафима во время его бесѣды съ Саровскимъ инокомъ Іоанномъ; при чемъ лицо Серафима озарилось необыкновеннымъ свѣтомъ.

Изъ этихъ переживаній два первыхъ, хотя и являются исключительными по своей силѣ, но принадлежатъ къ числу такихъ воспріятій, которыя оставили ясный слѣдъ въ памяти и представленіи о нихъ святого. Видѣніе Сына человѣческаго во славѣ онъ могъ разсказать своимъ старцамъ; во время сошествія Св. Духа на Серафима и на Мотовилова Серафимъ сознавалъ ощущенія этого переживанія и дѣлился даже съ Мотовиловымъ впечатлѣніями отъ этихъ ощущеній Но не то было въ третьемъ переживаніи Серафима — въ его духовномъ экстазѣ въ присутствіи инока Іоанна, когда Серафимъ открылся Іоанну въ томъ, что ему вѣдомы были *міры иные*; онъ тамъ былъ — „только не знаю,— сказалъ св. Серафимъ,—съ тѣломъ или кромѣ тѣла... Богъ вѣсть, это непостижимо... А о той радости и сладости небесной, которую я тамъ вкушалъ, сказать тебѣ невозможно". Послѣ же Серафимъ сказалъ Іоанну: „Если бы ты зналъ, какая радость ожидаетъ праведнаго, то ты рѣшился бы во временной жизни переносить всѣ скорби".

Итакъ, состояніе этого переживанія Серафимъ не могъ передать иноку Іоанну. Онъ не находилъ для этого ни словъ, ни образовъ, въ которыхъ это состояніе могло бы выразиться.

Объ этихъ именно переживаніяхъ, относящихся къ высшимъ степенямъ Божественной мистики, мы и поговоримъ подробно въ настоящей главѣ.

* * *

Хотя неизреченность испытываемаго при Божественной мистикѣ наслажденія есть вообще свойство высшихъ Божественныхъ созерцаній, [1]) тѣмъ не менѣе у нѣкоторыхъ исключитель-

[1]) См. „Сверхсознаніе", глава XVI.

ныхъ подвижниковъ, обладавшихъ, кромѣ мистическаго таланта, даромъ вдохновеннаго слова и глубокимъ философскимъ умомъ, встрѣчаются болѣе или менѣе удачныя попытки передать въ доступныхъ имъ аналогіяхъ эти высшія неизреченныя переживанія. Къ числу такихъ попытокъ мы относимъ, напримѣръ, описаніе высшаго мистическаго состоянія, изображенное Исааком ъ Сиріянином ъ, извлеченное нами изъ сборника „Добротолюбіе“ [1]).

Въ настоящей главѣ труда нашего, для возможнаго выясненія ощущенія подобныхъ экстазовъ, мы воспользуемся богатымъ матеріаломъ, характеризующимъ, сколько это въ силахъ человѣческихъ, означенные экстазы,—матеріаломъ, почерпнутымъ нами въ сочиненіяхъ знаменитаго подвижника XI вѣка св. Симеона Новаго Богослова. Этотъ подвижникъ такъ же, какъ и Серафимъ Саровскій, переживалъ не разъ самъ состояніе высшаго духовнаго экстаза. Но онъ стремился въ своихъ сочиненіяхъ дать почувствовать другимъ, какія это были переживанія, и, надо сказать, что его яркій языкъ и вдохновенныя аналогіи какъ бы даже преодолѣваютъ „неизреченность“ въ дѣлѣ изображенія высшихъ мистическихъ состояній. Въ этомъ отношеніи онъ значительно выше прочихъ подвижниковъ восточной церкви; онъ выше даже св. Исаака Сиріянина, изреченія котораго, касающіяся Божественной мистики, признаются одними изъ самыхъ глубокихъ въ патристической литературѣ.

Но сначала скажемъ нѣсколько словъ о жизни Симеона Новаго Богослова [2]).

Подвижникъ XI вѣка Симеонъ Новый Богословъ (963 — 1043 г.г.) былъ родомъ изъ Пафлагоніи. Онъ воспитывался въ Константинополѣ у своего дяди, служившаго тогда при дворѣ Константинопольскаго императора. По окончаніи ученія (такъ называемыхъ грамматическихъ курсовъ) Симеонъ поступилъ въ ряды царедворцевъ при императорахъ Василіѣ и Константинѣ Порфирородныхъ. Но Симеона мало занимала придворная жизнь; у него было влеченіе къ самоуглубленію и къ духовной жизни. Въ Константинополѣ онъ сблизился съ знаменитымъ въ то время старцемъ Студійскаго монастыря Симеономъ Благоговѣйнымъ, который оказалъ вліяніе на развитіе мистическихъ задатковъ юнаго

1) Описаніе это приведено нами выше, во 2-ой главѣ, на стр. 39 и 40 подъ строкою.

2) Эта краткая біографія извлечена нами изъ житія Симеона Новаго Богослова, составленнаго ученикомъ его Никитою Стефатомъ. См. житіе Симеона, помѣщенное въ „Словахъ“ препод. Симеона. Изданіе Аѳонскаго монастыря. Москва, 1892 г.

Своего ученика. Кончилось тѣмъ, что молодой Симеонъ оставилъ свѣтскую карьеру и поступилъ монахомъ въ Студійскій монастырь, гдѣ подвижническая жизнь его развивалась подъ руководствомъ того же старца. Засимъ Симеонъ перешелъ въ игумены Константинопольскаго монастыря св. Мамонта. Эту обитель онъ устроилъ и, сдавъ ее новому игумену Арсенію, самъ предался отшельничеству или „убезмолвился", какъ говорится въ его житіи, написанномъ его ученикомъ Никитою Стифатомъ. Но не до конца своей жизни пришлось ему здѣсь наслаждаться покоемъ отшельничества. Поднялась противъ него буря за то, что онъ, не испросивъ разрѣшенія патріарха, установилъ праздникъ въ честь умершаго старца Симеона Благоговѣйнаго, котораго Симеонъ Новый Богословъ почиталъ за святого. Интриги враговъ Симеона выбросили его изъ Константинополя, и Симеонъ долженъ былъ поселиться внѣ столицы. въ нѣкоторомъ разстояніи отъ нея. Тамъ онъ устроилъ другой монастырь въ мѣстности, которую уступилъ ему для монастыря Константинопольскій патрицій Христофоръ Фигура. Организовавъ здѣсь монастырь, который скоро пришелъ въ цвѣтущее состояніе, Симеонъ опять отошелъ отъ монастырскихъ дѣлъ, чтобы вновь предаться „безмолвію". Умеръ онъ въ первой половинѣ XI вѣка. Въ 1050 году появились его мощи; онъ былъ причтенъ къ лику святыхъ восточною церковью.

Какъ видно изъ сочиненій Симеона Новаго Богослова, особенно выдѣляются въ его мистикѣ два его сообщенія о случаяхъ экстатическаго ощущенія имъ Божества. Въ этихъ сообщеніяхъ онъ стремится, насколько это въ его силахъ, выразить свои „неизреченныя" переживанія. Но, кромѣ этихъ двухъ мистическихъ изображеній, обращаютъ на себя вниманіе и другія „Слова" Симеона собственно о процессѣ высшихъ созерцаній; при этомъ Симеонъ указываетъ на стадіи развитія этихъ созерцаній, а также анализируетъ самое мистическое чувство. Сначала мы приведемъ два его сообщенія о случаяхъ экстатическаго ощущенія имъ Божества.

Слѣдуетъ замѣтить, что оба эти переживанія явились для Симеона *сверхъ чаянія*; явились они при состояніяхъ его глубочайшаго *смиренія*. Смиреніе это ярко выражено Симеономъ въ одномъ изъ предисловій къ сообщенію о такомъ переживаніи; а именно—въ словѣ 90-мъ Симеонъ, обращаясь къ Богу, даровавшему ему неизреченное счастіе созерцаній, восклицаетъ

„Откуда было узнать мнѣ, Владыко, что Ты невидимый и невмѣстимый видимъ бываешь и вмѣщаешься въ насъ?.. [1]). И откуда и какъ я могъ знать, что всякій, вѣрующій въ Тебя, бываетъ членомъ Твоимъ и сіяетъ Божествомъ по Благодати Твоей!.. Всего такого и не зналъ я, Всесвятый Царю, и не желалъ никогда и не искалъ получить отъ Тебя, *но, вспоминая грѣхи свои, искалъ только отпущенія ихъ*... За это, какъ я думаю, Человѣколюбче Царю, Ты и возсіялъ свѣтъ Твой святый во мнѣ, сидѣвшемъ во тьмѣ міра сего и среди столькихъ золъ"...[2]).

Далѣе Симеонъ поясняетъ, что задолго передъ духовнымъ видѣніемъ имъ Бога душа его много разъ уже погружалась въ высшую сферу, чувствуемую имъ, какъ особый неизреченный свѣтъ. Свѣтъ этотъ онъ, какъ видно далѣе, называетъ „*свѣтомъ Духа Святого*" [3]). „Я часто видалъ свѣтъ, говоритъ Симеонъ, и иной разъ являлся онъ внутрь меня, когда душа моя имѣла миръ и тишину, а иной разъ являлся онъ внѣ, вдали или даже совсѣмъ скрывался". Ощущеніе этого несказаннаго свѣта приносило Симеону невыразимую радость и счастіе, поэтому онъ говоритъ, что, когда свѣтъ скрывался, то это причиняло ему чрезмѣрную скорбь. „Потому что тогда, поясняетъ Симеонъ, думалось мнѣ, что вѣрно онъ совсѣмъ не хочетъ уже болѣе являться. Но, когда я начиналъ плакать и проливать слезы и показывать всякую отчужденность отъ всего *и всякое послушаніе и смиреніе*, тогда онъ являлся опять, какъ солнце, когда оно разгоняетъ густоту облака, и мало-по-малу выказывается радостотворное, блестящее и круговидное"...[4]). Симеонъ пишетъ, что когда человѣкъ, при повтореніяхъ этого свѣта, дѣлается близкимъ къ совершенству, то тогда въ этомъ высшемъ свѣтѣ онъ начинаетъ ощущать Самого Бога. О таковомъ высшемъ ощущеніи Симеонъ говоритъ такъ: „Богъ не является въ какомъ-либо очертаніи или отпечатлѣніи, но является какъ простый, образуемый свѣтомъ—безóбразнымъ, непостижимымъ и неизреченнымъ. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочемъ являетъ Онъ себя ясно, узнается весьма хорошо, видится *чисто невидимый* [5]), говоритъ и слышитъ невидимо; бесѣдуетъ естествомъ Богъ съ тѣми, кои рождены отъ Него *богами по благодати*, какъ бесѣдуютъ другъ съ другомъ, лицомъ къ лицу, любитъ сыновъ Своихъ, какъ отецъ, и любимъ бываетъ ими чрез-

[1]) Слово 90-ое, стр. 483. „Слова" Симеона. Выпускъ II. [2]) Тамъ же, стр. 484 [3]) Тамъ же, стр. 498 [4]) Тамъ же, стр. 487—489. [5]) Т. е. невидимыи тѣлесными очами, но ощущаемый духовнымъ зрѣніемъ.

мѣрно и бываетъ для нихъ дивнымъ нѣкіимъ видѣніемъ и страшнымъ слышаніемъ, о которыхъ не могутъ они говорить какъ должно, но опять, и молчать не могутъ... И не могутъ они насытиться возвѣщеніемъ истины, потому что не суть болѣе господа надъ самими собою, но суть органы Духа Святого, въ нихъ обитающаго, Который подвизаетъ ихъ и самъ опять подвизаемъ бываетъ ими"... [1]).

* * *

Всѣ приведенныя нами сейчасъ слова Симеона служатъ лишь, какъ бы, прологомъ къ слѣдующей величественной мистической картинѣ, которую Симеонъ изображаетъ такимъ образомъ:

Симеонъ обращается къ Божеству и говоритъ: „Однажды когда Ты, пришедши, орошалъ и омывалъ меня, какъ мнѣ казалось, водами и многократно погружалъ меня въ нихъ, я видѣлъ молніи, меня облистававшія, и лучи отъ лица Твоего, смѣшивавшіеся съ водами, и видя, какъ омываемъ былъ водами свѣтовиднѣйшими и блестящими, пришелъ въ изступленіе... Проведши такъ довольное время, я опять увидѣлъ другое страшное таинство. Я видѣлъ, что Ты, взявъ меня, возшелъ на небеса, вознесши и меня съ Собою,—не знаю, впрочемъ, *въ тѣлѣ ли Ты возвелъ меня туда, или кромѣ тѣла*, Ты одинъ то знаешь, сдѣлавшій сіе. Послѣ того, какъ я пробылъ тамъ съ Тобою довольный часъ, удивляясь величію славы (чья же была та слава, и что она такое не знаю), я пришелъ въ изступленіе отъ безмѣрной высоты ея и вострепеталъ весь. Но Ты опять оставилъ меня одного на землѣ, на которой я стоялъ прежде. Пришедъ въ себя я нашелъ себя плачущимъ и дивящимся скорбному обнищанію своему. Потомъ, немного спустя послѣ того, какъ я сталъ долу, Ты благоволилъ показать мнѣ горѣ, на небесахъ, отверзшихся, лице Свое, какъ солнце, безъ образа и вида . . . . . .

„Опять явился Ты, невидимый, неосязаемый, неуловимый... и далъ мнѣ видѣть славу Твою обильнѣе, и самъ Ты увеличиваешься паче и паче и блистаніемъ паче и паче расширяешься и мнѣ казалось, что съ удаленіемъ тьмы [2]), Ты приближаешься

[1]) Тамъ же, стр. 488 и 489.

[2]) Здѣсь Симеонъ подъ тьмою понимаетъ туманъ собственныхъ очей своихъ, которые затемняли ему зрѣніе.

ближе и ближе,—какъ это часто испытываемъ мы и въ чувственныхъ вещахъ. Ибо когда сіяетъ луна и облака бѣгутъ, гонимыя вѣтромъ, тогда кажется, что и луна бѣжитъ скорѣе, хотя на дѣлѣ она нисколько не скорѣе бѣжитъ обыкновеннаго своего теченія.

„Такимъ образомъ, о Владыко, мнѣ казалось, что Ты, недвижимый грядешь, неизмѣняемый увеличиваешься, не имѣющій образа пріемлешь образъ. Ибо какъ бываетъ со слѣпымъ, что онъ мало-по-малу привыкаетъ видѣть и ясно обнимать весь образъ человѣка, или все очертаніе человѣческаго тѣла, и мало-по-малу живописуетъ его въ себѣ, какъ онъ есть,—какъ, говорю, у слѣпого не измѣняется и не передѣлывается въ глазахъ образъ человѣка, но глаза слѣпого, болѣе и болѣе очищаясь, видятъ, наконецъ, образъ человѣка, какъ онъ есть. когда начертывается все подобіе образа человѣка въ сихъ глазахъ, и черезъ нихъ проходитъ въ умъ и рисуется въ памяти человѣка, какъ на доскѣ [1]): такъ и Ты, когда очистилъ совершенно умъ мой, явился мнѣ ясно *во свѣтѣ Духа Святого*, и какъ умъ мой видѣлъ Тебя яснѣе и чище, то мнѣ и казалось, что Ты будто выходишь откуда-то, являешься свѣтлѣйшимъ и даешь мнѣ видѣть черты беззрачнаго зрака Твоего... Когда же я спросилъ Тебя, говоря: о Владыко, кто Ты? Тогда Ты въ первый разъ сподобилъ меня услышать и сладчайшій гласъ Твой, и столь сладко и кротко бесѣдовалъ со мною, что я пришелъ въ изступленіе, изумлялся и трепеталъ, помышляя въ себѣ и говоря: какъ это славно и какъ блистательно!.. Ты сказалъ мнѣ: „Я—Богъ, содѣлавшійся человѣкомъ, по любви къ тебѣ... Я говорю съ тобою чрезъ Духа Святого, который вмѣстѣ со Мною говоритъ тебѣ. Это даровалъ Я тебѣ за одно твое произволеніе и вѣру, и дамъ еще больше сего“...

Подъ впечатлѣніемъ этого Божественнаго созерцанія Симеонъ въ экстазѣ далѣе восклицаетъ—„что другое блистательнѣе и выше сего!“ И слышитъ отвѣтъ, что ощущенія будущей жизни выше этого счастія. „Чрезмѣрно мала душа твоя, слышитъ Симеонъ, когда ты довольствуешься только такимъ благомъ, ибо оно, въ

---

[1]) Интересно сопоставить это съ тѣмъ, что говоритъ о томъ же св. Исаакъ Сиріянинъ въ словѣ 55 „слѣпому сколько ни говори о славѣ солнца и луны, о сонмѣ звѣздъ, о блескѣ драгоцѣнныхъ камней—и пріемлетъ и судитъ и представляетъ себѣ красоту, какую имѣютъ они только по названію; знаніе же и разсужденія его далеки отъ сладости, доставляемой самимъ видѣніемъ; такъ, подобнымъ сему образомъ, представляй себѣ и о созерцаніи духовномъ“. (Творенія Исаака Сиріянина. Слово 55, стр. 260).

сравненіи съ будущимъ, похоже на то, какъ если-бъ кто нарисовалъ небо на бумагѣ и держалъ ее въ рукахъ: *сколько разнится нарисованное небо отъ истиннаго, столько, или несравненно болѣе, разнится будущая слава отъ той, какую видишь ты теперь*"...

„И мало-по-малу, говоритъ далѣе Симеонъ, скрылся отъ очей моихъ Ты, сладчайшій и добрый Владыко мой. И не знаю я ли отдалился отъ Тебя или Ты отошелъ отъ меня. Впрочемъ, мнѣ думалось, будто я пришелъ откуда-то и вошелъ въ мое жилище, а тутъ и совсѣмъ пришелъ я въ себя" [1]).

Въ этомъ поразительномъ сообщеніи Симеона о пережитомъ имъ видѣніи Бога обращаютъ на себя прежде всего вниманіе слѣдующія, полныя таинственнаго смысла, слова мистической картины: „Ты, пришедши, орошалъ и омывалъ меня, какъ мнѣ казалось, водами и многократно погружалъ меня въ нихъ, я видѣлъ молніи, меня облиставшія, и лучи отъ лица Твоего, смѣшивавшіеся съ водами, и видя, какъ омываемъ былъ водами свѣтовиднѣйшими и блестящими, пришелъ въ изступленіе"...

Послѣ прочтенія этихъ словъ невольно спрашиваешь себя, какъ постигнуть эти вдохновенныя рѣчи Симеона? Какъ понять сокровенный смыслъ его изреченій объ орошавшихъ его волнахъ какого-то невѣдомаго намъ ощущенія. А можетъ быть эти, какъ онъ говоритъ, „воды, омывавшія его", были тѣми слезами восторга, которыя лились изъ его глазъ и о которыхъ часто упоминаетъ св. Исаакъ Сиріянинъ, какъ о признакѣ наитія глубокаго религіознаго экстаза на подвижника [2]). Что перечувствовалъ здѣсь Симеонъ, что переживалъ?

Чтобы хотя приблизительно понять все это, прибѣгнемъ къ нашему единственному средству постиженія мистическихъ ощущеній, это къ доступнымъ намъ аналогіямъ изъ области переживаній сильнаго чувства—къ аналогіямъ, почерпнутымъ изъ небогатой свѣтлыми ощущеніями жизни нашей.

Спросимъ прежде всего нашихъ читателей—переживалъ-ли кто-нибудь изъ нихъ чувство идеальной чистой любви, которая въ рѣдкихъ случаяхъ, какъ счастливое озареніе, нисходитъ иногда

[1]) Симеонъ Новый Богословъ. Выпускъ второй Слово 91-е, стр. 496—500.

[2]) Въ словѣ 58-мъ своихъ Твореній св. Исаакъ Сиріянинъ говоритъ: „Когда душа твоя приблизится къ тому, чтобы выдти изъ тьмы, тогда вотъ что пусть будетъ для тебя признакомъ: сердце у тебя горитъ и какъ огнь распаляется.. Внезапно дается тебѣ источникъ слезъ, какъ потокъ, текущій безъ принужденія" и т. д. (Творенія св. Исаака Сиріянина, стр. 316).

на юношей, когда они проникаются этимъ свѣтлымъ чувствомъ, будучи сами еще дѣвственниками и не отравленными наслажденіями плоти? Переживалъ ли кто-нибудь изъ нихъ это же чувство хотя бы въ дѣтскомъ возрастѣ, о возможности чего удостовѣряетъ намъ Л. Н. Толстой въ своей повѣсти „Дѣтство и отрочество“. Если читатель нашъ *этого* не испыталъ, то не испытывалъ ли онъ когда-нибудь въ своей жизни особой несказанной радости, когда, послѣ долгой разлуки съ любимымъ человѣкомъ, послѣ бурь и треволненій, наконецъ наступало давно ожидаемое свиданіе и когда, казалось, внезапно, словно по мановенію волшебнаго жезла, исчезало горе и лились слезы отъ счастья, что миновала вся томившая и мучившая тяжесть жизни? Наконецъ, еще, спрошу я читателя, приходилось ли ему испытывать такое, напр. ощущеніе, приходилось ли ему быть на трогающемъ душу богослуженіи, когда при исполненіи величественной херувимской Бортнянскаго іерей и діаконъ, стоя передъ престоломъ, взываютъ къ Господу въ возгласахъ: *Иже херувимы тайно образующе... Всякое нынѣ житейское отложимъ попеченіе*.. и при этомъ чувствуется, что эти служители Божіи, дѣйствительно, молятся: отчего молитвенное ихъ настроеніе передается другимъ въ храмѣ, и у нѣкоторыхъ изъ присутствующихъ тогда навертываются слезы, и они сами, быть можетъ, не понимаютъ, какая это таинственная сила заставляетъ ихъ плакать...

По этимъ аналогіямъ изъ нашей не богатой свѣтлыми ощущеніями жизни мистическое чувство нашихъ читателей, можетъ быть, нѣсколько ощутитъ, что хотѣлъ выразить Симеонъ, говоря о погруженіи чувствъ своихъ въ омывавшія его волны восторга, говоря при этомъ такими вдохновенными словами „я видѣлъ молніи, меня облиставшія и лучи отъ лица Твоего, смѣшивавшіеся съ водами и, видя, какъ омываемъ былъ водами свѣтовиднѣйшими и блестящими, пришелъ въ изступленіе“...

*

Отъ этой мистической картины перейдемъ къ сообщенію о такомъ вдохновенномъ экстазѣ св. Симеона Богослова.

Симеонъ, защищаясь отъ нападенія тѣхъ, которые въ его поученіяхъ усматривали гордость и незаслуженное приписываніе себѣ духовной силы, прежде всего говоритъ такъ: „Я ничего не писалъ съ тѣмъ, чтобы себя показать [1])... но я не терплю

[1]) Симеонъ Новый Богословъ. Выпускъ второй. Слово 89, стр. 470

молчать о дивныхъ дарахъ Божіихъ [1]). Любовь Божія подвигаетъ меня раскрывать передъ вами, братьями моими, неизреченную благость и любовь, какую имѣетъ къ намъ Богъ [2])... И не браните меня говорящаго вамъ словомъ Благодати... ибо я говорящій это, слуга есмь и говорю вамъ словеса Божіи. проявляю даръ ученія, данный мнѣ, и открываю вамъ сокровенныя тайны Божія [3]).

Послѣ этого предисловія Симеонъ отдается своему вдохновенію и какъ бы въ экстазѣ слѣдующимъ образомъ говоритъ о томъ, что онъ слышалъ отъ Самого Христа. Онъ начинаетъ это мѣсто такъ: „Научитесь, говоритъ онъ, что не только въ будущей жизни, но и теперь въ настоящей лежитъ передъ очами нашими и передъ руками и передъ ногами неизреченное сокровище, которое есть выше всякаго начала и власти, о коемъ говорю вамъ: оно есть свѣтъ міра. *И не самъ отъ себя я это говорю, но само сокровище сіе, т. е. Христосъ, говоритъ*: Я есмь воскресеніе и жизнь... Какъ бываю Я видимъ теперь въ настоящей жизни тѣмъ, кои взыскали и обрѣли Меня, такъ и въ будущей жизни возсіяю Я въ нихъ и поверхъ ихъ всѣхъ, какъ сіяю теперь въ нихъ, будучи сокровенъ, превыше всѣхъ небесъ. Я, будучи невмѣстимъ по естеству, бываю вмѣстимъ въ васъ въ настоящей жизни по Благодати. Я, невидимый, бываю видимъ, являюсь не каковъ есмь, хотя и весь пребываю зримымъ, но сколько вмѣщаетъ естество и сила тѣхъ, кои Меня видятъ... Въ Мой рай Я вселю всѣхъ, которые вѣруютъ въ Меня и возрождаются Благодатью Святаго Духа—каковые не могутъ болѣе грѣшить, и князь міра сего—діаволъ не имѣетъ надъ ними никакой власти и силы, ибо Я въ нихъ и они во Мнѣ и побѣждаютъ міръ, такъ какъ суть внѣ міра и имѣютъ съ собою Меня, Сильнѣйшаго всяческихъ“... [4])

. .

Интересны разсужденія Симеона, основанныя на его опытѣ въ которыхъ онъ дѣлаетъ обобщенія, касающіяся проявленій духовнаго сверхсознанія. Здѣсь онъ, *во-первыхъ*, стремится анализировать самое мистическое чувство, *во-вторыхъ*, онъ указываетъ на различныя стадіи развитія Божественныхъ созерцаній, говоритъ также объ ихъ благотворномъ воздѣйствіи на человѣка и, *въ третьихъ*, подробно распространяется о главномъ и существеннѣйшемъ ощущеніи человѣка при этомъ созер-

[1]) Тамъ же, стр. 471. [2]) Тамъ же, стр. 472. [3]) Тамъ же, стр. 473
[4]) Тамъ же, стр. 479 и 480.

цаніи—объ ощущеніи мистическаго свѣта или, какъ онъ называетъ „умнаго свѣта".

Начнемъ съ перваго—выяснимъ, какъ Симеонъ анализируетъ мистическое чувство человѣка.

Но прежде слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ о томъ, что понимается собственно подъ мистическимъ чувствомъ или, какъ мы ранѣе называли, „духовнымъ зрѣніемъ".

Выше, въ главѣ первой, трактуя о большомъ разумѣ человѣка, мы, между прочимъ, сказали, что, въ связи съ свойствами большого разума чувствовать и осознавать Бога, у нѣкоторыхъ богато-одаренныхъ людей, идущихъ къ совершенству путемъ высокихъ подвиговъ, можетъ развиться особая способность того же большого разума—способность „духовнаго зрѣнія" проникать въ высшій духовный міръ, способность, ведущая къ Божественнымъ созерцаніямъ и къ, такъ называемымъ, духовнымъ экстазамъ [1]).

Здѣсь мы должны пояснить, что духовное зрѣніе не есть зрѣніе (наблюденіе) видѣній, какъ это склонны многіе понимать, исходя отъ ощущеній физическаго зрѣнія. Это есть совершенно особое чувство, чувство особыхъ духовныхъ ощущеній, лишь аналогичное нашему зрѣнію, представляющее собою совершенно особую крайне интенсивную интуицію.

Объ этомъ мистическомъ чувствѣ человѣка и говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ Симеонъ Новый Богословъ. Онъ разъясняетъ, что это чувство, будучи единымъ, какъ бы, совмѣщаетъ въ себѣ всѣ пять нашихъ тѣлесныхъ чувствъ. Этимъ Симеонъ хочетъ выразить, до какой степени это чувство сильно въ своемъ воспріятіи. Вотъ его подлинныя слова: „Оно (это единое чувство) имѣетъ съ собою и въ себѣ всѣ пять чувствъ *или, точнѣе сказать, болѣе, поколику вся они едино суть* [2]). Далѣе Симеонъ говоритъ, что когда „Богъ *является*, черезъ откровеніе единой разумной душѣ, тогда открывается ей всякое благо и *въ одно и то же время созерцается* (ощущается) *всѣми вмѣстѣ чувствами* [3]). Поэтому-то по объясненію св. Симеона, и трудно передать ощущенія этого чувства нашимъ человѣческимъ языкомъ. При этомъ чувствѣ, говоритъ далѣе Симеонъ, „не можемъ мы представить и изъяснить многими словами все то, что заразъ

---

[1]) См. выше, стр. 17 и 18.

[2]) Симеонъ Новый Богословъ. „Слова". Выпускъ I-ый. Слово 51-ое, стр. 473. [3]) Тамъ же, стр. 474

познаемъ и уразумѣемъ, слыша зрѣніемъ и видя слышаніемъ, научаясь созерцаніемъ, слушая откровеніемъ“ [1]).

Нельзя не признать необыкновенной глубины въ означенныхъ мысляхъ св. Симеона. Мысли эти для полнаго ихъ уразумѣнія мы можемъ перевести на такую аналогію изъ нашего физическаго міра. Подобно тому, какъ совмѣщеніе лучей въ фокусѣ зажигательнаго стекла умножаетъ до безконечности силу тепла и свѣта этихъ лучей, такъ и совмѣщеніе всѣхъ чувствъ человѣка въ одно ощущеніе, въ одно мистическое чувство, преобразуетъ эти чувства въ одну единую необыкновенную силу воспріятія—силу ни съ какимъ изъ нашихъ физическихъ чувствъ несоизмѣримую и представляющую нѣчто совершенно особое отъ нашихъ ординарныхъ чувствъ зрѣнія, слуха, обонянія и проч.

И свѣтъ Божественный, созерцаемый этимъ единымъ чувствомъ, не есть свѣтъ тожественный съ свѣтомъ, воспринимаемымъ нашими тѣлесными очами. Это—свѣтъ особый, свѣтъ мистическій. Св. Діонисій Ареопагитъ называетъ его совершенно особеннымъ названіемъ: онъ именуетъ этотъ свѣтъ божественнымъ мракомъ, указывая этимъ на недоступность лучей его нашему физическому зрѣнію. Діонисій говоритъ объ этомъ свѣтѣ такъ: „Божественный мракъ есть свѣтъ неприступный, въ коемъ Богъ живущимъ исповѣдуется“ [2]). Объ мистическомъ чувствѣ, постигающемъ этотъ недоступный физическому зрѣнію свѣтъ Божества и его силы, другой подвижникъ св. Макарій Великій пишетъ слѣдующее: „Есть очи, говоритъ онъ, которыя внутреннѣе сихъ (физическихъ) очей и есть слухъ, который внутреннѣе сего (физическаго) слуха“ [3]). Св. Макарій Великій очевидно чувствовалъ и понималъ это внутреннее мистическое чувство, но у него мы не находимъ анализа этого чувства подобно тому, что даетъ намъ въ своихъ сочиненіяхъ св. Симеонъ Новый Богословъ.

* * *

Будемъ говорить теперь о разъясненіяхъ Симеона, касающихся различныхъ стадій божественныхъ созерцаній.

Какъ помнятъ читатели, въ мистической картинѣ ощущенія Божества, которая приведена нами выше [4]), Симеонъ говоритъ, что Богъ ему явился *въ свѣтѣ Духа Святого.* Свѣтъ этотъ въ

1) Тамъ же стр. 476. 2) Доброт. V, стр. 393.
3) Проф. И. В. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма“, стр. 31
4) См. выше, стр. 194.

другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Симеонъ называетъ еще *умнымъ свѣтомъ*, т. е. свѣтомъ, постигаемымъ мистическимъ чувствомъ большого разума, о каковомъ чувствѣ мы сейчасъ только что говорили. Вотъ, говоря собственно о мистическихъ воспріятіяхъ *умнаго свѣта* (*свѣта Святого Духа*), Симеонъ и разъясняетъ, черезъ какія стадіи развитія проходитъ подвижникъ въ своихъ божественныхъ созерцаніяхъ.

Для возможнаго, по силамъ нашимъ, усвоенія процесса и хода развитія означеннаго мистическаго воспріятія, Симеонъ прежде всего совѣтуетъ представить заурядный міръ души нашей какъ бы находящимся въ темницѣ страстей и чувствъ—въ темницѣ, въ которой слабо свѣтитъ инстинктъ человѣка къ Божеству по словамъ Симеона, человѣкъ просвѣщенъ лишь „малымъ нѣкіемъ видѣніемъ отъ божественнаго писанія“).

Засимъ представимъ себѣ, что вдругъ въ кровлѣ темницы, въ коей заключенъ человѣкъ, не видавшій еще настоящаго дневного свѣта, „какъ-нибудь случайно откроется небольшая трещина человѣкъ внезапно увидитъ, сколько позволяетъ величина трещины, свѣтъ небесный, который никогда дотолѣ не видывалъ и не воображалъ“ [1]). Тогда, говоритъ Симеонъ, человѣкъ „вдругъ приходитъ во изступленіе и, какъ внѣ себя находясь, долгій часъ во всѣ глаза смотритъ вверхъ и дивится внезапно открывшемуся ему зрѣлищу“...

Такова, по Симеону Богослову, первая стадія мистическаго воспріятія. Послѣ того, по словамъ св. Симеона, если находящійся въ темницѣ человѣкъ часто будетъ смотрѣть въ открывшееся отверстіе, то онъ привыкнетъ къ этому свѣту и вмѣстѣ съ тѣмъ умалится тогда „его первое великое изумленіе“. И душа такого человѣка, говоритъ далѣе Симеонъ, „привыкающая *къ умному свѣту*, не поражается уже такъ сильно умнымъ свѣтомъ, какъ это было въ первый разъ, потому что по сему малому видѣнному ею свѣту заключаетъ, что есть и еще свѣтъ болѣе совершенный“ [2]).

Такова, по Симеону Богослову, вторая стадія мистическаго развитія подвижника.

Наконецъ св. Симеонъ говоритъ о наступленіи слѣдующаго высшаго состоянія. Объ этомъ онъ выражается такъ: „Когда человѣкъ пребудетъ въ такомъ состояніи онаго свѣта, не возвращаясь

[1]) Симеонъ Новый Богословъ, Выпускъ первый. Слово 45, стр. 414.

[2]) Тамъ же, стр. 415.

вспять въ міръ, тогда отверзается ему небо", т. е. раскрывается передъ нимъ весь свѣтъ этого неба и „свѣтъ оный входитъ внутрь души его". Объ этомъ процессѣ, трудно передаваемомъ рѣчью человѣческой, Симеонъ старается дать понятіе слѣдующими двумя представленіями. Говоря вышеприведенную фразу—„Тогда отверзается ему небо", Симеонъ разъясняетъ, что можно понимать это раскрытіе и не какъ раскрытіе собственно неба или озареніе умнымъ свѣтомъ человѣка, но какъ раскрытіе, какъ проясненіе *ока сердца* человѣка, получившаго, наконецъ, способность ясно видѣть этотъ свѣтъ. Это *око сердца* человѣка Симеонъ здѣсь называетъ также *умомъ* [1]). Вотъ буквальныя слова Симеона объ этомъ состояніи: „Тогда отверзается ему небо ли, или око сердца его, т. е. умъ, не можетъ онъ того сказать опредѣленно: отверзается, говорю, умъ ли паче (большой разумъ) или небо и свѣтъ оный входитъ внутрь души его, свѣтъ пресвѣтлый и предивный... Если онъ пребудетъ въ семъ свѣтѣ, то и сей свѣтъ пребудетъ въ немъ, которымъ, будучи просвѣщаемъ, онъ будетъ узрѣвать и домышлять *таинство за таинствомъ и чудо за чудомъ восходя отъ созерцанія къ созерцанію*... и при этомъ онъ уже „не какъ въ иступленіи бываетъ, но видитъ и себя самого и то, что окрестъ его, т. е. видитъ, въ какомъ состояніи находятся другіе" [2]).

Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что эти послѣднія цитаты, взятыя нами у Семеона и относящіяся къ изображенію высшихъ степеней созерцанія, имѣютъ много общаго съ тѣмъ, что говоритъ о томъ же предметѣ св. Исаакъ Сиріянинъ. Такъ св. Исаакъ говоритъ, что человѣкъ, „пріобыкшій къ тайнамъ духа и къ откровеніямъ вѣдѣнія *восходитъ отъ вѣдѣнія къ вѣдѣнію, отъ созерцанія къ созерцанію и отъ постиженія къ постиженію*" [3]).

Для насъ подобныя утвержденія какъ св. Симеона, такъ и св. Исаака, имѣютъ большое значеніе, ибо они основаны на ихъ личномъ опытѣ; причемъ утвержденія эти убѣждаютъ насъ въ томъ, что ощущенія человѣкомъ радостей въ сферѣ Духа Святого чрезвычайно богаты разнообразіемъ этихъ неизреченныхъ воспріятій.

[1]) Очевидно, что подъ *окомъ сердца* здѣсь понимается то самое мистическое чувство, о которомъ мы говорили выше,— понимается чувство, принадлежащее большому разуму человѣка, т. е. духовное зрѣніе.

[2]) Тамъ же, стр. 417.

[3]) Творенія Исаака Сиріянина. Слово 55-ое. ст. 263.

Въ заключеніе приведемъ здѣсь еще слѣдующее, относящееся къ этимъ созерцаніямъ и экстазамъ, интересное изреченіе Симеона. „Эта сладость, подаемая питіемъ, говоритъ Симеонъ, и это радостворное блистаніе, исходящее отъ солнца, отгоняетъ отъ души всякую печаль и дѣлаетъ человѣка всегда радующимся; и никто не можетъ повредить ему, никто не можетъ воспрепятствовать ему напаяться вдоволь отъ источника спасенія. Міродержитель, господствующій надъ міромъ злобою своею, властитель земного, начальникъ тьмы, лукавый діаволъ, царствующій надъ всѣми водами морскими и играющій міромъ, какъ иной играетъ малою птичкою, держимою въ рукахъ, не посмѣетъ и со всѣмъ воинствомъ своимъ, и со всею силою своею приблизиться къ нему и прикоснуться даже къ пятѣ ноги его, а не только смѣло взглянуть на него. Ибо блистаніе вина, и лучи Солнца сильно сіяютъ въ лицѣ того, кто пьетъ его, проходятъ во внутренности его, и передаются рукамъ, ногамъ и всѣмъ членамъ его, и дѣлаютъ его всего огнемъ сильнымъ во всѣхъ частяхъ его, чтобы опалять враговъ, приближающихся къ нему. И бываетъ онъ любимцемъ Свѣта, другомъ Солнца и возлюбленнымъ Ему сыномъ, въ силу чистаго и свѣтлаго вина того, изливающагося въ него подобно лучамъ солнца и свѣта“ [1]).

Уподобленіе мистическихъ воспріятій свѣтовымъ ощущеніямъ встрѣчается въ словахъ Симеона Новаго Богослова довольно часто. Кромѣ указанныхъ выше выраженій—*свѣтъ Духа Святого* или *умный свѣтъ*, мы находимъ у Симеона и такія аналогіи. Въ словѣ 19-мъ св. Семеонъ, трактуя о томъ же свѣтѣ Святого Духа или, все то же, объ умномъ свѣтѣ, называетъ свѣтъ этотъ *„отсвѣтомъ перваго онаго Вѣчнаго Свѣта“* [2]), т. е. отблескомъ Самого Бога, что вполнѣ согласуется съ православнымъ символомъ вѣры, по коему Духъ Святой исходитъ отъ Отца. Симеонъ кромѣ того говоритъ даже такъ, что умъ человѣка (большой разумъ), сподобившійся зрѣть Бога созерцаніемъ, самъ освѣщается весь и становится, какъ свѣтъ, хотя и не можетъ понять и изречь то, что видитъ [3]).

Наконецъ, Симеонъ не одинъ разъ въ своихъ сочиненіяхъ уподобляетъ свѣту не только Бога Отца и Бога Духа Святого, но

[1]) Симеонъ Новый Богословъ. Слова Вып. II, стр. 177 и 178.

[2]) Симеонъ Новый Богословъ. Вып. I, стр. 174. [3]) Тамъ же, стр 173

и всю Божественную Упостась Святой Троицы. Въ его словѣ 51-мъ мы читаемъ: „Свѣтъ Отецъ, Свѣтъ Сынъ, Свѣтъ Духъ Святой: тріи сіи единъ свѣтъ, безвременный, нераздѣльный, несліянный, вѣчный, несозданный, неоскудѣвающій, неизмѣримый, *невидимый* поколику есть превыше всего, котораго ни одинъ человѣкъ не могъ никогда увидѣть прежде очищенія и не могъ получить прежде узрѣнія“ [1]). Въ словѣ же 79-мъ Симеонъ говоритъ такъ: „Богъ свѣтъ есть и тѣ, которые сподобляются узрѣть его, всѣ видятъ его какъ свѣтъ и тѣ, которые пріяли его, пріяли какъ свѣтъ. Ибо свѣтъ славы Его предъидетъ предъ лицемъ Его и безъ свѣта Ему невозможно явить себя“ [2]).

Здѣсь по поводу этого послѣдняго изреченія мы должны подѣлиться съ читателями тѣми мыслями, которыя оно вызываетъ.

Въ своемъ изслѣдованіи „Мистическое оправданіе аскетизма“ профессоръ И. В. Поповъ, цитируя это же самое изреченіе Симеона, высказываетъ мысль, что свѣтъ, о которомъ здѣсь говоритъ св. Симеонъ, не есть метафорическое выраженіе особаго, мистическаго умнаго свѣта, а что этимъ обозначается дѣйствительное свѣтовое ощущеніе. И. В. Поповъ при этомъ говоритъ, что означенное изреченіе такъ же, какъ и подобныя ему изреченія св. Макарія *слѣдуетъ понимать буквально*, что Симеонъ трактуетъ здѣсь о реальномъ свѣтѣ и въ этомъ свѣтѣ онъ видитъ обнаруженіе самого Божественнаго естества [3]).

Сопоставляя это изреченіе Симеона Новаго Богослова съ другими его изреченіями, а именно съ тѣмъ, что было приведено нами выше изъ его сочиненій, мы съ такимъ толкованіемъ И. В. Попова вполнѣ согласиться не можемъ. По нашему мнѣнію, если Симеонъ здѣсь говоритъ о свѣтѣ, то *прежде всего* о такомъ свѣтѣ, который познается не физическимъ зрѣніемъ, а тѣмъ мистическимъ чувствомъ, о коемъ мы говорили выше, и которое Симеонъ называетъ въ своихъ сочиненіяхъ *единымъ чувствомъ* или *окомъ сердца*.

Разсужденія св. Симеона о стадіяхъ развитія созерцанія *умнаго свѣта* подтверждаютъ это наше мнѣніе. Подтверждаетъ наше мнѣніе объ этомъ и несомнѣнная метафоричность выраженія въ разсматриваемомъ изреченіи, ибо Симеонъ здѣсь говоритъ

---

[1]) Симеонъ Новыи Богословъ. Выпускъ II, стр. 48. [2]) Тамъ же, стр. 318
[3]) И. В. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма, стр. 35 и 36.

о „Свѣтѣ Славы Его“ и о томъ, что Свѣтъ Славы Его предъидетъ предъ лицемъ Его“.

* * *

Но если мы въ данномъ случаѣ такъ понимаемъ Симеона Новаго Богослова, то это не исключаетъ вообще признанія нами случаевъ такихъ Божественныхъ видѣній, когда видѣнія проявляются не въ духовномъ планѣ человѣка, а въ физической его субстанціи. Свѣтъ Божества можетъ быть ощутимъ не только духовнымъ зрѣніемъ: бываютъ такіе исключительные случаи, когда ощущеніе Божества можетъ проникнуть и въ нормальное сознаніе человѣка, можетъ прорваться въ его мозгъ, какъ ощущеніе свѣта тѣлеснаго, который является тогда, какъ бы отблескомъ Божества на физическомъ планѣ человѣка. Историческіе примѣры доказываютъ это. Вспомнимъ видѣніе св. Апостола Павла передъ Дамаскомъ, когда Павелъ въ началѣ видѣнія ощутилъ необыкновенно яркій свѣтъ, отъ чего потерялъ даже на нѣкоторое время способность физическаго зрѣнія. Евангельская исторія говоритъ намъ, что во время Преображенія Господня на Ѳаворѣ Апостолы тѣлесными очами видѣли свѣтъ, осіявшій Христа. Сошествіе Св. Духа на Апостоловъ выразилось въ видѣніи низшедшихъ на нихъ огненныхъ языковъ. Да, наконецъ, въ вышеприведенныхъ нами фактахъ изъ жизни св. Серафима Саровскаго мы можемъ усмотрѣть то же самое. Достаточно указать хотя бы на вдохновенный разговоръ Серафима съ помѣщикомъ Мотовиловымъ, когда послѣдній видѣлъ, какъ лицо Серафима засвѣтилось необыкновеннымъ свѣтомъ[1]). По удостовѣренію знаменитаго подвижника и мистика XIV вѣка Григорія Паламы, „Святые, видя Божественною силою свѣтлость Божію, и сами, исполнившись неизреченною этою свѣтлостью, могутъ являться блистающими“[2]). Тоже самое говоритъ и св. Макарій Великій, а именно, по его словамъ, собственное тѣло подвижника можетъ явиться свѣтозарнымъ; „являлось подвижникамъ, пишетъ онъ, какъ бы свѣтовидное нѣкое одѣяніе, какого нѣтъ на землѣ въ вѣкѣ семъ и какого не могутъ приготовить руки человѣческія“[3]).

Означенный Божественный свѣтъ, оставляющій слѣдъ въ физическомъ зрѣніи человѣка, получилъ въ патристической ли-

---

[1]) См. выше, стр. 77 и 78.

[2]) Епископъ Алексій. „Византійскіе церковные мистики XIV вѣка“, стр. 22.

[3]) И. В. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма“, стр. 57.

тературѣ свое названіе — онъ называется *фаворскимъ свѣтомъ*. Въ житіяхъ святыхъ отмѣчены видѣнія этого фаворскаго свѣта.

Здѣсь мы приводимъ, какъ образецъ такого видѣнія, очень характерную запись о подобномъ свѣтѣ, сдѣланную личнымъ секретаремъ знаменитаго Амвросія Медіоланскаго (IV вѣкъ) діакономъ Павлиномъ,—запись о томъ, какъ онъ видѣлъ свѣтъ фаворскій (свѣтъ Духа Святого), нисходившій на Амвросія. Сообщеніе Павлина представляетъ собою нѣчто схожее съ тѣмъ, что записалъ Мотовиловъ, видѣвшій сошествіе Св. Духа на Серафима. Павлинъ пишетъ, что однажды Амвросій (не задолго до своей смерти) работалъ съ нимъ, диктуя ему свое толкованіе на одинъ изъ псалмовъ Давида: „какъ вдругъ, сообщаетъ Павлинъ, взглянувъ на него, я увидѣлъ огонь на подобіе щита вокругъ его головы; этотъ огонь, постепенно свиваясь, вошелъ въ уста его. Тогда лицо Амвросія сдѣлалось бѣлымъ точно снѣгъ. Это видѣніе привело меня въ такой ужасъ, что я отъ страха не могъ писать, но затѣмъ лицо Амвросія приняло опять обычный свой видъ. Я сообщилъ объ этомъ достоуважаемому діакону Кастулу, а послѣдній, самъ исполненный Благодати Божіей, объяснилъ мнѣ, что это я видѣлъ Духа Святого, сошедшаго въ видѣ огня на нашего епископа, какъ нѣкогда сошелъ Онъ на св. Апостоловъ“ [1]).

Объ этомъ фаворскомъ свѣтѣ въ сочиненіяхъ Симеона Новаго Богослова мы не нашли точныхъ указаній. Въ своихъ „Словахъ“ онъ говоритъ болѣе всего объ *умномъ свѣтѣ*, постигаемомъ, какъ онъ выражается, „окомъ сердца“, т. е. особымъ мистическимъ чувствомъ. Только въ одномъ мѣстѣ его сочиненій мы нашли, что онъ указываетъ какъ бы на зримый тѣлесными очами свѣтъ, являвшійся ему, а именно въ словѣ 90-мъ, изреченія изъ котораго мы приводили выше [2]). „Я часто видѣлъ свѣтъ, говоритъ въ этомъ словѣ св. Симеонъ... и иной разъ являлся онъ внѣ, вдали или даже совсѣмъ скрывался“... Но и эти слова св. Симеона можно понять, какъ рѣчи его о свѣтѣ мистическомъ, ибо въ томъ же словѣ онъ говоритъ о Богѣ, Который „видится *часто невидимый*“,[3]) т. е., какъ невидимый тѣлесными очами, но какъ ощущаемый духовнымъ зрѣніемъ.

*

[1]) Четьи-Минеи. Книга IV, стр. 232. Извлечено изъ житія Амвросія, написаннаго Павлиномъ. [2]) См. выше, стр. 193 и 194. [3]) См. выше, стр. 194

По поводу всѣхъ этихъ данныхъ о фаворскомъ свѣтѣ интересно отмѣтить, что нѣчто подобное фаворскому свѣту испытывали и языческіе мистики, какъ напр., неоплатоникъ Плотинъ, но тамъ этотъ свѣтъ былъ *чисто матеріальный*. У христіанъ, если фаворскій свѣтъ и оставлялъ свѣтовое впечатлѣніе въ органахъ зрѣнія, то непремѣнно соединенное съ глубокимъ мистическимъ чувствомъ, коимъ христіанинъ ясно сознавалъ, что этотъ свѣтъ *исходитъ отъ самого Логоса*.

Христіанинъ въ этихъ случаяхъ былъ прежде всего всецѣло поглощенъ своимъ пламеннымъ чувствомъ къ Логосу. Свѣтовое впечатлѣніе являлось у него какъ результатъ этого поглощенія; оно было производнымъ отъ того умнаго свѣта, который озарялъ душу христіанина.

Источникъ же свѣта у языческихъ мистиковъ былъ совершенно другой, почему онъ и носилъ совершенно другой характеръ. Въ слѣдующемъ уподобленіи Плотина мы увидимъ, до чего матеріально было впечатлѣніе языческаго свѣта у Плотина. Онъ говоритъ, что „свѣтъ этотъ подобенъ въ данномъ случаѣ глазу, который при давленіи на него рукою видитъ свѣтъ находящійся въ немъ самомъ“. Этому свѣту Плотинъ даетъ свое особое происхожденіе; онъ его отождествляетъ съ раскрытіемъ качествъ Божества, *присущаго, по его мнѣнію, самому человѣку*. По мнѣнію Плотина, Богъ всегда и безъ того присущъ душѣ, но она не всегда его видитъ [1]). Засимъ, по

---

[1]) Означенное мнѣніе характерно опредѣляетъ ученіе о Божествѣ, какъ оно сложилось у неоплатоников. Ученіе это совершенно противоположно ученію христіанскому. Христіанство никогда не допускало и не допускаетъ мысли, что Божество всегда *присуще человѣку по его природѣ* или, все тоже, что душа человѣческая заключаетъ въ себѣ элементъ *единосущный съ Божествомъ*. По христіанскому ученію Богъ остается Богомъ, а человѣкъ — человѣкомъ; единосущенъ Богу-Отцу лишь единъ Богочеловѣкъ — Іисусъ Христосъ, Свѣтъ отъ Свѣта Его, Богъ несотворенный, но самъ Тотъ же Богъ. По христіанскому ученію, человѣкъ можетъ лишь уподобляться Богу, можетъ воспринимать Благодать Св. Духа, даруемую ему Богомъ, соединиться съ этою Божественной Благодатью, но самъ онъ въ Бога не превращается. Апостолъ Павелъ прямо говоритъ: „не знаете-ли, что тѣла ваши суть храмъ живущаго въ васъ Св. Духа, *котораго имѣете вы отъ Бога*“ (Первое посл. къ Коринѳ. VI, 19), еще далѣе онъ говоритъ „что *мы приняли Духа отъ Бога, дабы знать дарованное намъ отъ Бога*“ (тамъ же, II, 12). Наконецъ, онъ даже про себя говоритъ, что „*я по данной мнѣ отъ Бога благодати*, какъ мудрый строитель, положилъ основаніе“ (тамъ же III, 10). Такимъ образомъ, по ученію Апостола, Духъ Божій вселяется въ человѣка по неисповѣдимому

Плотину, чтобы душа почувствовала свою божественность, она должна „устранить отъ себя всякое зло, *даже всякое добро*". Чтобы достигнуть экстаза ощущенія въ себѣ Божественнаго Свѣта, Плотинъ совѣтуетъ строгій аскетизмъ съ такимъ отрѣшеніемъ отъ всего, чтобы, какъ онъ говоритъ, „истинный мудрецъ сохранилъ невозмутимое спокойствіе даже въ томъ случаѣ, когда разрушенъ его отечественный городъ или когда погибаютъ его сограждане"...

Итакъ, вотъ какимъ стоическимъ аскетизмомъ достигается, по Плотину, ощущеніе въ себѣ Бога—ощущеніе Божественнаго экстаза (свѣта); оно достигается аскетизмомъ „окамененнаго нечувствія", противъ чего такъ всегда боролись христіане. Здѣсь надо замѣтить, что это языческое окамененіе чувства есть въ сущности то же, что дѣлаютъ Іоги для достиженія ими Самадхи (см. „Сверхсознаніе", главы X, XI и XII). Уже изъ этихъ цитатъ Плотина можно заключить, какая должна быть громадная разница между холоднымъ языческимъ экстазомъ и пламеннымъ экстазомъ христіанскимъ, въ основаніи коего лежитъ высокое эмоціональное движеніе любви къ братьямъ людямъ и къ Богу. Поэтому и ощущеніе свѣта при христіанскомъ экстазѣ должно быть совершенно не то, что было въ экстазѣ язычниковъ неоплатониковъ, или у Іоговъ, хотя и тотъ и другой экстазъ могутъ оставить впечатлѣніе свѣта въ тѣлесныхъ очахъ человѣка [1]).

* * *

Дары Благодати, какъ мы видѣли изъ жизни Серафима, ощущались имъ не только въ воспріятіи радостныхъ духовныхъ экстазовъ и видѣній, но и въ такъ называемой „прозорливости". Изъ данныхъ житія Серафима можно было выяснить психологію этой его прозорливости. той прозорливости, которая распространялась имъ на приходившихъ къ нему за духовнымъ

произволенію Божества. Это есть даръ Божества, получаемый человѣкомъ при его подвигахъ смиренія и покаянія, при стремленіи его къ Божеству. Это есть даръ отъ Бога, а не завоеванное право быть божественнымъ въ силу того, что Богъ будто бы вообще присущъ душѣ человѣка, что божественность есть природный элементъ, неотъемлемо принадлежащій человѣку, но что она не всегда только эту свою божественность видитъ (ученіе Плотина).

[1]) Цитаты изъ сочиненій Плотина почерпнуты нами въ изслѣдованіи И. В. Попова „Мистическое оправданіе аскетизма", стр. 13—17.

врачеваніемъ людей. Насколько читатель помнитъ, мы заключили изъ словъ самаго Серафима, что его прозорливость являлась результатомъ полнаго отрѣшенія отъ своей сознательной (мозговой) воли. Въ минуты прозорливости вся душа Серафима принадлежала уже не себѣ, а высшему Началу-Логосу, творящему въ человѣкѣ свѣтъ истиннаго разуменія. „Какъ желѣзо ковачу, такъ я передаю себя и свою волю Господу Богу“ [1]), говорилъ въ объясненіе своей прозорливости св. Серафимъ.

Здѣсь мы приведемъ нѣсколько разительныхъ примѣровъ, какъ прозорливости, такъ и духовныхъ видѣній нѣкоторыхъ другихъ подвижниковъ восточной церкви. Ощущенія этихъ воспріятій принадлежатъ также къ числу мистическихъ радостей святыхъ, о чемъ нѣкоторые изъ подвижниковъ заявляли сами окружавшимъ ихъ людямъ. Такъ св. Антоній Великій, какъ видно изъ его жизнеописанія, составленнаго Аѳанасіемъ Великимъ, разсказывалъ о своихъ видѣніяхъ ученикамъ своимъ „для ихъ же пользы“, чтобы они знали, „что подвижничество имѣетъ благіе плоды и видѣнія нерѣдко бываютъ утѣшеніемъ въ трудахъ“ [2]).

Сначали мы приведемъ интересные примѣры прозорливости нѣкоторыхъ святыхъ и притомъ — прозорливости иного рода, чѣмъ та прозорливость, о которой мы говорили при изученіи жизни Серафима Саровскаго. А именно укажемъ на два случая *духовнаго ясновидѣнія*, бывшихъ одинъ съ Сергіемъ Радонежскимъ (XIV вѣкъ), а другой съ подвижниками Ѳеодоромъ и Памономъ въ Египтѣ (IV вѣкъ).

Въ память перваго событія, относящагося къ жизни Сергія Радонежскаго, и понынѣ въ Троице-Сергіевской лаврѣ въ ея трапезной во время братскаго обѣда существуетъ такой обычай, который обыкновенно поражаетъ тѣхъ изъ мирянъ, кто почему либо принимаетъ участіе въ первый разъ въ общей монастырской трапезѣ.

Передъ послѣднимъ блюдомъ по звуку колокольчика всѣ монашествующіе встаютъ, очередной іеромонахъ произноситъ: „Молитвами святыхъ отецъ нашихъ, Господи Іисусе Христе, помилуй насъ“, послѣ чего всѣ садятся оканчивать трапезу.

---

[1]) См. выше стр. 72 и 73. [2]) Епископъ Никаноръ. „Св. Аѳанасій Великій и его избранныя творенія“, стр. 298.

Обычай этотъ установился въ Троицкой обители изстари, послѣ слѣдующаго факта изъ жизни святыхъ Сергія Радонежскаго и Стефана Пермскаго. Современникъ Сергія Радонежскаго Стефанъ Пермскій глубоко любилъ св. Сергія, но ему рѣдко приходилось видѣть знаменитаго старца, такъ какъ Пермскій край далеко отстоялъ отъ Москвы. Однажды Стефанъ по дѣламъ своей епархіи былъ экстренно вызванъ изъ Перми въ Москву. Стефанъ очень спѣшилъ въ городъ и у него не было времени для заѣзда въ Сергіевъ монастырь, хотя дорога, по которой онъ ѣхалъ, проходила близко отъ монастыря, всего лишь въ восьми верстахъ. Тогда Стефанъ, подъѣхавъ къ свертку въ монастырь, ограничился вмѣсто заѣзда въ обитель тѣмъ, что велѣлъ людямъ остановиться въ виду монастыря, самъ вышелъ изъ экипажа, прочиталъ „Достойно есть“ и, сотворивши обычную молитву, поклонился со словами, обращенными къ Сергію: „Миръ тебѣ, духовный братъ“! Засимъ онъ сѣлъ въ экипажъ и тронулся въ дальнѣйшій путь въ Москву.

Между тѣмъ случилось такъ, говоритъ хроника, что тогда блаженный Сергій вмѣстѣ съ братіей вкушалъ за трапезою. Уразумѣвъ духомъ поклоненіе епископа, Сергій тотчасъ же поднялся; немного постоявъ, онъ сотворилъ молитву, въ свою очередь также поклонился епископу и сказалъ:

„Радуйся и ты пастырь Христова стада, и благословеніе Господне да будетъ съ тобою“.

Всѣ были удивлены такимъ необычайнымъ поступкомъ святого; нѣкоторые же поняли, говоритъ хроника, что „преподобный удостоился видѣнія“. По окончаніи трапезы иноки стали разспрашивать Сергія о происшедшемъ, и онъ сказалъ имъ:

„Въ тотъ часъ противъ нашего монастыря остановился епископъ Стефанъ на пути въ Москву, поклонился Пресвятой Троицѣ и благословилъ насъ грѣшныхъ“.

Нѣкоторые изъ учениковъ Сергія поспѣшили къ указанному мѣсту, нагнали святого епископа и убѣдились, что все произошло именно такъ, какъ сказалъ Сергій“ [1]).

Фактъ духовнаго ясновидѣнія изъ жизни египетскихъ подвижниковъ, игуменовъ монастырей — Ѳеодора и Паммона записанъ очевидцемъ этого факта св. Аѳанасіемъ Вели-

[1]) Четьи-Минеи. Книга I, стр. 536.

кимъ. Фактъ этотъ относится къ тому періоду жизни Аѳанасія, когда онъ подвергался гоненію отъ императора Юліана Отступника. Аѳанасій тогда скрывался отъ клевретовъ Юліана въ Египтѣ у Ѳиваидскихъ пустынниковъ. Во время этихъ гоненій ему разъ пришлось тайно уходить отъ преслѣдованія, плывя по Нилу въ большой лодкѣ Аввы Ѳеодора въ сопровожденіи Аввы Паммона. „Вѣтеръ былъ неблагопріятный, пишетъ св. Аѳанасій; я, болѣзнуя сердцемъ, молился: Ѳеодоровы монахи, сошедши съ корабля, тянули его волокомъ; Авва Паммонъ утѣшалъ меня, и я отвѣчалъ: „повѣрь словамъ моимъ, что сердце мое исполнено твердой вѣры не столько во время мира, сколько во время гоненій. Ибо несомнѣнно увѣренъ, что, страдая за Христа и укрѣпляемый Его милостію, если буду умерщвленъ, то тѣмъ паче обрѣту у Него милость". Еще не выговорилъ я этого, какъ Ѳеодоръ, устремивъ взоръ на Авву Паммона, улыбнулся. Поелику же и Авва Паммонъ почти засмѣялся, то я сказалъ имъ: „для чего смѣетесь, когда говорю это? Неужели осуждаете меня въ боязни?" Но Ѳеодоръ говоритъ Аввѣ Паммону: „скажи ему, почему улыбнулись мы". И поелику Авва Паммонъ отвѣчалъ, „ты долженъ сказать это", Ѳеодоръ продолжалъ: „въ сей самый часъ умерщвленъ въ Персіи Юліанъ... Поэтому, нѣтъ тебѣ нужды трудить себя и уходить въ Ѳиваиду, но лучше тайно вступить въ свиту Юліана, потому что, встрѣтившись съ нею на пути и искренно принятый ею, возвратишься въ церковь. А Юліанъ скоро поятъ будетъ Богомъ". Такъ и сбылось. [1]).

И это, дѣйствительно, было такъ, говоритъ изслѣдователь жизни св. Аѳанасія—Фарраръ. Въ то время Юліанъ (въ 363 году), не достигнувъ 32-хъ лѣтняго возраста, былъ убитъ шальною стрѣлою въ своей злополучной экспедиціи въ Персію.

Наконецъ, мы считаемъ интереснымъ сообщить еще о слѣдующихъ двухъ духовныхъ видѣніяхъ, бывшихъ въ жизни св. Сергія Радонежскаго.

Вотъ случай перваго видѣнія.

Однажды Сергій совершалъ литургію съ братомъ своимъ Стефаномъ и племянникомъ Ѳеодоромъ. Въ церкви тогда находился между другими одинъ подвижникъ, котораго звали

---

[1]) Еп. Никаноръ. „Св. Аѳанасій Великій", стр. 260 и 261.

Исаакіемъ Молчальникомъ. Когда Сергій съ означенными лицами совершалъ въ алтарѣ таинство, то вдругъ Исаакій, по словамъ хроники, „увидалъ въ алтарѣ четвертаго мужа, въ блистающихъ ризахъ и сіяющаго необычайнымъ свѣтомъ"; при маломъ входѣ съ Евангеліемъ этотъ служитель слѣдовалъ за преподобнымъ, лицо его сіяло, какъ снѣгъ, такъ что невоможно было смотрѣть на него. Чудное явленіе поразило Исаакія, говоритъ хроника, онъ отверзъ уста свои и спросилъ рядомъ стоящаго съ нимъ монаха Макарія:

„Что за дивное явленіе? Кто этотъ необыковенный мужъ?"

Макарій также былъ сподобленъ видѣнія, гласитъ хроника; изумленный и пораженный онъ отвѣчалъ:

„Не знаю, брате; я и самъ ужасаюсь, взирая на такое дивное явленіе; не пришелъ ли развѣ какой священнослужитель съ княземъ Владиміромъ?"

Князь Владиміръ Андреевичъ Серпуховскій, въ отчинѣ котораго находилась Троицкая лавра, въ то время былъ въ церкви. Старцы спросили у одного изъ его свиты, не приходилъ-ли съ княземъ іерей; спрошенный отвѣтилъ, что священника съ ними не было. Тогда иноки поняли, говоритъ хроника, что съ преподобнымъ Сергіемъ сослужитъ ангелъ Божій. По окончаніи литургіи, приступили къ Сергію и спросили его объ этомъ. Сначала подвижникъ не хотѣлъ открывать имъ тайны:

„Какое необычайнное явленіе видѣли вы, чада? Служили литургію Стефанъ, Ѳеодоръ и я грѣшный; болѣе никого не было".

Ученики же продолжали просить его; тогда преподобный сказалъ имъ:

„Чада, если Самъ Господь Богъ открылъ вамъ, то могу ли я утаить сіе? Тотъ, кого вы видѣли, былъ ангелъ Господень; не только нынѣ, но и всегда, когда мнѣ недостойному приходится совершать литургію, онъ, Божіимъ изволеніемъ, служитъ вмѣстѣ со мною. Вы же никому не говорите, что видѣли, пока я живъ" [1]).

А вотъ другое видѣніе изъ жизни Сергія, сопровождаемое фаворскимъ свѣтомъ.

Сергій служилъ литургію. Во время этой службы одинъ изъ его учениковъ Симонъ вдругъ увидалъ, что по престолу носится огонь, озаряя алтарь и окружая служащаго Сергія, такъ что

[1]) Четьи-Минеи. Кн. I, стр. 537 и 538.

святой былъ объятъ пламенемъ съ головы до ногъ. А когда Сергій приступилъ къ принятію Христовыхъ Тайнъ, огонь поднялся, и свившись, „какъ бы нѣкая дивная пелена“, погрузился въ чашу, изъ которой и причастился св. Сергій. Пораженный Симонъ стоялъ въ безмолвіи. Причастившись, Сергій отошелъ отъ престола, и понявъ, что Симонъ видѣлъ видѣніе и находится подъ сильнымъ впечатлѣніемъ, призвалъ его и спросилъ:

„Чадо, чего такъ устрашилась душа твоя?“

„Отче, я видѣлъ чудное видѣніе, — отвѣчалъ Симонъ, — я видѣлъ Благодать Духа Святаго, дѣйствующаго съ тобою“.

„Не говори никому, что ты видѣлъ, до тѣхъ поръ, пока Господь не призоветъ меня къ Себѣ“,—сказалъ Сергій.

И оба они стали горячо благодарить Творца, явившаго имъ такую милость, добавляетъ хроника [1]).

Всѣ эти видѣнія одного характера съ тѣмъ, которое приведено нами при описаніи жизни Серафима Саровскаго, когда онъ увидалъ при служеніи своемъ въ церкви Сына человѣческаго во Славѣ. Видѣнія эти оставляли глубоко радостныя впечатлѣнія у подвижниковъ. Видѣнія эти вліяли на нихъ въ смыслѣ укрѣпленія ихъ въ дальнѣйшихъ подвигахъ.

---

[1]) Четьи-Минеи. Кн. I, стр. 550.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Какъ умирали Святые и какъ умеръ Толстой.

„Сверхъестественные дары богообщенія, получаемые душою здѣсь, служатъ залогомъ небесныхъ благъ. Уже въ настоящей жизни такой человѣкъ переживаетъ блаженство и веселіе, подобныя вѣчной радости въ ожидаемомъ вѣкѣ".

Изреченіе св. Макарія Великаго.

Чтобы быть свободнымъ отъ обмановъ вѣры въ чудесное, человѣкъ долженъ признавать истиннымъ только то, что естественно т. е. согласно съ его разумомъ, и признавать за ложь все то, что неестественно т. е. противорѣчитъ разуму.

§ 231. Христіанскаго ученія Л. Н. Толстого.

Когда въ предыдущихъ главахъ передъ нами въ яркихъ образахъ развертывались примѣры жизни подвижниковъ, когда мы въ этихъ примѣрахъ чувствовали „незримый свѣтъ", озарявшій ихъ жизнь, тогда, вмѣстѣ съ этими величественными картинами, насъ неотступно преслѣдовали представленія о нашей неприглядной дѣйствительности, преслѣдовали сопоставленія описанныхъ проявленій „свѣта" съ сумерками реальной жизни нашей, и эти сопоставленія невольно прорывались въ нашихъ изложеніяхъ.

Но вотъ передъ нами глава о томъ, какъ умирали святые, жившіе въ Логосѣ, стяжавшіе себѣ Духъ Божій, переродившіе свою вѣру въ непоколебимое сознаніе воспріятія жизни вѣчной, начало коей они ощущали, когда пребывали еще въ земной оболочкѣ.

Данныя о томъ, какъ умирали эти святые, представляютъ большой интересъ для нашего изслѣдованія.

Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, нельзя не признать, что предсмертное состояніе человѣка и самый моментъ его смерти являются для него наиважнѣйшимъ переживаніемъ изъ всего того, что онъ испыталъ въ своей земной жизни. Смерть—это, въ своемъ родѣ, главнѣйшій экзаменъ человѣку и прежде всего экзаменъ его ре-

лигіи, экзаменъ тому, насколько его міровоззрѣніе (философское знаніе) осмыслило самый фактъ смерти и не только сдѣлало этотъ фактъ осмысленнымъ, но, какъ мы увидимъ на примѣрѣ святыхъ, даже легкимъ, и не только легкимъ, но даже радостнымъ, какъ радостно бываетъ освобожденіе человѣка отъ тяжелыхъ путъ, препятствующихъ его счастью.

И невольно, когда мы будемъ читать о томъ, какъ умирали святые, насъ будетъ такъ же, какъ это было раньше въ трудѣ нашемъ, неотлучно преслѣдовать мысль о томъ, *какъ выдерживаемъ мы этотъ жуткій экзаменъ смерти*, какъ выдерживаемъ этотъ экзаменъ мы, русская интеллигенція, эта соль земли—мы, предполагается, сильные духомъ люди, правящіе умами народа, держащіе въ своихъ рукахъ нити къ его преуспѣянію, а можетъ быть (если мы на неправильномъ пути) къ отягченію его страданій. Итакъ, параллельно съ изслѣдованіемъ смерти святыхъ подвижниковъ, у насъ является желаніе дать себѣ, хотя бы приблизительный, отчетъ о томъ, какъ переносимъ мы это великое испытаніе.

Здѣсь мы спѣшимъ оговориться, что если передъ нами предсталъ такой вопросъ, то для разрѣшенія его мы не имѣли въ виду трактовать о томъ, какъ умираютъ люди совсѣмъ не вѣрующіе: матеріалисты, позитивисты и другіе. О томъ, какъ умираютъ эти люди, мы распространяться не будемъ, ибо что можетъ представлять собою смерть человѣка, въ коемъ внедрено сознаніе, что смертью *онъ совершенно уничтожается*—смерть человѣка, у котораго одно изъ главнѣйшихъ желаній, это—умереть внезапно или, все то же, избѣжать смерти черезъ смерть безсознательную. Относительно смерти такихъ людей можетъ быть данъ одинъ отвѣтъ и отвѣтъ короткій. Такая смерть—это или ощущеніе ужаса или ощущеніе тупого отчаянія, скрытаго подъ маскою безстрастнаго равнодушія. Во всякомъ случаѣ такая смерть есть результатъ жизни безсмысленной. Объ такой смерти говорить нечего.

Интересующій насъ вопросъ, какъ умираетъ русская интеллигенція, относится къ тѣмъ лучшимъ ея людямъ, которые признаютъ за жизнью извѣстный смыслъ, которые въ жизненномъ пути своемъ стремятся найти опредѣленную разумную цѣль, и этого болѣе или менѣе достигаютъ.

Чтобы разрѣшить такой вопросъ, нужны были бы, конечно, многочисленныя изслѣдованія. Но мы попробуемъ примѣнить для этого путь болѣе краткій и, несмотря на свою сокращенность, могущій привести къ интереснымъ сопоставленіямъ и заключе-

ніямъ. Путь этотъ—избрать для изслѣдованія наиболѣе типичный фактъ смерти выдающагося интеллигентнаго человѣка и, сопоставивъ эту смерть съ тѣмъ, какъ умирали люди, стяжавшіе Духъ Божій Святой, придти къ извѣстному опредѣленному выводу.

Итакъ, мы выбираемъ этотъ наиболѣе короткій путь для нашего изслѣдованія.

Если же мы избрали этотъ путь и будемъ думать объ отысканіи подходящаго примѣра, то сама жизнь не замедлитъ намъ его подсказать. Она и подсказываетъ его намъ въ фактѣ, такъ еще недавно насъ всѣхъ поразившемъ. Мы говоримъ сейчасъ о пережитой всѣми великой потерѣ; мы говоримъ о смерти геніальнѣйшаго представителя русскаго образованнаго общества—графа Льва Николаевича Толстого.

Здѣсь надо вообще замѣтить, что Толстой былъ всегда удивительно типиченъ для нашей русской интеллигенціи. Въ его жизни, какъ въ фокусѣ, выразились всѣ главныя перипетіи ея жизни за время съ половины прошлаго столѣтія по теперешнюю пору, за время начиная отъ героическаго періода Севастопольской войны, освобожденія крестьянъ, тѣхъ увлеченій, коими жила наша среда во второй половинѣ XIX-го вѣка и кончая революціонною эпохою настоящаго столѣтія. И, надо сказать, русская интеллигенція боготворила свой кумиръ—великаго писателя земли русской, ибо она сознавала, что онъ двигалъ ее на все то возвышенное, къ чему она сама стремилась, и она чувствовала, что кумиръ ея—Толстой сумѣлъ геніально выразить ея порывы, что онъ былъ типичнѣйшимъ ея представителемъ.

О смерти Толстого мы и поговоримъ подробно въ настоящей главѣ.

Но прежде, чѣмъ говорить о смерти великаго русскаго писателя, мы сейчасъ начнемъ съ главной нашей темы, а именно съ того, какъ умирали святые подвижники.

* * *

Вспомнимъ прежде всего обстановку смерти Серафима Саровскаго, какъ она представилась инокамъ Саровскаго монастыря, когда они нашли умершаго Серафима въ его кельи колѣнопреклоненнымъ передъ аналоемъ съ крестообразно-сложенными руками на груди. Эта кончина говоритъ сама за себя и даетъ намъ чувствовать, въ какомъ молитвенномъ настроеніи встрѣтилъ Серафимъ Саровскій великую минуту смерти.

Къ сожалѣнію, впрочемъ, самыя предсмертныя переживанія этого святого остались для насъ тайною. Никто не былъ свидѣтелемъ того, какъ Серафимъ въ эти минуты молился, никто не знаетъ, какія именно были послѣднія движенія души его. Между тѣмъ ближайшія данныя о предсмертномъ состояніи такого великаго прозорливца, какимъ всѣ знали Серафима, могли бы оставить окружавшимъ его людямъ, а черезъ нихъ и намъ, жаждущимъ познанія истины, много поучительнаго.

Итакъ, мы не имѣемъ данныхъ о послѣднихъ минутахъ Серафима. Поэтому, чтобы представить себѣ картину перехода христіанскаго подвижника въ міръ иной, мы сообщимъ здѣсь свѣдѣнія о другихъ кончинахъ праведниковъ. Изъ многочисленныхъ описаній, которыя мы нашли въ Четьи-Минеяхъ, мы избрали лишь нѣсколько характерныхъ примѣровъ; примѣры эти взяты нами изъ жизни святыхъ Василія Великаго, Іосафа Каменскаго и Никона Радонежскаго. Вотъ эти примѣры.

Извѣстный христіанскій дѣятель и подвижникъ, архіепископъ Кесарійскій—св. Василій Великій совершилъ передъ смертью своею необыкновенный подвигъ, свидѣтельствующій о силѣ его духа; подвигъ этотъ былъ направленъ на спасеніе души ближняго, въ данномъ случаѣ, еврея, котораго онъ обратилъ ко Христу. Выписываемъ, что объ этомъ говорится въ хроникѣ.

Въ резиденціи архіепископа—городѣ Кесаріи, гдѣ Василію суждено было умереть, проживалъ одинъ еврей, по имени Іосифъ, знаменитый въ городѣ врачъ, который былъ необыкновенно искусенъ въ своемъ дѣлѣ. Св. Василій зналъ этого врача и любилъ его. Онъ ранѣе часто велъ съ нимъ бесѣды по предметамъ вѣры, желая обратить Іосифа въ христіанство.

Въ концѣ жизни Василія, когда онъ серьезно заболѣлъ, послали за врачемъ Іосифомъ, чтобы онъ осмотрѣлъ больного и далъ свой совѣтъ. „Что скажешь ты обо мнѣ?“—спросилъ св. Василій, когда тотъ осмотрѣлъ его.

„Приготовьте все къ погребенію“,—заявилъ, обращаясь къ домашнимъ Василія, Іосифъ.—„Съ минуты на минуту нужно ожидать смерти“.

Услыхавъ это, Василій сказалъ:

„Ты не знаешь, что говоришь“.

Еврей отвѣчалъ:

„Повѣрь мнѣ — смерть твоя наступитъ еще до захода солнца".

Тогда Василій сказалъ Іосифу:

„А если я останусь живъ до утра, до шестого часа, что ты тогда сдѣлаешь"?

„Пусть я умру тогда",—отвѣтилъ Іосифъ.

„Да,—сказалъ на это Василій,—умри, но умри грѣху, чтобы жить для Бога".

„Знаю, о чемъ ты говоришь,—отвѣчалъ еврей,—и вотъ я клянусь тебѣ, что, если ты проживешь до утра, я исполню твое желаніе".

Тогда Василій, какъ повѣствуетъ хроника, сталъ молиться о томъ, чтобы продлилась жизнь его до утра для спасенія души еврея... Желаніе Василія исполнилось. Іосифъ не угадалъ часъ Василія. На утро Василій остался живъ.

Утромъ архіепископъ послалъ опять за врачемъ, но тотъ не повѣрилъ даже слугѣ, сказавшему ему, что Василій еще не умеръ.

Однако, Іосифъ пошелъ, чтобы увидать его (какъ онъ думалъ) уже умершимъ.

Когда онъ пришелъ къ архіепископу, увидалъ Василія живымъ и въ полномъ сознаніи, то въ такой степени былъ пораженъ продленіемъ жизни Василія, что подъ впечатлѣніемъ этого событія и прежнихъ бесѣдъ своихъ съ Василіемъ о вѣрѣ объявилъ архіепископу о своемъ намѣреніи креститься... Услыхавъ это, Василій, несмотря на свое предсмертное состояніе, сказалъ Іосифу, что креститъ его самъ. Тогда еврей, подойдя къ святому, дотронулся до правой руки его и сказалъ:

„Силы твои, владыка, ослабѣли и все естество твое въ конецъ изнемогло, ты не можешь окрестить меня самъ".

Но Василій, несмотря ни на что, всталъ.

Хроника повѣствуетъ, что онъ пошелъ въ церковь и передъ лицомъ всѣхъ окрестилъ еврея и всю семью его и совершилъ затѣмъ литургію.

Потомъ тутъ же вскорѣ, давъ всѣмъ послѣднее цѣлованіе, онъ умеръ въ полномъ сознаніи. Послѣдними его словами было „Въ руки Твои предаю духъ мой"! [1]).

Таковою проявилась въ величіи своемъ сила духа св. Василія

---

[1]) Фарраръ „Жизнь и труды св. Отцевъ церкви". Томъ II, стр. 61.

въ его предсмертные часы—сила увѣреннаго въ будущей жизни спокойствія передъ лицомъ смерти, сила вмѣстѣ съ тѣмъ направленная къ спасенію ближняго, къ приведенію его ко Христу.

Поражаетъ своею трогательной простотой описаніе кончины русскаго святого Іосафа Каменскаго, Вологодскаго чудотворца.

Наступило 10-е число сентября 1457 г.—день кончины преподобнаго. Когда братія собралась къ Іосафу, онъ велѣлъ начать читать правило [1]) и, по совершеніи его, всталъ съ постели, взялъ кадильницу съ фиміамомъ и велѣлъ игумену окадить святыя иконы и всю братію. Затѣмъ онъ сотворилъ молитву Господу и Богоматери, изливая въ ней свои прошенія не о себѣ только, но и о всей обители, въ которой подвизался добрымъ подвигомъ, о ея духовномъ процвѣтаніи. По окончаніи молитвы, преподобный опять „возлегъ на одръ и молился о своемъ исхожденіи, ни мало не печалясь, а болѣе радуясь въ надеждѣ на будущее блаженство и съ молитвою на устахъ тихо скончался. Лицо его было свѣтло, какъ будто онъ не умеръ, а уснулъ“ [2]).

Въ заключеніе приведемъ здѣсь описаніе смерти Никона Радонежскаго, ученика св. Сергія Радонежскаго, наслѣдовавшаго послѣ него игуменство въ Троицкой лаврѣ.

Чувствуя близость своей кончины, Никонъ велѣлъ призвать къ себѣ братію. Когда они пришли, онъ обратился къ нимъ съ послѣднимъ славомъ назиданія. Окончивъ свои наставленія, Никонъ умолкъ. „И вотъ, въ видѣніи, повѣствуетъ хроника, еще до разлученія души съ тѣломъ, ему было показано мѣсто будущаго успокоенія (въ высшемъ духовномъ мірѣ) съ преподобнымъ Сергіемъ. Не открывая ясно о томъ братіи по своему смиренію, Никонъ въ предсмертномъ изнеможеніи неожиданно сказалъ:

„Отнесите меня въ ту свѣтлую храмину, которая мнѣ уготована по молитвамъ отца моего (Сергія Радонежскаго), не хочу болѣе здѣсь оставаться“...

Сказавъ это, Никонъ пріобщился Св. Тайнъ. Послѣ сего, предупреждая братію о приближеніи кончины своей, онъ произнесъ:

---

[1]) Правило, это—рядъ установленныхъ на извѣстный случай молитвъ.

[2]) Минеи-Четьи. Книга дополнительная первая, стр. 67.

„Вотъ, я, братія, разрѣшаюсь отъ союза тѣлеснаго и отхожу ко Христу".

Преподавъ послѣднее благословеніе со словами, обращенными къ самому себѣ,—„изыди, душа моя, туда, гдѣ тебѣ уготовано пребывать, гряди съ радостью: Христосъ призываетъ тебя!" Никонъ, осѣнивъ себя напослѣдокъ крестнымъ знаменемъ, съ молитвою предалъ свою душу Господу. Это было 17-го ноября 1428 г. [1]).

Подобныхъ описаній въ Четьи-Минеяхъ много, но и приведенныхъ нами достаточно, чтобы судить, какъ умирали подвижники восточной церкви. Не можетъ не поражать здѣсь то, что подвижники не только въ спокойствіи, но даже какъ бы радостно переживали надвигавшійся на нихъ актъ смерти—той самой смерти, которая для насъ всѣхъ представляется столь жуткоіі... И невольно, читая эти трогательныя описанія, спрашиваешь себя, откуда у этихъ людей являлась столь непоколебимая увѣренность въ блаженствѣ вѣчной жизни, откуда рождалась у нихъ эта сила вѣры, доходящая до прямого ощущенія здѣсь еще, на землѣ, благъ будущей жизни...

* * *

Эту силу вѣры, эти ощущенія жизни будущаго вѣка, эту спокойную и даже радостную смерть при полномъ примиреніи съ жизнью давала нашимъ подвижникамъ религія Христа—религія, перерождавшая, какъ мы видѣли выше, обыкновенныхъ людей, въ людей жизни, полной *дѣйствительныхъ* подвиговъ, полной *дѣйствительнаго* самоотверженія. Все это имъ дала религія, которую они познали опытнымъ путемъ черезъ свой подвигъ.

Что есть по существу своему христіанская религія? Это есть вѣра въ личнаго Бога, вѣра въ Христа, какъ Богочеловѣка, вѣра въ Благодать Духа Святого, дающаго духовную силу людямъ для борьбы съ злыми страстями, дающаго имъ *личное радостное безсмертіе*. Религія эта родилась въ сознаніи расширенномъ (сверхсознаніи), она явилась, какъ откровеніе, изшедшее изъ Логоса, воплотившагося въ человѣкѣ, какъ откровеніе, воспринятое не разсудкомъ людей, а инстинктомъ ихъ большого разума. Цѣль жизни по этой религіи—стяжаніе Духа святаго Божьяго [2]), дающее предъ-

---

[1]) Минеи-Четьи. Книга 3-я, стр. 474.

[2]) О стяжаніи Духа Святаго Божьяго. См. выше стр. 56 и 57.

ощущеніе блаженства жизни будущей. Это есть вѣра, осмысливающая и дѣлающая легко пріемлемымъ фактъ смерти—фактъ страшный и кажущійся безсмысленнымъ для большинства людей, не имѣющихъ въ сердцѣ своемъ этой вѣры. „Человѣкъ пока въ нерадѣніи (т. е. не въ жизни во Христѣ),—говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ,—боится часа смерти, а когда приблизится къ Богу... тогда поглощается сей страхъ“ [1]). „Пріобрѣти чистоту въ дѣлахъ твоихъ, чтобы озарялась душа твоя въ молитвѣ, поучаетъ тотъ же подвижникъ, чтобы памятованіемъ о смерти возжигалась радость въ умѣ твоемъ“ [2]). „Живущій въ любви пожинаетъ жизнь отъ Бога и въ этомъ еще мірѣ, въ ощущаемомъ здѣсь обоняетъ оный воздухъ воскресенія“ [3]).

А вотъ, что говоритъ о томъ же св. Макарій Великій: „Люди, приблизившіеся къ совершенству, находясь еще въ этомъ мірѣ, стали уже сотаинниками небеснаго Царя, имѣютъ дерзновеніе предъ Вседержителемъ, входятъ въ чертогъ Его, гдѣ ангелы и духи святыхъ. Ибо и не получивъ еще совершеннаго наслѣдія, уготованнаго имъ въ томъ вѣкѣ, тѣмъ залогомъ, который пріяли нынѣ, обезопасили себя, какъ уже вѣнчанные и царствующіе, и при обиліи и дерзновеніи Духа не находятъ они для себя удивительнымъ, что будутъ царствовать со Христомъ, *потому что, будучи еще во плоти, имѣли уже въ себѣ оное ощущеніе сладости и оное дѣйствіе силы.* Сверхъестественные дары Богообщенія, получаемые душою здѣсь, служатъ залогомъ небесныхъ благъ. Уже въ настоящей жизни такой человѣкъ переживаетъ блаженство и веселіе, подобныя вѣчной радости въ ожидаемомъ вѣкѣ“ [4]).

Таковою, судя по этимъ изреченіямъ Исаака Сиріянина и Макарія Великаго, является предъ нами психологія тѣхъ праведниковъ, описаніе смерти коихъ было приведено выше. Этимъ именно состояніемъ души ихъ, стяжавшей Духъ Божій Святой, объясняется величіе ихъ перехода изъ *земного* міра въ міръ *духовный*.

* * *

Праведники православной русской церкви, какъ нами уже было выяснено въ книгѣ „Сверхсознаніе“, являлись единственными воспитателями народа русскаго въ дѣлѣ прохожденія имъ

[1]) Творенія св. Исаака Сиріянина. Слово 38-ое, стр. 159. [2]) Тамъ же. Слово 56-ое, стр. 279. [3]) Тамъ же. Слово 83-ое, стр. 398.

[4]) И. В Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма“, стр. 26.

христіанской нравственной жизни [1]). Они научили простой русскій народъ понимать смыслъ жизни, научили его не пугаться смерти, а принимать кончину въ спокойномъ величіи духа. И надо сказать, что это спокойствіе передъ лицомъ смерти въ нашемъ народѣ, дѣйствительно, замѣчательно. Л. Н. Толстой въ своей „Исповѣди“ говоритъ: „Въ противоположность тому, что спокойная смерть, смерть безъ ужаса и отчаянія есть самое рѣдкое исключеніе въ нашемъ (интеллигентномъ) кругѣ—смерть неспокойная, непокорная и нерадостная есть самое рѣдкое исключеніе среди народа... И я видѣлъ, пишетъ онъ далѣе, говоря о народѣ, такихъ, понявшихъ смыслъ жизни, умѣющихъ жить и умирать не двухъ, не трехъ, не десять, а сотни, тысячи, милліоны. И всѣ они, безконечно различные по своему нраву, уму, образованію, положенію, всѣ одинаково и совершенно противоположно моему невѣдѣнію [2]), знали смыслъ жизни и смерти, спокойно трудились, переносили лишенія и страданія, *жили и умирали, видя въ этомъ не суету, а добро*“ [3]).

Въ своей повѣсти „Дѣтство“ Толстой представилъ намъ примѣръ того, какъ просто и спокойно умѣютъ умирать русскіе люди изъ простонародія. Мы прочли въ этой повѣсти трогательное описаніе смерти няни Толстого—Наталіи Савишны. Описаніе этой смерти настолько интересно, что мы сейчасъ приведемъ его здѣсь. Вмѣстѣ съ тѣмъ читатель, прочтя это описаніе, увидитъ много общаго въ кончинѣ Наталіи Савишны съ кончинами тѣхъ подвижниковъ, о коихъ мы говорили выше, хотя Наталія Савишна и не была подвижницей, посвятившей себя всецѣло только духовной жизни, хотя она и не обладала мистическимъ талантомъ прозрѣнія; Наталія Савишна была рядовой христіанкой, одной изъ тѣхъ, какихъ Толстой встрѣчалъ на своемъ вѣку, какъ онъ говоритъ, тысячами въ русскомъ народѣ.

Вотъ это описаніе Толстымъ смерти Наталіи Савишны:

„Наталія Савишна два мѣсяца страдала отъ своей болѣзни и переносила страданія съ истинно-христіанскимъ терпѣніемъ, не ворчала, не жаловалась, а только, по своей привычкѣ, безпре-

[1]) См. „Сверхсознаніе“. Изд. 2-ое, стр. 10 и 11.

[2]) Толстой, упоминая здѣсь о своемъ невѣдѣніи, говорилъ въ сущности о томъ состояніи своей души, которое у него было передъ написаніемъ „Исповѣди“, когда онъ не понималъ смысла жизни, когда онъ считалъ жизнь за зло.

[3]) Л. Н. Толстой. „Исповѣдь“. Изданіе „Посредникъ“, стр. 53. Курсивъ нашъ.

станно поминала Бога. За часъ передъ смертью она съ тихою радостью исповѣдалась, причастилась и соборовалась масломъ.

У всѣхъ домашнихъ она просила прощенія за обиды, которыя могла причинить имъ, и просила духовника своего, отца Василія, передать всѣмъ намъ, что не знаетъ, какъ благодарить насъ за наши милости, и проситъ насъ простить ее, если по глупости своей огорчила кого-нибудь, „но воровкой никогда не была и могу сказать, что барскою ниткой не поживилась". Это было одно качество, которое она цѣнила въ себѣ.

Надѣвъ приготовленный капотъ и чепчикъ и облокотившись на подушки, она до самаго конца не переставала разговаривать съ священникомъ, вспомнила, что ничего не оставила бѣднымъ, достала десять рублей и просила его раздать ихъ въ приходѣ; потомъ перекрестилась, легла и въ послѣдній разъ вздохнула, съ радостной улыбкой произнося имя Божіе" [1]).

Пораженный красотой смерти Наталіи Савишны, Толстой порывисто восклицаетъ:

„Боже Великій! Пошли мнѣ... такое же суевѣріе, такія же заблужденія и такую же смерть"! [2]).

Но такъ восклицалъ Толстой когда-то очень давно во времена своей молодости. Потомъ Толстой создалъ свою особую вѣру, и ему пришлось на 82-мъ году своей жизни предстать самому съ этой вѣрой предъ лицомъ смерти и, что очень тяжело для всѣхъ насъ, когда предсталъ онъ предъ лицомъ смерти, ему пришлось умереть трагично и жестоко...

Трагично и жестоко, главнымъ образомъ, потому, что религія, которую онъ создалъ, была не прочная, призрачная религія. Религія эта была лишь временной формой его успокоенія. Онъ и предъ смертью все еще искалъ Бога, не будучи доволенъ въ глубинѣ души своей религіей. Но смерть захватила его врасплохъ, когда онъ не нашелъ еще истинной вѣры. Призрачная же религія Толстого разлетѣлась, какъ дымъ, предъ жуткимъ лицомъ смерти. Чтобы понять трагичность смерти Толстого, надо прежде всего изучить существо его религіи.

Поэтому, прежде чѣмъ говорить о его смерти, выяснимъ передъ читателями, какова была эта религія Толстого, въ которой онъ умеръ.

* * *

---

[1]) Изъ 1-ой части сочиненій Толстого, 5-ое изданіе 1886 г., стр. 126 и 127.

[2]) См. Сборникъ „о религіи Толстого" книгоиздательства „Путь", стр. 237.

Приводя выше восклицаніе Толстого по поводу смерти Наталіи Савишны—„Боже Великій! Пошли мнѣ такую же смерть“! мы сказали, что такъ восклицалъ Толстой когда-то очень давно, во времена своей молодости. Послѣ той ранней поры душевные порывы Толстого и его отношеніе къ жизни претерпѣвали значительныя и разнообразныя перемѣны. Онъ проходилъ и черезъ увлеченія страстей своихъ, и черезъ насыщеніе своего эгоизма человѣческою славою, а также и черезъ отчаяніе найти въ мірѣ счастье; онъ временами былъ весь поглощаемъ семейною жизнью, которая удовлетворяла его; временами же онъ переживалъ ощущенія тяжелыя, ощущенія тоски и безцѣльности (какъ ему казалось) жизни своей. Одно время, а именно, когда ему было подъ 50 лѣтъ, онъ серьезно думалъ даже о самоубійствѣ... Атеистомъ онъ началъ быть уже съ молодыхъ лѣтъ. Вѣра въ Бога поколебалась въ немъ начиная съ 18-ти-лѣтняго возраста [1]).

Но вотъ, съ наступленіемъ періода старости, сталъ надвигаться на Толстого новый переломъ серьезный и важный—переломъ отъ атеизма опять къ религіи. Когда Толстому было уже 50 лѣтъ,—въ эту пору непогасшій въ немъ тогда большой его разумъ внезапно проявилъ свою жажду истинной жизни. Этотъ большой разумъ путемъ ирраціональнымъ, не черезъ мозгъ, а *отъ сердца* предъявилъ свое влеченіе къ Божеству, предъявилъ свое требованіе исканія Бога [2]), и Толстой въ своей исповѣди говоритъ, что съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ искать Бога, онъ только началъ истинно жить; онъ говоритъ, что онъ истинно жилъ только тогда, когда искалъ Бога, и что онъ умиралъ, когда терялъ вѣру въ существованіе Бога—„Богъ есть жизнь“! блеснула великая мысль, осѣнившая Толстого. Живи, отыскивая Бога, сказалъ онъ самъ себѣ, и тогда не будетъ жизни безъ Бога [3]).

И какъ только Толстой нашелъ для себя эту главную задачу своей жизни—задачу искать Бога, такъ, по его словамъ, жизнь его получила великій смыслъ. „И сильнѣе, чѣмъ когда-нибудь, все свѣтилось во мнѣ и вокругъ меня и свѣтъ этотъ уже не покидалъ меня“.

И, вотъ, Толстой приступилъ къ великой своей задачѣ,—къ исканію Бога.

Мы не будемъ здѣсь описывать то, какъ Толстой нашелъ свою вѣру, не будемъ подробно излагать его религію, это вышло бы

---

[1]) Л. Н. Толстой. „Исповѣдь“. Изд. „Посредника“, стр. 5. [2]) См. выше глава I, стр. 14. [3]) Толстой „Исповѣдь“. Изданіе „Посредника“ стр. 60.

далеко изъ рамокъ настоящаго труда; мы скажемъ здѣсь лишь о слѣдующихъ главныхъ положеніяхъ религіи Толстого, а именно о томъ: 1) какого Бога нашелъ Толстой, и 2) какое онъ себѣ составилъ представленіе о будущей жизни.

* * *

Итакъ, будемъ сначала говорить о томъ, какого Бога нашелъ Толстой.

Въ своей религіи Толстой создалъ *своего Бога и Бога безличнаго.* Его понятіе о Богѣ расплылось въ отвлеченность. Въ дневникѣ отъ 1-го ноября 1910 г. (за 6 дней до своей смерти) Толстой писалъ: „Богъ есть то неограниченное все, чего человѣкъ сознаетъ себя ограниченною частью. Истинно существуетъ только Богъ. Человѣкъ есть проявленіе Его въ веществѣ, времени и пространствѣ". Такимъ образомъ по Толстому, человѣкъ заключаетъ въ себѣ элементы единосущные съ Божествомъ [1]). Этотъ вселенскій отвлеченный Богъ, по ученію Толстого, какъ бы раздробился въ отдѣльныхъ существахъ людей. „Для чего существо Духовное и Единое какъ бы раздѣлилось само въ себѣ?" спрашиваетъ Толстой и даетъ такой отвѣтъ: „есть высшая воля, цѣли которой недоступны человѣку" [2]). Засимъ, по Толстому, Богъ въ человѣкѣ—*это желаніе блага всему существующему*, каковое желаніе Толстой отожествляетъ съ тѣмъ, что мы понимаемъ подъ словомъ любовь [3]).

---

[1]) Здѣсь интересно отмѣтить, до чего вышеизложенное воззрѣніе Толстого не согласуется съ христіанскимъ ученіемъ. По христіанскому ученію Богъ остается Богомъ, а человѣкъ человѣкомъ. *Единосущенъ Богу Отцу лишь одинъ Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ*, Свѣтъ отъ Свѣта его, Богъ не сотворенный, но самъ тотъ же Богъ. По христіанскому ученію, человѣкъ, какъ бы онъ ни былъ высокъ по жизни своей, въ Бога превратиться не можетъ, онъ можетъ лишь уподобиться Богу по *даруемой ему Богомъ Благодати Святого Духа.*

[2]) Л. Н. Толстой „Христіанское ученіе". Изданіе „Посредника", §§ 35 и 36 стр. 16.

[3]) Вотъ тезисы ученія Толстого, сюда относящіеся, взятые изъ его книги „Христіанское ученіе". Толстой, говоря, что человѣкъ есть духовное существо рождающееся изъ животнаго (§ 20 книги „Христіанское ученіе"), далѣе поясняетъ, что это духовное существо рождается въ человѣкѣ съ пробужденіемъ и развитіемъ его разумнаго сознанія. Означенное разумное сознаніе, говоритъ Толстой, открываетъ человѣку, что духовное существо его и есть *желаніе блага всему существующему* (§§ 24 и 25). *Желаніе же блага* всему существующему *есть любовь* (§ 32) *есть Богъ* (§§ 28 и 32).

Допуская такое отожествленіе *желанія блага съ любовью*, Толстой не замѣчаетъ, что онъ смѣшиваетъ здѣсь два понятія.

Желаніе блага всему существующему можетъ являться, какъ воспріятіе разумомъ человѣка закона нравственнаго, можетъ являться, какъ *воспріятіе чисто разсудочное*, какъ разсудочное подчиненіе человѣка этому закону. Это есть основа, которую клали во главу угла своего міросозерцанія язычники — стоики Маркъ Аврелій и другіе [1]).

Любовь же, какъ мы ее понимаемъ и какъ понимаютъ ее христіанскіе подвижники, не есть движеніе разсудочное, мозговое, это есть *глубочайшая эмоція*. „Богъ есть огнь, согрѣвающій и разжигающій сердца и утробы", говоритъ Серафимъ Саровскій.— „Если мы ощущаемъ въ сердцахъ своихъ хладъ, продолжаетъ онъ далѣе, то призовемъ Господа и онъ, пришедъ, согрѣетъ наше сердце *совершенною любовью* не только къ нему, но и къ ближнимъ".

По ученію христіанскому, христіанская любовь есть нѣчто совершенно особое и совсѣмъ несоизмѣримое съ тѣмъ, что мы понимаемъ подъ словами "желаніе блага всему существующему", каковое желаніе было и у язычниковъ, признававшихъ, какъ, напр., Маркъ Аврелій, отвлеченнаго Бога.

Между отвлеченнымъ Богомъ Толстого—Богомъ разумнаго желанія блага всему существующему и между личнымъ Богомъ христіанъ, Богомъ пламенной высокой любви (по словамъ Серафима Саровскаго, „согрѣвающимъ и разжигающимъ сердца и утробы") такая же разница, какъ между полярнымъ и тропическимъ климатомъ...

Таково различіе, по силѣ своей, и между этими двумя движеніями: между умственнымъ движеніемъ къ извѣстному благу и глубокимъ движеніемъ къ тому же пламеннаго сердца. Христіанскіе подвижники рѣзко отличали эти эмоціи одну отъ другой. Такъ епископъ *Ѳеофанъ Затворникъ* говоритъ, что при умственныхъ движеніяхъ жизнь не настоящая. Сердца тутъ нѣтъ, и ему оставляется возможность настраиваться своимъ образомъ независимо отъ умствованій. Шевелится и оно подъ впечатлѣніемъ отъ умовыхъ представленій, но поверхностно, подобно тому, какъ

[1]) Т. Н. Маркъ Аврелій говорилъ: „величайшее благо, которое человѣкъ можетъ себѣ доставить, это *дѣйствовать сообразно съ закономъ своего разума*, а законъ этотъ велитъ тебѣ, не уставая, дѣлать добро другимъ, какъ высшее благо для самого себя (см. Размышленія Римскаго императора Марка Аврелія. Изданіе „Посредникъ", стр. 20).

поверхность водъ шероховатится отъ легкаго дыханія вѣтра. Какъ такого рода дѣйствія не проходятъ вглубь сердца, то его образованіе и строй идутъ своимъ чередомъ, можетъ быть, совсѣмъ не отвѣчающимъ умовымъ построеніямъ...[1]).

Создавши такимъ образомъ свое пониманіе безличнаго Божества, Толстой отвергаетъ Христа какъ Бога, какъ лицо Св. Троицы, отвергаетъ божественное откровеніе [2]); по Толстому, каждый человѣкъ познаетъ въ себѣ Бога съ той минуты, какъ въ немъ родилось желаніе блага всему существующему [3]). Такому человѣку не нужно откровенія свыше. Онъ самъ можетъ быть своимъ откровеніемъ.

По Толстому, религія человѣка является его субъективнымъ откровеніемъ, является произведеніемъ его духа.

По христіанскому ученію, религія христіанская беретъ свое начало въ откровеніи, изшедшемъ не отъ людей, а отъ личнаго единаго Божества. Религія эта имѣетъ свой источникъ въ Іисусѣ Христѣ, въ этой *Высшей Совершеннѣйшей Личности.*

Религія Толстого отрицаетъ всю мистическую сущность христіанства, она создана разсудочностью; религія эта явилась результатомъ сковавшаго духъ Толстого эгоцентрическаго сознанія.

Религія христіанская, наоборотъ, родилась въ сознаніи расширенномъ (сверхсознаніи), она явилась, какъ откровеніе исшедшее изъ Логоса, воплотившагося въ человѣкѣ, какъ откровеніе воспринятое не разсудкомъ людей, а инстинктомъ ихъ большого разума — „Имѣющій уши слышати, да слышитъ“, говорилъ Вели-

---

[1]) Епископъ Ѳеофанъ. „Примѣры записыванія добрыхъ мыслей“. Москва, 1846 г. стр. 40.

[2]) Ученье о св. Троицѣ Толстой называлъ обманомъ вѣры (§ 187 „Христіанскаго ученія“). Какъ пріемъ обмана вѣры, Толстой считаетъ внушеніе людямъ, что истина познается черезъ откровеніе, передаваемое Богомъ (§ 193 „Христіанскаго ученія“ Толстого).

[3]) Вотъ выписки изъ тезисовъ Толстого объ этомъ предметѣ, изложенныхъ въ его „Христіанскомъ ученіи“.

§ 25. Существо, открываемое человѣку его разумнымъ сознаніемъ есть желаніе блага всему существующему.

§ 28. Желаніе же блага всему существующему есть то, что даетъ жизнь всему существующему, то, что мы называемъ Богомъ.

§ 29. Такъ что существо, которое открывается человѣку его сознаніемъ, рождающееся существо — есть то, что даетъ жизнь всему существующему — есть Богъ.

§ 30. По христіанскому (т. е. Толстовскому) ученію, человѣкъ непосредственно познаетъ Бога своимъ сознаніемъ въ самомъ себѣ.

кій Учитель, и эти тысячи людей воспринимали откровеніе, выраженное въ слѣдующихъ божественныхъ словахъ Учителя: „Я есмь путь и истина и жизнь“ [1]). „Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ, такъ и вы, если не будете во Мнѣ“ [2]).

Такимъ образомъ у Толстого въ его религіи центръ тяжести — въ человѣкѣ. У христіанъ центръ въ Божествѣ—въ Іисусѣ Христѣ.

* * *

Теперь перейдемъ къ тому, какое Толстой составилъ себѣ представленіе о будущей жизни.

Вопреки христіанской религіи, основанной на вѣрѣ въ Благодать Божію, дающую человѣку, *личное радостное безсмертіе*, Толстой учитъ, что вѣрованіе *въ будущую личную жизнь есть очень низменное и грубое представленіе* [3]). Толстой говоритъ, что для разумнаго сознанія человѣка не можетъ быть никакого представленія о будущей жизни [4]). „Мнѣ будетъ хорошо“ [5]), утверждаетъ Толстой, говоря о своей будущей безличной жизни, но подъ этой жизнью онъ подразумѣваетъ нѣчто отвлеченное, не представляемое человѣкомъ, что-то расплывшееся въ идеѣ отвлеченнаго Бога, расплывшееся въ идеѣ Бога, какъ желанія блага всему существующему, въ идеѣ, которая вѣчна. Личность же человѣка, какъ понимаетъ Толстой, будучи сама по себѣ ограниченной, вмѣстѣ съ физическою смертью человѣка погибаетъ [6]).

Итакъ, по Толстому, *нѣтъ* будущей личной жизни; вѣрованіе въ будущую личную жизнь есть, какъ онъ говоритъ, *очень низменное и грубое представленіе.*

---

[1]) Еванг. отъ Іоанна XIV, 6. [2]) Тамъ же XV, 4.

[2]) Въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе“, говоря о Толстомъ и Достоевскомъ, (стр. 35 и 36), мы назвали тогда Толстого такъ же христіаниномъ. Назвали мы его тамъ такъ потому, что Толстой самъ считалъ себя послѣдователемъ Христа и написалъ даже книгу „Христіанское ученіе“. Онъ такъ озаглавилъ эту свою книгу, думая, что онъ разъясняетъ въ ней истинное ученіе Христа. Въ дѣйствительности же, при ближайшемъ изученіи религіи Толстого, изложенной въ этой книгѣ, — она является въ существѣ дѣла ученіемъ антихристіанскимъ.

[3]) Л. Н. Толстой. „Въ чемъ моя вѣра“. Изд. „Посредника“ 5-ое, стр. 109.

[4]) Л. Н. Толстой „Христіанское ученіе“, § 401. [5]) Тамъ же § 404.

[6]) Въ книгѣ „Въ чемъ моя вѣра“ на страницѣ 116 Толстой говоритъ: „Въ томъ, *что моя личная жизнь погибаетъ*, а жизнь всего міра по волѣ Отца не погибаетъ и что одно только слияніе съ ней даетъ мнѣ возможность спасенія, *въ этомъ я ужъ не могу усумниться*“.

Если Толстой признавалъ христіанское представленіе о личной будущей жизни *грубымъ и низменнымъ представленіемъ*, то это произошло потому, что Толстой былъ вообще мало свѣдущъ въ нашей патристической литературѣ. Мы далѣе приведемъ фактическія данныя, которыя доказываютъ его малую въ этомъ отношеніи освѣдомленность.

Уже изъ тѣхъ данныхъ, которыя мы, говоря о жизни святыхъ, привели въ настоящей книгѣ, можно съ полною основательностью судить, въ какомъ не грубомъ и не низменномъ, а наоборотъ возвышенно поэтическомъ обликѣ представлялась христіанскимъ подвижникамъ ихъ будущая жизнь.

Напримѣръ, въ предыдущей главѣ, гдѣ приведены описанія мистическихъ откровеній Симеона Новаго Богослова, мы видимъ указанія на эту будущую жизнь, полную высокаго счастія.

Напомнимъ читателю, что на вопросъ Симеона, воспламеннаго экстазомъ лицезрѣнія Божества, „Что другое блистательнѣе и выше сего?“ Симеонъ услыхалъ такой отвѣтъ: „Чрезмѣрно мала душа твоя, когда ты довольствуешься только такимъ благомъ. Ибо оно, въ сравненіи съ будущимъ, похоже на то, какъ если бы кто нарисовалъ небо на бумагѣ и держалъ ее въ рукахъ: сколько разнится нарисованное небо отъ истиннаго, столько или несравненно болѣе, разнится *будущая слава* отъ той, какую видишь ты теперь“...[2]).

Нельзя не признать высочайшей поэзіи въ вышеприведенныхъ картинахъ видѣнія св. Симеона, рисующихъ его пониманіе будущей жизни.

Въ означенныхъ картинахъ мы видимъ одну сторону представленія святого объ этой жизни, а именно какъ о жизни величайшаго блаженства въ созерцаніи Божества.

А вотъ другая сторона представленія святого о той же личной будущей жизни. Это—объ отношеніяхъ его въ этой жизни къ тѣмъ, кто еще остался на землѣ. Напомнимъ читателямъ слѣдующія слова Серафима Саровскаго[3]): „Когда меня не станетъ, говорилъ Серафимъ своимъ духовнымъ дѣтямъ, вы ко мнѣ на гробикъ ходите... Припавъ къ землѣ, какъ къ живому, все разскажите, *и услышу я васъ*. Вся скорбь ваша отлетитъ и пройдетъ. Какъ вы съ живымъ всегда говорили, такъ и тутъ. *Для васъ я живой есть и буду во вѣки*“...

[1]) О большомъ и маломъ разумѣ см. выше, стр. 6—22.

[2]) См. выше, стр. 196 и 197. [3]) См. выше, стр. 84.

Много еще можно было бы привести данныхъ въ доказательство того, что мнѣніе Толстого о *грубости* христіанскаго представленія будущей личной жизни ошибочно, но это далеко отвлекло бы насъ отъ нашей главной темы. И этихъ словъ Симеона Новаго Богослова и Серафима Саровскаго достаточно, чтобы видѣть ошибочность взгляда Толстого.

Въ результатѣ всего вышеизложеннаго—предъ нами слѣдующія главныя основныя положенія Толстого:

1) Толстой отвергалъ Личнаго Бога, отвергалъ Божественное откровеніе, отвергалъ дѣйствіе Благодати, отвергалъ будущую *личную* жизнь, и

2) Вмѣсто всего этого, Толстой признавалъ Бога въ каждомъ человѣкѣ, вступившемъ на путь желанія блага всему существующему, признавалъ коллективнаго отвлеченнаго Бога всѣхъ людей, единящаго ихъ въ этомъ желаніи, признавалъ будущую жизнь, *какъ жизнь безличную.*

Съ этой своей религіей Толстому пришлось въ концѣ дней своихъ предстать предъ лицомъ смерти. И... она оказалась слабой и непрочной—эта религія Толстого. Она не поддержала его въ тяжелую минуту испытаній. Мы увидимъ изъ описанія послѣднихъ дней Толстого, что Толстой умеръ темно, съ мятущейся душою.

Трагично вмѣстѣ съ тѣмъ то, что Толстой самъ чувствовалъ непрочность и слабость своей вѣры, и сознавалъ онъ это гораздо раньше своей смерти, не зная, какъ выдти изъ своихъ сомнѣній не зная гдѣ и какъ найти настоящую вѣру...

* * *

Мы выше сказали, что Толстой былъ мало свѣдущъ въ нашей духовной литературѣ. Да, онъ просто не хотѣлъ ее знать Онъ игнорировалъ сочиненія христіанскихъ подвижниковъ—этихъ учителей народа русскаго. Говоря объ этомъ, мы тогда обѣщали привести фактическія данныя, доказывающія малую освѣдомленность Толстого въ этомъ отношеніи.

Теперь мы сообщимъ, какъ намъ лично пришлось въ этомъ убѣдиться при нашемъ кратковременномъ знакомствѣ съ Толстымъ.

Въ жизни каждаго человѣка бываютъ иногда странныя случайности, которымъ онъ на первыхъ порахъ не придаетъ должнаго значенія, и начинаетъ ихъ цѣнить только впослѣдствіи, когда сама жизнь

подчеркнетъ ихъ серьезность. Такая случайность неожиданно коснулась и насъ въ отношеніяхъ нашихъ къ великому писателю земли русской. Намъ пришлось незадолго до смерти Толстого познакомиться съ нимъ и имѣть съ нимъ бесѣду, которой мы тогда не придали того значенія, коего она заслуживала, а, между тѣмъ, послѣ великой драмы Толстого этотъ разговоръ получилъ для насъ свой глубокій смыслъ и уяснилъ намъ многое относительно Толстого.

Случилось такъ, что я, авторъ настоящей книги, познакомился съ Толстымъ за три мѣсяца до его смерти, при чемъ явился личнымъ свидѣтелемъ того, какъ Толстой, жившій тогда, повидимому, еще спокойно въ кругу своей семьи, показалъ себя не установившимся въ своихъ религіозныхъ исканіяхъ, показалъ себя вмѣстѣ съ тѣмъ очень мало освѣдомленнымъ въ нашей духовной литературѣ. Съ другой стороны мнѣ пришлось тогда на себѣ лично почувствовать, до чего своеобразенъ былъ этотъ человѣкъ, странный по необъяснимой иной разъ предвзятости своихъ воззрѣній.

Въ чемъ выразились эти странности Толстого, а также какія у Толстого были настроенія незадолго до его смерти (за три мѣсяца) —все это читатель можетъ усмотрѣть изъ слѣдующаго нашего разсказа.

Это было въ послѣднихъ числахъ іюля 1910 года. Я пріѣхалъ къ Толстому съ моей женою и еще однимъ нашимъ знакомымъ С. В. Чиркинымъ, управлявшимъ тогда русскимъ консульствомъ въ Бомбеѣ и бывшимъ въ то время въ отпуску въ Россіи. Прибыли мы въ Ясную Поляну въ условленное время [1]) въ семь часовъ вечера. Въ Ясной Полянѣ тогда, кромѣ Софіи Андреевны Толстой, были еще два сына Толстого Левъ Львовичъ и Андрей Львовичъ съ женою, затѣмъ г. Бирюковъ съ женою и дѣтьми (Бирюковъ былъ тогда, кажется, въ роли секретаря и библіотекаря Толстого), піанистъ Гольденвейзеръ и неразлучный всегда съ Толстымъ докторъ Маковицкій. Ровно въ 7-мь часовъ къ намъ изъ своего кабинета вышелъ Левъ Николаевичъ; одѣтъ онъ былъ, какъ и всегда, въ свой традиціонный костюмъ—въ блузу; походка его была быстрая, держался онъ прямо. Лицо у Толстого было усталое; выраженіе его было очень серьезное.

„Какъ здоровье ваше, Левъ Николаевичъ"? — спросилъ я

---

[1]) Такъ было условлено письменно между графиней Софіей Андреевной и моей женой.

его послѣ обычныхъ привѣтствій. (Незадолго до нашего свиданія Толстой былъ боленъ).

„Да что здоровье!..—отвѣчалъ онъ,—надо къ смерти готовиться“...

Когда мы всѣ расположились въ кружокъ около стола въ углу залы, онъ обратился ко мнѣ и спросилъ:

„Я слышалъ, что вы что-то пишите“?

„Меня интересуетъ все, что касается жизни нашихъ христіанскихъ подвижниковъ и святыхъ,—отвѣчалъ я.—Надъ изслѣдованіемъ этой жизни я много теперь работаю“ [1]).

Толстой довольно строго и внимательно посмотрѣлъ на меня.

„А меня,—сказалъ онъ,—такъ это совсѣмъ не интересуетъ“.

Сказавши это, онъ обратился къ кому-то другому изъ присутствовавшихъ.

„Какъ, васъ не интересуютъ подвижники?!—вспыхнулъ я.—Не интересуютъ подвижники васъ, который создалъ типъ Акима во „Власти тьмы“?

Толстой обернулся ко мнѣ и сказалъ:

„Что же Акимъ?.. Акимъ—просто хорошій человѣкъ“...

„Этого мало,—возразилъ я.—Онъ не только хорошій человѣкъ, онъ подвижникъ, онъ свѣтильникъ... Отъ него свѣтъ идетъ Вѣдь Акимъ кость отъ костей нашего православнаго подвижничества“!.

„Акимъ не болѣе, какъ очень хорошій человѣкъ“,—продолжалъ Толстой.

„Ну, тогда у насъ споръ, значитъ, въ словахъ,—не унимался я.—У насъ разная терминологія. Вы говорите, что Акимъ очень хорошій человѣкъ, и я говорю то же, добавляя только, что въ своемъ постоянномъ подвигѣ на хорошее онъ проявляетъ себя въ этомъ смыслѣ, какъ подвижникъ. Вѣдь согласитесь, Левъ Николаевичъ, что Акимъ—это же типъ человѣка подвига, это подвижникъ между мужиками“...

„Да что такого особеннаго въ вашемъ подвижничествѣ, которое вы изучаете“?—спросилъ Толстой.

„Очень много особеннаго. Да позвольте, я вамъ для примѣра приведу одно философское изреченіе подвижника VI вѣка. Дѣло касается соотношенія въ душѣ человѣка любви къ Богу и любви къ людямъ. Васъ это интересуетъ“?

---

[1]) Тогда я приготовлялъ къ печати мою книгу „Сверхсознаніе“.

„Говорите, — сказалъ Толстой — тема интересная".

„Соотношеніе это подвижникъ выразилъ такъ: Представьте себѣ кругъ,—сказалъ онъ,—и въ центрѣ его Богъ. Отъ окружности круга стремятся люди къ Богу. Пути ихъ жизни—это радіусы отъ окружности къ центру. Поскольку они, идя по этимъ путямъ, приближаются къ Богу, постольку они дѣлаются ближе другъ къ другу въ любви своей и поскольку они любятъ другъ друга, постольку они дѣлаются ближе къ Богу. Не правда-ли это хорошо?".

„Да... это хорошо", — сказалъ Левъ Николаевичъ... Онъ помолчалъ немного. „Это даже удивительно, — добавилъ онъ. — Какъ зовутъ этого подвижника, который далъ эту схему?".

„Авва Дорофей — подвижникъ VI вѣка".

„Я вамъ сейчасъ покажу",—прервалъ молчаніе Толстой. Онъ вынулъ изъ кармана записную книжку и сталъ ее перелистывать... — „Вотъ тутъ у меня есть... Я недавно одному пріятелю писалъ... Вотъ смотрите, — продолжалъ онъ, найдя страницу книжки, гдѣ былъ начертанъ кругъ.—Я писалъ ему, что надо больше другъ друга любить. Вотъ, въ центрѣ у меня Богъ, а мы съ нимъ, съ моимъ пріятелемъ, на окружности и сносимся другъ съ другомъ по окружности. Такъ вмѣсто того, чтобы кружить, станемъ другъ къ другу ближе, проведемъ хорду. Будемъ по хордѣ сближаться и къ Богу будемъ ближе... Вѣдь идея моя та же, что и у вашего подвижника".

„Нѣтъ, у Аввы Дорофея лучше; тамъ яснѣе, тамъ ярче"...

„Да, лучше — согласился Толстой. — Это очень, очень интересно. Гдѣ вы это вычитали?".

„Въ Добротолюбіи", — отвѣчалъ я.

„А что такое добротолюбіе? — спросилъ Левъ Николаевичъ.

„Это очень большой сборникъ, изданный епископомъ Ѳеофаномъ; въ немъ помѣщены извлеченія изъ трудовъ 38 подвижниковъ Православной Церкви. Тамъ есть и Авва Дорофей. Тамъ я и нашелъ это".

„Почему мы ничего не знаемъ о Добротолюбіи?" — обратился Толстой къ Бирюкову, присутствовавшему въ числѣ всѣхъ другихъ при нашемъ разговорѣ.

„Какъ не знаемъ! — отвѣчалъ Бирюковъ. — Я вамъ сколько разъ говорилъ... Вы забыли"...

„Это очень и очень интересно, — продолжалъ говорить оживившійся Толстой. — Надо непремѣнно достать этотъ сборникъ".

„Тамъ вы не мало еще найдете, — сказалъ я. — Попадаются перлы, которые поражаютъ."

„Непремѣнно надо пріобрѣсти Добротолюбіе, — говорилъ Толстой. — У Аввы Дорофея это очень хорошо выражено".

„Да у насъ это все есть", — сказалъ какъ бы про себя недовольнымъ тономъ Бирюковъ.

На этомъ разговоръ о Добротолюбіи оборвался. Толстой послѣ этого началъ разспрашивать о кругосвѣтномъ путешествіи, которое я только что покончилъ. Говорили мы много объ Индіи, объ Японіи, Толстой много разспрашивалъ объ Индіи С. В. Чиркина, затѣмъ Толстой говорилъ объ индусскомъ подвижникѣ Вивекананда, котораго онъ тогда изучалъ и котораго я зналъ по его сочиненію о Раджа-Іогѣ [1]); разговора этого я приводить не буду, ибо онъ не имѣетъ отношенія къ интересующему насъ вопросу о душевномъ состояніи Толстого передъ наступленіемъ его драмы. Привсду только еще одинъ слѣдующій эпизодъ изъ нашей бесѣды.

Прошло уже болѣе часа бесѣды у круглаго стола. Софія Андреевна попросила всѣхъ къ большому столу, гдѣ былъ чай. Вся компанія перебралась за длинный столъ. Тамъ разговоръ съ Толстымъ у меня опять возобновился и, между прочимъ, зашла рѣчь объ оккультныхъ силахъ; я высказался за полное признаніе этихъ силъ, сталъ горячо утверждать, что онѣ существуютъ.

„Все это вздоръ, — сказалъ Толстой, — въ это я не вѣрю. У насъ на деревнѣ тоже бабы всякій вздоръ разсказываютъ. Совѣтую и вамъ не вѣрить тому, кто это говоритъ".

„Какъ же мнѣ не вѣрить, когда я достовѣрныя свѣдѣнія имѣю, — возразилъ я. — Да, вотъ, спросите мою жену; она здѣсь сидитъ. Она вамъ разскажетъ, какъ въ моемъ присутствіи въ Алжирѣ ее гипнотизеръ Пикманъ противъ ея воли усыпилъ; она этого не хотѣла, а онъ ее все-таки усыпилъ".

„И спрашивать не стану, — сказалъ Левъ Николаевичъ. — Все это пустяки. Въ этомъ мірѣ, что насъ окружаетъ, никакихъ особыхъ таинственныхъ силъ нѣтъ... Никакихъ такихъ воспріятій...

„Какъ нѣтъ такихъ воспріятій,—продолжалъ я,— а музыка"?

„Что музыка! при чемъ тутъ музыка" — сказалъ Толстой.

„Да то, что она воздѣйствуетъ на мою душу... то, что это я никакими нашими физическими силами объяснить не могу. Развѣ это не особая сила?"

[1]) Это сочиненіе Вивекананды дало мнѣ много матеріала для моей книги „Сверхсознаніе".

„Ничего тутъ особаго нѣтъ,—продолжалъ настаивать Левъ Николаевичъ.—Просто пріятно уху, щекочетъ ухо. Вы и наслаждаетесь музыкой".

„Ну, нѣтъ, этого мало,—не унимался я,—музыка не щекочетъ, а откупориваетъ"...

При этихъ словахъ Толстой разсмѣялся; мое сравненіе ему, повидимому, понравилось.

„А вотъ, у насъ тутъ и свой штопоръ сидитъ", — сказалъ сынъ Толстого. Андрей Львовичъ, указывая мнѣ на піаниста Гольденвейзера, который въ эту минуту что-то усиленно записывалъ въ свою записную книжку.

Такъ разговоръ нашъ на тему объ оккультныхъ силахъ и прекратился. Но во всякомъ случаѣ для меня подтвердилось тогда то, что я уже зналъ по сочиненіямъ Толстого, а именно, что онъ ни въ какія таинственныя силы не вѣрилъ. Всѣ эти признанія особыхъ силъ были, по его мнѣнію, вздоромъ и пустяками.

Говорили за столомъ, между прочимъ, о культурѣ, о цивилизаціи и о вредѣ, приносимомъ ими, говорили и на разныя другія темы, говорили много... Время неслось быстро. Часы показывали уже 10-ть вечера; пора было вставать. При прощаніи съ Толстымъ, онъ на слова моей жены, что нашъ разговоръ могъ утомить Льва Николаевича, сказалъ, что, наоборотъ, онъ пріятно провелъ время, что онъ благодаренъ за пріѣздъ и скоро самъ пріѣдетъ къ намъ въ имѣніе.

Прошло четыре дня. Толстой съ докторомъ Маковицкимъ верхами пріѣхали къ намъ въ Басово [1]).

„Я къ вамъ на нѣсколько минутъ,—сказалъ Толстой, входя въ домъ,—я пріѣхалъ и васъ повидать, и Добротолюбіе посмотрѣть. Пойдемте къ вамъ, покажите мнѣ Добротолюбіе".

Мы вошли въ кабинетъ; я вытащилъ изъ шкафа всѣ пять томовъ. Толстой началъ ихъ переглядывать и перелистывать. Потомъ онъ вынулъ записную книжку и сталъ, повидимому, заносить тамъ заголовокъ изданія и дѣлать еще какія-то помѣтки. Въ это время я объяснялъ Толстому, что Добротолюбіе далеко еще не все, что въ этомъ родѣ есть интереснаго, что въ Добротолюбіи только выдержки, что, напр., подлинныя полныя собранія сочиненій подвижниковъ Исаака Сиріянина, Семеона Богослова и другихъ заключаютъ въ себѣ удивительныя страницы.

[1]) Названіе имѣнія, гдѣ мы въ это лѣто жили, въ десяти верстахъ отъ Ясной Поляны.

Въ кабинетѣ Толстой, между прочимъ, обратилъ вниманіе на большой альбомъ съ японскими видами собранными мною во время путешествія кругомъ свѣта. Онъ заинтересовался альбомомъ; мы стали его разсматривать: я давалъ объясненія.

Наконецъ, Толстой вспомнилъ свое время. Онъ быстро всталъ, простился и вышелъ съ Маковицкимъ къ лошадямъ. Подойдя къ своей лошади, онъ сталъ ее оглаживать, взялся одной рукой за сѣдло и, не успѣлъ я опомниться, какъ онъ ловко и легко, совсѣмъ какъ молодой человѣкъ, вскочилъ на сѣдло. По тому, какъ онъ вскочилъ на лошадь, видно было, до чего онъ былъ бодръ, и я никакъ не думалъ тогда, что вижу его въ послѣдній разъ [1]), что конецъ его былъ такъ близокъ.

* * *

Описанное выше кратковременное знакомство съ Толстымъ дало мнѣ небезъинтересныя данныя для сужденія объ этомъ удивительно своеобразномъ человѣкѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ это не поразительно? По сочиненіямъ Толстого я зналъ, что Толстой 30 лѣтъ трудился надъ созданіемъ своего религіознаго міросозерцанія, изучалъ Конфуція, Сократа, Лао-Тсе, Зороастра Марка Аврелія и друг. и вотъ оказалось при всемъ этомъ, онъ до конца дней своихъ упорно игнорировалъ цѣлый рядъ великихъ религіозныхъ мыслителей, учителей русскаго народа—того самаго народа, передъ силою духа котораго онъ такъ преклонялся. Толстой не зналъ нашей святоотеческой литературы, не имѣлъ, напр., понятія, что была за книга „Добротолюбіе“, что за философы были св. Исаакъ Сиріянинъ, св. Ефремъ Сиріянинъ, св. Авва Дорофей и друг., создавшіе нашихъ русскихъ святыхъ. Онъ до того не хотѣлъ знать все это, что предвзято отворачивался безъ дальнѣйшихъ разговоровъ, отъ всякаго, кто серьезно интересовался православнымъ подвижничествомъ. Такъ, когда мнѣ пришлось въ разговорѣ съ нимъ сообщить, что я работаю надъ изслѣдованіемъ ихъ жизни, онъ, не задумываясь, съ оттѣнкомъ полнаго пренебреженія сказалъ мнѣ: „А меня такъ это совсѣмъ не интересуетъ“ и сейчасъ же перевелъ разговоръ на другую тему. И только тогда, когда въ уши Толстого мною

[1]) Не смотря на то, что Толстой любезно звалъ меня къ себѣ, мнѣ не суждено было больше его видѣть. Черезъ нѣсколько дней послѣ визита Толстого я серьезно заболѣлъ и меня больного увезли въ Москву.

были чуть не насильно втиснуты геніальныя слова св. Аввы Дорофея, онъ почувствовалъ ихъ силу, а какъ только почувствовалъ онъ это, такъ проснулся у него интересъ и къ подвижникамъ, и къ „Добротолюбію“.

Здѣсь мы не можемъ не указать на одну характерную черту обстановки Толстого, которую мы тогда замѣтили Мы ясно видѣли то впечатлѣніе, которое произвелъ на присутствовавшаго при нашемъ разговорѣ толстовца Бирюкова этотъ внезапный интересъ Толстого къ „Добротолюбію“, видѣли, какъ г-нъ Бирюковъ хотѣлъ какъ бы отвести Толстого отъ этой книги, давая словами своими почувствовать, что все это, молъ, такъ извѣстно и старо.

Но Толстой былъ не такой человѣкъ, чтобы легко отстать отъ изученія идей, которыя его разъ заинтересовывали, хотя бы эти идеи и не согласовывались съ трафаретомъ его толстовцевъ, и вотъ, не находя въ своей библіотекѣ сборника „Добротолюбія“ не находя, нужно думать, сочувствія у своего секретаря Бирюкова выписать этотъ сборникъ, Толстой ѣдетъ верхомъ за 10-ть верстъ за этими книгами и одно изъ первыхъ словъ, съ которыми онъ входитъ ко мнѣ, это—„покажите мнѣ Добротолюбіе“.

Итакъ, мы видимъ, что Толстому нуженъ былъ особый какой-нибудь случай, особый импульсъ, чтобы выбиться изъ невѣрнаго русла, въ который нерѣдко запопадали его философско-религіозныя исканія. Вообще, надо сказать, что философская мысль Толстого не обладала яснымъ зрѣніемъ; она была часто потемняема повязкою его предвзятыхъ воззрѣній—воззрѣній, питаемыхъ господами толстовцами, которые плотнымъ кольцомъ окружали великаго писателя, заражая его своими крайними взглядами.

И вотъ, въ результатѣ всего этого, какія удивительныя противорѣчія мы видимъ. Съ одной стороны предъ нами художественный геній Толстого—онъ создаетъ поразительный типъ мужика Акима изъ „Власти тьмы“, создаетъ типъ истиннаго подвижника въ которомъ чувствуется сила духовная, а съ другой стороны предъ нами религіозный искатель—Толстой, изучающій съ великимъ интересомъ индусскаго Іога—Вивекананду, но весьма мало знающій, напр., о великомъ подвижникѣ Серафимѣ Саровскомъ, неизмѣримо болѣе могущественномъ и интересномъ, чѣмъ Вивекананда, и притомъ близко родственномъ мужику Акиму, тому самому Акиму, котораго создалъ своимъ художественнымъ геніемъ тотъ же Левъ Николаевичъ Толстой.

Кромѣ всѣхъ этихъ мыслей, которыя невольно приходили мнѣ въ голову послѣ моего кратковременнаго знакомства съ Толстымъ, у меня осталось еще сильное впечатлѣніе отъ первой его фразы, имъ сказанной на мой вопросъ о его здоровьи. Толстой тогда прямо отвѣтилъ: „Надо къ смерти готовиться", и лицо у Толстого было грустное, выраженіе его глазъ очень серьезное...

Несомнѣнно, что Толстой въ то время упорно думалъ о смерти... и почвы подъ собою предъ этой надвигающейся на него смертью онъ не чувствовалъ. Непрочность его религіознаго міровоззрѣнія была характернѣйшимъ свойствомъ его раціоналистической философіи. Такъ, напр., Толстой за два дня до ухода своего изъ Ясной Поляны, т. е. 26-го октября 1910 года, въ письмѣ своемъ Черткову, высказывая свои воззрѣнія на настоящую и будущую жизнь, прибавляетъ: „Иногда это мнѣ кажется вѣрнымъ, а иногда кажется чепухой" [1]).

Вообще очень непрочна была вся вышеизложенная религія у Толстого. Видно это, между прочимъ, изъ одного факта, свершившагося въ 1904 году, о которомъ мы сейчасъ сообщимъ читателямъ.

Ученіе свое, въ коемъ Толстой называетъ вѣру въ таинства „лжеученіемъ (§ 386 книги Толстого „Христіанское ученіе"), Толстой рѣшилъ обнародовать въ 1897 году, и издалъ онъ эту книгу, какъ видно изъ письма его къ Черткову отъ 2-го сентября 1897 года, съ цѣлью дать „полезное людямъ". Между тѣмъ, послѣ этого изданія, а именно въ 1904 году, когда былъ при смерти братъ Толстого графъ Сергѣй Николаевичъ [2]), Л. Н. Толстой, совершенно неожиданно для всѣхъ, выразилъ полное свое сочувствіе рѣшенію брата поступить по этому, какъ онъ называлъ раньше „лжеученію" т. е. причаститься Святыхъ Тайнъ [3]).

* * *

[1]) См. приложеніе третье.

[2]) Графъ Сергѣй Николаевичъ Толстой скончался 27-го августа 1904 года.

[3]) Вотъ подлинныя слова объ этомъ фактѣ сестры Толстого монахини Маріи, сказанныя ею сыну Толстого Ильѣ Львовичу. „Ты знаешь, какъ онъ (т. е. Л. Н. Толстой) меня удивилъ при смерти брата Сережи. Мы всѣ боялись, что онъ будетъ уговаривать его не причащаться. А мы съ Маріей Михайловной (жена покойнаго Сергѣя Николаевича Толстого) такъ этого хотѣли! И можешь себѣ представить? Когда онъ (Сер. Ник.) сказалъ Левочкѣ, что онъ хочетъ причаститься Левочка ему сказалъ: „Прекрасно, я сейчасъ передамъ это Маріи Михайловнѣ", и Сережа исповѣдался очень хорошо". См. *Приложеніе третье.*

Но вотъ наступаютъ дни полные тревоги, дни роковые для Толстого. Къ Толстому приближается его жестокая драма. Тучи начинаютъ заволакивать небо....

Объ этихъ тяжелыхъ дняхъ—тяжелыхъ для всѣхъ насъ, которымъ Толстой такъ дорогъ,—мы имѣемъ точныя свѣдѣнія лишь съ момента его ухода изъ Ясной Поляны.

28-го октября 1910 г. совершается нѣчто неожиданное для всѣхъ насъ. Толстой бѣжитъ изъ дома, и бѣжитъ не къ толстовцамъ, а къ своей сестрѣ-монахинѣ, *имѣя цѣлью близъ нея пожить* [1]); совершаетъ Толстой этотъ побѣгъ тайно отъ всѣхъ: знаетъ объ этомъ одинъ докторъ Маковицкій, котораго Толстой беретъ съ собою. Толстой жаждетъ возможнаго уединенія ото всѣхъ; онъ жаждетъ спокойной жизни близъ сестры-монахини, хочетъ уйти даже отъ своихъ толстовцевъ.

Этого мало — мы узнаемъ еще о другомъ неожиданномъ поступкѣ Толстого. Толстой, выѣхавши изъ дома къ сестрѣ въ Шамординскій монастырь, не ѣдетъ туда прямо, а рѣшаетъ заѣхать въ Оптину пустынь.

Зачѣмъ онъ ѣдетъ въ Оптину пустынь? спрашиваемъ мы и имѣемъ на это опредѣленный отвѣтъ, доказанный фактическими данными. *Толстой ѣдетъ въ Оптину съ цѣлью повидаться съ оптинскими старцами* [2]).

Фактъ этотъ болѣе, чѣмъ что-либо другое, подкрѣпляетъ насъ въ убѣжденіи, вынесенномъ нами отъ знакомства съ Толстымъ, что Толстой не былъ удовлетворенъ своей религіей. Мысль о смерти въ послѣднее время не оставляла его и эта смерть была не за горами.

Толстой, чувствуя шаткость своего религіознаго міровоззрѣнія, спѣшитъ къ оптинскимъ старцамъ. Онъ спѣшитъ найти у нихъ опору. Можетъ быть, онъ тамъ услышитъ сильное слово, подобное слову великаго Аввы Дорофея—слово, которое освѣтитъ

---

[1]) 29-го октября Толстой пріѣхалъ къ своей сестрѣ монахинѣ Маріи Николаевнѣ въ Шамордино. Вотъ что объ этомъ пріѣздѣ монахиня Марія Толстая передала потомъ сыну Толстого Ильѣ Львовичу: „Я такъ рада была, что онъ рѣшилъ здѣсь (въ Шамординѣ) поселиться. Вѣдь даже домъ нанялъ на три недѣли... Онъ даже говорилъ мнѣ: Вотъ какъ хорошо, теперь будемъ видѣться часто". См. *Приложеніе третье.*

О томъ же сообщаетъ и Поселянинъ см. тамъ же.

[2]) См. показанія оптинскаго гостинника отца Михаила въ *Приложеніи третьемъ.*

истину; можетъ быть, прояснятся сомнѣнія, охватившія его душу... Оптинскій старецъ предстанетъ предъ нимъ во всеоружіи своей вѣры, во всеоружіи своего вдохновенія.

Но здѣсь происходитъ нѣчто жестокое для Толстого. Толстого къ старцу не пускаетъ противящаяся этому порыву болѣе могущественная сила. Сила эта—собственная гордость Толстого. Толстой идетъ къ скиту, подходитъ къ наружнымъ дверямъ кельи старца, стоитъ нѣсколько мгновеній передъ дверьми, но не рѣшившись войти, поворачиваетъ назадъ.

„Да почему же вы не вошли къ старцу"?—спрашиваютъ его потомъ.

„Не рѣшился. Вѣдь я отлученъ".

„А еще пойдете"?– допрашиваютъ его дальше.

„Если бы онъ меня пригласилъ!"—отвѣчаетъ Толстой [1]).

Итакъ, вотъ она воля Толстого... Воля эта повязана его гордостью. Его рѣшеніе—быть ему или не быть у старца—зависитъ прежде всего отъ того, пригласитъ ли его старецъ войти къ нему или не пригласитъ. Нужно было старцу догадаться пригласить Толстого къ себѣ. Гордость Толстого говорила ему, что уже много и того, что онъ—отлученный отъ церкви—рѣшился пріѣхать въ Оптину пустынь; довольно и того, что онъ, Толстой, открыто объявилъ о своемъ намѣреніи видѣть старцевъ, объявилъ объ этомъ гостиннику о. Михаилу [2]).

Изъ Оптиной пустыни Толстой съ Маковицкимъ пріѣзжаютъ въ Шамордино 29-го октября. Толстой идетъ къ сестрѣ и объявляетъ ей о своемъ намѣр ніи пожить близъ нея въ Шамординѣ.

Однако и тутъ является препятствіе, является новое обстоятельство, которое переворачиваетъ это послѣднее намѣреніе Толстого.

Въ Шамордино 30-го октября неожиданно пріѣзжаютъ двѣ ярыя толстовки—дочь Льва Николаевича Александра Львовна и подруга ея В. Н. Ѳеоктистова. Онѣ привозятъ тревожную новость—новость о томъ, что жена Толстого, Софія Андреевна, узнала, куда ушелъ ея мужъ. „Мама непремѣнно пріѣдетъ",—говоритъ Але-

---

[1]) Вся эта сцена, приведенная нами, основана на двухъ показаніяхъ: 1) на разсказѣ Маковицкаго монахинямъ Шамординскаго монастыря и 2) на словахъ сестры Толстого, Маріи Николаевны, разспрашивавшей самого Толстого: почему онъ не былъ у старца. См. *Приложеніе третье.*

[2]) Тамъ же.

ксандра Львовна отцу. Этого было достаточно, чтобы спугнуть Толстого изъ Шамордина [1]).

Хотя Толстой въ этотъ день къ вечеру уже занемогъ, но это не помѣшало новому рѣшенію; это не помѣшало дочери Толстого, Александрѣ Львовнѣ, дѣвицѣ Ѳеоктистовой и доктору Маковицкому увезти больного 80-ти лѣтняго старика Толстого въ очень дурную погоду на другой день рано утромъ изъ Шамордина [2]). Оказалось, что всѣ они рѣшили направиться въ Ростовъ-на-Дону, гдѣ имѣется колонія толстовцевъ.

Само собою разумѣется, что такое форсированное путешествіе для серьезно заболѣвшаго старика не могло пройти безслѣдно, не могло долго продолжаться. Во время этой дороги—дороги безъ всякихъ удобствъ, при отвратительной погодѣ—постигшій Толстого недугъ не могъ не развиться, и онъ развился, какъ мы знаемъ, быстро и безпощадно. Скоро Толстой былъ уже совсѣмъ не въ силахъ продолжать путешествіе; онъ оказался принужденнымъ выдт : изъ вагона на станціи Астапово.

Въ Астаповѣ болѣзнь Толстого быстро стала прогрессировать и уже утромъ 4-го ноября (за три дня до смерти) Толстой началъ сознавать, что онъ умираетъ [3]).

До этого времени Толстой еще надѣялся на возможность своего выздоровленія. Но съ 4-го ноября надежда эта начинаетъ оставлять больного. Съ этого дня начинается серьезное испытаніе силъ души его, испытаніе его религіи. Начинается испытаніе человѣка передъ жуткимъ переходомъ въ иной міръ—въ тотъ міръ, откуда никто не возвращался...

* * *

Для того, чтобы судить о послѣднихъ дняхъ Толстого, мы имѣемъ два документа—1) протоколъ врачей отъ 9-го ноября

---

[1]) Вотъ слова Маріи Николаевны—сестры Толстого, записанныя Посѣлянинымъ. Александра Львовна говорила отцу: „Мама непремѣнно пріѣдетъ и этимъ напугала его". См. *Приложеніе третье.*

[2]) Что Толстой заболѣлъ въ Шамординѣ вечеромъ 30-го октября, видно изъ протокола врачей, составленнаго въ Ясной Полянѣ 9-го ноября 1910 г. См. *Приложеніе третье.*

[3]) Въ этотъ день, т. е. 4-го ноября, утромъ Толстой сказалъ Черткову, который пріѣхалъ въ Астапово еще 2-го ноября: „я, кажется, умираю". „См. *Приложеніе третье.*

1910 г. о болѣзни и смерти Толстого, составленный въ Ясной Полянѣ, подписанный Д. П. Маковицкимъ, Д. Н. Никитинымъ и Г. М. Бернштейномъ (газета „Новое Время“ отъ 12-го ноября 1910 г. № 12454) и 2) статью В. Черткова о послѣднихъ дняхъ Л. Н. Толстого, напечатанную во всѣхъ русскихъ газетахъ въ январѣ 1911 года.

Изъ этихъ двухъ документовъ—первый представляетъ собою подробное изложеніе хода болѣзни Толстого, при чемъ только въ одномъ мѣстѣ протокола упоминается о сказанныхъ Толстымъ словахъ его, характеризующихъ его душевное настроеніе. Что же касается второго документа, то онъ даетъ больше данныхъ о нравственныхъ страданіяхъ умирающаго великаго писателя.

Про протоколъ врачей можно сказать, что онъ составленъ сравнительно объективно: про второй же документъ этого сказать нельзя. Въ немъ много личнаго, принадлежащаго собственно Черткову, много такого, что затемняетъ представленіе о томъ, какую душевную драму переживалъ Толстой въ эти послѣдніе дни своей жизни.

Въ этой статьѣ Чертковъ много говоритъ о себѣ, говоритъ о чувствѣ любви Толстого къ нему—Черткову (приведены сцены, рисующія эту любовь), говоритъ, какъ онъ—Чертковъ—любилъ Толстого, говоритъ о томъ, что Толстой хорошо сдѣлалъ, оставивъ свой домъ и жену, что всѣ хорошіе люди этотъ шагъ Толстого одобрили. Но, распространяясь обо всемъ этомъ, Чертковъ даетъ немногочисленныя данныя о дѣйствительномъ душевномъ состояніи Толстого въ эти тяжелые дни. При этомъ Чертковъ въ означенной статьѣ затемняетъ, къ сожалѣнію, и эти данныя своими комментаріями. Но такъ какъ въ настоящее время, послѣ опубликованія достовѣрныхъ о Толстомъ свѣдѣній, является возможность провѣрить, насколько эти комментаріи отвѣчаютъ дѣйствительнымъ событіямъ, то мы получаемъ основаніе откинуть тѣ разсужденія Черткова, которыя оказываются ошибочными.

Чтобы дать понятіе читателямъ о томъ, какъ заблуждался вообще Чертковъ въ своихъ комментаріяхъ, мы приведемъ слѣдующій примѣръ. Такъ, въ объясненіе того, почему Толстой не желалъ умирать (т. е. иначе говоря, умиралъ съ тяжелымъ чувствомъ), Чертковъ пишетъ, что это произошло потому, что Толстой, ко времени своей предсмертной болѣзни, „успѣлъ уже вырваться изъ своей безнадежной обстановки. Онъ собирался зажить по новому самостоятельно въ привлекавшей его давно средѣ про-

стыхъ рабочихъ [1])“ (т. е. толстовцевъ), что, слѣдовательно, какъ думаетъ Чертковъ, Толстой не хотѣлъ умирать собственно потому, что смерть разстраивала *эти его планы*. Но такое объясненіе Черткова противорѣчитъ поступкамъ Толстого. Толстой, какъ мы теперь знаемъ, бѣжалъ изъ Ясной Поляны не къ толстовцамъ, а въ Шамордино къ своей сестрѣ Маріи Николаевнѣ, близъ которой хотѣлъ пожить на покоѣ, и изъ Шамордина его спугнули извѣстіемъ о скоромъ яко бы пріѣздѣ жены сами же толстовцы.

Мы не будемъ приводить описаній г. Черткова, касающихся его лично. Точно также не будемъ распространяться о томъ, какъ Толстой, судя по свѣдѣніямъ г. Черткова, проявлялъ себя до конца дней своихъ преданнымъ призванію писателя, какъ онъ въ это время относился къ своимъ роднымъ, къ близкимъ и вообще къ людямъ [2]). Мы прямо перейдемъ къ даннымъ, насъ наиболѣе интересующимъ, а именно къ тѣмъ многознаменательнымъ словамъ Толстого, которыя послѣдніе дни вырывались изъ глубины души его, *при полномъ его сознаніи*—къ словамъ, раскрывающимъ, какъ душа Толстого реагировала на надвигавшуюся на нее смерть.

Надо еще при этомъ сказать, что въ означенные тяжелые дни Толстой былъ вообще въ сознаніи. Въ протоколѣ врачей говорится, что сознаніе у него 4-го и 6-го ноября было „вполнѣ ясное“ и 5-го ноября „ясное“, хотя по временамъ Толстой былъ и въ забытьи и бредилъ.

Агонія смерти, когда Толстой уже не могъ ничего говорить, началась послѣ полуночи на 7-ое ноября, хотя и тогда сознаніе у него, по заявленію протокола врачей, продолжало еще жить. Толстой реагировалъ на блики. Только въ 5-ть часовъ утра 7-го ноября дыханіе Толстого стало поверхностнымъ и въ 6 час. 5 минутъ утра Толстой скончался [3]).

* * *

[1]) См. *Приложеніе третье* къ настоящей книгѣ.

[2]) Здѣсь обращаютъ на себя вниманіе слѣдующія слова Толстого, которымъ большое значеніе придастъ дочь Толстого, Татьяна Львовна (см. статью Черткова, напечатанную въ январѣ 1911 г.). Толстой говорилъ лицамъ, за нимъ ухаживавшимъ: „Только одно я прошу васъ помнить—на свѣтѣ пропасть народа, кромѣ Льва Толстого, а вы помните одного Льва“. Въ этой фразѣ сказываются высокія альтруистическія чувства Толстого. Когда же къ Толстому ужъ очень приставали съ своими попеченіями, то онъ дѣлался раздражителенъ и, когда его спрашивали, что ему хочется, онъ отвѣчалъ такъ: „Мнѣ хочется, чтобы никто мнѣ не надоѣдалъ...“

[3]) См. *Приложеніе третье.*

Темна была и мучительна смерть Толстого. Читатели убѣдятся въ этомъ сами, когда вникнуть въ безотрадное значеніе словъ умиравшаго, если они возьмутъ эти слова безъ чертковскихъ комментарій, стремящихся придать этой смерти характеръ спокойный и свѣтлый, возьмутъ эти слова такими, какъ они были сказаны.

Мы сейчасъ приведемъ эти многозначительные возгласы Толстого. Вотъ они:

„Не понимаю, что мнѣ дѣлать... А мужики-то, мужики какъ умираютъ!.. Такъ видно мнѣ въ грѣхахъ придется умереть... Вотъ и конецъ и ничего“...

Проанализируемъ подробно эти слова Толстого.

Не понимаю, что мнѣ дѣлать.

Мы имѣемъ двѣ версіи этого возгласа:

1) Чертковъ въ своей статьѣ о послѣднихъ дняхъ Толстого говоритъ слѣдующее: „Наканунѣ смерти, когда Толстому было очень тяжело, онъ, очевидно (?) желая исполнить должное (?), сказалъ мнѣ—*не понимаю, что мнѣ дѣлать*“ [1]).

2) По словамъ сестры Толстого Маріи Николаевны Толстой, „отъ Толстого слышали въ послѣдніе дни слова: *что мнѣ дѣлать, Боже мой, что мнѣ дѣлать*. Руки его были сложены какъ на молитву“ [2]).

Вышеприведенное первое объясненіе Черткова къ словамъ Толстого мы совершенно уразумѣть не можемъ: о чемъ это *должномъ для Толстого* говоритъ тутъ г. Чертковъ и что ему—Черткову, тутъ *„очевидно“*.

Не говоря уже о версіи Маріи Николаевны Толстой, если принять даже версію Черткова, освободивъ только эту версію отъ чертковскихъ комментаріевъ, то смыслъ возгласа Толстого—„не понимаю, что мнѣ дѣлать“—несомнѣнно указываетъ на безпросвѣтное положеніе, въ коемъ находился Толстой, не видѣвшій исхода для своего душевнаго успокоенія, не понимавшій, что ему дѣлать въ эти предсмертные часы... Мы и разумѣемъ слова Толстого „не понимаю, что мнѣ дѣлать“ въ этомъ именно смыслѣ. Во всякомъ случаѣ, какую бы версію этихъ словъ ни принять: версію ли Черткова *„не понимаю, что мнѣ дѣлать“* или версію Маріи Николаевны Толстой *„что мнѣ дѣлать, Боже мой, что*

[1]) См. *Приложеніе третье* настоящей книги.

[2]) См. тамъ же.

мнѣ дѣлать“, приходится во всякомъ случаѣ заключить, что религія Толстого, поставленная предъ лицомъ смерти, не дала ему успокоенія. Послѣдніе дни Толстого были днями человѣка метущагося, „не знавшаго, что ему дѣлать“.

А мужики-то, мужики, какъ умираютъ [1])!

Какъ видно изъ статьи Черткова о послѣднихъ дняхъ Толстого, этотъ возгласъ Толстого г. Чертковъ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что Толстой этимъ возгласомъ выразилъ угрызеніе совѣсти обезпеченнаго человѣка передъ лишенными матеріальныхъ средствъ мужиками, умирающими въ нуждѣ и лишеніяхъ. Но г. Чертковъ при этой сентиментальности совершенно забылъ, что *Толстой всегда преклонялся передъ тѣмъ, какъ умѣютъ мужики спокойно и радостно умирать.* Согласно съ этимъ, — возгласъ Толстого: „А мужики-то, мужики какъ умираютъ!“ нужно понимать совершенно въ другомъ смыслѣ, чѣмъ понялъ это г. Чертковъ. Этотъ возгласъ выражаетъ горе Толстого о томъ, что онъ такъ умирать, какъ это дѣлаютъ мужики, не можетъ... Въ этомъ именно смыслѣ слѣдуетъ понимать и послѣдовавшій за симъ другой возгласъ Толстого „такъ видно, мнѣ въ грѣхахъ придется умереть“ [2]).

Вотъ и конецъ и ничего.

Этотъ возгласъ г. Чертковъ объясняетъ также *по своему*, стремясь умалить его значеніе. Онъ сопоставляетъ его съ другимъ возгласомъ совершенно другого характера, полушутливымъ, сказаннымъ больнымъ въ бреду, а именно со словами Толстого „ну мать, не обижайтесь“ [3]). Но дѣлая такія сопоставленія, г. Чертковъ совершенно умалчиваетъ о томъ, *какъ* произнесъ Толстой возгласъ „вотъ и конецъ и ничего“. Произнесъ же онъ эти слова, какъ удостовѣряетъ протоколъ врачей, слѣдующимъ образомъ. Беремъ подлинныя слова протокола: „6-го ноября около двухъ часовъ дня—неожиданное возбужденіе: сѣлъ на постель и громкимъ голосомъ внятно сказалъ окружающимъ „вотъ и конецъ и ничего“ [4]).

Послѣ прочтенія этихъ словъ протокола, невольно спрашиваешь себя, почему Толстой сказалъ это слово „ничего“ въ такомъ сильномъ возбужденіи. Что это было за возбужденіе? И совершенно естественно приходитъ въ голову мысль, не было ли

---

[1]) См. *Приложеніе третье.* [2]) Ibidem.
[3]) Ibidem. [4]) Тамъ же.

это возбужденіе послѣдствіемъ самого сознанія, заключающагося въ этомъ словѣ *ничего*, въ словѣ, за которымъ уже прямо стояла *леденящая смерть личной жизни*. Если же этотъ возгласъ Толстого сопоставить съ другимъ безпросвѣтнымъ его возгласомъ „не понимаю, что мнѣ дѣлать!"—то тогда этотъ послѣдній крикъ души Толстого „вотъ и конецъ и ничего" получаетъ уже совсѣмъ не то значеніе, которое ему стремится придать г. Чертковъ.

Въ результатѣ же всего вышеизложеннаго мы не можемъ не придти къ заключенію, что, какъ бы г. Чертковъ ни обманывалъ себя и другихъ, стремясь инстинктивно въ защиту толстовскихъ заблужденій затушевать истинное значеніе всѣхъ этихъ словъ Толстого,—смерть Толстого съ такими его возгласами даетъ все-таки чувствовать каждому безпристрастному человѣку, что состояніе души умиравшаго было метущееся...

Это была длительная, при полномъ сознаніи, смерть философа, не обрѣтшаго успокоенія въ своей философіи и притомъ—что всего мучительнѣе—философа, находящагося подъ надзоромъ своихъ учениковъ, слѣпыхъ въ своемъ рабскомъ поклоненіи его заблужденіямъ.

Подъ впечатлѣніемъ приведенныхъ возгласовъ Толстого намъ невольно вспоминается одно мѣсто изъ его исповѣди, написанной 30-ть лѣтъ назадъ, гдѣ Толстой говоритъ такъ: „я былъ, какъ человѣкъ, заблудившійся въ лѣсу, на котораго нашелъ ужасъ отъ того, что онъ заблудился, и онъ мечется, желая выбраться на дорогу,—зная, что всякій шагъ еще болѣе пугаетъ его,—и не можетъ не метаться" [1]).

Но тогда, когда Толстой писалъ эти строки, у него была надежда выбраться изъ лѣса. Толстой тогда сердцемъ своимъ почувствовалъ, что есть Богъ, и ему стало легче, ибо онъ рѣшилъ искать Бога, и онъ началъ искать Его, но, къ сожалѣнію, не сердцемъ, которымъ онъ инстинктивно стремился къ Богу, а сталъ искать Его своимъ разсудкомъ (малымъ разумомъ), которому Толстой слѣпо вѣрилъ [2]). Въ исканіяхъ этихъ прошелъ первый

---

[1]) Л. Н. Толстой „Исповѣдь", стр. 22.

[2]) Въ своемъ „Христіанскомъ ученіи" Толстой говоритъ такъ: „чтобъ быть свободнымъ отъ обмановъ вѣры въ чудесное, человѣкъ долженъ признавать истиннымъ только то, что естественно, т. е. *согласно съ его разумомъ* и признавать за ложь все то, что неестественно, т. е. *противорѣчитъ разуму*, зная, что все, что выдается за таковое, есть обманъ людской... какъ и обманъ чудесъ, про которыя разсказывается въ Евангеліяхъ" (§ 231).

этапъ его пути; Толстой добрался до языческаго Бога и, добравшись до него, думалъ, что нашелъ истину. Онъ принялъ отвлеченнаго Бога за Бога настоящаго, могущаго его спасти. Но найденное Толстымъ оказалось миражемъ передъ страшнымъ испытаніемъ. Миражъ разсѣялся, какъ дымъ передъ лицемъ смерти...

И вотъ, въ послѣднія минуты Толстой оказался опять въ темномъ лѣсу. Смерть захватила его врасплохъ, и никого не было около него, кто бы ему указалъ дорогу. Кругомъ него были люди еще гораздо болѣе потемненные, чѣмъ онъ самъ, и такъ естественны и даже прямо неизбѣжны были его крики отчаянія—„не понимаю, что мнѣ дѣлать... А мужики-то, мужики какъ умираютъ“! . . . . . .

Да, скажемъ мы, не такъ умираютъ мужики, не такъ умирали ихъ наставники—великіе православные подвижники—тѣ умирали покойно и величественно, ибо они твердо знали, куда они шли. „Изыди, душа моя, гдѣ тебѣ уготовано пребывать,—говорилъ въ предсмертномъ экстазѣ св. Никонъ Радонежскій.—Гряди съ радостью. Христосъ призываетъ тебя“...

Откуда была такая страшная, необъятная ихъ увѣренность во Христѣ?—увѣренность, равная очевидности.

Добыта она не мозгомъ, которому такъ вѣрилъ Толстой, а сердцемъ, тѣмъ сердцемъ, которое перевернуло всю исторію міра со времени пришествія Христа—Христа, давшаго міру „Свѣтъ человѣковъ“—Свѣтъ, незримый очами нашими. Этотъ свѣтъ озарилъ и спасъ человѣка и далъ ему безсмертіе личной радостной жизни... А бѣдный Толстой возомнилъ себя самого свѣтильникомъ!.. Но слабый человѣческій свѣтильникъ этотъ тотчасъ же погасъ, какъ только прикоснулась къ нему леденящая смерть и тьма объяла его... и „ничего“, какъ въ отчаяніи почувствовалъ самъ Толстой.

* * *

Въ заключеніе настоящей главы не можемъ не высказать здѣсь ту горькую истину, что не радостнѣе Толстого умираетъ и наша интеллигенція, которая въ огромномъ большинствѣ своемъ, даже далека отъ того, чтобы искать Бога. Въ большинствѣ же эта интеллигенція совершенно безпечна въ мысляхъ относительно неизбѣжнаго расчета съ жизнью, относительно того, какъ произойдетъ этотъ расчетъ... она мечтаетъ лишь объ одномъ, какъ бы подольше отсрочить уплату по векселю, по которому все-

таки, какъ ни отсрочивай, а уплатить придется. Когда же, послѣ всѣхъ этихъ отсрочекъ, наступаетъ неизбѣжный моментъ ликвидаціи, то онъ является чѣмъ-то, словно внезапнымъ, захватывающимъ обыкновенно человѣка врасплохъ, и вотъ человѣкъ начинаетъ метаться, и нравственно страдать...

Впрочемъ, для нашего утѣшенія можно указать и на случаи величественнаго и спокойнаго умиранія русскихъ интеллигентныхъ людей. Но эти люди были истинные христіане; они не тщились создавать передъ собою Бога, расплывающагося въ отвлеченность, а стремились сознать сердцемъ своимъ Бога личнаго, Бога живаго—того Логоса, о которомъ возвѣстилъ міру Іоаннъ Богословъ.

Приведемъ для примѣра одну такую смерть. Пусть картина этой смерти нѣсколько сгладитъ въ насъ то тяжелое впечатлѣніе, которое у насъ осталось отъ кончины графа Льва Николаевича Толстого. Скажемъ о томъ, какъ умиралъ А. С. Хомяковъ.

Извѣстный писатель по религіознымъ вопросамъ Алексѣй Степановичъ Хомяковъ умеръ 25-го сентября 1860 года отъ холеры вдали отъ родныхъ въ своемъ рязанскомъ имѣніи. Осталась записка сосѣда по имѣнію—Леонида Матвѣевича Муромцева о послѣднихъ дняхъ Хомякова. Вотъ извлеченіе изъ этой записки.

„Когда Муромцевъ вошелъ къ Хомякову и спросилъ, что съ нимъ, А. С. отвѣтилъ: „да ничего особеннаго, приходится умирать. Очень плохо. Странная вещь! Сколько я народу вылечилъ, а себя вылечить не могу". По словамъ Муромцева, въ этомъ голосѣ не было и тѣни сожалѣнія и страха, но глубокое убѣжденіе, что нѣтъ исхода... Около часу пополудни, видя, что силы больного утрачиваются, я, говоритъ Муромцевъ, предложилъ ему собороваться. Онъ принялъ мое предложеніе съ радостной улыбкой, говоря: „очень, очень радъ". Во все время совершенія Таинства, онъ держалъ въ рукахъ свѣчу, шопотомъ повторялъ молитву и творилъ крестное знаменіе. Черезъ нѣкоторое время Муромцеву показалось, что А. С. лучше, о чемъ онъ собирался сообщить женѣ: „посылаю добрую вѣсточку. Слава Богу, вамъ лучше". „Faites vous responsable de cette bonne nouvelle, je n'en prend pas la responsabilité" [1]), сказалъ Хомяковъ Муромцеву, почти шутя. „Право хорошо, посмотрите, какъ вы согрѣлись и глаза просвѣтлѣли", замѣтилъ Муромцевъ. „*А завтра какъ будутъ свѣтлы!*" отвѣчалъ Хомяковъ. Это были его послѣднія слова, говоритъ Муромцевъ.

[1]) Будьте вы отвѣтственны за эту добрую вѣсточку, я не беру на себя отвѣтственности.

Онъ яснѣе нашего видѣлъ, что всѣ эти признаки казавшагося выздоровленія были лишь послѣднія усилія жизни. За нѣсколько секундъ до кончины онъ твердо и вполнѣ сознательно осѣнилъ себя крестнымъ знаменіемъ. Алексѣй Степановичъ Хомяковъ хорошо умиралъ“ [1]).

Онъ такъ хорошо умиралъ потому, что сердце его ощутило живое прикосновеніе Божественной силы, къ которой онъ стремился—прикосновеніе силы, побѣждающей смерть, дающей людямъ увѣренность въ будущей личной радостной жизни „*Я даю имъ жизнь вѣчную и не погибнутъ во вѣкъ*“, говорилъ Спаситель міра [2]).

И вотъ въ Хомяковѣ мы видимъ одного изъ искреннихъ христіанъ, осознавшихъ большимъ своимъ разумомъ эти великія слова откровенія Божественнаго. Поэтому Хомяковъ, передъ переходомъ въ міръ иной, осѣнилъ себя крестнымъ знаменіемъ, какъ повѣствуетъ его лѣтописецъ Муромцевъ, твердо и сознательно.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Борцы за Логосъ.

Поставленный на арену цирка мученикъ Игнатій Богоносецъ громко сказалъ:

„Римскіе мужи, взирающіе на настоящій мой подвигъ! Вы знаете, что не за какое-нибудь беззаконіе осужденъ на смерть, но ради единаго моего Бога, любовью къ которому я объятъ и къ которому я сильно стремлюсь. Я—Его пшеница и буду смолотъ зубами звѣрей, чтобы быть для Него чистымъ хлѣбомъ“.

Четьи-Минеи. Книга IV, стр. 560.

Прежде, чѣмъ начать настоящую главу по существу предмета, считаемъ нужнымъ сдѣлать слѣдующее небольшое вступленіе.

Изучая современныхъ философовъ, мы часто наталкиваемся на разницу въ пониманіи ими терминовъ. Если у подвижниковъ эта разница происходила отъ несовершенства общенія въ ихъ эпохи между пишущею братіею, то причина того же явленія въ

---

[1]) Н. А. Бердяевъ. „А. С. Хомяковъ“. Изданіе книгоиздательства „Путь“. 1912 г., стр. 70.

[2]) Евангеліе отъ Іоанна глава X, 28.

настоящее время кроется въ другомъ. Теперь, когда движеніе философской мысли раздробилось на массу школъ, когда философію стали разрабатывать въ ея сложныхъ деталяхъ—между этими школами возникли безконечные споры и по существу предмета и относительно философскаго языка—споры, которые затрудняютъ спорящимъ сговориться другъ съ другомъ въ точной и однообразной терминологіи. Идетъ даже борьба за такіе термины, которые вошли во всеобщее употребленіе, и потому, казалось, не могли бы возбуждать никакихъ сомнѣній въ ихъ пониманіи. Мы останавливаемся сейчасъ на этомъ явленіи потому, что оно близко коснулось и насъ въ отношеніи весьма важнаго для насъ термина. А именно—дѣло идетъ о терминѣ *Логосъ* и о томъ, что слѣдуетъ понимать подъ этимъ словомъ, а также подъ словами *религія Логоса* и подъ выраженіемъ *борцы за Логосъ*,—выраженіемъ, которое мы избрали для опредѣленія содержанія настоящей главы.

По нашему мнѣнію, слову Логосъ должно быть даваемо то же значеніе, которое далъ ему св. Іоаннъ Богословъ, поэтому подъ словами—*философія Логоса* и *религія Логоса* слѣдуетъ понимать религію и философію христіанскія. *Борцы же за Логосъ*—это тѣ люди, которые и жизнью своей и словомъ своимъ отдавали себя дѣлу защиты христіанскихъ вѣрованій и идей и тѣмъ поддерживали и упрочняли ихъ въ общественномъ сознаніи.

Основаніемъ къ такому нашему пониманію служитъ прежде всего главное правило разумной терминологіи—примѣнять терминъ въ томъ смыслѣ, какъ всѣ привыкли его понимать, какъ терминъ уже усвоенъ громаднымъ большинствомъ людей.

Всѣ мы, принадлежащіе къ міру христіанскому, знаемъ что Евангеліе отъ Іоанна вселило въ весь христіанскій міръ пониманіе Логоса въ смыслѣ Божественной Силы, зиждущей вселенную, въ смыслѣ Силы, творящей свѣтъ человѣковъ и, наконецъ, въ томъ смыслѣ, что Логосъ есть воплотившійся на землѣ Сынъ Божій, Іисусъ Христосъ. Евангеліе отъ Іоанна читалъ весь христіанскій міръ и привыкъ къ слову Логосъ именно въ томъ смыслѣ, какъ объ немъ изрекло людямъ Божественное откровеніе. Античную идею о Логосѣ христіанство оживотворило своимъ содержаніемъ, и великое слово—Логосъ, получившее послѣ Евангелія отъ Іоанна священное для христіанъ значеніе, стало прочнымъ достояніемъ всего христіанскаго міра. Поэтому и мы, употребляя выраженія—„жизнь въ Логосѣ, борцы за Логосъ“—примѣняемъ въ этихъ выраженіяхъ слово Логосъ именно въ христіанскомъ смыслѣ.

Мы сочли нужнымъ сейчасъ все это оговорить, чтобы читатели ясно видѣли, въ чемъ будетъ заключаться содержаніе настоящей главы, ибо съ нѣкоторыхъ поръ въ философской литературѣ стали являться толкованія, затемняющія значеніе слова Логосъ. Терминъ этотъ начинаютъ съ нѣкоторыхъ поръ примѣнять совершенно въ другомъ смыслѣ, чѣмъ это было вообще принято. Это дѣлаютъ представители, такъ называемой, новой философіи. Въ Москвѣ съ 1910 года сталъ издаваться одинъ альманахъ, защитникъ идей новой философіи, съ раціоналистическимъ направленіемъ, но, несмотря на это, назвавшій себя „Логосомъ“ и заявившій въ одной изъ своихъ руководящихъ статей, что въ основаніи новой научной философіи, представителемъ коей считаетъ себя альманахъ, лежитъ *Логосъ вселенскій, безличный—Логосъ основныхъ принциповъ знанія и что христіанское ученіе о Логосѣ есть извращеніе Логоса античнаго* (Альманахъ „Логосъ“ Книга первая 1911 г. Трактатъ о „Логосѣ“ Б. Яковенко стр. 74 и 79). Какъ видитъ читатель, разница съ нами въ пониманіи термина Логосъ громадная; глубокая также пропасть, отдѣляющая насъ отъ философій, подобныхъ той, какая проповѣдуется Альманахомъ. Мы утверждаемъ, что античную идею о Логосѣ христіанство *оживотворило* своимъ содержаніемъ, Альманахъ же говоритъ, что идея эта *извращена* христіанствомъ [1]).

* * *

Итакъ, будемъ говорить о борцахъ за Логосъ въ томъ смыслѣ, какъ христіане понимаютъ этотъ послѣдній терминъ, т. е. будемъ говорить о людяхъ, которые и жизнью своею и словомъ отдавали себя дѣлу защиты христіанскихъ вѣрованій и идей и тѣмъ поддерживали и упрочняли ихъ въ общественномъ сознаніи.

Мы уже видѣли въ предыдущей главѣ на представленныхъ примѣрахъ, какія чудеса духовной силы являли люди въ предсмертныя свои минуты,—люди, ощущавшіе своимъ сердцемъ *лич-*

---

[1]) Вотъ относящаяся сюда буквальная выдержка изъ Альманаха: „Христіанское ученіе о Логосѣ, говоритъ Альманахъ, есть простое повтореніе ученія о Логосѣ античнаго и притомъ повтореніе *извращенное* чуждымъ античному міру мотивомъ религіозности“. („Логосъ“ 1911 г. Книга первая статья о Логосѣ Б. Яковенко, стр. 79).

наго живаго Бога. Изъ этого ощущенія личнаго живаго Бога, изъ этого ощущенія близкаго къ людямъ Богочеловѣка, побѣдившаго смерть, Бога вѣчно живущаго у нихъ рождалось другое великое сознаніе — сознаніе даруемаго Богомъ живымъ личнаго радостнаго безсмертія каждому человѣку, стремящемуся къ Богу. И человѣкъ, когда наступала его земная смерть, съ торжествующимъ спокойствіемъ переходилъ въ міръ иной, переходилъ къ тому, кто первый побѣдилъ смерть — къ Богочеловѣку Іисусу Христу.

Эта торжествующая надъ смертью жизнь, данная личнымъ живымъ Божествомъ, совершала у христіанъ чудеса необычайнаго могущества во всѣ вѣка и при всѣхъ условіяхъ. Но въ особенности ярко она проявила свою силу въ эпоху первохристіанства. „Свѣтъ Незримый", возсіявшій тогда изъ своего великаго духовнаго Солнца, совершалъ въ ту эпоху чудеса силы сверхчеловѣческой. Люди, воспламенные огнемъ этого свѣта, ярко горѣли въ борьбѣ за его распространеніе. Сила этого свѣта была особенная; она проистекала изъ Таинственнаго Источника, и она неизмѣримо превосходила всякую человѣческую энергію, которая могла бы исходить изъ маленькаго „я" человѣка. „Происхожденіе христіанства, говоритъ С. Н. Булгаковъ, связано съ таинственнымъ, чудеснымъ зарожденіемъ въ мірѣ новой вѣры и новой жизни. Огненные языки, въ день Пятидесятницы спустившіеся на землю, зажгли религіозное пламя, разгорѣвшееся во всемірно-историческій костеръ, и свѣтомъ и тепломъ этого пламени просвѣщаемся и согрѣваемся мы и доселѣ. Вѣра въ воскресшаго Спасителя, съ неодолимой силой вспыхнувшая въ мірѣ, чувство Его реальнаго присутствія, потоки Божественной любви и прощенія исторгли изъ душъ никогда не звенѣвшую въ мірѣ религіозную пѣснь молитвы, радости, примиренія, восторга, любви. Первохристіанство какъ-будто представляетъ собою въ исторіи христіанства тѣ 40 дней послѣ воскресенія, когда Господь, хотя невидимый, близокъ и является ждущимъ его ученикамъ на зовъ горящаго сердца. Въ повседневномъ трудѣ — на рыбной ловлѣ — является Онъ имъ и благославляетъ Своимъ участіемъ ихъ трудъ; на пути въ Эммаусъ встрѣчается Онъ неузнаннымъ путникомъ и открывается имъ „въ преломленіи хлѣба"; Онъ снисходитъ къ сомнѣнію, давая чувственно удостовѣреніе Своей реальности, и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественно открывается, какъ имѣющій всякую власть на небѣ и на землѣ. Чувствомъ непрерывно совершаю-

щагося чуда начинающагося мірового преображенія насыщена атмосфера первохристіанства“ [1]).

И вотъ, что мы теперь ощущаемъ, какъ отблескъ этого горѣнія духа во времена первохристіанства:

Теперь идетъ уже второе тысячелѣтіе послѣ этихъ первыхъ пламенныхъ порывовъ; но свѣтъ, идущій оттуда, даетъ тепло свое и намъ—людямъ этого разсудочнаго вѣка; даетъ онъ себя чувствовать всѣмъ тѣмъ, кто со вниманіемъ останавливается надъ изученіемъ подвиговъ, совершавшихся въ первые вѣка. Этотъ свѣтъ согрѣваетъ собою сердца наши, несмотря даже на то, что всѣ мы окутаны холодомъ всеобщаго раціонализма—раціонализма, стремящагося создать свою холодную религію безъ живаго Бога.

Чтобы читатели убѣдились, какова была тогда сила этого мистическаго свѣта, проникавшаго въ сердца людей, мы приведемъ нѣсколько картинъ изъ жизни первохристіанства. Картины эти мы извлекли изъ Четьи-Миней и изъ данныхъ, собранныхъ христіанскими историками.

Рамки нашего труда не позволили намъ остановиться на многочисленныхъ примѣрахъ проявленія этой силы, но и тѣхъ немногихъ данныхъ, съ которыми читатель сейчасъ ознакомится, достаточно, чтобы судить о носителяхъ Свѣта, о великихъ борцахъ за Логосъ въ первые вѣка.

Въ концѣ же настоящей главы, въ заключеніе ея, мы будемъ говорить о томъ, какая борьба за Логосъ ожидается теперь у насъ въ настоящую нашу эпоху и какія движенія этой эпохи являются наиболѣе враждебными христіанству.

* * *

Первые борцы за Логосъ были мученики христіанства. Мученичество—это героическій періодъ христіанской исторіи.

Обладавшая въ то время міромъ Римская Имперія имѣла много основаній преслѣдовать христіанъ. Въ глазахъ римскихъ властей христіанство являлось отрицаніемъ языческаго строя; оно являлось отрицаніемъ религіи, быта, нравовъ и общественной жизни Имперіи. Правители и жрецы считали христіанъ заговорщиками и мятежниками, колеблющими основы государства и об-

---

[1]) Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи“. Май—іюнь 1909 г. Стр. 239—240, статья С. Н. Булгакова: „Первохристіанство и новѣйшій соціализмъ“.

щества. И народъ, эта необразованная языческая чернь, шелъ въ своихъ настроеніяхъ за своими властями. Чернь, привязанная къ своему языческому культу и къ своимъ праздникамъ, на первыхъ порахъ искренно ненавидѣла представителей христіанскаго движенія; она почитала ихъ за безбожниковъ и съ усердіемъ помогала выполненію кары языческаго закона надъ ними. „Въ наше время мы едва-ли можемъ составить себѣ точное представленіе объ этой злобной ненависти къ христіанамъ, говоритъ Ф. В. Фарраръ. Она появляется уже такъ рано, какъ царствованіе Нерона. Это человѣкообразное чудовище, конечно, не могло бы свалить съ себя на христіанъ ужаснаго подозрѣнія въ поджогѣ своей столицы, еслибы онъ не зналъ, что они были предметомъ народной ненависти. Чтобы устранить вредную для себя народную молву, Неронъ, говоритъ Тацитъ, провозгласилъ обвиненіе противъ людей, ненавидимыхъ за свои безобразія,—людей, которыхъ простой народъ называлъ христіанами. Упомянувъ объ осужденіи Христа Понтіемъ Пилатомъ, Тацитъ прибавляетъ, что „это ужасное суевѣріе, будучи подавлено на время, вновь проявилось не только по іудеѣ, гдѣ возникло самое зло, но даже и по всему городу, который есть общая клоака и столица всего отвратительнаго или постыднаго“.

Среди писателей того времени вошло въ обычай описывать христіанство такъ именно, какъ это сдѣлалъ Тацитъ. Плиній въ своемъ письмѣ къ Трояну называетъ христіанство „безобразнымъ и чудовищнымъ суевѣріемъ, усугубляемымъ еще упрямствомъ и непреклоннымъ упорствомъ“. Светоній называетъ его „новымъ и зловреднымъ суевѣріемъ“. „Христіане—общественные враги“, было общимъ приговоромъ римлянъ,—„люди позорной, незаконной и отчаянной партіи“ [1]).

Ненависть эта усугублялась тѣмъ, что лица различныхъ вольныхъ профессій, служившіе язычеству активною дѣятельностью своей (а такихъ лицъ было очень много), прекрасно сознавали, что съ распространеніемъ христіанства являлась для нихъ угроза потерять близкое имъ дѣло, и потому всѣ они поджигали толпу противъ христіанъ, какъ только могли. „Всѣ тѣ, говоритъ Ф. В. Фарраръ, кто занимались приготовленіемъ идоловъ, продажей цвѣтовъ, доставкой жертвъ, архитекторы храмовъ, скульпторы, живописцы, декораторы, оракулисты, предсказатели,

---

[1]) Ф. В. Фарраръ. „Жизнь и труды святыхъ Отцовъ“. Т. I, стр. 20 и 21.

авгуры, астрологи, гладіаторы, бойцы, атлеты, актеры, мимисты, пѣвцы, танцоры и танцовщицы, содержатели тавернъ—вся эта масса безнравственныхъ и отпѣтыхъ людей, которые жили на счетъ поставленія преступныхъ удовольствій—всѣ дружно возстали противъ христіанъ, торжество которыхъ грозило сдѣлаться для нихъ гибелью" [1].

И вотъ крики „Долой нечестивцевъ!" и „Христіанъ ко львамъ!" были въ началѣ христіанскаго движенія самыми обычными криками не только въ Римѣ, но и въ другихъ городахъ—въ амфитеатрахъ Греціи и въ колоніяхъ Рима.

„Но несмотря на все это, говоритъ Фарраръ, несмотря на огонь и позорный столбъ, на мечи тридцати легіоновъ и гнетъ постояннаго гонительства, христіане, какъ старые, такъ и молодые, какъ богатые, такъ и бѣдные, славно стояли на своемъ и оставались восторженно твердыми. Они радостно взирали на разграбленіе ихъ владѣній, зная, что сами они предназначены для гораздо лучшаго владѣнія и жилища. Они смѣло шли на смерть, такъ какъ смерть для нихъ была жизнь. И вслѣдствіе этого они побѣдили міръ, и черезъ мракъ и смятеніе вѣковъ передали намъ горящій факелъ откровенія и истины" [2].

* * *

Въ дѣлѣ распространенія и утвержденія христіанства мученичество имѣло первенствующее значеніе. Точно записывая дни кончинъ мучениковъ, христіане собирались въ эти дни для празднованія ихъ памяти. Въ церкви христіанской были особые писцы, которые записывали все, что происходило съ христіанами въ темницахъ и судилищахъ. Такихъ писцовъ во время первыхъ гоненій на христіанъ поставилъ въ различныхъ округахъ Рима папа Климентъ. Несмотря на то, что языческое правительство угрожало этимъ писцамъ смертною казнью, записи продолжались безпрерывно во все время гоненій. Эти записи, въ коихъ можно находить иногда подробныя свѣдѣнія о вопросахъ судей-мучителей и объ отвѣтахъ на нихъ страдальцевъ, извѣстны подъ названіемъ *мученическихъ актовъ*. Среди такихъ актовъ встѣчаются цѣлыя судебныя дѣла, составленныя во время самаго суда надъ мучениками. Это—копіи съ оффиціальныхъ судебныхъ

[1] Ф. В. Фарраръ „Жизнь и труды святыхъ Отцовъ". Т. I. стр. 22.

[2] Тамъ же стр. 23.

протоколовъ, которыя христіане за дорогую цѣну пріобрѣтали у язычниковъ [1]).

Наши Четьи-Минеи наполнены сказаніями о мученичествахъ святыхъ. Въ числѣ этихъ сказаній много такихъ, которыя составляютъ прямой пересказъ того, что было записано въ мученическихъ актахъ.

Чтобы дать читателю точное понятіе о томъ, черезъ какія страшныя испытанія приходилось проходить мученикамъ передъ своею смертью, мы приведемъ сначала здѣсь, въ видѣ примѣра, запись объ испытанныхъ тремя Антіохійскими мученіками страданіяхъ за твердое исповѣданіе ими вѣры въ Іисуса Христа.

Имена этихъ мучениковъ были Трофимъ, Савватій и Доримедонтъ. Было это въ III вѣкѣ въ царствованіе Римскаго императора Проба.

Тогда къ правителю Антіохіи Иліодору привели между другими на судилище двухъ людей Трофима и Савватія, открыто исповѣдовавшихъ Христа. Иліодоръ велѣлъ ихъ разлучить другъ отъ друга и сначала привести къ нему Трофима, котораго и началъ допрашивать объ имени, жизни и вѣрѣ.

Христіанинъ отвѣчалъ:

„Имя мое—Трофимъ, родился я отъ свободныхъ и благородныхъ родителей, но, попавъ подъ власть грѣха, сначала жилъ нечестиво, пока черезъ святое крещеніе не получилъ истинной свободы и благородства".

Тогда судья спросилъ:

„Какой ты вѣры?"

Трофимъ отвѣчалъ:

„Я уже сказалъ тебѣ, но слушай,—я скажу еще яснѣе: я—христіанинъ, рабъ Христа и желаю быть жертвою Христу".

Судья спросилъ:

„Ты иностранецъ или Римскій гражданинъ?"

Трофимъ отвѣтилъ, что онъ—странникъ. На это судья спросилъ:

„Читалъ ли ты императорскіе указы о христіанахъ?"

„Прочелъ,—отвѣтилъ Трофимъ,—но что они намъ? Между благочестіемъ и бѣсовскимъ обольщеніемъ такая же разница, какъ между днемъ и ночью".

Эти слова привели Иліодора въ гнѣвъ; онъ велѣлъ обнажить Трофима и, растянувъ за руки и за ноги, бить безъ всякаго

[1]) Четьи-Минеи. Книга I. стр. IX и X.

милосердія. Мученика били такъ долго, что земля обагрилась кровью. Потомъ судья велѣлъ перестать бить его и сказалъ:

„Принеси богамъ жертву, Трофимъ,—иначе я пошлю тебя въ Фригію къ Діонисію".

(Діонисій былъ извѣстенъ своею лютостью и безчеловѣчіемъ, поясняетъ хроника).

Трофимъ отвѣчалъ:

„Для меня не важно, тобою ли я буду убитъ, или кѣмъ другимъ, ты ли замучаешь меня, или Діонисій; смерть, все равно, будетъ только одна, потому что у васъ обоихъ одно намѣреніе: убивать тѣхъ, кои служатъ истинному Богу".

Тогда судья еще болѣе разсердился; онъ велѣлъ повѣсить святого на дерево и терзать его тѣло. Его тотчасъ же обступили палачи съ острыми орудіями, коими они терзали мученика, строгая его тѣло до костей и даже до самыхъ внутренностей. Мученикъ тихо говорилъ:

„Господи, помоги рабу Твоему!"

Послѣ этихъ мученій Трофима ввергли въ темницу.

Засимъ привели на судъ другого христіанина Савватія, и судья сказалъ ему:

„Я не спрашиваю тебя, христіанинъ ли ты, но ты сначала скажи: какого ты званія?"

Савватій отвѣчалъ:

„Мое званіе, достоинство и отечество, слава и богатство есть Христосъ Сынъ Божій, вѣчно сущій; Его промысломъ утверждена и управляется вселенная".

Судья, принявъ этотъ отвѣтъ за оскорбленіе себѣ, пришелъ въ ярость и, ударивъ его по щекѣ, сказалъ:

„Отвѣчай то, о чемъ тебя спрашиваютъ, и прежде, чѣмъ я не погубилъ тебя посредствомъ мученій, приступи къ богамъ и принеси имъ жертвы".

Когда Савватій отказался это исполнить, его, по повелѣнію Иліодора, повѣсили и стругали желѣзными когтями до тѣхъ поръ, пока не обнажились его кости. Такъ какъ отъ костей отпали уже цѣлые куски тѣла и были растерзаны всѣ внутренности, то мучителямъ нечего было терзать. Поэтому мученика отвязали отъ дерева, и Савватій тотчасъ же предалъ свою душу въ руки Господа своего [1]).

---

[1]) Четьи-Минеи Книга I, стр. 346 и 347.

Послѣ этого Иліодоръ, отчаявшись обратить изъ христіанства въ язычество и Трофима, отправилъ его изъ темницы къ правителю Фригійскаго города Синада—Діонисію при письмѣ, сообщая о своемъ безсиліи переупрямить этого христіанина.

Когда Трофима привели къ Діонисію, то тотъ сказалъ ему:

„Ты остаешься непокорнымъ и призываешь суетнаго и тщетнаго Христа, бывшаго виновникомъ смерти многихъ... Оставь надежду, которую имѣлъ на Него, принеси жертву богамъ, чтобы избавиться отъ лютыхъ мученій и смерти“...

Трофимъ не сдавался; онъ шелъ на всѣ мученія, и твердо высказалъ готовность умереть за Христа. Діонисій приказалъ бить Трофима толстыми жилами и въ это время говорилъ Трофиму:

„Ты только обѣщай принести богамъ жертву и тотчасъ же избавишься отъ мученій“.

Трофимъ молчалъ.

Слуги, по повелѣнію Діонисія, взяли уксусъ, смѣшали его съ горчицею и вливали въ ноздри Трофиму. Послѣ этого, повѣсивъ его на деревѣ, рѣзали ему бока, нанося глубокія продолговатыя раны, и изъ реберъ его исходили потоки крови.

Діонисій, видя упорство Трофима, говорилъ:

„Напрасна надежда твоя, Трофимъ, и тщетны твои помышленія: ибо кто придетъ къ тебѣ съ неба и избавитъ тебя отъ настоящихъ страданій?“

Трофимъ отвѣчалъ:

— „*Никогда не отвергнусь я Бога моего истиннаго и живаго*“ [1]).

Тогда Діонисій съ яростью сказалъ слугамъ:

„Мучьте его еще“.

И они стали его мучить съ большею жестокостью, стали жечь ребра горящими свѣчами... Послѣ этого Трофима опять ввергли въ темницу.

Въ городѣ, гдѣ происходили эти мученія, жилъ сенаторъ по имени Доримедонтъ. Онъ былъ христіанинъ, но скрывалъ это, боясь Діонисія.

Узнавши о томъ, что перенесъ Трофимъ онъ съ своей стороны дѣлалъ все, чтобы облегчить его страданія. Онъ часто тайно

---

[1]) Четьи-Минеи. Книга I, стр. 351. Отвѣтъ этотъ очень характеренъ. Онъ живо передаетъ намъ всю психологію святого. Отвѣтъ этотъ даетъ чувствовать откуда шла эта нечеловѣческая сила мученика побѣждать мученія. Она проистекала изъ ощущенія имъ помощи *Бога живаго* (т. е. личнаго, и *истиннаго* (дѣйствительно живущаго и дающаго мученику силу).

приходилъ къ Трофиму, добивался видѣть его въ тюрьмѣ, омывалъ его кровь и отиралъ струпы чистыми полотенцами, перевязывалъ его раны и всячески заботился о немъ. Это дошло до Діонисія. Назначивъ вскорѣ оффиціальное поклоненіе богамъ въ языческій праздникъ „Діоскорію“ [1]), Діонисій приказалъ на этомъ поклоненіи быть и Доримедонту. Доримедонтъ отказался. Тогда Діонисій велѣлъ привести къ себѣ Доримедонта. Убѣдившись затѣмъ изъ словъ Доримедонта, что онъ христіанинъ, онъ велѣлъ взять его подъ стражу.

Черезъ нѣсколько времени Діонисій послалъ къ Доримедонту своихъ приближенныхъ уговорить его раскаяться, но это оказалось безуспѣшнымъ.

На другой день Діонисій пошелъ въ судъ и повелѣлъ привести Доримедонта.

„Обольщенный человѣкъ! — сказалъ онъ Доримедонту, — что съ тобой вчера произошло, что ты отступилъ отъ боговъ и отказался исполнить повелѣнія цезаря? Развѣ тебѣ не угодно стало, чтобы тебя всѣ почитали и чтобы ты занималъ между нами не послѣднее мѣсто?“

Доримедонтъ на это отвѣчалъ:

„Любящій истиннаго Бога ни во что не ставитъ мірскую честь и славу“.

Діонисій сначала ласками, а потомъ угрозами старался уговорить Доримедонта, но, ничего не достигши, велѣлъ, наконецъ обнажить его и приступить къ мученіямъ; онъ приказалъ повѣсить Доримедонта и жечь его ребра раскаленными желѣзными кольями.

„Посмотрю, придетъ ли Христосъ помочь тебѣ?“ — говорилъ при этомъ Діонисій.

Доримедонтъ, несмотря на мученія, оставался христіаниномъ и хулилъ языческихъ боговъ.

Тогда Діонисій обратилъ гнѣвъ свой на слугъ, мучившихъ Доримедонта, и укорялъ ихъ, что они не могутъ заставить умолкнуть человѣка, хулящаго ихъ боговъ. Слуги, пришедшіе въ ярость, рвали святому лицо желѣзными когтями и выбили ему зубы [2]).

Потомъ развели подъ мученикомъ огонь и поставили его на горящіе уголья. Ничего не помогало. Наконецъ Доримедонта

---

[1]) Празднество въ честь Кастора и Полукса.

[2]) Четьи-Минеи. Книга I, стр. 353.

бросили въ темницу. Діонисій сталъ совѣтоваться со своими приближенными, какой смерти предать Трофима и Доримедонта, они рѣшили отдать мучениковъ на съѣденіе звѣрямъ въ циркѣ.

Откуда христіане черпали эту страшную силу сопротивленія язычеству?

Ясно и точно формулированный отвѣтъ на этотъ вопросъ намъ даетъ одинъ изъ исповѣдниковъ христіанской вѣры — Кипріанъ Карѳагенскій, самъ погибшій въ 258 году мученическою смертью. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Кипріанъ пишетъ: „Самъ Христосъ присутствовалъ на своей брани—сражающихся и подвизающихся за Его имя. Самъ ободрялъ, укрѣплялъ, воодушевлялъ. И *Онъ, однажды побѣдившій смерть, всегда побѣждаетъ въ насъ*... Онъ не только взираетъ на рабовъ Своихъ, но и Самъ въ лицѣ нашемъ поборается; Самъ съ нами сражается; Самъ и подвизающихся вѣнчаетъ и вѣнчается“ [1]).

Изъ этихъ словъ борца за Логосъ—Кипріана мы ясно видимъ, какова была въ мученикахъ сила вѣры въ личнаго живаго Бога—сила вѣры въ Богочеловѣка Іисуса Христа. И—что могъ сдѣлать противъ этой живой силы *языческій богъ*? Что могъ тутъ сдѣлать, напр., *отвлеченный богъ*, Римскаго императора Марка Аврелія, гонителя христіанъ,—*богъ рожденный холоднымъ умозрѣніемъ стоиковъ*. Богъ этотъ несомнѣнно долженъ былъ быть побѣжденъ Богомъ христіанскимъ — *Богомъ живымъ и истиннымъ*, какъ назвалъ Его мученикъ Трофимъ.

* * *

Въ Четьи-Минеяхъ мы имѣемъ сотни подобныхъ мученичествъ христіанъ, составленныхъ по мученическимъ актамъ. Описанія эти варьируются согласно событіямъ каждаго мученичества, но въ общемъ характеръ ихъ однообразенъ, и то, что мы сейчасъ видѣли въ вышеприведенныхъ примѣрахъ, вполнѣ характеризуетъ общій подъемъ духовной силы христіанъ въ героической борьбѣ ихъ съ язычествомъ.

Твердость и непоколебимость страдальцевъ, которые мужественно шли на смерть, сильно дѣйствовали на сердца язычниковъ.

[1]) Творенія св. Кипріана въ русскомъ переводѣ. Кіевъ 1891 г. Т. I, письмо 8, стр. 120 и 122.

Подъ впечатлѣніемъ титанической силы мученичества язычники сами начинали больше и больше обращаться въ христіанство. Такимъ образомъ кровь христіанскихъ мучениковъ, по выраженію христіанскаго писателя II вѣка Тертуліана, была сѣменемъ новыхъ христіанъ.

Мы приведемъ здѣсь еще одно сказаніе о мученичествѣ, дающее яркую картину той героической эпохи. Изъ этого сказанія видно, какъ сильно вліяло тогда мученичество на сердца людей, не окончательно загубленныхъ въ нравственномъ отношеніи язычествомъ.

Означенное событіе описано въ четвертой книгѣ Четьи-Миней на день девятнадцатаго декабря. Называется оно: Страданіе святого мученика Вонифатія.

Приводимъ это событіе изъ хроники съ сокращеніями.

При царѣ Діоклитіанѣ (во времена четеровластія) въ Римѣ проживала одна женщина, по имени Аглаида; отецъ ея былъ нѣкогда начальникомъ города. Она была молода и красива, обладала богатыми имѣніями, доставшимися ей по наслѣдству отъ родителей, и пользовалась свободной жизнью безъ законнаго мужа. Она имѣла у себя вѣрнаго раба, который былъ управителемъ надъ домомъ и имѣніями ея; онъ былъ молодъ и красивъ. Звали его Вонифатіемъ,—и Аглаида жила съ нимъ въ связи, удовлетворяя свое плотское вожделѣніе.

Въ то время было сильное гоненіе на христіанъ, глубокая, какъ говоритъ хроника, идольская тьма покрывала весь Востокъ, и много вѣрующихъ было мучимо и убиваемо за Христа. Госпожѣ Вонифатія—Аглаидѣ явилась мысль и сильное непреодолимое желаніе имѣть въ своемъ домѣ мученическія мощи. Она поручила Вонифатію добыть ей во что бы то ни стало такія мощи.

Аглаида дала Вонифатію много золота, потому что нельзя было взять мученическихъ тѣлъ безъ подарковъ и золота: мучители, видя сильную любовь и усердіе христіанъ къ мощамъ, не отдавали ихъ даромъ, но продавали по дорогой цѣнѣ, и, такимъ образомъ, пріобрѣтали себѣ большіе доходы. Вонифатій взялъ у своей госпожи много золота, приготовилъ также много благовоній, полотна и всего, что потребно было для обвитія мученическихъ тѣлъ. Взявъ съ собою много рабовъ, помощниковъ и коней, онъ собрался въ путь.

Выходя изъ дому, онъ, смѣясь, сказалъ своей госпожѣ:

„А что будетъ, госпожа, если я не найду никакого тѣла мученика, и мое тѣло, замученное за Христа, принесутъ къ тебѣ,— примешь ли ты его тогда съ честью?“

Аглаида, разсмѣявшись, назвала его пьяницей и грѣшникомъ...

Вонифатій достигъ Малой Азіи и вошелъ въ знаменитый Киликійскій городъ Тарсъ; въ этомъ городѣ тогда было воздвигнуто жестокое гоненіе на христіанъ, и вѣрующіе подвергались тяжкимъ мученіямъ. Оставивъ рабовъ въ гостинницѣ, Вонифатій повелѣлъ имъ отдохнуть, а самъ, не отдыхая, тотчасъ же пошелъ смотрѣть на страданія мучениковъ, о которыхъ раньше слышалъ.

Придя на мѣсто мученія, Вонифатій увидалъ множество народа, собравшагося смотрѣть на производимыя христіанамъ мученія. Муки на нихъ были налагаемы неравныя и неодинаковыя: одинъ висѣлъ внизъ головою, а на землѣ подъ нимъ былъ разведенъ огонь; другой былъ крестообразно привязанъ къ четыремъ столбамъ; иной лежалъ перепиленный пилой, иного мучители строгали острыми орудіями; иному выкалывали глаза; другому— отсѣкали члены тѣла; иного надѣвали на колъ и, поднявъ отъ земли, утверждали колъ въ землѣ, такъ что онъ проходилъ ему до шеи; у иного кости были сломаны, у иного руки и ноги были отсѣчены, и онъ, подобно клубку, катался по землѣ [1]).

При видѣ этихъ страшныхъ страданій; при видѣ того, съ какою твердостью христіане переносили мученія, сердце Вонифатія дрогнуло; онъ, какъ говорится въ хроникѣ, исполнившись Божественной ревности и ставъ посреди того мѣста (гдѣ производились мученія), началъ обнимать всѣхъ явившихъ себя мучениками, которыхъ было уже человѣкъ двадцать, и громко воскликнулъ:

„Великъ Богъ христіанскій! Великъ онъ, ибо помогаетъ рабамъ Своимъ и укрѣпляетъ ихъ въ столь великихъ мукахъ!“

Произнесши это, онъ снова началъ лобызать мучениковъ; этимъ онъ обратилъ на себя вниманіе всѣхъ присутствовавшихъ при мученіяхъ.

Когда судья, распоряжавшійся мученіями, увидалъ такого страннаго пришлеца, какимъ показалъ себя Вонифатій, онъ приказалъ схватить его и привести къ себѣ.

---

[1]) Четьи-Минеи. Книга IV, стр. 505—509.

„Кто ты"?—спросилъ онъ Вонифатія.

„Христіанинъ,—отвѣчалъ Вонифатій.—Пришелъ я сюда изъ Рима: а если хочешь узнать и то имя, которое мнѣ дано отъ родителей, то меня зовутъ Вонифатіемъ".

„Итакъ, Вонифатій,—сказалъ судья,—приступи къ нашимъ богамъ и принеси имъ жертву, пока я не растерзалъ твоей плоти и костей".

Но Вонифатій проявилъ себя стойкимъ христіаниномъ. Онъ не подчинился требованіямъ судьи.

Тогда его такъ же, какъ и другихъ мучениковъ, подвергнули истязаніямъ, и онъ, претерпѣвъ мученія, скончался исповѣдуя себя христіаниномъ...

Между тѣмъ рабы Аглаиды, пришедшіе съ Вонифатіемъ для отысканія мощей, не зная ничего о случившемся, сидѣли въ гостинницѣ и ожидали Вонифатія. Видя, что онъ къ вечеру не возвращается, они удивлялись, не видя его и всю ночь, а также и утромъ на другой день, начали судить и дурно отзываться о немъ (какъ послѣ сами разсказывали), предполагая, что онъ гдѣ-нибудь напился пьянымъ и проводитъ время съ блудницами:

„Вотъ,—говорили они, смѣясь,—какъ нашъ Вонифатій пришелъ отыскивать святыя мощи!"

Но такъ какъ онъ не возвращался и въ другую ночь и на третій день, то они начали недоумѣвать, и искали его, ходя по всему городу и разспрашивая о немъ. Случайно они встрѣтили человѣка, который былъ братомъ начальника надъ тюрьмами, и спросили его, не видалъ ли онъ одного человѣка, странника, пришедшаго сюда. Тотъ отвѣтилъ, что вчера одинъ чужестранный мужъ, пострадавъ за Христа на мѣстѣ мученій, осужденъ былъ на смерть и усѣченъ мечемъ.

„Не знаю,—говорилъ онъ, тотъ ли это, кого вы ищите? Скажите, каковъ онъ видомъ?"

Они описали внѣшній видъ Вонифатія, что онъ не великъ ростомъ, имѣетъ рыжіе волосы; передали также и о другихъ примѣтахъ его лица. Тогда человѣкъ тотъ сказалъ имъ:

„Навѣрное это и есть тотъ, кого вы ищите!"

Но они не повѣрили, говоря:

„Не знаешь ты того человѣка, котораго мы ищемъ".

И, бесѣдуя между собою, вспоминали прежній характеръ Вонифатія, ругались надъ нимъ и говорили:

„Развѣ пьяница и распутникъ будетъ страдать за Христа?!“

Но братъ начальника надъ тюрьмами настаивалъ на своемъ.

„По наружности такой, какъ вы говорите, человѣкъ вчера и третьяго дня, дѣйствительно, былъ мучимъ на судѣ, сказалъ онъ.— Впрочемъ. что же препятствуетъ вамъ? идите и сами увидите тѣло его, лежащее на мѣстѣ, гдѣ онъ былъ усѣченъ“.

Они отправились слѣдомъ за тѣмъ человѣкомъ, пришли на мѣсто мученія, гдѣ стояла военная стража, чтобы тѣла мучениковъ не были похищены христіанами. Шедшій впереди человѣкъ показалъ имъ на лежащаго усѣченнаго мученика и сказалъ:

„Не тотъ ли это, кого вы ищите“.

Когда они увидали тѣло мученика, тотчасъ же начали узнавать друга своего, а когда голову его, лежащую отдѣльно, приложили къ туловищу, совершенно удостовѣрились, что это—Вонифатій, и весьма удивились, а вмѣстѣ съ тѣмъ стали чувствовать и стыдъ, потому что думали и говорили о немъ дурно...

Затѣмъ они отдали мучителямъ 500 золотыхъ монетъ и взяли тѣло и голову Вонифатія; помазавъ благовонными мастями, повили ихъ чистыми плащаницами и, положивъ въ ковчегъ, отправились къ себѣ домой, и привезли тѣло мученика къ госпожѣ своей [1]).

Узнавши объ этомъ, ужаснулась Аглаида, и вспоминала она слова Вонифатія, сказанныя имъ при прощаніи...

Въ имѣніи своемъ, отстоявшемъ отъ Рима въ 50 стадіяхъ, Аглаида построила чудный храмъ во имя святого мученика Вонифатіи, говоритъ хроника, и въ немъ поставила святыя мощи.

Послѣ и сама Аглаида, раздѣливъ все свое имѣніе нищимъ и убогимъ, отреклась отъ міра и, проживъ еще 18 лѣтъ въ великомъ покаяніи, съ миромъ умерла и присоединилась къ святому мученику Вонифатію, будучи положена рядомъ съ его гробомъ [2]).

Такъ заканчивается эта яркая по художественности изложенія хроника о мученичествѣ св. Вонифатія.

Въ поясненіе обстоятельствъ, о которыхъ говорится въ этой хроникѣ, мы должны здѣсь сказать, что одною изъ отличительныхъ чертъ Діоклитіанова гоненія (когда былъ замученъ Вони-

[1]) Четьи-Минеи. Книга IV, стр. 512, и 513. [2]) Тамъ же, стр. 514

фатій) была необыкновенная жестокость мученій, достигавшая до послѣдней степени звѣрства. По словамъ французскаго историка о первохристіанствѣ Аллара (Allard), это удостовѣряется не только агіографическими писаніями, но и разсказами такихъ свидѣтелей, какъ историкъ Евсевій. Другая черта этого гоненія—это большое число мучениковъ, умерщвляемыхъ заразъ; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, говоритъ Алларъ, казнили по десяти, двадцати, тридцати, до шестидесяти и даже до ста въ одинъ день [1]).

Надо при этомъ замѣтить, что ко времени Діоклитіанова гоненія (303—305 гг.) христіанство распространилось на востокѣ Имперіи въ такой сильной степени, что вѣрующіе составляли уже большинство населенія [2]). Что христіанство было въ то время весьма распространено—видно и изъ данныхъ только что прочитанной нами хроники о Вонифатіи, а именно изъ того, какъ рабы Аглаиды относились къ Вонифатію, говоря о немъ—„развѣ пьяница и распутникъ будетъ страдать за Христа?“ Уже изъ этихъ словъ видно, что въ глазахъ рабовъ, сопровождавшихъ Вонифатія, христіанство стояло высоко, что они сами уже были въ сущности скрытыми христіанами...

Діоклитіаново гоненіе было однимъ изъ послѣднихъ усилій язычества смести христіанство. Послѣ этого неудавшагося натиска язычество должно было, наконецъ, сдаться. Уже вскорѣ послѣ этого, въ 311 году, былъ изданъ Галеріемъ, Лициніемъ и Константиномъ общій указъ о вѣротерпимости. И недолго оставалось Церкви христіанской ждать полнаго ея торжества.

* * *

Приведенныхъ нами немногихъ страницъ о мученичествѣ достаточно, чтобы судить, какова была эта героическая борьба христіанства за Логосъ. Мы больше не будемъ распространяться о другихъ случаяхъ подобныхъ мученій. Точно также мы не будемъ излагать мученическихъ кончинъ такихъ прославленныхъ святыхъ, какъ Игнатій Богоносецъ, пострадавшій при императорѣ Троянѣ, или какъ Поликарпъ Смирнскій, пострадавшій при Маркѣ Авреліи. Мученичества этихъ святыхъ извѣстны даже изъ учебниковъ.

---

[1]) Поль Алларъ. „Христіанство и Римская Имперія“, ПТГД. 1898 г. Стр. 128.
[2]) Ibidem, стр. 113 и 114

Теперь мы перейдемъ къ другому типу защитниковъ вѣры, когда Церковь укрѣпилась въ мірѣ, сдѣлавшимся въ большинствѣ своемъ христіанскимъ; мы перейдемъ къ выдающимся пастырямъ этой Церкви, оберегавшимъ христіанство внутри ея самой отъ вліяній, которыя могли бы ослабить духъ истиной вѣры.

Мы имѣемъ цѣлый рядъ примѣровъ апологетической и проповѣднической дѣятельности защитниковъ религіи. Труды и жизнь подвижниковъ Аѳанасія Великаго, Василія Великаго, Иринея Ліонскаго, Тертуліана и Кипріана Карѳагенскихъ, Климента и Оригена Александрійскихъ, Мартина Турскаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Амвросія Медіоланскаго являютъ собою образцы духовной энергіи, интересные для изученія той эпохи, когда христіанство росло, развивалось и, наконецъ, сложилось въ свои опредѣленныя формы, когда собирались многочисленные Соборы вселенскіе и частные, на которыхъ рѣшались церковные и догматическіе вопросы [1]). То было время, когда христіанство жило внутреннею кипучею жизнью, когда интересы къ вопросамъ духа охватывали всѣхъ, начиная отъ низшихъ слоевъ населенія и кончая высшими.

Въ это время возникали различныя теченія въ христіанствѣ: они возникали какъ въ сторону крайняго аскетизма (монтанизмъ), такъ и въ сторону матеріализма (хиліазмъ). Были тогда увлеченія христіанъ и въ сторону другихъ религій—іудейской (эвіониты), въ религію Зороастра (манихеи) и проч. Засимъ, въ христіанствѣ появлялись различныя толкованія Божественности Іисуса Христа; появлялись, такъ называемыя ереси—аріанство, аполинаріанство, несторіанство, евтихіанство и проч. Эта внутренняя жизнь въ самомъ христіанствѣ, эта борьба разныхъ воззрѣній требовала чрезвычайнаго напряженія вождей христіанскаго движенія, чтобы сумѣть разобраться во всѣхъ этихъ теченіяхъ и не уклоняться отъ того главнаго русла, по которому должно было пойти развитіе основныхъ идей религіи.

Изъ всѣхъ этихъ разнообразныхъ воззрѣній, колебавшихъ существо христіанской вѣры, воззрѣній, увлекавшихъ современные умы, наиболѣе интереснымъ движеніемъ того времени пред-

---

[1]) Интересующимся въ подробности жизнью и дѣятельностью перечисленныхъ выше Отцовъ Церкви мы рекомендуемъ познакомиться съ капитальнымъ трудомъ по этому предмету *Ф. В. Фаррара* „Жизнь и труды святыхъ Отцовъ и Учителей Церкви“.

ставляется для насъ движеніе, созданное Аріемъ. Интересно оно намъ потому, что въ этомъ движеніи чувствуется аналогія съ тѣмъ, что сейчасъ происходитъ въ настоящую эпоху въ нашей интеллигенціи, именующей себя христіанской.

Какъ мы увидимъ далѣе, ересь аріанская стремилась, насколько это можно было по условіямъ того времени, раціонализировать религію христіанскую. Аріанство—въ тонкой и съ виду пріемлемой формѣ толкованія христіанскаго бога (особое пониманіе отношеній Vпостасей въ Св. Троицѣ) приводило адептовъ своего толкованія къ отрицанію Божества въ Іисусѣ Христѣ. Арій стремился, въ существѣ дѣла, низвести Христа до человѣка и тѣмъ умалить его значеніе, какъ Божества. Христіанство у Арія являлось созданіемъ духа человѣческаго, а не откровеніемъ Божественнымъ.

Въ предыдущей главѣ мы видѣли на примѣрѣ религіи Толстого, что и въ настоящую эпоху являются стремленія раціонализировать христіанскую религію—но только это ведется инымъ путемъ. Создается подъ видомъ „христіанскаго ученія" религія *безъ живаго личнаго Бога*, при чемъ *обожествляется самъ человѣкъ*. Мы такъ же, какъ Іисусъ Христосъ, единосущны Богу, мнятъ про себя толстовцы, теософы и многіе другіе. Такимъ образомъ у нихъ Іисусъ также приравнивается людямъ, но только это дѣлается другимъ путемъ. Это дѣлается путемъ обоженія человѣка. Это дѣлается черезъ вѣру въ то, что каждый человѣкъ можетъ—самъ завоевать себѣ обожествленіе, можетъ *раскрыть въ себѣ Бога* [1]), *своими личными силами, своими личными подвигами*. Естественно, что при такихъ воззрѣніяхъ ученіе объ откровеніи Божественномъ и о Благодати, даруемой Христомъ, какъ оно было усвоено христіанами, теряетъ у толстовцевъ, теософовъ и друг., свой смыслъ и значеніе. По ихъ пониманію, каждый человѣкъ въ дѣлѣ религіи можетъ быть самъ своимъ откровеніемъ.

Въ IV вѣкѣ Арій, считавшій себя христіаниномъ, не рѣшался идти въ своемъ раціонализмѣ такъ далеко, какъ это теперь сдѣлалъ Толстой. Онъ тогда не смѣлъ и подумать о признаніи че-

---

[1]) По воззрѣніямъ теософовъ „*Тотъ скрытый Богъ, который пребываетъ въ душѣ каждаго человѣка*, постепенно жизнь за жизнью разбиваетъ свои оковы... Путь исканій и скорби завершаетъ небесная радость, радость человѣка, *который, наконецъ, нашелъ себя, своего скрытаго Бога* и т. д. (Выписка изъ рѣчи предсѣдательницы Россійскаго Теософическаго Общества А. Каменской, произнесенной ею при открытіи этого Общества 21 октября 1908 г.).

ловѣка единосущнымъ Отцу. Въ тѣ времена гордость человѣческая не рѣшалась еще такъ соблазнительно и смѣло льстить людямъ. Религія христіанская всегда была религіей смиренія, а не гордости [1]).

Но возвратимся къ нашей темѣ. Чтобы дать читателямъ понятіе о томъ, каковы были апологетическіе борцы за Логосъ въ ту эпоху, мы сейчасъ сообщимъ свѣдѣнія о двухъ наиболѣе крупныхъ дѣятеляхъ того времени, боровшихся съ аріанскимъ движеніемъ, а именно объ Аѳанасіи Великомъ и Василіи Великомъ, горячо отстаивавшихъ *вѣру въ живаго личнаго Бога Іисуса Христа*, ибо въ этой именно вѣрѣ заключалось главное существо христіанской религіи.

* * *

Аѳанасій Великій родился въ Александріи въ 297 г. за 15 лѣтъ до знаменитаго эдикта Константина, прекратившаго гоненія христіанъ и разрѣшившаго подданнымъ Имперіи свободно принимать христіанскую вѣру: Дѣтство Аѳанасія совпало съ періодомъ гоненія на христіанъ при Діоклитіанѣ; время же, когда Аѳанасій вступилъ на арену общественной дѣятельности (когда ему было около 20 лѣтъ) совпало съ началомъ торжествующаго расцвѣта христіанства.

Какъ мы уже сказали выше, тогдашняя эпоха была замѣчательна тѣмъ, что все христіанство жило глубокой религіозной жизнью. До чего интересъ ко всему религіозному охватилъ въ то время людей, видно изъ слѣдующаго факта, описаннаго историкомъ Руфиномъ — факта, относящагося къ раннему юношеству Аѳанасія. Оказывается, что въ то время даже дѣти и тѣ увлекались христіанской религіей, увлекались ея культомъ.

Вотъ этотъ интересный фактъ.

---

[1]) По христіанскому ученію единосущенъ Богу Отцу лишь одинъ Бого-человѣкъ Іисусъ Христосъ, не сотворенный—но самъ тотъ же Богъ. По христіанскому ученію, человѣкъ можетъ лишь уподобиться Богу, дѣлаться богоподобнымъ *по Благодати, даруемой Богомъ*. Благодать же Божія вселяется въ человѣка по мѣрѣ развитія человѣкомъ въ себѣ чувства смиренія. „Истинные праведники всегда помышляютъ сами въ себѣ, говоритъ Исаакъ Сиріянинъ, *что недостойны они Бога*. (Творенія Исаака Сиріянина. Слово 36, стр. 155). „Если въ человѣкѣ не будетъ смиренія, говоритъ Антоній Великій, то онъ царства Божія не наслѣдитъ“ (Добр. I, стр. 33).

Въ то время въ городѣ Александріи, гдѣ воспитывался Аѳанасій, христіанскимъ митрополитомъ былъ Александръ, занимавшій каѳедру архіепископа Петра, замученнаго язычниками.

Однажды Александръ, какъ разсказываетъ историкъ Руфинъ, праздновалъ день кончины своего замученнаго предшественника Петра и ожидалъ нѣкоторыхъ изъ своего духовенства на пиршество въ своемъ домѣ. Окна его выходили къ морю, и когда онъ стоялъ смотря изъ нихъ по направленію къ гавани, то увидѣлъ на берегу толпу мальчиковъ. Они играли въ церковныя церемоніи. Полагая, что дѣти зашли въ своихъ играхъ слишкомъ далеко, митрополитъ приказалъ нѣкоторымъ изъ духовенства посмотрѣть за этими играми, и затѣмъ велѣлъ имъ привести мальчиковъ въ свое присутствіе.

Послѣ нѣкотораго давленія на мальчиковъ они сознались, что въ своей игрѣ они сдѣлали своего сотоварища — Аѳанасія епископомъ, и что онъ крестилъ тѣхъ изъ нихъ, которые были оглашенными, черезъ погруженіе въ море со всѣми установленными формами.

Митрополитъ Александръ, находя, что вопросы при крещеніи задавались должнымъ образомъ и отвѣты давались правильно, рѣшилъ признать это крещеніе дѣйствительнымъ, но дополнилъ его муропомазаніемъ. Онъ позвалъ родителей мальчиковъ, дѣйствовавшимъ въ качествѣ пресвитеровъ, и посовѣтовалъ имъ, чтобы они воспитали ихъ для священства. Аѳанасію онъ позволилъ закончить свое образованіе и затѣмъ удержалъ его въ своемъ собственномъ домѣ [1]).

Юноша Аѳанасій вскорѣ сдѣлался секретаремъ митрополита Александра. Затѣмъ, когда Аѳанасій былъ еще совсѣмъ молодымъ человѣкомъ, онъ обратилъ на себя всеобщее вниманіе своимъ сочиненіемъ „о воплощеніи“. Трудъ этотъ обнаружилъ пламенное убѣжденіе Аѳанасія въ истинѣ, что все христіанство сосредоточивается въ Божественномъ лицѣ Спасителя [2]). Аѳанасій вскорѣ сталъ правою рукою митрополита; онъ былъ тѣмъ главнымъ дѣятелемъ, который инспирировалъ Александра въ начавшейся борьбѣ митрополита съ Аріемъ.

Арій былъ пресвитеромъ въ одной изъ древнѣйшихъ церквей Александріи. Прошло не мало лѣтъ епископства Александра,

---

[1]) Ф. В. Фарраръ. „Жизнь и труды святыхъ отцовъ“. Томъ I, стр. 309.

[2]) Ф. В. Фарраръ. „Жизнь и ученіе св. Отцовъ и Учителей Церкви“. Т. I. стр. 310.

прежде чѣмъ Александръ обратилъ серьезное вниманіе на ученіе своего пресвитера, которое начинало распространяться. Когда Аѳанасій былъ сдѣланъ архидіакономъ Александрійскимъ, при чемъ вліяніе его на Александра значительно усилилось, — Александръ понялъ ту опасность, которую для христіанской церкви представляло ученіе Арія.

Сначала Александръ, для разрѣшенія возникшихъ съ Аріемъ споровъ, нашелъ необходимымъ созвать Соборъ своего духовенства въ Александріи. Соборъ этотъ былъ созванъ въ 321 году На означенномъ Соборѣ наиболѣе сильнымъ опонентомъ аріанству явился Аѳанасій. Его непоколебимое убѣжденіе, что *Христосъ есть Богъ воплощенный*, придавало рѣчамъ Аѳанасія необыкновенную силу. На этомъ Соборѣ ученіе Арія было осуждено Александрійской Церковью.

Здѣсь интересно отмѣтить, что споръ съ аріанствомъ увлекъ тогда всѣхъ христіанъ въ Александрійской Церкви. Арій для распространенія своего ученія прибѣгнулъ къ самой широкой рекламѣ Онъ изложилъ свое ученіе въ риѳмахъ, сопровождаемыхъ пѣснями [1]). Пѣсни Арія раздавались въ устахъ рыбаковъ и разносчиковъ; между тѣмъ какъ въ то же самое время его воззрѣнія составляли предметъ споровъ между клиромъ.

Но Арій, какъ мы уже сказали, благодаря настояніямъ Аѳанасія, былъ осужденъ частнымъ Александрійскимъ Соборомъ: онъ самъ и его приверженцы были отлучены отъ церковнаго общенія.

Однако, Арій не счелъ себя этимъ побѣжденнымъ. Онъ удалился въ Палестину, обратился тамъ къ мѣстнымъ епископамъ съ жалобами на несправедливое свое отлученіе и добился того, что другой частный Соборъ, созванный въ Никодиміи епископомъ Евсевіемъ, призналъ ученіе Арія правильнымъ. Дѣло такимъ образомъ разгорѣлось; оно дошло до Константина Великаго, и для разрѣшенія вопроса объ аріанствѣ пришлось сзывать уже Вселенскій Соборъ, который и былъ открытъ императоромъ лично въ Никеѣ 5 іюля 325 года.

* * *

Главною задачею Никейскаго Собора было составленіе опредѣленія вѣры (символа). Соборъ усердно занялся вопросомъ объ

---

[1]) Ф. В. Фарраръ. „Жизнь и ученіе св. Отцовъ и Учителей Церкви". Т I. стр. 317—321.

ученіи Арія. Большинство засѣданій Собора были посвящены этому вопросу.

Арій неоднократно былъ приглашаемъ на засѣданія для защиты своего ученія. Онъ проявилъ всю силу своего краснорѣчія, но онъ нашелъ себѣ сильнаго противника въ молодомъ діаконѣ Аѳанасіи, котораго митрополитъ Александръ выдвинулъ на Соборѣ, какъ талантливаго апологета истинной вѣры.

И вотъ начался великій споръ на Никейскомъ Соборѣ.

Арій, говоря объ Іисусѣ Христѣ, высказывалъ положенія, изъ которыхъ слѣдовало, что Сынъ Божій сотворенъ; онъ утверждалъ, что между Отцомъ и Сыномъ не могло быть тожества, а только подобіе въ природѣ. Такимъ образомъ, аріане, отрицая у Спасителя Его совершенное Божество, являлись въ дѣйствительности атеистами въ христіанствѣ [1]). Они стремились умалить значеніе Христа.

Наоборотъ Аѳанасій, непоколебимо убѣжденный въ томъ, что Христосъ есть Богъ воплощенный, настаивалъ на томъ, что Онъ единосущенъ Отцу. „Аріане называютъ себя христіанами, восклицалъ Аѳанасій, и въ то же время измѣняютъ славу Божію въ подобіе тѣлеснаго человѣка“ [2]).

Арій считалъ христіанство субъективнымъ откровеніемъ, произведеніемъ, главнымъ образомъ, человѣческаго духа.

Аѳанасій принималъ христіанство, какъ откровеніе Божественныхъ, вѣчныхъ, объективныхъ фактовъ [3]).

Сила истины въ рѣчахъ Аѳанасія дѣйствовала неотразимо. Напрасно сочувствовавшій Арію епископъ Евсевій Никомидійскій предлагалъ отцамъ Собора принять аріанствующій символъ; онъ былъ отвергнутъ съ явнымъ неодобреніемъ. Соборъ призналъ Сына Божія „не сотвореннымъ“, а „единосущнымъ Отцу“. Греческое слово омоусіосъ (единосущный) сдѣлалось главнымъ оплотомъ православной вѣры, говоритъ Фарраръ [4]).

Когда былъ прочитанъ принятый на Соборѣ Никейскій символъ [5]), императоръ Константинъ предложилъ подписать его

---

[1]) Тамъ же, стр. 314. [2]) Тамъ же, стр. 315. [3]) Тамъ же, стр. 320.

[4]) Тамъ же, стр. 336.

[5]) Вотъ содержаніе Никейскаго символа въ его части, относящейся къ спору съ аріанами: „ И во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, единороднаго, рожденнаго отъ Отца, то-есть изъ сущности Отца, Бога, отъ Бога, Свѣта отъ Свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу“, (Евграфъ Смирновъ. „Исторія христіанской церкви“. Изданіе восьмое. Стр. 232).

всемъ. Православные подписали; подписали многіе и изъ аріанскихъ епископовъ и даже Евсевій Никомидійскій. Только Арій и два его вѣрныхъ единомышленника Ѳеона и Секундъ отвергли Никейскій символъ. Тогда они всѣ трое были отлучены отъ Церкви и лишены своихъ каѳедръ. Императоръ сослалъ ихъ въ Иллирію.

* * *

Итакъ, дѣло Аѳанасія представлялось законченнымъ въ смыслѣ торжества истинной вѣры. Но это только такъ казалось на первое время. По существу дѣло это, несмотря на рѣшеніе Никейскаго Собора, было очень далеко отъ своего окончанія. Гоненія на Аѳанасія и испытанія для Церкви отъ аріанства были еще впереди; они имѣли начаться съ большою силою.

Аріанскіе епископы подписали Никейскій символъ не искренно. Послѣ Собора они начали дѣйствовать интригами и происками противъ защитниковъ этого символа. Вскорѣ имъ удалось завладѣть важными въ имперіи каѳедрами (Антіохійской, Кесарійской); Евсевій Никомидійскій, который болѣе всѣхъ поддерживалъ Арія на Никейскомъ Соборѣ, успѣлъ войти въ довѣріе къ императору Константину. Ему удалось разсѣять предубѣжденіе Константина противъ Арія. Арій былъ возвращенъ изъ ссылки. Аріане устремили всю свою энергію противъ главнаго своего врага—Аѳанасія, который за это время успѣлъ уже сдѣлаться Александрійскимъ патріархомъ послѣ смерти Александра (въ 326 году). Евсевій Никомидійскій добился у императора Константина, чтобы тотъ потребовалъ у Аѳанасія допустить Арія въ общеніе съ Александрійской Церковью.

Аѳанасій, конечно, не могъ уступить требованію Константина вернуть въ Александрію Арія; отказъ этотъ привелъ императора въ ярость, которая дѣлала его готовымъ слушать всякую ложь и всякія клеветы на Аѳанасія [1]).

Эти клеветы не заставили себя долго ждать—появились обвиненія противъ Аѳанасія и притомъ обвиненія совершенно невѣроятныя; напр., одно обвиненіе было не меньше, какъ въ убійствѣ и волшебствѣ. Это обвиненіе заключалось въ томъ, что Аѳанасій будто бы умертвилъ Арсенія, епископа Ипсемскаго, отрѣзалъ у него руку и употребилъ ее для волхованій.

---

[1]) Тамъ же, стр. 347.

По всѣмъ этимъ обвиненіямъ восточные епископы, между которыми наиболѣе вліятельные были изъ аріанъ, собрались въ 335 году съ разрѣшенія императора въ Тирѣ, чтобы судить Аѳанасія. Хотя Аѳанасію не трудно было разбить всѣ эти обвиненія и защититься подобно тому, какъ онъ защитилъ себя отъ обвиненія въ убійствѣ Арсенія тѣмъ, что представилъ на судъ Арсенія живого съ обѣими руками, но тѣмъ не менѣе враговъ Аѳанасія это не обезоружило. Они строили новыя козни. Императоръ, видя ихъ настойчивость въ преслѣдованіи Аѳанасія и опасаясь большихъ смутъ въ Церкви, счелъ за лучшее на время удалить Аѳанасія изъ Александріи. Въ 336 году онъ отправилъ его въ Галлію. Но въ этомъ же 336-мъ году умеръ Арій, а въ 337 году скончался и императоръ Константинъ Великій.

Новый властитель Востока — императоръ Констанцій сначала возвратилъ Аѳанасія изъ ссылки. Но недолго пришлось Аѳанасію пробыть въ Александріи; противъ этого защитника Никейскаго символа опять начались козни. Обстоятельства сложились для Аѳанасія неблагопріятно. Констанцій сдѣлался ярымъ аріаниномъ; онъ началъ также преслѣдовать Аѳанасія.

Мы не будемъ здѣсь излагать подробно всѣ злоключенія Аѳанасія, которыя ему пришлось испытать въ царствованіе Констанція за свое твердое исповѣданіе вѣры; скажемъ только, что ему пришлось не разъ быть въ изгнаніи. Такъ было не только при Констанціи, но и въ царствованіе Юліана Отступника, и при императорѣ Валентѣ. Валентъ былъ такъ же, какъ и Констанцій, убѣжденнымъ аріаниномъ и горячо поддерживалъ аріанскій символъ.

Но ни изгнанія, ни угрозы, ни различныя лишенія, которымъ подвергался Аѳанасій (жизнь этого великаго борца была много разъ въ опасности) — ничто не могло поколебать его исповѣдываніе вѣры. Онъ продолжалъ, какъ только могъ, бороться съ аріанами. Онъ вліялъ на свою паству, когда бывалъ и въ изгнаніи Аѳанасій постоянно сносился съ вѣрными Никейскому Собору епископами, и каждый разъ, когда обстоятельства складывались для Аѳанасія благопріятно и онъ могъ возвратиться къ своей паствѣ (за это время часто смѣнялись императоры и при воцареніи новаго, Аѳанасій бывалъ возвращаемъ) — онъ все дѣлалъ, чтобы вернуть Церковь къ единодушію и достигалъ этого [1]). И

[1]) Такъ, возвратившись на свою каѳедру въ началѣ царствованія Юліана. Аѳанасій прежде всего позаботился возстановить въ своей епархіи исповѣданіе

вотъ послѣ царствованія Юліана Отступника аріанство стало, наконецъ, ослабѣвать.

Надо замѣтить, что простой народъ въ большинствѣ своемъ не полюбилъ аріанское ученіе. Оно туго прививалось къ простосердечному вѣрованію народному. Къ тому же, оно встрѣчало упорное сопротивленіе въ монашествѣ и подвижничествѣ того времени, весьма вліявшихъ на массы.

Такъ, въ тревогѣ, въ изгнаніяхъ и постоянной борьбѣ за вѣру въ Іисуса Христа прожилъ почти всю свою жизнь великій защитникъ Логоса Аѳанасій. Онъ пробылъ епископомъ Александрійскимъ 46 лѣтъ, изъ которыхъ около 20-ти лѣтъ провелъ въ изгнаніи (всѣхъ изгнаній было 5-ть). Умеръ онъ 2-го мая 373 года 76-ти лѣтъ въ полномъ обладаніи своей каѳедрой.[1]) Въ епископы послѣ себя онъ поставилъ преданнаго друга — пресвитера Петра.

Фарраръ въ своемъ изслѣдованіи говоритъ, что Аѳанасій Великій представляетъ въ христіанской исторіи примѣръ столь чистаго и благороднаго человѣка, какого только когда-либо видѣла Церковь съ того времени, какъ Апостолъ Павелъ воспринялъ въ Римѣ свою мученическую кончину. Аѳанасій въ своей вѣрѣ былъ твердъ, какъ скала; вмѣстѣ съ тѣмъ это былъ человѣкъ привлекавшій къ себѣ всѣхъ необычайною кротостью и великодушнымъ терпѣніемъ[2]).

* * *

Борьба за Логосъ въ эпоху потрясенія православнаго міра аріанскою ересью явила яркіе примѣры того, какъ люди духовнаго подвига, при всемъ кажущемся ихъ внѣшнемъ безсиліи, твердо выступали лицомъ къ лицу передъ императорскимъ деспотизмомъ и сокрушали его своею духовною силою.

Кромѣ Аѳанасія мы видимъ дальше другой такой примѣръ въ лицѣ Василія Великаго; это былъ продолжатель защиты Никейскаго символа послѣ смерти Аѳанасія.

истинной вѣры; онъ утвердилъ ее вновь на Соборѣ въ Александріи въ 362 году Соборъ тотъ, между прочимъ, сдѣлалъ постановленіе о томъ, что обращающіеся въ православіе аріане принимаются въ церковное общеніе въ прежнихъ своихъ іерархическихъ должностяхъ. Мѣра эта сгладила вражду аріанъ къ защитникамъ Никейскаго символа.

[1]) За шесть лѣтъ до смерти Аѳанасія императоръ Валентъ долженъ былъ противъ своего желанія допустить Аѳанасія къ его каѳедрѣ, ибо безъ Аѳанасія въ Александріи были сильныя волненія.

[2]) Фарраръ. „Жизнь и труды св. Отцовъ и Учителей Церкви". Т. I, стр. 403.

Василію пришлось выдержать въ этомъ дѣлѣ серьезное испытаніе съ аріанскимъ императоромъ Валентомъ, и Валентъ долженъ былъ въ концѣ концовъ отступить передъ Василіемъ. Послѣдній сумѣлъ сплотить силы христіанъ и направить ихъ къ торжеству всеобщаго признанія Христа истиннымъ Богомъ. Это торжество Никейскаго символа наступило черезъ два года послѣ смерти Василія, а именно въ 381 году на второмъ Вселенскомъ Соборѣ (Константинопольскомъ).

Испытанія Василія на его подвижническомъ поприщѣ начались вскорѣ послѣ занятія имъ каѳедры Кесарійской еще при жизни Аѳанасія. Василію тутъ же, вслѣдъ за его избраніемъ, пришлось выдержать жестокій натискъ императора Валента, стремившагося, подъ вліяніемъ аріанскихъ епископовъ, водрузить на Востокѣ знамя аріанства и не стѣснявшагося въ средствахъ для достиженія цѣли.

Валентъ для борьбы съ православіемъ въ Кесаріи Каппадокійской воспользовался услугами одного изъ своихъ царедворцевъ; онъ избралъ для этого преторіанскаго префекта Модеста, извѣстнаго своею жестокостью. Модестъ былъ инквизиторомъ при императорѣ Констанцѣ, приносилъ жертвы идоламъ при Юліанѣ Отступникѣ и превратился въ крещенаго аріанина при Валентѣ [1]).

Въ 372 году Валентъ отправилъ этого Модеста въ Кесарію, съ цѣлью сломить силу Василія.

Модестъ прибылъ въ Кесарію въ сопровожденіи аріанскихъ епископовъ. Друзья Василія совѣтовали ему бѣжать, но онъ остался и мужественно ожидалъ бури.

Мы приведемъ въ подробномъ изложеніи сцену объясненія Модеста съ Василіемъ. Объясненіе это очень характерно.

Модестъ потребовалъ Василія къ себѣ.

„Василій,—началъ Модестъ,—что ты хочешь сдѣлать твоимъ упрямствомъ и дерзкимъ противленіемъ великой императорской власти“?

„Что ты разумѣешь,—отвѣчалъ Василій,—какое упрямство“?

„Всѣ епископы, — сказалъ префектъ, — уступили и смирились; ты только одинъ отказываешься отъ принятія религіи императора (Аріанскаго символа). Что ты думаешь о насъ? Развѣ мы ничто“?

---

[1]) Тамъ же. Томъ II, стр. 41.

„Ты префектъ,—сказалъ Василій,—и одинъ изъ самыхъ блистательныхъ, но ты не долженъ быть почитаемъ болѣе, чѣмъ Богъ“?

„Какъ, ты развѣ не боишься моей власти“?

„Зачѣмъ мнѣ бояться ея?—отвѣчалъ Василій.—Что могутъ сдѣлать со мною“?

„Что? Все то изъ многаго, что находится въ моей власти“,—гордо отвѣчалъ Модестъ.

„Напримѣръ“?—спросилъ Василій.

„Конфискація, изгнаніе, пытка, смерть“,—отвѣчалъ префектъ.

„Это и все—сказалъ Василій.—Ничто изъ этого не устрашаетъ меня. Тотъ, у кого ничего нѣтъ, не можетъ подвергнуться конфискаціи, если только ты не пожелаешь отобрать эти изношенныя и истертыя одежды и тѣ нѣсколько книгъ, которыя составляютъ все мое имѣніе. Изгнаніе? Я не имѣю и понятія о немъ. Я не связанъ ни съ какимъ мѣстомъ. Та земля, на которой я теперь обитаю, не моя, а всякая страна, въ которую могутъ забросить меня, вся моя или вѣрнѣе вся Божія, на которой я только странникъ и пришлецъ. Пытки? У меня не такое тѣло, которое могло бы выдержать пытку: достаточно одного удара, и этотъ единственный ударъ только и можетъ быть въ твоей власти. А что касается смерти, то смерть есть благодѣтельница, ибо она тѣмъ скорѣе приведетъ меня къ Богу, для котораго я живу и которому служу“.

„Никто еще никогда не отвѣчалъ такъ дерзко Модесту,—воскликнулъ изумленный префектъ,—никто не говорилъ съ такою смѣлою увѣренностью“!

„Вѣроятно,—отвѣчалъ Василій,—ты никогда раньше не встрѣчалъ епископа,—иначе онъ несомнѣнно сталъ бы говорить именно такъ, ведя споръ о подобныхъ предметахъ... Гдѣ вопросъ идетъ о Богѣ, мы взираемъ только на Него; и въ этомъ случаѣ огонь, мечъ, дикій звѣрь и желѣзные гвозди, которыми раздираютъ плоть, для насъ скорѣе роскошь, чѣмъ страхъ. Поэтому, оскорбляй, угрожай, дѣлай все, что хочешь, услаждайся твоею властью. Пусть императоръ также услышитъ объ этомъ. Ты, во всякомъ случаѣ, не убѣдишь меня войти въ союзъ съ нечестіемъ, даже если бы угрожалъ мнѣ еще болѣе ужасными вещами“.

Рѣчи Василія смутили префекта; онъ не рѣшился употребить насиліе противъ епископа. Съ возможною скоростью

возвратившись къ императору, онъ сказалъ: „Императоръ, мы побѣждены епископомъ этой церкви. Онъ стоитъ выше угрозъ, слишкомъ твердъ для доводовъ, слишкомъ силенъ для убѣжденія. Намъ нужно сдѣлать попытку съ другимъ менѣе возвышеннымъ человѣкомъ. Этотъ же человѣкъ никогда не уступитъ, никогда не поддастся угрозамъ и не склонится ни передъ чѣмъ, кромѣ развѣ открытой силы“ [1]).

Послѣ смерти Афанасія Василій Великій остался наиболѣе вліятельнымъ защитникомъ Никейскаго символа на Востокѣ.

Въ 378 году прекратились, наконецъ, гоненія на христіанъ признававшихъ Христа воплощеннымъ Богомъ, единосущнымъ Отцу. Въ этомъ году погибъ послѣдній ихъ гонитель императоръ Валентъ.

Новый императоръ Запада Граціанъ вызвалъ изъ заточенія всѣхъ епископовъ, сосланныхъ Валентомъ, а его восточный соправитель Ѳеодосій I далъ на Константиновскомъ Соборѣ окончательное торжество приверженцамъ Никейскаго символа. Василій Великій, подготовившій своею дѣятельностью это торжество, не дожилъ до него только двумя годами; онъ умеръ въ 379 году.

Картина его смерти изложена нами въ предыдущей главѣ, какъ образецъ того, съ какимъ величіемъ духа умирали святые подвижники [2]).

* * *

Ничто не передаетъ духъ эпохи такъ ярко, какъ взятые изъ этой эпохи живые образы людей и картины ихъ душевныхъ движеній. Никакія разсужденія и логическіе выводы изъ историческихъ фактовъ, какъ бы они ни были основательны, не могутъ дать тѣхъ жизненныхъ представленій, которыя невольно рисуются въ глазахъ читателя, когда онъ знакомится съ живымъ разсказомъ первоисточника, если этотъ первоисточникъ созданъ талантливою рукою. Поэтому и мы въ изложеніяхъ нашихъ о людяхъ подвига христіанскаго, стремились, гдѣ только могли, держаться тѣхъ яркихъ образовъ и картинъ, которые мы находили въ нѣкоторыхъ хроникахъ, беря эти разсказы почти цѣликомъ лишь съ нѣкоторыми сокращеніями.

Въ такихъ именно разсказахъ изъ жизни отдѣльныхъ лицъ мы и сейчасъ въ настоящей главѣ ознакомились съ эпохою борьбы

---

[1]) Ф. В. Фарраръ. „Жизнь и труды святыхъ Отцовъ“. Т. II, стр. 43 и 44.

[2]) См. выше, стр. 219 и 220.

за Логосъ, борьбы мучениковъ и апологетовъ въ первые вѣка христіанства. Въ этихъ отрывочно взятыхъ нами данныхъ — мы чувствуемъ ихъ внутреннюю общую связь, мы чувствуемъ главный нервъ всего этого движенія. Нервъ этотъ, дававшій движенію жизненную силу, заключался *съ пламенной вѣрѣ людей въ личнаго живаго Бога.* Эта доходящая до силы очевидности вѣра въ Божественность Іисуса Христа и явила міру торжество христіанской религіи.

Но такъ же, какъ это было ранѣе въ предыдущихъ частяхъ труда нашего, мы послѣ картинъ этого героическаго движенія за Логосъ—не можемъ сейчасъ же не перенестись мыслью нашей отъ описанныхъ проявленій Свѣта въ сумерки нашей настоящей жизни, перенестись въ настоящую нашу эпоху, которую смѣло можно назвать, въ контрастѣ съ эпохою первохристіанства—эпохою ослабленія жизни духа въ сердцахъ людей.

Мы уже высказали въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе", почему произошло замѣчаемое нынѣ ослабленіе жизни духовной. Причину этого упадка мы объяснили тѣмъ, что въ настоящее время психическая работа доминирующихъ общественныхъ классовъ направлена на развитіе разсудочной стороны человѣка. И вотъ какіе мы видимъ результаты. У громаднаго большинства интеллигенціи переразвитъ разсудокъ и недоразвиты возвышенныя чувства сердца [1]). Этотъ переразвитой разсудокъ и овладѣлъ нынче движеніемъ умовъ. Онъ и давитъ на жизнь духа. Поэтому и религія христіанская дѣлается все болѣе и болѣе чуждою интеллигентнымъ людямъ. Основанная на высшемъ сверхсознаніи, религія эта не можетъ вмѣститься въ разсудочныя пониманія большинства интеллигентныхъ людей.

Но этого мало. Религія христіанская, религія вѣры въ личное Божество не только отвергается большинствомъ интеллигентныхъ людей, она, эта религія, начинаетъ во многихъ сердцахъ возбуждать даже враждебное къ ней чувство. Въ одной же изъ наиболѣе цивилизованныхъ странъ Европы, а именно во Франціи, чувство вражды къ христіанской религіи проявлялось уже въ дѣйствіяхъ, враждебныхъ христіанству, проявлялось въ мѣропріятіяхъ, направленныхъ къ искорененію этой религіи изъ сердца народнаго.

---

[1]) См. „Сверхсознаніе". Издан. 2-ое, стр. 345 и 346.

Говоримъ не голословно. Имѣются фактическія данныя, которыя это подтверждаютъ, и объ этомъ явленіи мы потолкуемъ болѣе подробно.

Во Франціи, чему, казалось бы, трудно даже и повѣрить, не такъ давно дѣлались попытки преслѣдованія христіанъ. Тамъ были гоненія на лицъ, исповѣдующихъ христіанскую вѣру.

Въ этой странѣ два врага ополчились на христіанство, ополчились двѣ крупныя политическія силы: массонство и соціализмъ. Враги эти даютъ себя здѣсь чувствовать христіанамъ весьма ощутительно, ибо они овладѣли правительствомъ Франціи, направляя его власть согласно своимъ цѣлямъ. Спѣшимъ оговориться. Если мы сейчасъ сказали о христіанскихъ гоненіяхъ во Франціи, то мы вовсе не имѣли въ виду гоненій въ этой странѣ собственно противъ католическаго духовенства (къ такимъ гоненіямъ, напр., относится мѣра къ уничтоженію католическихъ конгрегацій съ конфискаціей у нихъ имуществъ). Здѣсь мы имѣемъ въ виду совсѣмъ другіе факты, *факты прямого преслѣдованія лицъ, исповѣдующихъ открыто Христа.* Мы имѣемъ въ виду гоненія, воздвигнутыя *противъ самаго принципа христіанской вѣры* [1]).

* * *

Что такое масонство во Франціи, каково его отношеніе къ соціализму и почему сложилось ихъ непріязненное отношеніе къ христіанству?

Масонство во Франціи представляетъ собою съ внѣшней стороны какъ бы философское человѣколюбивое общество; по существу же—это есть особая политическая организація, тонко и хитроумно построенная, состоящая изъ лицъ принадлежащихъ къ интеллигентнымъ классамъ населенія, связующая между собою

---

[1]) Тѣ свѣдѣнія, которыя читатель найдетъ далѣе, относятся ко времени до начала великой европейской войны—къ 1912 году, когда печаталось первое изданіе настоящей книги. Теперь, когда на Францію надвинулась война, обстоятельства измѣнились. Во Франціи сейчасъ народъ охваченъ нравственнымъ и религіознымъ подъемомъ. Правительству пришлось перемѣнить свою тактику. Имѣются, напримѣръ, свѣдѣнія, что при каждой воинской части за послѣднее время даже учреждена должность духовника и на каждое военное судно назначено по священнику.

Но, судя по тому, какіе элементы власти упрочились во Франціи, это—явленіе временное. Массонство сдѣлаетъ послѣ войны все, чтобы вернуться къ прежнему режиму. Поэтому мы рѣшили и въ этомъ изданіи настоящей книги сохранить то, что было нами изложено въ первомъ изданіи о бывшихъ гоненіяхъ христіанъ во Франціи.

людей, главная цѣль которыхъ, *прежде всего, обладаніе властью ради власти и ея выгодъ.* Но, такъ какъ для достиженія этой главной цѣли мало одной организаціи, какъ бы эта организація ни была совершенна, а для этого нужно еще умѣть приспособляться къ идеямъ, увлекающимъ массы, то значеніе масонства зиждется на томъ, что оно приспособляется къ зарождающимся массовымъ движеніямъ. Въ настоящее же время масонство стремится приспособиться къ движенію наиболѣе охватившему рабочій классъ Франціи и ея пролетаріатъ, а именно къ движенію соціалистическому и, благодаря своему умѣнію это исполнить, масонство начинаетъ даже косвенно руководить этимъ движеніемъ. А такъ какъ соціализмъ, какъ онъ проповѣдуется Карломъ Марксомъ и другими вождями соціализма, имѣетъ свои причины ненавидѣть христіанство—то отсюда проистекаетъ враждебность къ христіанству и масонства. Ненависть же соціализма къ христіанству происходитъ отъ того, что соціализмъ чувствуетъ въ христіанствѣ единственную силу, которая еще способна бороться съ соціалистическимъ движеніемъ, охватившимъ въ нашу эпоху всѣ страны, являющимся въ свою очередь результатомъ страшнаго развитія капитализма съ одной стороны—и обѣдненія рабочихъ массъ съ другой (объ этомъ болѣе подробно мы будемъ говорить далѣе).

Что соціализмъ есть движеніе грандіозное, охватившее всѣ государства міра—это теперь общеизвѣстная истина. Громадная рабочая коалиція—„Интернаціональный союзъ рабочихъ", основанная Карломъ Марксомъ, на знамени коей написано „Пролетаріи всѣхъ странъ соединяйтесь!" распространилась нынче по всей Европѣ. Вездѣ она имѣетъ свою организацію и своихъ вождей. Во Франціи же, по свидѣтельству одного изъ основателей соціализма Фрибура, эта коалиція опирается на масонство [1]).

Теперь послушаемъ наиболѣе характерныя рѣчи этого масонства о христіанствѣ.

Передъ нами книга французскаго публициста Copin-Albancelli, озаглавленная „Le pouvoir occulte contre la France", книга, напечатанная въ 1908 году семнадцатымъ изданіемъ. Въ этой книгѣ на страницѣ 90-ой напечатано характерное по своей увѣренности въ торжествѣ, слово противъ Іисуса Христа — слово, возвѣщающее адептамъ масонства о томъ,

[1]) Fribourg. „Assotiation internationale", стр. 31.

что Іисусъ Христосъ, наконецъ, начинаетъ быть изгоняемъ изъ Франціи. Означенное слово — это рѣчь масона Дельпеша, произнесенная имъ на банкетѣ масонскаго конвента въ 1902 году. Дельпешъ сказалъ такъ: „Торжество Галилеянина длилось двадцать столѣтій, но въ свою очередь и Онъ гибнетъ. Таинственный голосъ, который когда-то вѣщалъ о смерти языческихъ боговъ, сегодня возвѣщаетъ намъ о наступившемъ концѣ этого обманувшаго Бога (Dieu-Trompeur)... Долго длилась эта иллюзія, но исчезаетъ и этотъ Богъ... Масоны! намъ отрадно удостовѣрить, что мы не чужды гибели лжепророковъ. Римская церковь, основанная на галилейскомъ миѳѣ, стала быстро приходить въ упадокъ съ того дня, какъ образовалась масонская ассоціація“..

А вотъ что, въ параллель съ этою рѣчью масона Дельпеша, сказалъ уже въ Палатѣ Депутатовъ 9 ноября 1906 года французскій министръ труда—соціалистъ Вивіани.

Онъ развилъ въ своей рѣчи, какъ онъ понимаетъ идеалы соціалистическаго государства. Засимъ Вивіани заявилъ, что соціалисты вырвали изъ сердца народнаго религію, вырвали вѣрованіе въ иную жизнь... „Повелительнымъ взмахомъ руки, сказалъ онъ, мы погасили на небесахъ свѣтъ, которому не суждено болѣе возгорѣться“...

Рѣчь Вивіани имѣла рѣдкій успѣхъ въ средѣ депутатовъ, большинство которыхъ во Франціи состоитъ изъ масоновъ и соціалистовъ [1]). Палата большинствомъ 368 противъ 120 голосовъ постановила произнести повсемѣстную расклейку этой безпримѣрной по дерзости рѣчи противъ христіанства [2]).

Съ этими рѣчами гармонируютъ и дѣла. И вотъ какія не давно мѣропріятія вводились во Франціи противъ христіанства.

Сила масонства во Франціи начала проявляться наиболѣе ощутительно послѣ 1901 года, когда у власти очутилось пресловутое министерство Комба. Это министерство, почти сплошь составленное изъ масоновъ, связанное масонской желѣзной дисциплиной, направило весьма реально свои усилія къ искорененію христіанства, гдѣ только могло. Между прочимъ, оно стало наносить свои удары христіанству даже во французской арміи. Дѣло

---

[1]) Въ своей книгѣ „Le pouvoir occulte contre la France“ Gopin Albancelli удостовѣряетъ, что къ 1908 году изъ числа всѣхъ, около 900 сенаторовъ и депутатовъ французскаго парламента, болѣе половины принадлежали къ числу масоновъ (глава 3-я, стр. 113).

[2]) В. К. Саблеръ. „О мирной борьбѣ съ соціализмомъ“. Т. II, стр. 8.

это было тогда поручено военному министру Андре. Этому генералу было прежде всего поставлено въ обязанность очистить офицерство отъ неблагонадежнаго элемента. Неблагонадежность же опредѣлялась, главнымъ образомъ, тѣмъ, какъ офицеръ относится къ Церкви и насколько онъ преданъ извѣстнымъ христіанскимъ традиціямъ.

Андре взялся за исполненіе своей задачи слѣдующимъ образомъ: не довѣряя ни своимъ генераламъ, ни другимъ официальнымъ органамъ, онъ не нашелъ ничего лучше, какъ предложить главной французской масонской организаціи „Великому Востоку Франціи" взять на себя дѣло шпіонства въ арміи. „Великій Востокъ Франціи" охотно принялъ предложеніе Андре и быстро преобразился изъ философскаго и человѣколюбиваго общества, какимъ онъ выдавалъ себя ранѣе, въ центральное полицейское управленіе; провинціальныя же ложи обратились въ охранныя отдѣленія, а ихъ члены въ провокаторовъ.

Всѣ эти масонскія агентуры признали цѣлесообразнымъ принять за главный признакъ неблагонадежности военнаго или гражданскаго служащаго отношеніе его къ христіанской религіи, при чемъ посѣщеніе церкви, хожденіе къ исповѣди и причастію считалось дурнымъ признакомъ для благонадежности служащаго. Надо при этомъ сказать, что вообще во Франціи даже для простыхъ обывателей—ихъ религіозность учитывалась властями какъ качество отрицательное, и это давало себя чувствовать при возбужденіи такими обывателями какихъ-либо ходатайствъ, удовлетвореніе коихъ зависило отъ предержащихъ властей. Для людей же, состоящихъ на государственной службѣ, въ особенности для офицеровъ, ихъ религіозность стала равносильною потерѣ карьеры.

Итакъ, было установлено за офицерами черезъ масонскихъ агентовъ негласное наблюденіе. Затѣмъ выяснилось, что наблюденіе это касалось не только самого офицера, оно распространялось на его близкихъ, на его семью. Вотъ нѣкоторые образцы справокъ, даваемыхъ наблюдателями-масонами: „Подполковникъ Y. воспитываетъ своего сына у монаховъ! Не надеженъ". „Поручикъ V. присутствовалъ въ церкви при первомъ причащеніи своей сестры". „Полковникъ W. самъ по себѣ недурной офицеръ, но при немъ живетъ теща, которая вѣчно торчитъ въ церкви и возится съ попами" и т. д. [1]).

[1]) См. статью „Азефы Великаго Востока Франціи", напечатанную въ № 12945 газетѣ „Новое Время" отъ 28 марта 1912 г.

Такое наблюденіе и соотвѣтствующая сортировка служащихъ, введенная французскимъ правительствомъ, не могла, конечно, не отразиться на начавшемся измѣненіи состава служащихъ. Вѣдь эта сортировка длилась уже цѣлый десятокъ лѣтъ. Съ 1902 года былъ установленъ и постоянно примѣнялся этотъ особый порядокъ, въ силу коего служебное прохожденіе чиновника, а также карьера офицера зависѣли отъ степени ихъ атеизма въ христіанствѣ, при чемъ преданность офицера христіанской религіи грозила ему потерею положенія, грозила преслѣдованіями подъ всякими предлогами, грозила иному семейному служащему — потерять кусокъ хлѣба, поставить свою семью въ положеніе быть выкинутой на улицу.

Человѣкъ пошелъ неосторожно въ церковь, не сумѣлъ скрыть свое религіозное чувство, и вотъ онъ за это терялъ добытое столькими трудами служебное положеніе; онъ и семья его за это обречены на нравственную пытку...

* * *

Обстоятельства эти являются, по нашему мнѣнію, весьма характерными. Вдумаемся глубже, на что они намъ указываютъ. Въ существѣ дѣла слѣдуетъ признать, что во Франціи (которая, какъ извѣстно во всѣхъ своихъ политическихъ движеніяхъ идетъ впереди другихъ странъ) дѣлались въ послѣднее время попытки къ гоненію христіанъ, и эти гоненія весьма аналогичны тому гоненію, какое 18 вѣковъ тому назадъ совершилось въ античномъ мірѣ. Конечно, теперь другія формы преслѣдованія и другой характеръ мученичества. Въ античное время эта борьба христіанства съ язычествомъ была борьбою примитивною, открытою. Теперь преслѣдованія шли путемъ подпольнымъ, инквизиціоннымъ... Тамъ были мученія физическія, здѣсь — мученія нравственныя отъ угрозъ быть выкинутымъ за исповѣданіе Христа на улицу, на нищету и лишенія. Тамъ судьи открыто говорили мученику: „Ты только обѣщай принести Богамъ жертву и тотчасъ же избавишься отъ мученій“[1]). Здѣсь власть имущіе люди давали чувствовать своимъ подчиненнымъ: „Если ты будешь исповѣдывать Христа, то жестоко за это поплатишься“.

Интересно, по поводу означенныхъ преслѣдованій христіанства въ Франціи, привести относящіяся къ этимъ фактамъ полныя пророческаго значенія слова нашего русскаго философа Влади-

[1]) См. выше, стр. 259.

міра Соловьева. Вотъ, что онъ сказалъ въ 1900 году своему пріятелю В. Л. Величко за три мѣсяца до своей смерти и за два года до начала описанныхъ гоненій: „Я чую близость временъ, когда христіане будутъ собираться опять на молитву въ катакомбахъ, потому что вѣра будетъ гонима, — быть можетъ менѣе рѣзкимъ способомъ, чѣмъ въ Нероновскіе дни, но болѣе тонкимъ и жестокимъ: ложью, насмѣшкой, поддѣлками — да мало ли еще чѣмъ!... Развѣ ты не видишь, *кто* надвигается? Я вижу, давно вижу"! [1]).

И вотъ теперь между этими гонимыми являлись также свои маленькіе борцы за Логосъ, которые дерзали не поддаваться тайнымъ угрозамъ и поэтому теряли все или многое терпѣли, при чемъ власти — всѣ эти свои преслѣдованія затушевывали другими предлогами. Чистка арміи и администраціи въ извѣстномъ направленіи шла путемъ гоненій скрытыхъ.

Такимъ образомъ мы видимъ, что во Франціи начался періодъ испытаній за исповѣдываніе вѣры — періодъ мученій не физическихъ отъ открытой силы, а періодъ пытокъ нравственныхъ, скрытыхъ отъ людскихъ взоровъ, и подвинула на это Францію властвующая тамъ масонская организація, подслуживающаяся соціализму.

* * *

Въ другихъ государствахъ дѣло до этого еще не дошло, тамъ масонскія общества не успѣли еще съорганизоваться, какъ во Франціи, хотя соціализмъ питаетъ къ христіанству и тамъ тѣ же враждебныя чувства, что и во Франціи.

Вотъ наиболѣе характерныя изреченія нѣмецкихъ соціалистовъ объ отношеніяхъ соціализма къ христіанству.

Въ одной изъ своихъ рѣчей вождь соціалистической партіи въ германскомъ рейхстагѣ Бебель заявилъ: „Христіанство и соціализмъ относятся одно къ другому, какъ огонь къ водѣ".

Другой германскій вождь соціализма Либкнехтъ на конгрессѣ въ Галлѣ сказалъ: „Школа должна быть возстановлена противъ церкви, учитель противъ священника. Наука есть врагъ религіи".

Наконецъ, знаменитый соціалистъ Карлъ Марксъ однажды выразился такъ: „Уничтоженіе религіи, этого призрачнаго счастія,

---

[1]) В. Л. Величко. „Владиміръ Соловьевъ. Жизнь и творенія", стр. 170. Изд. второе.

будетъ началомъ истиннаго благополучія"[1]) и т. д. все въ томъ же родѣ.

А вотъ что начинаетъ совершаться въ другой странѣ, слывшей наиболѣе христіанской — въ католической Италіи. Нижеслѣдующіе факты почерпнуты изъ данныхъ повременной печати.

Въ окрестностяхъ *Пистои* соціалисты распространяютъ между молодыми дѣвушками подписку объ обязательномъ уклоненіи ихъ отъ исповѣди подъ страхомъ никогда не найти жениха.

Въ одной крестьянской общинѣ близъ *Фаррары* (Портомаджіоре) одинъ изъ рабочихъ подвергся исключенію изъ соціалистическаго кружка за то, что позволилъ окрестить свою дочь въ церкви.

Въ окрестностяхъ *Вероны* установили штрафъ въ одну лиру со всякаго члена соціалистической партіи за посѣщеніе имъ церкви [2]).

Соціалистическое городское управленіе въ *Реджіо Эмилія* запретило въ школахъ всякія внѣшнія проявленія религіознаго чувства, даже простое осѣненіе себя крестнымъ знаменіемъ[3]) и т. д.

Однако, достаточно этихъ примѣровъ; они вполнѣ характеризуютъ не только ту ненависть, которую питаетъ соціализмъ къ христіанству, но и тѣ пріемы, съ помощью которыхъ соціализмъ начинаетъ, гдѣ только можетъ и какъ только можетъ, искоренять христіанство.

* * *

Откуда эта ненависть, эта непримиримая вражда соціализма къ христіанству?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо прежде всего выяснить, какія причины создали соціализмъ, ненавидящій христіанство.

Причины и условія, отъ которыхъ произошелъ этотъ соціализмъ, были главнымъ образомъ слѣдующія.

Одна изъ самыхъ сильныхъ человѣческихъ страстей, охватившая въ настоящее время людей, это, какъ мы всѣ сознаемъ и видимъ, *всеобщая страсть къ стяжанію богатствъ*, превышающихъ необходимыя потребности для нормальной жизни. Че-

---

[1]) В. К. Сабперъ. „О мирной борьбѣ съ соціализмомъ". Т. II, стр. 6.

Тамъ же, стр. 10 и 11.

[3]) Тамъ же, стр. 13.

ловѣкъ въ своемъ стремленіи къ пріобрѣтенію уже не удовлетворяется необходимымъ. Онъ идетъ дальше по этому пути, и его жажда къ стяжанію имущества ненасытима.

Эта всеобщая страсть къ стяжанію богатствъ проистекаетъ не изъ стремленій альтруистическихъ ради общей пользы, она даже не есть влеченіе къ пріобрѣтенію имущества и драгоцѣнностей въ узкомъ смыслѣ; она является главнымъ образомъ, какъ стремленіе съ помощью богатства безпрепятственно удовлетворять другія злыя человѣческія страсти, охватившія людей, является какъ стремленіе къ удовлетворенію тщеславія, властолюбія, гордости и другихъ пороковъ.

Страсть къ стяжанію, которою отравлено громадное большинство людей, привела нынѣ, при настоящемъ развитіи техники и экономической жизни, къ тому, что чрезмѣрныя накопленія капиталовъ у однихъ классовъ общества (наиболѣе эгоистическихъ) вызываетъ взрывы озлобленія и ненависти у другихъ, которые дѣлаются лишенными во многихъ случаяхъ даже самаго необходимаго, чтобы жить.

На этой почвѣ и выросло такъ называемое соціалистическое движеніе; оно выросло какъ протестъ противъ ненормальнаго распредѣленія богатствъ. Выросло движеніе, основанное на принципахъ силы рабочаго класса, — на борьбѣ, оправдывающей насиліе для достиженія своихъ цѣлей, выросло движеніе, имѣющее свою религію и философію, обожествляющія маленькое „я“ человѣка, вѣрующее въ грядущее царство свободы и матеріальнаго равенства всѣхъ на землѣ.

Ненависть же этого соціализма къ христіанству происходитъ потому, что соціализмъ чувствуетъ въ христіанствѣ единственную силу, которая можетъ бороться съ соціалистическимъ движеніемъ, охватившимъ въ нашу эпоху всѣ страны міра.

Приведемъ здѣсь сжатую характеристику соціализма и христіанства въ ихъ наиболѣе рельефныхъ сопоставленіяхъ, сдѣланную авторомъ книги „О мирной борьбѣ съ соціализмомъ“ В. К. Саблеромъ. Вотъ что онъ говоритъ: „Соціализмъ призываетъ къ классовой борьбѣ, къ враждѣ. Христіанство—къ согласію и любви. Для перваго — борьба есть средство захватить власть; для втораго—миръ есть основа всей культуры, есть условіе, необходимое для существованія на землѣ благодатнаго Царства Божія, т. е. господства правды и справедливости... Соціалисты стараются раздуть недовольство пролетаріата и подготовить почву для мя-

тежа. Христіанство, въ лицѣ своихъ усердныхъ послѣдователей, ищетъ способы къ уврачеванію соціальныхъ недуговъ и созданію условій, благопріятныхъ для поднятія нравственнаго и матеріальнаго благосостоянія рабочихъ. Въ заботахъ о сохраненіи высшихъ благъ, завѣщанныхъ Христомъ, истинные друзья народа выступаютъ на защиту дорогихъ святынь его духовной жизни, попираемыхъ врагами, выступаютъ съ мирными способами борьбы во имя Христа, принесшаго на землю миръ и людямъ благоволѣніе, заповѣдовавшаго любить и за зло платить добромъ“ [1]).

И христіанство признаетъ зло въ неправильномъ распоряженіи богатствами, признаетъ зло въ обездоленіи бѣдныхъ людей; но оно ведетъ войну съ этимъ зломъ, прежде всего, *путемъ борьбы психологической*. За послѣднее же время оно въ этомъ отношеніи стало еще на путь *борьбы экономической, но борьбы мирной,* въ формѣ христіанской взаимопомощи, путемъ кооперацій христіанскихъ обществъ, путемъ благодѣтельныхъ мирныхъ реформъ. Вѣдь зло грѣховнаго богатства давно уже было осуждено вождями христіанства; такъ извѣстный подвижникъ XI в. Симеонъ Новый Богословъ писалъ: „всѣ вещи, сущія въ мірѣ семъ, создалъ Богъ обще для всѣхъ людей, какъ-то: солнце, отъ коего получаемъ свѣтъ, воздухъ, коимъ дышемъ, пастбища для скотовъ въ лугахъ и на горахъ и другое все общее далъ всѣмъ, чтобы каждый пользовался тѣмъ на свою потребу, а не завладѣвалъ, какъ господинъ. Но привзошло въ жизнь нашу, какъ тиранъ какой, *любоиманіе*, и то, что Господь Богъ далъ обще для всѣхъ, раздѣлило однимъ рабамъ своимъ, состоящимъ въ его власти, инымъ такимъ способомъ, другимъ—другимъ, обгородивъ участки огородами и башнями, съ вратами и запорами, а прочихъ всѣхъ лишило пользованія благами, кои Богъ далъ обще всѣмъ. И говоритъ еще оно развращенное: „я госпожа всего и всѣмъ владѣю, все мое, а не обще“, и споритъ, будто оно никого не оправдываетъ. А слуги и угодники этой тиранки, т. е. любоиманія, бываютъ не господами и владыками тѣхъ вещей и денегъ, а ихъ рабами и стражами“...

Поэтому христіанство, протестуя такъ противъ неправильнаго употребленія богатствъ, стремилось прежде всего смягчить это зло своимъ нравственнымъ вліяніемъ на богатыхъ людей [2]), кото-

---

[1]) В. К. Саблеръ. „О мирной борьбѣ съ соціализмомъ“. Т. I, предисл. III и IV.

[2]) Вотъ въ какомъ смыслѣ высказывались относительно употребленія богатствъ христіанскіе подвижники: „тѣмъ, которые достатокъ имѣли, говорили они, не слѣ-

рые тоже были христіане и принадлежали церкви, и оно этого болѣе или менѣе достигало, когда духовная жизнь еще побѣждала злую атмосферу эгоизма и гордости, когда воздухъ еще не былъ въ такой степени отравленъ завистью и злобою, какъ теперь, когда не было еще той безсердечной эксплоатаціи рабочихъ, какую мы видимъ въ настоящее время.

Въ первыя же времена своего разцвѣта христіанство организовывалось даже въ активныя и уравнивающія своихъ сочленовъ ассоціаціи взаимопомощи; но только эти ассоціаціи, по словамъ знатока христіанской исторіи Ренана, отличались отъ современныхъ намъ коммунъ тѣмъ, что они имѣли религіозную основу, которой нѣтъ у современнаго соціализма, создающаго сообщества безъ основного связующаго людей элемента—любви христіанской [1]).

Итакъ, былъ и христіанскій соціализмъ; можетъ онъ возсоздаться и вновь [2]). Но только, если этотъ соціализмъ правильно называть соціализмомъ христіанскимъ, соціализмомъ духовной любви, то соціализмъ настоящей эпохи, о коемъ мы говорили выше, есть, по существу своему, соціализмъ злобы и зависти, есть соціализмъ злой силы.

А между тѣмъ этотъ послѣдній соціализмъ стремится создать и создаетъ даже свою особую религію, которую и старается внѣдрить въ народныя массы. Онъ старается вселить въ понятія пролетаріата особое свое суевѣріе, выдаваемое имъ за научное предвидѣніе будущаго. Душа этого соціализма—въ его ложномъ пророчествѣ о грядущемъ царствѣ свободы и равенства на землѣ, достигаемыхъ насиліемъ, и вѣру въ этотъ свой земной

дуетъ думать, что они хозяева, а что—приказчики Божіи. А приказчикамъ какой законъ? Отмѣривай всякому нужное"... (Собраніе писемъ святителя Ѳеофана Затворника. Выпускъ 1-й. Письмо 89, стр. 75).

[1]) Ренанъ. „Апостолы". Перев. Святловскаго, стр. 87, 94 и 95.

[2]) За послѣднее время стала возникать дѣятельность христіанскихъ обществъ съ такимъ направленіемъ на Западѣ. Въ интересномъ трудѣ В. К. Саблера „О мирной борьбѣ съ соціализмомъ" мы имѣемъ подробныя данныя объ этомъ предметѣ. Такъ, въ Германіи образовались христіанскіе союзы рабочихъ, которые поддерживаютъ религіозно-нравственный строй жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ оказываютъ матеріальную помощь своимъ сочленамъ въ различныхъ коопераціяхъ. Конечно, сравнительно съ общею массою германскихъ рабочихъ, увлеченныхъ интернаціональной соціалистической пропагандой, такихъ союзовъ еще немного, но важно здѣсь то, что начало христіанской борьбы съ соціализмомъ на почвѣ чисто реальной уже положено.

рай соціализмъ основываетъ на атеизмѣ и человѣкобожествѣ, на самообожествленіи человѣка и его труда... [1]).

Злая сила, свившая себѣ гнѣздо въ этомъ quasi научномъ соціализмѣ, чувствуетъ и сознаетъ, какъ христіанство мѣшаетъ ея главной цѣли—сѣянію вражды и ненависти въ сердца людскія, и вотъ откуда идутъ ея гоненія на „Галилеянина“ и ея мѣры къ искорененію христіанства. И сила эта растетъ. Мы видимъ это всѣ. Не надо быть пророкомъ, чтобы предусмотрѣть возможность грядущихъ соціальныхъ бѣдствій, грядущихъ соціальныхъ потрясеній.

Они не замедлятъ... Страшныя испытанія придется переживать грядущимъ поколѣніямъ. И эти испытанія имѣютъ свой глубокій смыслъ: чтобы богочеловѣческое дѣло восторжествовало, нужны бываютъ и грозы и потрясенія; они посылаются людямъ, чтобы люди опомнились: „Держимыхъ въ узахъ безпечности внѣшнимъ счастіемъ чѣмъ инымъ отрезвить, какъ не скорбями и несчастіями“ говорятъ христіанскіе подвижники [2]). И вотъ, когда разразятся эти несчастія, когда разразятся эти грозы, когда, наконецъ, заколеблется все — тогда рѣчи пламенныхъ христіанскихъ проповѣдниковъ, рѣчи пламенныхъ борцовъ за Логосъ, сильныхъ большимъ разумомъ,—рѣчи людей, несущихъ въ сердцахъ своихъ „Свѣтъ незримый“, будутъ, наконецъ, услышаны и почувствованы. Тогда люди увидятъ вновь великихъ подвижниковъ во всемъ томъ величіи, въ какомъ они явились міру въ первые вѣка христіанства...

---

[1]) „Ни въ чемъ такъ не сказывается религіозная природа соціализма, говоритъ С. Н. Булгаковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вся его именно религіозная противоположность христіанству, какъ въ эсхатологіи, въ ученіи о соціальномъ катаклизмѣ и о будущемъ вѣкѣ, о „государствѣ будущаго“. Вѣра въ соціальное чудо, въ перерожденіе общества путемъ соціальнаго переворота, глубоко коренится въ религіи соціализма, въ его пророчествахъ, его апокалиптикѣ. И всегда въ исторіи, когда особенно высоко поднималась религіозная волна соціализма, обострялось и это эсхатологическое чувство и ожиданіе скораго, немедленнаго, нежданнаго, какъ тать въ нощи подкравшагося соціальнаго катаклизма, черезъ который человѣчество совершитъ, по выраженію даже трезваго и прозаическаго Маркса, „прыжокъ изъ царства необходимости въ царство свободы“. (Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи“, Книга 98. 1909 г. Стр. 257).

[2]) Святитель Ѳеофанъ Затворникъ. „Путь ко спасенію“. Москва 1908 г. Изданіе IX. Стр. 91.

ПОСЛѢСЛОВІЕ.

На приведенныхъ въ настоящей книгѣ примѣрахъ жизни святыхъ людей мы видимъ отблескъ того Свѣта, который озарялъ души праведниковъ, зажигалъ сердца ихъ пламенемъ любви и подвигалъ ихъ на дѣла героическія, превышающія физическую возможность. Велика сила этого свѣта. Если сила видимаго нами солнца представляется громадною, дающею физическую жизнь всему земному міру, то неизмѣримо большею и безконечно великою должна являться сила Солнца незримаго, озаряющая духовную жизнь людей, связующая воедино сердца ихъ и побѣждающая, какъ мы видѣли, силу жизни физической.

Законъ жизни физической, черпающей свою энергію изъ энергіи видимаго солнца, — это законъ жизни формъ — формъ, борющихся каждая за свое поддержаніе, борющихся и другъ съ другомъ—это *законъ борьбы за существованіе.*

Законъ жизни духа [1]), черпающей свою энергію изъ Свѣта незримаго, изливаемаго Логосомъ, — это законъ, тезисы коего прямо противоположны закону борящагося физическаго міра. Это—заповѣди Христа: „Возлюби ближняго твоего, какъ самого себя“ [2]). „Любите враговъ вашихъ; благотворите ненавидящимъ васъ“ [3]).

Энергія видимаго солнца преобразуется на нашей землѣ въ разнообразную жизнь формъ, въ физическую жизнь земного міра съ его законами.

Энергія неизмѣримо высшаго невидимаго Солнца животворитъ міръ духовный, животворитъ сердца людей... Но она источаетъ силу своего Свѣта (Благодати) только на тѣхъ, кто самъ

[1]) О жизни формы и жизни духа—см. „Сверхсознаніе“. Изд. 2-е. Стр. 45—48.
[2]) Еванг. отъ Матѳея XXII, 39. [3]) Еванг. отъ Луки VI, 27.

стремится къ нему, предъощущая его непотемненнымъ инстинктомъ своимъ.

Въ борбѣ за существованіе побѣдителемъ всѣхъ борющихся силъ на землѣ явился человѣкъ. Онъ заслуженно можетъ быть названъ царемъ земли.

Все на землѣ побѣдилъ собою человѣкъ, но не побѣдилъ онъ только одного и самаго главнаго, *не побѣдилъ онъ своими силами зла въ своемъ собственномъ существѣ.*

Зло это заключается въ эгоизмѣ человѣка — источникѣ злыхъ его страстей, ничѣмъ ненасытимыхъ, полныхъ горечи и заставляющихъ его страдать [1]); и это зло присуще человѣку потому, что онъ сросся съ эгоизмомъ, когда велъ войну съ природою и съ тѣми, кто мѣшалъ ему жить, какъ онъ этого хотѣлъ. Эгоизмъ гнѣздится не только въ страстяхъ людей, но онъ прочно обитаетъ даже въ самомъ орудіи мышленія человѣка, въ его интеллектѣ, приверженномъ и къ эгоизму, и къ гордости [2]), и вотъ мы видимъ на землѣ царящую надъ всѣми власть эгоизма. Она—общее явленіе въ нашей жизни [3]).

Чтобы человѣкъ побѣдилъ зло эгоизма, ему нужна иная сила, сила высшая надъ человѣкомъ, сила окончательно искореняющая зло. Чтобы человѣкъ поднялся надъ собою, ему нужна иная опора, высшая надъ его эгоистической природой.

И человѣкъ жаждетъ этой высшей силы и опоры; онъ жаждетъ подняться надъ собою, ибо въ ту же его природу вложено глубокое стремленіе къ иной жизни — жизни истинно радостной, исполненной любви, не отравляемой ни чувствомъ зависти, ни гордостью, ни злобой.

---

[1]) Объ эгоизмѣ и злыхъ страстяхъ см. „Сверхсознаніе“ Главы III и IV.

[2]) См. Главу первую этой книги, стр. 9—11.

[3]) Въ истинѣ этого послѣдняго положенія сходятся люди разныхъ эпохъ и различныхъ воззрѣній. Вотъ примѣры: одинъ изъ ближайшихъ къ намъ по времени философъ-историкъ сказалъ: „Взятое въ массѣ человѣчество представляетъ собою скопище существъ низкихъ эгоистовъ, стоящихъ выше животнаго въ томъ одномъ отношеніи, что ихъ эгоизмъ болѣе обдуманъ, чѣмъ у животнаго“ (Эрнестъ Ренанъ „Жизнь Іисуса“, стр. 356). Философы стоики говорили: „человѣческая природа такъ устроена, что ничего человѣкъ не любитъ такъ сильно, какъ свою плоть—ни отца, ни брата, ни родственника, ни отечество, ни Бога“. (См. „Мораль Эпиктета“ Маковельскаго. Ученыя записки Казанск. Универ. Августъ 1912 г., стр. 14). О власти эгоизма христіанскіе подвижники говорятъ такъ: „Ведущій самъ съ тобою брань все же ведетъ ее *самъ*, и такимъ образомъ въ то время, какъ дѣйствуетъ противъ *самости* (эгоизма) нѣкоторымъ образомъ питаетъ ее“. (См. Святитель-Ѳеофанъ Затворникъ „Путь ко спасенію“, стр. 393).

И вотъ... Великій Источникъ этой любви, самъ Логосъ ниспосылаетъ людямъ силу, коей жаждетъ человѣкъ. То—Свѣтъ незримый, то отблескъ Божества надмірнаго, энергія невидимаго Солнца, могущая дать людямъ не только счастье истинное, но и жизнь безконечную.

И человѣкъ, если только не погасла въ конецъ жизнь его сердца, если эта жизнь хоть слабо тлѣетъ въ немъ, предощущаетъ самъ тотъ Свѣтъ—Свѣтъ высшей силы, и она *есть*, эта сила—сила Солнца незримаго, ибо она слабое предощущеніе человѣкомъ Божества разжигаетъ въ большое пламя, разжигаетъ у тѣхъ, кто стремится къ Солнцу духовному, къ истинному живому Богу. „Кто долго стоитъ на солнцѣ, тѣломъ согрѣвается, говоритъ одинъ изъ христіанскихъ подвижниковъ. Такъ и кто о Богѣ и Божескомъ все думаетъ, согрѣвается въ духѣ. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше. Наконецъ, загорается духъ... Вотъ какой огонь пришелъ Господь возжечь на землѣ", заключаетъ свое слово тотъ же подвижникъ [1]).

Огонь этотъ, возженный Спасителемъ міра, возженный Солнцемъ духовнымъ, не есть сила воображаемая, какъ думаютъ многіе. Это есть сила реальная, приведшая къ реальнымъ послѣдствіямъ. Мы и теперь ощущаемъ „незримый Свѣтъ" отъ этого огня на приведенныхъ нами примѣрахъ изъ жизни святыхъ людей, ощущаемъ его на твореніяхъ подвижниковъ, нами вкратцѣ цитированныхъ.

Велика сила этого огня Божественнаго. Не погаситъ его тьма человѣческихъ заблужденій, порождаемыхъ эгоистическими страстями—гордостью и самовозношеніемъ людей, и „тьма его не объятъ" сказалъ намъ болѣе 1800 лѣтъ тому назадъ возвѣстившій о „Свѣтѣ человѣковъ" Евангелистъ Іоаннъ Богословъ.

---

[1]) Собраніе писемъ святителя Ѳеофана. Выпускъ 2-й. Письмо 257-ое, стр. 97.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

ПРИЛОЖЕНІЕ I.

Библіографическій указатель. Источники.

А. Русская свѣтская литература.

Л. Н. Толстой. Нѣкоторыя сочиненія.

В. Соловьевъ. Нѣкоторыя сочиненія.

С. Н. Булгаковъ. „Первохристіанство и новѣйшій соціализмъ". Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи". Май—Іюнь 1909 г. (Книга 98-ая).

Н. А. Бердяевъ. „Философія свободы". Москва, 1911 г.

Его же. „А. С. Хомяковъ". Москва. 1912 г.

К. П. Побѣдоносцевъ. „Московскій Сборникъ". Изд. 4-ое. Москва. 1897 г.

В. К. Саблеръ. „О мирной борьбѣ съ соціализмомъ". С.-Петербургъ. 1908 г.

Александръ Введенскій. „Философскіе очерки". Выпускъ 1-ый С.-Петербургъ. 1901 г.

Влад. Эрнъ. „Борьба за Логосъ". Москва. 1911 г.

Г. Челпановъ. „Мозгъ и душа". Изд. 4-ое. Кіевъ. 1907 г.

И. В. Поповъ. „Мистическое оправданіе аскетизма". Троицкая лавра. 1905 г.

Его же. „Идея обоженія въ древне-восточной Церкви". Москва. 1909 г.

В. Ф. Чижъ. „Психологія нашихъ праведниковъ". Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи". Ноябрь—Декабрь 1906 г.

В. В. Розановъ. „Темный ликъ". Спб. 1911 г.

Его же. „Люди луннаго свѣта". Спб. 1911 г.

Д. С. Мережковскій. „Не миръ, но мечъ". Спб. 1908 г.

В. Л. Величко. „Влад. Соловьевъ. Жизнь и творенія". Спб. 1904 г.

В. И. Герье. „Францискъ Апостолъ нищеты и любви". Москва. 1908 г.

Сборники книгоиздательства „Путь“. 1) О Владимірѣ Соловьевѣ. Москва. 1911 г.

2) О религіи Толстого. Москва. 1912 г.

Логосъ. Международный ежегодникъ по философіи культуры 1911 г. Книга первая.

П. Д. Успенскій. „Tertium organum“. Спб. 1911 г.

Маковельскій. „Мораль Эпиктета“. Ученыя Записки Казанскаго Университета. Августъ 1912 г.

Б. Сочиненія по естествознанію.

Густавъ Лебонъ. „Эволюція матеріи“. Спб. 1909 г.

Д-ръ Вильгельмъ Мейеръ. „Мірозданіе“. Переводъ подъ редакціей Глазенапа. Спб. 1902 г.

Н. П. Азбелевъ. „Единство въ устройствѣ вселенной“. Спб. 1902 г.

В. Православная духовная литература.

Добротолюбіе. Пять томовъ. Москва 1895—1905 г.

Исаакъ Сиріянинъ. Творенія. Слова подвижничества. Изд. 3-ье. Сергіевъ Посадъ. 1911 г.

Симеонъ Новый Богословъ. Слова. (Въ двухъ выпускахъ). Переводъ епископа Ѳеофана. Москва. 1892 г.

Четьи-Минеи на русскомъ языкѣ. Двѣнадцать томовъ. Москва. Изд. 1900—1911 г.

Къ Четьямъ-Минеямъ. Книга дополнительная. Первая. Москва. 1908 г.

Епископъ Филаретъ Гумилевскій. „Житія святыхъ, чтимыхъ Православной Церковью“. Двѣнадцать томовъ. Спб. 1900 г.

Епископъ Ѳеофанъ. „Письма о христіанской жизни“. Выпускъ 1-ый и 2-ой. Изданіе 2-ое 1900 г. Москва.

Его же. „Примѣры записыванія добрыхъ мыслей“. Москва. 1896 г.

Его же. „Путь ко спасенію“. Москва. 1908 г.

Его же. „Собраніе писемъ“ въ 8-ми выпускахъ. Москва. Изданіе 1898—1902 г.

Епископъ Никаноръ. „Св. Аѳанасій Великій и его избранныя творенія“. С.-Петербургъ. 1893 г.

Епископъ Алексій. „Византійскіе церковные мистики XIV вѣка“. Казань. 1906 г.

Проф. И. В. Поповъ. „Св. Іоаннъ Златоустъ и его враги“. Сергіевъ Посадъ. 1908 г.

Евграфъ Смирновъ. „Исторія христіанской Церкви“. Изд. 8-е. Вильна. 1907 г.

Леонидъ Денисовъ. „Житіе Серафима Саровскаго чудотворца". Москва. 1904 г.

„*Откровенные разсказы странника* духовному своему отцу". Изд. 3-ье. Казань. 1884 г.

Г. Иностранные авторы

Маркъ Аврелій. „Размышленія". Москва. Изд. „Посредника". 1911 г.

Ѳома Кемпійскій. „О подражаніи Христу" и др сочин. Переводъ графа М. Сперанскаго. Изд. „Русскаго Паломника". Спб. 1893 г.

St. Ignace, „Exercices spirituels", traduits en français par M. l'abbé Clement. Marseille 1817.

Manrèsc ou les Exercices spirituels de Saint Ignace mis à la portée de tous les fidèles dans une exposition neuve et facille: Neuvième édition Lion Paris 1851.

Ф. В. Фарраръ. „Жизнь и труды св. Отцовъ и Учителей Церкви". Два тома. Пер. А. П. Лопухина. Изд. 2-ое. Спб. 1902 г.

Поль Алларъ. „Христіанство и Римская имперія отъ Нерона до Ѳеодосія". Спб. 1898 г.

Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта". Пер. подъ редакціей С. В. Лурье. Москва. 1910 г.

Анри Бергсонъ. „Творческая эволюція". Книгоизд. „Сотрудничество". Москва. 1909 г.

Анни Безантъ. „Древняя мудрость". Спб. 1910 г.

Карлъ Дю-Прель. „Философія мистики". Пер. М. С. Аксенова. Спб. 1895 г.

Эрнестъ Ренанъ. „Апостолы" пер. Святловскаго. Спб. 1907 г.

Эмиль Золя. „Лурдъ". С.-Петербургъ. Типографія Комарова. 1894 г.

П. Сабатье. „Жизнь Франциска Ассизскаго". Изд. „Посредника". Москва. 1895 г.

Эмиль Жебаръ. „Св. Францискъ Ассизскій". Пер. съ французскаго. Дешевая библіотека Суворина. Книга 6-ая.

Iohannes Ioergensen. „Saint François d'Assise. Sa vie et son oeuvre" Onzième edition Paris 1910.

Copin-Albancelli „Le pouvoir occulte contre la France" Dix-septiéme édition Paris 1908.

Суоми Вивекананда. „Философія Іога". Сосница. 1906 г.

ПРИЛОЖЕНІЕ II.

Терминологія подвижниковъ, относящіяся къ понятіямъ „большой разумъ“ и „малый разумъ“.

Хотя въ сочиненіяхъ подвижниковъ „Добротолюбія“ мы и не встрѣчали выраженій „разумъ большой“ и „разумъ малый“ но, судя по многимъ даннымъ является несомнѣннымъ, что понятія въ сихъ словахъ заключающіяся, были подвижникамъ давно знакомы.

Мы проводили въ первой главѣ настоящей книги изреченія св. Антонія Великаго, изъ которыхъ видно, что онъ различалъ эти понятія, хотя и давалъ имъ другіе термины, называя, напр., большой разумъ просто „умомъ“ или „благимъ умомъ“ [1]).

Приведемъ еще нѣсколько относящихся къ настоящему предмету опредѣленій авторовъ „Добротолюбія“.

Разсужденіе по вопросу о двухъ разумахъ человѣческихъ мы нашли у подвижника „Добротолюбія“ Ѳеодора Едесскаго. Этотъ святой проводитъ между прочимъ въ своемъ „Словѣ умозрительномъ“ такую параллель: онъ говоритъ [2]), что „знаніемъ естественнымъ называемъ мы то, которое душа можетъ получить черезъ изслѣдованіе и изысканіе, естественными пользуясь способами и силами, о твореніи и Виновникѣ творенія — разумѣется — сколько это доступно для связанной съ веществомъ души, ибо энергія ума ослабляется отъ соприкосновенія его и срастворенія съ тѣломъ, и отъ сего не можетъ онъ быть въ непосредственномъ прикосновеніи съ мысленными вещами, но имѣетъ нужду для помышленія о нихъ въ фантазіи, которой природа — творитъ образы протяженные и дебелые [3]) (матеріаль-

---

[1]) См. выше, стр. 17. [2]) Добр. III, стр. 349.

[3]) Здѣсь кстати будетъ указать на интересное сближеніе между мыслями св. *Ѳеодора Едесскаго* въ означенномъ изреченіи и тѣмъ, что объ интеллектѣ высказываетъ *П. Д. Успенскій* въ своей книгѣ „Tertium organum“. Тамъ мы между прочимъ нашли такую мысль: „Мозгъ есть та необходимая призма, проходя черезъ которую, сознаніе является намъ, какъ *интеллектъ*. Или говоря немного иначе, мозгъ есть зеркало, отражающее сознаніе въ нашемъ *трехмѣрномъ разрѣзѣ міра*. Послѣднее значитъ, что въ нашемъ трехмѣрномъ разрѣзѣ міра дѣйствуетъ *не все сознаніе*, а только его отраженіе отъ мозга“. („Tertium organum“, стр. 138).

ные въ трехъ измѣреніяхъ). Итакъ, *умъ, поколику во плоти есть* (т. е. по нашей терминологіи малый разумъ), *имѣетъ нужду въ соотвѣтственныхъ образахъ вещей, чтобы судить объ нихъ и понимать ихъ.* Какое теперь познаніе умъ, таковъ сущи, получитъ симъ естественнымъ способомъ, такое мы называемъ естественнымъ. А сверхъестественное знаніе есть то... въ которомъ познаваемое сравнительно превышаетъ умъ, связанный съ плотью, такъ что такое познаніе очевидно свойственно *уму безтѣлесному*". Далѣе изъ поученія Ѳеодора Едесскаго видно, что этотъ *безтѣлесный умъ* (очищенный отъ всякаго вещественнаго пристрастія) бываетъ проникнутъ Божественною любовью и осѣняемъ Божественною Благодатію, что эти условія приводятъ его къ „сверхестественному знанію". Очевидно, что подъ этимъ *безтѣлеснымъ умомъ* Ѳеодоръ Едесскій понимаетъ то, что мы понимаемъ подъ нашимъ выраженіемъ „большой разумъ".

Близкое къ этому воззрѣніе высказываетъ и св. Исаакъ Сиріянинъ. Онъ говоритъ, что человѣкъ святой жизни можетъ достигнуть особаго вѣдѣнія — *вѣдѣнія духовнаго*, которое есть ощущеніе сокровеннаго. Означенное вѣдѣніе св. Исаакъ противопоставляетъ *вѣдѣнію естественному* (или, какъ онъ называетъ, первой степени вѣдѣніе). По смыслу изреченія св. Исаака эти его термины: *вѣдѣніе духовное* и *вѣдѣніе естественное* вполнѣ равнозначущи тому, что, по нашему пониманію, человѣку даетъ „разумъ большой" и „разумъ малый" [1]).

Весьма опредѣленно отличаетъ большой разумъ отъ малаго разума подвижникъ XI вѣка Симеонъ Новый Богословъ. Онъ называетъ большой разумъ *умомъ Христовымъ, божественнымъ вѣдѣніемъ* и *сокровенною премудростію* въ отличіе отъ *человѣческаго вѣдѣнія* (малый разумъ) которое онъ называетъ *внѣшнею мудростью*. Приведемъ буквально его слова сюда относящіяся. Онъ говоритъ, что „тѣ которые находятся во тьмѣ страстей, у которыхъ умъ омраченъ невѣдѣніемъ о вещахъ духовныхъ... почитаютъ несмысленнымъ того, кто имѣетъ умъ Христовъ, а того, кто не имѣетъ ума Христова, т. е. божественнаго вѣдѣнія и сокровенной премудрости, почитаютъ здравомыслящимъ, потому что обладаетъ человѣческимъ вѣдѣніемъ и внѣшнею мудростью" [3]).

Наконецъ, разницу между понятіями о большомъ и маломъ разумѣ усвоили себѣ и русскіе православные подвижники, воспитанные на сочиненіяхъ авторовъ „Добротолюбія". Такъ подвижникъ св. Серафимъ Саровскій въ своемъ трактатѣ *„о храненіи познанныхъ истинъ"* говоритъ: „Съ человѣкомъ душевнымъ на-

---

[1]) Доброт. II, стр. 660. Въ нѣкоторыхъ же частяхъ своихъ сочиненій Исаакъ Сиріянинъ называетъ большой разумъ еще *умомъ духовнымъ*, см. выше стр. 17.

[2]) „Сверхсознаніе". Изд. 2-ое, стр. 350 и 351.

[3]) Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. Выпускъ 1-ый. Переводъ еписк. Ѳеофана, стр. 227.

добно говорить о человѣческихъ вещахъ; съ человѣкомъ же имущимъ *разумъ духовный*, надобно говорить о небесномъ". Очевидно, что здѣсь св. Серафимъ подъ *духовнымъ разумомъ* понимаетъ то, что мы понимаемъ подъ словомъ большой разумъ [1]).

Вообще надо сказать, что почти у каждаго духовнаго писателя „Добротолюбія" замѣчается подобная разница въ терминахъ, и разница эта усматривается не только относительно терминологіи большого и малаго разума, но и относительно другихъ весьма важныхъ обозначеній по предмету духовнаго сверхсознанія. Такъ, въ нашей книгѣ „Сверхсознаніе" мы указывали на то, что высшее созерцательное состояніе въ молитвѣ, которое понимается всѣми подвижниками одинаково, носитъ у нихъ различныя названія; у однихъ оно называется *духовною молитвою*, у другихъ *умною молитвою*, у третьихъ *молитвою совершенныхъ* и еще *молитвою сердцемъ* [2]). Это различіе въ терминологіи значительно затрудняетъ изслѣдованіе твореній подвижниковъ и приводитъ къ тому, что для яснаго ихъ пониманія, приходится прежде всего осваиваться съ выраженіями каждаго подвижника. Различіе въ философской терминологіи подвижниковъ объясняется тѣмъ, что въ эпоху, когда создавалась ихъ главная работа, сообщенія между людьми были очень затруднены и каждый изъ подвижниковъ самъ искалъ свои выраженія для опредѣленія своихъ мыслей; объясняется это различіе также и тѣмъ, что тогда еще не было даже книгопечатанія.

---

[1]) Леонидъ Денисовъ. „Житіе св. Серафима Саровскаго", стр. 425. Кромѣ того Серафимъ Саровскій называлъ большой разумъ—*разумомъ Божіимъ*, см. выше, стр. 77, разговоръ Серафима съ помѣщикомъ Мотовиловымъ.

[2]) „Сверхсознаніе". Изданіе 2-ое, стр. 292.

ПРИЛОЖЕНІЕ III.

Выписки изъ газетныхъ статей, заключающія въ себѣ данныя объ уходѣ изъ дома и объ обстоятельствахъ смерти графа Льва Николаевича Толстого.

А. Выписки изъ протокола врачей о болѣзни и смерти Л. Н. Толстого. Протоколъ составленъ врачами: Д. П. Маковицкимъ, Д. В. Никитинымъ и Г. М. Беркенгеймомъ въ Ясной Полянѣ 9 Ноября 1910 г. [1]).

30 октября вечеромъ въ Шамординѣ Л. Н. Толстой „жаловался на нѣкоторую слабость и недомоганіе, но, тѣмъ не менѣе, 31-го рано утромъ, несмотря на дурную погоду, въ сопровожденіи своей дочери Александры Львовны и ея подруги—В. М. Феоктистовой, пріѣхавшей къ нему наканунѣ, и Д. П. Маковицкаго, который его сопровождалъ все время, уѣхалъ на лошадяхъ въ Козельскъ (18 верстъ); оттуда по Рязанско-Уральской ж. д. по направленію на Богоявленскъ, чтобы далѣе слѣдовать въ Ростовъ-на-Дону... Въ виду лихорадочнаго состоянія и слабости Л. Н., рѣшено было оставить поѣздъ и высадиться на ближайшей большой станціи. Этой станціей оказалось Астапово... Л. Н. чувствовалъ себя уже настолько слабымъ, что съ трудомъ дошелъ до квартиры. Здѣсь онъ сдѣлалъ разныя распоряженія и затѣмъ съ нимъ произошелъ непродолжительный (около минуты) припадокъ, судороги въ лѣвой рукѣ и лѣвой половинѣ лица, сопровождавшійся обморочнымъ состояніемъ"...

..."*Къ ночи* (*съ 30 по 31 октября*) температура поднялась до 39.8, появился кашель, насморкъ, боли въ ногахъ, перебои пульса".

„*Въ ночь съ 31 октября на 1 ноября* Л. Н. спалъ очень плохо... откашливалъ ржавую мокроту (съ примѣсью крови)"...

[1]) Протоколъ этотъ былъ напечатанъ въ „Новомъ Времени" 12 ноября 1910 года № 12454.

„*Въ ночь на 2 ноября* Л. Н. спалъ плохо... Чувствовалъ себя весь день слабымъ... впадалъ въ забытье“...

...„*Ночь на 3 ноября* Л. Н. спалъ очень плохо, почти все время бредилъ... Днемъ Л. Н. лежалъ, читалъ въ послѣдній разъ свой дневникъ, диктовалъ свои мысли, просилъ читать ему вслухъ“...

...„*Ночь на 4 ноября* провелъ очень тревожно... Днемъ Л. Н. уже не писалъ дневникъ. Изрѣдка пытался диктовать свои мысли. Во время пробужденія отъ сна сознаніе вполнѣ ясное. Говорилъ очень мало. Мало интересовался окружающимъ“...

...„*Въ ночь на 5-ое* почти не спалъ. Былъ очень возбужденъ... (утромъ) угнетенное и подавленное состояніе. Тѣмъ не менѣе сознаніе ясное. Воспріимчивость ко внѣшнимъ впечатлѣніямъ не понижена. Почти на всѣ предложенія пищи отвѣчалъ отказомъ и просилъ возможно меньше тревожить его“...

...„*Первую половину ночи на 6-ое ноября* спалъ довольно спокойно, вторую тревожно... Около двухъ часовъ дня (6-ое ноября) неожиданное возбужденіе. Сѣлъ на постель и громкимъ голосомъ внятно сказалъ окружающимъ: Вотъ и конецъ, и ничего“...

...„(*7 ноября*) *послѣ полуночи* Л. Н. сталъ стонать, метаться на постели, вскакивать. Состояніе тоски, недостатка воздуха и икоты было настолько мучительно, что было рѣшено впрыснуть 0,01 камфоры. Л. Н. заснулъ. Въ два часа ночи пульсъ сталъ падать... тѣмъ не менѣе сознаніе еще сохранилось. Л. Н. реагировалъ на блики... Въ 5 часовъ утра пульсъ сталъ пропадать, дыханіе сдѣлалось поверхностнымъ, и въ 6 часовъ 5 минутъ, по московскому времени, Л. Н. тихо безъ страданій скончался“...

Б. Выписки изъ статьи В. Черткова о послѣднихъ дняхъ Л. Н. Толстого, напечатанной въ январѣ 1911 года во всѣхъ русскихъ газетахъ [1]).

...„Однажды (въ Астаповѣ въ присутствіи В. Черткова, когда Толстой былъ очень слабъ; при чемъ день, когда это было, Чертковымъ не обозначенъ) Левъ Николаевичъ, лежа на спинѣ... слабымъ жалостливымъ голосомъ произнесъ: „*А мужики-то, мужики какъ умираютъ!*“ и прослезился. Когда доктора вышли изъ комнаты, я (т. е. Чертковъ) его спросилъ: что Л. Н. это вы, вѣрно, вспом-

[1]) Статья эта была напечатана въ двухъ номерахъ „Новаго Времени“ отъ 18 и 20 января 1911 г. №№ 12519 и 12521.

нили тѣхъ больныхъ и умиравшихъ крестьянъ, которыхъ вы недавно навѣщали въ деревняхъ? *Да, да,*—отвѣтилъ, онъ сквозь слезы.— *Такъ видно, мнѣ въ грѣхахъ придется умирать*"...

...„Утромъ 4 ноября, очнувшись отъ забытья и узнавъ меня (Черткова), онъ (Толстой), видимо очень страдая, сказалъ мнѣ какъ-то особенно мягко и добро: „*я, кажется умираю. А можетъ быть и нѣтъ: Надо еще постараться немножко*" и прослезился. А наканунѣ смерти, когда ему было особенно тяжело, онъ, очевидно, желая исполнить должное, сказалъ мнѣ: „*Не понимаю, что мнѣ дѣлать*" ..

...„О близости смерти Л. Н. вообще постоянно думалъ... По временамъ онъ отчетливо говорилъ: *Ну теперь шабашъ, все кончено*! или: *Вотъ и конецъ, и ничего*! или, въ полубреду, шутливо: *Ну, мать, не обижайтесь*...

...„Нѣкоторую разницу въ отношеніи Л. Н. къ смерти по сравненію съ обычнымъ его настроеніемъ при прежнихъ серьезныхъ болѣзняхъ я въ этотъ разъ замѣтилъ... Въ этотъ разъ болѣзнь застала его въ совсѣмъ иныхъ условіяхъ. Онъ успѣлъ уже вырваться изъ своей безнадежной обстановки. Онъ собирался зажить по новому, самостоятельно, въ привлекавшей его такъ давно средѣ простыхъ рабочихъ людей, дѣля ихъ скромную долю и свободно общаясь съ окружающими... Понятно, что при такихъ условіяхъ, діаметрально противоположныхъ тѣмъ, въ какихъ онъ раньше болѣлъ, Л. Н. не могъ желать смерти, а, напротивъ, хотѣлъ поскорѣе поправиться, чтобы осуществить свой планъ новой жизни"...

...„Въ письмахъ, полученныхъ мною отъ Л. Н—ча изъ Ясной Поляны въ теченіе послѣднихъ мѣсяцевъ его жизни, онъ не разъ касался вопроса о своей смерти. Такъ, напримѣръ, за два дня до своего ухода изъ Ясной Поляны онъ мнѣ писалъ. „Нынче были такихъ нѣсколько мыслей—чувствъ. Одна изъ нихъ о томъ (я нынче испыталъ толчекъ сердца, который разбудилъ меня и, проснувшись, вспомнилъ длинный сонъ, какъ я шелъ подъ гору, держался за вѣтки и все-таки поскользнулся и упалъ, т. е. проснулся. Все сновидѣніе, казавшееся прошедшемъ, возникло мгновенно)—такъ одна мысль—о томъ, что въ минуту смерти будетъ этотъ, подобный толчку сердца въ сонномъ состояніи, моментъ внѣвременный, и вся жизнь будетъ этимъ ретроспективнымъ сновидѣніемъ... Теперь же мы въ самомъ разгарѣ этого ретроспективнаго сновидѣнія. *Иногда это мнѣ кажется вѣрнымъ, а иногда кажется чепухой*" [1])...

---

[1]) Курсивъ нашъ.

В. Выписки изъ статьи Поселянина „Л. Н. Толстой въ преддверіи смерти", напечатанной въ газетѣ „Новое Время" въ № 12808 отъ 7 ноября 1911 г.

(Слова оптинскаго гостинника о. Михаила, сказанныя Поселянину о Л. Н. Толстомъ).

— Взошелъ, шапку скинулъ, положилъ на столъ перчатки и спрашиваетъ:

— Вамъ, можетъ быть, непріятно, что я пріѣхалъ? Я, Левъ Толстой, отверженный церковью. Пріѣхалъ къ вашимъ старцамъ. Поговорить съ ними...

...„Одна изъ сестеръ (Шамординскаго монастыря) успѣла поговорить съ Маковицкимъ... Докторъ разсказалъ ей, что, когда Левъ Николаевичъ вернулся съ прогулки по Оптиной, онъ (докторъ) спросилъ его:

— Графъ, гдѣ же вы были?

— Ходилъ въ скитъ. Хотѣлъ зайти къ старцу. Постоялъ—постоялъ, но не рѣшился.

— Почему же?

— Не рѣшился. Вѣдь я отлученъ.

— А еще пойдете?

— Если бы онъ меня пригласилъ...

(Слова монахини М. Н. Толстой, сказанныя Поселянину).

...„Какъ онъ вошелъ, я и заплакала, и обрадовалась я, и нервы...

Онъ говоритъ.

— Мы съ тобою долго не видались, а теперь будемъ видѣться всякій день.

— Какъ такъ?

— Да я совсѣмъ сюда пріѣхалъ...

— Отчего ты (Л. Н. Толстой) у него (оптинскаго старца) не былъ?—спросила я.

— Я подходилъ къ его двери совнѣ. Кто-то вышелъ и спрашиваетъ: Вы къ старцу? Я и постѣснялся и сказалъ: нѣтъ.

— Не догадались,—пояснила Марія Николаевна—надо было старцу сказать, чтобы онъ его (Л. Н. Толстого) пригласилъ...

...„На слѣдующее утро братъ въ деревнѣ Шамордино нашелъ избу и мнѣ сказалъ, что будетъ въ ней жить... Александра Львовна пріѣхала... Вечеромъ они всѣ были у меня. Александра Львовна говорила отцу: Мама непремѣнно пріѣдетъ и этимъ напугала его (Л. Н. Толстого)".

...„Я не могу забыть, съ какою радостью братъ Левъ Николаевичъ содѣйствовалъ пріобщенію передъ смертью нашего брата Сергѣя“...

...„Отъ него (Льва Николаевича) слышали въ послѣдніе дни слова „что мнѣ дѣлать, Боже мой, что мнѣ дѣлать?“ Руки его были сложены какъ на молитву“...

...„Братъ заблудился. Но развѣ Богъ не видѣлъ его исканія, его муку, его искренность“...

Г. Выписки изъ статьи графа И. Л. Толстого „М. Н. Толстая“, напечатанной въ газетѣ „Русское Слово“ въ № 83, 10 апрѣля 1912 г.

(Слова М. Н. Толстой, сказанныя И. Л. Толстому).

— Вотъ на этомъ же стулѣ, на которомъ ты сидишь, онъ (Л. Н. Толстой) сидѣлъ и все мнѣ разсказывалъ. А какъ онъ плакалъ, особенно, когда Саша привезла ему изъ Ясной Поляны отъ всѣхъ васъ письма? И я такъ рада была, что онъ рѣшилъ здѣсь поселиться. Вѣдь, даже домъ нанялъ на три недѣли. Я никакъ не думала, прощаясь съ нимъ вечеромъ, что я его больше никогда не увижу. Напротивъ, онъ даже говорилъ мнѣ: „Вотъ какъ хорошо, теперь будемъ видѣться часто“...

...„Вѣдь, ты знаешь, Левочка (Л. Н. Толстой) видѣлся съ отцомъ Іосифомъ [1]), только давно, лѣтъ двѣнадцать назадъ. Я устроила тогда это свиданіе. Они долго разговаривали, и о. Іосифъ сказалъ о немъ, что у него слишкомъ гордый умъ, и что пока онъ не перестанетъ довѣряться своему уму, онъ не вернется къ церкви. Вѣдь съ тѣхъ поръ Левочка сталъ гораздо мягче. Ты знаешь, какъ онъ меня удивилъ при смерти брата Сережи.

Мы всѣ боялись, что онъ будетъ уговаривать его не причащаться. А мы съ Марьей Михайловной (жена покойнаго Сергѣя Николаевича) такъ этого хотѣли!

И можешь себѣ представить? Когда онъ сказалъ Левочкѣ, что онъ хочетъ причаститься, Левочка ему сказалъ: „Прекрасно, я сейчасъ передамъ это Марьѣ Михайловнѣ“ и Сережа исповѣдался очень хорошо“.

---

[1]) Іосифъ—оптинскій старецъ.

БИБЛИОТЕКА СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ.