346312

М. В. Лодыженскій.

СВЕРХСОЗНАНІЕ

и

ПУТИ КЪ ЕГО ДОСТИЖЕНІЮ.

Индусская Раджа-Іога и Христіанское Подвижничество.

ОПЫТЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ, 1912.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ.

Проф
106
41

Типографія „Сельскаго Вѣстника“, Спб., Мойка, 32.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Стран.

Введеніе. Предметъ изслѣдованія. Матеріалы . . . 1

Для кого написана настоящая книга. Душа человѣка и ея анатомія. Что есть сверхсознаніе. Сборникъ „Добротолюбіе“: Библіографическія свѣдѣнія о сборникѣ „Добротолюбіе“. Сборникъ „Добротолюбіе“, какъ матеріалъ для изученія психологіи подвижничества. Сборникъ „Добротолюбіе“, какъ основа, вошедшая въ міросозерцаніе русскаго народа. Сборникъ „Добротолюбіе“, какъ матеріалъ для изученія эзотерической сущности христіанской религіи. Другія духовныя сочиненія, послужившія матеріаломъ для настоящаго изслѣдованія. Индусская Раджа Іога. Литература о Іогѣ: индусскіе и теософскіе писатели. Остальная литература, послужившая источникомъ для настоящаго изслѣдованія.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Атеизмъ, какъ болѣзнь человѣческой души . . . 19

Душевныя состоянія при отсутствіи религіи: отчаяніе и аморализмъ. Интеллигентскій героизмъ и психологія самообоженія. Пути къ признанію Божества—гнозисъ и вѣра опытная. Народный инстинктъ религіи, какъ чувство, лежащее въ природѣ человѣка. Движеніе русской мысли противъ атеизма. Л. Н. Толстой и Ѳ. М. Достоевскій. Направленіе русской философіи. Теософское движеніе.

Стран.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Злыя человѣческія страсти и эгоизмъ. 39

Что есть страсти вообще. Роды страстей. Опредѣленіе добра и зла. Что есть злая человѣческая страсть. Эгоизмъ, какъ источникъ злыхъ страстей. Жизнь формы и жизнь духа. Законъ борьбы за существованіе. Культъ эгоизма на Западѣ и культъ единенія на Востокѣ. Владиміръ Соловьевъ объ эгоизмѣ. Христіанство и индуизмъ объ эгоизмѣ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Виды злыхъ страстей. 54

Перечисленіе злыхъ страстей. Чревоугодіе и блудъ по воззрѣніямъ христіанскихъ подвижниковъ. Уныніе. А. Безантъ объ унынiи. Подвижники объ унынiи. Печаль. Гнѣвъ. Психологія возникновенія гнѣва по св. Аввѣ Дорофею. Вспыльчивость, злопамятство и ненависть. Злословіе, осужденіе и уничиженіе. Гордость и тщеславіе. Ложь и лицемѣріе. Лжегероизмъ. Сребролюбіе (любостяжаніе).

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Зло міра и природа человѣка. 75

Какія душевныя силы двигаютъ эволюціей. Преобладаніе тщеславія. Міръ во злѣ лежитъ, но зла нѣтъ въ естествѣ человѣка. Физическій органъ эмоцій. Проф. Тархановъ о сердцѣ. Симпатическая нервная система и солнечное сплетеніе. Проф. Джемсъ объ эмоціяхъ. Процессъ возникновенія эмоцій. Роль головного мозга въ эмоціяхъ. А. Безантъ о солнечномъ сплетеніи. Христіанство и индуизмъ о сердцѣ. Процессъ возникновенія страсти по пониманію христіанскихъ подвижниковъ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Сверхсознаніе, какъ результатъ эволюціи. Виды его. 91

Допустимость á priori развитія въ человѣкѣ особаго органа зрѣнія (ясновидѣнія) и другихъ подобныхъ

Стран.

органовъ. Почему до сихъ поръ подобныя способности не развивались. Ожидаемый поворотный пунктъ эволюціи человѣка въ смыслѣ начала развитія этихъ способностей. Зародыши сверхсознанія у современнаго человѣка и его высшія эмоціи (проблема любви двухъ половъ по Шюре). Рѣдкость фактовъ раскрытія трансцедентальнаго міра и ихъ непостижимость. Св. Григорій Синаитъ о „прелести". Достовѣрные случаи проявленія сверхсознанія и сверхличныхъ переживаній и ихъ крайнее разнообразіе. Предлагаемая система для группировки этихъ фактовъ. Отнесеніе этихъ фактовъ къ степенямъ сверхсознанія астральнаго, ментальнаго и духовнаго.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Физическіе органы сверхсознанія и сомнамбулизмъ. 113

Сомнамбулизмъ и гипнотизмъ. Положительныя и отрицательныя ихъ стороны. При сомнамбулизмѣ проявляется сверхсознаніе. Опыты сомнамбулизма выясняютъ центральный органъ сверхсознанія. Роль мозга при сомнамбулизмѣ. Отрицательная сторона сомнамбулизма по опытамъ Рише. Сомнамбулизмъ, какъ средство для изслѣдованій. Ясновидящіе бодрствующіе. Отношеніе у нихъ между головнымъ мозгомъ и солнечнымъ сплетеніемъ. Выводы.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Астральное ясновидѣніе, астральный міръ и духовная авіація 132

Что есть астральное ясновидѣніе. Астральная сфера и ея обитатели. Отношеніе къ обитателямъ астральнаго міра (демонамъ) Іога и христіанскаго подвижника. Духовная авіація. „Учительство" у индусскихъ Іоговъ и „старчество" у христіанскихъ подвижниковъ. Ѳ. М. Достоевскій о старчествѣ. Астральное тѣло человѣка. Процессъ жизни астральнаго тѣла. Неисчерпаемость энергіи астральнаго тѣла.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Виды астральнаго ясновидѣнія: прелесть, спиритизмъ и сновидѣнія 150

Стран.

Особый видъ астральнаго ясновидѣнія, именуемый „прелестью". „Прелестное просвѣщеніе". Христіанскіе подвижники о прелести. А. Безантъ о прелести. Явленіе демоновъ. Прелесть на почвѣ эротической и другихъ искусственныхъ возбужденій. Спиритизмъ. Сновидѣнія. Таинственная сила Кундалини у индусскихъ Іогъ.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Сверхсознаніе ментальное. Основанія Раджа Іоги. . 171

Что есть ментальное сверхсознаніе? Ментальное ясновидѣніе. Ментальная сфера и ея обитатели. Раджа Іога и Хатта Іога. Теорія Раджа Іоги: Аказа и Прана. Задачи Раджа Іоги. Необходимыя качества подвижника Іога. Сверхсознаніе ментальное, какъ первая ступень къ познанію Божества. Противоположность началъ Раджа Іоги и христіанскаго подвижничества. Движеніе въ Индіи противъ психизма. Суоми Вивекананда о гипнотизмѣ. Его апологія Раджа Іоги.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Методы упражненій и путь Раджа Іоги 192

Подготовительныя упражненія Іога—физическія, умственныя и нравственныя, указанныя въ *Іамъ, Ніамъ* и *Азанъ*. Упражненія въ сосредоточенности мысли—*Пранаяма, Пратьяхара, Дхарона и Дхіана*. Молитва въ Раджа-Іогѣ. *Самадхи*, какъ состояніе высшаго просвѣтленія.

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Виды ментальнаго ясновидѣнія и чудеса Раджа Іоги. 212

Описаніе различныхъ видовъ ментальнаго ясновидѣнія. Что есть чудо Раджа Іоги? Разница между чудомъ Іога и чудомъ христіанскаго подвижника. Чудесныя воздѣйствія Іога на свое тѣло и на окружающую среду. Сила послѣгипнотическаго внушенія. Сила месмерическая. Факты проявленія ея у мула-курумбовъ. Положительная и отрицательная сторона Раджа Іоги.

Стран.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Основаніе христіанскаго подвижничества 232

Схема св. Аввы Дорофея и ея варіанты. Религія ума и религія чувства. Основанія христіанскаго пути. Переработка эмоціональныхъ движеній въ возвышенныя чувства. Необходимость сохраненія астральной энергіи и ея могущество. Религіозная ревность какъ добродѣтель. Значеніе сердца человѣка по воззрѣніямъ христіанскихъ подвижниковъ. Средства къ развитію чувствъ сердца. Главныя качества Христіанина. Раджа Іога и подвижничество христіанское. А. Безантъ объ истинной Іогѣ.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

Путь христіанскаго подвижничества 253

Краткая исторія подвижничества. Вильямъ Джемсъ и А. Безантъ о вліяніи подвижниковъ. Подвижники „Добротолюбія“ о подвижничествѣ. Элементы подвижническаго пути. Страхъ Божій, покаяніе, смиреніе, вѣра въ благодать, терпѣніе, молитва, воздержаніе, милостыня, послушаніе. Сводка этихъ элементовъ въ путь христіанскаго подвижничества по „Добротолюбію“. Искушенія на пути. Характерныя черты русскаго христіанскаго подвижничества.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

О христіанской молитвѣ вообще. Обыкновенная общедоступная молитва 276

Что есть молитва? Образцы молитвъ восточной церкви. Элементы молитвы. Значеніе молитвы въ совершенствованіи человѣка. Безкорыстіе и чистота въ молитвѣ. Развитіе молитвеннаго подвига. Молитва правильная. Уклоненіе въ прелесть. Молитва общедоступная и высшая духовная. Виды общедоступной молитвы. Вступленіе въ духовную молитву. Индусская молитва по сравненію съ молитвой христіанской.

Стран.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

Духовное сверхсознаніе въ созерцательной молитвѣ, безмолвіе (безстрастіе). Высшій духовный экстазъ 297

Что есть духовное сверхсознаніе. Виды созерцательной молитвы. Молитва духовная. Неизреченность ощущеній духовной молитвы. Молитва умная и пріемы къ ея достиженію. Молитва Іисусова. Стояніе ума въ сердцѣ. Практическое осуществленіе умной молитвы. Условія достиженія созерцательной молитвы. Душевный процессъ этой молитвы. Разсказы странника своему духовному отцу. Молитва непрестанная. Трезвеніе. Безмолвіе (безстрастіе). Высшій духовный экстазъ.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ.

Мистическія откровенія и чудеса святыхъ 324

Познавательная сторона сверхсознанія духовнаго. Познаванія теологическаго и метафизическаго характера. Случаи ясновидѣнія при раскрытіи духовности. Случаи духовныхъ видѣній. Пророчества. Чудеса святыхъ и ихъ главная основа. Случаи внезапныхъ обращеній.

Послѣсловіе 345

Приложеніе 1-ое 349

Теософская теорія психофической организаціи и аналогичныя воззрѣнія на этотъ предметъ подвижника VI вѣка св. Максима Исповѣдника.

Приложеніе 2-ое 352

Энергетическая теорія по Лебону.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Введеніе. Предметъ изслѣдованія. Матеріалы.

„Душа надобна!“ Слова Акима изъ „Власти тьмы“ *Л. Н. Толстого.*

Настоящая книга написана не столько для людей, признающихъ необходимость религіи, сколько вообще для всякаго читателя, хотя бы и не вѣрующаго, но не лишеннаго яснаго сознанія своего „я“, какъ ощущенія чего-то, что онъ отличаетъ отъ физическаго тѣла; иначе сказать—книга эта написана для читателей, не лишенныхъ ощущенія своей души, какъ вмѣстилища особой духовной субстанціи. За послѣднее время число лицъ въ интеллигентной средѣ нашей съ такимъ сознаніемъ, съ такою интуиціей своей души начинаетъ увеличиваться [1]), и наоборотъ—число людей, которые обладаютъ этимъ сознаніемъ души своей въ слабой степени,

---

[1]) Такому направленію за послѣднія десятилѣтія много способствовало укрѣпленіе въ философской литературѣ, какъ иностранной, такъ и русской, извѣстныхъ воззрѣній на субстаціональность души. Въ своей книгѣ „Мозгъ и Душа“ профессоръ Челпановъ указываетъ на то, что не только спиритуалисты, но даже и такіе эмпирики-философы, какъ Д. С. Милль и Гербертъ Спенсеръ, являются сторонниками этой субстаціональности, что даже считающіеся противниками субстаціональности души Паульсонъ и Вундтъ—въ дѣйствительности, по точной критикѣ высказываемыхъ ими положеній, являются субстаціоналистами. Проф. Челпановъ говоритъ, что „для нихъ, т. е. для Паульсона „и Вундта, душа не есть *механическое* сложеніе отдѣльныхъ духовныхъ со„стояній, для нихъ она представляетъ извѣстную организацію, единство, „которое является носителемъ отдѣльныхъ духовныхъ состояній. Это единство „отличается постоянствомъ и относительною неизмѣнностью; словомъ, ему „присущи всѣ тѣ свойства, которыя приписываются духовной субстаціи въ „собственномъ смыслѣ“ („Мозгъ и Душа“. Изданіе 4-ое, стр. 307).

склонныхъ признавать ученіе матеріалистовъ—такихъ людей дѣлается нынче все меньше и меньше. Для тѣхъ же, у коихъ вышеозначеннаго ощущенія души своей вовсе нѣтъ, для лицъ, безповоротно приверженныхъ когда-то знаменитой формулѣ Молешота, что мысль есть движеніе вещества и ничего болѣе—для такихъ читателей все, изложенное въ этой книгѣ, будетъ, конечно, непріемлемо въ равной степени, какъ неудовлетворительны были бы для слѣпыхъ отъ рожденія тѣ слова и образы, съ помощью которыхъ мы хотѣли бы внушить имъ понятіе объ ощущеніи свѣта, о чувствѣ красокъ, о силѣ солнечнаго блеска, о красотѣ формъ и т. д.

Если мы признаемъ человѣческую душу какъ ощущеніе чего-то особаго отъ физическаго тѣла, признаемъ ея духовную субстанцію, то будетъ логично признать, что этой субстанціи должна быть присуща и особая среда, къ которой эта субстанція собственно и принадлежитъ. Каждый изъ насъ вмѣстѣ съ тѣмъ знаетъ, какъ вообще сложны и разнообразны движенія человѣческой души въ различныхъ ея эмоціяхъ и въ проявленной во внѣ мысленной силѣ. Если сложна анатомія человѣческаго тѣла, то естественно признать сложность анатоміи человѣческой души. Въ Индіи, гдѣ очень давно и упорно изучаютъ душу человѣка, анатомія эта вылилась въ форму признанія въ душѣ человѣка слѣдующихъ (въ числѣ прочихъ) трехъ главныхъ началъ или основъ: 1) начала, изъ коего возникаютъ проявленія чувствъ (эмоцій), 2) начала проявленія мысли и 3) начала проявленія Духа, т. е. того высшаго „я“, который доминируетъ надъ первыми двумя. Эта теорія расчлененія души человѣка была основательно изслѣдована представителями возродившагося въ прошломъ столѣтіи теософскаго движенія Е. П. Блаватской, А. Безантъ и другими теософами, при чемъ въ *Теософіи* [1]) эти начала души, получили, каждое, свое названіе. Первое начало названо *астральнымъ* планомъ, или матеріей, или тѣломъ человѣческой души (эмоціи), второе — *ментальнымъ* ея планомъ (разсудокъ) и третье—планомъ *духовнымъ*. Теософы полагаютъ, что эти начала, или, какъ они ихъ называютъ иначе,—эти планы, или матеріи, или тѣла дѣйствительно существуютъ, какъ особыя

[1]) По опредѣленію представительницы теософскаго движенія А. Безантъ (въ трактатѣ ея „Древняя мудрость“) *Теософія* или въ переводѣ съ греч. яз. *„Божественная Мудрость“* заключаетъ въ себѣ истины, лежащія въ основѣ всѣхъ религій. Теософія открываетъ въ эзотерической (внутренней) сторонѣ различныхъ религій единство религіозной истины, а также единство въ пониманіи существа души человѣка.

субстанціи. Для теософовъ это несомнѣнно, какъ несомнѣнно для насъ существованіе нашего физическаго тѣла. Читателя же, незнакомаго съ Теософіей, мы попросимъ принять термины: планъ *астральный, ментальный* и *духовный,* какъ выраженія, опредѣляющія извѣстныя области проявленій человѣческой души. Термины эти будутъ намъ весьма полезны и даже необходимы для дальнѣйшаго изложенія предмета, въ чемъ читатель убѣдится самъ при ознакомленіи съ содержаніемъ книги.

Обсуждая настоящій вопросъ далѣе, можно сдѣлать такое построеніе: если душѣ нашей является присущей особая среда отличная отъ физическаго міра, и если при этомъ мы допустимъ расчлененіе человѣческой души на три главныхъ субстанціи, *астральную, ментальную* и *духовную,* то и самую среду, въ которой существуетъ душа человѣка, представляется логичнымъ также расчленить на три особыхъ міра, на *міръ астральный, міръ ментальный* и *міръ духовный* и признать эти міры аналогичными съ міромъ физическимъ, который мы такъ хорошо знаемъ и въ условіяхъ котораго живетъ наше физическое тѣло. Въ Теософіи существуетъ убѣжденіе, что эти міры проникаютъ одинъ-другой такъ же, какъ эфиръ, по нашимъ понятіямъ, пронизываетъ матерію, что міры эти, каждый представляетъ особую среду различной тонкости и притомъ въ степеняхъ утонченія значительно отличающихъ одну среду отъ другой и различающихся между собою, не въ меньшей степени, чѣмъ, напр., воображаемый нами эфиръ по тонкости своей отличается отъ матеріи, которую мы ощущаемъ [1]). Чита-

[1]) Въ поясненіе этого пониманія различныхъ міровъ Теософіей приведемъ слѣдующія мысли, высказанныя А. Безантъ въ ея книгѣ „Древняя мудрость" относительно строенія міра астральнаго и отношенія его къ міру физическому. „Астральная сфера, сообщаетъ А. Безантъ, представляетъ собою космическую область, ближайшую къ физической. Но это употребленное нами слово „ближайшая", говоритъ А. Безантъ, не совсѣмъ подходяще, потому что вызываетъ представленіе о міровыхъ сферахъ, какъ о концентрическихъ кругахъ, при чемъ одна сфера кончается тамъ, гдѣ начинается другая. Вѣрнѣе было бы разсматривать ихъ, какъ концентрически взаимно проникающихъ одна другую, раздѣленныхъ между собой не разстояніемъ, а разницей въ построеніи атомовъ. Такъ же, какъ воздухъ проникнетъ воду, какъ эфиръ проникаетъ самую твердую матерію, также и астральная матерія проникаетъ все физическое. Астральный міръ надъ нами, подъ нами, со всѣхъ сторонъ, вокругъ насъ и внутри насъ. Мы живемъ и движимся въ немъ, но онъ неощутимъ, невидимъ, неслышенъ потому, что темница нашего физическаго тѣла замыкаетъ насъ отъ него; его физическія частицы слишкомъ грубы, чтобы приходить въ колебаніе отъ астральной матеріи" („Древняя мудрость", стр. 42 и 43).

телей же, для которыхъ такія понятія являются новостью, мы просили бы принять такое расчлененіе нефизическаго міра на міръ [1]) *астральный* (міръ эмоцій), *ментальный* (міръ разсудка) и *духовный,* какъ вспомогательную или, какъ говоритъ спеціалистъ по психологіи Вильямъ Джемсъ, „рабочую гипотезу", какъ систему, въ которой намъ будетъ удобно расположить въ извѣстномъ порядкѣ всѣ разнообразныя явленія, совершающіяся въ мірѣ души человѣческой. Если наука, по утвержденію, напр., Густава Лебона, принимаетъ гипотезу построенія атома подобнымъ построенію планетной системы [2]), хотя такого атома физическими глазами никто не видалъ,—то вышеозначенная гипотеза построенія человѣческой души, заимствованная у Теософіи, представляется, по нашему мнѣнію, нисколько не слабѣе приведенной гипотезы объ атомѣ. Для насъ эта гипотеза во всякомъ случаѣ будетъ весьма полезна, ибо облегчитъ изложеніе предмета настоящей книги.

* * *

Прежде, чѣмъ приступить къ опредѣленію понятія, заключающагося въ словѣ „Сверхсознаніе" — словѣ, помѣщенномъ въ заглавіи настоящей книги, считаемъ полезнымъ привести на справку, что вообще слѣдуетъ понимать подъ словомъ „сознаніе", а именно, какъ это слово опредѣляетъ наша наука.

По Шарлю Рише [3]), слово „сознаніе" въ его психическомъ смыслѣ означаетъ утвержденіе нашего „я". Утвержденіе это возникаетъ и основывается на ощущеніяхъ, испытываемыхъ человѣкомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ этому утвержденію своего „я", этому интуитивному человѣческому понятію о своемъ существѣ присуще другое понятіе—понятіе о „не я", т. е. о внѣшнемъ физическомъ мірѣ, окружающемъ человѣка, откуда человѣкъ воспринимаетъ впечатлѣнія своими органами чувствъ. Вышеозначенныя функціи—сознаніе человѣкомъ своего „я" и сознаніе имъ окружающаго его міра (не я) связаны между собою наразрывно, такъ какъ сознаніе человѣческаго „я" непрестанно поддерживается и живетъ отъ притока

[1]) Вмѣсто слова „міръ" принято въ Теософіи употреблять выраженія: „сфера, область, ступень".

[2]) *Густавъ Лебонъ „Эволюція матеріи".* Переводъ Быковскаго. С.-Петербургъ, 1909 года, стр. 216: „На каждый атомъ мы можетъ смотрѣть, какъ на маленькую солнечную систему, имѣющую одну или нѣсколько центральныхъ частей, вокругъ которыхъ вертятся съ громадною скоростью тысячи частицъ. Изъ соединенія этихъ маленькихъ солнечныхъ системъ образуется матерія".

[3]) Рише „Опытъ общей психологіи". Спб., 1903 г., стр. 135.

впечатлѣній изъ „не я“, отъ притока впечатлѣній изъ окружающаго физическаго міра. Эти впечатлѣнія суть пища человѣческаго сознанія. Отнимите у человѣка впечатлѣнія изъ внѣшняго физическаго міра, или все то же, лишите его пяти органовъ чувствъ, результатъ будетъ равносиленъ физической смерти человѣка.

Таково сознаніе у человѣка, живущаго въ условіяхъ физическаго міра, черпающаго изъ этого міра свои впечатлѣнія.

Не то было бы сознаніе у того же человѣка, если бы онъ кромѣ того черпалъ свои впечатлѣнія непосредственно изъ міра иного, чѣмъ физическій, изъ сферъ болѣе тонкихъ и познавалъ бы эти сферы органами иными, чѣмъ наши пять чувствъ, если бы онъ могъ развить въ себѣ особое зрѣніе, которымъ ощущалъ бы иныя видѣнія. Объ такомъ сознаніи А. Безантъ въ своемъ изслѣдованіи „Теософія и Новая Психологія“ говоритъ [1]), что „видѣнія мистиковъ и святыхъ, ясновидѣнія Іога и развитого оккулиста, все, что познается въ вѣщихъ сновидѣніяхъ и въ наиболѣе высокихъ состояніяхъ человѣческаго сознанія, все это не болѣе какъ прониканіе въ физическій мозгъ вибрацій высшихъ міровъ, воспринятыхъ высшими тѣлами человѣка“.

Мы считаемъ нужнымъ остановиться здѣсь надъ этими словами А. Безантъ. По нашему глубокому убѣжденію, слова эти имѣютъ существенное значеніе, ибо они касаются фактовъ, требующихъ серьезнаго изученія. Мы знаемъ, что въ послѣднее время и наука наша перестаетъ отворачиваться отъ явленій того же порядка; она, наоборотъ, начинаетъ эмпирически подходить къ нѣкоторымъ изъ нихъ, изучая и изслѣдуя, напр., явленія сомнабулизма, послѣ гипнотическаго внушенія, телепатіи и проч. Явленія эти становятся объяснимыми, если признать параллельно съ міромъ физическимъ существованіе и другихъ субстанцій. Если же эти міры, о которыхъ говоритъ А. Безантъ, дѣйствительно существуютъ, если все это—не воображеніе, если, наконецъ, человѣкъ можетъ воспринимать изъ высшихъ міровъ свои впечатлѣнія непосредственно своимъ прямымъ воспріятіемъ,—то не такимъ, какъ у всѣхъ обыкновенныхъ людей, будетъ сознаніе такого человѣка.

И такъ сознаніе человѣка, черпающаго свои впечатлѣнія, благодаря особо развившимся у него способностямъ, изъ міра иного, чѣмъ физическій—изъ міра болѣе тонкихъ сферъ—*астральной*, *ментальной* и *духовной* будетъ уже сознаніемъ отличнымъ

[1]) „Теософія и Новая психологія“, стран. 10.

отъ физическаго, о которомъ мы говорили выше. Для насъ, людей въ огромномъ своемъ большинствѣ скованныхъ условіями физическаго міра, такое сознаніе будетъ внѣ нашего нормальнаго сознанія, въ которомъ мы привыкли жить; поэтому мы и называемъ его *Сверхсознаніемъ* или *Разширеннымъ Сознаніемъ*.

Здѣсь мы должны замѣтить, что извѣстный представитель новой психологіи Майерсъ вмѣсто нашего термина *„Сверхсознаніе“* употребляетъ терминъ *„Подсознаніе“*, относя къ подсознательной области нѣкоторыя явленія, о которыхъ говоритъ А. Безантъ въ вышеприведенной цитатѣ. Того же термина придерживается другой не менѣе извѣстный психологъ Вильямъ Джемсъ, который, впрочемъ, говоритъ, что если слово *подсознательная область* рѣжетъ слухъ, то слово это можно замѣнить какимъ-либо другимъ терминомъ, лишь бы только эту другую сознательность отличить отъ области, гдѣ царитъ наше нормальное ясное сознаніе [1]). Мы взяли для нашего изслѣдованія терминъ *„Сверхсознаніе* или *Разширенное Сознаніе“*, которые примѣняетъ въ своихъ сочиненіяхъ А. Безантъ. Терминъ „Сверхсознаніе“, по нашему мнѣнію, болѣе пригоденъ для вѣрнаго обозначенія трактуемаго предмета, ибо явленія, о которыхъ мы будемъ говорить, ощущаются организаціей человѣка болѣе тонкою, чѣмъ у обыкновенныхъ людей. По нашему мнѣнію, въ процессѣ пріобщенія человѣка къ такой болѣе тонкой организаціи и въ развитіи этой организаціи и заключается процессъ эволюціи, процессъ, идущій къ усовершенствованію человѣка, къ поднятію его на высшую ступень сознанія, то есть къ Сверхсознанію.

* * *

Какъ мы сказали выше, разширеннымъ сознаніемъ обладали въ числѣ другихъ людей и Святые.

Желая ближе изучить этотъ предметъ, мы обратились къ источнику, еще не использованному психологами спеціалистами, а именно къ несмѣтнымъ богатствамъ восточной христіанской (въ томъ числѣ и русской) мистики.

Однимъ изъ богатѣйшихъ матеріаловъ по этой мистикѣ является весьма интересный сборникъ подъ названіемъ Добротолюбіе—сборникъ, заключающій въ себѣ извлеченія изъ письменныхъ трудовъ 38-ми христіанскихъ подвижниковъ, чтимыхъ греко-

---

[1]) *Вильямъ Джемсъ* „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 472.

восточной церковью. Въ трудахъ этихъ заключаются, между прочимъ, чрезвычайно интересныя данныя о тѣхъ переживаніяхъ, которыя испытывали подвижники при прохожденіи ими подвижническаго пути.

Означенный сборникъ весьма обширный; онъ состоитъ изъ пяти большихъ томовъ съ 3000 страницъ текста.

Вотъ имена подвижниковъ, труды которыхъ приведены въ сборникѣ.

Подвижники IV вѣка: Антоній Великій, Авва Евагрій, Ефремъ Сиріянинъ, Макарій Великій и Маркъ Подвижникъ.

Подвижники V вѣка: Діодохъ Епископъ Фотики, Исайя Нитрійскій, Исихій Іерусалимскій, Іоаннъ Карпавскій, Іоаннъ Кассіянъ Римлянинъ, Нилъ Синайскій и Зосима Палестинскій.

Подвижники VI вѣка: Исаакъ Сиріянинъ, Іоаннъ Лѣствичникъ, Варсануфій и Іоаннъ.

Подвижники VII вѣка: Авва Дорофей, Максимъ Исповѣдникъ, Авва Фалассій.

Подвижники IX вѣка: Ѳеодоръ Едесскій и Ѳеодоръ Студитъ.

Подвижники X вѣка. Симеонъ Благоговѣйный и Симеонъ Новый Богословъ.

Подвижникъ XI вѣка: Никита Стифатъ.

Подвижники XIV вѣка: Игнатій Ксанфопулъ, Каллистъ патріархъ, Каллистъ Таликудъ, Никифоръ Уединенникъ, Ѳеолиптъ Филадельфійскій, Григорій Синаитъ и Григорій Палама.

Относительно времени жизни подвижниковъ Симеона Архіепископа Солунскаго, Ильи Пресвитера, Максима Капсокаливита, Аввы Филимона, Филофея Синайскаго, Ѳеогноста преподобнаго и Ѳеодора преподобнаго, сочиненія которыхъ тоже помѣщены въ сборникѣ Добротолюбіе, свѣдѣній въ этомъ сборникѣ не приведено.

Въ Сборникѣ Добротолюбіе не помѣщены труды Отцовъ Церкви: Василія Великаго, Іоанна Златоуста и Григорія Богослова, но въ своихъ трактатахъ многіе изъ перечисленныхъ подвижниковъ ссылаются на творенія Отцовъ Церкви и цитируютъ ихъ изреченія.

Сборникъ Добротолюбіе издавался у насъ въ Россіи много разъ и первое его изданіе на славянскомъ языкѣ вышло въ 1793 году. Названіе этого перваго изданія на славянскомъ языкѣ было: *Добротолюбіе или Словесы и Главизны Священнаго Трезвенія. Переводъ съ еллиногреческаго языка въ трехъ частяхъ.* Греческій же подлинникъ, съ котораго было переведено это Добротолюбіе, былъ составленъ по образцу Филокаліи [1]) (φιλοκαλια), составленной

[1]) Греческое слово Филокалія означаетъ: любовь къ прекрасному, возвышенному, доброму, т. е. Добротолюбіе.

въ четвертомъ вѣкѣ св. Василіемъ Великимъ и Григоріемъ Богословомъ въ бытность ихъ въ уединеніи.

Послѣ своего перваго изданія на славянскомъ языкѣ, состоявшагося въ 1793 году, Добротолюбіе издавалось по славянски пять разъ. Въ первомъ славянскомъ изданіи оно заключало въ себѣ сочиненія только 17 подвижниковъ. Засимъ первое изданіе Добротолюбія на русскомъ языкѣ было напечатано за время съ 1883 г. по 1890 г. и составляетъ трудъ покойнаго Преосвященнаго Тамбовскаго Феофана (умеръ въ 1894 году). Въ этомъ русскомъ изданіи были уже помѣщены творенія 35 подвижниковъ. Затѣмъ по русски оно издавалось еще разъ. Въ послѣднемъ изданіи Добротолюбія 1905 года помѣщены уже творенія 38 подвижниковъ.

Надо замѣтить, что до 1793 г. у насъ на Руси многія сочиненія подвижниковъ-авторовъ Добротолюбія ходили у благочестивыхъ людей по рукамъ въ славянскихъ рукописяхъ, (переводахъ съ греческаго языка), а также хранились въ монастырскихъ библіотекахъ. Въ числѣ такихъ старинныхъ рукописныхъ переводовъ мы лично видѣли въ Императорской Публичной Библіотекѣ экземпляръ славянской рукописи четырнадцатаго вѣка,—знаменитой „Лѣствицы“ св. Іоанна Лѣствичника (подвижника VI в.), вошедшей потомъ въ славянское изданіе Добротолюбія.

По внимательномъ ознакомленіи съ сборникомъ Добротолюбіе, нельзя было не признать, что расширеннымъ сознаніемъ, о которомъ говоритъ А. Безантъ въ своей психологіи, въ высокой степени обладали вышеозначенные христіанскіе подвижники. Епископъ Феофанъ, написавшій вступленіе къ сборнику Добротолюбіе, говоритъ въ этомъ вступленіи, между прочимъ, слѣдующее:

„Путешественники пишутъ путевыя замѣтки о всемъ, что встрѣчаютъ достойнаго на пути своемъ. Писали свои замѣтки и избранники Божіи, прослѣдившіе въ разныхъ направленіяхъ всѣ тропы духовной жизни, о всемъ, что встрѣчали и испытывали въ семъ многотрудномъ шествованіи своемъ“.

Итакъ, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ точною записью того, что испытывали подвижники, проходя духовную жизнь. Поэтому Добротолюбіе имѣетъ серьезное значеніе для научной психологіи, какъ обширный матеріалъ, заключающій въ себѣ опытныя данныя относительно подвижнической жизни.

Надо замѣтить, что до сихъ поръ наша научная психологія мало обращала вниманія на подобные матеріалы, ибо она, какъ и вообще вся наша наука, была скована раціонализмомъ. Только

теперь психологія начинаетъ понемногу освобождаться отъ своихъ предубѣжденій, которыя мѣшали ея развитію. Матеріалы, касающіеся мистическихъ переживаній, начинаютъ, наконецъ, интересовать психологію, какъ и всякій другой опытный матеріалъ, освѣщающій мало еще ислѣдованные вопросы о душѣ человѣческой. Недавно появилось интересное изслѣдованіе знаменитаго психолога Вильяма Джемса „О многообразіи религіознаго опыта", основанное на опытѣ переживанія извѣстныхъ мистическихъ состояній. По поводу этой книги, нашъ русскій философъ Н. Бердяевъ говоритъ, что въ „послѣдніе годы вообще очень повысился интересъ къ научному и философскому изслѣдованію мистики и религіи. Научно философская мысль все болѣе и болѣе оказывается вынужденной признать, что опытъ должно брать во всей его шири и безграничности, что кромѣ опыта вторичнаго и раціонализированнаго, есть опытъ первичный и нераціонализированный, кромѣ сознательнаго „я" есть еще подсознательное „я" [1]). Необходимо бороться противъ эмпириковъ (матеріалистовъ) за расширеніе опыта, говоритъ Н. А. Бердяевъ, бороться за права опыта безграничнаго, въ которомъ могутъ быть даны *міры иные*. Слишкомъ ясно, что „опытъ" эмпириковъ есть „опытъ" раціонализированный, конструированный разсудкомъ, урѣзанный и ограниченный. Въ опытѣ непосредственнаго переживанія дано безмѣрно больше, чѣмъ въ разсудочномъ опытѣ эмпириковъ. Если брать опытъ въ его цѣльности и полнотѣ, то нѣтъ основаній отрицать реальную цѣнность опыта мистиковъ и святыхъ. Противъ мистики и религіи возражаетъ не опытъ, не эмпиризмъ въ его чистотѣ и безграничности, а разсудокъ, раціонализированное сознаніе, возомнившее себя полнотой всего [2]).

Но возвращаемся къ нашему предмету.

Итакъ, мы сказали выше,—въ Добротолюбіи мы имѣемъ матеріалъ, интересный прежде всего для психологіи.

Съ другой стороны собственно для насъ—русскихъ означенный сборникъ весьма цѣненъ потому, что онъ заключаетъ въ себѣ основу ученія греко-восточной церкви—основу, вошедшую въ міросозерцаніе нашего народа—народа мистика по преимуществу.

---

[1]) Вмѣсто термина подсознательное „я", мы употребляемъ терминъ сверхсознательное „я"

[2]) „Вопросы Философіи и Психологіи". 1910 г Май и Іюнь, стр. 380 и 381.

Мы выше уже указали на то, что духовныя сочиненія, вошедшія потомъ въ печатныя изданія Добротолюбія, еще въ XIV вѣкѣ читались и изучались въ монастыряхъ въ рукописныхъ переводахъ съ греческаго языка на славянскій. На этихъ сочиненіяхъ выросло и развилось наше русское подвижничество. „Кто же училъ нашъ народъ, кто привилъ ему христіанскую нравственность" спрашиваетъ проф. В. Ѳ. Чижъ въ своемъ изслѣдованіи *Психологія нашихъ праведниковъ* [1]). Бѣлое духовенство было крайне невѣжественно и корыстолюбиво... Единственными учителями нашего народа были великіе русскіе подвижники, всею своею жизнью учившіе народъ нравственности, поэтому В. Ѳ. Чижъ находитъ, что для того, чтобы понять психологію нашего народа и изучить его характеръ, необходимо изучить учителей нравственности этого народа. Мы же къ этому добавимъ, что не только необходимо изучить этихъ учителей, но надо изучать и тѣ книги, по которымъ сами учителя научились своей подвижнической жизни.

Что народъ русскій воспринялъ ученіе своихъ великихъ практическихъ моралистовъ-подвижниковъ, выросшихъ на Добротолюбіи, и развилъ въ себѣ жажду къ справедливости не земной, а высшей духовной, это мы видимъ изъ твореній великаго писателя земли русской графа Л. Н. Толстого, „Душа надобна"! взываетъ его Акимъ [2]) типъ мужика-философа, типъ съ такою художественною правдой созданный Толстымъ. И жаждетъ нашъ народъ этой души, жаждетъ и понынѣ праведнаго царства Божія на землѣ.

До чего у насъ на Руси, особенно въ мірѣ странниковъ и подвижниковъ, цѣнился сборникъ Добротолюбіе, издававшійся, какъ мы уже сказали, не разъ и первое изданіе котораго состоялось въ 1793 году, можно судить изъ напечатанной въ 1884 году книжки *Откровенные разсказы странника духовному своему отцу* [3]) —

[1]) Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи". 1906 г. Ноябрь и Декабрь, стран 373.

[2]) „Власть Тьмы". Дѣйствіе третье. Явленія XVI и XVII.

[3]) Книжка напечатана въ Казани въ 1884 году въ типографіи Казанскаго университета. Исповѣдь странника, изложена простымъ языкомъ, и притомъ не безъ таланта былъ ея авторъ-крестьянинъ, научившійся грамотѣ по Библіи. Въ разсказахъ этого странника ярко и вмѣстѣ съ тѣмъ просто отражается истинный характеръ народа русскаго. Въ этой книжкѣ много бытовыхъ чертъ, много русской психологіи; есть и художественныя картины и интересные эпизоды. Судя по содержанію нѣкоторыхъ эпизодовъ, разсказанныхъ странникомъ, время, имъ описанное, можно отнести къ 30-мъ или 40-мъ

книжки тоже въ своемъ родѣ замѣчательной, заключающей въ себѣ исповѣдь странника, Божьяго человѣка, имя котораго осталось неизвѣстнымъ. Этотъ странникъ высказывается о томъ, что есть сборникъ Добротолюбіе. Онъ говоритъ, что книга Добротолюбіе содержитъ въ себѣ полную и подробную науку, о непрестанной внутренней молитвѣ изложенную, и такъ высока и полезна, что почитается главнымъ и первѣйшимъ наставникомъ въ созерцательной духовной жизни, и, какъ выражается преп. Никифоръ, „безъ труда и потовъ въ спасеніе вводитъ“ [1]). Кромѣ того странникъ заявляетъ: „справедливо говорятъ святые отцы, что Добротолюбіе есть ключъ къ отверзанію тайнъ въ Священномъ Писаніи“ [2]). Изъ этой книжки странника мы въ нашемъ изслѣдованіи приводимъ въ своемъ мѣстѣ [3]) извлеченія, касающіяся, такъ называемой, умной молитвы (извѣстнаго вида Духовнаго Сверхсознанія).

Наконецъ слѣдуетъ сказать, что изученіе сентенцій христіанскихъ подвижниковъ по сборнику Добротолюбіе и ихъ возвышенной философіи представляетъ еще совершенно особый интересъ для лицъ, изучающихъ эзотерическую (внутреннюю) сторону религіи. Изученіе этой стороны представляетъ интересъ съ точки зрѣнія Теософіи и относится къ этой области. Въ Добротолюбіи можно встрѣтить у нѣкоторыхъ подвижниковъ воззрѣнія близкія къ основнымъ положеніямъ Теософіи. Въ этомъ читатель убѣдится изъ многихъ ссылокъ, дѣлаемыхъ нами въ нашемъ изслѣдованіи на подлежащіе источники. Кромѣ того, въ концѣ нашей книги—въ приложеніяхъ мы приводимъ разительный примѣръ такого сближенія во взглядахъ, а именно того, какъ понималъ подвижникъ VII-го вѣка св. Максимъ Исповѣдникъ строеніе души человѣческой по сравненію съ тѣмъ, какъ это понимаетъ Теософія.

Глубокія мысли щедро разбросаны по всѣмъ томамъ Добротолюбія; матеріала, цѣннаго для изученія, въ этомъ сборникѣ много, гораздо больше того, чѣмъ намъ пришлось воспользоваться въ цѣляхъ нашего изслѣдованія. Мы убѣждены въ томъ, что подадимъ примѣръ многимъ изслѣдователямъ изучать Добротолюбіе и находить тамъ съ одной стороны неисчерпаемый источникъ Боже-

---

годамъ прошлаго столѣтія, когда наши исправники были еще вооружены правомъ подвергать лицъ податного состоянія тѣлесному наказанію. (Въ одномъ мѣстѣ странникъ описываетъ, какъ онъ былъ подвергнутъ этому наказанію).

[1]) Откровенные разсказы странника, стр. 12

[2]) Тамъ же, стран. 31. [3]) См. далѣе въ главѣ XVI-ой.

ственной Мудрости, а съ другой матеріалъ для изученія высшихъ проявленій души человѣческой.

Что касается собственно общаго содержанія сборника Добротолюбіе, то оно заключаетъ въ себѣ изреченія и трактаты, обнимающіе изученіе слѣдующихъ главнѣйшихъ сторонъ христіанскаго подвижничества: 1) изученіе человѣческой души съ точки зрѣнія ея страстей и борьбы съ ними человѣка, 2) изученіе тѣхъ нравственныхъ качествъ, которыя должны быть развиты подвижникомъ, и изученіе пути къ достиженію этихъ качествъ, 3) ученіе о молитвѣ и 4) ученіе о высшемъ состояніи духовномъ, достигаемомъ подвижническою жизнью (ученіе о духовномъ сверхсознаніи).

Кромѣ твореній подвижниковъ Добротолюбія мы пользовались, для изученія различныхъ сторонъ жизни христіанской, сочиненіями ближайшихъ къ намъ по времени духовныхъ писателей того же направленія, какъ и подвижники Добротолюбія, а именно: 1) сочиненіями Епископа Ѳеофана Затворника, извѣстнаго своею святою жизнью, удалившагося въ 1866 г. отъ епископской кафедры по призванію въ монастырское уединеніе, много потрудившагося для уясненія духовныхъ сторонъ жизни человѣка (умеръ 6-го Января 1894 года), 2) трудомъ Аѳонскаго старца Никодима Святогорца, называемымъ *Невидимая брань*, переведеннымъ съ греческаго также Епископомъ Ѳеофаномъ—сочиненіемъ, принадлежащимъ къ духовной литературѣ, весьма почитаемой въ монашеской средѣ и 3) сочиненіями извѣстнаго русскаго мистика-философа Владиміра Соловьева, трактовавшаго тѣ же вопросы, которые были разработаны въ Добротолюбіи, и почерпавшаго, повидимому, въ этомъ источникѣ многіе мотивы для своихъ духовныхъ сочиненій [1]).

Здѣсь же мы должны сказать, что большимъ подспорьемъ для нашего изслѣдованія послужилъ намъ трудъ профессора В. Ѳ. Чижа, помѣщенный въ журналѣ — „Вопросы Философіи и Психологіи“ за 1906 годъ (книга 84 и 85) подъ названіемъ *Психологія нашихъ праведниковъ*. Трудъ этотъ написанъ по даннымъ, извлеченнымъ изъ Четьихъ-Миней и изъ житія святыхъ Филарета Гумилевскаго.

* * *

Теперь скажемъ нѣсколько словъ о другомъ матеріалѣ, которымъ мы пользовались и который былъ для насъ не менѣе важенъ, чѣмъ Добротолюбіе при изученіи вопроса о сверхсозна-

[1]) Такъ, напр., сочиненіе Соловьева. „Духовныя основы жизни“.

ніи—это о матеріалѣ, данномъ намъ другимъ народомъ-мистикомъ, народомъ индусскимъ, обитающимъ далеко отъ насъ русскихъ, на другой половинѣ нашей планеты.

Народъ этотъ и понынѣ сохранилъ свой мистическій характеръ, и понынѣ у него процвѣтаетъ подвижничество. Пишущій эти строки прожилъ въ Индіи сравнительно короткое время, всего около трехъ мѣсяцевъ, но и поверхностнаго наблюденія было достаточно, чтобы быть пораженнымъ психическими качествами этого народа.

„Страсть къ мистическому самоуглубленію и метафизическимъ мечтаніямъ, говоритъ Е. П. Блаватская [1]), самая общая черта индусовъ отъ Гималаевъ до Коморина. Что бы онъ (т. е. индусъ) ни дѣлалъ, къ какому бы сословію онъ ни принадлежалъ, какъ только у индуса является свободная минута, онъ садится на корточки и погружается въ мечтаніе или, скорѣе, въ самосозерцаніе, а въ случаѣ—есть собесѣдникъ подъ рукой—въ метафизическій диспутъ. Но да не подумаетъ читатель, замѣчаетъ Е. П. Блаватская, что эта религіозность опирается на догматы или вытекаетъ изъ какой-либо изъ установленныхъ сектъ и школъ. И тѣ и другія служатъ мечтателямъ лишь канвой, по которой каждый изъ нихъ вышиваетъ въ продолженіе цѣлой жизни самые фантастическіе узоры".

Здѣсь мы должны пояснить, что, независимо отъ различія между собой всѣхъ этихъ сектъ и школъ, индусская религія, взятая въ общемъ, есть по существу своему религія монотеистическая, что если въ ней встрѣчаются различныя имена Боговъ (Агни, Индра, Варуна, Вишну и т. д.), то что Боги эти суть Единое Существо только подъ разными именами, что такое пониманіе является радикальною формулою въ индусскихъ гимнахъ, что означенную радикальную формулу, по словамъ знатока индусской религіи Барта, Индія больше всего повторяла [2]). Впрочемъ, Бартъ, высказывая это, замѣчаетъ, что Индія никогда не достигала до настоящей вѣры въ эту формулу [3]).

Матеріалы, о которыхъ мы будемъ теперь говорить и которыми мы воспользовались для нашего изслѣдованія, суть сочиненія,

---

[1]) *Е. П. Блаватская* (Радда-Бай) — загадочныя племена на Голубыхъ горахъ. Дурбаръ въ Лагорѣ. С.-Петербургъ. Изданіе Губинскаго, стран. 201.

[2]) А. Бартъ. Религіи Индіи. Москва 1897 г., стр. 38.

[3]) Бартъ, очевидно, здѣсь сравниваетъ индусскую вѣру въ Божество съ вѣрою христіанскою, заключающую въ себѣ глубокую вѣру въ Личнаго Бога.

относящіяся къ индусскому подвижничеству, называемому *Раджа Іога*.

Прежде скажемъ, что такое Раджа Іога.

Раджа Іога есть особая наука, которая культивируетъ особыя состоянія сознанія—состоянія сосредоточенія мысленныхъ силъ человѣка, его мысленной воли; она указываетъ путь къ достиженію человѣкомъ господства его воли надъ тѣломъ и надъ страстями, къ овладѣнію и управленію своею мысленною силою въ такой степени, чтобы по произволу—актомъ воли—изгонять или допускать тѣ или другія мысли въ свое сознаніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, по удостовѣренію индусскихъ адептовъ Іоги, такая концентрація ума человѣческаго можетъ явиться стимуломъ особыхъ явленій въ физическомъ мірѣ—явленій, принятыхъ нами называть сверхъестественными собственно потому, что мы не изучили ихъ природы и тѣхъ условій, при коихъ они совершаются. На высшей своей ступени эта наука приводитъ человѣка къ достиженію имъ высшаго сверхсознанія (по индусски Самадхи), состоянія, при которомъ человѣкъ познаетъ то, что недоступно человѣческому уму при обыкновенномъ его сознаніи.

Зародилась эта наука въ глубокой древности, болѣе 4000 лѣтъ тому назадъ. Однимъ изъ отцовъ Раджа Іоги былъ индусскій мудрецъ и подвижникъ Патанджали. Афоризмы (по индусски Сутры) Патанджали представляютъ собой высшій авторитетъ и настольную книгу по Раджа Іогѣ. Патанджали признавалъ Личнаго Бога въ формѣ Перваго Учителя. Послѣдователи Патанджали не всѣ признаютъ Личнаго Бога, вслѣдствіе этого у одного изъ духовныхъ индусскихъ писателей объ Іогѣ, ученаго и подвижника Суоми Вивекананда, мы видимъ въ способахъ упражненія Іоги двѣ системы, одну для вѣрующихъ въ Высшее Божество, а другую для невѣрующихъ.

Какъ у насъ о путяхъ къ подвижничеству христіанскому, такъ и въ Индіи объ ихъ подвижничествѣ, т. е. объ Іогѣ, было написано много сочиненій индусскими духовными писателями. Изъ нихъ переведенъ на русскій языкъ только одинъ: Суоми Вивекананда, умершій въ 1902 году. Жизнь его довольно интересна. Вотъ его краткая біографія, которая была напечатана въ „Вѣстникѣ Теософіи“ за 1908 г. [1]).

---

[1]) Т. 1908 IX, стр 72.

Индусскій ученый и подвижникъ Суоми Вивекананда родился въ 1862 г. въ ученой и благочестивой семьѣ Датта, въ которой не разъ уже были подвижники. Суоми отлично учился и поступилъ въ Калькутскій университетъ на юридическій факультетъ. Съ ранняго дѣтства онъ выказывалъ блестящія способности, любовь къ ученію и такое пламенное сочувствіе ко всѣмъ униженнымъ и оскорбленнымъ, что всѣ наставники его предсказывали ему великое будущее. Блестяще сдавъ университетскіе экзамены, Суоми уже готовился къ ученой дѣятельности, когда случилось событіе, измѣнившее всю его жизнь. Его дядя повезъ его къ великому индусскому святому Шри Рамакришна Парамагамся. Святой полюбилъ юношу и Суоми сдѣлался его ученикомъ. Въ 1886 г. святой умеръ, а Суоми удалился въ Гималаи, гдѣ провелъ въ одиночествѣ шесть лѣтъ. Вернувшись въ міръ, онъ посвятилъ себя духовной работѣ, собиралъ учениковъ, читалъ лекціи и училъ. На Чикагскомъ конгрессѣ религій онъ произвелъ сильное впечатлѣніе. Онъ объѣхалъ Америку и Европу и написалъ нѣсколько интересныхъ сочиненій, изъ которыхъ наиболѣе выдается его „Раджа Іога". Въ 1902 г. онъ предался созерцательной жизни и 2 Іюля въ состояніи экстаза перешелъ въ иной міръ. Онъ оставилъ послѣ себя много учениковъ.

Книга Суоми Вивекананда о Раджа Іогѣ была переведена съ англійскаго на русскій языкъ Поповымъ и издана въ г. Сосницѣ въ 1906 году; къ книгѣ этой приложены Афоризмы Патанджали съ коментаріями Вивекананды. Называется эта книга такъ: *Философія Іога, лекціи, читанныя въ Нью-Іоркѣ зимою 1895—1896 г. Суоми Вивекананда о Раджа Іогѣ или подчиненіи внутренней природы.*

Весьма большою извѣстностью, какъ духовный писатель о Раджа Іогѣ, пользуется въ Индіи современный намъ другой подвижникъ индусъ Садхапатти. Нѣкоторые отрывки изъ его сочиненія „Философія и наука Веданты и Раджа Іоги" были переведены съ санскритскаго на нѣмецкій языкъ Ф. Гартманомъ [1]).

Кромѣ упомянутыхъ индусскихъ духовныхъ писателей, были многіе другіе, какъ, напр., Санкара-ачарья, дававшій между прочимъ указанія относительно Раджа Іоги въ коментаріяхъ къ Сватасватарѣ-Упанишадѣ [2]).

---

[1]) Т. 1909. XI, 89—90.

[2]) Упанишады или наставленія—суть священныя индусскія книги, написанныя браминами еще въ глубокой древности; они даютъ отвлеченную теоретическую сторону индусскаго религіознаго ученія и составляютъ отдѣлъ

Изъ европейцевъ, первый, кто открылъ Европѣ ученіе Раджа Іоги—была основательница Всемірнаго Теософическаго Общества Е. П. Блаватская; она не только открыла это ученіе, но и внесла въ него, такъ сказать, свою душу. Ученіе Раджа Іоги было ею постигнуто вполнѣ, что видно изъ ея произведенія „Голосъ Безмолвія", въ которое включена и философія Раджа Іоги.

Послѣ Блаватской Раджа Іогу начали изучать теософы и печатать свои труды объ этомъ родѣ подвижничества. Въ особенности много сдѣлала въ этомъ отношеніи А. Безантъ. Засимъ сочиненія доктора Рудольфа Штейнера во многомъ касаются принциповъ Раджа Іоги. Со всѣми этими трудами мы познакомимъ читателя въ соотвѣтствующихъ главахъ настоящей книги.

Итакъ, читатель видитъ, что Іога имѣетъ свою литературу и разрабатываетъ она также вопросъ о „сверхсознаніи", хотя сверхсознаніе Іога, какъ это мы увидимъ далѣе, весьма отличается отъ сверхсознанія христіанскихъ подвижниковъ.

* * *

Сравненіе того и другого пути къ достиженію высшихъ состояній человѣка, пути индусской Іоги и христіанскаго подвижничества, представляютъ глубокій и захватывающій по своей новизнѣ интересъ.

Считаемъ необходимымъ сказать, что при этой работѣ нашей мы будемъ придерживаться объективной точки зрѣнія, ибо только при этомъ условіи, является возможнымъ безпристрастное сопоставленіе путей подвижничества христіанскаго и индусскаго. Эта необходимость быть въ настоящемъ трудѣ вполнѣ объективнымъ, да оправдаетъ насъ въ глазахъ тѣхъ глубоко религіозныхъ читателей, которымъ, вѣроятно, будетъ трудно примириться съ тѣмъ, что мы будемъ трактовать о предметахъ близкихъ ихъ религіозному чувству (напр., о молитвѣ) какъ объ объектахъ психологическаго изслѣдованія. Для такого читателя наша книга будетъ, конечно, холодною книгою. Она только выяснитъ ту канву, ту основу,

---

умозрительный, философскій „Въ двѣнадцати великихъ Упанишадахъ заключается все, что знали Нарада, первоучитель и всѣ семь мудрецовъ древности". Этими словами отвѣтитъ всякій ученый индусъ, если вы его спросите, что слѣдуетъ вамъ изучать въ древней санскритской литературѣ. Иначе Упанишады зовутся *Веданта*, т. е корона всякой премудрости, самый конецъ Ведъ (Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи" за 1896 г. Январь. В В. Джонстонъ. Отрывки изъ Упанишадъ, стр. 1).

на которыхъ зиждутся у духовныхъ религіозныхъ писателей ихъ высокій религіозный подъемъ, ихъ сердечный порывъ, дающій субъективную окраску ихъ богословскимъ трудамъ и увлекающій религіозныхъ людей своимъ глубокимъ чувствомъ.

Что касается плана нашей работы, то работа эта сложилась такъ: главы II, III, IV и V мы посвятили изображенію психологической картины земной человѣческой жизни, какъ она представляется намъ въ настоящую эпоху. Въ этихъ главахъ прежде всего мы говоримъ о болѣзни нашего вѣка, именуемой атеизмомъ, говоримъ затѣмъ о жизненныхъ стимулахъ, которые въ настоящее время двигаютъ человѣческой эволюціей, наконецъ, касаемся, психологіи возникновенія и развитія злыхъ человѣческихъ страстей. Коснуться всего этого мы нашли необходимымъ, чтобы, по уясненіи существа нашей земной жизни, мы могли съ проясненнымъ зрѣніемъ заглянуть въ ту область, которую мы назвали сверхсознаніемъ, ибо область эта во многихъ своихъ проявленіяхъ соприкасается съ нашей земной жизнью, и тѣ стимулы, которые охватываютъ людскую жизнь и наполняютъ ее—стимулы эти сохраняютъ свою активность и при сверхсознаніи. Собственно же къ предмету настоящаго изслѣдованія мы приступаемъ лишь съ шестой главы, въ которой говоримъ о видахъ сверхсознанія. Раджа Іогѣ мы посвящаемъ три главы X, XI и XII, христіанскому подвижничеству—пять остальныхъ главъ, при чемъ мы отводимъ двѣ главы изслѣдованію о молитвѣ, а именно главы XV и XVI, ибо молитва есть главный и существенный элементъ въ дѣлѣ достиженія духовнаго сверхсознанія.

* * *

Независимо отъ перечисленныхъ выше сочиненій по христіанскому подвижничеству и по Раджа Іогѣ, намъ пришлось пользоваться для нашей книги слѣдующими трудами психологовъ, историковъ и русскихъ литераторовъ:

Проф. Челпановъ. Мозгъ и душа. 4-е изданіе г. Кіевъ.

Вильямъ Джемсъ. Психологія. Переводъ Лапшина. С.-Петербургъ. 1905 г.

Вильямъ Джемсъ. Многообразіе религіознаго опыта. Переводъ подъ редакціей Лурье. Москва. 1910 года.

Шарль Рише Опытъ общей психологіи Второе изданіе. С.-Петербургъ. 1903 года.

Шарль Рише Сомнамбулизмъ, демонизмъ и яды интеллекта С.-Петербургъ. 1885 года.

Карлъ Дю-Прель Философія мистики. Переводъ Аксенова. С.-Петербургъ. 1895 года.

Д. Г. Коноваловъ. Религіозный экстазъ въ русскомъ мистическомъ сектантствѣ. Сергіевъ Посадъ. 1908 г.

Д. Г. Коноваловъ. Психологія сектанскаго экстаза. Сергіевъ Посадъ. 1908 г

А. Бартъ. Религія Индіи. Переводъ князя С. Трубецкого. Москва. 1897 г.

Николай Крушевскій. Восемь гимновъ. Ригъ-Веды. Казань. 1879 г.

Эрнестъ Ренанъ. Жизнь Іисуса. Переводъ Святловскаго. С.-Петербургъ 1906 года.

Эрнестъ Ренанъ. Апостолы. Переводъ Святловскаго. С.-Петербургъ. 1907 г

Эрнестъ Ренанъ. Антихристъ. Переводъ Святловскаго. С.-Петербургъ. 1907 г.

Д. Миртовъ. Нравственное ученіе Климента Александрійскаго. С.-Петербургъ. 1900 г.

Бенвенуто Чиллини. Жизнь его, имъ самимъ разсказанная. Изданіе Ледерле. Переводъ Штейна. С.-Петербургъ.

Л. Н. Толстой. Нѣкоторыя его сочиненія

Ф. М. Достоевскій. Нѣкоторыя его сочиненія.

Д. Мережковскій. Не миръ,—но мечъ. С.-Петербургъ. 1908 г.

Вѣхи. Сборникъ статей о русской интеллигенціи. Изданіе четвертое. Москва. 1909 г.

Н. Бердяевъ. Духовный кризисъ интеллигенціи. С.-Петербургъ. 1910 г.

С. Н. Булгаковъ. О Первохристіанствѣ. Русская мысль 1909 г. Май и Іюнь.

Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи". Нѣкоторыя статьи за послѣдніе годы.

Энциклопедическій словарь Брокгауза и Ефрона. Нѣкоторыя статьи проф. Тарханова, Догеля и Влад. Соловьева.

Густавъ Лебонъ Эволюція матеріи. Переводъ Бычковскаго. С.-Петербургъ. 1909 г.

Густавъ Лебонъ. Возникновеніе и исчезновеніе матеріи. Переводъ Чайкель. Харьковъ. 1909 г.

Кромѣ сего мы пользовались слѣдующими книгами по теософской литературѣ:

Вопросы Теософіи. Выпускъ первый 1907 г. и выпускъ второй 1910 г. Статьи Е. П. Блаватской, Ани Безантъ. А. А. Каменской и Е. Ф. Писаревой.

Журналъ „Вѣстникъ Теософіи" за 1908, 1909 и 1910 гг. Статьи Е. П. Блаватской, А. Безантъ, М. Колинзъ, Р. Штейнера, Ж. Паскаля, А. А. Каменской (Alba) П. Батюшкова и др.

Е. П. Блаватская. Голосъ безмолвія. Пер. Е. П.

Е. П. Блаватская. (Радда-Бай) загадочныя племена на Голубыхъ горахъ. С.-Петербургъ. Изданіе Губинскаго.

А. Безантъ. Древняя мудрость. Пер. Е. П.

А. Безантъ. Теософія и Новая Психологія. Пер. Е. П.

А. А. Каменская. Задачи Теософіи.

Браманъ Чатерджи. Сокровенная религіозная философія Индіи. Пер Е. П.

Эдуардъ Шюре. Великіе посвященные. Пер. Е. П.

Свѣтъ на пути и Карма. Пер. Е. П.

Ледбитеръ. Астральный планъ. Пер. Трояновскаго. С.-Петербургъ.

Седиръ. Индѣйскій факиризмъ. Пер. Трояновскаго. С.-Петербургъ. 1909 г.

Здѣсь надо пояснить, что, такъ какъ мы въ трудѣ нашемъ часто дѣлаемъ ссылки на Добротолюбіе и Журналъ „Вѣстникъ Теософіи", то для болѣе сокращеннаго обозначенія этихъ ссылокъ мы приняли такой способъ: ссылку, напр., на второй томъ Добротолюбія, страницу 37-ую, мы означаемъ сокращенно такъ: Добр. II, стран. 37, ссылку на мѣсто, напечатанное въ „Вѣстникѣ Теософіи", помѣщенное, напр., въ № III журнала за 1908 г., на стр. 24, мы означаемъ слѣдующимъ образомъ: Т. 1908 г. III, стр. 24.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Атеизмъ, какъ болѣзнь души человѣческой.

Рече безумецъ въ сердцѣ своемъ нѣсть Богъ.
Псаломъ Давида, XIII, 1

При изученіи путей, съ помощью которыхъ выдающіеся люди стремились достигнуть и достигали сверхсознанія, намъ невольно пришло въ голову такое сравненіе. Область сверхсознанія представилась намъ особой надмірной сферой, куда стремятся люди подвига, эти великіе авіаторы духа. Такимъ образомъ въ воображеніи нашемъ представилась намъ авіація души человѣческой подобною извѣстной уже всѣмъ воздушной авіаціи, столь увлекающей нынѣ людей; но только духовная авіація явилась на нашъ взглядъ несравненно болѣе возвышенной по своимъ ощущеніямъ. Люди духовнаго подвига представились великими аэронавтами, пролагающими пути къ высшимъ неземнымъ воспріятіямъ, къ высшему неземному счастію...

Намъ, простымъ заурядным смертнымъ остается съ благоговѣніемъ смотрѣть на подвижниковъ и, преклоняясь передъ силою ихъ души, съ величайшимъ интересомъ изучать этихъ людей, а также условія, при которыхъ является возможнымъ осуществленіе ихъ подвига.

Но прежде, чѣмъ приступить къ изученію самого подвижническаго пути и тѣхъ цѣлей, которыхъ можно достигнуть этимъ путемъ, мы полагаемъ, что первое, съ чего должна начаться ра-

бота наша, это съ изученія той земли, откуда можетъ вознестись душа человѣка въ сферы высшія. Надо прежде всего уяснить существо нашей земной жизни, какъ жизнь эта сложилась теперь въ нашу эпоху, постигнуть земную психологію, дать ей должную оцѣнку, понять тѣ силы, которыя двигаютъ земнымъ человѣчествомъ, изучить человѣческія страсти, изучить нѣкоторыя болѣзни духа. Когда человѣкъ, каковъ онъ есть, и жизнь его на землѣ—представятся намъ ясными безъ иллюзій и прикрасъ, тогда намъ будутъ понятны и подвижники—эти великіе авіаторы духа, стремящіеся достигнуть иной жизни, иныхъ сферъ, а также будетъ понятенъ и тотъ путь, совершая который, они достигаютъ цѣли.

Итакъ, начнемъ нашу работу съ изученія земной психологіи и, первое, къ чему приступимъ, коснемся одной изъ наиболѣе больныхъ сторонъ нашей жизни—общераспространеннаго явленія въ теперешнюю эпоху—отсутствія прочныхъ религіозныхъ основъ у большинства интеллигентныхъ людей. Однимъ словомъ, коснемся того, что называется атеизмомъ.

* * *

Въ статьѣ Д. Мережковскаго „Мечъ“ [1]) мы находимъ такой афоризмъ, опредѣляющій душевное состояніе человѣка, не вѣрующаго въ потустороннюю жизнь.

„Ежели сущность мірового бытія открывается мнѣ лишь въ бытіи моей личности, а бытіе личности только временная форма вѣчнаго небытія; ежели я—не болѣе, чѣмъ „явленіе“, *пузырь, сегодня вскочившій на поверхности невѣдомой стихіи, чтобы завтра лопнуть* [2]), то ужъ лучше бы мнѣ ничего не знать, чѣмъ зная это, согласиться на такой безсмысленный позоръ и ужасъ“.

На этотъ крикъ отчаянія невѣрующаго человѣка, такъ мѣтко выраженный Д. Мережковскимъ, А. Безантъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій какъ бы отвѣчаетъ такою тирадою [3]).

„Если отбросить перевоплощеніе, не останется разумной причины вѣрить въ прогрессъ будущаго, не останется и никакой разумной причины вѣрить въ какое-либо будущее, ибо—какое основаніе для будущаго у существа, не имѣющаго прошлаго?—*это не болѣе какъ пузырь, появляющійся на поверхности океана времени,*

[1]) „Не миръ,—но мечъ“ Д Мережковскаго С.-Петербургъ. 1908 г., стр. 7.
[2]) Курсивъ нашъ.
[3]) „Древняя мудрость“, стр 171

брошенный въ міръ изъ небытія съ готовыми качествами хорошими или дурными, принадлежащими ему безъ всякой причины и безъ всякой съ его стороны заслуги; съ какой стати будетъ онъ стремиться усовершенствовать ихъ?".

Приведенныя слова Д. Мережковскаго и А. Безантъ, совпадающія даже въ сравненіяхъ, суть выраженія различныхъ настроеній по поводу одного и того же вопроса, одинаково волнующаго какъ Индію, гдѣ А. Безантъ печатаетъ свои статьи, такъ и Россію.

Съ другой стороны въ литературѣ нашей въ сборникѣ „Вѣхи" въ статьѣ С. Л. Франка „Этика нигилизма" мы встрѣчаемъ по поводу того же вопроса—такое характерное слово.

„Если бытіе лишено всякаго внутренняго смысла, если субъективныя человѣческія желанія суть единственный разумный критерій для практической оріентировки человѣка въ мірѣ, то съ какой стати долженъ я признавать какія-либо обязанности и не будетъ ли моимъ законнымъ правомъ простое эгоистическое наслажденіе жизнью, безхитростное и естественное Carpe diem? Нашъ Базаровъ, замѣчаетъ при этомъ С. Л. Франкъ, такъ же былъ неопровержимо логиченъ, когда отказывался служить интересамъ мужика, и высказывалъ полнѣйшее равнодушіе къ тому человѣческому благополучію, которое должно наступить, когда изъ него, Базарова, „будетъ лопухъ расти" [1]).

Эти цитаты, взятыя нами у Д. Мережковскаго и С. Л. Франка, очень характерны для настоящаго времени. Они показываютъ, къ какому душевному состоянію можетъ привести людей отсутствіе у нихъ религіи. Съ одной стороны мы видимъ страшную неудовлетворенность, граничащую съ чувствомъ позора и ужаса, съ другой—впаденіе человѣка въ аморализмъ, близкій къ полной и совершенной безнравственности.

Но если у интеллигенціи нашей, въ нашу эпоху не стало религіи, какъ у Базарова, который въ будущемъ для себя ничего, кромѣ лопуха, предвидѣть не могъ,—то должна же была эта интеллигенція жить какою-либо другою идеею, могущей замѣнить ей религію. И дѣйствительно, мы видимъ, что на смѣну когда-то твердой религіи отцовъ и дѣдовъ нашихъ явилась другая вѣра, царила другая идея и настолько сильно, что она проявилась даже въ непрерывномъ добровольномъ мученичествѣ за идею.

---

[1]) „Вѣхи", изданіе 4-е, стр. 181

Въ томъ же сборникѣ „Вѣхи“ мы имѣемъ другую статью С. Н. Булгакова „Героизмъ и Подвижничество“, въ которой авторъ говоритъ о героизмѣ русской интеллигенціи, вылившемся въ форму героической борьбы для достиженія высокихъ цѣлей, борьбы, *опирающейся на самооцѣнку, опирающейся на стремленіе къ самообоженію* [1]).

Трактуя объ этомъ предметѣ С. Н. Булгаковъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что хотя русская интеллигенція развилась и росла въ атмосферѣ непрерывнаго мученичества и что поэтому нельзя не преклониться передъ святыней страданія русской интеллигенціи, но что и преклоненіе передъ этими страданіями въ ихъ необъятномъ прошломъ и тяжеломъ настоящемъ, предъ этимъ крестомъ вольнымъ или невольнымъ не заставитъ молчать о томъ, что все-таки остается истиной [2]).

А истина въ томъ, что героическій интеллигентъ не довольствуется ролью скромнаго работника; его мечта—быть спасителемъ человѣчества или, по крайней мѣрѣ, русскаго народа. Для него необходимъ (конечно, въ мечтаніяхъ) не обезпеченный минимумъ, но героическій максимумъ. Максимализмъ есть неотъемлемая черта интеллигентскаго героизма [3]).

Съ максимализмомъ же цѣлей, говоритъ далѣе С. Н. Булгаковъ, связанъ и максимализмъ средствъ, такъ прискорбно проявившійся въ послѣдніе годы [4]). И вотъ психологія максималиста вылилась въ такую формулу: я осуществляю свою идею и ради нея освобождаю себя отъ узъ обычной морали; „я разрѣшаю себѣ право не только на имущество, но и на жизнь и смерть другихъ, если это нужно для моей идеи“.

„Въ каждомъ максималистѣ сидитъ такой маленькій Наполеонъ отъ соціализма или анархизма, говоритъ Булгаковъ. Аморализмъ или, по старому выраженію, нигилизмъ, есть необходимое послѣдствіе самообоженія. Здѣсь подстерегаетъ его опасность саморазложенія, ждетъ неизбѣжный провалъ. И тѣ горькія разочарованія, которыя многія пережили въ революціи, та неизгладимая изъ памяти картина своеволія, экспропріаторства, массоваго террора,—все это явилось не случайно, но *было раскрытіемъ тѣхъ духовныхъ потенцій, которыя необходимо таятся въ психологіи самообоженія* [5]). Разоблаченія, связанныя съ именемъ Азефа,

---

[1]) Курсивъ нашъ. [2]) Тамъ же, стран. 38 [3]) Тамъ же, стран. 39
[4]) Тамъ же, стран. 44. [5]) Курсивъ нашъ.

раскрыли, какъ далеко можетъ идти при героическомъ максимализмѣ эта неразборчивость въ средствахъ, при которой перестали уже различать, гдѣ кончается революціонеръ и начинается охранникъ или провокаторъ".

Если въ такой лабиринтъ человѣческой логики, трактующей свысока о нравственныхъ законахъ, забралась мысль интеллигента, способнаго жертвовать собою для цѣли, признаваемой имъ высокой, то, конечно, нечего искать и тѣни какой-либо нравственной основы у такихъ выродковъ интеллигенціи, какими въ послѣднее время проявили себя такіе люди, какъ, напр., г.г. Гилевичи, Тарновская, Панченко и имъ подобные. Эти господа, съ ихъ точки зрѣнія, такъ и должны были поступать, какъ они поступали. Въ этомъ отношеніи мы имѣемъ весьма характерный образчикъ логики людей, подобныхъ Гилевичамъ, почерпнутый нами изъ совершенно особаго отъ нашего міра источника, изъ сочиненія индусскаго подвижника Суоми Вивекананда. Логика эта весьма основательная, и изъ этого образчика видно, что и въ Индіи, у нѣкоторыхъ ея интеллигентовъ, встрѣчаются разсужденія, вполнѣ оправдывающія Гилевичей.

„Если жизнь есть только нѣчто маленькое, пяти-минутное, говоритъ такой индусскій интеллигентъ, если вселенная только случайное соединеніе атомовъ, тогда почему долженъ я дѣлать добро другимъ? зачѣмъ нужно милосердіе, справедливость, сочувствіе? Самое лучшее, къ чему надо было бы стремиться въ этомъ мірѣ — было бы „убирать сѣно каждому для себя, пока солнце свѣтитъ". Если нѣтъ надежды на будущее, зачѣмъ я стану любить моего брата, а не перерѣжу ему горло? Если нѣтъ ничего дальше, если нѣтъ свободы, а только неумолимые, бездушные законы, я долженъ бы стараться только сдѣлать себя счастливымъ здѣсь. Вы встрѣтите людей, которые говорятъ въ настоящее время, что для нихъ основаніемъ всей нравственности служатъ соображенія о пользѣ. Что это за основаніе? Доставить наибольшее количество счастья, наибольшему числу. Но зачѣмъ я стану это дѣлать? Почему бы мнѣ не причинять самое большее несчастіе, наибольшему числу, если это служитъ моимъ цѣлямъ? Какъ отвѣтятъ утилитаристы на этотъ вопросъ? Откуда знаютъ они, что правильно и что нѣтъ? Я побуждаюсь моими желаніями къ счастію и выполняю ихъ; это въ моей природѣ и я не знаю ничего больше. Я имѣю желанія и долженъ удовлетворять имъ. На что же вамъ жаловаться? Откуда всѣ эти истины относительно

человѣческой жизни, морали, безсмертной души, Бога, любви и симпатіи; относительно того, чтобы быть добрымъ, а главное относительно того, чтобы не быть эгоистомъ?

„Вся этика, всѣ человѣческія дѣйствія и всѣ человѣческія мысли держатся на этой одной идеѣ несебялюбія; вся идея человѣческой жизни можетъ быть выражена въ этомъ одномъ словѣ несебялюбіе. Но зачѣмъ намъ быть несебялюбивыми? Гдѣ для меня необходимость, сила, возможность быть не эгоистомъ? Вы называете себя разумнымъ человѣкомъ, утилитаристомъ; но если вы не указываете мнѣ причины, я скажу, что вы не разумны. Покажите мнѣ причину, почему я не долженъ быть эгоистомъ. Почему я не долженъ быть похожъ на звѣря, дѣйствующаго безъ разума? Это можетъ быть хорошо въ поэзіи, но поэзія— не основаніе. Покажите мнѣ основаніе. Почему я долженъ быть неэгоистиченъ и почему я буду добръ? Потому что такой-то и такая это говорятъ; это для меня ничего не значитъ. Гдѣ эта польза моего несебялюбія? Если пользой считается наибольшее количество счастія, моя польза заключается въ томъ, чтобы быть эгоистомъ. Я могу достигнуть наибольшаго количества счастія, обманывая и губя другихъ“ [1]).

Приведенныхъ нами выписокъ изъ столь разнообразныхъ источниковъ, какъ сборникъ „Вѣхи“, съ одной стороны, и сочиненія индусскаго подвижника Суоми Вивекананды—съ другой, вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, что зло міра коренится не въ недостаткѣ развитія ума человѣческаго—развитія, которое съ эгоистической точки зрѣнія можетъ оправдать даже преступленіе, а коренится оно въ невѣріи, ибо при невѣріи теряется нравственность.

Но какъ же выйти изъ этого положенія невѣрія? спроситъ всякій читающій эту книгу. Какъ обосновать нравственность, когда главная основа ея—признаніе Божества, признаніе потусторонней жизни потеряна многими? Вѣдь слѣпая вѣра въ нашъ вѣкъ,— вѣкъ анализа и критицизма,—уже не можетъ имѣть мѣста въ нашемъ сознаніи. Какимъ же путемъ добраться до искренней вѣры въ Божество и въ потустороннюю жизнь, да, наконецъ, есть ли такая возможность для человѣка невѣрующаго?

Конечно, есть, отвѣтимъ мы, и для этого не особенно много нужно. Для этого нужно только внимательно и вдумчиво отнестись

[1]) „Философія Іога“, стр. 102—104.

къ тому очень серьезному и важному, отъ чего многіе изъ насъ, вслѣдствіе суеты нашей жизни и гипноза ходячихъ воззрѣній, привыкли отворачиваться, или надъ чѣмъ они если и думали, то думали очень мало.

Мы также вмѣстѣ съ каждымъ, задавшимъ этотъ вопросъ, прекрасно понимаемъ, что, съ наступившимъ періодомъ нашей умственной возмужалости, слѣпая вѣра для большинства изъ насъ уже не можетъ имѣть мѣста въ нашемъ сознаніи. Поэтому мы теперь и не будемъ говорить о вѣрѣ слѣпой, которая подчиняла массы. Мы будемъ говорить о религіозномъ знаніи, о знаніи близкомъ къ очевидности, о томъ знаніи, которое въ эпоху ранняго Христіанства именовалось „гнозисомъ".

Потребность въ вѣрѣ, обоснованной на знаніи, возникала у людей давно и не разъ; весьма ярко проявилась она у лучшихъ умовъ въ эпоху ранняго Христіанства. Такъ знаменитый христіанскій писатель второго вѣка Климентъ Александрійскій въ своихъ „строматахъ" излагалъ, что „если просто вѣрующимъ можетъ быть человѣкъ, даже читать не умѣющій, то быть гностикомъ, т. е. разумѣть содержаніе вѣры и дать себѣ отчетъ въ своей вѣрѣ, невозможно, не научившись наукамъ. Принимать истинное ученіе и отвергать ложное можетъ вѣра не простая, а только соединенная съ изученіемъ наукъ" [1]).

Въ настоящее время, черезъ 18-столѣтій послѣ эпохи Климента Александрійскаго, знанія наши страшно разширились, поэтому теперь мы имѣемъ уже много путей, могущихъ привести насъ къ гнозису, могущихъ привести насъ къ сознательному признанію Божества.

Возьмемъ для перваго примѣра путь теософскій, извлеченный

---

[1]) Нравственное ученіе Климента Александрійскаго Д. Миртова. С.-Петербургъ. 1900 г. Стр. 198. Здѣсь интересно отмѣтить, что почти тѣ же мысли которыя такъ опредѣленно высказалъ Климентъ Александрійскій во II вѣкѣ послѣ Р. Х. мы находимъ у китайскаго мудреца Конфуція, жившаго за пять вѣковъ до Р. Х. А именно въ своей книгѣ Ученіе о серединѣ (XXIX) Конфуцій говоритъ, что религія должна быть согласована съ разумомъ человѣка и подлежать провѣркѣ здраваго смысла. Такая религія, при сравненіи ея съ ученіями признанныхъ и мудрыхъ людей древности, должна быть согласна съ этими ученіями, должна быть согласна и съ законами физической природы, не представляя никакихъ противорѣчій съ этими законами. („Конфуцій. Жизнь его и ученіе". Составилъ Буланже, подъ редакціей Л. Н. Толстого, стр. 20).

нами изъ теософской литературы, близкій къ тому пути, по которому шелъ знаменитый нашъ русскій философъ Влад. Соловьевъ.

Вотъ этотъ путь:

Развившееся знаніе наше прежде всего требуетъ согласованія его во всѣхъ частяхъ, чему должна удовлетворять научная философія, которая и создаетъ для каждой ступени знанія согласованную съ ней систему. Такъ, напримѣръ, по воззрѣніямъ еще вчера классическимъ признавалась неразрушимость матеріи, и теорія этой неразрушимости, просуществовавшая, со времени обнародовавшаго ее римскаго поэта Лукреція, болѣе 2000 лѣтъ, теорія, подкрѣпленная работами великаго Лавуазье и послужившая для многихъ великихъ завоеваній въ наукѣ, въ настоящее время, послѣ открытія радіоактивности и X лучей, должна уступить мѣсто новой теоріи—теоріи распаденія, распыленія (диссоціаціи) матеріи въ невѣсомый эфиръ, каковая теорія поведетъ къ новымъ научнымъ изысканіямъ, которыя нынѣ предпринимаются уже въ совершенно иномъ направленіи, чѣмъ это было до сихъ поръ.

Засимъ согласованная въ своихъ частяхъ наука о мірѣ неорганическомъ должна быть согласована съ отвѣтами на вопросы объ мірѣ органическомъ, о жизни въ немъ, о міръ психическомъ въ душѣ человѣка, наконецъ, съ отвѣтами на вопросъ о смыслѣ самой жизни. Мы не можемъ успокоиться, пока не получимъ хотя бы приблизительнаго отвѣта на такіе, напр., вопросы: какимъ образомъ и почему молекулярное движеніе въ нашихъ органахъ чувствъ превращается въ чувство и мысль? какова именно природа движенія въ органической живой клѣточкѣ? или на такіе, напр., вопросы: что есть все? и что я во всемъ? зачѣмъ мы живемъ? Что такое душа? что такое Богъ? Каково начало міра? и т. п.

Если мы, вслѣдствіе высокой ступени нашего умственнаго развитія, не можемъ уже слѣпо вѣрить тѣмъ отвѣтамъ, которые намъ на эти вопросы давала религія, требовавшая подчиненія нашего разума ея догмамъ, и которая своими отвѣтами успокаивала людей менѣе сложныхъ, чѣмъ мы,—то, конечно, намъ нужно другое, намъ нужно знаніе, хотя бы сначала такое, которое заключается въ каждой гипотезѣ, намъ нужна вѣра сознательная, ибо гипотеза и есть въ сущности вѣра, но вѣра, согласованная съ знаніемъ. И, дѣйствительно, развѣ Лавуазье не испытывалъ чувства сознательной искренной вѣры въ неразрушимость атома, когда совершалъ свои открытія. Развѣ одинъ изъ ученыхъ нашего времени Густавъ Лебонъ, на котораго мы сослались въ первой

главѣ [1]), который полагаетъ, что каждый атомъ есть сложная планетная система, и на этой базѣ будетъ основывать свои работы, видѣлъ своими глазами эту безконечно-малую планетную систему. Для него довольно и того, что онъ видѣлъ ее своимъ воображеніемъ; для него важно, что это зрѣніе его согласуется съ фактами, ощущаемыми физическимъ зрѣніемъ, съ фактами, которые могутъ быть объяснимы только такимъ именно атомомъ, не простымъ, а сложнымъ, какъ планетная система. Для него важно, что этотъ гипотетическій планетарный атомъ приведетъ его къ дальнѣйшимъ открытіямъ. Да, наконецъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что самые важные принципы, на которыхъ цѣликомъ построены науки, суть только приближенныя истины, едва вѣрныя въ опредѣленныхъ границахъ. Внѣ этихъ границъ онѣ теряютъ свою точность [2]).

И вотъ, какъ вѣритъ ученый въ извѣстные принципы своей науки, совершенно также вѣрятъ теософы въ принципы Теософіи, которая по понятіямъ теософа, есть научно-религіозная философія, т. е. синтезъ религіи и науки; иначе сказать ихъ согласованіе. Совершенно также, какъ ученый признаетъ планетарный атомъ, также теософъ признаетъ существованіе матерій болѣе тонкихъ, чѣмъ эфиръ, о чемъ мы говорили выше. Существованіе такихъ тонкихъ матерій подкрѣпляется, по убѣжденію теософовъ, тѣмъ, что только при признаніи существованія такихъ тонкихъ матерій могутъ быть освѣщены многіе вопросы психологіи.

Мало того, теософъ старается проникнуть и проникаетъ дальше. Вмѣстѣ съ признаніемъ установленной въ наукѣ энергетической теоріи [3]), является гипотеза, утверждающая, что всѣ силы въ природѣ—физическія, жизненныя и психическія суть проявленія одной и той же энергіи въ различныхъ сферахъ физической и духовной жизни; изучая этотъ вопросъ, теософъ приходитъ къ убѣжденію о единствѣ силъ въ природѣ какъ духовныхъ, такъ и физическихъ, исходящихъ изъ единаго источника, какъ изъ центра всего существующаго въ мірѣ. Дальше онъ разсуждаетъ, что, если истина міра въ единствѣ всемірнаго согласованнаго въ своихъ частяхъ механизма, если истина міра—въ единствѣ, логической связи, обнимающей всю вселенную, то смыслъ міра есть согласіе, едино-

[1]) См. выше, стран. 4.

[2]) Лебонъ. „Эволюція матеріи". С.-Петербургъ. 1909 г., стр. 222.

[3]) Энергетическая теорія по Густаву Лебону изложена нами въ приложеніяхъ къ настоящей книгѣ.

душіе всего, то смыслъ міра долженъ заключаться въ мірѣ, согласіи и единодушіи всѣхъ, что *это* есть высшее благо жизни и что полная истина міра—въ живомъ его единствѣ, какъ одухотвореннаго тѣла. „Невозможно, говоритъ извѣстный русскій философъ и мистикъ—Влад. Соловьевъ, чтобы всеобъемлющій смыслъ міра былъ только въ нашей мысли. То единство, которымъ держится и связывается вселенная, не можетъ быть только отвлеченной идеей. Она есть живая и личная сила Божія“ [1]).

Итакъ, въ общихъ словахъ, вотъ какимъ путемъ, изъ числа другихъ путей, можно дойти до вѣры сознательной, весьма близкой къ тому, что мы называемъ знаніемъ.

А вотъ другой путь познанія Божества, по которому шелъ знаменитый психологъ нашихъ дней Вильямъ Джемсъ [2]), написавшій, между прочимъ, изслѣдованіе „Многообразіе религіознаго опыта“ и собравшій массу фактовъ изъ этой области. Въ результатѣ своего изслѣдованія Джемсъ высказываетъ мысль, что послѣдніе предѣлы нашего существа пребываютъ въ совершенно иной области бытія, чѣмъ чувственный и постигаемый міръ [3]).

„Эту область, говоритъ Джемсъ, можно назвать мистической, или сверхъестественной. Въ большинствѣ своемъ наши духовныя стремленія, повидимому, зарождаются именно въ этой области; иначе они не могли бы овладѣть нами такимъ образомъ, что мы не въ состояніи объяснить себѣ ихъ появленія. Поэтому слѣдуетъ признать, что мы принадлежимъ къ этой области въ гораздо большей степени и въ гораздо болѣе интимномъ смыслѣ, чѣмъ къ видимому міру, потому что мы больше и интимнѣе всего живемъ въ томъ мірѣ, гдѣ живутъ и родятся наши духовныя стремленія и идеалы. *Но этотъ невидимый міръ не только идеаленъ—онъ имѣетъ также вліяніе на видимый міръ и воздѣйствуетъ на него. Общеніе съ этимъ невидимымъ міромъ есть реальный процессъ съ реальными результатами* [4]), отражающимися на конечной человѣческой личности тѣмъ, что она обновляется кореннымъ образомъ, и это возрожденіе человѣка отражается черезъ его жизненное поведеніе извѣстными послѣдствіями на событіяхъ естественнаго міра.

Но вѣдь то, что производитъ измѣненіе въ области реаль-

---

[1]) Влад. Соловьевъ. „Духовныя основы жизни“, стран. 3.

[2]) Умеръ 13 Августа 1910 года.

[3]) „Многообразіе религіознаго опыта“, стр 505—510.

[4]) Курсивъ нашъ.

наго, говоритъ Джемсъ, *должно само быть реальнымъ* [1]) и потому нѣтъ достаточныхъ философскихъ основаній для того, чтобы окончательно отвергнуть возможность. реальности невидимаго или мистическаго міра.

Естественнымъ названіемъ высшей реальности, по крайней мѣрѣ для насъ Христіанъ, говоритъ Джемсъ, является слово Богъ, и поэтому я буду называть эту высшую область бытія—Богомъ. Мы можемъ вступить въ общеніе съ Богомъ, и въ предоставленіи существа своего Его воздѣйствію мы выполняемъ свое глубочайшее назначеніе. Міръ въ тѣхъ своихъ частяхъ, которыя образуютъ нашу личность, принимаетъ форму добра или зла, въ зависимости отъ того — выполняемъ ли мы или отвергаемъ требованіе Бога. Я думаю, говоритъ Джемсъ, что въ этомъ вы согласны со мною, такъ какъ я только перевожу на схематическій языкъ инстинктивныя вѣрованія, общія всему человѣчеству: *Богъ существуетъ, такъ какъ Онъ производитъ реальное дѣйствіе* [2]).

Далѣе Джемсъ продолжаетъ: міръ погибнетъ, какъ увѣряетъ наука,—сгоритъ или замерзнетъ; но если онъ является составной частью высшей гармоніи, то замыселъ этого 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.

Что же касается воззрѣній матеріалистовъ, утверждающихъ, что не существуетъ ничего, кромѣ чувственнаго міра, и признаваемыхъ наукой законовъ и явленій природы, то по поводу этихъ воззрѣній Джемсъ говоритъ, *что заблужденіе остается заблужденіемъ, даже если оно называется наукой* [3]), и вся совокупность человѣческаго опыта, поскольку Джемсъ могъ объективно понять его, непреодолимо влечетъ его выдти за научные предѣлы. „Да, реальный міръ, говоритъ въ концѣ своей книги Джемсъ, гораздо болѣе сложенъ, чѣмъ это предполагаетъ и до-

[1]) Курсивъ нашъ.

[2]) Курсивъ нашъ. Въ другомъ мѣстѣ своей книги Джемсъ выражается такъ: „значительность явленій религіозной жизни, производитъ на меня такое глубокое впечатлѣніе, что я всецѣло принимаю ту гипотезу, на которую они естественно наводятъ Она состоитъ въ томъ, что нѣкая надмірная сила—Богъ оказываетъ непосредственное воздѣйствіе на тотъ естественный міръ, къ которому принадлежитъ весь остальной нашъ опытъ". („Многообразіе религіознаго опыта", стр 515).

[3]) Курсивъ нашъ.

пускаетъ естествознаніе. И мои объективное и субъективное сознанія соединенными усиліями привели меня къ тѣмъ религіознымъ убѣжденіямъ, которыя я изложилъ передъ вами. Кто знаетъ, не помогаетъ ли Богу въ выполненіи Его великихъ замысловъ преданность живущихъ на землѣ людей ихъ бѣдной и скромной вѣрѣ?"

Таковъ былъ путь къ познанію Божества у Вильяма Джемса, къ познанію, которое явилось результатомъ его изслѣдованія о многообразіи людского резигіознаго опыта.

А вотъ одинъ изъ путей къ достиженію прямого созерцанія Божества—путь, хоть и весьма отличающійся отъ пути христіанскихъ подвижниковъ, но тѣмъ не менѣе путь приводящій также къ познанію Бога,—это путь Іога, о которомъ мы уже говорили въ первой главѣ [1]). Тамъ мы сказали, что на высшей своей ступени наука Раджа-Іога приводитъ человѣка къ достиженію имъ высшаго сверхсознанія—по индусски Самадхи—къ достиженію такого состоянія, при которомъ человѣкъ познаетъ то, что недоступно человѣческому уму при обыкновенномъ его сознаніи.

Написавшій „Философію Іога" индусскій подвижникъ Суоми Вивекананда говоритъ, что человѣкъ, достигшій Самадхи, познаетъ Божество прямымъ его созерцаніемъ. Относительно познанія Божества у Суоми Вивекананда свой особенный взглядъ,—взглядъ Іога, каковымъ онъ былъ въ дѣйствительности по своей подвижнической жизни. Онъ ставитъ вопросъ такъ: какое право имѣетъ человѣкъ говорить, что онъ имѣетъ душу, если онъ ее не чувствуетъ, или что есть Богъ, если онъ его видитъ? Если Богъ есть, мы должны видѣть его. Если есть душа мы должны ощущать ее; иначе лучше не вѣрить. Лучше быть открытымъ атеистомъ, чѣмъ лицемѣромъ [2]).

По убѣжденіямъ Вивекананды, ни одинъ человѣхъ не можетъ быть истинно-религіознымъ, если своимъ личнымъ опытомъ не познаетъ истины своихъ религіозныхъ воззрѣній.

Въ Индіи лучшіе представители индусскаго народа достигали познанія Божества прямымъ его созерцаніемъ и передавали это свое познаніе обыкновеннымъ людямъ. Доказатель-

---

[1]) См. выше, стр. 16.

[2]) „Философія Іога", стр 5

ствомъ этому служитъ индусская книга „Б'хагаватъ Гита“ [1]) книга, въ которой мы встрѣчаемъ удивительныя по силѣ картины созерцанія Божества. Такъ, напр., въ этой книгѣ есть мѣсто, гдѣ ученикъ Кришны Арджуна, созерцая Бога, передаетъ, въ формѣ воззванія къ Божеству, такую грандіозную картину величія Существа Божія [2]).

„Тобой однимъ исполнены земля и небо и всѣ міры между ними. Вся тройственная вселенная, все мірозданіе исчезаетъ, о Всемогущій, передъ твоей ужасающей первопроявленной формой... Всѣ міры: звѣзды, солнце и планеты уничтоженныя и подавленныя, какъ и я, созерцаютъ твою безконечную форму... Какъ мухи, все ускоряя свой полетъ, стремглавъ летятъ въ пламя, чтобы тамъ погибнуть, такъ и эти міры стремятся внутрь твоего безграничнаго существа, чтобы тамъ погибнуть и вновь возникнуть“...

Такъ познавали Бога индуссы еще задолго до нашей эры [3]), познавали своимъ непосредственнымъ воспріятіемъ.

Не менѣе величественны картины мистическаго познаванія Божества въ сочиненіяхъ христіанскихъ подвижниковъ. Обо всемъ этомъ читатель узнаетъ далѣе изъ нашей книги, трактующей о сверхсознаніи духовномъ.

Итакъ, читатель видитъ, что вѣра можетъ быть и не слѣпая, что она можетъ быть *гнозисомъ*—знаніемъ, что она можетъ быть и *вѣрою опытною.*

* * *

Тѣ слова отчаянія, которыми Д. Мережковскій такъ хорошо выразилъ состояніе метущейся отъ боли души человѣческой, лишенной вѣры — суть слова, по существу своему, давно уже

[1]) Происхожденіе этой замѣчательной книги „Б'хагаватъ Гита“ слѣдующее. За нѣсколько тысячъ лѣтъ до Р. Х. въ Индіи, по индусскому вѣрованію, въ виду опасности переживавшагося тогда ея историческаго перелома, Самъ Господь воплотился въ лицѣ Кришны и съ нимъ воплотились много выдающихся людей, желавшихъ помочь міру—въ томъ числѣ Арджуна, ученикъ Кришны. Б'хагаватъ Гита, что значитъ „Пѣсня Господня“, заключаетъ въ себѣ, между прочимъ, рѣчи Кришны, обращенныя къ Арджунѣ, отвѣты и рѣчи Арджуны и описанія его видѣній.

[2]) „Вопросы Теософіи“. Выпускъ I, стр. 228 и 229.

[3]) По индусскому преданію, Б'хагаватъ Гита была записана со словъ самаго Арджуны за нѣсколько тысячъ лѣтъ до Р. Х. Европейскіе ученые, опредѣляя время Б'хагаватъ Гита, колеблятся между IV и IX в. до Р. Х.

намъ знакомыя. Они давно уже имѣютъ свою исторію. Если теперь, въ нашъ двадцатый вѣкъ, это отчаяніе выразилось въ чувствѣ „позора и ужаса", то то же отчаяніе—во времена Лермонтова было выражено поэтомъ въ формѣ мучительнаго разочарованія въ жизни и холоднаго презрѣнія къ ней, какъ къ пустой и глупой шуткѣ [1]).

Да, и ни къ чему иному не можетъ придти человѣкъ, отравленный этою болѣзнью — невѣріемъ въ потусторонній міръ и Божество.

Начала этой болѣзни, начала невѣрія и равнодушія къ религіи проникли въ наши высшіе классы сравнительно еще недавно, а именно въ вѣкъ Екатерины II-ой, когда вмѣстѣ съ идеями великой французской революціи были посѣяны въ нашемъ обществѣ и сѣмена атеизма, которыя скоро разрослись, найдя въ полуобразованной средѣ русскаго служилаго сословія и дворянства богатую для себя почву. Особенно сильные успѣхи атеизмъ сдѣлалъ за послѣднее полстолѣтіе, въ вѣкъ расцвѣта позитивной философіи и матеріализма. Такихъ людей, какъ Базаровъ, который въ будущемъ для себя ничего, кромѣ лопуха, предвидѣть не могъ,—такихъ людей сдѣлалось большинство въ нашей интеллигентной средѣ. Дошло до того, что еще очень недавно найти религіознаго человѣка въ этой средѣ было довольно трудно. Только теперь начинаетъ замѣчаться нѣкоторый переломъ, когда запросы сердца въ нашъ нервный вѣкъ дѣлаются все настойчивѣе, когда, съ другой стороны, пришлось потерять вѣру въ свой интеллигентскій героизмъ, пришлось извѣриться въ идеалахъ, непогрѣшимость которыхъ еще такъ недавно казалась столь очевидною, когда, вмѣстѣ съ тѣмъ, число самоубійствъ и преступленій поднялось до небывалой цифры, когда, наконецъ, по словамъ нашего русскаго философа Н. Бердяева, людей начинаетъ охватывать тоска, близкая къ той, которою заболѣлъ античный міръ въ эпоху упадка и разложенія [2]).

Всѣ эти жизненные удары, толчки, всѣ эти страданія имѣютъ свой глубокій смыслъ. „Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ" давно уже сказала Библія [3]); давно уже сказала она, что будетъ наказываться человѣкъ за гордое направленіе своихъ мыслей, отвергающихъ

---

[1]) Стихотвореніе Лермонтова „И скучно, и грустно .."

[2]) Н. Бердяевъ. „Духовный кризисъ интеллигенціи" С.-Петербургъ 1910 г., стр. 36 [3]) Второзаконіе 32, 35.

существованіе высшей духовной силы, отвергающихъ Божество и Его законы. И во времена Библіи былъ атеизмъ. Библія была съ нимъ знакома, и эту болѣзнь она назвала особеннымъ характернымъ названіемъ, назвала ее *„безуміемъ въ сердцѣ“*. *„Рече безумецъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ“* [1]), вотъ какъ опредѣлилъ пророкъ Давидъ атеиста. Но и атеистъ не остался въ долгу передъ мистикомъ-пророкомъ. „Безумный мечтатель!“ Вотъ какъ опредѣляли въ девятнадцатомъ столѣтіи мистика, т. е. человѣка, стремящагося къ Божеству.

Да! такими словами опредѣлялся мистицизмъ нашею интеллигенціею и притомъ интеллигенціею того народа, который, въ громадномъ своемъ большинствѣ, какъ мы уже сказали выше, народъ-мистикъ, живущій исканіемъ правды, исканіемъ Божества и общенія съ Нимъ, живущій инстинктомъ религіи, тѣмъ инстинктомъ, о которомъ Ренанъ въ своей книгѣ „Апостолы“ выразился такъ: „Религія—совсѣмъ не заблужденіе народное. Это великая инстинктивная правда, которую народъ проводитъ и выражаетъ по-своему [2]). Природа, одарившая животныхъ непогрѣшимымъ инстинктомъ, не влагала и въ человѣка ничего обманывающаго его. Религія совершенно правдива, признавая высшую духовную силу—Бога“ [3])

И для народа—этого младенца въ дѣлѣ вѣры—совершенно понятны слова Давида: „Рече безумецъ въ сердцѣ своемъ нѣсть Богъ“.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое эта младенческая вѣра, которая такъ непосредственно воспринимаетъ приведенныя слова Давида что это, какъ не инстинктивное чувство, лежащее въ самой природѣ человѣка?

Если наука идетъ отъ простого къ сложному въ объективномъ мірѣ, то религія не только младенческая, но и сознательная, идетъ отъ общаго къ частному, исходитъ изъ внутренняго субъективнаго чувства человѣческой души, исходитъ изъ способности внутренняго ощущенія; эта способность подобна всякимъ другимъ интуитивнымъ способностямъ человѣка, напр., она подобна артистическимъ способностямъ человѣка, которыя проявляются въ чувствѣ красокъ, въ чувствѣ красоты формъ, въ чувствѣ музыки—такъ мы знаемъ, что чувство музыки заключается

[1]) Псаломъ Давида XIII, 1 [2]) „Апостолы,“ стр 286. [3]) Ренанъ „Жизнь Іисуса“, предисловіе XXVIII

не въ анализѣ звука и звуковыхъ волнъ, не въ мозговой способности расчленять элементы музыки и синтезировать ихъ въ гамму и мелодію, а въ особой способности слуха, угадывающаго невѣрную ноту, чувствующаго гармонію звуковъ—въ особой музыкальной способности, которая создаетъ поразительныя по красотѣ мелодіи.

Подобно музыкальному слуху для воспріятія красоты мелодіи и гармоніи—есть слухъ и для религіозной интуиціи: „Имѣющій уши слышати, да слышитъ“ постоянно говорилъ Великій Учитель, собравшемуся на его проповѣди народу [1]) и младенецъ-народъ, Его окружавшій, имѣлъ этотъ религіозный слухъ, чтобы слышать Его и воспринималъ своимъ инстинктивнымъ младенческимъ чувствомъ слова Великаго Учителя.

Наконецъ, если продолжать далѣе начатое нами сравненіе, то можно сказать, что, подобно музыкальному развитію, у человѣка можетъ идти и развитіе религіознаго чувства. Такъ, напримѣръ, если при высокомъ развитіи музыкальности музыканта осѣняетъ вдохновеніе, то и при высокомъ развитіи религіознаго чувства человѣка осѣняетъ Божественная мысль, просыпающаяся въ немъ же самомъ, и искра этого наитія можетъ разгорѣться въ большое пламя...

Объ этомъ духовномъ чувствѣ воспріятія весьма интересно говоритъ одинъ изъ авторовъ, помѣщенныхъ въ сборникѣ Добротолюбіе, св. Исаакъ Сиріянинъ. Онъ выражается такъ [2]): „Всякая вещь обыкновенно стремится къ сродному ей. И душа, имѣющая въ себѣ удѣлъ духа, когда услышитъ реченіе, заключающее въ себѣ сокровенную духовную силу, пламенно влечетъ къ себѣ содержаніе сего реченія. Не всякаго человѣка пробуждаетъ къ удивленію то, что сказано духовно и имѣетъ въ себѣ сокровенную великую духовную силу“.

Въ Добротолюбіи мы такъ же имѣемъ характерное опредѣленіе атеизма. Опредѣленіе это принадлежитъ Максиму Исповѣднику, который говоритъ такъ [3]): „Въ естество человѣческое черезъ чувственность такъ укрѣпилась сила неразумнаго животолюбія или животности, что многіе ничѣмъ инымъ почитаютъ человѣка, какъ плотію, имѣющею способность только къ наслажденію настоящею жизнью“.

* * *

[1]) Матѳ XI, 15; Маркъ IV, 23, VII, 16. [2]) Доброт II, 647. [3]) Доброт. III, 263

До сихъ поръ мы говорили объ успѣхахъ, которые сдѣлала болѣзнь нашего времени, называемая атеизмомъ, прогрессировавшая въ своемъ развитіи. Скажемъ и о другомъ движеніи русской мысли—о движеніи, протестовавшемъ всячески противъ атеизма, о движеніи, стремившемся озонировать отравленную атеизмомъ атмосферу.

Противъ этой повальной болѣзни духа, вскорѣ послѣ ея возникновенія, начались протесты, начали раздаваться голоса лучшихъ русскихъ людей. Но первыя вспышки этого протеста были недѣйствительны; они угасали безслѣдно. Уже въ 50 годахъ прошлаго столѣтія людей, рѣшавшихся напоминать о Богѣ, называли чуть ли не изувѣрами. Достаточно вспомнить о взрывѣ негодованія въ интеллигентской средѣ, какую возбудилъ Гоголь изданіемъ своей „Переписки съ друзьями", напоминавшей людямъ о Божествѣ, о силѣ молитвы, объ истинной духовности. Если такъ былъ встрѣченъ Гоголь за свои религіозныя сентенціи, то нечего говорить о томъ, какъ слабо дѣйствовали на современниковъ голоса менѣе талантливыхъ писателей, хотя бы и такихъ искренно вѣрующихъ людей, какими были Кирѣевскій, Хомяковъ, Аксаковъ и др., славянофильство коихъ къ тому же затемняло основу ихъ религіозныхъ воззрѣній. Только съ выступленіемъ на сцену Л. Н. Толстого и Ѳ. М. Достоевскаго начался сдвигъ интеллигентскаго мышленія съ той мертвой точки, куда, казалось, это мышленіе такъ прочно усѣлось, благодаря позитивизму. Л. Н. Толстой первый сумѣлъ дѣйствительно пошатнуть всеобщее увлеченіе позитивизмомъ и указать, что позитивная философія Конта была восторженно принята людьми, главнымъ образомъ, потому, что она стремилась оправдать существующее зло людскихъ обществъ [1]). Съ большимъ остроуміемъ надъ позитивизмомъ иронизировалъ Л. Н. Толстой, говоря, что съ точки зрѣнія позитивизма во всей исторіи человѣчества было только два періода: періодъ теологическій и метафизическій, продолжавшійся отъ начала міра до Конта [2]), и настоящій періодъ единой истинной науки—позитивной, начавшійся съ Конта... Благодаря своему ясному простому слову, Л. Н. Толстой вліялъ сильнѣе Ѳ. М. Достоевскаго, талантъ котораго былъ, по особымъ качествамъ своимъ, талантъ жестокій,

[1]) Сочиненія Л. Н. Толстого, часть XII, изд 1886 г., стр. 288
[2]) Тамъ же, стр. 287.

трудно перевариваемый массами. Оба они—и Л. Н. Толстой и Ѳ. М. Достоевскій, была убѣжденными Христіанами, хотя Христіанство ихъ было розное: Толстой былъ Христіаниномъ новаторомъ; Достоевскій, сравнительно съ нимъ, былъ, такъ сказать, „старой вѣры", крѣпко державшійся апостольскаго ученія. Толстой, какъ умъ революціонный и независимый, вліялъ сильнѣе. Чтобы сдвинуть людей съ мертвой точки позитивизма, и нуженъ былъ такой умъ. Только Л. Н. Толстой, обладавшій колоссальнымъ талантомъ, могъ вліять на массы. И надо отдать справедливость Л. Н. Толстому, что онъ съ своей стороны все дѣлалъ, чтобы излѣчить людей отъ атеизма. Сочиненія его проникнуты искренней симпатіей къ народнымъ героямъ, вѣрующимъ въ Божество. Достаточно вспомнить о такихъ типахъ, какъ Каратаевъ („Война и миръ"), Акимъ („Власть тьмы"). Работа Толстого въ направленіи оздоровленія общества отъ атеизма въ послѣднее время представляла даже трогательныя черты. Такъ, напр., еще въ 1909 году наши газеты облетѣло извѣстіе, какъ Л. Н. Толстой отвѣтилъ одной семилѣтней дѣвочкѣ на ея вопросъ, есть ли Богъ. 10 Октября 1909 г. дѣвочка получила отъ Л. Н. Толстого письмо, къ которому былъ приложенъ текстъ молитвы. Содержаніе этого письма было слѣдующее:

„Сонѣ.—Богъ не на небѣ, а въ каждомъ человѣкѣ. Богъ—это то, что даетъ жизнь людямъ и всему живому. Бога мы узнаемъ любовію. Черезъ любовь Богъ во мнѣ соединяется съ Богомъ въ другихъ существахъ. Отъ этого весь законъ Бога въ томъ, чтобы любить Бога и ближняго, и отъ этого самое большое счастіе на свѣтѣ въ томъ, чтобы любить всѣхъ. Посылаю вамъ молитву. Совѣтую ее читать и совѣтую также стараться воздерживаться отъ всего того, что мѣшаетъ любви, а стараться любить равно всѣхъ людей. Левъ Толстой".

Громадная работа Л. Н. Толстого не пропала даромъ. Она значительно вліяла, начиная съ 70-хъ годовъ, на направленіе общественной мысли.

Въ настоящее время движеніе противъ атеизма охватило болѣе широкіе круги нашего общества; оно начинаетъ усиливаться. Съ одной стороны, оно выразилось въ томъ направленіи русской философіи, представителями котораго были и являются такіе ученые философы, какъ недавно умершій Вл. Соловьевъ, какъ Лопатинъ, Булгаковъ, Бердяевъ, Челпановъ, Лосскій, Алексѣй

Введенскій, Эрнъ и др., сочиненія которыхъ жадно читаются публикой. Интересно, напримѣръ, отмѣтить, что въ своей книгѣ „Духовный кризисъ интеллигенціи“ [1]) Н. Бердяевъ пишетъ, что „у интеллигенціи незримо нарождается новая душа, что всякій глубокій кризисъ прежде всего—кризисъ вѣры, всякій обновляющійся переломъ ведетъ отъ поклоненія идоламъ къ возрожденной вѣрѣ въ живого Бога“ [2]).

Кромѣ того, движеніе противъ атеизма начинаетъ практически осуществляться въ возникновеніи религіозныхъ обществъ, изъ которыхъ наиболѣе замѣтнымъ является Теософское Общество, учредившееся въ столицѣ и нѣкоторыхъ провинціальныхъ города Имперіи. Общество начинаетъ пріобрѣтать значеніе серьезное. Поэтому здѣсь будетъ умѣстно поговорить подробнѣе о томъ, что собственно представляетъ собою Теософія и теософское движеніе.

Мы уже сказали выше, что Теософія, какъ опредѣляютъ ее сами теософы, есть научно-религіозная философія, т. е. синтезъ религіи и науки—иначе сказать ихъ согласованіе, что въ основѣ Теософіи лежитъ гнозисъ, который Климентъ Александрійскій понималъ, какъ „разумѣніе вѣры, соединенное съ изученіемъ наукъ“.

Къ этому мы можемъ добавить, что, какъ видно изъ теософской литературы, Теософія, владѣя одновременно и религіозной точкой зрѣнія и научной, соприкасается и съ позитивнымъ мышленіемъ и съ задачами идеализма.

Предсѣдательница Россійскаго Теософическаго Общества А. Каменская въ рѣчи своей о Теософіи въ Россіи, произнесенной при открытіи этого Общества 21-го Ноября 1908 г., высказала положеніе, что Теософія „опирается на тѣ же законы, какъ и наука;

---

[1]) Книга издана въ Маѣ 1910 г.

[2]) Достойно замѣчанія то, что защитники атеизма и матеріализма, растеривая все болѣе своихъ адептовъ, а также теряя почву для защиты своихъ идей, сами начинаютъ сознавать, что положеніе ихъ значительно поколебалось; изъ лагеря ихъ начинаютъ доноситься громкіе укоры, бросаемые по адресу измѣнившимъ имъ союзникамъ „Въ разбитомъ обществѣ, вопятъ они, воскресли различныя формы мистическаго идеализма. Возобновился интересъ къ религіознымъ вопросамъ—вѣрный (по ихъ мнѣнію) признакъ моральнаго упадка и политической реакціи. Вчерашніе революціонеры и атеисты начали толпами стекаться на засѣданія „религіозно-философскаго общества“ и т. д. (сборникъ „Литературный Распадъ“, стр. 49)

законъ сохраненія энергіи, законъ причинности и законъ эволюціи, ибо въ мірѣ духовномъ, говоритъ А. Каменская, такіе же точные и непреложные законы, какъ и въ мірѣ физическомъ. На основаніи этихъ законовъ Теософія утверждаетъ, что смерти нѣтъ, и что духъ нашъ подлежитъ такому же росту и эволюціи, какъ и все остальное въ мірѣ. Наука признала, что форма совершенствуется и развивается. Теософія добавляетъ: и духъ нашъ совершенствуется и растетъ, лучше раскрывается. Тотъ, скрытый Богъ, который пребываетъ въ душѣ каждаго человѣка, постепенно жизнь за жизнью [1]) разбиваетъ свои оковы и проявляется во всей своей силѣ и красотѣ. Процессъ медленъ и мучителенъ, ибо человѣкъ въ своемъ невѣдѣніи хватается за форму и плачетъ, когда любимая форма разрушается [2]), но путь исканій и скорби завершаетъ небесная радость, радость человѣка, который, наконецъ, нашелъ себя, своего скрытаго Бога и сливается съ нимъ навсегда. Безъ этихъ страданій не было бы и самостоятельнаго развитія. Кромѣ того, всякое напряженіе соотвѣтствуетъ размѣру цѣли. Цѣль же наша вступить на путь Богочеловѣчества, ступить *сознательно и свободно*. Только черезъ глубокое страданіе растетъ самопознаніе и свободно раскрывается наша духовная сущность".

По ознакомленіи съ теософской литературой, сдѣлавшейся въ послѣднее время довольно обширной [3]), мы усматриваемъ, что поле для изслѣдованія Теософіи велико и разнообразно, какъ вообще велика и разнообразна сама жизнь человѣка во всѣхъ ея психическихъ проявленіяхъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Теософія изучаетъ всѣ религіи и философіи міра. При изученіи этихъ религій, теософы находятъ что эзотерическая часть религій имѣетъ однѣ и тѣ же основы; они находятъ, что инстинктивныя прозрѣнія людей всѣхъ религій совпадали между собой во всѣ эпохи. Такъ, всѣ безъ исключенія религіи признаютъ: 1) духовную природу человѣка и вселенной, 2) воплощеніе Бога въ каждомъ человѣкѣ и 3) законъ духовной эволюціи [4]).

Въ заключеніе скажемъ, что теософское движеніе по своему

---

[1]) Здѣсь авторъ рѣчи говоритъ о признаваемомъ Теософіей законѣ перевоплощенія. [2]) Т. е. когда умираетъ тѣло человѣка.

[3]) Т., напр., труды Е. П. Блаватской, президента Общества А. Безантъ, труды Ледбитера, Штейнера, Паскаля, Шюре, труды русскихъ теософовъ: А. Каменской, Е. Писаревой, Кудрявцева, Кузьмина, Батюшкова и др.

[4]) А. Каменская (Alba) „Задачи Теософіи", стр. 6.

значенію можетъ быть движеніемъ весьма серьезнымъ у насъ въ Россіи. Это можно заключить уже изъ того, что за границей, гдѣ люди переживаютъ тотъ же кризисъ, что и у насъ, движеніе это замѣтно разрослось и начинаетъ серьезно вліять на настроеніе умовъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Злыя человѣческія страсти и эгоизмъ.

„Въ глубинѣ нашего существа, въ самой основѣ нашей души иногда для насъ вполнѣ несознаваемо таится и скрыто дѣйствуетъ сила темная, безумная и злая; это есть та самая сила, которая отдѣляетъ насъ отъ всего и ото всѣхъ, замыкаетъ насъ въ самихъ себя, дѣлаетъ насъ непроницаемыми и непрозрачными: она есть сила безсмысленная и начало всякаго безумія"..

Владиміръ Соловьевъ.

Хотя изученіе злыхъ человѣческихъ страстей и представляетъ вообще интересъ для всякаго, занимающагося изслѣдованіемъ души человѣческой, тѣмъ не менѣе у читателя естественно можетъ явиться вопросъ, зачѣмъ хотятъ его здѣсь знакомить съ изученіемъ этихъ страстей и какое собственно отношеніе онѣ имѣютъ къ главной темѣ настоящей книги о сверхсознаніи.

На это мы отвѣтимъ, что если злыя человѣческія страсти могущественны при нашемъ обыденномъ сознаніи, то не менѣе могущественными остаются онѣ, когда человѣкъ овладѣваетъ сверхсознаніемъ (расширеннымъ сознаніемъ). И въ этомъ случаѣ злыя человѣческія страсти могутъ проявиться съ неменьшею силою, могутъ съ неменьшею силою причинить человѣку и окружающимъ его людямъ много зла или много страданія. Близкое прикосновеніе человѣка, обуреваемаго злыми страстями, къ оккультнымъ силамъ (къ силамъ сферъ не физическихъ), не избавляетъ его отъ этихъ страстей. Проявленіе ихъ при такомъ прикосновеніи можетъ быть

весьма опасно, можетъ отразиться на равновѣсіи душевныхъ силъ человѣка.

Но прежде, чѣмъ говорить о злыхъ человѣческихъ страстяхъ, мы постараемся опредѣлить—что есть страсть вообще.

Подъ страстью слѣдуетъ понимать укоренившуюся въ человѣкѣ привычку къ извѣстнымъ ощущеніямъ, каковы бы они ни были и къ какой бы области существа человѣка они ни относились, происходятъ ли они изъ физическаго его начала, или изъ начала астральнаго или, наконецъ, ментальнаго. Привычка же человѣка къ такимъ ощущеніямъ является или вслѣдствіе незамѣтнаго для него попустительства его самого въ ихъ частомъ воспріятіи, или же вслѣдствіе прямого увлеченія его этими ощущеніями, доходящаго до подчиненія человѣка непрестаннымъ мыслямъ объ ощущеніяхъ. Такимъ образомъ, страсть является усиленнымъ желаніемъ этихъ ощущеній.

Здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что хотя энергія страстей проявляется вообще въ астральномъ планѣ (въ мірѣ эмоцій), ибо страсть. какъ мы сказали, есть синонимъ усиленнаго человѣческаго желанія [1]), но что тѣмъ не менѣе есть много страстей, начало которыхъ зарождается не въ астральной сферѣ, а въ другихъ сферахъ; корень многихъ страстей можетъ лежать и въ другихъ планахъ — въ планѣ физическомъ или ментальномъ; и если, при опредѣленіи страсти, исходить изъ того начала, откуда возникаетъ страсть, то у насъ слагается понятіе не только о страсти астральной, но и о страсти физической, ментальной или даже духовной. Напр., приверженность человѣка къ спиртнымъ напиткамъ мы привыкли называть физической страстью, несмотря на то, что самое желаніе, движеніе человѣка къ вину—есть все-таки эмоція, энергія которой проявляется въ астральной сферѣ. Вообще надо замѣтить, что при изученіи такихъ проявленій психическаго міра человѣка, какъ человѣческія страсти, представляется во многихъ случаяхъ невозможнымъ точно и опредѣленно отграничивать одно начало существа человѣка отъ другого, ибо эти его начала—физическое, астральное и ментальное—близко соприкасаются другъ съ другомъ и другъ отъ друга весьма зависятъ; засимъ, если мы, съ другой стороны, возьмемъ, напр., такую возвышенную человѣческую страсть, какъ страсть ученаго къ

[1]) По индусской книгѣ „Манава-Дхарма-Шастра“, признакъ страсти выражается въ напряженномъ желаніи или отвращеніи. Т. 1909, V—VI, стр. 44, § 26.

своимъ научнымъ занятіямъ, страсть къ логическому мышленію, то такую страсть мы даемъ себѣ право назвать ментальною страстью [1]), такъ же, какъ мы называемъ физическою страстью— страсть, напр., къ чревоугодію, ощущенія которой лежатъ въ физической природѣ человѣка.

Такимъ образомъ, опредѣленіе наше, которое мы сдѣлали для выясненія понятія о страсти вообще, а именно, что страсть есть укоренившаяся въ человѣкѣ привычка къ извѣстнымъ ощущеніямъ, относится ко всѣмъ вообще страстямъ человѣческимъ; оно обнимаетъ собою слѣдующія понятія.

1) Понятіе о *страсти физической,* какъ о приверженности человѣка къ извѣстнымъ физическимъ ощущеніямъ, какова, напр., приверженность къ спорту, къ наркотикѣ разнаго рода, къ чревоугодію и т. д.

2) Понятіе о *страсти астральной*, такъ, напр., о привычкѣ человѣка къ гнѣву, къ вспыльчивости или, наоборотъ, къ противоположнымъ чувствамъ, проистекающимъ изъ альтруизма.

3) Понятіе о *страсти ментальной,* къ которой, какъ мы уже сказали, можно, напр., отнести обратившуюся у многихъ людей въ страсть привычку къ научнымъ занятіямъ, къ логическому мышленію. Съ другой стороны, къ страсти ментальной можно также отнести, напр., привычку къ мысленному наслажденію отъ сознанія своего превосходства (извѣстный видъ гордости) и

4) Понятіе о *страсти духовной,* какъ о привычкѣ къ наслажденіямъ духа, какъ о неудержимомъ влеченіи къ высшимъ духовнымъ ощущеніямъ, относительно коихъ такая яркая представительница современнаго мистицизма, какъ А. Безантъ, высказала, что они выше всѣхъ наслажденій міра, что они радостнѣе всякой радости, доставляемой богатствомъ и положеніемъ, что они заключаются въ блаженствѣ свободнаго духа, который изливаясь обрѣтаетъ единеніе съ Богомъ и людьми.

Ознакомившись съ тѣмъ, что слѣдуетъ понимать подъ словомъ страсть вообще, сдѣлаемъ теперь опредѣленіе того, что разумѣемъ мы подъ словомъ *злая человѣческая страсть.*

Для этого, конечно, надо прежде всего выяснить, что есть добро, и что есть зло.

---

[1]) Такова, напр., была исключительная сверхличная страсть къ мудрости у Пиѳагора, о которой говоритъ Шюре въ своей книгѣ „Великіе посвященные", стр. 216.

Къ правильному пониманію добра и зла можно подойти лишь слѣдующимъ путемъ. Изъ всѣхъ наслажденій или степеней счастья, которыя можетъ намъ дать жизнь человѣческая, надлежитъ установить, какое наслажденіе, какое счастье есть высшее въ мірѣ, надлежитъ установить, что дѣлаетъ человѣка наиболѣе счастливымъ субъективно и въ равной мѣрѣ, что дѣлаетъ того же человѣка источникомъ счастья для другихъ людей, его окружающихъ. Однимъ словомъ, въ какихъ ощущеніяхъ всѣми людьми можетъ быть пережита гармонія всеобщаго высшаго счастія, всеобщаго высшаго наслажденія, при коихъ уже будетъ невозможно наличіе какого-либо страданія въ мірѣ.

Какъ только мы установимъ, какое наслажденіе, какое счастіе есть высшее въ мірѣ, тогда мы опредѣлимъ, что есть добро высшее, абсолютное, а установивши понятіе о добрѣ, намъ не трудно будетъ установить понятіе и о злѣ, какъ объ антитезѣ добра.

Итакъ, вопросъ сводится къ выясненію того, какое наслажденіе, какое счастье есть вышее въ мірѣ.

Сейчасъ мы только что привели мнѣніе А. Безантъ о томъ, что высшее въ мірѣ наслажденіе есть блаженство свободнаго духа, который, изливаясь, обрѣтаетъ единеніе съ Божествомъ и людьми.

Въ развитіе означенной мысли мы можемъ сказать, что это состояніе, которое А. Безантъ опредѣляетъ, какъ сознаніе человѣкомъ своего единенія съ Божествомъ и людьми, что этотъ небесный аккордъ въ сердцѣ человѣка, эта гармонія божественнаго познанія и любви—это и есть то состояніе, при которомъ ощущается величайшее въ мірѣ наслажденіе и высшее въ мірѣ счастіе.

Теперь послушаемъ, что объ этомъ говорятъ подвижники Добротолюбія.

Подвижникъ VII вѣка Максимъ Исповѣдникъ говоритъ: „чей умъ прилѣпленъ къ Богу любовью, тотъ ни во что ставитъ все видимое, даже самое тѣло свое, какъ бы чужое [1]). Когда по влеченію любви умъ возносится къ Богу, тогда онъ ни самого себя, и ничего изъ сущаго совсѣмъ не чувствуетъ".

Подвижникъ IV вѣка Авва Евагрій говоритъ: „Коснувшійся вѣденія (т. е. духовнаго сверхсознанія—гармоніи высшей духовной любви) и вкусившій сладости отъ него не довѣрится болѣе

[1]) Доброт. III, 164.

демону тщеславія, хотя бы онъ предлагалъ ему всѣ утѣхи міра. Ибо что бы могъ онъ обѣщать больше духовнаго созерцанія?" [1]).

Подвижникъ VI вѣка св. Исаакъ Сиріянинъ подобное состояніе называетъ „Духовнымъ упоеніемъ". „Симъ духовнымъ упоеніемъ, говоритъ онъ, упоевались нѣкоторые Апостолы и Мученики" [2]).

Замѣчательно, что и Индуизмъ, такъ же какъ и Христіанство, признаетъ ощущенія высшей духовной любви, какъ высшее въ мірѣ наслажденіе. Въ книгѣ Брамана Чатерджи „Сокровенная религіозная философія Индіи" мы читаемъ, что планъ духовный (Будди)—планъ единенія, любви—есть та высшая духовная сфера, гдѣ человѣкъ способенъ воспринимать единовременно и сліяніе и обособленіе, „это состояніе, говоритъ Чатерджи, не поддается описанію—*состояніе невыразимаго блаженства*, совмѣщающаго и единство и индивидуальность, гдѣ мы единовременно и мы сами и все, что есть" [3]).

Итакъ, вотъ какъ понимаютъ это блаженное состояніе Христіанство, Индуизмъ и Теософія. Вотъ какъ понимаютъ они это высшее на землѣ счастіе. Всѣ другія наслажденія, всѣ другія ощущенія ничтожны сравнительно съ этими ощущеніями.

Отсюда цѣль жизни—достигнуть этого наслажденія въ единеніи и любви, этого блаженства духовнаго плана человѣка, достигнуть ощущенія его въ полной мѣрѣ, достигнуть его тончайшихъ вибрацій. Вся эволюція человѣчества должна идти и идетъ къ этой цѣли. *Все, что идетъ съ этой эволюціей, есть добро, что противится ей—есть зло.* Все, что въ человѣкѣ способствуетъ развитію такого чувства высшей любви къ Божеству и братьямъ людямъ, есть добро, все, что препятствуетъ въ немъ этому развитію, есть зло, есть то, что мы называемъ *грѣхомъ* [4]).

Но достигнуть наслажденія высокою любовью, добраться до

---

[1]) Доброт. I, 574. [2]) Доброт. II, 734. [3]) „Сокровен. религіозн. философія Индіи". Чатерджи, стр. 98.

[4]) По мнѣнію *Влад. Соловьева*, понятіе грѣха или недолжнаго есть чисто человѣческое, сверхприродное понятіе и имъ держится вся наша нравственность. Въ то время, какъ, по словамъ Влад. Соловьева, животное идетъ туда, куда его толкаетъ и влечетъ естественный порывъ жизни, человѣкъ можетъ задерживать въ своей головѣ побужденія животной природы и судить самъ долженъ ли онъ имъ повиноваться или нѣтъ. Въ то время, какъ животное стремится только жить, въ человѣкѣ является воля жить, *какъ должно*. „Духовн. основы жизни", стр. 15, 16.

высшихъ ощущеній, до этихъ вибрацій духа—не легко [1]). Эти вибраціи, вслѣдствіе наплыва другихъ самыхъ разнообразныхъ ощущеній тѣлъ физическаго, астральнаго и ментальнаго, постоянно въ человѣкѣ заглушаются. Поэтому является вопросъ—что сдѣлать, чтобы почувствовать жизнь высшаго духа, чтобы почувствовать этотъ небесный аккордъ—гармонію высшаго знанія съ высшею любовью, чтобы почувствовать это высшее единство?

Отвѣтъ здѣсь одинъ. Надо, чтобы и всѣ вибраціи плановъ, физическаго, астральнаго (эмоціональнаго) и ментальнаго (разсудочнаго) гармонировали съ этимъ единствомъ, чтобы всѣ струны этихъ тѣлъ были настроены въ тонъ съ высшимъ духовнымъ аккордомъ. Тогда только онъ не будетъ заглушаться диссонансами, тогда только онъ будетъ чистъ и ясенъ.

Высшій духовный аккордъ, какъ уже сказано, есть аккордъ любви къ Божеству, съ которымъ гармонируетъ чувство любви къ людямъ.

Съ чувствомъ любви къ людямъ гармонируетъ чувство альтруизма, состраданія, гармонируютъ возвышенныя страсти людей [2]). Дисгармонируетъ съ этимъ чувствомъ любви заглушаетъ его другой человѣческій инстинктъ—инстинктъ обособленія—*эгоизмъ*; идутъ въ разрѣзъ съ любовью страсти, отъ эгоизма происходящія, эти, убивающія духовность, вибраціи въ физическомъ, астральномъ и ментальномъ планахъ человѣка.

Такимъ образомъ, согласно съ общимъ, приведеннымъ нами опредѣленіемъ добра и зла, мы назовемъ злыми страстями тѣ укоренившіяся привычки человѣка къ извѣстнымъ ощущеніямъ, которыя препятствуютъ и дѣлаютъ невозможнымъ достиженіе духовности, дающей человѣку высшія наслажденія, при коихъ будетъ невозможно наличіе какого-либо страданія въ мірѣ.

* * *

---

[1]) Поразительно то, что хотя каждый человѣкъ носитъ въ себѣ зародыши этой гармоніи, зародыши духовности, но въ нашъ вѣкъ сравнительно немного еще людей, которые дѣйствительно это сознаютъ; почему и выходитъ такъ, что большинство людей вовсе не стремятся къ раскрытію въ себѣ духовности.

[2]) Къ числу такихъ страстей можно, напр., отнести: страсть матери къ своему ребенку; встрѣчающуюся между людьми привычку къ благотворительности, переходящую у нѣкоторыхъ въ страсть дѣлать добро; чувство страстнаго энтузіазма, какъ любовной эмоціи, стремящейся всѣхъ понять и объединить и проч (объ энтузіамѣ см. А. Каменская, Т. 1909. I, 50).

Если корень злыхъ человѣческихъ страстей заключается, какъ мы сказали, въ эгоизмѣ, то необходимо ознакомиться ближе съ тѣмъ, откуда происходитъ эгоизмъ и что собственно слѣдуетъ понимать подъ этимъ словомъ.

По изученіи нами литературы, касающейся этого предмета, мы нашли, что для уясненія вопросовъ объ эгоизмѣ намъ могутъ помочь мысли А. Безантъ, высказываемыя ею въ ея сочиненіяхъ относительно *жизни духа* и о противоположности этой жизни—относительно *жизни формы,* иначе сказать, относительно жизни духовной и жизни матерьяльной. Въ своихъ сочиненіяхъ А. Безантъ высказываетъ, какъ основное положеніе, что духовной жизни свойственно проявленіе себя *въ жертвѣ,* тогда какъ жизнь матерьяльная, къ какой бы сферѣ эта жизнь ни относилась, къ сферѣ ли физической, астральной или ментальной—осуществляетъ себя, наоборотъ, въ *жизни формы*, питаемой *захватомъ.*

Чтобы сдѣлать эти положенія, высказываемыя А. Безантъ, совершенно понятными, разовьемъ ихъ, согласно ея ученію, болѣе подробно.

Въ статьѣ „Законы высшей жизни“ [1]), а также и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ А. Безантъ проводитъ мысль, что тѣла астральное и ментальное (т. е. астральныя и ментальныя субстанціи человѣческой души), какъ бы ни была тонка ихъ матерія, по сравненію ея даже съ физическимъ эфиромъ, суть все-таки тѣла понимаемыя какъ матерія, заключенная въ измѣняющуюся форму [2]). Не такова природа высшаго духа, говоритъ А. Безантъ, это высшее „Я“ вѣчно: оно не живетъ жизнью формъ.

Жизнь формы въ сферахъ физической, астральной и ментальной есть проявленіе матеріи, а не духа. А. Безантъ говоритъ, что проявленія жизни въ формѣ, хотя бы эти проявленія имѣли мѣсто въ невидимой намъ астральной или ментальной сферѣ, не становятся вслѣдствіе этого болѣе духовными, чѣмъ проявленіе сферы физической. Вездѣ проявленіе матеріи заключено въ форму; никакая форма не можетъ быть элементомъ духовнымъ... Всѣ формы преходящи; духовное (вѣчное) не живетъ жизнью формъ. Что же въ такомъ случаѣ—духовное? спрашиваетъ А. Безантъ.

---

[1]) Т 1909 IV, стр 4 и V—VI, стр. 12—14

[2]) По пониманію Теософіи—человѣческія тѣла астральное и ментальное дѣйствительно имѣютъ свои формы, могущія измѣняться, см. далѣе главы VIII и X.

Это жизнь сознанія, которое признаетъ единство, во всемъ видитъ единое „Я“ и все видитъ въ этомъ единомъ „Я“. Духовное есть глубокое пониманіе единаго—пониманіе, что есть одна жизнь подъ покровомъ тысячи формъ; но это не есть только умственное признаніе единства, какъ, напр., единства во всемъ человѣчествѣ. Это есть дѣйствительное внесеніе въ свою жизнь принципа единенія со всѣми людьми, это—практическое его осуществленіе, это есть любовь къ людямъ, какъ къ братьямъ.

Духовной жизни свойственно совершенно особаго рода проявленіе этой жизни, говоритъ А. Безантъ, а именно—*проявленіе въ жертвѣ*. Вселенная могла произойти только благодаря акту жертвы Логоса. Что же касается жизни формы, то, совершенно наоборотъ, эта жизнь есть жизнь, противоположная жизни духа—это есть *жизнь захвата*. Живая форма, въ которую жизнь заключена, не можетъ существовать, не захватывая постоянно новой матеріи. Такъ какъ выполненіе жизненныхъ отправленій разрушаетъ форму, жизнь постоянно привлекаетъ къ себѣ новую матерію, чтобы замѣнить ею утраченную.

Съ этой точки зрѣнія злыя страсти суть проявленія жизни формы, всѣ онѣ питаются захватомъ. И наслажденія ихъ суть наслажденія захвата. Сюда входятъ, напр., наслажденія побѣдителя въ борьбѣ за существованіе, въ борьбѣ за превосходство, за власть.

Совсѣмъ другими являются наслажденія духовныя. По этому вопросу А. Безантъ говоритъ, что Божественная радость заключается въ добровольномъ изліяніи своей жизни, чтобы другіе могли жить и становиться независимыми [1]). Психологію Божественной радости близко къ А. Безантъ понимаютъ и подвижники Доброголюбія, такъ, напр., Максимъ Исповѣдникъ поясняетъ [2]), что „Богъ вседовольный произвелъ твари изъ небытія въ бытіе не потому, чтобы въ чемъ-либо имѣлъ нужду, но чтобъ онѣ, соотвѣтственно пріемлемости своей, причащаясь Его блаженства, наслаждались. Самъ же Онъ веселился о дѣлахъ своихъ, видя ихъ веселящимися, и всегда ненасытимо насыщающимися ненасытимымъ“.

Разъясняя со своей стороны существо Божественной радости, А. Безантъ обобщаетъ ее съ общимъ фактомъ радости всякаго дѣятеля, свободно изливающаго свои способности. Она приводитъ

---

[1]) „Древняя мудрость“, стр. 196. [2]) Доброт. III, 203.

при этомъ такія аналогіи. птица, говоритъ она, радуется, заливаясь пѣсней и трепещетъ отъ упоенія своими собственными звуками. Художникъ радуется творчеству своего генія, олицетворенію своей идеи.

Съ другой стороны, такъ какъ наслажденіе жизни формы состоитъ, наоборотъ, въ захватѣ и обладаніи, то для такой жизни жертва (отдаваніе) равносильна страданію и даже умиранію, и страданіе возникаетъ тамъ, гдѣ въ природѣ жертвующаго возникаетъ разладъ между высшимъ, которое находитъ радость въ отдаваніи, и низшимъ, интересъ котораго состоитъ въ захватѣ и удержаніи захваченнаго. Если жертва взяла часть жизненной энергіи, на которую форма претендовала, какъ на свою собственную (при чемъ возможно, что и совсѣмъ исчерпала ее, предоставивъ формѣ погибнуть), то низшее сознаніе, постигающее лишь эту сторону жертвы (гибель формы), поэтому и чувствуетъ страданіе, вызывающее протестъ и ужасъ [1]).

Замѣчательно, что почти тоже, что высказываетъ А. Безантъ, говорятъ и христіанскіе подвижники, сочиненія которыхъ вошли въ сборникъ Добротолюбіе; они, какъ это мы увидимъ далѣе, также очень ясно понимали противоположность между жизнью формы, т. е. жизнью матерьяльной (плотской) и жизнью духа. По этому вопросу, напр., подвижникъ VI вѣка Исаакъ Сиріянинъ говоритъ такъ [2]): „страхъ за тѣло (за жизнь формы) бываетъ въ людяхъ столько силенъ, что, вслѣдствіе онаго, нерѣдко остаются они неспособными совершить что-либо достославное и досточестное. Но когда на страхъ за тѣло проникнетъ страхъ за душу (жизнь духа), тогда страхъ тѣлесный изнемогаетъ передъ страхомъ душевнымъ, какъ воскъ отъ силы пожигающаго огня". И далѣе: „другомъ грѣха дѣлается тѣло, которое боится искушеній, чтобы не дойти ему до крайности и не лишиться жизни своей" [3]).

Засимъ въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій тотъ же св. Исаакъ Сиріянинъ высказываетъ еще слѣдующее [4]).

„Пока внѣшній человѣкъ не умретъ для всего мірского... и также и внутренній человѣкъ для лукавыхъ мыслей (мыслей, при-

---

[1]) „Древняя мудрость", стр. 197
[2]) Доброт. II, стр. 650.
[3]) Доброт. II, стр. 653.
[4]) Доброт. II, стр. 706.

верженныхъ жизни формы) и не изнеможетъ естественное движеніе тѣла до того, чтобы не возбуждалась въ сердцѣ грѣховная сладость (т. е. стремленіе къ наслажденію злыми страстями), дотолѣ и сладость Духа Божія (истинная жизнь духа) не возбудится въ человѣкѣ... Божественныя мысли не войдутъ въ душу его и пребудутъ неощутимыми и незримыми. И пока человѣкъ въ сердцѣ своемъ не приведетъ въ бездѣйствіе попеченія о житейскомъ (заботы о развитіи жизни формы), кромѣ необходимыхъ потребностей естества, и не предоставитъ заботиться о семъ Богу, дотолѣ не возбудится въ немъ духовное упоеніе".

По тому же вопросу другой авторъ Добротолюбія св. Кассіянъ Римлянинъ высказывается слѣдующимъ образомъ [1]): „тогда какъ похоть плоти (жизнь формы), главнымъ образомъ стремящаяся къ грѣховному, находитъ удовольствіе въ одномъ томъ, что относится къ удовлетворенію потребностей настоящей жизни, духъ, напротивъ, весь желаетъ прилѣпляться къ дѣламъ духовнымъ, оставляя даже самыя необходимыя потребности плоти... плоть желаетъ нѣжиться и окруженною быть толпою ласкателей, духу отраднѣе жестокое житіе... Та плѣняется почестями и похвалами человѣческими, этому радостны гоненія и обиды".

Эта жизнь формы, или жизнь захвата, о которой такъ согласно трактуютъ А. Безантъ и подвижники Добротолюбія, получила въ нашей наукѣ свой спеціальный терминъ; она называется *жизнью борьбы за существованіе,* при чемъ *борьба за существованіе* признается наукою, какъ всеобщій жизненный законъ, которому подчиняется все, живущее на землѣ. Надо сказать, что законъ этотъ весьма еще недавно проповѣдывался, какъ нѣчто незыблемое и для человѣка. Для такихъ проповѣдей были, повидимому, серьезныя основанія.

Вѣдь каждое существо въ нашемъ мірѣ, по словамъ Влад. Соловьева, отъ малѣйшей пылинки и до большинства людей какъ бы говоритъ: *„я есмь и все остальное только для меня и, сталкиваясь съ другимъ, оно говоритъ ему: если я существую, то тебѣ уже нельзя существовать—тебѣ нѣтъ мѣста со мною"* [2]).

Здѣсь кстати сказать, что въ этихъ словахъ, почерпнутыхъ нами изъ сочиненій Владиміра Соловьева, какъ яркій образчикъ эгоистическихъ мыслей человѣка, и заключается вся характеристика *эгоизма,* доведеннаго до своего апогея. Такимъ образомъ,

---

[1]) Доброт. II, стр. 12

[2]) Влад Соловьевъ. „Основы духовной жизни", стр 82.

изъ приведенныхъ выше разсужденій А. Безантъ и изъ словъ Вл. Соловьева мы ясно теперь видимъ, откуда происходитъ эгоизмъ и что слѣдуетъ понимать подъ этимъ словомъ.

Но, признавая непреложность для всего міра закона борьбы за существованіе, формулируя въ этомъ законѣ всеобщій міровой эгоизмъ, наука неправильно поспѣшила признать человѣка незыблемо подчиненнымъ этому закону эгоизма. Наука упустила изъ вида, что человѣкъ рѣзко отличается отъ животнаго міра особымъ, только человѣку принадлежащимъ, инстинктомъ совѣсти, особымъ, только человѣку принадлежащимъ, понятіемъ о грѣхѣ. Всѣ мы знаемъ, что каждая душа человѣческая чувствуетъ инстинктивно, что такое—грѣхъ, чувствуетъ что такое—зло; каждая душа чувствуетъ, что зло міра заключается въ томъ, что влечетъ человѣка въ условія борьбы за существованіе, въ условія матеріи, и что добро, наоборотъ, есть то, что заставляетъ человѣка подниматься къ нравственному высшему закону. Правда, человѣчество мало проявляетъ себя въ развитіи въ себѣ духовныхъ началъ, но оно уже много сдѣлало въ этомъ отношеніи такого, что совсѣмъ не согласуется съ закономъ борьбы за существованіе въ животномъ мірѣ—съ закономъ жизни формы. Довольно уже того, что человѣчество, признавши принципы христіанства, этимъ самымъ провозгласило необходимость подчиненія человѣка другому закону,—закону долга и любви.

Здѣсь не безъинтересно будетъ привести на справку, какъ само христіанство, осуществлявшее на практикѣ свои идеалы жизни духа, смотрѣло съ своей точки зрѣнія на законъ борьбы за существованіе. Такъ знаменитый подвижникъ IX вѣка Ѳеодоръ Студитъ, жившій въ эпоху развитія подвижнической жизни, говоря объ общежительномъ монашествѣ, которое въ его время стояло высоко, выражается слѣдующимъ образомъ [1]): „Мы одни, какъ отъ египетскаго рабства, избавлены отъ общаго горькаго положенія и возведены на высокую гору жительства сего и отсюда, взирая долу, видимъ какъ люди, вращаясь какъ въ глубочайшемъ нѣкоемъ рвѣ, всуе метутся, другъ друга толкаютъ, другъ друга сбиваютъ съ ногъ, домогаясь въ потѣ лица, какъ чего-то великаго, земныхъ благъ непостоянныхъ, скоро преходящихъ и тлѣнныхъ". Въ контрастъ съ этимъ въ другомъ мѣстѣ своей книги Ѳеодоръ Студитъ говоритъ: „посмотрите, у насъ почти не бываетъ

[1]) Доброт. IV, стр. 205.

ссоръ... если же и случается что такое, такъ какъ носимъ ,пополз-новенную на худое плоть, то погрѣшающіе тотчасъ сознаются, каются и исправляются [1])".

Относительно закона христіанскаго, закона долга и любви, представляется интереснымъ отмѣтить, что въ дѣлѣ осуществленія этого закона началомъ, препятствующимъ любви и единенію—началомъ эгоистическимъ, разъединяющимъ людей, является, какъ въ этомъ ни непріятно сознаться, интеллектъ человѣческій, на развитіе котораго люди въ нашу эпоху тратятъ всѣ свои силы; началомъ разъединяющимъ является тотъ мысленный аппаратъ человѣка, который мы называемъ разсудкомъ (планъ ментальный); объ этомъ предметѣ мы имѣемъ весьма интересныя разсужденія А. Безантъ [2]). Она говоритъ, что интеллектъ человѣка, различающій „я" отъ „не я", получилъ свойство сознавать только одного себя и все остальное мыслить, какъ внѣшнее, чуждое себѣ. По словамъ А. Безантъ, интеллектъ—это начало борющееся, враждующее, самоутверждающее, и, съ точки зрѣнія интеллекта, весь міръ является ареной всевозможныхъ столкновеній, ожесточающихся въ той мѣрѣ, въ какой интеллектъ участвуетъ въ нихъ... Въ человѣкѣ лишь его интеллектъ по природѣ своей наклоненъ къ враждѣ, ибо онъ утверждаетъ себя, какъ величину отдѣльную отъ всѣхъ остальныхъ, и именно въ немъ, по мнѣнію А. Безантъ, заключается корень разъединенія, вѣчно возобновляющійся источникъ отчужденія человѣка отъ человѣка.

Подобное тому, что говоритъ А. Безантъ, высказываетъ и нашъ русскій философъ Н. Бердяевъ въ своей статьѣ „Вѣра и Знаніе", помѣщенной въ журналѣ: „Вопросы философіи и психологіи [3])". Онъ возстаетъ противъ распространившагося въ послѣднее время проявленія человѣческаго интеллекта въ раціонализмѣ, въ особомъ направленіи философской мысли, которое нынѣ завладѣло человѣческими умами. „Раціоналистическія направленія, говоритъ Бердяевъ, отражающія разорванность и разсѣченность человѣческаго духа и человѣческой культуры, разъединяютъ субъектъ и объектъ. Эта утерянная связь субъекта съ объектомъ должна быть не наивно, какъ въ дни дѣтства человѣчества, а сознательно возстановлена. Природа субъекта и природа объекта тождественны, сотканы изъ одного и того же божествен-

[1]) Доброт. IV, стр. 211. [2]) „Древняя мудрость", стр 121.
[3]) 1910 г. Мартъ—Апрѣль, стр 217.

наго матеріала Ихъ противоположеніе есть лишь болѣзнь, лишь грѣхъ людей".

Слѣдуетъ сказать, что развитіе человѣческаго интеллекта, вмѣстѣ съ развитіемъ самоутверждающейся эгоистической его личности, сдѣлали въ послѣднее время весьма большіе успѣхи на Западѣ. Здѣсь, можно вполнѣ выразиться, *процвѣтаетъ культъ эгоизма,* и люди Запада мало еще сознаютъ зло, причиняемое этимъ культомъ.

Весьма интересныя мысли объ этомъ мы находимъ въ статьѣ Е. Блаватской „Практическій окультизмъ" [1]). Тамъ она, между прочимъ, говоритъ, что на Западѣ вообще, а въ Англіи въ особенности, все воспитаніе проникнуто духомъ соревнованія и борьбы, и въ школахъ усердно культивируется такъ называемое „дружеское соревнованіе"; ребенка побуждаютъ учиться скорѣе, перегонять своихъ товарищей и превосходить ихъ во всемъ, а затѣмъ послѣдующая жизнь всѣми своими подробностями только питаетъ и развиваетъ этотъ духъ. Далѣе въ той же статьѣ Е. П. Блаватская говоритъ [2]), что личность въ Европѣ и Америкѣ развита такъ сильно, что въ ней не найдется ни одной—даже художественной школы, члены которой не ненавидѣли бы и не завидовали бы другъ другу. „Профессіальная" ненависть и зависть вошли въ поговорку; всякій старается увеличить свое благосостояніе во что бы то ни стало; и такъ называемыя правила вѣжливости лишь пустая маска, прикрывающая этихъ демоновъ ненависти и злобы.

На Востокѣ духъ „единенія" прививается также усердно съ дѣтства, какъ на Западѣ, духъ соревнованія: тамъ не даютъ такъ сильно разростаться ни личному честолюбію, ни личнымъ чувствамъ и желаніямъ. Если почва по природѣ хороша, она воздѣлывается въ надлежащемъ направленіи, и ребенокъ выростаетъ въ человѣка, въ которомъ привычка подчинять свое низшее „я" высшему—сильна и могущественна. На Западѣ, говоритъ Е. П. Блаватская, человѣкъ смотритъ на свои симпатіи и антипатіи къ людямъ и явленіямъ, какъ на руководящій принципъ для своего поведенія, а въ худшемъ случаѣ онъ возводитъ его въ законъ своей собственной жизни и стремится подчинить ему и чужую жизнь".

Что же касается нашего отечества, то можно сказать, что народъ нашъ, вслѣдствіе особыхъ историческихъ условій и вліянія на него христіанскихъ подвижниковъ, о чемъ мы упоминали выше [3]),

[1]) Сборникъ Теософіи. Выпускъ 2-й, стр. 179. [2]) Тамъ же, стр. 180.
[3]) См. выше глава I, стр. 10.

бережетъ въ себѣ еще идеалы альтруистическіе, идеалы Божіей правды на землѣ, хотя, нужно признаться, интеллигенція наша въ общемъ сдѣлала не мало, чтобы отравить народъ эгоистической заразой.

Впрочемъ, къ чести нашей интеллигенціи, слѣдуетъ упомянуть и о томъ, что въ ея же средѣ раздавались и раздаются весьма громкіе голоса противъ культа эгоизма. Особенно сильно умѣлъ говорить въ этомъ направленіи Владиміръ Соловьевъ. Вотъ одна изъ его горячихъ талантливыхъ тирадъ противъ эгоизма.

„Въ глубинѣ нашего существа, говоритъ Вл. Соловьевъ [1]), въ самой основѣ нашей души, иногда для насъ вполнѣ несознаваемо, таится и скрыто дѣйствуетъ сила темная, безумная и злая... Это есть та самая сила, которая отдѣляетъ насъ отъ всего и ото всѣхъ, замыкаетъ насъ въ самихъ себѣ, дѣлаетъ насъ непроницаемыми и непрозрачными; она есть сила безсмысленная и начало всякаго безумія, ибо, отдѣляя насъ отъ всего, она разрываетъ для насъ всякую связь съ міромъ Божіимъ, лишаетъ насъ общенія со всѣмъ и закрываетъ отъ насъ то наше истинное отношеніе ко всему, которое составляетъ разумный смыслъ нашей жизни. Отдѣленные отъ этого смысла, вырванные изъ общаго міра Божія, повинуясь этой темной силѣ, мы воображаемъ для себя свой собственный особый міръ и, принимая это воображеніе за дѣйствительность, впадаемъ въ безуміе. Но темная и безсмысленная сила, дѣлающая насъ безумными, дѣлаетъ насъ и злыми, ибо, отдѣляя себя ото всего, мы противопоставляемъ себя всему, а противопоставляя себя всему, мы отрицаемъ все во имя себя и стремимся все подчинить себѣ и подавить, а сопротивляющееся— сломить и уничтожить".

Что касается взглядовъ христіанства и индуизма, то они весьма опредѣленно и рѣзко осуждаютъ эгоизмъ. Вотъ, что объ эгоизмѣ, напр., говорятъ христіанскіе подвижники Добротолюбія.

Преподобный Исихій [2]): „Нѣтъ яда паче яда аспида и василиска и нѣтъ зла паче зла самолюбія (эгоизма). Исчадія же самолюбія (т. е. то, что эгоизмъ производитъ) суть самовосхваленіе въ сердцѣ, самоугодіе, чревонеистовство, блудъ, тщеславіе, зависть и вершина всѣхъ золъ—гордость, которая не только людей, но и ангеловъ (т. е. дошедшихъ до совершенства) свергаетъ съ небесъ и вмѣсто свѣта покрываетъ мракомъ".

---

[1]) „Духовныя основы жизни", стр. 36, 37. [2]) Доброт. II, стр 202

Ефремъ Сиріянинъ [1]): „Не будемъ самолюбивы (эгоистичны), ибо отъ самолюбія, какъ вѣтви какія, отрождаются всѣ страсти [2]). Истребляется же самолюбіе любовью, которая всѣхъ влечетъ къ единомыслію и связываетъ во-едино".

Представитель индуизма Браманъ Чатерджи въ своихъ лекціяхъ о религіозной философіи въ Индіи высказалъ [3]), что эгоизмъ—это инстинктъ обособленія, который вѣчно будетъ удерживать насъ въ сферахъ разобщенности и что чистые сердцемъ суть тѣ, кто, оставаясь дѣятельными, очистились отъ всякой тѣни эгоизма. Чатерджи говоритъ, что изъ эгоизма рождаются зависть, ревность, ненависть [4]).

Въ заключеніе настоящей главы, коснувшейся одной изъ наиболѣе темныхъ сторонъ нашей жизни—эгоизма, можно сказать, что съ первыхъ же шаговъ нашего изслѣдованія жизнь эта въ существѣ своемъ представилась намъ не особенно привлекательно сложившеюся. Несомнѣнно, что въ этой жизни эгоизмъ еще главенствуетъ: зародышъ жизни духа въ сердцахъ людей не особенно еще ощутителенъ, и долго еще придется ждать людямъ эпохи полнаго его расцвѣта. Впрочемъ, въ утѣшеніе да послужитъ намъ мысль о томъ, что путь эволюціи вообще не прямолинейный, а идетъ въ приливѣ и отливѣ, и если приливъ жизни духа проявился замѣтно во времена первохристіанства, то почему этому приливу не начаться сызнова и теперь, когда по словамъ нашего философа Н. Бердяева, людей начинаетъ охватывать тоска, близкая къ той, которою заболѣлъ античный міръ въ эпоху упадка и разложенія.

---

[1]) Доброт. II, стр. 450.
[2]) Здѣсь понимаются злыя страсти.
[3]) „Сокровенная религіозная философія Индіи", стр. 93.
[4]) Тамъ же, стр. 88.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Виды злыхъ страстей.

„Смирись гордый человѣкъ и
„прежде всего сломи свою гордость...
„Побѣдишь себя, усмиришь себя и
„станешь свободенъ, какъ никогда
„и не воображалъ себя и начнешь
„великое дѣло и другихъ свобод-
„ными сдѣлаешь и узришь счастье,
„ибо пополнится жизнь твоя"...

Достоевскій. Выдержка изъ его Пушкинской рѣчи „Дневникъ Писателя". Августъ 1880 г., стр. 11

Въ предыдущей главѣ мы сказали, что злыя эгоистическія страсти (дисгармонирующія съ высшей духовностью) препятствуютъ достиженію высшихъ ощущеній. Здѣсь мы ознакомимся ближе съ злыми человѣческими страстями, съ каждой изъ нихъ въ отдѣльности и постараемся, по возможности, уяснить значеніе въ жизни человѣка этихъ истинныхъ его враговъ.

Прежде всего нужно сказать, что число злыхъ человѣческихъ страстей весьма велико—гораздо болѣе, чѣмъ то, которое мы будетъ здѣсь разсматривать. Чтобы изучить всѣ человѣческія страсти со всѣми ихъ разнообразными оттѣнками, потребовалось бы отдѣльное весьма обширное изслѣдованіе, рамки котораго вышли бы далеко за предѣлы настоящей работы. Поэтому мы коснемся здѣсь главныхъ человѣческихъ страстей и притомъ въ общихъ чертахъ, принявши то раздѣленіе страстей, какое мы нашли у Кассіяна Римлянина и у другихъ подвижниковъ Добротолюбія, а именно будемъ говорить *о чревоугодіи, блудѣ, унынiи, печали, гнѣвѣ, тщесловiи, гордости* и *сребролюбiи* и о нѣкоторыхъ видахъ этихъ страстей, такъ, напр., говоря о гнѣвѣ,

мы коснемся *вспыльчивости, злопамятства, ненависти, злословія* и проч., говоря о тщеславіи, мы коснемся *честолюбія, словолюбія* говоря о гордости мы упомянемъ и о *надменности,* говоря о сребролюбіи, мы будемъ разсматривать вопросъ *о любостяженіи,* вообще.

Изъ этого перечня читатель можетъ усмотрѣть, что нѣкоторыхъ злыхъ страстей человѣческихъ мы не коснемся вовсе въ настоящемъ отдѣлѣ, такъ. напр., страстей физическихъ къ наркотикѣ (спиртнымъ напиткамъ, къ морфиноманіи и т. п.). Засимъ мы должны предупредить, что относительно блуда и нѣкоторыхъ другихъ страстей мы ограничимся здѣсь сообщеніемъ интересныхъ афоризмовъ христіанскихъ подвижниковъ, почерпнутыхъ нами изъ сборника Добротолюбія; распространяться объ этихъ страстяхъ болѣе подробно (съ точки зрѣнія, напр., невропатологіи) мы не будемъ, такъ какъ это значительно вышло бы за предѣлы настоящаго труда.

Выше, опредѣляя, что есть страсть вообще, мы примѣнили термины: страсть *физическая*, страсть *астральная* и страсть *ментальная* какъ выраженія, указывающія на источникъ, откуда преимущественно проистекаетъ извѣстная страсть, изъ какого именно начала человѣка она берется—изъ физическаго ли тѣла его, изъ астральнаго (эмоціональнаго) или ментальнаго (разсудочнаго). Эти же термины мы будемъ примѣнять и при изученіи злыхъ страстей человѣческихъ.

Изъ числа восьми главныхъ, перечисленныхъ св. Кассіяномъ Римляниномъ человѣческихъ страстей, *чревоугодіе* и *блудъ* относятся нами къ страстямъ физическимъ, *гнѣвъ, печаль и уныніе* къ страстямъ астральнымъ, *а сребролюбіе, тщеславіе и гордость* къ страстямъ ментальнымъ. Дѣлая такое распредѣленіе, мы должны здѣсь еще разъ оговориться, что такія отграниченія выражаютъ существо дѣла лишь приблизительно, ибо, при изученіи различныхъ проявленій психическаго міра человѣка, представляется во многихъ случаяхъ невозможнымъ точно отграничивать одно начало человѣческой души отъ другого. Всѣ эти начала большею частью тѣсно переплетаются одно съ другимъ.

* * *

Прежде всего мы будемъ говоритъ о страстяхъ—*чревоугодіи и блудѣ.*

Объ этихъ страстяхъ у подвижниковъ Добротолюбія написано очень много въ смыслѣ собственно борьбы съ этими стра-

стями. Здѣсь мы приводимъ только нѣкоторыя изреченія подвижниковъ, опредѣляющія эти страсти и ихъ свойства.

Вотъ нѣкоторыя изреченія подвижниковъ, касающіяся чревоугодія.

Кассіянъ Римлянинъ [1]): „Мѣрное употребленіе пищи состоитъ въ ежедневномъ употребленіи столько пищи, чтобы послѣ вкушенія ея не чувствовался голодъ. Такая мѣра сохранитъ душу и тѣло въ одинаковомъ состояніи и не попуститъ человѣка вдаваться ни въ чрезмѣрный постъ, разслабляющій тѣло, ни въ пресыщеніе, подавляющее духъ".

Ефремъ Сиріянинъ [2]): „Многоѣденіе и многопитіе въ настоящемъ только имѣетъ пріятность, а на слѣдующій день оставляетъ въ помыслѣ непріятность и разслабленіе".

Нилъ Синайскій [3]): „Туманъ скрываетъ солнечные лучи, а густое испареніе потребленныхъ явствъ омрачаетъ умъ".

Іоаннъ Лѣствичникъ [4]): „Какъ тучныя птицы не могутъ высоко летать, такъ и угождающему своей плоти, невозможно взойти на небо".

Авва Дорофей [5]): „Есть два вида чревоугодія—первый, когда человѣкъ ищетъ пріятной пищи и не всегда хочетъ ѣсть много, но желаетъ вкуснаго; второй, когда кого беретъ многоѣденіе и онъ не желаетъ хорошихъ снѣдей, и не заботится о вкусѣ ихъ, но хочетъ только ѣсть и ѣсть, не разбирая, каковы снѣди и заботясь только о томъ, чтобы наполнить чрево. Первый называется гортанобѣсіе, а второй—чревобѣсіе. Кто хочетъ воспріять постъ въ очищеніе грѣховъ своихъ, тотъ долженъ избѣгать обоихъ сихъ видовъ чревоугодія *ибо ими удовлетворяется не потребность тѣла, а страсть.*"

Варсануфій и Іоаннъ [6]): „Что значитъ по прихоти принимать пищу и что по требованію естества? По прихоти значитъ хотѣть принимать пищу не по потребности тѣла, а для угожденія чреву (и гортани). Если, однако же, видишь, что тѣло твое охотнѣе принимаетъ иную пищу не по сласти, а по легкости, то принимать ее не будетъ прихоть... Если желаешь узнать, одержимъ ли ты страстью чревоугодія, вотъ какъ узнаешь: если пища обладаетъ помысломъ твоимъ (такъ что ты не можешь противиться ему), то ты чревоугодникъ. Если же такого обладанія нѣтъ, и ты свободно

[1]) Доброт. II, 32. [2]) Доброт. II, 381. [3]) Доброт. II, 230.
[4]) Доброт. II, 519. [5]) Доброт. II, 637, 638. [6]) Доброт. II, стр 566, 567.

принимаешь всякую пищу,—въ мѣру потребности тѣла, то у тебя нѣтъ чревоугодія".

Теперь перейдемъ къ наиболѣе интереснымъ изреченіямъ подвижниковъ, касающихся *блуда*.

Блудная страсть, по понятіямъ христіанскихъ подвижниковъ, близко связана со страстью чревоугодія и въ своемъ развитіи прямо зависитъ отъ развитія чревоугодія. Подвижникъ IV вѣка св. Ефремъ Сиріянинъ говоритъ, [1]) „что кто питаетъ плоть тѣла своего, тотъ питаетъ злыя похоти, и срамные помыслы не оскудѣютъ у него".

Весьма характерно тотъ же св. Ефремъ Сиріянинъ набрасываетъ образъ человѣка, приверженнаго грѣху седьмой заповѣди: „Сластолюбивый, говоритъ св. Ефремъ, при встрѣчѣ женщинъ дѣлается веселъ и привлекается красотою ихъ; тѣлесная доброцвѣтность сводитъ его съ ума, восхищаетъ благообразіе лица, очаровываетъ статность стана, и въ бесѣдахъ съ женщинами таетъ онъ отъ удовольствія; при воспоминаніи видѣннаго, *похотливо* мечтаетъ, живо представляя въ умѣ женскія лица, страстныя ихъ выраженія, обворожительныя улыбки, мановенія очей, нарядность одеждъ, льстивыя рѣчи, сжатіе губъ. Съ мужчинами ему скучно, а если увидитъ женщинъ, просвѣтляется, бѣгаетъ взадъ и впередъ, чтобы оказать свои услуги; тогда откуда берется у него голосъ къ пѣнію, умѣніе сказать острое слово, посмѣяться и показать себя занимательнымъ и пріятнымъ" [2]).

Другой подвижникъ IV вѣка св. Кассіянъ Римлянинъ весьма подробно и интересно разработалъ вопросъ о „борьбѣ съ духомъ блуда". Упоминая между прочимъ въ этой части своего сочиненія о процвѣтавшихъ въ его время ристалищахъ и играхъ въ циркахъ, онъ ссылается на то, что и атлеты, стремящіеся къ наградамъ и вѣнкамъ, должны для сохраненія своихъ силъ беречь себя отъ увлеченія похотью—„если тамъ, говоритъ Кассіянъ, въ мірскихъ внѣшнихъ состязаніяхъ о вѣнцахъ тлѣнныхъ такъ необходима чистота, то сколь безмѣрно необходимѣе она въ нашемъ духовномъ внутреннемъ стремленіи къ вѣнцамъ небеснымъ? У насъ требуется не внѣшняя только чистота отъ плотскаго грѣха или невольнаго осквернения, но наипаче и внутренняя чистота мысли и чувства. Намъ надлежитъ всякимъ храненіемъ чистыми блюсти самыя сокровенности сердца. Что тѣ (ристалищные со-

[1]) Доброт. II, 383. [2]) Тамъ же, стр. 382.

стязатели) желаютъ имѣть только тѣлесно, тѣмъ мы должны обладать въ глубинахъ совѣсти [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, Кассіянъ говоритъ, [2]) что иное дѣло быть воздержаннымъ, т. е., ἐγκρατῆ и иное чистымъ ἁγνόν, пришедшимъ въ невозмутимое состояніе цѣломудренной непорочности и дѣвственной невинности. Такая добродѣтель приписывается однимъ дѣвственникамъ и дѣвственницамъ душою и тѣломъ".

Какъ видно изъ сочиненій подвижниковъ Добротолюбія, сила половой страсти у многихъ аскетовъ, отдавшихся борьбѣ съ ней, подавлялась съ громаднымъ трудомъ, при чемъ она, несмотря ни на какія усилія подавить ее, иногда вновь возгоралась и мучила подвижника. Весьма интересно объ этомъ предметѣ говоритъ Іоаннъ Лѣствичникъ, [3]) а именно, по его словамъ, подвижники примѣтили, что при борьбѣ съ этою страстью „появляется иной помыселъ, который утонченнѣе всѣхъ другихъ. Его называютъ набѣгомъ мысли, который безъ опредѣленнаго времени, безъ слова и образа съ быстротою стрѣлы внушаетъ искушаемому страсть. Нѣтъ ничего скоробѣжнѣе въ тѣлахъ, ничего быстрѣе и мгновеннѣе въ духахъ того, какъ этотъ помыселъ однимъ тонкимъ напоминаніемъ и безвременнымъ и несказаннымъ, а для иныхъ даже и невѣдомымъ, вдругъ являетъ свое присутствіе въ душѣ... Бываетъ, что душа отъ одного взгляда или прикосновенія руки или слышанія пѣнія страстно блудствуетъ (оскверняется и растлѣвается похотью), не думавши о томъ и не замышлявши того".

* * *

Ознакомившись вкратцѣ съ воззрѣніями христіанскихъ подвижниковъ на физическія страсти, каковы чревоугодіе и блудъ, перейдемъ къ разсмотрѣнію страстей иного порядка, къ страстямъ *астральнымъ*, а именно къ *унынію, печали* и *гнѣву*.

Итакъ прежде всего объ уныніи.

Состояніе унынія или *упадка духа* [4]) овладѣваетъ человѣкомъ, входитъ въ его привычку и дѣлается такимъ образомъ какъ бы страстью тогда, когда человѣкъ съ этимъ состояніемъ не борется, ему подчиняется и губитъ этимъ свою энергію физическую, мысленную и духовную.

---

[1]) Доброт II, 36. [2]) Тамъ же, 34.

[3]) Доброт II, 525. [4]) По индусской книгѣ „Манава-Дхарма-Шастра" *падать духомъ* признакъ страсти. Т 1909 V—VI, стр 44.

У подвижниковъ Добротолюбія уныніе называется также *„сердечною тоскою“* [1]), *„изнеможеніемъ души“* [2]). Чувство это сродно печали, о которой мы будемъ говорить дальше.

Путемъ глубокаго анализа изслѣдуетъ уныніе А. Безантъ въ своей статьѣ „о настроеніяхъ“ [3]).

Говоря въ этой статьѣ вообще о странности и поразительности нѣкоторыхъ измѣнчивыхъ настроеній человѣка, А. Безантъ пишетъ [4]), что эти настроенія (къ числу коихъ относится уныніе), имѣющія огромную власть надъ нами, представляютъ собою чередующіяся облака и солнечное сіяніе умственнаго и эмоціональнаго темпераментовъ, главнымъ образомъ послѣдняго (т. е. астральнаго начала человѣка). Ибо хотя и вѣрно, что умъ бываетъ у одного и того же человѣка по временамъ иногда смѣтливымъ, иногда тупымъ, иногда быстросхватывающимъ, иногда медленнымъ, то охотно работающимъ, то наклоннымъ къ лѣни—все же эти измѣненія идутъ въ сущности не изъ природы ума, но вслѣдствіе измѣнчивой игры свѣта и тѣни, возникающихъ при его соприкосновеніи съ эмоціональной сферой (сферой астральной). Если мы хотимъ справиться съ набѣгающими на насъ настроеніями, мы должны прослѣдить ихъ происхожденіе въ области эмоцій и научиться, какъ слѣдуетъ, обращаться съ ними. Я ставлю рядомъ-говоритъ А. Безантъ, настроеніе солнечное и облачное, ибо свѣтлое состояніе—точно такъ же настроеніе, какъ и мрачное, они идутъ совмѣстно, какъ пара противоположностей. Люди не способные на глубокое уныніе, не способны и на большой восторгъ, и именно тѣ, которые отличаются особенно свѣтлымъ подъемомъ духа, способны въ иное время доходитъ и до необычайнаго отчаянія. Ибо здѣсь все дѣло въ колебаніи эмоцій и, какъ при качаніи маятника, чѣмъ болѣе онъ качается въ одну сторону, тѣмъ болѣе будетъ его размахъ въ противоположную сторону,—то же самое и съ нашими эмоціями. А. Безантъ сообщаетъ, [5]) что на теософовъ иногда находятъ настроенія равнодушія даже къ теософической работѣ, къ тому единственному, говоритъ она, ради чего стоитъ жить. Испытать такое настроеніе, замѣчаетъ А. Безантъ, вещь очень тяжелая, особенно потому, что это заставляетъ сомнѣваться въ себѣ, заставляетъ полагать какое-то страшное паденіе, тогда какъ на самомъ дѣлѣ ничего подобнаго нѣтъ. А. Безантъ объясняетъ всѣ такіе приступы унынія закономъ чередованія настроеній, за-

[1]) Кас. Рим. Доброт. II, 67. [2]) Нилъ Синайскій, Доброт. II, 257. [3]) Т. 1909. X, стр. 6. [4]) Тамъ же, стр. 8. [5]) Тамъ же, стр. 13.

кономъ ритма, на который Е. П. Блаватская указываетъ въ своей „Тайной доктринѣ".

Но, и помимо этого общаго явленія чередованія въ настроеніяхъ—настроенія унынія, по объясненію А. Безантъ [1]), появляются у насъ вслѣдствіе нашей растущей чувствительности къ сверхфизическимъ вліяніямъ, пока мы еще не достаточно подвинулись, чтобы ясно различать, отчего они происходятъ. По мѣрѣ того, какъ мы развиваемъ свое астральное тѣло, оно не только получаетъ все болѣе впечатлѣній изъ астральной сферы, но и все чаще передаетъ ихъ физическому тѣлу и этимъ путемъ на насъ находятъ тяжелыя настроенія, не поддающіяся отчету. Въ дѣйствительности такое настроеніе бываетъ очень часто тѣнью, идущею изъ астральнаго міра, до которой намъ лично такъ же мало дѣла, какъ потоку до облаковъ, набрасывающихъ на него тѣнь. Эти облака, по объясненію А. Безантъ, идутъ на насъ изъ астральнаго міра иногда потому, что любимый человѣкъ, находящійся съ нами въ разлукѣ, страдаетъ, иногда вслѣдствіе приближенія какого-либо несчастія, тѣнь отъ котораго предшествуетъ ему; иногда это бываетъ признакомъ бѣдствія не для непосредственно близкихъ намъ людей, а для находящихся недалеко отъ насъ: отъ надвигающихся бѣдствій идутъ вибраціи, вызывающія въ насъ безсознательный, сочувствующій отвѣтъ, и чѣмъ шире становятся симпатіи, тѣмъ легче подобная причина можетъ повергнуть насъ въ тяжелое настроеніе [2]).

Однимъ изъ средствъ борьбы съ такими настроеніями, кромѣ мужества и терпѣнія, А. Безантъ признаетъ вдумчивость въ свое положеніе и сознаніе, что все это происходитъ въ опредѣленныхъ законахъ. По мнѣнію А. Безантъ, многое уже даетъ для борьбы самый фактъ произведеннаго нами анализа, когда мы дѣлаемся способными отдѣлять свое „я" отъ темныхъ настроеній [3]).

Изъ сборника Добротолюбія мы видимъ, что и христіанскимъ подвижникамъ было весьма знакомо это настроеніе унынія, о которомъ говоритъ А. Безантъ, но только причина этого настроенія, анализъ котораго такъ подробно развитъ А. Безантъ въ ея трак-

---

[1]) Тамъ же, стр. 11.

[2]) Кромѣ того въ своемъ сочиненіи „о настроеніяхъ" А. Безантъ указываетъ еще на одну изъ причинъ происхожденія *унынія*—это на состояніе нашихъ физическихъ нервовъ. По словамъ А. Безантъ, избавиться отъ такого настроенія не трудно; нужно только умѣть соразмѣрить свои силы съ нашей дѣятельностью. [3]) Тамъ же, стр. 17.

татѣ, сводится у христіанскихъ подвижниковъ на формулу очень простую. Они вѣрили въ демоновъ и въ ихъ зломъ воздѣйствіи видѣли причину „унынія“, мучающаго людей, причину всѣхъ этихъ темныхъ настроеній, о которыхъ говоритъ А. Безантъ.

Такъ, напр., подвижникъ Авва Евагрій говоритъ [1]), что бѣсъ унынія, который называется также *полуденнымъ*, тяжелѣе всѣхъ бѣсовъ. Онъ приступаетъ къ монаху около десятаго часа утра и кружитъ душу его до второго часу пополудни.

Замѣчательно вмѣстѣ съ тѣмъ, что весьма близко къ тому что А. Безантъ говоритъ о наплывѣ иногда на теософа настроенія унынія или равнодушія къ своему святому дѣлу, то же происходило и съ христіанскими подвижниками, на которыхъ въ разгарѣ ихъ подвижнической работы нападалъ бѣсъ унынія. Особенно ярко картину такого навожденія рисуетъ намъ св. Кассіянъ Римлянинъ. Вотъ его подлинныя слова, сюда относящіяся [2]):

„Когда уныніе нападаетъ на бѣдную душу инока, то порождаетъ ужасаніе отъ мѣста, отвращеніе къ келліи и презрѣніе къ братьямъ, съ нимъ живущимъ, или на нѣкоторомъ отъ него разстояніи, какъ къ нерадивымъ и совсѣмъ не духовнымъ, самаго же его совсѣмъ разлѣниваетъ и отбиваетъ отъ всякаго дѣла, какимъ обычно ни занимается онъ въ своемъ обиталищѣ, и въ келліи сидѣть отбиваетъ оно у него охоту и къ чтенію приступить не допускаетъ, и заставляетъ воздыхать и жаловаться, что, сколько времени проживши здѣсь, ни мало не преуспѣлъ и никакого не стяжалъ плода духовнаго, и болѣзновать внушаетъ, что остается въ этомъ мѣстѣ попусту и, когда могъ бы управлять другими и многимъ приносить пользу, никого здѣсь не воспиталъ и никого своимъ наставленіемъ и ученіемъ не породилъ духовно... Такъ волнуется бѣдная душа, запнутая (застигнутая) такими вражескими кознями, пока утомленный духомъ унынія инокъ или въ постель попробуетъ броситься, или, оставя келлейный затворъ, попытаетъ поискать избавленія отъ такой напасти въ посѣщеніи какого-либо брата“.

Характерный образъ человѣка, находящагося въ унынiи, даетъ намъ другой подвижникъ Добротолюбія преподобный Нилъ Синайскій. Онъ говоритъ [3]): „унылый, читая книгу, часто зѣваетъ и клонится ко сну, потираетъ лицо, тянется, поднимая руки, и, отворотивъ глаза отъ книги, пристально смотритъ на стѣну; обра-

---

[1]) Доброт. I, стр. 604. [2]) Доброт. II, стр. 67, 68. [3]) Доброт. II, стр. 258

тившись опять къ книгѣ, почитаетъ немного, переворачивая листы, любопытствуетъ видѣть конецъ слова, считаетъ страницы, дѣлаетъ выкладку о числѣ цѣлыхъ листовъ, охуждаетъ почеркъ и украшенія и, наконецъ, согнувъ книгу, кладетъ подъ голову и засыпаетъ сномъ не очень глубокимъ, потому что голодъ начинаетъ уже тревожить его душу и заставляетъ позаботиться о себѣ".

Слѣдующій родъ астральной страсти, весьма близкій къ унынію, есть чувство *печали* [1]). Объ близкомъ сродствѣ этихъ двухъ страстей говоритъ одинъ изъ подвижниковъ Добротолюбія Кассіянъ Римлянинъ [2]). По сравненію съ унынiемъ, печаль есть чувство болѣе острое; унынiе, какъ было уже сказано выше, является во многихъ случаяхъ настроеніемъ какъ бы безотчетнымъ, тогда какъ въ основаніи печали лежитъ всегда ясно сознаваемая ея причина. При этомъ печаль не есть страсть самодовлѣющая, а является какъ бы отраженіемъ отъ другихъ страстей человѣческихъ. Она происходитъ отъ неудовлетворенія человѣка въ его привычкѣ или прираженіи къ извѣстнымъ ощущеніямъ, такъ, напр., подвижникъ Нилъ Синайскій говоритъ [3]): „гнѣвъ желаетъ отмщенія; неуспѣхъ въ отмщеніи порождаетъ печаль". Точно также печаль является, по мнѣнію того же подвижника [4]), слѣдствіемъ неудовлетворенія эгоистическихъ желаній. Кто побѣдилъ эти пожеланія, говоритъ Нилъ Синайскій, тотъ побѣдилъ страсти, а кто побѣдилъ страсти, тѣмъ не овладѣетъ печаль. „Любящій міръ, много имѣетъ печалей, а презирающій все, что въ мірѣ, всегда веселъ" [5]).

Перейдемъ теперь къ одному изъ самыхъ яркихъ проявленій астральныхъ злыхъ страстей—къ чувству *гнѣва*.

Что есть гнѣвъ?

По пониманію подвижниковъ Добротолюбія, гнѣвъ есть такое возмущеніе сердца, которое можетъ перейти въ желаніе сдѣлать зло огорчившему.

Относительно того, какъ возникаетъ чувство гнѣва и какъ оно, разростаясь, переходитъ въ чувство злопамятства, мы находимъ интересныя страницы у св. Аввы Дорофея [6]). Авва Дорофей приводитъ для выясненія этого вопроса такой общій примѣръ когда одинъ монахъ нанесетъ, напр., другому монаху какое-либо

---

[1]) По индусской книгѣ „Минава-Дхарма-Шастра" всякое состояніе души сопровождаемое печалью, пусть человѣкъ разсматриваетъ, какъ состояніе страсти Т. 1909. V—VI, стр. 44.

[2]) Доброт. II, 67. [3]) Доброт. II, 253. [4]) Доброт II, 254.

[5]) Доброт. II, 255. [6]) Доброт II, 620 и 621

незначительное оскорбленіе словомъ (малое слово брани). Слово это Авва Дорофей сравниваетъ съ горящимъ угольком, могущимъ въ кострѣ разгорѣться въ большое пламя. Авва Дорофей говоритъ „если ты перенесешь это слово, то ты и погасилъ уголекъ. Если же будешь думать—зачѣмъ онъ это сказалъ? Когда такъ, и я ему скажу то и то; если бы онъ не хотѣлъ оскорбить меня, то не сказалъ бы этого,—такъ и я оскорблю его непремѣнно. Вотъ ты и подложилъ лучинки или что другое—подобно разводящему огонь, и произвелъ дымъ, который есть смущеніе .(огорченіе). Смущеніе есть, то самое движеніе и возбужденіе помысловъ, которое воздвигаетъ и раздражаетъ сердце. А раздраженіе есть отмстительное возстаніе на опечалившаго".

„Если бы ты перенесъ малое слово брани, продолжаетъ далѣе св. Авва Дорофей, то погасилъ бы этотъ малый уголекъ, прежде чѣмъ произошло смущеніе. Однакожъ и его, если хочешь, можешь удобно погасить, пока оно еще ново, молчаніемъ, молитвою, однимъ поклономъ отъ сердца. Если же будешь продолжать дымить, т. е. раздражать и возбуждать сердце помышленіями: зачѣмъ онъ... такъ и я... то отъ сего разгорится сердце твое и породится воспаленіе раздражительности. Если хочешь, можешь погасить и ее, прежде чѣмъ произойдетъ гнѣвъ. Если же будешь продолжать возмущать и раздражать себя, то уподобишься человѣку, подкладывающему дрова на огонь, отъ чего образуется пламень огненный и это есть гнѣвъ. А гнѣвъ, если закоснѣетъ, обращается въ злопамятность, отъ которой человѣкъ не освободится, если не прольетъ крови своей (потовъ и трудовъ надъ собою)".

Въ заключеніе же св. Авва Дорофей говоритъ: „всегда отсѣкайте страсти, пока они еще молоды, прежде нежели онѣ укореняются и укрѣпятся въ васъ и станутъ удручать васъ, ибо тогда придется вамъ много пострадать отъ нихъ. Иное дѣло вырвать малую былинку, а иное искоренить большое дерево".

По ученію св. Кассіана Римлянина [1]), гнѣвъ проявляется въ слѣдующихъ трехъ видахъ—первый тотъ, который пылаетъ внутри, второй тотъ, который прорывается въ слово и дѣло (такъ называемая вспыльчивость) или, какъ говоритъ св. Іоаннъ Лѣствичникъ [2]), мгновенное возгорѣніе сердца и третій тотъ, который горитъ долгое время и называется *злопамятствомъ* переходящій иногда въ высшую форму гнѣва—*ненависть*.

[1]) Доброт. II, 19. [2]) Доброт. II, 531.

Относительно этого послѣдняго вида гнѣва св. Іоаннъ Лѣствичникъ говоритъ [1]), что онъ представляетъ собою послѣдній предѣлъ гнѣва—ядъ душегубный, грызущій сердце червь, вонзенный въ душу гвоздь, непрестанный грѣхъ, неусыпное беззаконіе, ежечасное зло".

О чувствѣ ненависти св. Антоній Великій высказывается такъ же, какъ объ одной изъ самыхъ злыхъ человѣческихъ страстей [2]). Вспомнимъ и то, что св. Евангелистъ Іоаннъ говоритъ о ненависти въ своемъ первомъ посланіи: „всякій ненавидящій брата своего есть человѣкоубійца" [3]).

Чувство ненависти является настолько интенсивнымъ въ астральной сферѣ, производитъ въ ней настолько сильныя вибраціи, что онѣ, по удостовѣренію ясновидящихъ, т. е. тѣхъ, которые имѣютъ способность непосредственно воспринимать эти вибраціи, могутъ быть даже видимы зрѣніемъ ясновидящаго [4]). Докторъ Рудольфъ Штейнеръ въ одномъ мѣстѣ своего трактата „Какъ достигнуть познанія сверхчувственныхъ міровъ" говоритъ [5]), что „если кто посылаетъ другому чувство ненависти, то для ясновидца это видимо, какъ тонкое свѣтовое облако, опредѣленной окраски, и такой ясновидецъ можетъ оборониться отъ этого чувства злобы такъ же, какъ физическій человѣкъ обороняется отъ физическаго удара, направленнаго противъ него".

Близкое къ этой внѣшней картинѣ злобы описаніе того, какъ злоба проявляется въ астральной сферѣ, находимъ мы у А. Безантъ въ ея сочиненіи „Древняя мудрость". Такъ, она тамъ утверждаетъ [6]), что взрывъ злобы создаетъ совершенно опредѣленно очерченную сильную молнію краснаго цвѣта, а сосредоточенная злоба вызываетъ къ жизни опасный *элементаль* [7]) краснаго цвѣта съ острыми или крючковатыми углами, приспособленными къ тому, чтобы нанести вредъ.

У многихъ людей на почвѣ чувства злобы и недоброжелательности иногда развиваются и другія дурныя привычки, которыя тоже можно отнести къ злымъ человѣческимъ страстямъ. Таковы, напр., прывычки къ *злословію,* къ *осужденію* и къ *уничиженію* [8]) ближнихъ.

---

[1]) Доброт. II, 533, 534. [2]) Доброт. I, стр. 55. [3]) Первое посл. отъ Іоанна III, 15. [4]) Объ ясновидѣніи смотр. дальше, въ главѣ XII.

[5]) Т 1909. IV, стр. 20. [6]) „Древня мудрость", стр. 45.

[7]) Объ элементаляхъ см. дальше, главу VIII.

[8]) Впрочемъ, эта привычка къ уничиженію ближняго относится скорѣе къ другой страсти—къ гордости, о которой мы будемъ говорить далѣе

Объ этихъ привычкахъ св. Аввa Дорофей, между прочимъ, пишетъ [1]), что иное дѣло злословить, иное дѣло осуждать иное уничижать. Злословить о комъ-либо значитъ сказать страстно о его согрѣшеніи. Осуждать значитъ, по мнѣнію св. Аввы Дорофея, осудить самое расположеніе души своего ближняго, произнести приговоръ о всей его жизни. Уничиженіе же, по словамъ св. Аввы Дорофея, есть то, когда человѣкъ не только осуждаетъ, но и презираетъ своего ближняго,—гнушается имъ и отвращается отъ него, какъ отъ нѣкой мерзости; это—хуже осужденія и, по мнѣнію св. Аввы Дорофея, гораздо пагубнѣе для человѣка.

Наконецъ, въ заключеніе, мы не можемъ не привести весьма интересное изреченіе одного изъ подвижниковъ Добротолюбія—Блаженнаго Аввы Зосимы объ усиленномъ гнѣвѣ или *двоегнѣвіи*. Авва Зосима говоритъ [2]), что двоегнѣвенъ, въ комъ не умолкаетъ брань, есть тотъ, кто не довольствуется первымъ раздраженіемъ, но самъ еще разжигаетъ себя ко второму гнѣву... Кто разгнѣвавшись, не сознается въ винѣ своей, но еще болѣе раздражитъ себя на гнѣвъ и жалѣетъ не о томъ, что разгнѣвался, а что не наговорилъ еще больше того, что сказалъ въ раздраженіи своемъ".

* * *

Къ числу *ментальныхъ* страстей отнесены нами *тщеславіе*, *гордость* и *сребролюбіе* (чрезмѣрная приверженность человѣка къ имуществу).

Прежде будемъ говорить о *тщеславіи* и *гордости* и о связи ихъ между собою.

Человѣкъ эгоистическій, не сознающій зла въ инстинктѣ эгоизма,—на эгоизмѣ основывающій всю свою душевную жизнь, творитъ зло просто въ силу своей испорченной природы, поклоняющейся культу эгоизма. Одно изъ первыхъ проявленій испорченности такого человѣка состоитъ въ наслажденіи, испытываемомъ имъ отъ ощущенія *самомнѣнія* или все тоже отъ ощущенія *умственной* гордости. Эта умственная гордость или самомнѣніе, по утвержденію Владиміра Соловьева, порождаетъ *ложь* и *обманъ* и развиваетъ въ человѣкѣ страсть къ тщеславію.

Процессъ этого развитія Влад. Соловьевъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ [3]):

---

[1]) Доброт. II, 615 [2]) Доброт. III, 125.

[3]) Влад. Соловьевъ. „Духовныя основы жизни", стр 44.

„Услаждаясь мыслею о своемъ превосходствѣ, умъ нашъ начинаетъ дорожить истиною, уже не какъ истиною, а какъ *своею;* но тѣмъ самымъ онъ теряетъ и всякій критерій между истиною и заблужденіемъ, ибо своимъ можетъ быть и заблужденіе и всякая ложь. Но если даже мы и удержимся отъ того конечнаго безумія, чтобы всякое свое мнѣніе и воображеніе, ради того, что оно свое, принимать и выдавать за безусловную истину въ силу своей мнимой непогрѣшимости, то все-таки допущенный нами грѣхъ самомнѣнія или умственной гордости неизбѣжно размножается въ нашей душѣ и порождаетъ въ ней другіе родственные ему грѣхи—*тщеславія* и *зависти.* Ибо мнѣніе о своемъ превосходствѣ, будучи только притязаніемъ, требуетъ непремѣнно чужого признанія. Такъ какъ самомнѣніе имѣетъ въ виду не наше *бытіе* въ истинѣ, а только наше *значеніе,* то оно не удовлетворено, если мы не значимъ для другихъ столько же, сколько и для себя.

Стремленіе же значить для другихъ или имѣть преимущество въ чужомъ мнѣніи и есть тщеславіе [1]). Неудовлетвореніе же этого стремленія, когда чужое мнѣніе отказываетъ намъ въ *исключительномъ* признаніи и ставитъ другихъ наравнѣ или выше насъ,— непремѣнно возбуждаетъ въ тщеславномъ непріязненное чувство соперничества, ревности и зависти".

Итакъ, вотъ какимъ путемъ Влад. Соловьевъ объясняетъ возникновеніе въ человѣкѣ страсти къ тщеславію. Тщеславіе, по его пониманію, является страстью, проистекающей изъ умственной гордости. Такимъ образомъ обѣ эти страсти: *тщеславіе* и *гордость* являются неразрывно связанными между собой.

Рѣзкое осужденіе и яркій протестъ противъ этихъ страстей мы нашли во всѣхъ сочиненіяхъ подвижниковъ Добротолюбія, но у нихъ нѣсколько другой взглядъ, чѣмъ у Соловьева, на отношенія этихъ двухъ страстей между собой. Они признаютъ тщеславіе *началомъ* гордости, понимая подъ словомъ „гордость" чувство болѣе ингенсивное, чувство самовозношенія, доведенное до высшей степени. Самомнѣніе же они признаютъ страстью болѣе слабой, тождественной съ тщеславіемъ. Поэтому они начинаютъ сначала изучать психологію тщеславія и затѣмъ уже отъ тщеславія, какъ страсти болѣе слабой, переходятъ къ гордости, какъ къ страсти сильнѣйшей и, по ихъ мнѣнію, болѣе пагубной. Этого же порядка

[1]) По индусской книгѣ „Манава-Дхарма Шастра",—всякій актъ, которымъ желаютъ пріобрѣсть въ мірѣ большую славу, должно разсматривать принадлежащимъ къ состоянію страсти. Т. 1909, V—VI 44, § 36.

разсмотрѣнія страстей будемъ держаться и мы при изложеніи мыслей подвижниковъ Добротолюбія объ этихъ двухъ страстяхъ человѣческихъ.

Итакъ, сначала о тщеславіи.

Вотъ какъ говоритъ о тщеславіи (честолюбіи, славолюбіи св. Кассіянъ Римлянинъ въ своемъ трактатѣ „Борьба съ духомъ тщеславія“ [1]):

„Тщеславіе—страсть разновидная, измѣнчивая и тонкая, такъ что съ самыми остро-зоркими глазами едва можно не только предостеречься отъ нея, но ее разсмотрѣть и узнать. Прочія страсти просты и однообразны, а эта многочастна и многообразна и отовсюду и со всѣхъ сторонъ встрѣчаетъ воина и когда онъ еще борется и когда уже является побѣдителемъ. Ибо она покушается уязвить воина Христова и одеждою, и статностью, и походкою и голосомъ, и работою, и бдѣніями [2]), и постами, и молитвою, и уединеніемъ и чтеніемъ, и познаніями, и молчаливостью, и повиновеніемъ, и смиреніемъ, и благодушіемъ и, какъ нѣкій опаснѣйшій камень подводный, покрытый вздымающимся волнами, въ то время, какъ не опасаются, причиняетъ внезапно бѣдственное кораблекрушеніе плывущимъ при благопріятномъ вѣтрѣ“.

Очень близкую къ приведенному изреченію Кассіяна Римлянина характеристику тщеславія мы находимъ у св. Іоанна Лѣствичника [3]). Онъ говоритъ, что „тщеславіе ко всему льнетъ: тщеславлюсь, когда пощусь; но, когда разрѣшаю постъ, чтобы скрыть отъ людей свое воздержаніе, опять тщеславлюсь, считая себя мудрымъ; побѣждаюсь тщеславіемъ, одѣвшись въ хорошія одежды; но и въ худыя одѣваясь, также тщеславлюсь; стану говорить — побѣждаюсь тщеславіемъ; замолчу — опять имъ же побѣжденъ бываю. Какъ ни брось сей трезубецъ, все онъ станетъ вверхъ остріемъ“, заключаетъ свои слова св. Іоаннъ Лѣствичникъ.

Характерное изреченіе о тщеславіи мы нашли также у Аввы Евагрія [4]): „трудно избѣгать помысла тщеславія, говоритъ онъ, ибо что ни сдѣлаешь къ прогнанію его, то становится началомъ новаго движенія тщеславія“.

Интересное разсужденіе, касающееся психологіи тщеславнаго человѣка проводитъ въ своемъ трактатѣ „о любви“ св. Максимъ

---

[1]) Доброт. II, 74.

[2]) Т. е. похвалою въ томъ, что человѣкъ усердно работаетъ надъ страстями,—что онъ постится и молится. [3]) Доброт. II, 540, 541. [4]) Доброт. I, 573.

Исповѣдникъ [1]). Онъ замѣчаетъ, что кто творитъ добродѣтели изъ тщеславія, тотъ и познанія ищетъ изъ тщеславія же. Но таковой ничего уже не дѣлаетъ и не говоритъ для назиданія, но во всемъ ищетъ уловить славу отъ видящихъ дѣло его или слышащихъ слово его. Обличается же страсть сія тѣмъ: если, когда нѣкоторые изъ таковыхъ станутъ хулить слова или дѣла его,—онъ крайне огорчается тѣмъ не потому, что тѣ не получили назиданія, ибо сей цѣли онъ и не имѣлъ, но потому, что онъ униженъ или уничиженъ ими".

А вотъ еще одно тонкое замѣчаніе о проявленіяхъ тщеславія, высказанное Кассіяномъ Римлянином [2]): „иному тщеславіе внушаетъ, говоритъ св. Кассіянъ, что если бы онъ остался въ мірѣ, то легко стяжалъ бы и почести и богатство, хотя онъ никогда и не могъ бы ихъ достигнуть, надымая его такимъ образомъ принесеніемъ въ жертву безвѣстныхъ надеждъ и заставляя тщеславиться оставленіемъ того, чѣмъ никогда не владѣлъ".

Такъ же, какъ христіанскіе подвижники, страсть къ тщеславію осуждаетъ и индуизмъ.

Убей въ себѣ тщеславіе, говоритъ индусская книга „Свѣтъ на пути", оно намъ врагъ и проклятіе, соблазнитель того, кто поднимается надъ своими ближними [3]).

Теперь перейдемъ къ страсти болѣе сильной чѣмъ тщеславіе—*къ гордости,* о которой Кассіянъ Римлянинъ выражается такъ [4]): „усиленіе тщеславія даетъ начало гордости. Отъ чрезмѣрнаго тщеславія рождается страсть гордости". Подвижникъ же Нилъ Синайскій приводитъ относительно гордости и тщеславія такое характерное уподобленіе [5]): „блистаніе молніи предуказываетъ громовой ударъ, а о гордости предвѣщаетъ появленіе тщеславія".

Послѣднее уподобленіе весьма вѣрно выражаетъ существо дѣла и вотъ почему. Изъ приведеннаго выше анализа Вл. Соловьева, касающагося страстей тщеславія и самомнѣнія—мы видимъ, что Соловьевъ опредѣляетъ эти страсти, какъ мысленное самоуслажденіе человѣка отъ сознанія своего превосходства [6]). Привычка человѣка часто погружать себя въ это мысленное самоуслажденіе (страсть ментальная) можетъ привести къ тому, что

---

[1]) Доброт. III, 209. [2]) Доброт. II, 78 [3]) „Свѣтъ на пути", стр. 17 и 30.
[4]) Доброт. II, 18. [5]) Доброт. II, 267.
[6]) Это ясно видно изъ фразы Соловьева. „услаждаясь мыслью о своемъ превосходствѣ, умъ нашъ начинаетъ" и т д.

состояніе это изъ чувства сравнительно спокойнаго, какъ и всякое мысленное сознаніе извѣстнаго блага, можетъ перейти въ настроеніе болѣе возбужденное, въ эмоцію, проникающую все существо человѣка, можетъ перейти въ такое состояніе, которое св. Антоній Великій называетъ *гордостью сердца* и что мы обыкновенно называемъ *самовлюбленностью* или *самообоженіемъ*. Относительно этого состоянія св. Антоній Великій выразился такъ [1]): „всѣ грѣхи мерзки передъ Богомъ, но всѣхъ мерзостнѣе гордость сердца".

Страсть эту другой христіанскій подвижникъ св. Кассіянъ Римлянинъ называетъ [2]): самымъ свирѣпымъ и неукротимымъ звѣремъ, нападающимъ не только на людей обыкновенныхъ, но и на людей, отдавшихъ себя подвижничеству и „съ лютымъ грызеніемъ пожирающій ихъ, когда они достигаютъ почти уже самой вершины добродѣтели". Въ послѣднемъ случаѣ гордость является, какъ бы, возношеніемъ передъ самимъ Богомъ, что вполнѣ согласуется и съ нашими терминами „самообоженіе", ибо при такой гордости единственнымъ высшимъ существомъ въ мірѣ для подвижника является онъ самъ—подвижникъ, а не то Единое Великое „Я"—Господь Богъ Вседержитель, Который, по убѣжденію религіозныхъ людей, создалъ весь міръ и живетъ въ людяхъ, удостоившихся Его благодати.

У людей обыкновенныхъ—не подвижниковъ, гордость проявляется въ формѣ такъ называемой *надменности;* такихъ людей надменныхъ, въ особенности въ послѣднее время—время всеобщаго поклоненія эгоизму, мы встрѣчаемъ на каждомъ шагу. Св. Аввва Дорофей опредѣляетъ надменность (или первую степень гордости) какъ состояніе, „когда кто кого укоряетъ, осуждаетъ, безчеститъ, какъ ничего не значущаго, а себя считаетъ выше его". Въ сущности такая надменность есть увлеченіе своимъ „я", заставляющее считать себя выше всѣхъ окружающихъ.

Гордость, нападающую на людей, ведущихъ подвижническую жизнь и въ ней преуспѣвающихъ, авторы сборника Добротолюбія называютъ *гордостью духовной*. По опредѣленію св. Аввы До-

[1]) Доброт. I, 58.

[2]) Доброт. II, 81. Вообще въ выраженіяхъ своего протеста противъ гордости св. подвижники не скупятся. Такъ *Нилъ Синайскій* (Добр. II, 267) говоритъ: „гордость есть опухоль души, наполненная испорченной кровью. Если созрѣетъ—прорвется и причинитъ большую непріятность".

рофея, эта гордость [1]) „гордится противъ самого Бога и приписываетъ себѣ свои подвиги и добродѣтели, а не Богу, какъ будто бы онъ (подвижникъ) самъ собою совершилъ ихъ, своимъ знаніемъ и умомъ, а не помощью Божіей". Объ этой гордости св. Кассіянъ Римлянинъ говоритъ [2]), что „коль скоро она овладѣетъ бѣдною душою, то какъ какой-нибудь свирѣпѣйшій тиранъ, по взятіи самой верхней крѣпости добродѣтелей—смиренія, весь ихъ городъ до основанія разрушаетъ и разоряетъ".

Выражая всѣ эти горячіе свои протесты противъ гордости, нѣкоторые подвижники, какъ, напр., св. Ефремъ Сиріянинъ, заключаютъ свои рѣчи такою успокаивающею сентенціей [3]): „сколько не превозносится человѣкъ въ гордынѣ сердца своего, все же онъ попираетъ землю, изъ которой взятъ и въ которую пойдетъ".

Приведенныя нами человѣческія страсти—*тщеславіе* и *гордость* даютъ начало многимъ другимъ злымъ страстямъ человѣческимъ. Изъ нихъ наиболѣе распространенными среди людей являются страсти человѣка ко *лжи* и *лицемѣрію*—„кто сдѣлался рабомъ тщеславія, говоритъ св. Іоаннъ Лѣствичникъ [4]), тотъ ведетъ двойную жизнь—одну по наружности, а другую по образу мыслей и чувствъ; одну—на людяхъ, а другую—на единѣ съ собою". Иначе сказать, этимъ изреченіемъ св. Іоаннъ Лѣствичникъ выражаетъ мысль, что въ этой двойственной жизни, происходящей отъ тщеславія,—та жизнь, которую тщеславные проявляютъ на людяхъ (жизнь наружная) есть, по существу своему, жизнь *обмана* и *лицемѣрія*. Въ своихъ сочиненіяхъ св. Іоаннъ ничего не говоритъ о томъ, насколько такая жизнь была распространена въ его время; но что касается нашей эпохи, то всѣ мы ощущаемъ, что обманъ и лицемѣріе есть воистину та атмосфера, въ которой мы постоянно живемъ и въ которой, если и попадаются правдивые люди, то только какъ исключеніе.

Изъ сентенцій св. Аввы Дорофея въ его „подвижническихъ наставленіяхъ" мы извлекаемъ опредѣленія слѣдующихъ видовъ лжи [5]): 1) *ложь словами,* когда человѣкъ придумываетъ лживыя объясненія и факты для своихъ эгоистическихъ цѣлей, 2) *самообманъ*—ложь безсознательная, когда человѣкъ, привыкая обманывать другихъ, начинаетъ обманывать и самого себя [6]) и

---

[1]) Доброт. II, 605 [2]) Доброт. II, 82. [3]) Доброт. II, 425
[4]) Доброт. II, 542 [5]) Доброт. II, 623, 624.
[6]) Обманъ этотъ можетъ быть очень сложенъ, благодаря стремленію къ софистикѣ; такъ, одинъ изъ подвижниковъ Добротолюбія Авва Фаласій

3) *ложь жизнью,* когда человѣкъ притворяется своими поступками, чтобы обмануть людей.

Протестъ противъ лицемѣрія нѣкоторые подвижники Добротолюбія проявляютъ не менѣе сильный, чѣмъ противъ тщеславія и гордости, напр., Максимъ Исповѣдникъ говоритъ о лицемѣріи такъ [1]): „Лицемѣріе есть притвореніе дружбы, или—ненависть, прикрываемая видомъ дружбы или—вражда, подъ прикрытіемъ благоволенія дѣйствующая, или зависть, подражащая характеру любви, или—жизнь красная притворнымъ видомъ добродѣтели, а не дѣйствительною добродѣтелью, или — притвореніе праведности, показаніемъ только, будто она есть, соблюдаемое, или—обманъ, имѣющій видъ истины;—что все ухитряются устроять въ нравственной испорченности подражающіе змію".

Весьма интересны тѣ замѣчанія о гордости, которыя мы встрѣчаемъ въ сочиненіяхъ А. Безантъ. Изъ того, что она говоритъ о гордости, можно заключить, что стремленіе къ гордости она признаетъ какъ бы неизбѣжными свойствами человѣка. Въ трактатѣ своемъ „Древняя мудрость" А. Безантъ говоритъ, что Ahamkara, т. е. гордость или все то же—наиболѣе тонкое проявленіе человѣческаго „я", отдѣлившагося отъ цѣлаго, можетъ быть сброшена человѣкомъ тогда только, когда онъ достигнетъ полнаго совершенства, а именно послѣ того, какъ человѣкъ, пройдя труднѣйшій путь подвижничества, достигнетъ всеобъемляющей любви. Только послѣ проникновенія въ существо человѣка этого чувства Божественной любви, можетъ наступить, какъ говоритъ А. Безантъ [2]) „самая великая изъ всѣхъ побѣдъ: человѣкъ сбра-„сываетъ съ себя послѣднюю окову обособленности, то, что произ-„водитъ иллюзію отдѣльнаго „я" [3]) (что и выражается словомъ Ahamkara, заключающемъ въ себѣ понятіе гордости).

Здѣсь мы не можемъ не отмѣтить, что означенный взглядъ А. Безантъ расходится съ мнѣніемъ по тому же предмету христіанскихъ подвижниковъ. Послѣдніе находятъ, что вступившій на христіанскій путь долженъ стремиться *раньше всего и прежде всего* избавиться отъ гордости, что, хотя и невозможно подавить въ

говоритъ (III, 301 и 302): „наложивъ на себя законъ, не измѣняй себѣ, софистически криво истолковывая ихъ потомъ; ибо кто симъ образомъ отводитъ себя отъ нихъ, тотъ самъ себя прельщаетъ, самъ себѣ—діаволъ".

[1]) Добр. III, 279. [2]) „Древняя мудрость", стр. 216.

[3]) Слово Ahamkara, какъ говоритъ Дю-Прель, выражаетъ собою понятіе о гордомъ, занятомъ собою „я". См. „Философію мистики", стр. 157.

себѣ чувство тщеславія обыкновенными человѣческими силами, но что это достижимо съ помощью благодати Божіей и что, засимъ, достигнуть чувства всеобъемляющей и Божественной любви возможно только уже *послѣ того*, какъ гордость и тщеславіе будутъ окончательно подавлены. Средство къ подавленію этихъ страстей христіанскіе подвижники видятъ въ молитвѣ и развитіи въ себѣ чувства смиренія, о которыхъ мы будемъ говорить въ соотвѣтствующихъ главахъ [1]).

Въ заключеніе настоящей рубрики о гордости—мы считаемъ интереснымъ, для возможно полнаго освѣщенія этой страсти, привести здѣсь нѣкоторыя извлеченія изъ статьи „Героизмъ и Подвижничество“ С. Н. Булгакова, касающіяся *интеллигентскаго лжегероизма*, представляющаго собою проявленіе своеобразной формы душевной гордости.

Въ означенной статьѣ С. Н. Булгаговъ, между прочимъ, пишетъ, что въ послѣднее время героизмъ этотъ вылился въ такую форму: „герой есть до нѣкоторой степени сверхчеловѣкъ, становящійся по отношенію къ ближнимъ своимъ въ горделивую и вызывающую позу спасителя, и при всемъ своемъ стремленіи къ демократизму интеллигенція, по мнѣнію Булгакова, есть лишь особая разновидность сословнаго аристократизма, надменно противопоставляющая себя обывателямъ. Кто жилъ въ интеллигентскихъ кругахъ, замѣчаетъ С. Н. Булгаковъ, хорошо знаетъ это высокомѣріе и самомнѣніе, сознаніе своей непогрѣшимости и пренебреженіе къ инако мыслящимъ и этотъ отвлеченный догматизмъ, въ который отливается здѣсь всякое ученіе [2]). Далѣе С. Н. Булгаковъ говоритъ [3]), что своеобразная природа интеллигентскаго героизма выясняется для насъ полнѣе, если сопоставить его съ противоположнымъ ему духовнымъ обликомъ христіанскаго героизма или точнѣе христіанскаго подвижничества. Герой, ставящій себя въ роль Провидѣнія, благодаря этой духовной узурпаціи, приписываетъ себѣ и большую отвѣтственность, нежели можетъ понести, и большія задачи, нежели человѣку доступны. Христіанскій подвижникъ вѣритъ въ Бога-Промыслителя, безъ воли Котораго волосъ не падаетъ съ головы. Исторія и единичная человѣческая жизнь представляются въ его глазахъ осуществленіемъ,

[1]) См. ниже главы XIV и XV.
[2]) „Вѣхи“—„Героизмъ и Подвижничество“, стр. 41 и слѣд.
[3]) Тамъ же, стр. 48.

хотя и непонятнаго для него въ индивидуальныхъ подробностяхъ, строительства Божьяго, передъ которымъ онъ смиряется подвигомъ вѣры. Благодаря этому онъ сразу освобождается отъ героической позы и притязаній. Его вниманіе сосредоточивается на его прямомъ дѣлѣ, его дѣйствительныхъ обязанностяхъ и ихъ строгомъ, неукоснительномъ исполненіи. Конечно, и опредѣленіе, и исполненіе этихъ обязанностей требуетъ иногда не меньшей широты кругозора и знанія, чѣмъ та, на какую притязаетъ интеллигентскій героизмъ, однако, вниманіе здѣсь сосредоточивается на сознаніи личнаго долга и его исполненіи, на самоконтролѣ, и это перенесеніе центра вниманія на себя и свои обязанности, освобожденіе отъ фальшиваго самочувствія непризваннаго спасителя міра и неизбѣжно связанной съ нимъ гордости, оздоровляетъ душу, наполняя ее чувствомъ здороваго христіанскаго смиренія, Къ этому духовному самоотреченію, къ жертвѣ своимъ гордымъ интеллигентскимъ „я“ во имя высшей святыни призывалъ Достоевскій русскую интеллигенцію въ своей Пушкинской рѣчи: „смирись, гордый человѣкъ, и прежде всего сломи свою гордость... Побѣдишь себя, смиришь себя и станешь свободенъ, какъ никогда и не воображалъ себя, и начнешь великое дѣло и другихъ свободными сдѣлаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя“ [1]).

Чтобы закончить разсмотрѣніе главныхъ злыхъ страстей человѣческихъ, мы должны здѣсь сказать нѣсколько словъ о страсти, именуемой подвижниками *„сребролюбіемъ“*. По существу своему эту страсть—сребролюбіе, подвижники понимаютъ въ широкомъ смыслѣ: это не есть страсть собственно къ деньгамъ, какъ къ металлу звенящему, а есть чрезмѣрная приверженность человѣка къ имуществу вообще, приверженность, какъ говоритъ Нилъ Синайскій, превышающая тѣлесную потребность [2]).

Въ тѣ отдаленныя времена, когда писались сочиненія цитируемыхъ нами подвижниковъ, власть денегъ, власть богатства были еще въ зародышѣ. Тогда властвовала сила меча, а не злата. Деньги, хотя и значили много въ мірѣ, но ихъ всесокру-

---

[1]) По поводу словъ Достоевскаго „смирись, гордый человѣкъ“ С. Н. Булгаковъ замѣчаетъ, что нѣтъ слова болѣе не популярнаго въ интеллигентской средѣ, чѣмъ *смиреніе;* мало найдется понятій, которыя подвергались бы большему непониманію и извращенію, о которыя такъ легко могла бы точить зубы интеллигентская демагогія, и это, пожалуй, лучше всего свидѣтельствуетъ о духовной природѣ интеллигенціи, изобличаетъ ея горделивый, опирающійся на самообоженіе героизмъ. [2]) Доброт. II, 243.

шающее значеніе не проявлялось въ ту эпоху въ такой степени, какъ оно проявляется теперь; поэтому подвижники Добротолюбія приписывали страсти къ деньгамъ и богатству второстепенное значеніе, напр., Кассіянъ Римлянинъ говоритъ, что сребролюбіе легче, чѣмъ другія страсти, можетъ быть предотвращено и извергнуто [1]).

До чего слабо проявлялась въ тѣ времена, напр., въ IX вѣкѣ, въ монастыряхъ страсть сребролюбія, это видно изъ слѣдующаго случая, о которомъ упоминаетъ подвижникъ IX вѣка св. Ѳеодоръ Студитъ въ одной изъ своихъ проповѣдей [2]). „Повѣдать вамъ хочу, сказалъ св. Ѳеодоръ Студитъ, печаль души моей о братѣ Василіи скончавшемся, что онъ отошелъ, не очистивъ совѣсти своей, такъ какъ у него нашли два сребренника. Увы! какое ослѣпленіе! на чемъ удержалъ его діаволъ? Два сребренника почелъ цѣнными болѣе царствія небеснаго... Гдѣ же отреченіе? Помолимся убо о немъ и одну недѣлю будемъ каждодневно класть за него по три поклона и творить тридцать молитвъ, да проститъ ему Господь прегрѣшеніе его".

Въ настоящее время мы знаемъ, какъ могущественна эта страсть, которая представляетъ собою не только страсть къ пріобрѣтенію имущества или драгоцѣнностей въ узкомъ смыслѣ этого слова, а въ большинствѣ случаевъ является, какъ стремленіе къ властолюбію, къ удовлетворенію тщеславія, гордости и другихъ злыхъ человѣческихъ страстей. Поэтому она и развита въ настоящее время наиболѣе сильно, чѣмъ когда-нибудь.

Эта всеобщая страсть людей къ чрезмѣрному пріобрѣтенію имущества, эта погоня только за богатствомъ привели, при настоящемъ развитіи техники и экономической жизни, къ тому, что чрезмѣрныя накопленія капиталовъ у однихъ классовъ общества вызываютъ взрывы озлобленія и ненависти у другихъ, лишенныхъ самаго необходимаго, чтобы жить. Страсть къ стяжанію въ нашъ вѣкъ, это—всеобщая зараза, внѣдрившаяся въ человѣческую жизнь, какъ неизбѣжный законъ, какъ главный двигатель всего человѣчества. Только путемъ страшныхъ потрясеній человѣчество вылѣчится отъ этой заразы, только послѣ гигантскихъ грозъ, которыя озонируютъ отравленную атмосферу, всеобщее стремленіе къ богатству потеряетъ свою силу, разовьются другія высшія человѣческія стремленія, которыя заглушатъ это царствующее нынѣ поклоненіе золотому тельцу.

---

[1]) Доброт II, 44. [2]) Доброт. IV, 380.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Зло міра и природа человѣка.

„Зла нѣтъ въ естествѣ человѣка и нѣтъ никого злого по естеству, ибо Богъ не сотворилъ ничего злого... Зло пребываетъ со внѣ черезъ навыкъ".

Діодохъ, епископъ Фотики.
(Доброт. III, стр. 9).

Послѣ того, какъ мы выяснили главнѣйшія проявленія злыхъ человѣческихъ страстей, проявленія энергій, направленныхъ на сжиганіе добрыхъ человѣческихъ чувствъ,—сумма этихъ энергій, собранныхъ въ предыдущихъ главахъ, какъ бы, въ одинъ фокусъ, въ одно маленькое поле нашего зрѣнія, не можетъ не представиться намъ силою дѣйствительно громадною и страшною, и, естественно, послѣ этого является вопросъ, какъ это человѣчество, при возращеніи въ себѣ этой громадной силы эгоизма, законность которой освятила даже наша наука, можетъ еще двигаться въ своей эволюціи къ добру и свѣту, какъ это человѣчество еще не выродилось и само себя не уничтожило; вѣдь въ самомъ дѣлѣ и теперь, почти черезъ двѣ тысячи лѣтъ послѣ того, какъ св. Апостолъ Іоаннъ изрекъ, что „міръ во злѣ лежитъ" [1]), и теперь съ не меньшимъ правомъ можно сказать то же самое, и съ неменьшимъ правомъ сказалъ въ концѣ прошлаго столѣтія объ этомъ Ренанъ, выразившись въ своемъ произведеніи „Жизнь Іисуса" такъ: „взятое въ массѣ человѣчество представляетъ собою скопище существъ низкихъ эгоистовъ, стоящихъ выше животнаго только въ томъ одномъ отношеніи, что ихъ эгоизмъ болѣе обдуманъ, чѣмъ у животнаго" [2]).

---

[1]) Первое посланіе отъ Іоанна, V, 19.
[2]) Ренанъ. „Жизнь Іисуса", стр. 356.

Какія же силы защищаютъ человѣчество отъ вырожденія, отъ погибели и даютъ, наоборотъ, еще импульсъ тому же человѣчеству двигаться въ своей эволюціи къ высшимъ цѣлямъ?

Положительными въ этомъ случаѣ энергіями являются двѣ силы: сила внутренняго долга и сила любви (альтруизма); онѣ поддерживаютъ человѣка на землѣ и служатъ стимуломъ къ эволюціи.

Слѣдуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ признать, что и въ самомъ эгоизмѣ—въ этомъ несомнѣнномъ злѣ—можетъ заключаться и заключается при извѣстныхъ условіяхъ, какъ это ни парадоксально, энергія положительная для земного существованія. Энергія эта выражается *въ силѣ тщеславія,* хотя и вредной для души того кто въ себѣ ее развиваетъ, но могущей быть полезной для общественнаго дѣла, могущей быть стимуломъ для развитія психическихъ силъ человѣка (умственной его стороны), могущей вообще служить для эволюціи, пока энергія эта направлена къ доброй цѣли, пока похвала толпы покровительствуетъ движенію энергіи къ этой цѣли. Но то же тщеславіе, если оно направлено похвалою толпы на дѣла злыя, какъ, напримѣръ, при кровавыхъ эксцессахъ революціи или хотя бы при такихъ зрѣлищахъ, какъ, напр., бой быковъ въ Испаніи, кулачные бои въ Америкѣ (избіенія негровъ) и проч., то то же тщеславіе является, конечно, энергіей пагубной для всѣхъ, усиливающей всеобщую развращенность и ведущей къ гибели массъ.

Итакъ, въ настоящее время, пока тщеславіе въ большинствѣ случаевъ еще служитъ для дѣлъ полезныхъ, мы имѣемъ три главныя психическія силы, служащія стимулами къ развитію человѣчества: *силу внутренняго долга, силу любви и силу тщеславія.*

Но какая громадная разница по своему значенію между силою тщеславія, захватившаго въ нашъ вѣкъ власть надъ людьми, и силами внутренняго долга и любви. Какъ слабо въ нашъ вѣкъ проявляются эти послѣднія силы! Что есть по существу своему сила внутренняго долга?—это есть законъ совѣсти; совѣсти же или сознанію долга свойственно чувство боязни укора внутренняго „я“. Но всѣ мы знаемъ, какъ это чувство боязни передъ укоромъ внутренняго „я“ слабо сравнительно съ другою боязнью—боязнью потерять честь, боязнью укора или осужденіи *внѣшняго* (главный стимулъ тщеславія). И вотъ какое наглядное проявленіе побѣды тщеславія надъ совѣстью мы видимъ, напр., въ нѣкоторыхъ ха-

рактерныхъ эпизодахъ русской современной жизни: депутатъ Государственной Думы упорно привлекаетъ къ смертному поединку другого депутата, его, будто бы, оскорбившаго, съ цѣлью его убить,—привлекаетъ своего оскорбителя тоже къ убійству. Привлекаетъ почему? да просто изъ чувства боязни передъ осужденіемъ другихъ такихъ же честолюбцевъ, какъ и онъ самъ. И кто это дѣлаетъ? Излюбленный человѣкъ, представитель громаднаго знаменитаго города, совмѣщающаго въ себѣ лучшіе идеалы земли русской, дѣлаетъ это человѣкъ, который, казалось бы, прежде этого шага, прежде, чѣмъ привлекать къ убійству, долженъ бы былъ посовѣтоваться о правильности своего поступка съ своею совѣстью.

Изъ приведеннаго примѣра мы видимъ, какою слабою оказывается совѣсть при столкновеніи своемъ съ чувствомъ тщеславія и другими страстями. Съ другой стороны, мы видимъ, какъ бываетъ рѣдко у людей истинное проявленіе любви — того высшаго стремленія къ духовности, которое, казалось бы, должно главенствовать въ поступкахъ людей. У многихъ зародышъ этого стремленія къ высшему чувству любви сохранился еще въ видѣ, такъ называемаго, альтруизма или чувства состраданія, хотя и не исключающаго эгоистической основы человѣка, но все-таки сдерживающаго рѣзкія ея проявленія. И только у исключительныхъ натуръ мы видимъ проявленіе энергіи духовной, равносильной энергіи страсти,—проявленіе такъ называемаго энтузіазма.

Послѣ всего изложеннаго, если въ настоящее время мы видимъ, что у громаднаго большинства людей главный внутренній душевный стимулъ въ эволюціи—*тщеславіе*, затѣмъ, если вообще жизненными стимулами людей являются прежде всего ихъ злыя страсти, происходящія отъ эгоизма, если, при этомъ, у людей другой стимулъ,—сознаніе внутренняго долга въ большинствѣ случаевъ отходитъ на второй планъ, не говоря уже о религіозномъ чувствѣ—чувствѣ духовной любви, которая проявляется лишь какъ исключеніе, то воистину и теперь можно вмѣстѣ съ Апостоломъ Іоанномъ сказать, что *все, что въ мірѣ—похоть плоти, похоть очей, гордость житейская* [2]) *и что міръ во злѣ лежитъ* [3]).

Но если истинно, что міръ сейчасъ во злѣ лежитъ, то утѣшеніемъ для насъ можетъ быть то, что зло міра все-таки является не вѣчное, а временное. Намъ, русской интеллигенціи, слѣдуетъ

[1]) Отъ Іоанна первое посланіе, II, 16. [2]) Тамъ же, V, 19.

вмѣстѣ съ нашимъ великимъ народомъ вѣрить, что наступитъ, наконецъ, царство Божіе, царство правды на землѣ, что наступитъ, наконецъ, время, когда эволюція человѣчества приведетъ къ всеобщей любви другъ къ другу, къ всеобщему счастью людей.

Что зло міра не есть болѣзнь неизлѣчимая вытекаетъ уже изъ того, что человѣкъ появляется на свѣтъ Божій со способностями воспринимать въ себѣ какъ злыя, такъ и добрыя начала, поэтому разрѣшеніе настоящаго вопроса объ излѣченіи міра отъ зла сводится къ нахожденію путей борьбы самого человѣка со злыми началами и укорененію въ себѣ началъ добрыхъ.

Относительно того, что человѣкъ появляется на свѣтъ чистымъ отъ грѣха и зла утверждаютъ всѣ подвижники Добротолюбія. Такъ, подвижникъ Діодохъ прямо говоритъ, что „зла нѣтъ въ естествѣ человѣка [1])". Ефремъ Сиріянинъ, „что душа наша по природѣ добра [2])". Епископъ Феофанъ Затворникъ, что „душа наша по природѣ есть обитательница міра Божественнаго [3])". Іоаннъ Лѣствичникъ, трактуя о душѣ и ея свойствахъ, пишетъ, что „Богъ не есть творецъ зла [4])" и т. д.

Такимъ образомъ, въ этихъ взглядахъ мы видимъ возрѣніе, близкое къ гуманистическому, по которому человѣкъ признается добрымъ и прекраснымъ по своей природѣ. Разница у подвижниковъ съ воззрѣніями гуманистовъ начинается съ вопроса о томъ, отъ чего именно происходятъ искаженія доброй природы человѣка. Гуманисты, какъ извѣстно, утверждаютъ, что добрая и прекрасная человѣческая природа искажается внѣшними условіями; достаточно, по ихъ мнѣнію, измѣнить внѣшнія формы и вопросъ разрѣшенъ. Подвижники говорятъ другое. Хотя они, какъ, напр., Авва Дорофей и признаютъ, что дурныя страсти не принадлежатъ естеству нашему, но они въ то же время утверждаютъ, что естество наше удобопріемлюще для такихъ страстей. Трудно прививается доброе къ естеству человѣческому, говоритъ св. Ѳеодоръ Студитъ [5]); напротивъ, злое очень удопріемлемо для него. Много искушеній въ настоящемъ мірѣ: недалеко отъ тебя зло... замѣчаетъ св. Исаакъ Сиріянинъ. Какъ близки между собою вѣки на глазахъ, такъ искушенія близки къ людямъ [6]). Природа человѣка, по ученію св. Исаака, удобно склоняется прелестями

---

[1]) Доброт. III, 9. [2]) Доброт. II, 433. [3]) „Четыре слова о молитвѣ", стр. 15.
[4]) Доброт. II, стр. 512. [5]) Доброт. IV, 289. [6]) Доброт. II, 710.

міра въ грѣховныя страсти [1]). Ту же мысль высказываетъ и св. Авва Дорофей, говоря въ одномъ мѣстѣ своихъ подвижническихъ наставленій, что „добродѣтели—по естеству намъ, а страсти не принадлежатъ къ естеству нашему, но приносятся въ него, именно, когда душа предается самоугодію, тогда уклоняется отъ добродѣтели и водворяетъ въ себѣ страсти“ [2]).

Съ большимъ интересомъ прочитали мы также изреченіе св. Іоанна Лѣствичника, въ коемъ онъ опровергаетъ тѣхъ, которые говорятъ, что нѣкоторыя страсти естественны душѣ. Іоаннъ Лѣствичникъ пишетъ, что, высказывая такое положеніе, они не разумѣютъ того, „что мы сами свои природныя свойства къ добру превратили въ страсти. По естеству, напр., говоритъ св. Іоаннъ, имѣемъ мы сѣмя отъ чадородія, а мы употребляемъ оное въ беззаконное сладострастіе, по естеству есть въ насъ гнѣвъ, но на онаго древняго змія, а мы употребляемъ оный противъ ближняго, намъ дана ревность, чтобы мы ревновали о добродѣтеляхъ, а мы ревнуемъ о порокахъ“ и подобное [3]).

Наконецъ, св. Ефремъ Сиріянинъ, говоря, что душа наша по природѣ добра, вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что дурныя страсти прививаются и развиваются *злою волею* и привычка дѣлаетъ ихъ сильными, какъ сильна природа. Воля, будучи свободной, прививаетъ къ природѣ нашей и худые и добрые навыки, какіе ей угодно. Природа это—земля, нами воздѣлываемая; произволеніе—земледѣлатель“ [4]).

Вообще слѣдуетъ замѣтить, что разсужденія св. подвижниковъ, подобныя приведеннымъ, вовсе не дышатъ какою-либо враждебностью къ естеству человѣка и къ природѣ вещей, хотя подвижники, будучи сами строгими аскетами, какъ мы видимъ изъ ихъ жизнеописаній, бѣжали отъ міра и его соблазновъ. Они, наоборотъ, смотрѣли на человѣческую жизнь въ мірѣ взглядомъ всепримиряющимъ и отнюдь не пессимистическимъ. Такъ св. Максимъ Исповѣдникъ пишетъ [5]): „естественныя пожеланія и удовольствія не подвергаютъ укору тѣхъ, кои испытываютъ ихъ, такъ какъ они суть необходимыя слѣдствія устроенія нашего естества. Ибо естественное доставляетъ намъ и помимо воли нашей удовольствіе—и прилучившаяся пища (т. е. та пища, которую намъ приходится ѣсть), удовлетворяющая предшествовавшій

---

[1]) Доброт. II, 706, 707. [2]) Доброт. II, 631. [3]) Доброт. II, 512.
[4]) Доброт. II, 433. [5]) Доброт. III, 270.

голодъ—и питіе, утоляющее томленіе жажды—и сонъ, обновляющій силы, истощенныя бодрствованіемъ—и все другое, что бываетъ въ насъ по естественнымъ потребностямъ, необходимое для благосостоянія нашего естества и благопотребное къ стяжанію добродѣтели для ревнителей о томъ. Все такое умѣстно и во всякомъ избѣгающемъ грѣховнаго поползновенія, въ разумныхъ, однакоже, предѣлахъ, не допускающихъ, чтобы онъ (человѣкъ) подвергся черезъ то рабству страстей, произвольно образующихся въ насъ, страстей укоризненныхъ и противоестественныхъ, не имѣющихъ другого въ насъ начала, кромѣ неуправляемаго разумомъ движенія естественныхъ потребностей и пожеланій".

* * *

Наше изслѣдованіе о человѣческихъ страстяхъ не было бы полнымъ, если бы мы ничего не сказали о физической природѣ человѣка, относящейся къ области этихъ страстей, о томъ физическомъ органѣ эмоцій, на коемъ болѣе всего отражается міръ страстей и волненій душевныхъ, на которомъ эти волненія отражаются, какъ ощущенія иногда пріятныя и сладостныя, иногда щемящія и мучительныя, однимъ словомъ о томъ органѣ, который на обыкновенномъ нашемъ языкѣ называется человѣческимъ сердцемъ.

Вотъ что говоритъ, между прочимъ, о сердцѣ профессоръ Тархановъ въ своей статьѣ *„Сердце"*, помѣщенной въ словарѣ Брокгауза и Ефрона [1]).

„Міръ душевныхъ движеній, аффектовъ и настроеній сильно отражается на дѣятельности сердца. Радостное, возвышенное настроеніе обыкновенно ускоряетъ, усиливаетъ сердцебіеніе и, наоборотъ, грусть, горе, подавленное состояніе духа замедляютъ и ослабляютъ сердцебіеніе... Мы говоримъ: сердце ноетъ, трепещетъ, болитъ, сжимается, замираетъ, рвется и т. д., указывая этимъ, что оно служитъ источникомъ возникновенія самыхъ различныхъ ощущеній, находящихся, конечно, въ близкой зависимости отъ различныхъ перемѣнъ въ дѣятельности сердца".

Такимъ образомъ сердце является показателемъ не только силы эмоцій, но и самыхъ разнообразныхъ эмоціональныхъ движеній и порывовъ, показателемъ самыхъ разнообразныхъ чувствъ человѣка.

Но если для каждаго человѣка вполнѣ ясно, что сердце есть точный показатель чувствъ и эмоцій, то представляется не-

[1]) Энциклопедическій словарь Брокгауза и Эфрона. Томъ 58, стр. 662—664.

выясненнымъ и необоснованнымъ наукою другой существенный вопросъ—вопросъ о томъ, *гдѣ именно происходитъ главный процессъ всякой эмоціи, въ какой области нервной системы?*

Современная психологія склонна говорить и говоритъ, что главный процессъ всякой эмоціи совершается въ мозгу, что эмоціи въ мозгу имѣютъ свое сѣдалище. Однако, такія указанія не имѣютъ за собой основаній; такъ, напримѣръ, вопросъ о томъ, откуда, изъ какой нервной системы (изъ центральной ли мозговой, или симпатической гангліенозной) идутъ къ сердцу, такъ называемые, *динамическіе* (т. е. эмоціональные) нервы наукою еще совершенно не выясненъ. Профессоръ Тархановъ, котораго мы цитировали выше, говоритъ, что физіологія динамическихъ нервовъ (ослабляющихъ или усиливающихъ сердцебіеніе) находится въ самомъ началѣ разработки. По словамъ профессора Тарханова, „о динамическихъ нервахъ сердца можно только утверждать, что они существуютъ. О локализаціи же ихъ центровъ и способѣ приведенія ихъ въ дѣятельность *ничего не извѣстно*".

Слѣдуетъ замѣтить, что современная анатомія и физіологія сердца, если и даетъ намъ о нервахъ сердца точныя свѣдѣнія, то свѣдѣнія эти касаются совершенно другихъ сторонъ предмета; такъ наука выяснила, что нѣкоторые задерживающіе нервы—нервы совершенно другого рода, чѣмъ динамическіе—находятся въ такъ называемомъ блуждающемъ нервѣ, который начинается въ мозгу человѣка [1]). Засимъ оказывается, что есть еще особые ускорительные нервы, тоже совершенно отличные отъ динамическихъ, центръ которыхъ лежитъ въ спинномъ мозгу. Наконецъ, изъ статьи другого спеціалиста профессора Догеля о сердцѣ, помѣщенной въ томъ же словарѣ Брокгауза и Ефрона [2]), мы узнаемъ расположенія въ сердцѣ нервовъ; но при этомъ въ этой статьѣ не указано какіе изъ нихъ суть нервы динамическіе. Это, конечно, объясняется тѣмъ, что, по словамъ профессора Тарханова, наука о динамическихъ нервахъ ничего еще не знаетъ, за исключеніемъ только того, что они вообще существуютъ въ сердцѣ. Далѣе изъ статьи профессора Догеля мы узнаемъ еще, что большая часть нервовъ

---

[1]) Профессоръ Тархановъ въ той же своей статьѣ „Сердце" сообщаетъ, что если блуждающій нервъ перерѣзать, то это влечетъ за собою тотчасъ ускореніе сердцебіенія, ибо этою перерѣзкою уничтожается тормазъ сердечной дѣятельности, заключенный въ блуждающемъ нервѣ, препятствующій черезчуръ быстрымъ сокращеніямъ сердца и слѣдовательно его утомленію.

[2]) Тамъ же, въ словарѣ Ефрона, стр. 662.

сердца беретъ начало не въ мозгу, а въ симпатической (гангліенозной) нервной системѣ.

Здѣсь, въ виду большого значенія симпатической нервной системы, которое выяснится для насъ въ процессѣ эмоцій и, главнымъ образомъ, въ процессѣ сверхсознанія (о чемъ мы будемъ говорить въ седьмой главѣ), мы должны сдѣлать небольшое отступленіе и попросимъ читателя выслушать слѣдующія главныя свѣдѣнія объ этой системѣ, заимствованныя нами у доктора философіи Карла Дю-Преля въ его книгѣ „Философія мистики“ [1]).

Симпатическая нервная система, говоритъ Карлъ Дю-Прель, называемая по обилію нервныхъ клѣточекъ гангліенозной, есть та таинственная область, о которой физіологи знаютъ только то, что въ ней сосредоточивается управленіе растительными функціями человѣческаго организма. Подобно тому, какъ центральнымъ узломъ мозговой нервной системы нашей служитъ *головной нашъ мозгъ* — центральнымъ узломъ гангліенозной системы нашей служитъ *солнечное наше сплетеніе.* Послѣднее представляетъ собой собраніе различныхъ по величинѣ, переплетающихся въ грудной нашей полости, въ подложечной части ея позади желудка, нервныхъ узловъ. Функція обѣихъ нашихъ нервныхъ системъ головного мозга и ганглій совершаются независимо другъ отъ друга; сердцебіеніе, по мнѣнію доктора Карла Дю-Преля, составляетъ функцію гангліенозной системы, и оно такъ же, какъ пищевареніе, отдѣленіе желчи и прочія функціи гангліенозной системы, не управляется нашею сознательною волей и продолжается во время сна.

Теперь послѣ этой справки возвратимся къ нашей темѣ.

Итакъ, какъ мы сказали выше, изъ статьи профессора Догеля мы узнаемъ, что большую часть нервовъ сердце получаетъ отъ симпатической нервной системы.

Естественно послѣ всего вышеизложеннаго является слѣдующее предположеніе: если большая часть нервовъ сердца беретъ начало въ симпатической нервной системѣ, то не изъ этой ли системы идутъ къ сердцу тѣ динамическіе нервы (передающіе ему эмоціи), о локализаціи коихъ наука, по словамъ проф. Тарханова, еще ничего не знаетъ, не въ *солнечномъ* ли *сплетеніи* лежитъ узловой центръ этихъ нервовъ и не представляетъ ли собою

---

[1]) „Философія мистики“, стр. 205.

это солнечное сплетеніе главный центральный органъ эмоцій, показателемъ коихъ является сердце?

Подтвержденіе этому предположенію нашему мы находимъ въ слѣдующихъ сообщеніяхъ Вильяма Джемса въ его „Психологіи". Въ этой книгѣ Джемсъ, опредѣляя эмоцію, какъ сознаваніе нами возбужденія, въ то время какъ оно совершается [1]), далѣе поясняетъ, что возникновенію въ насъ эмоціональнаго образа (въ мозгу) предшествуетъ воспріятіе извѣстныхъ воздѣйствій, широко распространяющихся на нашъ организмъ. При этомъ онъ приводитъ такой примѣръ [2]): „Если мы, гуляя въ лѣсу, вдругъ замѣчаемъ что-то темное, двигающееся, наше сердце перестаетъ биться и мы задерживаемъ дыханіе мгновенно, не успѣвъ еще образовать въ головѣ своей никакой опредѣленной идеи объ опасности".

Приведенный Джемсомъ примѣръ весьма ярокъ и характеренъ. Примѣръ этотъ во всякомъ случаѣ указываетъ на то, что эмоціональное движеніе человѣка зачалось въ данномъ случаѣ не въ головномъ мозгу, а въ другомъ мѣстѣ. Приводя этотъ примѣръ, Джемсъ говоритъ, что возникновенію въ насъ эмоціональнаго образа (т. е. возникновенію мозгового процесса) предшествуетъ воспріятіе организмомъ извѣстныхъ воздѣйствій; но, какимъ именно путемъ и гдѣ именно совершаются здѣсь эти первоначальныя воздѣйствія на человѣческій организмъ, Джемсъ не разъясняетъ, а говоритъ лишь о томъ, что они широко распространяются на организмъ. Мы полагаемъ, что эти воздѣйствія, широко распространяющіяся на нашъ организмъ, и суть воздѣйствія на симпатическую нервную систему, область которой весьма обширна въ человѣческомъ организмѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ же другимъ, какъ не этимъ, можно объяснить, что „мы задерживаемъ дыханіе мгновенно, не успѣвъ еще образовать въ головѣ своей никакой опредѣленной идеи объ опасности". Процессъ возникновенія эмоцій здѣсь слѣдующій: онъ заключаетъ въ себѣ три момента: *Первый моментъ*—воспріятіе раздраженія нашими органами чувствъ и мгновенная передача этого раздраженія симпатической нервной системѣ (центральному органу эмоцій—солнечному сплетенію). Передача эта идетъ черезъ головной мозгъ, какъ черезъ посредствующую инстанцію, такъ быстро, что головной мозгъ не успѣваетъ самъ сознать, перера-

---

[1]) Вильямсъ Джемсъ. „Психологія", стр. 322.

[2]) Тамъ же, стр. 323.

ботать это раздраженіе (процессъ сознанія мозгомъ есть процессъ сравнительно медленный). *Второй моментъ*—солнечное сплетеніе мгновенно реагируетъ на это раздраженіе, передавая тутъ же свою реакцію прямо въ сердце, которое мгновенно перестаетъ биться, перестаетъ биться раньше, чѣмъ головной мозгъ успѣлъ записать, проявить у себя это сознаніе. Наконецъ, *третій моментъ*—наступаетъ проявленіе сознанія въ мозгу въ формѣ образованія въ головѣ опредѣленной идеи объ опасности. Итакъ, импульсъ эмоціональнаго ощущенія идетъ прежде всего отъ солнечнаго сплетенія; оно и является главнымъ источникомъ ощущенія, передаваемаго сердцу, которое, какъ видно изъ приведеннаго примѣра, перестаетъ биться раньше, чѣмъ въ мозгу образовалась идея объ опасности. Если за всѣмъ тѣмъ сознаніе этого ощущенія является въ мозгу и тамъ какъ бы локализируется, то это уже процессъ послѣдующій. Роль мозга въ этомъ случаѣ есть уже функція производная,—это есть роль аппарата, записывающаго процессъ, который уже совершился въ симпатической системѣ, въ главномъ ея органѣ солнечномъ сплетеніи.

Чтобы уяснить все это, сдѣлаемъ такое уподобленіе: авторомъ эмоцій или чувства является солнечное сплетеніе, или, говоря общепринятымъ языкомъ, сердце, какъ его ближайшій показатель; сердце диктуетъ мозгу запечатлѣть у себя это чувство. Мозгъ и записываетъ то, что диктуетъ ему сердце, но, если писецъ записываетъ то, что диктуетъ ему авторъ, если на бумагѣ остается только почеркъ писца, а мысль автора почему-либо документально за его подписью не проявилась, то было бы близоруко запись писца отождествлять съ мыслями того же писца, приписывать писцу авторство записаннаго только потому, что авторъ (солнечное сплетеніе) въ данномъ случаѣ документальнаго доказательства своего творчества не оставилъ, или потому, что сами мы это документальное доказательство найти еще не умѣемъ.

Но, конечно, послѣ возникновенія эмоціи и записи ея мозгомъ наступаетъ другой моментъ—моментъ независимой мысли, и мысль вступаетъ въ свои права тѣмъ скорѣе, чѣмъ интенсивнѣе сама мысль и чѣмъ сильнѣе ея воля. Если эмоція бываетъ длящаяся, какъ, напр., при чувствѣ любви или ненависти, то у многихъ людей она сопровождается протестомъ мысли. Аппаратъ, записавшій эмоцію, не желаетъ далѣе подчиняться автору эмоціи. Записавшій эмоцію самъ имѣетъ свою волю и даже желаетъ, чтобы авторъ эмоціи диктовалъ ему другія чувства, другія желанія.

Тогда сталкиваются двѣ воли, двѣ энергіи—энергія сердца, или чувства (астральная), и энергія мозга или мысли (ментальная).

Весьма интересныя указанія на роль симпатической нервной системы и солнечнаго сплетенія при эмоціяхъ даетъ собственно съ теософской точки зрѣнія А. Безантъ. Она разъясняетъ [1]), что симпатическая нервная система связана съ астральнымъ тѣломъ человѣка (т. е. эмоціями) и что вибраціи астральнаго тѣла (эмоціи передаются этой системѣ, главнымъ образомъ, черезъ солнечное сплетеніе. Солнечное сплетеніе, по мнѣнію А. Безантъ, состоитъ въ наиболѣе тѣсной связи съ астральнымъ тѣломъ.

Въ результатѣ всего вышеизложеннаго мы приходимъ къ убѣжденію, что главный центральный органъ человѣческихъ эмоцій (эмоцій астральнаго плана) находится не въ мозгу человѣка, а въ солнечномъ сплетеніи, въ коемъ совершается главный эмоціональный процессъ, отражающійся прежде всего на сердцѣ и уже послѣ того сознаваемый мозгомъ, который въ приведенныхъ выше случаяхъ есть аппаратъ, какъ бы записывающій возникшую уже въ солнечномъ сплетеніи и переданную сердцу эмоцію.

Этимъ объясняется то, что религіи, какъ христіанская, такъ и индусская, признаютъ сердце вмѣстилищемъ эмоцій и страстей. Говоря о сердцѣ, религіи эти въ сущности говорятъ о томъ, что совершается въ солнечномъ сплетеніи, показателемъ чего является сердце; въ сущности онѣ говорятъ объ астральномъ планѣ человѣка, или, все то же, о тѣлѣ его страстей и эмоцій. Да, наконецъ, въ нашемъ разговорномъ языкѣ выраженія: „сердечное влеченіе“ и „страстное влеченіе“ представляютъ синонимы. Правда, мы видѣли, что нѣкоторыя страсти человѣческія возникаютъ и не въ астральномъ планѣ, но мы вмѣстѣ съ тѣмъ видимъ, что при своемъ развитіи онѣ, какъ усиленныя желанія, охватываютъ и астральную субстанцію. Тогда процессъ ихъ совершается въ солнечномъ сплетеніи, при чемъ онѣ, какъ это принято выражаться, какъ бы овладѣваютъ сердцемъ человѣка.

Мы уже приводили примѣры такихъ охватывающихъ сердце человѣка страстей, возникающихъ первоначально не въ астральномъ планѣ, такъ напр., мы говорили [2]), что привычка человѣка часто погружать себя въ мысленное самоуслажденіе своимъ превосходствомъ можетъ привести его къ тому, что состояніе это изъ

---

[1]) „Теософія и новая психологія“, стр. 19 и 34.

[2]) См. выше, стр. 68.

чувства сравнительно спокойнаго, какъ и всякое мысленное сознаніе извѣстнаго блага, можетъ перейти въ настроеніе возбужденное, въ эмоцію, проникающую все существо человѣка, можетъ перейти въ такое состояніе, которое св. Антоній Великій называетъ *гордостью сердца.*

Точно такъ же и при упражненіи человѣка въ поступкахъ альтруистическихъ, при упражненіяхъ, хотя первоначально и безстрастныхъ, вытекающихъ изъ мысленнаго сознанія долга передъ людьми, и при образующейся послѣ сего привычкѣ къ такимъ упражненіямъ—привычка эта можетъ охватить и астральное тѣло человѣка, какъ потребность эмоціональная, характеризующая доброе человѣческое сердце [1]).

Громадное значеніе роли сердца [2]) въ жизни человѣческой указуется въ слѣдующихъ словахъ святаго Евангелія.

Ев. отъ Луки VI, 14. „Добрый человѣкъ изъ добраго сокровища сердца своего выноситъ доброе, а злой человѣкъ изъ злого сокровища сердца своего выноситъ злое, ибо отъ избытка сердца говорятъ уста его".

Тезисомъ „отъ избытка сердца говорятъ уста его" выражается то, что энергія сердца—энергія добрыхъ и злыхъ чувствъ человѣка есть главнѣйшая сила души человѣческой. Энергія эта очень часто побѣждаетъ другую энергію человѣка—энергію воли, исходящую изъ мысленнаго сознанія. Бываетъ даже такъ, что человѣкъ себя обманываетъ, принимая тайное страстное желаніе свое какъ бы за рѣшеніе свободнаго сознанія, тогда какъ по существу своему рѣшеніе это въ дѣйствительности вызвано жаждою астральной его природы, жаждою того, что обѣщаетъ ей удовлетвореніе. Такимъ образомъ, вмѣсто открытой борьбы между обоими силами—астральной и ментальной,—первая незамѣтно какъ бы входитъ въ потокъ второй силы и поворачиваетъ ея направленіе по своему [3]). Побѣжденныя въ открытомъ полѣ личныя желанія вступаютъ, такимъ образомъ, въ заговоръ противъ своего побѣдителя и часто

---

[1]) Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что упражненію человѣка въ альтруистическихъ дѣйствіяхъ христіанскіе подвижники придавали громадное значеніе; объ этомъ говорится дальше въ главѣ XIV, въ статьѣ о милостынѣ.

[2]) Хотя вмѣсто слова „сердце" было бы точнѣе вездѣ употреблять терминъ „солнечное сплетеніе", но мы вездѣ будемъ примѣнять, какъ и прежде, слово „сердце", ибо всѣ мы привыкли къ этому слову, какъ къ синониму чувства. Просимъ и читателя понимать далѣе наше слово „сердце" въ этомъ именно смыслѣ.

[3]) Уподобленіе это взято нами у А. Безантъ.

выигрываютъ хитростью то, что имъ не удалось взять силою, и осуществляется тогда евангельское слово, по которому избытокъ сердца, т. е. избытокъ его злыхъ или добрыхъ желаній, побѣждаетъ мысль человѣческую; осуществляются буквально слова, что „отъ избытка сердца говорятъ уста".

* * *

Въ заключеніе всего того, что мы говорили въ предыдущихъ главахъ о злыхъ человѣческихъ страстяхъ, намъ остается коснуться не безъинтересной темы о самомъ процессѣ возникновенія въ душѣ человѣка злой страсти и дальнѣйшаго развитія ея и превращенія въ привычку укоренившуюся и непреоборимую.

Христіанскій подвижникъ Никодимъ Святогорецъ, написавшій трактатъ о борьбѣ со страстями—„Невидимая брань", приписываетъ [1]) возникновеніе страсти, такъ называемымъ, „искусительнымъ помысламъ", которые „приражаются" къ душѣ или внѣшнимъ путемъ чрезъ впечатлѣнія внѣшнихъ чувствъ, или внутреннимъ „чрезъ непосредственныя внушенія худого въ сердцѣ".

Возникновеніе „искусительнаго помысла" (соблазняющей мысли) вслѣдствіе впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ естественно и понятно каждому, почему не требуетъ объясненій. Другое дѣло, когда соблазняющая мысль возникаетъ, говоря словами Никодима Святогорца, „чрезъ непосредственныя внушенія худого въ сердцѣ", т. е. когда эта мысль вступаетъ въ сознаніе изъ таинственной области сердца (солнечнаго сплетенія) въ видѣ готоваго результата, когда процессъ ея зарожденія теряется въ этой области, при чемъ самъ человѣкъ, хотя бы онъ подвергалъ себя строгому самонаблюденію, не можетъ объяснить, откуда у него явился первый импульсъ недобраго движенія души.

Такія, повидимому, необъяснимыя возникновенія злыхъ движеній въ человѣкѣ представляютъ для психологовъ весьма интересную проблему, требующую разработки, и объ этихъ возникновеніяхъ мы здѣсь поговоримъ болѣе подробно.

Какъ видно изъ Добротолюбія, подвижники вообще объясняютъ случаи возникновеній такого, какъ бы безпричиннаго, „помысла", называемаго ими особымъ терминомъ: *прилогомъ*, какъ воздѣйствіе злой силы, какъ козни діавола [2]). Слѣдуетъ,

[1]) „Невидимая брань", стр. 136.

[2]) Такъ, напр., подвижникъ Григорій Синаитъ говоритъ, что прилогъ (зарожденіе соблазняющаго помысла) является отъ бѣсовъ. Доброт. V, 193.

впрочемъ, отмѣтить, что у одного подвижника Добротолюбія, а именно у Филофея Синайскаго мы нашли попытку психологической разработки того, какъ „прилогъ“ возникаетъ и развивается въ страсть.

Но прежде, чѣмъ приводить изъ Добротолюбія разсужденія Филофея Синайскаго, считаемъ не безполезнымъ для возможнаго освѣщенія трактуемаго предмета сообщить слѣдующія данныя, имѣющія отношеніе къ настоящему вопросу, почерпнутыя нами изъ книги Вильяма Джемса „Многообразіе религіознаго опыта“.

Въ означенной книгѣ Вильямъ Джемсъ, говоря вообще о, такъ называемыхъ, навязчивыхъ мысляхъ и о другихъ необъяснимыхъ импульсахъ къ опредѣленнымъ поступкамъ, между прочимъ, сообщаетъ, что въ научную психологію съ недавняго времени вошелъ особый терминъ „поле сознанія“; Джемсъ разъясняетъ, что подъ этимъ терминомъ слѣдуетъ понимать всю совокупность мыслимыхъ въ данный моментъ человѣкомъ объектовъ. Такимъ образомъ, въ „поле сознанія“ входитъ, такъ сказать, вся волна человѣческаго сознанія, при чемъ, по словамъ Джемса, слѣдуетъ имѣть въ виду, что границы этой волны не могутъ быть намѣчены съ опредѣленностью [1]). Когда мы говоримъ о „полѣ сознанія“, разъясняетъ Джемсъ, мы должны отмѣтить, какъ самую характерную черту послѣдняго, неопредѣленность его окраиныхъ областей. Содержаніе этихъ (окраиныхъ) областей почти не попадаетъ въ сферу вниманія; тѣмъ не менѣе оно существуетъ и оказываетъ вліяніе на нашу душевную дѣятельность и даже на то направленіе, какое приметъ въ ближайшій моментъ наше вниманіе [2]). Далѣе Джемсъ говоритъ, что однимъ изъ слѣдствій развитія окрайной жизни сознанія (т. е. жизни сознанія въ окраинныхъ областяхъ) является то, что обычное „поле сознанія“ подвергается вторженіямъ этой жизни. Человѣкъ не знаетъ источника этихъ вторженій, и потому они представляются ему въ формѣ необъяснимыхъ импульсовъ къ опредѣленнымъ поступкамъ [3]).

Вотъ эти вторженія въ „поле человѣческаго сознанія“ необъяснимыхъ импульсовъ изъ означенныхъ окраинныхъ областей и представляютъ, по нашему мнѣнію, между прочимъ, то, что

[1]) Вильямъ Джемсъ „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 218.
[2]) Тамъ же, стр. 219.
[3]) Тамъ же, стр 221.

подвижники, говоря о возникновеніи страсти, называютъ „вражескимъ помысломъ", о коемъ, напр., Филофей Синайскій разъясняетъ, *что онъ* (помыслъ) *рождается въ сердцѣ и представляется уму* (врывается въ поле сознанія). Въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, какъ понимаютъ эти вопросы христіанскіе подвижники, жизнь въ окраинныхъ областяхъ, о которыхъ говоритъ Джемсъ, и откуда, по его словамъ, вторгаются въ поле сознанія человѣка эти импульсы—и есть жизнь сердца.

Теперь послѣ этого небольшого отступленія, перейдемъ къ тому, какъ разработалъ вопросъ о возникновеніи и развитіи страсти подвижникъ Филофей Синайскій.

По Филофею Синайскому [1]), прежде всего въ человѣкѣ возникаетъ соблазняющая мысль или „помыслъ". Возникаетъ этотъ помыслъ въ глубинѣ души человѣка или, по выраженію Филофея, „рождается въ сердцѣ и представляется уму". Моментъ этого *перваго воздѣйствія помысла* на человѣка Филофей называетъ греческимъ словомъ προσβολή, которое переводчикъ Филофея и перевелъ терминомъ *прилогъ*, что значитъ, какъ онъ говоритъ, „дѣйствіе". Понятіе это преподобный Филофей объясняетъ черезъ сравненіе съ тѣмъ, „когда брошенная вещь ударяетъ въ то, на что брошена".

Засимъ, по ученію преп. Филофея, послѣ прилога, послѣ этого безсознательнаго для человѣка возникновенія въ его сознаніи соблазняющей мысли, можетъ наступить такое состояніе, когда, какъ говоритъ преподобный Филофей, вниманіе скована предметомъ такъ, „что только и есть, что душа, да предметъ, приразившійся или его занявшій". Состояніе это Филофей называетъ греческимъ словомъ συνδυασμός, переведеннымъ переводчикомъ словами *сочетаніе, сдвоеніе.* Засимъ, это послѣднее состояніе можетъ усилиться и перейти въ чувство, въ эмоцію (задѣвается уже астральное тѣло человѣка), когда, по словамъ преп. Филофея, „предметъ, занявшій вниманіе, возбудилъ желаніе и душа согласилась на то—сложилась". Это состояніе преп. Филофей называетъ *сосложеніемъ.* Послѣ сосложенія наступаетъ *плѣненіе*, при которомъ, по объясненію преп. Филофея, „предметъ взялъ въ плѣнъ душу, возжелавшую его, и какъ рабу связанную ведетъ къ дѣлу". Наконецъ, послѣ этого плѣненія наступаетъ страсть (πάθος) болѣзнь души „вкачествовав-

[1]) Доброт. III, стр. 417 и 418.

шаяся въ душѣ привычкою, частымъ повтореніемъ и удовлетвореніемъ одного и того же желанія".

Изъ этой психологической работы преп. Филофея мы видимъ, какъ вообще глубоко думали христіанскіе подвижники и какъ они умѣли разчленять и опредѣлять различные психологическіе моменты душевной жизни человѣка. Что касается психологіи усиленія страсти, то примѣръ психологическаго разсужденія объ этомъ предметѣ приведенъ нами въ предыдущей главѣ въ изображеніи усиленія гнѣва, даннымъ св. Аввою Дорофеемъ [1]).

Въ связи съ приведенною выше психологіей возникновенія страстей человѣческихъ тотъ же Филофей Синайскій говоритъ, что кто противустоитъ зарожденію страсти, ея началу, тотъ этимъ путемъ легче побѣдитъ страсть, чѣмъ если бы онъ далъ ей укрѣпиться. Вотъ его подлинныя слова по этому предмету: „кто противустоитъ или безстрастно относится къ прилогу, тотъ за одинъ разъ отсѣкаетъ все срамное" [2]).

Ту же мысль, которую въ столь сжатой формѣ высказалъ преп. Филофей, мы находимъ и въ „Голосѣ Безмолвія" Блаватской, а также въ сочиненіяхъ индусскаго подвижника Суоми Вивекананда. Вотъ что объ этомъ предметѣ говоритъ „Голосъ Безмолвія": „борись съ нечистыми своими мыслями ранѣе, чѣмъ онѣ одолѣютъ тебя. Не щади ихъ, какъ онѣ не щадятъ тебя, ибо если уступишь ты имъ и онѣ укрѣпятся и начнутъ расти, знай воистину: мысли твои одолѣютъ и убьютъ тебя. Берегись, ученикъ, не допускай даже тѣни отъ нихъ приближаться къ тебѣ. Ибо эта тѣнь начинаетъ расти, увеличиваться въ объемѣ и силѣ, и порожденіе мрака поглотитъ твое существо, прежде чѣмъ ты успѣешь замѣтить присутствіе темной силы" [3]).

А вотъ что о томъ же высказываетъ Суоми Вивекананда:

„Мы будемъ имѣть успѣхъ въ борьбѣ съ волнами (страстей) только тогда, когда можемъ овладѣть ими въ ихъ неосязаемыхъ причинахъ, а если мы не можемъ овладѣть ими и укротить ихъ раньше, чѣмъ они стали грубыми, тогда нѣтъ никакой надежды побѣдить вполнѣ какую бы то ни было страсть. Чтобы управлять нашими страстями, мы должны управлять ими въ самомъ ихъ

---

[1]) См. выше, стр. 62 и 63.

[2]) Доброт. III, 418.

[3]) „Вопросы Теософіи". Выпускъ 1-ый, стр. 217.

корнѣ; только тогда мы будемъ въ состояніи выжечь сѣмяна ихъ. Какъ жареныя сѣмяна, брошенныя на землю никогда не взойдутъ, такъ и эти страсти никогда не возникнутъ“ [1]).

Такимъ образомъ, вопросъ о борьбѣ человѣка со своими злыми страстями сводится на то, чтобы, говоря словами подвижниковъ, „противустоять прилогу“ или, говоря словами Вивекананды, „овладѣть страстями въ ихъ неосязаемыхъ причинахъ“. А такъ какъ „прилогъ“, т. е. вторженіе соблазняющей мысли въ поле человѣческаго сознанія, весьма часто идетъ не отъ внѣшняго импульса, а изъ сердца, то на сердцѣ и должно быть сосредоточено вниманіе человѣка, какъ на источникѣ добрыхъ или злыхъ движеній души человѣческой. Человѣкъ, желающій „противустоять прилогу“, долженъ прежде всего направить свои усилія на перевоспитаніе чувствъ сердца, на подавленіе въ немъ злыхъ движеній въ самомъ началѣ ихъ, и на развитіе въ томъ же сердцѣ чувствъ и порывовъ альтруистическихъ, добрыхъ и возвышенныхъ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Сверхсознаніе, какъ результатъ эволюціи. Виды его.

> Одна изъ наибольшихъ трудностей новой психологіи заключается именно въ томъ, что она сваливаетъ всѣ „ненормальныя“ явленія въ одну кучу подъ названіемъ „подсознательнаго“. Это происходитъ отъ невѣрнаго пониманія самаго механизма сознанія.
>
> *А. Безантъ* „Теософія и новая психологія“, стр. 21 и 22.

До настоящей главы мы собственно не приступали еще къ предмету нашего изслѣдованія о сверхсознаніи. Мы только подходили къ этому вопросу. Мы говорили о земной человѣческой жизни, переживаемой бодрствующимъ сознаніемъ человѣка, говорили о человѣческихъ страстяхъ, о тѣхъ жизненныхъ стимулахъ,

[1]) „Афоризмы Патанджали“, стр. 79 и 80.

которые двигаютъ человѣческой эволюціей, мы выяснили, что хотя міръ и лежитъ пока еще во злѣ, но что зла нѣтъ въ естествѣ человѣка; наконецъ, мы коснулись психологіи возникновенія и развитія злыхъ человѣческихъ страстей. Всего этого мы касались, чтобы, по возможности, освѣтить земную человѣческую жизнь, какъ она сложилась до сихъ поръ у громаднаго большинства людей, живущихъ болѣе всего и прежде всего впечатлѣніями своего бодрствующаго сознанія, черпающихъ прежде всего и болѣе всего свои ощущенія изъ физическаго міра, и въ такомъ земномъ сознаніи своемъ обрѣтающихъ силу своего бытія и понимаемое ими счастіе.

Но, независимо отъ этой картины земной жизни, мы въ первой главѣ нашего изслѣдованія упомянули, что не то было бы сознаніе у человѣка, по сравненію съ его настоящимъ сознаніемъ, если бы онъ кромѣ обыкновенныхъ впечатлѣній черпалъ еще другія впечатлѣнія изъ міра иного, чѣмъ физическій, изъ сферъ болѣе тонкихъ, и познавалъ бы эти сферы органами иными, чѣмъ наши пять чувствъ, если бы онъ могъ развить въ себѣ особое зрѣніе, которымъ ощущалъ бы иныя видѣнія.

Приступая нынѣ къ вопросу о развитіи въ человѣкѣ сознанія этого иного міра и иныхъ ощущеній, мы прежде всего поставимъ вопросъ о томъ, можно ли вообще a priori допустить развитіе въ человѣкѣ такого особаго зрѣнія, которымъ бы онъ ощущалъ, какъ мы сказали, *иныя видѣнія* [1]), т. е. можно ли допустить раз-

---

[1]) Здѣсь слѣдуетъ пояснить, что мы собственно понимаемъ подъ словомъ *видѣнія*. Беремъ толкованіе этого слова у Вл. Соловьева (словарь Брокгауза и Эфрона. *Видѣнія*). Видѣнія въ тѣсномъ смыслѣ, говоритъ Соловьевъ, суть непроизвольно воспринимаемые на яву зрительные образы и картины, производящіе болѣе или менѣе полное впечатлѣніе объективной дѣйствительности, но не имѣющіе внѣшняго матеріальнаго субстрата. Отъ обыкновенныхъ представленій фантазіи видѣнія, кромѣ большей яркости, конкретности и болѣе опредѣленной объективаціи, отличаются, главнымъ образомъ, тѣмъ, что не могутъ быть вызываемы, удерживаемы и усиливаемы по произволу, какъ бываетъ съ образами фантазіи, особенно у лицъ, одаренныхъ живымъ воображеніемъ; видѣнія, напротивъ, возникаютъ и поддерживаются независимо отъ собственныхъ сознательныхъ актовъ субъекта, а потому и воспринимаются имъ какъ внѣшняя реальность.

Вл. Соловьевъ говоритъ далѣе, что способность имѣть видѣнія всегда связана съ какими-нибудь особенностями въ организаціи нервной системы или въ ея отправленіяхъ. Тѣмъ не менѣе необходимо, по его словамъ, различать галлюцинаціи помѣшанныхъ отъ видѣній въ собственномъ смыслѣ, т. е. отъ такихъ, гдѣ вся аномалія субъекта исчерпывается его визіонерствомъ, не

витіе у человѣка какихъ-либо новыхъ органовъ съ новыми способностями болѣе утонченными, чѣмъ наши пять чувствъ.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть намъ указанъ, если мы вникнемъ въ смыслъ закона эволюціи, признаннаго наукою для міра формъ, если мы вспомнимъ, что этотъ законъ есть законъ развитія изъ простого въ сложное, развитія изъ несовершеннаго въ совершенное, ведущій къ разумной цѣли, и съ нашей стороны будетъ вполнѣ логично, если мы означенный законъ распространимъ на жизнь души человѣка, если мы признаемъ эволюцію объединяющимъ началомъ всякой жизни, какъ физической, такъ и духовной, признаемъ эволюцію началомъ двигающимъ весь міръ къ совершенству; а законъ эволюціи, какъ извѣстно, и заключается въ томъ, что благодаря стремленіямъ жизни къ усовершенствованію, благодаря ея усиліямъ проявиться въ болѣе совершенныхъ формахъ, начинаютъ постепенно строиться и органы, приспособляющіеся для такого проявленія. Если мы допускаемъ существованіе, кромѣ физическаго міра другихъ болѣе тонкихъ сферъ, если жизнь въ этихъ сферахъ представляетъ собою движенія, вибраціи, подобныя вибраціямъ въ физическомъ мірѣ, то на эти вибраціи должна отзываться и душа наша, принадлежащая этимъ сферамъ, а это даетъ импульсъ тѣлу человѣка, отражающему его душу, приспособляться къ этимъ вибраціямъ, иначе сказать, создавать особые органы, способные отвѣчать на эти вибраціи.

Итакъ, если существуютъ болѣе тонкія сферы, чѣмъ чувствуемый нами физическій міръ, и если законъ эволюціи распространяется на развитіе у человѣка всѣхъ сторонъ сложнаго его сознанія, то допустить a priori развитіе въ человѣкѣ, напр., особаго зрѣнія является вполнѣ логичнымъ.

Но если допустить возможность развитія въ человѣкѣ особыхъ органовъ для воспріятія ощущеній изъ міра не физическаго, то является другой вопросъ—вопросъ о томъ, почему же до сихъ поръ органы эти у человѣчества не развивались, если высшій

сопровождаясь никакими другими патологическими явленіями. Многіе знаменитые визіонеры были въ другихъ отношеніяхъ совершенно здоровыми людьми. Хотя, какъ показываетъ самое слово, подъ видѣніями разумѣютъ преимущественно явленія зрительнаго характера, но съ ними нерѣдко соединяются неразрывно и воспріятія другихъ чувствъ, въ особенности слуха. Слуховыя явленія этого рода, большею частью сопровождающіяся видѣніями, иногда происходятъ независимо отъ зрительныхъ образовъ (такъ называемые голоса).

міръ существовалъ и существуетъ и мы въ его существованіи не сомнѣваемся.

Весьма интересный отвѣтъ на это мы находимъ въ теософской литературѣ, а именно во 2-мъ выпускѣ сборника „Вопросы Теософіи", въ статьѣ „Елена Петровна Блаватская" [1]), подписанной Е. П. Въ этой статьѣ, гдѣ, между прочимъ, говорится о ходѣ развитія арійской расы на землѣ, мы читаемъ, что въ глубокой древности, во времена дѣтства этой расы, сознаніе у человѣка работало смутно и мечтательно, создавая неопредѣленныя мысли, лишенныя отчетливыхъ граней, создавая мысли, какія бываютъ у маленькихъ дѣтей. Характерною особенностью того времени было то, что человѣчество дѣйствовало подъ непосредственнымъ наблюденіемъ высокихъ руководителей, сверхчеловѣческою мудростью и великими знаніями которыхъ и объясняется поражающая насъ высокая ступень древнихъ культуръ. (Руководителей этихъ теософы называютъ общимъ именемъ—Посвященные). Засимъ, когда дѣтство арійской расы приблизилось къ концу и на очередь стало развитіе личнаго начала и самостоятельной иниціативы, тогда руководители человѣчества стали отступать отъ него все далѣе, и для него настало время самому создавать свои задачи, осуществлять ихъ по своему. Чтобы могла осуществиться главная цѣль земного творчества—развитіе всѣхъ сторонъ человѣческаго сознанія, потребовалась вся та неоглядная вереница историческаго опыта, который выразился въ смѣнѣ господствующихъ народностей, въ насажденіи разнообразныхъ культуръ, въ созданіи различныхъ типовъ общественнаго строя. Въ этой общей работѣ наша западно-европейская культура развила ту сторону сознанія, которую вѣрнѣе всего назвать *земной разумъ* (низшій manas), она доводила его до полной *отчетливости*, до совершенства, и напряженностью своихъ эгоистическихъ задачъ и высокими формами своихъ научныхъ дисциплинъ, отточила аналитическое мышленіе до художественнаго совершенства. Вмѣстѣ съ тѣмъ другія особенности западно-европейской культуры были доведены до полнаго своего расцвѣта; благодаря эгоистическому царству капитала и матеріалистическому строю мышленія внѣшняя жизнь приняла уродливыя формы ожесточенной борьбы за существованіе, безпощадной конкуренціи, взаимной вражды и озлобленности".

Какова въ дѣйствительности эта общая картина зла въ мірѣ

---

[1]) „Вопросы Теософіи". Выпускъ II, стр. 47 и 48.

можно судить по всему тому, что изложено было нами въ предыдущихъ главахъ о злыхъ человѣческихъ страстяхъ, развившихся у людей на почвѣ личнаго начала и обособленія (эгоизма).

И сознаніе наше (нашъ интеллектъ) есть продуктъ этого же развитія. Продуктъ этотъ образовался также при постоянной и исполненной страданій борьбѣ за существованіе, сопровождавшей біологическій процесъ, и мы не можемъ не признать, что сознаніе у человѣка, служащаго эгоизму, посвятившаго себя прежде всего интересамъ эксплоатаціи, не можетъ быть широкимъ сознаніемъ, т. е. сознаніемъ утонченнымъ въ смыслѣ проникновенія въ тайны міра и глубокаго стремленія къ постиженію его законовъ. По весьма мѣткому уподобленію Карла Дю-Преля [1]), сознаніе это, подобно вьющемуся растенію, можетъ только мало-по-малу обвить свою жердь—міръ. И мы люди, говоритъ Карлъ Дю-Прель, 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 недоступнымъ".

Итакъ, теперь мы можемъ понять, почему до сихъ поръ наше сознаніе вылилось въ такую ограниченную форму, почему у человѣчества не развилось еще сознаніе расширенное, почему не развились органы для воспріятія ощущеній трансцедентальнаго міра.

Но все это было такъ донынѣ. Сознаніе, о которомъ мы сейчасъ говорили, есть продуктъ прошлой эволюціи, оно принадлежитъ прошлому. Условія нашей жизни мѣняются; въ особенности значительно измѣнились они въ послѣднія десятилѣтія. Быстро мѣняются они и теперь. Человѣчество какъ бы начинаетъ быть подготовленнымъ къ приближающемуся перевороту.

Переворота этого жаждутъ люди, чувствующіе глубокую неудовлетворенность настоящею жизнью; жажда эта въ особенности высказывается въ теософской литературѣ. Такъ предсѣдательница Россійскаго Теософскаго Общества А. Каменская въ одной изъ своихъ послѣднихъ статей пишетъ, что теперь, когда человѣчество подходитъ къ поворотному пункту и вступаетъ въ новый фазисъ развитія, оно *должно* подняться надъ *эгоцентрическимъ* сознаніемъ и вступить въ сферу *сверхличныхъ* переживаній [2]).

---

[1]) „Философія мистики", стр. 67.

[2]) „Вопр. Теос.". Выпус. II, стр. 58.

Въ этомъ словѣ „должно“ чувствуется, какъ велика вѣра въ ожидаемую нравственную перемѣну въ жизни людей. Съ своей стороны мы находимъ, что эти ожиданія, такъ горячо высказываемыя въ теософской литературѣ, не напрасны. Всматриваясь глубже въ окружающую насъ жизнь, мы не можемъ не замѣтить, что у большинства интеллигентныхъ людей нашего времени, рядомъ съ всеобщимъ скептицизмомъ и явленіями отрицательнаго характера, дѣйствительно, начинаютъ усиленно проявляться и зародыши сверхсознательности, начинаютъ развиваться такія качества, которыя весьма близки къ высшимъ эмоціямъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ, напр., объяснить развившееся нынѣ у большинства людей чувство музыкальности, чувство красоты сочетанія красокъ въ природѣ и въ образахъ фантазіи человѣческой, какъ объяснить высокое чувство вдохновенія, осѣняющее поэтовъ [1]), наконецъ, какъ объяснить, съ точки зрѣнія нашего нормальнаго сознанія, экстазы чистой любви, тѣ экстазы, о которыхъ восклицаетъ Фаустъ словами Пушкина „о пламя чистое любви!“—не есть ли все это инстинктивно увеличивающееся влеченіе человѣка къ высшимъ мірамъ, не есть ли все это безсознательная форма общенія его съ этими мірами.

Коснемся хотя бы этой проблемы любви двухъ половъ — проблемы, которая, по словамъ Шюре [2]), господствуетъ въ современной литературѣ уже болѣе двухъ вѣковъ; это не чисто чувственная любовь, но также и не приторный культъ отвлеченнаго и условнаго идеала, который господствовалъ въ средніе вѣка. Нѣтъ, это любовь одновременно и чувственная и психическая... любовь полная бурь, нравственныхъ крушеній и трагическихъ катастрофъ, около которыхъ почти исключительно вращаются современные романы и драмы. Можно бы подумать, говоритъ Шюре, что утомленный человѣкъ, не находя Бога ни въ наукѣ, ни въ религіи, безумно ищетъ Его въ женщинѣ. И онъ правъ;

---

[1]) Дю-Прель въ своей „Философіи мистики“ говоритъ, что существуютъ нѣкоторые интеллектуальные процессы, преимущественно передъ всѣми прочими, указывающіе на то, что въ основаніи нашего мышленія лежатъ безсознательные акты; въ сознаніе же вступаетъ только готовый конечный результатъ его. Особенно это имѣетъ мѣсто въ настоящемъ художественномъ творчествѣ, вообще при всякомъ проявленіи генія и, до нѣкоторой степени, каждый разъ, какъ является на свѣтъ то, что называется у насъ неожиданной мыслью, а у французовъ „inparegçu“. Эти безсознательные акты и суть тѣ зародыши сверхсознанія, о которыхъ мы говоримъ.

[2]) Эдуардъ Шюре. „Великіе Посвященные“, стр. 290.

но лишь путемъ посвященія въ великія истины найдетъ онъ Его въ ней, а она найдетъ Бога въ немъ. Шюре говоритъ, что между мужской и женской душой, которые не понимаютъ нерѣдко другъ друга и даже не понимаютъ себя и разстаются съ проклятіями, чувствуется, какъ бы, огромная жажда проникновенія и стремленіе найти въ сліяніи другъ съ другомъ недостижимое счастье. Несмотря на различныя уклоненія и излишества, вытекающія отсюда, въ этихъ отчаянныхъ поискахъ таится глубоко скрытое божественное начало; стремленіе это станетъ жизненнымъ средоточеніемъ для возсозданія будущаго. (Шюре говоритъ, что эта психическая любовь—любовь, какъ страсть души, вошла въ литературу, а черезъ нее и въ сознаніе сравнительно лишь съ недавняго времени).

Съ другой стороны яркимъ симптомомъ приближающагося переворота въ человѣческомъ сознаніи является то, что, не говоря уже о вліяніи, которое оказалъ Л. Н. Толстой на направленіе философской мысли у насъ въ Россіи, о чемъ мы говорили выше [1]), въ послѣднее время и на Западѣ начинаютъ проявляться совершенно новыя теченія философіи въ сторону признанія реальности и благодѣтельности воздѣйствія на человѣка сверхличныхъ переживаній. Особенно заслуживаетъ вниманія въ этомъ отношеніи новое теченіе философской мысли, называемое прагматизмомъ, блестящимъ представителемъ котораго называютъ Вильяма Джемса, начавшаго такъ же, какъ и Толстой, борьбу противъ интеллектуалистическаго позитивизма въ религіи и философіи. Говоря о новой книгѣ Джемса „Многообразіе религіознаго опыта“ [2]), русскій философъ Н. А. Бердяевъ пишетъ [3]): „Когда читаешь книгу Джемса, съ радостью чувствуешь, что струя свѣжаго воздуха входитъ въ удушливую атмосферу разсудочной культуры. Сокрушается твердыня раціоналистическаго позитивизма и эмпиризма и сокрушается послѣдовательнымъ эмпирикомъ съ научной трезвостью, безъ всякой фантастики. Джемсъ остается позитивистомъ въ наукѣ и возстаетъ противъ интеллектуалистическаго господства позитивизма въ религіи и философіи. Подсознательное „я“, жизнь воли и чувства, опытъ, расширенный въ сферу мистическую и религіозную — вотъ богатства, высвобождающіяся изъ-подъ гнета разсудочности опыта, изсушающаго

[1]) См. выше, стран. 35—36.

[2]) Книга эта переведена на русскій языкъ и издана въ 1910 г.

[3]) Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи“ за 1910 годъ Май—Іюнь, стр. 381.

волю и чувство. Послѣ той схоластики, въ которую все болѣе и болѣе вырождается современное неокантіанство, послѣ всей догматики „критической“ теоріи познанія, отдыхаешь на Джемсѣ, чувствуешь свободу отъ философской полиціи“.

Итакъ, мы видимъ, что человѣчество начинаетъ подходить къ сферѣ сверхличныхъ переживаній, хотя, конечно, ему въ большинствѣ своемъ еще весьма далеко до проникновенія въ эту сферу, какъ проникали въ этотъ міръ исключительные по своей интуиціи люди—мистики, святые и геніи человѣчества.

* * *

Когда начинаешь ближе подходить къ изученію сверхличныхъ переживаній мистиковъ и ясновидящихъ, то, при первоначальномъ изслѣдованіи этихъ переживаній, прежде всего насъ поражаетъ, что на ряду со свѣтлыми высокими явленіями изъ сферъ не физическихъ врываются въ бодрствующее сознаніе человѣка и мрачные или совсѣмъ непонятные феномены. Судя по тѣмъ даннымъ, которыя мы по этому предмету почерпнули изъ различныхъ источниковъ, разнообразіе и непостижимость этихъ явленій поразительны. Подвижники Добротолюбія, какъ видно изъ ихъ твореній, стремились по своему, какъ могли, разобраться въ этихъ явленіяхъ. Одно видѣніе, говорили они, отъ Бога, другое отъ діавола. У нихъ была своя интуиція, которая опредѣляла качества явленій. „Берегись сѣтей вражескихъ, говоритъ Нилъ Синайскій[1]), ибо бываетъ, когда молишься чисто и безмятежно, вдругъ предстанетъ тебѣ какой-либо образъ странный и чуждый... Это враги дѣлаютъ для того, чтобы ввести тебя въ самомнѣніе, внушивъ мысль, что тутъ Божество“. О томъ же другой подвижникъ Григорій Синаитъ говоритъ слѣдующее[2]): „Когда, дѣлая свое дѣло (т. е. во время молитвы), увидишь свѣтъ или огнь внѣ или внутри или ликъ какой, не принимай того, чтобы не потерпѣть вреда. И самъ отъ себя не строй воображеній, и, которыя сами строятся—не внимай тѣмъ и уму не позволяй напечатлѣвать ихъ въ себѣ. Ибо все сіе, со внѣ будучи печатлѣемо и воображаемо, служитъ къ прельщенію души... Все приходящее въ душу, говорятъ отцы, чувственное ли то, или духовное, коль скоро сомнѣвается въ немъ сердце, не пріемля его, не отъ Бога есть, но послано отъ врага. Когда

[1]) Добр. II, стр. 215. [2]) Доброт. V, 233, 234.

также увидишь умъ свой во внѣ или въ высоту влекомымъ отъ нѣкоей невидимой силы, не вѣрь сему и не попускай уму влекому быть, но тотчасъ понудь его на дѣло его (т. е. на молитву)... Что отъ Бога, то само собой приходитъ, говоритъ св. Исаакъ [1]), тогда какъ ты и времени того не знаешь. Хотя и врагъ внутрь чреслъ покушается призрачно представлять духовное, но время, опытъ и чувство обыкновенно обнаруживаютъ его предъ тѣми, коимъ не безызвѣстны его злыя козни. Гортань брашна (питье) различаетъ, говоритъ писаніе, такъ и вкусъ духовный все ясно показываетъ, какъ оно есть, не подвергаясь прельщенію".

Итакъ, мы теперь видѣли, какъ христіанскіе подвижники старались по своему разобраться въ явленіяхъ внѣ физическаго міра.

Рѣшимся и мы вмѣстѣ съ читателемъ заглянуть въ этотъ міръ и попытаемся въ немъ разобраться. Будемъ брать для этого достовѣрные случаи—достовѣрные или въ силу несомнѣнности самаго историческаго событія или достовѣрные на основаніи сближеній между собою фактовъ, взятыхъ изъ совершенно различныхъ источниковъ: такъ напримѣръ, фактовъ изъ жизни христіанскихъ подвижниковъ и подвижниковъ индусскихъ; наконецъ, достовѣрные въ силу невозможности сомнѣваться въ правдивости того, кто сообщаетъ о своихъ переживаніяхъ.

Сначала мы приведемъ примѣры изъ области переживаній особо одаренныхъ религіозныхъ натуръ, переживаній замѣчательныхъ тѣмъ, что, кто ихъ однажды испыталъ, послѣ этого уже не сомнѣвается въ реальности того, что ему въ нихъ открылось. Интересно здѣсь отмѣтить, что по поводу такихъ переживаній Вильямъ Джемсъ говоритъ, что мистическія состоянія, достигшія своего полнаго развитія, являются абсолютно авторитетными для тѣхъ лицъ, которыя ихъ испытываютъ... Подобно тому, какъ наши чувства являются для насъ совершенно достаточной гарантіей реальности извѣстныхъ фактовъ, такъ и мистическія состоянія, доставляя непосредственныя ощущенія реальности тѣмъ, кто пережилъ ихъ, являются доказательствомъ дѣйствительнаго существованія вещей, постигнутыхъ мистическимъ опытомъ [2]). Высшее мистическое созерцаніе, по Джемсу, несетъ съ собою такое полное сознаніе реальности своего предмета и

---

[1]) Свят. Исаакъ Сиринъ—подвижн. VI вѣка.

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

оставляетъ такой неизгладимый слѣдъ, что передъ нимъ въ глазахъ мистика совсѣмъ блѣднѣетъ чувство всякой другой реальности.

Для перваго примѣра такихъ переживаній возьмемъ видѣніе ученаго шведскаго натуралиста проф. Сведенборга, совершившееся въ 1745 г., измѣнившее всю его жизнь и направленіе его послѣдующихъ ученыхъ трудовъ [1]).

Будучи тогда уже 57 лѣтъ, Сведенборгъ, проѣздомъ черезъ Лондонъ, проживалъ въ этомъ городѣ нѣкоторое время. Живя такимъ образомъ въ Лондонѣ, Сведенборгъ для обѣда ходилъ въ таверну. Тамъ въ его распоряженіе отводилась одна комната, гдѣ онъ могъ спокойно отдаваться уединеннымъ размышленіямъ.

Однажды, будучи голоденъ, онъ ѣлъ болѣе обыкновеннаго и вдругъ увидѣлъ, что комната стала наполняться туманомъ, а на полу появилось множество разныхъ гадовъ. Туманъ перешелъ въ густую тьму; когда она разсѣялась, гадовъ больше не было, а въ углу комнаты Сведенборгъ увидалъ сидящаго человѣка, окруженнаго яркимъ сіяніемъ и грозно сказавшаго ему: „не ѣшь такъ много“. Тутъ Сведенборгъ потерялъ зрѣніе; когда оно стало понемногу возвращаться, онъ увидалъ себя одного и въ большомъ испугѣ поспѣшилъ домой, гдѣ провелъ ночь и слѣдующій день въ размышленіи и ничего не ѣлъ. На другой день человѣкъ въ сіяніи явился опять, одѣтый въ красную мантію, и сказалъ ему: „я Богъ, Господь, Творецъ и Искупитель! Я избралъ тебя, чтобы объяснить людямъ внутренній и духовный смыслъ писаній, я буду диктовать тебѣ, что ты долженъ писать“.

Послѣ того Сведенборгъ почувствовалъ, что открылись глаза внутренняго человѣка и съ тѣхъ поръ онъ сталъ, не перемѣняя внѣшняго мѣста, переноситься духомъ въ небо, адъ и промежуточный міръ духовъ и бесѣдовалъ со многими извѣстными ему лицами, частью недавно, а частью и давно умершими“.

По мнѣнію Вл. Соловьева, сообщенія Сведенборга о сношеніяхъ его съ разными сферами загробной жизни, въ виду правдиваго и серьезнаго характера Сведенборга, имѣютъ полную субъективную достовѣрность.

Не менѣе замѣчательны были сверхличныя переживанія Жанны д'Аркъ, результатомъ которыхъ была такая глубокая ея вѣра въ свое призваніе спасти Францію, что она дѣйствительно ее спасла въ 1429 году.

---

[1]) Сведенборгъ—статья В. Соловьева. Слов. Брок. и Ефрона. Т. 57, стр. 75—80.

Въ очеркѣ Ламартина о Жаннѣ д'Аркъ мы читаемъ [1]), что она уже въ ранней молодости слышала ушами своими голоса, которые неумолкаемо говорили душѣ ея и указывали ей ея жизненный путь, но она долго не рѣшалась говорить о нихъ даже со своею матерью. Эти голоса то совѣтовали ей быть цѣломудренною, набожною, скромною, то говорили ей о несчастіяхъ Франціи и вопляхъ народа. Однажды, въ полдень, сидя въ саду подъ тѣнью церковной ограды, она услыхала мужской голосъ, который звалъ ее по имени; „Жанна, встань, ступай на помощь дофину; возврати ему царство!" Голосъ былъ явственень и сопровождался небеснымъ свѣтомъ. Повелѣніе было такъ строго, что Жанна упала на колѣни и отвѣчала: „Какъ могу я это сдѣлать? Я, бѣдная дѣвушка, не умѣю ни ѣздить верхомъ, ни начальствовать войсками". Голосъ не принималъ отговорокъ... За этимъ первымъ видѣніемъ, которое заставило ее трепетать и плакать, но которое она хоронила въ тайнѣ—послѣдовали другія... Эти бесѣды, призыванія, эти восторги, колебанія продолжались нѣсколько лѣтъ; наконецъ, Жанна открылась матери; та сказала отцу и братьямъ; слухъ о томъ пронесся по всей странѣ, и дѣло Жанны разрослось въ великое событіе—Жанна д'Аркъ спасла Францію.

Надо при этомъ замѣтить, что вся эта исторія съ голосами у Жанны д'Аркъ не подлежитъ сомнѣнію; все это основано на показаніяхъ самой Жанны, знавшей, что ей угрожаетъ казнь; все это подтверждено перекрестными допросами знатоковъ слѣдственнаго дѣла. Правдивость же Жанны въ данномъ случаѣ несомнѣнна, ибо этою правдивостью была проникнута вся жизнь ея.

Что же касается подобныхъ видѣній у нашихъ подвижниковъ, то занимавшійся изслѣдованіемъ этого вопроса проф. В. Ф. Чижъ [2]) указываетъ на то, что видѣнія эти, какъ они описаны въ житіяхъ святыхъ (Минеи Четьи), отличались необыкновенной простотой.

Такъ напримѣръ, Фотій Митрополитъ Московскій (умеръ въ 1431 году) и Тихонъ Воронежскій (умеръ въ 1783 г.) имѣли передъ смертью такія видѣнія. Фотій увидѣлъ свѣтоноснаго мужа, который предрекъ ему смерть черезъ седмицу. Испуганный Фотій упалъ къ ногамъ явившагося, но онъ сталъ невидимъ. Тихонъ Воронежскій за три года до кончины каждый день молился „скажи мнѣ, Господи, кончину мою", и тихій голосъ на утренней зарѣ сказалъ ему: „въ день недѣльный".

---

[1]) „Жанна д'Аркъ" Ламартина. Дешевая Библіотека Суворина.

[2]) „Вопр. Филос. и Псих." 1905 г. Ноябрь—Декабрь, стр. 421. Изслѣдованіе В. Ф. Чижа „Психологія нашихъ праведниковъ".

Впрочемъ, въ Четьихъ Миней встрѣчаются описанія яркихъ, величественныхъ видѣній, напр., бывшихъ у св. Сергія Радонежскаго. Объ этихъ видѣніяхъ мы будемъ говорить въ XVII главѣ нашей книги.

Перейдемъ теперь къ одному изъ величайшихъ духовныхъ видѣній, ниспосланныхъ Божествомъ человѣку, къ видѣнію изъ эпохи ранняго развитія Христіанства, къ видѣнію св. Апостола Павла.

Въ 38 году по Р. Х. въ жизни только что народившейся христіанской церкви произошло, по опредѣленію скептика всего чудеснаго Эрнеста Ренана, „странное событіе“ — событіе обращенія Апостола Павла.

До этого событія Ап. Павелъ или, какъ его тогда звали, Савлъ былъ главнымъ дѣятелемъ въ гоненіи Христіанъ; послѣ этого событія онъ сдѣлался однимъ изъ самыхъ пылкихъ послѣдователей Спасителя и, какъ всѣмъ извѣстно, огненною проповѣдью Ап. Павла утвердилось Христіанство.

Даже такой скептикъ, какъ Ренанъ, не сомнѣвается въ этомъ „странномъ“, какъ онъ говоритъ, событіи, объясняя его гипотезой чисто индивидуальнаго факта, который былъ ощутимъ для одного лишь Павла [1]). Но діаметрально противоположно этому скептическому мнѣнію Ренана высказывается бывшій профессоръ психологіи въ Гарвардскомъ университетѣ Вильямъ Джемсъ. Какъ видно изъ его книги „Многообразіе религіознаго опыта“, объясненіе подобныхъ фактовъ, по мнѣнію Джемса, должно заключаться въ гипотезѣ дѣйствительнаго соприкосновенія глубочайшихъ слоевъ нашей духовной жизни съ реальнымъ Божественнымъ міромъ [2]).

Напомнимъ читателю, какъ произошло это событіе; послушаемъ о немъ самого Апостола, какъ онъ разсказалъ о случившемся сначала народу Іерусалимскому въ городской крѣпости (Дѣянія: главы XXI и XXII) и затѣмъ царю Агриппѣ на судилищѣ (Дѣянія глава XXVI).

Вотъ подлинныя слова св. Апостола:

„Я іудеянинъ, родившійся въ Тарсѣ Киликійскомъ, тщательно наставленный въ отеческомъ законѣ [3]), думалъ, что мнѣ должно много дѣйствовать противъ Іисуса Назарея [4]),

---

[1]) Ер. Ренанъ. „Апостолы“, стр 135. [2]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“, стр 502—507 и 515. [3]) Дѣянія XXII, 3. [4]) Дѣянія XXVI, 9.

даже до смерти гналъ послѣдователей сего ученія, связывая и предавая въ темницу и мужчинъ и женщинъ [1]), и по всѣмъ синагогамъ я многократно мучилъ ихъ и принуждалъ хулить Іисуса, и въ чрезмѣрной противъ нихъ ярости преслѣдовалъ даже и въ чужихъ городахъ [2]). Для сего идя въ Дамаскъ съ властью и порученіемъ отъ первосвященниковъ, среди дня на дорогѣ я увидѣлъ съ неба свѣтъ, превосходящій солнечное сіяніе, осіявшій меня и шедшихъ со мною. Всѣ мы упали на землю, и я услышалъ голосъ, говорившій мнѣ на еврейскомъ языкѣ; Савлъ, Савлъ! что ты гонишь меня? (Въ главѣ IX *посланія къ Коринфянамъ* св. Апостолъ пишетъ, что онъ видѣлъ Іисуса Христа). Я сказалъ: кто ты Господи? онъ сказалъ: я Іисусъ, котораго ты гонишь [3]). Бывшіе со мною видѣли свѣтъ и пришли въ страхъ, но голоса, говорившаго мнѣ, не слыхали.

Тогда я сказалъ: „Господи, что мнѣ дѣлать?“ (Въ дѣяніяхъ св. Апостола въ главѣ девятой говорится, что св. Павелъ сказалъ это въ трепетѣ и ужасѣ). Господь же сказалъ мнѣ: встань и иди въ Дамаскъ и тамъ тебѣ сказано будетъ все, что назначено тебѣ дѣлать.

Когда я отъ славы свѣта того лишился зрѣнія, говоритъ св. Павелъ, то бывшіе со мною за руку привели меня въ Дамаскъ [4]).

Въ главѣ IX Дѣяній св. Апостоловъ говорится, что Павелъ былъ такъ ослѣпленъ этимъ видѣніемъ, что въ теченіе трехъ дней ничего не видѣлъ съ открытыми глазами, не могъ ни ѣсть, ни пить.

Всѣ мы знаемъ о громадныхъ послѣдствіяхъ этого видѣнія.

Но достаточно примѣровъ духовныхъ видѣній, коснемся теперь совершенно другого рода Сверхсознанія. Приведемъ образецъ иныхъ сверхличныхъ переживаній, переживаній умственнаго экстаза, когда мыслительныя способности заостряются у человѣка до геніальности.

Беремъ описаніе этого экстаза у Филона Александрійскаго [5]):

Иногда, приступая къ работѣ съ пустотой въ головѣ, говоритъ Филонъ, я внезапно чувствовалъ, какъ что-то наполняло меня, мысли невидимымъ образомъ лились ко мнѣ цѣлымъ потокомъ и запечатлѣвались въ моемъ умѣ; благодаря этому приливу божественнаго вдохновенія я приходилъ

---

[1]) Дѣянія XXII, 4. [2]) Дѣянія XXVI, 11. [3]) Дѣянія XXVI, 12, 13, 14, 15. [4]) Дѣянія XXII 10, 11. [5]) Филонъ Александрійскій, знаменитый философъ, современникъ Спасителя.

> въ необычайное возбужденіе и терялъ сознаніе о мѣстѣ, гдѣ я находился, объ окружающихъ меня, о самомъ себѣ, о томъ, что я говорилъ и писалъ. Я сознавалъ въ это время только богатство ниспосланнаго мнѣ дара толкованія, наслаждался сверхъестественной проникновенностью моего вдохновенія и ощущалъ въ себѣ величайшую энергію ко всему, что предстояло сдѣлать; состояніе моего духа можно уподобить тому, что испытываютъ глаза, вооруженные самыми совершенными оптическими приспособленіями [1]).

Въ параллель съ вышеозначеннымъ переживаніемъ Филона Александрійскаго считаемъ нужнымъ здѣсь же привести изъ сборника Добротолюбіе весьма интересную психологію другого высшаго переживанія—переживанія чисто мистическаго. Переживаніе это изложено величайшимъ подвижникомъ VI вѣка св. Исааакомъ Сиріяниномъ. Изложено оно, очевидно, на основаніи его личнаго опыта. Исаакъ Сиріянинъ старается передать это переживаніе тѣми терминами, которыми выражались понятія въ его время. Вмѣстѣ съ тѣмъ и переводчикъ Добротолюбія [2]) перевелъ св. Исаака, сообразуясь съ иноческимъ міровоззрѣніемъ. Въ главѣ XVI, гдѣ мы говоримъ о сверхсознаніи духовномъ, мы, между прочимъ, помѣщаемъ это переживаніе св. Исаака Сиріянина въ той редакціи, какъ оно напечатано въ Добротолюбіи, но такъ какъ выраженія Добротолюбія нѣсколько туманны и весьма далеки отъ нашей терминологіи (почему для непривычныхъ къ языку Добротолюбія смыслъ глубокихъ сентенцій св. Исаака Сиріянина можетъ быть неясенъ), то здѣсь мы приведемъ означенное переживаніе св. подвижника въ переложеніи на нашу болѣе понятную для читателей терминологію.

> Послушай теперь, говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ, какъ человѣкъ утончается, постигаетъ духовное, какъ онъ дѣлается подобнымъ безплотнымъ духамъ.—Когда душа его, оставивши все земное, начнетъ 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, 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

---

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“, стр 470.

[2]) Епископъ Ѳеофанъ Затворникъ

(сверхфизическія) 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. 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 [1]).

Отъ этого высшаго мистическаго переживанія, которое такъ прочувствовано передалъ св. Исаакъ Сиріянинъ, перейдемъ къ другимъ явленіямъ, которыя испытывали христіанскіе подвижники въ нѣкоторыхъ случаяхъ своей подвижнической жизни; явленія эти—свѣтовыя (видится свѣтъ, огоньки); они понимались подвижниками, какъ навожденіе злой силы. Подвижники называютъ эти видѣнія „прелестью“ или „прелестнымъ просвѣщеніемъ“. Возьмемъ для примѣра два наипростѣйшихъ описанія такихъ явленій „прелестнаго просвѣщенія“.

Павелъ Латрскій [2]) характеризуетъ признаки „прелестнаго просвѣщенія“ такъ: „свѣтъ силы вражеской огневиденъ, дымоватъ и подобенъ чувственному огню“.

Каллистъ Патріархъ [3]) говоритъ о томъ же въ такихъ выраженіяхъ: „Для созерцательныхъ въ молитвѣ бѣсъ производитъ нѣкія фантазіи, иногда окрашивая воздухъ на подобіе свѣта, а иногда производя огневыя какія-либо образованія“.

Интересно, что тѣ же явленія возникаютъ и у индусскихъ подвижниковъ (Іоги), но отношеніе къ нимъ со стороны индусскихъ подвижниковъ совсѣмъ иное. Авторъ книжки „Философія Іога“ индусскій подвижникъ Суоми Вивекананда говоритъ, что, когда послѣ извѣстныхъ подвижническихъ упражненій, упражняющіеся будутъ видѣть какъ бы маленькія свѣтлыя пятна, плавающія, становящіяся больше и больше,—„когда вы начнете испытывать это, знайте, что вы очень быстро подвигаетесь впередъ“ [4]).

Теперь перейдемъ къ явленіямъ, такъ называемаго, ясновидѣнія.

Авторъ книги „Великіе Посвященные“ Эдуардъ Шюре, дѣлая въ этой книгѣ сводъ опытныхъ данныхъ послѣдняго вре-

---

[1]) Доброт., II, 658. [2]) Доброт. V, 382. [3]) Тамъ же, стр. 427.
[4]) Суоми Вивекананда. „Философія Іога“, стр. 93.

мени относительно ясновидѣнія, извлеченныхъ изъ трудовъ проф. Грегори, проф. Перти и друг., говоритъ, между прочимъ, что во время гипнотическаго состоянія способности ясновидящаго повышаются въ такой спепени, что онъ можетъ видѣть сквозь толстыя стѣны [1]).

Того же достигали тамбовскіе хлысты - богомолы, но достигали этого не во снѣ, а въ бодрствующемъ состояніи. А именно, они, будучи въ извѣстномъ приподнятомъ настроеніи, получали способность „читать по гласу", т. е. читать по закрытой духовной книгѣ. Извѣстный знатокъ раскола Д. Г. Коноваловъ въ своемъ изслѣдованіи „Религіозный экстазъ въ русскомъ сектантствѣ" приводитъ, въ числѣ многихъ другихъ свидѣтельствъ, такое характерное показаніе нѣкоей Копыловой о подобной способности раскольницы Маланьи [2]).

> „Маланья бывало, заявляетъ свидѣтельница, *говоритъ изъ писанія,* а Филиппъ *сличаетъ съ книгою*; и когда сличалъ Филиппъ то, что говорила Маланья, съ книгою, то всегда выходило такъ, какъ въ книгѣ, а то ей и вѣра-то врядъ бы была, кабы не по книгѣ".

Наконецъ, въ заключеніе всѣхъ этихъ примѣровъ мы считаемъ не безынтереснымъ сообщить о совершенно особомъ переживаніи, которое испыталъ на себѣ знаменитый художникъ XVI столѣтія Бенвенуто Челлини — переживаніи, описанномъ имъ въ автобіографіи. При этомъ надо сказать, что означенное литературное произведеніе Челлини носитъ на себѣ печать полной правдивости, въ чемъ можетъ убѣдиться каждый, по прочтеніи его книжки: „Жизнь Бенвенуто Челлини, имъ самимъ разсказанная".

Время описаннаго Бенвенуто событія относится къ 1533 г. Въ то время Бенвенуто былъ молодъ: ему было всего 33 года; онъ тогда велъ очень бурную жизнь и былъ, между прочимъ, увлеченъ одной дѣвушкой-сициліанкой Анжеликой, которую мать увезла изъ своего дома отъ преслѣдованій Бенвенуто внезапно ночью.

Засимъ выписываемъ разсказъ дословно о событіи изъ автобіографіи Челлини [3]).

---

[1]) Эдуардъ Шюре „Великіе Посвященные", стр. 229. [2]) Д. Г. Коноваловъ. „Религіозный экстазъ въ русскомъ сектанствѣ", стр. 198.

[3]) „Жизнь Бенвенуто Челлини, имъ самимъ разсказанная". Изданіе Ледерле. Переводъ Штейна, стр. 177—180.

Среди этой безпутной жизни, говоритъ Бенвенуто, я сошелся съ однимъ сицилійскимъ священникомъ, очень умнымъ и основательно знавшимъ латинскую и греческую литературу. Однажды въ бесѣдѣ съ нимъ разговоръ коснулся некромантіи и я сказалъ ему, что свою жизнь всю горячо желалъ узнать и увидѣть тайны этого искусства.—„Чтобы предпринять такое дѣло, нужна душа твердая и безстрашная",—отвѣчалъ мнѣ священникъ. Я отвѣчалъ ему, что рѣшительности и храбрости хватитъ у меня достаточно, лишь бы найти случай и ознакомиться съ этимъ дѣломъ.—Если это такъ, отвѣчалъ мнѣ священникъ, то я удовлетворяю твое желаніе". И мы сейчасъ же сговорились приняться за дѣло.

Однажды вечеромъ священникъ дѣлалъ нужныя приготовленія и приказалъ мнѣ подыскать одного либо двухъ товарищей. Къ себѣ же онъ пригласилъ молодого человѣка изъ Пистои, который и самъ занимался некромантіей. Я привелъ Виченцо Ромоли, моего близкаго друга. Мы отправились въ Колизей. Тамъ священникъ одѣлся, какъ одѣваются некроманты, и началъ вырисовывать на землѣ круги съ величайшими церемоніями, какія только можно себѣ представить. Онъ принесъ съ собою драгоцѣнныя благовонія, смрадныя снадобья и огня. Когда все было въ порядкѣ, онъ сдѣлалъ въ начерченномъ кругѣ разрывъ и, взявъ каждаго изъ насъ за руку, ввелъ туда. Потомъ распредѣлилъ между нами роли: талисманъ передалъ въ руку своему товарищу некроману, а другимъ поручилъ наблюдать за огнемъ и благовоніями, самъ же приступилъ къ заклинаніямъ. Эта церемонія длилась болѣе полутора часовъ. Колизей наполнился легіонами адскихъ духовъ. Когда священникъ увидѣлъ, что они довольно многочисленны, онъ обратился ко мнѣ, наблюдавшему за благовоніями, и сказалъ:—„Ну, Бенвенуто, спроси у нихъ что-нибудь". Я просилъ ихъ соединить меня съ сициліанкой Анжеликой. Въ эту ночь мы отвѣта не дождались; тѣмъ не менѣе я былъ въ восторгѣ отъ того, что видѣлъ. Некроманъ мнѣ сказалъ, что надо сюда придти вторично, и тогда я узнаю все, что захочу; но только для успѣха надо прихватить съ собою мальчика, который еще не утратилъ невинности. Я выбралъ для этого одного изъ моихъ учениковъ, двѣнадцатилѣтняго мальчика, пригласилъ съ собою Винченцо-Ромоли, да, кромѣ того, еще Аньолино Гадди, нашего пріятеля. Какъ только мы пришли въ условленное мѣсто, некроманъ принялся за приготовленія съ такою же, если не большею, серьезностью, какъ и раньше. Потомъ онъ ввелъ насъ въ кругъ, который начертилъ съ удивительнымъ искусствомъ и съ еще болѣе торжественными церемоніями, чѣмъ прежде.

Онъ поручилъ присматривать за благовоніемъ и огнемъ Виченцо, около котораго поставилъ Аньолино Гадди; мнѣ

же положилъ въ руку талисманъ и велѣлъ поворачивать его въ извѣстномъ направленіи. Юный же мой ученикъ былъ помѣщенъ подъ самый талисманъ. Некроманъ началъ свои страшныя заклинанія, взывалъ по имени ко множеству начальниковъ адскихъ легіоновъ и отдавалъ имъ приказанія во имя Всемогущаго Бога на еврейскомъ, греческомъ и латинскомъ языкахъ. Вскорѣ Колизей наполнился числомъ демоновъ чуть ли не во сто разъ большимъ, чѣмъ въ первый разъ. Винченцо Ромоли и Аньолино были заняты поддерживаніемъ огня и возжиганіемъ благовоній. По указанію некромана, я опять взмолился къ духамъ соединить меня съ Анжеликой; нѣсколько погодя некроманъ обернулся ко мнѣ и промолвилъ: „Развѣ ты не слыхалъ, какъ они тебѣ сказали, что ты соединишься съ нею черезъ мѣсяцъ". И онъ просилъ меня стоять стойко, такъ какъ теперь собралось духовъ тысячью легіонами больше, нежели онъ ихъ вызывалъ. Онъ прибавилъ, что эти демоны самые опасные, и такъ какъ они дали на мой вопросъ отвѣтъ, то надлежитъ съ ними обойтись мягко и отпустить ихъ съ миромъ. Съ другой стороны, мальчуганъ, который находился подъ талисманомъ, вскричалъ въ ужасѣ, что видитъ тысячу страшилищъ, которыя намъ угрожаютъ и четырехъ гигантовъ, вооруженныхъ съ головы до пятъ, которые собираются проникнуть въ заколдованный кругъ. Въ это время некроманъ, дрожа отъ страха, пытался ихъ заклясть самымъ мягкимъ и нѣжнымъ голосомъ, какимъ только умѣлъ. Винченцо Ромоли, дрожа какъ листъ, поддерживалъ благовонія, я испытывалъ ужасъ не меньшій, но старался его побороть и всячески ободрять товарищей, хотя на самомъ дѣлѣ чувствовалъ, что и самъ-то умираю, видя какимъ ужасомъ объятъ некроманъ. Мальчикъ спряталъ свою голову между колѣнъ и кричалъ: „я хочу умереть такъ! Погибли мы!". Тогда я ему сказалъ: „эти твари ниже насъ и все, что ты видишь, есть не болѣе, какъ дымъ и тѣни: итакъ, подыми глаза". Какъ только онъ это исполнилъ, какъ опять воскликнулъ:—„Весь Колизей горитъ и огонь подбирается теперь уже къ намъ". Потомъ закрылъ лицо руками и принялся твердить, что онъ погибъ и ничего видѣть больше не хочетъ. Некроманъ возлагалъ всѣ надежды на меня, умоляя не терять присутствія духа и жечь асса-фетиду. Я повернулся къ Винченцо Ромоли и велѣлъ ему бросить въ огонь асса-фетиду. Говоря это, я взглянулъ на Аньолино Гадди: тотъ былъ въ полномъ ужасѣ, глаза у него совсѣмъ выступали изъ орбитъ и онъ казался полумертвымъ.—„Ну Аньоло, сказалъ я ему, тутъ пугаться неумѣстно, нужно пріободриться и помогать другъ другу, вотъ положи-ка лучше асса-фетиды въ огонь". Тогда съ Аньоло, сдвинувшимся съ мѣста, случился такой грѣхъ, который заглушилъ и запахъ асса-фетиды. При всемъ этомъ переполохѣ и мальчуганъ рѣ-

шился поднять голову. Услышавъ, что я смѣюсь, онъ нѣсколько успокоился и сказалъ, что демоны, кажется, собираются удалиться. Въ такомъ положеніи мы оставались пока не зазвонили къ заутрени. Мальчикъ тогда сказалъ, что онъ видитъ лишь нѣсколько демоновъ, да и тѣ уже на значительномъ отъ насъ разстояніи. Наконецъ, какъ только некроманъ завершилъ обрядъ заклинаній, снялъ свой костюмъ и собралъ огромную кучу принесенныхъ съ собою книгъ, такъ и мы всѣ покинули кругъ, плотно прижимаясь другъ къ другу, особенно мальчикъ, который спрятавшись за нами, ухватился за платье некромана и за мой плащъ.

Далѣе въ тѣхъ же своихъ запискахъ Бенвенуто Челлини упоминаетъ, что дѣйствительно, согласно предсказанію некромана, ему, Бенвенуто, ровно черезъ мѣсяцъ удалось найти свою возлюбленную Анжелику [1]).

* * *

Число приведенныхъ нами примѣровъ изъ міра непонятныхъ, исключительныхъ феноменовъ, изъ области разнообразныхъ сверхличныхъ переживаній совершенно достаточно, чтобы получить представленіе о крайнемъ разнообразіи этихъ явленій [2]). Впрочемъ такому разнообразію нечего удивляться: оно и должно быть въ дѣйствительности. Если окружающій насъ физическій міръ богатъ своими проявленіями добра и зла, то не менѣе можетъ

---

[1]) Жизнь Бенвенуто Челлини, стр. 189.

[2]) Область этихъ переживаній, какъ мы сказали выше (гл. I стр. 6) Вильямъ Джемсъ называетъ подсознательною областью. Въ эту область Джемсъ включаетъ, такія, напримѣръ, вещи, какъ всѣ наши мгновенныя воспоминанія, являющіяся къ намъ помимо нашей воли. Область эта, по мнѣнію Джемса, таитъ въ себѣ зачатки всѣхъ нашихъ неясно мотивированныхъ настроеній, побужденій, симпатій, антипатій, предразсудковъ. Всѣ наши интуиціи, предположенія, фантазіи, суевѣрія, убѣжденія, вѣра и вообще всѣ наши ирраціональныя дѣйствія приходятъ изъ этой области. Изъ нея выходятъ наши сны и, возможно, что они возвращаются туда же. Въ ней возникаютъ всѣ наши мистическія переживанія, всѣ наши автоматизмы, чувственные и двигательные; она служитъ источникомъ всей нашей жизни въ гипнотическихъ и „гипноидическихъ“ состояніяхъ, если только у насъ бываютъ такія состоянія; въ ней кроются всѣ наши обманы чувствъ, всѣ навязчивыя идеи, всѣ причины истерическихъ припадковъ, если мы подвержены истеріи, изъ нея исходятъ всѣ сверхъ-нормальныя познанія, если они бываютъ у насъ или если мы наклонны къ телепатіи („Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 473).

быть разнообразенъ въ этомъ отношеніи и другой міръ—міръ, соприкасающійся съ физическимъ, намъ еще неизвѣстный. Мы и видѣли, что съ одной стороны міръ этотъ проявляется въ высшихъ духовныхъ ощущеніяхъ человѣка, въ ощущеніяхъ бежественныхъ видѣній и въ связанныхъ съ ними порывахъ къ жертвѣ и самоотреченію для блага людей, а съ другой, этотъ же потусторонній міръ возбуждаетъ ощущеніе ужаса и страха (сцена въ Римскомъ Колизеѣ).

Но если эти явленія такъ разнообразны, то, при изученіи ихъ, является необходимость разобраться въ этихъ явленіяхъ; при чемъ естественно рождается вопросъ, какимъ образомъ это сдѣлать, какъ найти систему, ихъ связующую, чтобы каждому явленію дать свое опредѣленное мѣсто. Вѣдь только при такой систематизаціи и можетъ выясниться критерій для оцѣнки самаго явленія.

Прежде всего надо сказать, что явленія эти несомнѣнно принадлежатъ къ области сверхсознанія, которое мы изучаемъ и относительно котораго мы говорили въ первой главѣ, что оно черпаетъ свои впечатлѣнія изъ міра иного, чѣмъ физическій, изъ міра болѣе тонкихъ сферъ—астральной, ментальной и духовной. Слѣдовательно, означенное сверхсознаніе и должно быть разнообразнымъ и различнымъ прежде всего въ зависимости отъ того, откуда идутъ впечатлѣнія—изъ міра ли астральнаго, изъ міра ли ментальнаго или же, наконецъ, изъ міра духовнаго. Съ другой стороны различіе въ сверхсознаніи, въ степени интенсивности его, въ мистической окраскѣ „иныхъ видѣній", проникающихъ въ душу человѣка, зависитъ также и отъ психическихъ свойствъ самаго человѣка—отъ силы его личности и отъ того, какимъ вибраціямъ болѣе гармонируетъ настроеніе его души.

Такимъ образомъ, для того, чтобы разобраться въ описанныхъ выше явленіяхъ, чтобы дать имъ извѣстную систему, могутъ служить слѣдующія главнѣйшія основанія.

1) надо, хотя приблизительно, установить, изъ какого міра человѣкъ воспринялъ извѣстныя сверхсознательныя впечатлѣнія, изъ міра ли астральнаго, изъ міра ли ментальнаго или изъ духовнаго міра.

2) надо выяснить, какъ реагировалъ человѣкъ на эти впечатлѣнія, какимъ началомъ своей души: реагировало ли въ извѣстныхъ случаяхъ только его астральное тѣло (эмоціи) или также

и тѣло ментальное (интеллектъ), или онъ отдавался высшему духовному зрѣнію [1]).

Выработка точной системы по этимъ основаніямъ была бы, конечно, не выполнимою при нашихъ еще слабыхъ знаніяхъ объ областяхъ сверхсознанія, но какъ первый опытъ, какъ первое начинаніе въ неизвѣданной еще классификаціи, мы предполагаемъ, съ своей стороны, принять такую упрощенную систему—отнести всѣ вышеизложенныя явленія сверхсознанія къ тремъ его степенямъ:

1) къ ясновидѣнію астральному, какъ низшей степени сверхсознанія [2]).

2) къ сверхсознанію ментальному и

3) къ сверхсознанію духовному.

Такая классификація сверхсознанія дастъ намъ возможность расположить въ нѣкоторомъ порядкѣ разнообразныя явленія сверхфизическаго міра и всѣ сверхличныя переживанія человѣка, относя каждое изъ этихъ явленій, въ связи съ переживаніями людей, къ извѣстному роду явленій.

Теперь приступимъ къ разрѣшенію самой задачи на приведенныхъ выше примѣрахъ и для этого прежде всего вспомнимъ, что астральный міръ есть міръ эмоцій, міръ душевныхъ движеній злыхъ и добрыхъ, міръ человѣческихъ страстей, что міръ ментальный—есть міръ интеллекта, міръ объективной аналитической или синтетической мысли и что міръ духовный есть міръ высшихъ проявленій человѣческаго духа, стремящагося къ единенію, стремящагося къ Божеству.

Тогда систематизація приведенныхъ примѣровъ будетъ слѣдующая.

Видѣнія „прелестнаго просвѣщенія“ христіанскихъ подвижниковъ, появляющіяся при извѣстномъ эмоціональномъ ихъ состояніи (къ этимъ видѣніямъ подвижники относятся со страхомъ, какъ

---

[1]) Здѣсь надо пояснить, что способности человѣка воспринимать зрительныя ощущенія астральнаго и ментальнаго міровъ теософы называютъ астральнымъ или ментальнымъ зрѣніемъ, а также даютъ этимъ способностямъ общій терминъ „ясновидѣнія“. Что же касается міра духовнаго, то онъ, по мнѣнію теософовъ, постигается духовнымъ зрѣніемъ—способностью, рѣзко отличающейся отъ ясновидѣнія. О различіи ясновидѣнія и духовнаго зрѣнія мы будемъ говорить подробно въ XVI главѣ.

[2]) Явленія этого ясновидѣнія у христіанскихъ подвижниковъ называется „прелестью“. О прелести см. главу IX-ю.

къ прельщенію дьявольскому) и всю сцену заклинанія некроманта въ Колизеѣ, всѣ эти ощущенія, идущія изъ астральнаго міра и задѣвающія астральное тѣло человѣка, мы относимъ къ явленіямъ ясновидѣнія астральнаго.

Сверхсознаніе Филона Александрійскаго, а также способности ясновидящихъ сомнамбулъ видѣть сквозь непроницаемыя перегородки, о каковыхъ способностяхъ мы прочитали у Шюре, мы отнесемъ къ способностямъ ментальнымъ—къ сверхсознанію или ясновидѣнію ментальному. (Подобныя способности сомнамбулъ не слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, относить къ ясновидѣнію астральному, такъ какъ способности эти проявились внѣ какихъ-либо эмоцій, при безстрастномъ состояніи визіонера; его тѣло эмоцій—астральное тѣло, было при этомъ внѣ какихъ-либо эмоціональныхъ вибрацій).

Сверхсознаніе Жанны д'Аркъ, св. Исаака Сиріянина, Митрополита Фотія, Тихона Задонскаго и св. Апостола Павла мы отнесемъ къ сверхсознанію духовному.

Что же касается описанныхъ видѣній Сведенборга, то въ этихъ видѣніяхъ его сверхсознаніе было двухъ различныхъ типовъ. Сначала, когда появились элементали [1]), онъ видѣлъ ихъ, какъ ясновидящій. При видѣніи же Божества, раскрылось его духовное зрѣніе.

Итакъ, принимая предложенныя нами основанія, мы нашли возможность нѣсколько разобраться въ приведенныхъ выше случаяхъ сверхсознанія. Мы уже не поставимъ теперь рядомъ такія сверхличныя переживанія, какъ переживаніе Филона Александрійскаго съ одной стороны, и явленія „прелести" у подвижниковъ съ другой, не поставимъ на одну доску видѣнія Жанны д'Аркъ и Бенвенуто Челлини. Очевидно, что подобныя явленія происходили и происходятъ на различныхъ плоскостяхъ, въ различныхъ сферахъ.

Но если мы разграничиваемъ эти явленія такъ, какъ это нами изложено, то такое наше разграниченіе, конечно, есть квалификація весьма грубая, принятая нами лишь какъ первый опытъ въ дѣлѣ столь мало еще изслѣдованномъ. Принятые нами три рода сверхсознанія (астральное, ментальное и духовное)

---

[1]) Здѣсь слѣдуетъ имѣть въ виду, что астральный міръ, какъ понимаютъ теософы, имѣетъ своихъ обитателей—такъ называемыхъ элементалей (или демоновъ, по терминологіи Христіанъ), объ этихъ элементаляхъ мы подробно говоримъ далѣе, въ главѣ VIII.

представляютъ собою различія рѣзкія, свойственныя различіямъ крайнихъ степеней. Между тѣмъ, тѣ явленія, которыя мы будемъ изучать, могутъ охватывать не одинъ только міръ астральный или ментальный, но и оба вмѣстѣ. Съ другой стороны, мы знаемъ, какъ сложна душа человѣческая; самыя начала этой души часто весьма близко соприкасаются другъ съ другомъ, напр., начало эмоцій съ началомъ разсудка (съ разсудочной волей). Начала эти у людей, которые при своей бодрствующей жизни не боролись съ тѣломъ желаній и не умѣли побѣждать его, трудно отдѣлимы и при переходѣ этихъ людей къ ощущеніямъ сверхсознанія, которое въ такомъ случаѣ будетъ сверхсознаніемъ задѣвающимъ самыя разнообразныя движенія души человѣческой.

Въ соотвѣтствіи съ раздѣленіемъ сверхсознанія на три вышеозначенныя степени мы расположимъ и весь планъ дальнѣйшей нашей работы, а именно, послѣ выясненія нами вопроса о физическихъ органахъ сверхсознанія, мы будемъ вести бесѣду нашу сначала объ астральномъ ясновидѣніи, затѣмъ о ментальномъ сверхсознаніи и, наконецъ, о сверхсознаніи духовномъ.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Физическіе органы сверхсознанія и сомнамбулизмъ.

„Сердце правитъ всѣмъ органомъ, и, когда благодать займетъ всѣ отдѣленія сердца, господствуетъ надъ всѣми помыслами и членами, ибо тамъ умъ и всѣ помыслы душевные".

Св. *Макарій Великій* (Доб. V, стр. 292).

Въ предыдущей главѣ мы привели рядъ фактовъ, иллюстрирующихъ особыя состоянія сознанія, которыя мы отнесли къ явленіямъ сверхсознанія астральнаго, ментальнаго и духовнаго. Люди, на коихъ находили эти состоянія, являлись обладающими особымъ зрѣніемъ; они переживали совершенно особыя ощущенія. По приведеннымъ нами примѣрамъ мы можемъ предположить, что въ нервной системѣ этихъ людей были особые органы воспріятія сверхсознательныхъ впечатлѣній, что у нихъ была раз-

вита особая организація, претворяющая эти впечатлѣнія въ чувство сверхсознанія. Что такая организація должна имѣть мѣсто, слѣдуетъ заключить также изъ признаннаго психологіей факта, что у нѣкоторыхъ людей, какъ говоритъ Вильямъ Джемсъ, сознаніе не ограничивается обыкновеннымъ „полемъ“ съ его „центромъ“ и „окраинами“, но охватываетъ еще ощущенія, которыя находятся за предѣлами основного сознанія [1]) (слѣдовательно и за предѣлами основныхъ органовъ чувствъ—зрѣнія, слуха, обоняніе и проч., иначе сказать, внѣ воспріятія этими чувствами). А такъ какъ элементарное строеніе души человѣческой вообще однообразно, то можно предположить, что и мы всѣ должны обладать, хотя въ зародышѣ, подобной организаціей, что если мы эту свою особую организацію не замѣчаемъ, то только потому, что она, будучи мало въ насъ развита, является неощутимою при нашемъ бодрствующемъ состояніи. Въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта“ Джемсъ, приводя примѣръ зрительной галлюцинаціи *слѣпого, лишеннаго зрительнаго воображенія*, говоритъ, что интересную проблему для психологовъ представило бы раскрытіе органическаго сѣдалища этого чувства слѣпого [2]). Но еще болѣе интересную, по нашему мнѣнію, проблему представляетъ раскрытіе вообще въ физической организаціи человѣка сѣдалища его органовъ сверхсознанія. Въ самомъ дѣлѣ, если, напримѣръ, ясновидящій можетъ проникнуть своимъ зрѣніемъ чрезъ непрозрачную среду [3]), то само собою разумѣется, для такого проникновенія должно ему служить что-либо кромѣ тѣхъ органовъ чувствъ, которыми мы ощущаемъ и которые намъ всѣмъ хорошо извѣстны.

Указанія для разрѣшенія предлагаемой проблемы о физическихъ органахъ сверхсознанія мы нашли въ весьма интересной книгѣ доктора философіи Карла Дю-Преля „Философія мистики“, изъ коей мы приведемъ факты, касающіеся нѣкоторыхъ опытовъ, такъ называемаго, Сомнамбулизма или Гипнотизма, проливающихъ свѣтъ на мѣстонахожденіе органовъ сверхсознанія въ физическомъ тѣлѣ человѣка.

Но прежде, чѣмъ приступить къ изученію этихъ фактовъ, мы для ясности дальнѣйшаго изложенія скажемъ нѣсколько словъ о томъ, что собственно представляютъ собою искусственный сомнамбулизмъ или гипнотизмъ.

---

[1]) Многообр. религіозн. опыты, стр. 220. [2]) Тамъ же, стр. 55 и 56.
[3]) Напр., чтеніе тамбов. хлыстовъ по гласу см. главу VI.

Сомнамбулизмъ или гипнотизмъ есть глубокій усиленный сонъ, сопровождаемый разговорами спящаго и въ нѣкоторыхъ случаяхъ его ясновидѣніемъ. Бываютъ весьма рѣдкіе случаи естественнаго сомнамбулизма; обыкновенно же сомнамбулизмъ вызывается искусственно гипнотизеромъ съ помощью извѣстныхъ манипуляцій (пассы), или онъ является результатомъ фиксированія зрѣнія на какомъ-нибудь блестящемъ предметѣ. Результаты широко распространенныхъ и часто повторяемыхъ опытовъ надъ гипнотизируемыми субъектами весьма замѣчательны. По сообщенію изучавшей этотъ вопросъ А. Безантъ, оказывается, что „при условіяхъ, когда нормальное мышленіе было невозможно, потому что мозгъ загипнотизированнаго находился въ состояніи летаргіи, дурно снабженный дурною кровью, и когда можно было ожидать полнаго бездѣйствія сознанія", появлялись между тѣмъ факты совершенно неожиданные для этого состоянія. Умственныя способности загипнотизированнаго не уменьшались, а, наоборотъ, дѣятельность ума его дѣлалась тоньше, острѣе, сильнѣе... Въ то время, какъ самые органы чувствъ его бездѣйствовали такъ же, какъ во время сна, функціи ихъ отправлялись живѣе, чѣмъ когда-либо, при посредствѣ какихъ-то иныхъ невѣдомыхъ органовъ. Глазъ, не отвѣчающій на вспышки электрической лампы, могъ въ то же время видѣть на разстояніи совершенно недоступномъ при обычномъ бодрствующемъ состояніи сознанія.—Находящійся въ гипнозѣ могъ читать въ закрытыхъ книгахъ, проникать чрезъ тѣлесныя оболочки во внутренность тѣла и распознавать болѣзни, скрытыя подъ покровомъ мускуловъ и костей. То же самое относительно уха—оно могло улавливать звуки на разстояніи, далеко переходящемъ всѣ границы обычныхъ слуховыхъ воспріятій и реагировать на вопросы, идущіе изъ такой дали, когда обыкновенное ухо уже не въ состояніи воспринимать слабыя и тонкія колебанія [1]).

Нужно вмѣстѣ съ тѣмъ замѣтить, что при такихъ необыкновенныхъ повышенныхъ способностяхъ загипнотизированные обнаруживаютъ и свойства отрицательныя. Такъ, они находятся въ полной зависимости отъ магнетизера, волю котораго рѣдко осиливаетъ ихъ воля. Они, послѣ перехода въ бодрствующее состояніе, совершенно не помнятъ того, что съ ними было въ гипнозѣ, хотя будучи въ гипнозѣ, они вполнѣ сознаютъ и помнятъ о своемъ

[1]) А. Безантъ. „Законы высшей жизни". 1909. Т. III, стр. 45.

бодрствующемъ состояніи. Они могутъ быть подвержены гипнотизеромъ явленіямъ, такъ называемаго, послѣ гипнотическаго внушенія. Гипнотизеръ даетъ гипнотизируемому субъекту приказаніе исполнить послѣ пробужденія отъ гипнотическаго сна какой-нибудь, иногда очень странный, поступокъ, и по данному знаку или въ точности, въ то самое время, которое было назначено, гипнотизируемый выполняетъ приказанное; при этомъ исполняющій это приказаніе не сознаетъ того, что онъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ внушенія, и если совершенный имъ поступокъ эксцентриченъ, то онъ придумываетъ обыкновенно какой-нибудь предлогъ, чтобы осмыслить свое поведеніе.

Естественно, послѣ всего изложеннаго, является вопросъ— что же это за особое состояніе гипнотизированнаго, которое видитъ безъ помощи глазъ, слышитъ безъ помощи ушей и разсуждаетъ, когда орудіе разсужденія находится въ летаргіи? Что это за состояніе, которое какъ бы совершенно видоизмѣняетъ душу субъекта, подверженнаго гипнотизму?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ такой аналогіи Карла Дю-Преля: подобно тому, какъ свѣтъ неподвижныхъ звѣздъ невидимъ для насъ, когда свѣтитъ солнце, такъ мы при бодрствованіи не чувствуемъ своего другого сознанія, хотя оно и существуетъ въ насъ всегда потенціально; съ заходомъ же солнца, иначе сказать, съ погашеніемъ въ глубокомъ снѣ нашего бодрствующаго сознанія, неподвижныя звѣзды начинаютъ сіять, т. е. просыпается другое сознаніе [1]).

Согласно съ этой аналогіей Карла Дю-Преля, можно, въ виду изложенныхъ фактовъ, собранныхъ А. Безантъ, съ вѣроятностью заключить, что, при впаденіи загипнотизированнаго въ глубокій сомнамбулическій сонъ, когда его бодрствующе сознаніе погашено (анестезировано), проявляется скрытое въ бодрствующемъ состояніи другое его сознаніе съ необыкновенно повышенными способностями, съ особымъ острымъ зрѣніемъ, необъяснимымъ законами физическаго міра, однимъ словомъ, проявляется то, что можетъ быть отнесено къ области его высшаго сознанія, т. е. къ сверхсознанію.

Гдѣ же реагируетъ это сверхсознаніе у загипнотизированныхъ, въ какой области нервной системы?

Въ своей книгѣ „Философія мистики“ Карлъ Дю-Прель го-

---

[1]) „Философія мистики“, стр. 65 и 134.

воритъ, что на дѣлаемые сомнамбуламъ вопросы сомнамбулы единогласно указываютъ на гангліенозную (симпатическую) систему свою, какъ на матеріальнаго носителя ихъ внутренняго чувства [1]). Хотя Дю-Прель съ своей стороны находитъ [2]), что вопросъ объ органѣ и образѣ воспріятія сомнамбуловъ весьма еще теменъ, но тутъ же заявляетъ, что такъ какъ между психическими функціями ихъ и происходящими въ ихъ гангліенозной системѣ измѣненіями наблюдается такая же параллельность, какая существуетъ между психическими функціями бодрствующаго человѣка и происходящими въ его головномъ мозгу измѣненіями, то гангліенозная система съ центральнымъ узломъ ея, солнечнымъ сплетеніемъ считается органомъ ихъ воспріятія. Дю-Прель сообщаетъ, заимствованный имъ у изслѣдователя сомнамбулизма Франца Фишера, такой фактъ сомнамбулизма: Сомнамбула Бертрана, указывая себѣ на животъ, (близъ коего помѣщается солнечное сплетеніе), сказала, что у нея тамъ что-то такое, что говоритъ съ нею и съ чѣмъ она можетъ совѣтоваться. Въ то время, какъ ея инстинктъ принималъ такую форму драматическаго сновидѣнія [3]), она наклонялась къ животу, слегка потирала его указательнымъ пальцемъ и отвѣчала тогда на всѣ вопросы, предлагающіеся ей какъ ею самой, такъ и посторонними лицами. Далѣе Дю-Прель приводитъ еще другой подобный же примѣръ ясновидѣнія; онъ говоритъ, что еще яснѣе изображалась обнаруживаемая при погруженіи въ сомнамбулическій сонъ борьба между головнымъ мозгомъ и солнечнымъ сплетеніемъ у одной сомнамбулы, описанной Вернеромъ [4]). Погружаясь въ сомнамбулическій сонъ, но не утративъ еще чувствительности, она сказала: „гдѣ я? у меня какъ будто нѣтъ головы. Страшная борьба между головой и сердцемъ. Оба хотятъ безраздѣльной власти, оба хотятъ чувствовать и видѣть. Этого не можетъ быть, это какая-то междоусобная война. Выходитъ такъ, что для того, чтобы что-нибудь видѣть, я должна помѣстить голову подъ ложечку. Когда я думаю головой, то у меня болитъ подъ ложечкой, а между тѣмъ то, чѣмъ я вижу подъ ложечкой, видитъ еще недостаточно ясно. Мнѣ приходится удивляться тому, что у меня хотя есть голова, но она какъ будто перешла въ желудокъ“ [5]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 208. [2]) Стр. 154. [3]) Т. е. какъ бы раздвоенія личности, что можно объяснить тѣмъ, что сомнабулическій сонъ ея не былъ еще настолько глубокъ, чтобы могло окончательно погаснуть ея нормальное сознаніе. [4]) Werner Simbolik der Sprache, 124. [5]) „Философія мистики“, стр. 155 и 156.

Изъ этихъ примѣровъ, приведенныхъ Дю-Прелемъ, мы можемъ заключить, что сомнамбулы, съ развитіемъ гипноза, сами начинаютъ ощущать свой новый сознающій и мыслящій органъ, начинаютъ сознавать и чувствовать, что органъ этотъ *локализируется въ солнечномъ сплетеніи* и ощущаютъ они этотъ свой новый органъ совершенно такъ же, какъ мы въ бодрствующемъ сознаніи нашемъ ощущаемъ и сознаемъ нашъ сознающій и мыслящій органъ—головной мозгъ. Такимъ образомъ, взамѣнъ нормальнаго самосознанія у сомнамбуловъ является особое свое самосознаніе, подобное нашему мозговому самосознанію; при чемъ, если сонъ ихъ не глубокъ, то бываетъ и такъ, что вмѣстѣ съ народившимся въ солнечномъ сплетеніи новымъ самосознаніемъ не погасло еще прежнее мозговое самосознаніе, почему у такихъ сомнамбулъ и происходитъ описанное выше раздвоеніе личности.

Но, когда наступаетъ глубокій сонъ, отрѣшеніе отъ прежняго самосознанія у загипнотизированнаго бываетъ полное; находящійся въ гипнозѣ, вспоминая о себѣ, какимъ онъ былъ въ бодрствующемъ сознаніи, относится къ жизни своей въ этомъ сознаніи, какъ къ жизни лица совершенно посторонняго. Въ подтвержденіе этого приведемъ, взятый нами у А. Безантъ [1]), весьма наглядный примѣръ такого отрѣшенія отъ прежняго „я“ въ гипнозѣ. Примѣръ этотъ интересенъ еще и тѣмъ, что онъ представляетъ различныя ступени сверхсознанія. Пробовали дѣлать опытъ, говоритъ А. Безантъ, съ одной невѣжественной крестьянкой, которая въ нормальномъ состояніи была несообразительна, медленна и тупа. Ее загипнотизировали и въ трансѣ она сдѣлалась умнѣе; особенно странно то, говоритъ А. Безантъ, что она стала съ презрѣніемъ относиться къ своему собственному обычному „я“, критиковать его дѣйствія, пренебрежительно говоритъ о его ограниченности, употреблять, говоря о немъ, такія выраженія, какъ „эта тварь“. При еще болѣе глубокомъ трансѣ, говоритъ А. Безантъ, проявилось сознаніе болѣе высокое, чѣмъ предыдущее, серьезное, полное достоинства, разумное, которое смотрѣло сверху внизъ на первыя два проявленія, критиковало ихъ строго и безпристрастно, порицало ихъ ошибки и поднималось надъ ихъ ограниченностью.

По приведенному примѣру мы видимъ, что въ началѣ загипнотизированная, вступивши на первую ступень сверхсознанія, не могла еще отрѣшиться отъ своей астральной природы, отъ

---

[1]) „Законы высшей жизни“. 1909. Т. III, стр. 46.

своего астральнаго тѣла, почему и проявляла свои эмоціи, которыя особенно рѣзко обнаружились въ ея словахъ, сказанныхъ презрительно: „эта тварь!“. Но послѣ этого, при болѣе глубокомъ снѣ, сознаніе крестьянки поднялось на высшую ступень внѣ-эмоціональнаго, чисто ментальнаго сверхсознанія.

На основаніи подобныхъ данныхъ, а также въ виду того, что, по удостовѣренію Карла Дю-Преля, сомнамбулы единогласно указываютъ на гангліенозную систему свою какъ на матеріальнаго носителя ихъ внутренняго чувства, можно придти къ заключенію, что у сомнамбулъ, находящихся въ глубокомъ снѣ, у коихъ мозговое самосознаніе парализовано—органомъ ихъ новаго повышеннаго сознанія, т. е. того, что мы называемъ сверхсознаніемъ, можно предположить *солнечное сплетеніе*. Вмѣстѣ съ тѣмъ по этимъ даннымъ съ полной вѣроятностью можно предположить, что при нормальныхъ условіяхъ то же солнечное сплетеніе является носителемъ сверхсознанія и у обыкновеннаго бодрствующаго человѣка въ его естественномъ состояніи, хотя человѣкъ этого и не ощущаетъ.

Способности сверхсознанія у сомнамбулъ, какъ мы видѣли изъ данныхъ, сообщенныхъ А. Безантъ, гораздо выше мозговой ихъ способности. Кромѣ тѣхъ данныхъ, которыя она привела, это доказывается еще и тѣмъ, что сомнамбулы, находясь въ гипнозѣ, вполнѣ сознаютъ и помнятъ о своемъ бодрствующемъ состояніи; бодрствующее же сознаніе ихъ, въ которое они переходятъ, когда просыпаются, совершенно не помнитъ и не сознаетъ того, что было въ гипнозѣ. Такимъ образомъ, солнечное сплетеніе какъ бы обнимаетъ своимъ сознаніемъ мозгъ, мозгъ же лишенъ этой способности.

Какъ видно изъ приведеннаго выше описанія гипнотизма, взятаго у А. Безантъ, внѣшнія чувства находящихся въ трансѣ лицъ притупляются; такъ, напр., удостовѣрены такіе случаи, что глазъ не реагируетъ даже на вспышки электрической лампы, между тѣмъ оказывается, что лица эти говорятъ о своемъ зрѣніи, слухѣ и т. д. Дю-Прель объясняетъ это кажущееся противорѣчіе между прочимъ тѣмъ, что они и не могутъ иначе говорить, какъ только языкомъ своей бодрственной жизни. Въ дѣйствительности же они, если видятъ, то видятъ уже другимъ новымъ органомъ воспріятія. „Мы не можемъ, сообщаетъ Дю-Прель [1]), говорить съ

[1]) „Философія мистики“, стр. 158 и 159.

опредѣленностью о томъ, *какъ* они воспринимаютъ. Тѣмъ не менѣе, основываясь на всеобщности закона причинности и распространяя его на сомнамбулическое состояніе, мы можемъ съ полнымъ правомъ заключить о существованіи у человѣка помимо органовъ внѣшнихъ чувствъ какого-то еще органа воспріятія и законосообразной связи между этимъ органомъ и внѣшнимъ міромъ, связи, хотя существующей и во время бодрствованія, но остающейся тогда надъ порогомъ сознанія [1]), перемѣщеніе котораго въ сомнамбулизмѣ и вводитъ въ его сознаніе воспріятія этого органа.

Итакъ, Карлъ Дю-Прель въ силу закона причинности заключаетъ о существованіи у человѣка *особаго воспринимающаго впечатлѣнія органа*, процессы котораго обнаруживаются при сомнамбулизмѣ.

Съ своей стороны мы находимъ, что, такъ какъ выясненный, при опытахъ сомнамбулизма центральный органъ сверхсознанія—*солнечное сплетеніе* принадлежитъ *гангліенозной нервной системѣ*, то и мѣсто нахожденія воспринимающаго впечатлѣніе органа слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, искать въ той же гангліенозной системѣ.

Интересно вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить, что въ той же книгѣ „Философія мистики“ докторъ Дю-Прель даетъ нѣкоторыя указанія на то, какимъ образомъ сомнамбулы, находящіяся въ трансѣ воспринимаютъ впечатлѣнія и какую роль при этомъ играетъ ихъ головной мозгъ. Такъ, говоря объ особыхъ случаяхъ врачебныхъ предписаній сомнамбулъ, исцѣлявшихъ болѣзни [2]), Карлъ Дю-Прель высказываетъ такое предположеніе: „мѣстомъ возникновенія врачебныхъ предписаній сомнамбулъ служитъ не головной мозгъ, не органъ его (сомнамбула) рефлективной дѣятельности, но органъ внутренняго его пробужденія—его гангліенозная система, которая, какъ было сказано прежде [3]), испытываетъ со стороны земныхъ веществъ воздѣйствія на него, вовсѣ не существующія для органа бодрственной его жизни, головного его мозга, почему, очевидно, и можетъ ощущать пользу и вредъ для него этихъ веществъ. Хотя процессъ имѣющаго мѣсто у человѣка представленія и немыслимъ отдѣльнымъ отъ головного его мозга, говоритъ далѣе Карлъ Дю-Прель, тѣмъ не менѣе перваго стимула къ его возник-

[1]) Т. е. какъ мы выражались въ области сверхсознанія. [2]) „Философія мистики“, стр. 259. [3]) Здѣсь Дю-Прель ссылается на приведенныя имъ въ его книгѣ другія доказательства.

новенію мы должны искать въ его гангліенозной системѣ, которая во время его сна находится въ меньшей изолированности отъ мозговой его системы и *собственныя воспріятія которой могутъ въ это время отзываться въ послѣдней въ формѣ представленій* [1]).

Чтобы сдѣлать эти соображенія Карла Дю-Преля для читателей болѣе понятными, мы рѣшаемся здѣсь привести, въ видѣ гипотетическаго предположенія, слѣдующее объясненіе того, какимъ собственно путемъ совершается у сомнамбулъ самый процессъ воспріятій впечатлѣнія. Это объясненіе дастъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣтъ и на другіе вопросы, такъ, напримѣръ, на вопросъ о томъ, почему находящіяся въ трансѣ сомнамбулы говорятъ, что видятъ и слышатъ, хотя съ внѣшней стороны органы ихъ чувствъ кажутся парализованными.

По нашему мнѣнію, путь воспріятія впечатлѣній сомнамбулъ можно было бы объяснить такъ: первое съ чего собственно начинается этотъ процессъ — это воспріятіе раздраженія изъ міра физическаго, астральнаго и ментальнаго неизвѣстнымъ намъ органомъ пріемникомъ, локализирующемся въ симпатической системѣ, и передача этого раздраженія солнечному сплетенію. Затѣмъ наступаетъ второй моментъ — солнечное сплетеніе претворяетъ это раздраженіе въ ощущеніе и передаетъ ощущеніе это подлежащему органу мозговой системы, такъ, напримѣръ,—при свѣтовой реакціи солнечное сплетеніе передаетъ свѣтовое ощущеніе зрительнымъ центрамъ, прямо въ органъ зрѣнія, локализирующійся въ мозгу, который и отзывается своими вибраціями на это полученное имъ впечатлѣніе. Этимъ путемъ мозгъ воспринимаетъ образъ, но воспринимаетъ какъ бы извнутри отъ симпатической нервной системы (внутренними зрительными нервами, локализирующимися въ мозгу).

Такимъ образомъ, при этомъ объясненіи можетъ быть понятно, почему сомнамбулы заявляютъ, что они видятъ; они и видятъ дѣйствительно, но зрительные центры, локализирующіеся въ мозгу, получаютъ впечатлѣнія раздраженія не черезъ зрачекъ извнѣ, а изъ солнечнаго сплетенія.

Точно такъ же этимъ путемъ объясняется и то, что многія функціи головного мозга остаются активными и въ состояніи гипноза, а именно они при этомъ являются не самостоятельными функціями, какъ въ бодрствующемъ сознаніи, а функціями отражен-

---

[1]) Курсивъ нашъ.

ными отъ новаго источника ощущеній у ясновидящаго — отъ симпатической нервной системы съ центральнымъ ея органомъ—солнечнымъ сплетеніемъ.

Вообще изъ опытовъ гипнотизма мы можемъ только утвердительно сказать, что сила гипноза можетъ распространяться полнымъ анестезирующимъ образомъ лишь на высшія способности мозга—на его самосознаніе и волю. Что же касается остальныхъ способностей мозга, то онѣ продолжаютъ жить и въ гипнозѣ. Нѣкоторыя изъ нихъ, такъ, напр., способности представленій и воображеніе могутъ при гипнозѣ даже усиливаться, но эти способности такъ же, какъ и функціи зрѣнія или другихъ чувствъ, проявляются лишь какъ отраженіе отъ солнечнаго сплетенія, которое и представляетъ собою сѣдалище души ясновидящаго сомнамбула.

Эти объясненія наши, конечно, имѣютъ характеръ предположеній и мы привели ихъ потому, что не находимъ другого способа объяснить роль мозга при крайне загадочныхъ явленіяхъ сомнамбулизма.

* * *

Здѣсь мы сдѣлаемъ небольшое отступленіе отъ главной нашей темы о физическихъ органахъ сверхсознанія и скажемъ нѣсколько словъ о нѣкоторыхъ особенностяхъ сомнамбулизма.

Прежде всего мы будемъ говорить о зависимости загипнотизированныхъ лицъ отъ воли магнетизера, который можетъ, при своей психической власти надъ ними, производить съ гипнотизируемыми самыя насильственныя операціи, можетъ превращать ихъ въ автоматовъ. Знакомство съ этими фактами намъ будетъ нужно для уясненія нѣкоторыхъ заключеній при дальнѣйшихъ нашихъ изложеніяхъ.

Нѣкоторые спеціалисты по гипнотизму дѣлаютъ свои опыты надъ гипнотизируемыми спеціально въ направленіи автоматизаціи сомнамбуловъ. Достойно отмѣтить, что сомнамбулы на такія воздѣйствія сначала оказываютъ протестъ, хотя затѣмъ все-таки подчиняются гипнотизеру. Книжка спеціалиста по гипнотизму профессора Шарля Рише[1]) о сомнамбулизмѣ полна примѣрами такого насилованія воли паціентовъ. Рише обобщаетъ эти примѣры въ общій законъ автоматизма у всѣхъ сомнамбулъ. Но другіе изслѣдователи сомнамбулизма—такіе, какъ Карлъ Дю-Прель, подобную психическую вивисекцію надъ загипнотизированными осу-

[1]) Шарль Рише. „Сомнамбулизмъ, демонизмъ и яды интеллекта".

ждаютъ. Такъ, напр., трактуя о свойствахъ нѣкоторыхъ сомнамбулъ проникать зрѣніемъ въ свое тѣло и давать показанія о своей болѣзни [1]), Карлъ Дю-Прель говоритъ, что если сама природа указываетъ намъ на то, что по собственному убѣжденію этихъ сомнамбулъ они могутъ давать показанія только насчетъ своихъ болѣзней, то врачъ долженъ *ограничиваться* доведеніемъ до сознанія сомнамбуловъ того, что такъ сказать, вертится у сомнамбуловъ на языкѣ, т. е. долженъ поставить себя въ такое же къ нимъ отношеніе, въ какомъ находился къ своимъ ученикамъ Сократъ, считавшій себя повивальною ихъ въ интеллектуальномъ отношеніи бабкою. Кто въ данномъ случаѣ добивается отъ сомнамбуловъ отвѣтовъ иного рода... тотъ вызываетъ въ нихъ чуждую имъ и во всякомъ случаѣ вполнѣ неспособную привести къ желаемымъ результатамъ рефлекцію. Такія старанія могутъ даже доводить сомнамбуловъ до умственнаго разстройства [2]).

Весьма характерные опыты психическаго подчиненія сомнамбуловъ воли гипнотизера производилъ Шарль Рише надъ нѣкоторыми изъ испытуемыхъ; опыты эти онъ называетъ въ одномъ случаѣ *амнезіей* или потерею сознанія личности у сомнамбула, а въ другомъ *объективизаціей типовъ*.

Вотъ опытъ съ *амнезіей*, т. е опытъ съ потерею сознанія личности или съ потерею самосознанія. Опытъ совершенъ самимъ Рише надъ другомъ его С. въ присутствіи посторонняго лица Х. Опытъ записанъ Рише съ стенографической точностью. Мы его воспроизводимъ „дословно.

Послѣ усыпленія С. самимъ Рише, у нихъ возникаетъ такой разговоръ:

Рише (обращаясь къ С. въ повелительной формѣ). Васъ зовутъ Дюранъ (Въ дѣйствительности имя С. совсѣмъ не Дюранъ, а другое имя).

С. Я не желаю называться Дюраномъ.

Рише. Ваше имя Дюранъ. Свое же имя вы должны забыть.

С. Для чего вы желаете, чтобы меня звали Дюранъ. Къ тому же я не могу забыть своего имени, которое я все время тихонько повторяю, чтобы не позабыть его.

Пауза.

Х (постороннее лицо) обращается къ С. и спрашиваетъ: какъ васъ зовутъ?

---

[1]) По этому поводу Дю-Прелемъ приведены многочисленные примѣры.
[2]) „Психологія мистики“, стр. 201 и 202.

С. Меня зовутъ Дюранъ (улыбаясь). Мнѣ отлично извѣстно, что это неправда, но теперь меня зовутъ Дюранъ.

Х. Но когда вы проснетесь, тогда какъ будетъ ваше имя?

С. Дюранъ... нѣтъ не Дюранъ, а другое имя, которое не желаю назвать.

Х. Ну назовите же его.

С. Нѣтъ, я его не знаю. Впрочемъ, оно мнѣ извѣстно; оно вертится у меня на языкѣ, но я не могу его сказать [1]) и т. д.

Объ этомъ опытѣ Рише говоритъ, что по прошествіи 5—6-ти минутъ С. уже былъ вполнѣ убѣжденъ, что его зовутъ Дюранъ, несмотря на оттѣнокъ скептицизма, который постепенно ослабѣвалъ по мѣрѣ продолженія опыта.

Перейдемъ теперь къ другимъ опытамъ Рише, изъ числа тѣхъ, которые онъ называетъ *„объективизаціей типовъ“* и которые заключаются въ томъ, что на мѣсто потерянной сомнамбуломъ личности магнетизеръ своею властью внѣдряетъ въ автомата какое-либо типическое лицо, совершаетъ, такъ сказать, превращеніе личности.—„Чтобы произвести такое превращеніе личности, говоритъ Рише, я, напр., говорю сомнамбулѣ А.—Вы—старуха, и она видитъ себя превращенной въ старуху; ея физіономія, походка, чувства становятся старушечьими. Я говорю сомнамбулѣ Б.—Вы маленькая дѣвочка, и у нея тотчасъ же появляются выговоръ, манеры, вкусъ маленькой дѣвочки. Какъ мы увидимъ дальше, такіе опыты гипнотизма съ натурами бурными, подверженными страстямъ человѣческимъ, суть опыты очень опасные, могущіе повести къ нервнымъ припадкамъ. Астральное тѣло человѣка, развившееся въ злыхъ страстяхъ съ бурными порывами, проявляетъ себя такимъ же и въ состояніи гипноза и даже болѣе экспансивно. Беремъ для примѣра опытъ объективизаціи, произведенный Рише съ одной особой, которую онъ обозначаетъ черезъ Б. Она маленькая блондинка лѣтъ тридцати двухъ. Жизнь провела, говоритъ Рише, довольно бурную [2]).

Рише заставляетъ ее сдѣлаться генераломъ; она подчиняется и превращается въ типъ генерала: далѣе выписываемъ изъ книги Рише буквально это превращеніе [3]).

„Онъ (т. е. она) дѣлаетъ нѣсколько разъ: Гмъ, Гмъ! принимаетъ свирѣпый видъ и говоритъ отрывисто: пойдемъ, выпьемъ! —Человѣкъ абсенту! Это что за фертикъ такой?

[1]) Шарль Рише. „Сомнамбулизмъ и демонизмъ“, стр. 371 и 372.

[2]) Тамъ же, стр. 115. [3]) Тамъ же, стр. 123.

Ну пропустите меня... Что тебѣ нужно? (Ей подаютъ бумагу и она дѣлаетъ видъ, что читаетъ ее). Кто это тамъ? (отвѣтъ: это солдатъ изъ 1-ой роты 3-го батальона)—А, хорошо! Вотъ! (Она пишетъ что-то, чего разобрать нельзя). Вы передадите это капитану, полковому адъютанту, ну! Маршъ скорѣе! Что же! скоро подадутъ абсентъ? (Его спрашиваютъ, имѣетъ ли онъ орденъ)! Еще бы!—(но о васъ разсказывали какія-то исторіи во время оно) Какія исторіи? Это что еще такое? Смотрите, чортъ васъ побери! какія исторіи? Прошу не забываться, а не то... что это за бездѣльникъ такой! Она впадаетъ въ сильнѣйшій гнѣвъ, *едва не переходящій въ нервный припадокъ.*

Та же Б. въ роли матроса проявила себя такъ:

Она ходитъ покачиваясь, какъ матросъ, только что ступившій на материкъ послѣ продолжительнаго плаванія. Ага! вотъ и ты, старый землякъ! Ну пойдемъ, кутнемъ! Я знаю кабачекъ, гдѣ намъ будетъ отлично! Какія тамъ дѣвки! „Мы отказываемся передавать конецъ исторіи", говоритъ Рише.

Итакъ, мы видимъ, что характеръ произведенныхъ опытовъ Рише совершенно другой, чѣмъ характеръ тѣхъ опытовъ, которые мы брали въ изслѣдованіи Карла дю-Преля. У Рише опыты направлены къ тому, чтобы доказать автоматизмъ сомнамбулъ. Опыты, приводимые Карломъ Дю-Прелемъ въ его книгѣ, наоборотъ, имѣли цѣлью вызвать у сомнамбулъ то, что, выражаясь словами Дю-Преля, вертится у нихъ ни языкѣ, и такимъ образомъ изслѣдовать то, что видитъ ясновидящая. По мнѣнію Дю-Преля, давленіе на сомнамбулъ не должно быть допускаемо, ибо давленіе это можетъ довести ихъ до умственнаго разстройства. Рише, очевидно, держится другихъ воззрѣній.

Отъ этого различія въ направленіи опытовъ и получились столь различные результаты. Опыты Рише доказываютъ автоматизмъ сомнамбулъ; опыты, собранные Дю-Прелемъ, доказываютъ, что сомнамбулы—ясновидящіе, на которыхъ гипнотизеръ не производитъ давленія, могутъ являться весьма важнымъ орудіемъ въ дѣлѣ различныхъ изслѣдованій.

Вообще здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что, хотя сомнамбулизмъ и является средствомъ весьма чувствительнымъ для психическихъ изслѣдованій и поэтому дающимъ цѣнныя указанія, однако методъ примѣненія сомнамбулизма къ подобнымъ изслѣдованіямъ требуетъ большой осторожности и бережнаго отношенія къ самимъ сомнамбуламъ, ибо мы видимъ, что изломать волю сомнамбула, какъ это сдѣлалъ Рише съ своимъ другомъ С., не стоитъ большого труда.

Теперь перейдемъ къ другой сторонѣ сомнамбулизма, а именно къ ощущеніямъ экстаза при нѣкоторыхъ случаяхъ гипноза.

Авторъ книги „Великіе Посвященные" Эдуардъ Шюре, дѣлая въ этой книгѣ сводку опытныхъ данныхъ послѣдняго времени относительно ясновидѣнія, извлеченныхъ изъ трудовъ проф. Грегори, проф. Перти и друг.; между прочимъ, сообщаетъ, что нѣкоторые сомнамбулы въ гипнотическомъ снѣ доходятъ до высшаго экстаза „при этомъ душа, говоритъ Шюре, кажется унесшеюся изъ тѣла, которое коченѣетъ и носитъ внѣшнія признаки смерти. Человѣческія слова не могутъ передать—по увѣренію испытавшихъ экстазъ—красоту и великолѣпіе этихъ видѣній и чувство невыразимаго единенія съ божественною сутью, которое они переживаютъ въ это время" [1]).

По поводу этихъ видѣній Шюре говоритъ, что можно сомнѣваться въ ихъ реальности, но не слѣдуетъ забывать, что, разъ способности души и въ среднемъ состояніи ясновидѣнія обостряются въ такой сильной степени, логика требуетъ допустить, что въ болѣе высокомъ состояніи душа способна видѣть и болѣе высокую реальность.

Изъ вышеприведеннаго примѣра сомнамбулизма намъ, пожалуй, можетъ показаться, что ключъ къ достиженію человѣкомъ высшихъ степеней сверсознанія будто бы найденъ, и найденъ онъ въ развитіи и усиленіи того транса, въ которомъ находится загипнотизированный подъ вліяніемъ магнетизера. И надо сказать, что такое заключеніе было бы очень заманчиво, ибо процессъ гипнотизма не особенно сложенъ. Не труднымъ бы тогда путемъ достигались высшія ступени сверхсознанія. Но дѣло въ томъ, что такое заключеніе было бы совершенно ошибочно. Въ сомнамбулизмѣ есть одно присущее ему свойство, которое въ корнѣ уничтожаетъ подобное предположеніе; свойство это низводитъ къ нулю все нравственное практическое значеніе сомнамбулизма. Заключается оно въ полной зависимости сомнамбуловъ отъ гипнотизера, волю котораго рѣдко осиливаетъ ихъ сознательная воля. Такая сверхсознательность сомнабула есть, конечно, сверхсознательность уродливая. Человѣкъ, подавленный волею другого человѣка, и не могущій освободиться отъ этой воли, хотя бы онъ того и желалъ, не есть образецъ, которому надлежало бы слѣдовать для достиженія нравственнаго совершенства и высшаго

[1]) Шюре. „Великіе Посвященные", стр. 230—231.

сверхсознанія—совершенства, основаннаго прежде всего на свободной волѣ; гипнотизмъ и сомнамбулизмъ могутъ имѣть для насъ значеніе лишь со стороны опыта, т. е. какъ средство понять и нѣсколько изучить законы и механизмъ сознанія,—законы психическаго міра человѣка.

* * *

Возвратимся къ интересующему насъ предмету изслѣдованія *объ органахъ сверхсознанія* и напомнимъ читателю тѣ выводы, къ которымъ мы пришли въ настоящей главѣ.—А именно, что у *ясновидящихъ сомнамбулъ центральный органъ ихъ сознанія* находится въ солнечномъ сплетеніи—главномъ органѣ симпатической нервной системы и что органъ воспріятія ощущеній у сомнамбулъ имѣетъ мѣсто также въ симпатической нервной системѣ. Кромѣ того, мы заключили, что многія функціи головного мозга у сомнамбуловъ остаются въ дѣйствіи и при состояніи гипноза, но онѣ являются уже не самостоятельными функціями, какъ въ бодрствующемъ сознаніи, а функціями, отраженными отъ центральнаго органа ясновидящаго—солнечнаго сплетенія.

Послѣ выясненія той области нервной системы, въ которой лежатъ органы сверхсознанія у ясновидящихъ загипнотизированныхъ, т. е. у субъектовъ, у которыхъ мозговое самосознаніе парализовано, перейдемъ къ ясновидящимъ высшаго порядка, къ ясновидящимъ бодрствующимъ, у которыхъ мозговое самосознаніе не парализовано.

Конечно, у такихъ ясновидящихъ соотношеніе между мозгомъ и солнечнымъ сплетеніемъ будетъ уже иное, чѣмъ у сомнамбулъ съ парализованнымъ мозговымъ самосознаніемъ.

Прежде всего мы должны отмѣтить, что лица, которыя сознательно стремятся къ достиженію бодрствующаго ясновидѣнія и его дѣйствительно достигаютъ, большею частью обладаютъ сильно развитымъ мозговымъ сознаніемъ и могущественною мозговою волею. Многіе изъ нихъ не довольствуются этими естественными качествами своей природы; они стремятся развить эти силы свои до возможнаго maximum'a. На принципѣ развитія этихъ силъ построена цѣлая особая наука, называемая Раджа-Іогой, разработанная индусскими подвижниками. Наука эта подробно излагаетъ методъ развитія силъ интеллекта для достиженія сверхсознанія мысленнаго, мозгового. По утвержденію А. Безантъ,

методъ Раджа Іоги—всегда методъ мышленія [1]); вмѣстѣ съ тѣмъ индусскій ученый и подвижникъ Суоми Вивекананда въ своемъ трактатѣ „Философія Іога“ говоритъ, что „нѣтъ предѣловъ силъ человѣческаго ума [2])“. Само собой разумѣется, что, при признаніи за мозгомъ такой большой силы, роль солнечнаго сплетенія у такого бодрствующаго ясновидящаго Іога должна стать въ положеніе подчиненное, ибо Іоги желаютъ проникнуть въ сверхсознательный міръ, сохраняя преобладающими надъ всѣмъ существомъ своимъ могучія орудія свои—*мозговую мысль и мозговую волю*. Эту мозговую мысль и мозговую волю они путемъ извѣстныхъ упражненій доводятъ до необыкновеннаго могущества, стремясь одновременно съ симъ подавить свои эмоціи; отчего, конечно, ослабляется эмоціональная энергія солнечнаго сплетенія (сердца),—главнаго органа эмоцій. Вмѣстѣ съ тѣмъ, этой чрезмѣрно развившейся силой своего мозга индусскіе Іоги какъ бы отвоевываютъ у симпатической нервной системы и вводятъ во власть мозга способности этой системы къ воспріятію сверхсознательныхъ впечатлѣній. Объ упражненіяхъ, съ помощью которыхъ достигается такая громадная власть мозга, власть, ведущая къ ментальному сверхсознанію у Іоговъ—мы будемъ говорить въ слѣдующихъ главахъ (X, XI и XII). При такихъ упражненіяхъ индусскаго подвижника органъ сверхсознанія, лежащій по природѣ человѣка въ солнечномъ сплетеніи (сердцѣ), дѣлается подчиненнымъ головному мозгу; центръ сверхсознанія уже переносится тогда изъ солнечнаго сплетенія въ головной мозгъ. Итакъ, у бодрствующаго ясновидящаго Іога центральнымъ органомъ сверхсознанія дѣлается уже мозгъ, а не солнечное сплетеніе, которое, между тѣмъ, у сомнамбулъ, а также и у обыкновенныхъ людей, по самой природѣ человѣка, есть естественный органъ сверхсознанія.

По иному пути развиваютъ свое сверхсознаніе христіанскіе подвижники. Во-первыхъ, ихъ воззрѣніе на силу своей воли совершенно другое, чѣмъ у Іогъ; они говорятъ, что человѣкъ долженъ прежде всего сознать *совершенную недостаточность природныхъ силъ своихъ*, чтобы съ одними этими силами одолѣть трудный подвижническій путь. Отсюда—ученіе подвижниковъ о необходимости для сего благодати Божіей. Путь христіанскихъ подвижниковъ не въ развитіи силъ интеллекта, а прежде всего

[1]) А. Безантъ, „Психизмъ и духовность“. 1908. Т. VII—VIII, стр. 49.

[2]) „Философія Іога“, стр. 11.

въ переработкѣ астральнаго тѣла человѣка, а именно въ его очищеніи и приведеніи къ высочайшей эмоціи, на которую способенъ человѣкъ—къ чувству любви и единенія[1]). Засимъ органомъ сверхсознанія они признаютъ только сердце (т. е., говоря на языкѣ физіологовъ, солнечное сплетеніе), которое вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мы выяснили выше, есть органъ эмоціональныхъ ощущеній, есть, такъ сказать, центральный органъ эмоцій. Путь христіанскихъ подвижниковъ и начинается въ перевоспитаніи чувствъ сердца и съ развитія его 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 сердцѣ человѣка вселится высшая сила духа—Благодать Божія,—сила, по вѣрованію христіанскихъ подвижниковъ, гораздо болѣе могущественная, чѣмъ мозговая воля человѣка, какъ бы послѣдняя ни была развита. Только тогда въ немъ, въ томъ же сердцѣ, и можетъ проявиться чувство сверхсознанія духовнаго. Св. Григорій Палама[2]) въ трактатѣ своемъ „о священно безмолствующихъ“[3]), т. е. о подвижникахъ, достигшихъ духовнаго сверхсознанія, говоритъ такъ: „кто воздержаніемъ очиститъ тѣло свое, а любовію содѣлаетъ гнѣвъ, и похотѣніе сдѣлаетъ поводомъ къ добродѣтелямъ (переработка астральнаго тѣла), молитвою же очищенный умъ предстоять Богу научитъ, тотъ стяжетъ (достигнетъ) и узритъ въ себѣ обѣтованную *чистымъ сердцемъ* благодать“.

Засимъ Григорій Палама приводитъ слѣдующее изреченіе св. Макарія Великаго: „сердце правитъ всѣмъ органомъ, и, когда благодать займетъ всѣ отдѣленія сердца, господствуетъ надъ всѣми помыслами и членами, ибо тамъ умъ и всѣ помыслы душевные... тамъ убо должно смотрѣть написана ли благодать закона духа“; гдѣ тамъ? спрашиваетъ Палама и отвѣчаетъ: въ главномъ органѣ, *гдѣ престолъ благодати* и гдѣ умъ и всѣ помыслы душевные, т. е. *въ сердцѣ*“. Употребляя слова: *„въ сердцѣ, гдѣ престолъ благодати*“, Палама выражаетъ этимъ, что въ сердцѣ и заключаются ощущенія снисходящей на человѣка Благодати Божіей, т. е. ощущенія, которыя мы называемъ сверхсознаніемъ духовнымъ.

---

[1]) См. подробное изложеніе основаній христіанскаго подвижничества въ XIII главѣ. [2]) Доброт. V, 291. [3]) Безмолвіе есть извѣстный родъ духовнаго сверхсознанія, о которомъ мы будемъ говорить въ XVI главѣ.

Итакъ, интуитивное пониманіе мѣста нахожденія органа сверхсознанія у христіанскихъ подвижниковъ было другое, чѣмъ у подвижниковъ индусскихъ; объясняется это тѣмъ, что Іоги и христіанскіе подвижники шли по разнымъ путямъ—первые шли по пути ментальному—къ сверхсознанію интеллекта, органъ котораго лежитъ въ головномъ мозгу; они развивали мысленную силу мозга, подчиняя ей сердце. Вторые стремились прежде всего переплавить эмоціи сердца въ возвышенныя чувства, очистить сердце и въ этомъ уже чистомъ сердцѣ своемъ, въ его громадной энергіи къ сліянію съ высшимъ „Я“ достигнуть созерцанія Божества; въ этомъ чистомъ сердцѣ они обрѣтали органъ духовнаго сверхсознанія.

* * *

Послѣ всего вышеизложеннаго о мѣстѣ нахожденія органовъ сверхсознанія въ физической природѣ человѣка мы приходимъ къ слѣдующимъ главнымъ выводамъ.

При нормальныхъ условіяхъ носителемъ сверхсознанія у обыкновеннаго бодрствующаго человѣка въ его естественномъ состояніи является солнечное сплетеніе, но человѣкъ въ настоящій періодъ своего развитія этого не сознаетъ своимъ бодрствующимъ мозговымъ сознаніемъ и потому для него это сверхсознаніе является скрытымъ.

Засимъ, если это сверхсознаніе начинаетъ раскрываться, то первая его стадія (ясновидѣніе астральное) и проявляется въ томъ же солнечномъ сплетеніи, въ органѣ, который является вмѣстѣ съ тѣмъ носителемъ эмоціональныхъ нашихъ ощущеній.

Органъ сверхсознанія подвижника, идущаго по пути Раджа Іоги [1]), стремящагося къ сверхсознанію ментальному, сосредоточивается имъ послѣ извѣстныхъ упражненій въ головномъ мозгу.

Сверхсознаніе духовное можетъ проявиться лишь черезъ сердце, т. е. черезъ естественный органъ сверхсознанія и притомъ только тогда, когда сердце очищено, когда послѣ цѣлаго ряда упражненій оно переплавлено въ возвышенныя чуства [2]).

Въ подтвержденіе вышесказаннаго положенія о роли сердца при духовномъ сверхсознаніи приводимъ слѣдующее удивительное тождество во взглядахъ Христіанства и индуизма на этотъ пред-

---

[1]) А также и органъ сверхсознанія просвѣщеннаго оккультиста.

[2]) Объ этихъ упражненіяхъ, составляющихъ путь христіанскаго подвижничества, мы будемъ говорить въ XIV главѣ.

метъ. Вотъ относящіяся сюда изреченія, почерпнутыя изъ подлежащихъ источниковъ.

Евангелія св. Евангелиста Матѳея V, 8:

„Блаженны чистые сердцемъ, ибо они Бога узрятъ".

Выписка изъ одной индусской Упанишады, а именно изъ Shwetashvataropanishad, гдѣ говорится о томъ, какъ познать Божество [1]).

„И не зрѣніемъ можетъ быть зрима форма Его, ибо никто не въ состояніи очами созерцать Его. Знающіе Его *сердцемъ* и пребывающіе въ сердцѣ умомъ—становятся безсмертными".

О взаимодѣйствіи человѣка и Бога, о духовномъ ихъ сообщеніи блажен. Діодохъ [2]) высказывается въ такомъ изреченіи.

„Кто любитъ Бога *въ чувствѣ сердца*, тотъ познанъ есть отъ Него, ибо поколику кто *въ чувствѣ сердца* воспріемлетъ любовь къ Богу, потолику и самъ пребываетъ въ любви Божіей".

Выписка изъ книги „Свѣтъ на пути", которая представляетъ отрывокъ индусской этической книги золотыхъ правилъ глубокой древности, продиктованная учителемъ Востока своимъ ученикамъ [3]):

„Смотри со вниманіемъ въ свое собственное сердце, *ибо черезъ сердце твое проходитъ единый свѣтъ*, который можетъ освѣтить жизнь и сдѣлать ее ясной для твоихъ очей.

Всѣ эти воззрѣнія на роль сердца при духовномъ сверхсознаніи, извлеченныя изъ религій христіанской и индусской, т. е. изъ источниковъ, идущихъ изъ разныхъ странъ міра, такъ близко совпадаютъ между собою, что въ истинности этихъ воззрѣній трудно сомнѣваться, и для насъ несомнѣнно, что сердце (т. е. говоря физіологическимъ языкомъ, солнечное сплетеніе) является органомъ, черезъ который проявляется у человѣка высшее духовное начало, когда человѣкъ приготовитъ себя къ его воспріятію съ помощью переработки своихъ чувствъ въ чувства, гармонирующія съ высшею духовностью. Въ этихъ переплавленныхъ чувствахъ сердца человѣкъ и начинаетъ ощущать раскрывающееся въ немъ духовное сверхсознаніе.

---

[1]) А. Безантъ. „Древная мудрость", 9. [2]) Доб. III, 14. [3]) „Свѣтъ на пути", стр. 27.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Астральное ясновидѣніе. Астральный міръ и духовная авіація.

> Въ астральной сферѣ имѣется много существъ, присутствіе которыхъ *тяжело для человѣка*, потому что они враждебны ему.
>
> *А. Безантъ.*

Низшею степенью сверхсознанія является *астральное ясновидѣніе.* Ощущенія этого ясновидѣнія встрѣчаются наиболѣе часто; съ такими ощущеніями знакомъ почти каждый изъ насъ или по личному опыту, или по тѣмъ разсказамъ, которые мы слышали отъ кого-либо изъ нашихъ близкихъ.

У многихъ людей это ясновидѣніе выражается въ особыхъ смутныхъ представленіяхъ, напр., въ ощущеніяхъ ожиданія предчувствуемаго радостнаго или горестнаго извѣстія о совершившемся съ кѣмъ-либо изъ нашихъ близкихъ, или, напр., въ ощущеніяхъ присутствія въ той комнатѣ, гдѣ вы сидите въ одиночествѣ, посторонняго лица, котораго вы, хотя и не видите, но кого вы какъ бы чувствуете инстинктивно около васъ и т. п. Ощущенія эти, какъ разъясняетъ А. Безантъ, имѣютъ своимъ источникомъ импульсы, идущіе изъ астральной сферы, вызывающіе вибраціи въ астральномъ тѣлѣ человѣка. А. Безантъ полагаетъ, что означенныя вибраціи передаются симпатической нервной системѣ черезъ солнечное сплетеніе, которое состоитъ въ наиболѣе тѣсной связи съ астральнымъ тѣломъ [1]). При помощи симпатической нервной системы вообще и солнечнаго сплетенія въ частности, полученное ощущеніе передается мозгу и, достигнувъ, такимъ образомъ, бодрствующаго сознанія, вызываетъ въ человѣкѣ извѣстное смутное чувство. При этомъ, какъ говоритъ А. Безантъ, совершается такой круговоротъ. Вѣсть идетъ изъ астральной сферы къ вибрирующему астральному тѣлу, черезъ астральное тѣло къ симпатической нервной системѣ и къ солнечному сплетенію, а отъ солнечнаго сплетенія переходитъ черезъ связующія звенья къ мозгу. Иногда, если вибраціи были очень сильны, явленіе это сопровождается чувствомъ тошноты, что очень характерно для пути, черезъ

---

[1]) А. Безантъ. „Теософія и новая психологія", стр. 34 и слѣд.

который оно проходитъ—солнечное сплетеніе тѣсно связано съ желудкомъ.

Эти смутныя ощущенія, эти страхи, если они будутъ развиваться и если нервная система напряжена, могутъ превратиться въ галлюцинаціи; послѣднія же, по мнѣнію А. Безантъ, суть ни что иное, какъ мимолетное раскрытіе внутренняго зрѣнія на существа, населяющія астральную сферу.

Говоря объ этомъ родѣ сверхсознанія, А. Безантъ склонна причислять его скорѣе къ подсознанію, чѣмъ къ сверхсознанію. Впрочемъ, она тутъ же оговаривается въ томъ смыслѣ, что проситъ самого читателя рѣшить, куда причислить подобныя явленія—къ подсознанію или къ сверхсознанію. Мы причисляемъ ихъ къ сверхсознанію, къ низшей—первой его ступени и называемъ его *астральнымъ ясновидѣніемъ*, т. е. ясновидѣніемъ, которое черпаетъ свои впечатлѣнія изъ астральнаго міра *эмоціонально* черезъ симпатическую систему и главный его орган—солнечное сплетеніе.

Но прежде, чѣмъ подробно говорить объ этомъ родѣ сверхсознанія и о его видахъ, надо познакомиться съ той сферой, которую это сверхсознаніе воспринимаетъ, т. е. съ *сферой астральной*; при чемъ является вопросъ, есть ли вообще возможность изучить, хотя приблизительно эту сферу? имѣются ли какія-либо данныя, которыя бы намъ ее нѣсколько раскрыли?

Оказывается, что по даннымъ, сообщаемымъ теософами А. Безантъ, Ледбитеромъ и Рудольфомъ Штейнеромъ, постиженіе этой сферы является возможнымъ, при чемъ осуществленію этой возможности помогло, между прочимъ, то же самое средство, которое способствовало изслѣдователямъ души человѣческой опредѣлить роль солнечнаго сплетенія при сомнамбулизмѣ; средство это гипнотическое ясновидѣніе, о коемъ мы подробно говорили въ предыдущей главѣ. Ясновидѣніе также помогло оккультистамъ изучить ближайшую къ нашей физической сферѣ—сферу астральную. Такъ А. Безантъ въ своей книгѣ „Теософія и Новая Психологія“, трактуя объ изученіи астральной сферы, указываетъ, напр., на такой методъ развитія ясновидѣнія при гипнотизмѣ посредствомъ повторныхъ гипнотическихъ трансовъ; развитіе это, сообщаетъ А. Безантъ, проходило черезъ три опредѣленныя ступени [1]). Въ началѣ ясновидѣніе получалось въ гипнотическомъ трансѣ, которое было вызвано другимъ лицомъ (гипнотизеромъ); затѣмъ—

[1]) „Теософія и новая психологія“, стр. 46.

въ трансѣ, вызванномъ самимъ дѣйствующимъ лицомъ безъ участія посторонняго лица, и, наконецъ, ясновидѣніе у того же субъекта начинало появляться безъ всякаго транса въ нормальномъ состояніи бодрствующаго сознанія. Такимъ образомъ, у этого субъекта получилось расширенное зрѣніе, т. е. способность видѣть въ нормальномъ состояніи не только окружающія физическія существа, но рядомъ съ тѣмъ также и астральныя; нормальное сознаніе такого человѣка оставалось въ полной силѣ и могло одновременно наблюдать обѣ сферы—и физическую и астральную.

Въ другомъ своемъ сочиненіи „Смерть и загробная жизнь" А. Безантъ говоритъ [1]), что для изслѣдованія и изученія сферъ вселенной, отличающихся отъ матеріальной области, необходимо развитіе нѣкоторыхъ способностей, которыя въ скрытомъ состояніи имѣются у всѣхъ людей. Живой человѣкъ, по словамъ А. Безантъ, можетъ оставить свое физическое и эфирное тѣло и, не проходя черезъ врата смерти, изслѣдовать эти сферы; „сферы эти, утверждаетъ А. Безантъ, дѣлаются для него такой же дѣйствительностью, такими же научными фактами, опредѣленными и достовѣрными, какъ обыкновенное путешествіе въ Африку". Такое же уподобленіе міра астральнаго, въ смыслѣ его достовѣрности, міру физическому находимъ мы и у Ледбитера. „Тщательно сличая работы лицъ, изслѣдовавшихъ высшія сферы (въ томъ числѣ и астральную), говоритъ Ледбитеръ, можно достичь настолько же точныхъ данныхъ, какія извлекаются изъ наблюденій лицъ, посѣтившихъ Гренландію или Шпицбергенъ" [2]).

Такимъ образомъ, тѣмъ или другимъ способомъ, оккультисты, по удостовѣренію А. Безантъ и Ледбитера, достигли возможности изслѣдовать астральную сферу. По этимъ ихъ изслѣдованіямъ, означенная сфера и ея обитатели такъ же подлинны, какъ наши физическія тѣла.

Какова же должна быть эта сфера? спросимъ мы; каковъ долженъ быть ближайшій къ нашему физическому міру—міръ астральный, который, по образному изложенію А. Безантъ, и надъ нами, и подъ нами, и со всѣхъ сторонъ вокругъ насъ, въ которомъ мы живемъ и движемся, но котораго мы не ощущаемъ, не видимъ, не слышимъ потому, что темница нашего физическаго тѣла замыкаетъ насъ отъ него, потому что физическія частицы

---

[1]) Т. X, 1909, стр 32. [2]) Ледбитеръ. „Астральный планъ", стр. 3.

нашего тѣла слишкомъ грубы, чтобы приходить въ колебаніе отъ прикосновенія астральной матеріи?

Прежде, чѣмъ обратиться за отвѣтомъ на этотъ вопросъ къ изучавшимъ этотъ міръ А. Безантъ и Ледбитеру, мы сами постараемся обсудить предположительно, каковъ долженъ быть этотъ міръ, если онъ, дѣйствительно, существуетъ, если онъ притомъ наиболѣе близокъ къ нашему физическому міру. Исходя изъ того, что астральная субстанція души нашей есть субстанція эмоцій, желаній и страстей—мы можемъ предположить, что и природа принадлежащаго этой субстанціи міра астральнаго и его обитателей есть пророда тѣхъ же страстей и эмоцій. Идя въ нашихъ логическихъ построеніяхъ далѣе, мы можемъ сказать, что если земной физическій міръ нашъ, какъ мы въ томъ убѣдились послѣ его изученія, лежитъ *во злѣ* [1]), если земная жизнь людей полна эгоистическихъ наслажденій и злыхъ страстей, то трудно предположить, что ближайшій къ физическому міру—міръ астральный, былъ міромъ добрымъ, гдѣ человѣкъ нашелъ бы себѣ въ общемъ счастье и успокоеніе, а не тѣ же страсти и не то же зло, которыя мы видимъ въ окружающемъ насъ физическомъ мірѣ.

Но обратимся къ тому, что говорятъ намъ объ этомъ мірѣ А. Безантъ и другіе теософы.

Прежде всего приведемъ вкратцѣ нѣкоторыя свѣдѣнія изъ данныхъ, даваемыхъ А. Безантъ, о внѣшней сторонѣ астральнаго міра [2]).

Такъ же, какъ воздухъ проникаетъ воду, какъ эфиръ проникаетъ самую твердую матерію, такъ же, говоритъ А. Безантъ, и астральная матерія проникаетъ все физическое. Какъ физическій міръ населенъ существами, обитающими въ немъ, такъ и астральный міръ населенъ своими обитателями. Эти обитатели, или, какъ говоритъ А. Безантъ, астральные объекты, являются комбинаціями астральной матеріи такъ же, какъ физическіе объекты суть комбинаціи физической матеріи; общій видъ астральнаго міра весьма схожъ съ земнымъ міромъ, такъ какъ большая его часть наполнена астральными двойниками физическихъ объектовъ.

Въ астральномъ мірѣ, говоритъ А. Безантъ, все видимо насквозь; задняя часть предмета такъ же, какъ и передняя, внутреннее такъ же, какъ и наружное. Поэтому обладающему ясновидѣніемъ необходима извѣстная опытность, необходимо сперва

---

[1]) См. выше, стр. 75. [2]) А. Безантъ. „Древняя мудрость“, стр. 43. и слѣд.

научиться видѣть астральные предметы правильно; человѣкъ съ развитымъ астральнымъ зрѣніемъ, но еще не достаточно опытный въ его примѣненіи, можетъ получить самыя превратныя впечатлѣнія и впасть въ самыя удивительныя ошибки.

Теперь перейдемъ собственно къ обитателямъ астральнаго міра.

Въ астральной сферѣ, говоритъ А. Безантъ, имѣется много существъ, присутствіе которыхъ тяжело для человѣка потому, что они враждебны ему [1]). Это, во-первыхъ, тѣ существа, которыхъ въ теософской литературѣ принято называть *элементалями.* Изъ числа этихъ элементалей совершенно особыми являются, какъ говоритъ А. Безантъ, *элементали искусственные.* О происхожденіи послѣднихъ А. Безантъ сообщаетъ слѣдующее [2]):

Поразительная особенность астральнаго міра, способная повергнуть въ сильное смущеніе неопытнаго ясновидящаго, говоритъ А. Безантъ, это—та быстрота, съ которой всѣ формы, особенно же астральныя, связанныя съ земной основой, мѣняютъ свои очертанія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ астральное существо можетъ измѣнить свой видъ съ самой поражающей быстротой, потому что астральная матерія принимаетъ опредѣленную форму подъ вліяніемъ каждаго воздѣйствія мысли; жизненное начало быстро измѣняетъ свои формы, чтобы проявить себя въ новыхъ выраженіяхъ.

Въ астральной сферѣ, между прочимъ, существуетъ особая комбинація астральной матеріи, называемая *элементальной эссенціей* [3]) Эта элементальная эссенція имѣетъ жизнеспособность и свойство принимать извѣстныя формы подъ вліяніемъ вибрацій той или другой человѣческой мысли, хотя бы мысль эта реагировала въ нашей физической сферѣ.

Продолжительность такой астральной формы зависитъ отъ силы импульса, которому она обязана своимъ возникновеніемъ; ясность ея очертаній зависитъ отъ отчетливости мысли, окраска—отъ качества (духовнаго, интеллектуальнаго или страстнаго) создавшей ее мысли.

Такимъ образомъ, въ астральномъ мірѣ могутъ возникать *мысле-формы.* Человѣкъ можетъ создавать ихъ; можетъ создавать, такъ называемые, *искусственные элементали,* представляющіе собою какъ бы живыя существа.

---

[1]) „Теософія и новая психологія", стр. 35.

[2]) „Древняя мудрость", стр. 44 и слѣдующія. [3]) Можно представить себѣ эту эссенцію аналогичной живой протоплазмѣ нашего физическаго міра.

Искусственные элементали могутъ быть направлены создавшимъ ихъ къ любому лицу, котораго создавшій ихъ желалъ бы достигнуть; при чемъ сила ихъ зависитъ отъ силы его воли и отъ сосредоточенности его умственной энергіи. Среди людей средняго типа „искусственные элементали", созданные чувствомъ или желаніемъ, гораздо сильнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ созданные мыслью.

Такъ, взрывъ злобы создаетъ совершенно опредѣленно очерченную сильную молнію краснаго цвѣта, а сосредоточенная злоба вызываетъ къ жизни опасный элементаль краснаго цвѣта, съ острыми или крючковатыми углами, приспособленными къ тому, чтобы нанести вредъ. Любовь соотвѣтственно своему качеству создаетъ формы болѣе или менѣе прекрасныя по рисунку и цвѣту, всѣхъ оттѣнковъ кармина до нѣжно розовыхъ тоновъ, подобныхъ блѣдной зарѣ. Молитвы любящей матери роятся вокругъ ея сына, принимая форму ангеловъ, отвлекающихъ отъ него дурныя вліянія (охраняющіе элементали).

Приблизительно то же, что говоритъ А. Безантъ, говоритъ и другой извѣстный теософъ, докторъ Рудольфъ Штейнеръ. Онъ утверждаетъ, что ясновидцу, достигшему высшаго развитія, дѣлаются видимы астральныя воздѣйствія животныхъ и человѣческихъ стремленій и страстей. Дѣйствіе, исполненное любви, сопровождается инымъ астральнымъ явленіемъ, чѣмъ дѣйствіе, порожденное ненавистью. Чувственное вожделѣніе вызываетъ, кромѣ себя, еще и безобразный „противообразъ". Наоборотъ, высоко настроенное чувство даетъ прекрасный противообразъ [1]). Съ своей стороны Ледбитеръ [2]), говоря объ „искусственныхъ элементаляхъ", замѣчаетъ, что, при ~~видѣ количества~~ существующихъ на свѣтѣ зависти, ненависти и злобы, можно себѣ представить, какія ужасныя существа встрѣчаются между искусственными элементалями...

Кромѣ такихъ „искусственныхъ элементалей", астральную сферу населяютъ астральныя тѣла людей, умершихъ физически (людей, сбросившихъ съ себя тѣлесную оболочку, но не астральную, которая еще не умерла и въ которой они еще живутъ). Въ этомъ смыслѣ астральная сфера представляетъ то самое „чистилище" или „адъ", описаніе котораго мы встрѣчаемъ въ христіанской литературѣ.

[1]) Докторъ Рудольфъ Штейнеръ. „Какъ достигнуть познанія высшихъ міровъ". 1909. Т. II, стр. 50. [2]) Ледбитеръ. „Астральный планъ", стр. 107.

Такъ какъ зла въ мірѣ больше, чѣмъ добра, то и злой людской элементъ, сбросившій съ себя физическую оболочку, густо населяетъ астральный міръ. Картины нѣкоторыхъ наиболѣе низменныхъ сферъ астральнаго міра, нарисованныя А. Безантъ въ ея книгѣ „Древняя мудрость", представляются весьма непривлекательными и мрачными [1]).

Наконецъ, кромѣ этого населенія, враждебнаго человѣку, ибо оно состоитъ изъ душъ озлобленныхъ и мстительныхъ, въ астральной сферѣ обитаютъ существа, называемыя вообще „элементалями", большинство которыхъ относится къ человѣку также недружелюбно; это уже разрядъ духовъ не человѣческихъ; почти всѣ они, по удостовѣренію Ледбитера [2]), имѣютъ враждебныя стремленія относительно человѣка; начинающіе, говоритъ Ледбитеръ, это знаютъ, такъ какъ первыя впечатлѣнія объ астральномъ мірѣ—это присутствіе огромной толпы привидѣній, появляющихся съ угрожающимъ видомъ, но исчезающихъ, если имъ не поддаться [3]).

Итакъ, вотъ какова темная сторона астральнаго міра, какъ она изслѣдована оккультистами. Впрочемъ, по ихъ изслѣдованіямъ, не все такъ мрачно въ этомъ мірѣ; тамъ есть и свѣтлая сторона для тѣхъ людей, кто въ теченіи земной жизни былъ менѣе приверженъ злымъ человѣческимъ страстямъ. Желающимъ ближе ознакомиться съ этими изслѣдованіями оккультистовъ мы рекомендуемъ прочесть капитальный трудъ А. Безантъ по Теософіи „Древняя мудрость" и книгу Ледбитера „Астральный планъ".

* * *

Впечатлѣнія отъ проясненія астральнаго міра у людей разныхъ направленій и способностей будутъ весьма различны. Человѣкъ сильной воли, сильной мысли, человѣкъ любознательный, желающій постигнуть весь міръ умомъ своимъ, человѣкъ, не приверженный злымъ страстямъ человѣческимъ, а если приверженный какой-либо изъ этихъ страстей, то развѣ только гордости, ибо онъ чувствуетъ и сознаетъ превосходство свое передъ другими—такой человѣкъ не отвратится отъ этого міра, а пойдетъ

---

[1]) „Древняя мудрость", стр. 66—70. [2]) „Астральный планъ", стр. 84. [3]) Послѣ этихъ сообщеній Ледбитера дѣлается понятною вся приведенная нами въ VI главѣ сцена некроманта въ римскомъ Колизеѣ, описанная Бенвенуто Челлини.

по пути изслѣдованія его, постарается его постигнуть и имъ овладѣть; онъ пойдетъ по этому своему пути еще дальше, постарается силою мысли своей познать и овладѣть міромъ высшимъ, чѣмъ астральный, — міромъ ментальнымъ. Таковы будутъ впечатлѣнія и мысли развитого оккультиста, ставшаго передъ лицомъ астральнаго міра и сознательно къ нему относящагося [1]). Таковы будутъ воззрѣнія сильнаго мысленною волею индусскаго подвижника Іога.

Совершенно другое впечатлѣніе произведетъ это же проясненіе міра астральнаго на человѣка иного устроенія, чѣмъ Іогъ, такъ, напр., на подвижника христіанскаго, ищущаго прежде всего нравственнаго совершенства. Въ этомъ астральномъ мірѣ страстей человѣческихъ, въ этомъ мірѣ демоновъ, подвижникъ Христіанинъ прежде всего усмотритъ, что міръ этотъ есть міръ, ему враждебный и страшный своею силою. Если для христіанскаго подвижника тяжелъ нашъ физическій міръ, лежащій во злѣ, то тѣмъ отвратительнѣе долженъ ему казаться міръ элементалей — демоновъ, гдѣ сила зла проявляется еще интенсивнѣе.

Христіанскій подвижникъ мечтаетъ о другомъ мірѣ; онъ стремится миновать эту тяжелую астральную сферу; онъ мечтаетъ проникнуть въ міръ духовный, въ міръ любви и единенія. Все, что мѣшаетъ проникнуть въ этотъ духовный міръ, онъ считаетъ за силы ему враждебныя. Изслѣдованія сферъ астральной и ментальной его не интересуютъ. Элементалей (демоновъ) онъ боится, отгоняетъ ихъ отъ себя, ибо въ нихъ заключается эссенція страстей, съ которыми онъ непрестанно борется. Они мѣшаютъ ему отдаться высшей гармоніи духа; вмѣстѣ съ ними препятствуетъ ему отдаться этой гармоніи и его эгоистическій интеллектъ, съ которымъ онъ также борется...

Итакъ, отношеніе человѣка къ астральному міру, если таковой начнетъ передъ нимъ выясняться, будетъ различно, смотря по тому, стремится ли онъ къ сверхсознанію ментальному (путь

---

[1]) Въ своемъ сочиненіи „Какъ достигнуть познанія сверхчувственныхъ міровъ“ докторъ Рудольфъ Штейнеръ, говоря объ опасностяхъ для начинающаго оккультиста при восхожденіи его въ высшіе міры, утверждаетъ, что опасности эти страшны только для робкихъ натуръ, что при правильномъ оккультномъ обученіи вреда отъ этихъ опасностей быть не можетъ и что для человѣка, познавшаго высшіе міры, становится возможнымъ заставлять служить себѣ силы и существа, которыя изъяты изъ его чувственнаго воспріятія. 1909 г. Т. IV, стр. 17.

Раджа Іоги) или къ сверхсознанію духовному (путь христіанскаго подвижника). Въ первомъ случаѣ подвижникъ, т. е. Іогъ, относится къ астральному міру, какъ изслѣдователь, а во второмъ случаѣ, т. е. подвижникъ христіанскаго типа, постарается избѣжать этотъ міръ, какъ міръ ему враждебный.

Но если эти оба подвижника такъ неодинаково относятся къ этому міру, то все-таки одно ощущеніе будетъ у нихъ общимъ. Какъ тотъ, такъ и другой подвижникъ, независимо отъ своихъ цѣлей, оба сознаютъ, что начало ихъ пути, во всякомъ случаѣ, задача трудная и сопряженная съ опасностями; они сознаютъ, что надо значительно поработать надъ собою, чтобы начать эти пути.

А. Безантъ въ статьѣ своей „Теософія и новая психологія“ говоритъ [1]), что мозгъ обыкновеннаго человѣка не можетъ быть вообще подходящимъ орудіемъ для высшаго сознанія; надо поработать надъ этимъ мозгомъ и надъ всѣмъ существомъ своимъ для этого сознанія. Нормальный мозгъ, пишетъ А. Безантъ, приспособленъ эволюціей для задачъ физическаго міра, для купли и продажи, для проектовъ и техническихъ приспособленій, для спекуляціи и веденія торговли и для всѣхъ остальныхъ дѣятельностей, производимыхъ въ нормальномъ обществѣ. Предположите, что на такой нормальный мозгъ начинаютъ бить волны сознанія астральнаго и ментальнаго міровъ. Удивительно ли, что мозгъ, подготовленный только для воспринятія земныхъ условій жизни, сдѣлается, вслѣдствіе такого напряженія, неустойчивымъ или даже потерявшимъ равновѣсіе. Вотъ почему, разъясняетъ А. Безантъ, наука Іога и даетъ средства предупредить возможность истерики у тѣхъ, которые приходятъ въ соприкосновенія съ высшими мірами... Много видѣній и голосовъ, говоритъ далѣе А. Безантъ [2]), достигаютъ человѣческаго сознанія при его расширеніи. Но при этомъ, поучаетъ она, самое необходимое— это не пугаться. Въ тотъ моментъ, когда вы пугаетесь, говоритъ А. Безантъ, вы теряете власть надъ своимъ мозгомъ... страхъ— злѣйшій врагъ человѣка, желающаго установить связь между сверхсознаніемъ и нормальнымъ своимъ сознаніемъ. Если вы пугливы, оставьте лучше всякую мысль о такой связи, иначе вы можете повредить себѣ, вызвавъ нервное разстройство, которое можетъ перейти даже въ сумашествіе.

Вообще надо сказать, что опасности на пути подвижни-

---

[1]) „Теософія и новая психологія“, стр. 23. [2]) Тамъ же, стр. 36.

ческомъ бываютъ большія. Кромѣ упомянутыхъ выше, о коихъ сообщила намъ А. Безантъ, есть другія опасности, болѣе сложныя. Ледбитеръ, напр., говоритъ [1]), что обитатели астральнаго міра располагаютъ такими могущественными средствами для обмана, что даже нельзя вѣрить тому, что кажется неопровержимымъ доказательствомъ [2]).

Изъ всего этого слѣдуетъ, что трудно бываетъ подвижнику одному во всемъ этомъ разобраться, особенно въ началѣ подвижническаго пути. Поэтому всякій начинающій подвижникъ, будь то идущій по пути Раджа Іоги или подвижникъ христіанскій, ищетъ прежде всего совѣтчика, учителя. Индусскій подвижникъ Суоми Вивекананда пишетъ, что науку Раджа Іогу можно безопасно изучать только при непосредственномъ общеніи съ учителемъ [3]). У индуссовъ этотъ учитель называется „гуру", у христіанскихъ подвижниковъ это—„старецъ", т. е. опытный монахъ и подвижникъ, руководящій начинающими подвижниками.

Итакъ, мы видимъ, что само начало подвижническаго пути вызываетъ необходимость помощи опытныхъ руководителей, необходимость „учительства" или „старчества".

Это „учительство" или „старчество", какъ они сложились у индуссовъ и у Христіанъ, представляютъ сами по себѣ явленія настолько интересныя, что о нихъ мы считаемъ необходимымъ нѣсколько распространиться, хотя это и заставляетъ насъ продолжать отклоняться отъ нашей главной темы объ астральномъ ясновидѣніи.

Итакъ, будемъ говорить объ „учительствѣ" и „старчествѣ".

Чтобы вполнѣ уяснить себѣ мысль о необходимости для начинающаго подвижника такого учителя, вспомнимъ то уподобленіе, которое мы рѣшились примѣнить къ подвижничеству въ началѣ нашей книги. Мы тогда назвали путь подвижника духовною авіаціей. Прибѣгаемъ къ этому сравненію и теперь при изученіи первыхъ шаговъ подвижническаго пути.

---

[1]) „Астральный планъ", стр. 132.

[2]) Весьма близко къ словамъ Ледбитера говоритъ и другой извѣстный оккультистъ Францъ Гартманъ. Въ его трактатѣ „Общеніе съ міромъ духовъ" мы нашли такую цитату: „Такъ какъ матерія, изъ которой образуются привидѣнія, чрезвычайно пластична, то и бѣсъ можетъ явиться подъ маской ангела и при этомъ не надо позволять вводить себя въ заблужденіе благочестивыми рѣчами, такъ какъ среди астральныхъ существъ, враждебныхъ человѣку, есть немало прекрасныхъ комедіантовъ („Вѣстникъ Теософіи" 1910 года, № X, стр., 71). [3]) „Философія Іога", предисловіе IV.

Въ самомъ дѣлѣ, что это, какъ не духовная авіація—это отдѣленіе человѣка отъ физическаго міра и перенесеніе его сознанія въ міры иные, въ иныя сферы. И какъ опасна воздушная авіація, такъ опасна и духовная. Лѣтописи жизней святыхъ имѣютъ записи о гибели многихъ духовныхъ авіаторовъ, погибшихъ отъ „прелестей діавольскихъ", погибшихъ отъ неумѣнія соразмѣрять свои силы и отъ другихъ опасностей этого труднаго пути. Тѣ же опасности можно предположить и на пути индусскаго подвижника. Такъ, напр., тотъ самый подвижникъ Суоми Вивекананда, слова котораго мы цитируемъ въ настоящей книгѣ, по свѣдѣніямъ, помѣщеннымъ въ журналахъ, умеръ 2 Іюля 1902 г. въ *состояніи экстаза* (самадхи), и кто знаетъ, какъ произошла эта смерть—можно, конечно, предполагать, что смерть эта была естественная, нормальная, а, можетъ быть, это была смерть духовнаго авіатора, безвременно погибшаго...

Достигнуть сверхсознательности съ полнымъ сохраненіемъ своихъ нормальныхъ силъ и безъ рѣзкаго отклоненія отъ естественной человѣческой природы—задача очень трудная и болѣе сложная, чѣмъ разрѣшенная нынѣ проблема воздушной авіаціи. А мы уже знаемъ, сколько людей погибло, прежде чѣмъ Райтъ и послѣ него Блеріо, показали міру, что человѣкъ можетъ такъ же легко рѣять въ воздухѣ, какъ пернатыя созданія, и сколько еще погибаетъ и погибнетъ изъ числа этихъ великихъ борцовъ за завоеваніе воздуха, прежде чѣмъ создадутся сравнительно легкія условія аэронавтики. И, конечно, время, когда человѣчество окончательно завоюетъ атмосферу, не заставитъ себя долго ждать. Да не только это завоюетъ человѣкъ, а и многое другое, не менѣе грандіозное... овладѣетъ онъ и сверхсознаніемъ, а съ нимъ проникнетъ не только за предѣлы нашей планеты, нашего міра, но и въ существо вещей [1]).

Итакъ, мы уподобили стремленіе человѣка проникнуть въ высшія духовныя сферы — стремленію къ воздушной авіаціи — той проблемѣ, которая теперь уже разрѣшена.

Но мы знаемъ, что въ дѣлѣ этой авіаціи ученики, желающіе ей научиться, должны пройти строгую практическую школу

---

[1]) Какъ быстро идутъ завоеванія человѣка въ области знанія, мы можемъ судить хоть по тому наглядному примѣру, что сравнительно еще недавно громъ и молнія поражали воображеніе человѣческое, какъ силы непостижимыя и человѣку недоступныя, а теперь человѣкъ поймалъ этотъ громъ своими руками и заставилъ его возить наши трамваи.

съ опытнымъ пилотомъ аэронавтики, должны неукоснительно руководствоваться его совѣтами и, пріучая уравновѣшивать свою волю при кажущихся и дѣйствительныхъ опасностяхъ, только этимъ путемъ могутъ достигнуть способности свободно возноситься надъ землей.

Тоже и при упражненіи въ сверхсознаніи—и при этихъ упражненіяхъ ученику нуженъ опытный пилотъ духовной авіаціи, необходимы совѣты и указанія опытнаго наставника. Только при такихъ условіяхъ облегчится ему возможность достигнуть безопаснаго полета въ высшіе міры, не разбивая своего физическаго тѣла.

Въ своей статьѣ „Практическій оккультизмъ“ Е. П. Блаватская говоритъ, что восточные гуру (учителя Іоги) такъ же, какъ всѣ другіе учителя оккультизма[1]), подвластны слѣдующему закону: съ того момента, когда они на самомъ дѣлѣ начинаютъ учить, съ того часа, когда они ученикамъ передаютъ какую-либо силу—психическую, умственную или физическую, они берутъ на себя отвѣтственность за всѣ грѣхи своихъ учениковъ, имѣющіе какую-либо связь съ сокровенными науками, и это вплоть до того времени, когда посвященіе сдѣлаетъ изъ ученика въ свою очередь отвѣтственнаго учителя... Этимъ объясняется осторожность учителя въ дѣлѣ выбора ученика, говоритъ Е. П. Блаватская, и требованіе отъ послѣдняго продолжительнаго (семилѣтняго) искуса, чтобы успѣли обнаружиться его пригодность и развиться тѣ свойства, которыя необходимы для безопасности какъ учителя, такъ и ученика[2]).

Не безъинтересно вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить, что въ Индіи однимъ изъ главнѣйшихъ условій въ отношеніяхъ къ оккультизму какъ учителя, такъ и ученика является ихъ умалчиваніе передъ посторонними о тайнахъ оккультизма. Сложилось это тамъ издревле въ силу извѣстныхъ религіозныхъ воззрѣній[3]).

Объ этомъ правилѣ для ученика — умалчивать о тайнахъ оккультизма, біографъ Е. П. Блаватской—Е. П. говоритъ, между прочимъ, слѣдующее[4]): „Кто знакомъ съ условіями оккультнаго

---

[1]) Т. е. науки достигнуть сверхсознанія и черезъ него познать тайны міра.

[2]) „Вопросы Теософіи“, вып. II, стр. 175.

[3]) Такъ, напр., въ стихахъ Agrouchoda Parikchai повелѣвается семидесяти, имѣющимъ свыше семидесяти лѣтъ, жрецамъ хранить „законъ лотуса“ въ тайнѣ отъ народа („Философія мистики“, стр. 496).

[4]) Статья Е. П. (Е. Ф. Писаревой) „Елена Петровна Блаватская“. „Вопр. Теософіи“, вып. II, стр. 25.

обученія, для того умалчиваніе о тайнахъ оккультизма не только въ порядкѣ вещей, но оно одно изъ самыхъ вѣрныхъ показателей, что данный человѣкъ, *дѣйствительно*, ученикъ оккультной школы. Можно прожить съ нимъ подъ одной кровлей всю жизнь и не узнать о его принадлежности къ школѣ, и, наоборотъ, когда встрѣчаются оккультисты, а такіе въ послѣднее время встрѣчаются нерѣдко, чуть не на улицахъ, объявляющіе черезъ своихъ приближенныхъ о своемъ „посвященіи", можно быть совершенно увѣреннымъ, что здѣсь нѣтъ ничего серьезнаго. *Ни одинъ истинный чела (ученикъ) никогда ни при какихъ условіяхъ, не говоритъ о своей принадлежности къ школѣ и ни о чемъ, относящемся до его оккультнаго обученія.* Это—необходимое условіе, которое имѣетъ очень серьезныя основанія. А когда далеко стоящіе отъ тонкихъ явленій высшаго сознанія бросаютъ упреки по поводу „тайны", ссылаясь на то, что все хорошее должно совершаться *явно,* на этотъ упрекъ можно отвѣтить одно: оккультная школа *дѣйствительно* развиваетъ высшія силы въ своихъ ученикахъ, а среди этихъ силъ есть и такія, какъ способность видѣть въ аурѣ человѣка его истинный характеръ и всѣ его скрытыя свойства, а также способность внушать людямъ свою волю и свои мысли. Не трудно себѣ представить, какіе потоки новыхъ бѣдствій устремились бы на безъ того уже трудную земную жизнь, если бы развитіе скрытыхъ силъ стало доступно для всѣхъ вплоть до эгоистовъ съ нечистыми намѣреніями".

Перейдемъ теперь къ учителямъ христіанскаго подвижничества, къ, такъ называемому, „старчеству".

Однимъ изъ главныхъ отличій старчества отъ индусскаго учительства—это полная открытость того, чему „старцы" учатъ своихъ послушниковъ. Въ этомъ обученіи нѣтъ тайнъ, ибо та сила, которую, благодаря подвижнической жизни, пріобрѣтаетъ христіанскій подвижникъ, есть сила духовная, не могущая, по природѣ своей, быть примѣненной на дурное дѣло. Природа этой силы—само добро. По пониманію христіанскихъ подвижниковъ, проявленіе этой силы есть пріобщеніе къ счастью какъ того, кто эту силу проявляетъ, такъ и того, на кого она воздѣйствуетъ. Кромѣ того, старчество имѣло у христіанскихъ подвижниковъ задачу не только учить подвижническому дѣлу вступившаго на этотъ путь, но вообще оказывать и мірянамъ нравственную помощь своими совѣтами.

О томъ, какую пользу „старцы" приносятъ инокамъ, отда-

вшимся подвижничеству, и о необходимости испрашивать совѣта у опытныхъ старцевъ, мы находимъ въ Добротолюбіи такія небезъинтересныя указанія.

Преп. Ѳеогностъ говоритъ [1]): „Для тѣхъ, у коихъ идетъ бореніе и война тѣла противъ души, необходимо имѣть вождя и правителя, и слушаться его, яко умѣющаго съ знаніемъ дѣла править рулемъ жизни нашей и снаряжать насъ во время благопотребными оружіями, чтобы не захватили насъ въ плѣнъ невидимые супостаты, и страсти не потопили по неопытности нашей".

О томъ же предметѣ св. Антоній Великій говоритъ такъ [2]): „Несовершенные (начинающіе подвижники) не знаютъ всѣхъ хитростей діавола... Таковые (т. е. начинающіе подвижники) подобны тѣмъ птицамъ, которыя построили свои гнѣзда высоко, но слетѣли на землю, попались въ сѣти птицелова и были пойманы. Подобное сему случается съ ними потому, что въ самоувѣренности они дѣйствуютъ всегда по влеченію сердца своего и исполняютъ свои желанія, *не слушая отцовъ своихъ* (т. е. старцевъ) *и не совѣтуясь съ ними*".

А вотъ еще подобное же поученіе другого подвижника Добротолюбія св. Григорія Синаита [3]): „тщащійся достигнуть чистой молитвы [4]) въ безмолвіи долженъ шествовать къ сему въ трепетѣ великомъ *съ испрашиваніемъ руководства у опытныхъ*... Если же кто мечтаетъ достигнуть высокаго съ самомнѣніемъ, не истинное, а сатанинское имѣя желаніе, то такого діаволъ удобно опутываетъ своими сѣтями, какъ раба своего".

Относительно „старчества" вообще и о томъ, какъ оно сложилось у насъ въ Россіи мы нашли указанія въ извѣстномъ романѣ Достоевскаго „Братья Карамазовы", а именно въ томъ мѣстѣ этого романа, гдѣ Достоевскій описываетъ старца Зосиму. Вотъ что Достоевскій говоритъ о старчествѣ [5]):

„Старцы и старчество появилось у насъ по нашимъ русскимъ монастырямъ весьма лишь недавно, даже нѣтъ и ста лѣтъ [6]), тогда какъ на всемъ православномъ Востокѣ, особенно на Синаѣ и на Аѳонѣ, существуетъ далеко ужа за тысячу лѣтъ. Утверждаютъ, что существовало старчество у насъ на Руси во времена древнѣй-

---

[1]) Доброт. III, стр. 380. [2]) Доброт. I, стр. 47, 48. [3]) Доброт. V, стр. 225.

[4]) Здѣсь подъ „чистой молитвой" понимается высшая духовная молитва— извѣстный видъ сверхсознанія духовнаго, о чемъ мы подробно говоримъ въ XVI главѣ. [5]) „Братья Карамазовы", часть I, глава 5. [6]) Романъ „Братья Карамазовы" былъ напечатанъ въ „Рус. Вѣстн." въ 1879 году.

шія, или непремѣнно должно было существовать, но вслѣдствіе бѣдствій Россіи—татарщины, смутъ, перерыва прежнихъ сношеній съ Востокомъ послѣ покоренія Константинополя, установленіе это забылось у насъ и старцы пресѣклись. Возрождено же оно у насъ опять съ конца прошлаго (XVIII) столѣтія однимъ изъ великихъ подвижниковъ (какъ называютъ его) Паисіемъ Величковскимъ [1]) и учениками его, но и доселѣ даже черезъ сто почти лѣтъ, существуетъ весьма еще не во многихъ монастыряхъ, и даже подвергалось иногда почти-что гоненіямъ, какъ неслыханное по Россіи новшество. Въ особенности оно процвѣло у насъ на Руси въ одной знаменитой пустыни Козельской Оптиной [2]).

Что же касается самого понятія, заключающагося въ словѣ „старецъ“, то Достоевскій опредѣляетъ „старца“ слѣдующимъ образомъ: „Старецъ это—подвижникъ, берущій вашу душу, вашу волю въ свою душу и въ свою волю. Избравъ „старца“, вы отъ своей воли отрѣшаетесь и отдаете ее ему въ полное послушаніе съ полнымъ самоотрѣшеніемъ“. Это старчество служило и служитъ къ тому, чтобы наставлять подвижниковъ въ ихъ стремленіи достигнуть высшей духовности, достигнуть того упоенія духовнаго, о которомъ говорятъ подвижники Добротолюбія.

* * *

Въ заключеніе настоящей главы, прежде чѣмъ перейти къ изученію астральнаго ясновидѣнія и тѣхъ формъ, въ которыхъ оно проявляется, мы должны еще сказать нѣсколько словъ собственно о самомъ астральномъ тѣлѣ человѣка.

Въ своей книгѣ „Древняя мудрость“ А. Безантъ, говоря объ астральномъ человѣческомъ тѣлѣ, изображаетъ это тѣло различнымъ въ зависимости отъ общаго душевнаго развитія человѣка.

Такъ она говоритъ, что астральное тѣло неразвитого человѣка немного больше физическаго, выдѣляясь изъ него на 10—12 дюймовъ по всѣмъ направленіямъ физическаго тѣла, что оно безпрестанно мѣняетъ свой составъ подъ вліяніемъ игры страстей, вождѣленій, желаній и волненій [3]).

---

[1]) Трудами этого Паисія Величковскаго было издано въ первый разъ въ Россіи Добротолюбіе въ 1793 году. [2]) Въ Калужской губ., въ 7-ми верстахъ отъ города Козельска; это та самая пустынь, куда пріѣжалъ Л. Н. Толстой за нѣсколько дней до своей смерти. [3]) „Древняя мудрость“, стр. 54.

Въ человѣкѣ съ среднимъ нравственнымъ и интеллектуальнымъ уровнемъ, астральное тѣло сдѣлало уже огромный шагъ впередъ. Оно значительнѣе размѣромъ, его матеріалы гораздо ровнѣе по качеству; присутствіе болѣе тонкихъ частицъ придаетъ свѣтящійся видъ всему тѣлу, а появленіе высшихъ эмоцій вызываетъ въ немъ прекрасную игру цвѣтовъ [1]).

Наконецъ астральное тѣло духовно развитого человѣка представляетъ собою прекрасное зрѣлище по сіянію и окраскѣ, и оттѣнки, невиданные на землѣ, появляются въ немъ подъ вліяніемъ чистыхъ и благородныхъ мыслей [2]).

Итакъ, на основаніи изслѣдованій ясновидящихъ оккультистовъ, астральное тѣло человѣка является объектомъ обособленнымъ, реальнымъ, обладающимъ своею астральною жизнью.

Если, согласно съ этимъ, жизнь астральнаго тѣла дѣйствительно проявляется столь своеобразно, то было бы необходимо, хотя приблизительно, выяснить процессъ этой жизни, выяснить въ общихъ чертахъ, какъ собственно живетъ и реагируетъ это астральное тѣло.

Съ своей стороны мы рѣшаемся относительно процесса жизни этого тѣла предложить слѣдующую гипотетическую теорію, объясняющую эту жизнь въ связи съ закономъ сохраненія энергіи.

Но здѣсь мы попросимъ читателя выслушать маленькое отступленіе.

Въ концѣ настоящей книги, въ видѣ приложенія, мы помѣщаемъ изложеніе закона сохраненія энергіи по Густаву Лебону для тѣхъ, кому не пришлось ознакомиться съ его интересными книгами—„Возникновеніе и исчезновеніе матеріи“ и „Эволюція матеріи“.

Въ означенномъ приложеніи, мы между прочимъ говоримъ, что въ природѣ имѣются тѣла, которыя находятся въ состояніи непрерывной длительной диссоціаціи матеріи, т. е. въ состояніи распыленія своего вещества въ невѣсомый эфиръ, въ постоянномъ излученіи изъ себя энергіи. Яркимъ примѣромъ такого тѣла является радій, относительно котораго можно выразиться такъ, что этотъ удивительный металлъ непрестанно горитъ и не сгораетъ. Въ своемъ сочиненіи „Эволюція матеріи“ Лебонъ сообщаетъ [3]), что одинъ граммъ радія, могущій просуществовать около

---

[1]) Тамъ же, стр. 56. [2]) Тамъ же, стр. 57. [3]) „Эволюція матеріи“ С.-Петербургъ, 1909 г., стр. 32.

1000 лѣтъ, излучаетъ изъ себя каждый часъ энергію въ сто колорій [1]) граммовъ. Обнаруживая такую интенсивную энергію тепла, радій производитъ также свѣтъ, химическіе эффекты, сообщая другимъ тѣламъ свои свойства, передавая имъ часть своей энергіи, какъ бы заражая ихъ своей энергіей.

Теперь возвращаемся къ нашей темѣ о процессѣ жизни астральнаго тѣла.

Мы знаемъ, что для того, чтобы физическое тѣло могло жить и проявлять свою энергію, какъ энергію живого организма, нуженъ обмѣнъ веществъ, обмѣнъ матеріи, нужно питаніе организма.

Совершенно не такою представляется намъ жизнь астральнаго тѣла, функціонирующаго внѣ условій питаній и обмѣна веществъ. Тѣло это можно себѣ вообразить состоящимъ изъ атомовъ подобныхъ атомамъ радія. Оно живетъ непрестанной диссоціаціей матеріи (горитъ и не сгораетъ). Оно непрестанно диссоціируется въ энергію. Запасъ этой энергіи въ астральномъ тѣлѣ очень большой, превышающій срокъ жизни физическаго тѣла. Диссоціація атомовъ астральнаго тѣла развивается въ соотвѣтствіи съ развитіемъ жизни тѣла физическаго въ періодъ наибольшаго напряженія энергіи послѣдняго. Мы знаемъ, что физическое тѣло реагируетъ сильнѣе всего въ молодомъ возрастѣ человѣка; въ этомъ же возрастѣ реагируютъ болѣе всего и его эмоціи. Въ этомъ возрастѣ и происходитъ наиболѣе интенсивная диссоціація атомовъ астральнаго тѣла, которая и даетъ *движеніе,* лежащее въ основѣ эмоцій.

Такимъ образомъ, подобно энергіи физическаго тѣла,—энергія присуща и астральному тѣлу, но существованіе ея здѣсь обусловливается не обмѣномъ веществъ, какъ въ тѣлѣ физическомъ, а диссоціаціей астральнаго атома, диссоціаціей астральной матеріи. Энергія астральнаго тѣла есть, такъ сказать, энергія исходящая, какъ и въ радіѣ, изъ самаго существа этого тѣла.

Независимо отъ сего, установленный наукою для физическаго міра законъ сохраненія энергіи можно по аналогіи принять и для міра психическаго. Энергію астральнаго тѣла можно разсматривать, какъ извѣстный родъ вибрацій этого тѣла—вибрацій, выражающихся въ эмоціяхъ.

Между астральнымъ тѣломъ и физическимъ съ одной сто-

---

[1]) Извѣстная единица теплоты.

роны и между тѣмъ же астральнымъ тѣломъ и тѣломъ ментальнымъ съ другой существуетъ извѣстное соотношеніе, существуетъ извѣстное взаимодѣйствіе.

Взаимодѣйствіе между тѣломъ физическимъ и астральнымъ заключается въ томъ, что извѣстныя ощущенія (вибраціи) физическаго тѣла усиливаютъ диссоціацію атомовъ астральнаго тѣла, вслѣдствіе чего появляется усиленное движеніе послѣднихъ, появляются эмоціи.

Въ равной степени, въ смыслѣ возбужденія эмоцій, на астральное тѣло вліяютъ также и вибраціи ментальнаго тѣла (мысль). Если иногда бываетъ такъ, что сила эмоцій астральнаго тѣла проявляется въ размѣрахъ, не соотвѣтствующихъ импульсу, ихъ породившему, то это произошло потому, что матерія астральнаго тѣла заключала въ себѣ большую энергію въ состояніи потенціальномъ, и стоило только вывести склонное къ усиленной радіоактивности астральное тѣло съ большимъ запасомъ энергіи изъ состоянія временнаго равновѣсія, въ которомъ оно находилось, какъ тѣло это породило изъ себя энергію далеко превосходящую тотъ импульсъ, который вывелъ его изъ состоянія внутри атомнаго равновѣсія. Этимъ, напримѣръ, объясняется то, почему у людей, склонныхъ къ злобѣ или гнѣву, у которыхъ это чувство накопилось и находится въ состояніи энергіи потенціальной—почему у такихъ людей эта злоба или гнѣвъ обнаруживается въ размѣрахъ не отвѣчающихъ той причинѣ, которая вызвала гнѣвъ.

Съ другой стороны, энергія самого чувства, когда она проявляется въ интенсивныхъ вибраціяхъ астральнаго тѣла, отзывается и на физическомъ тѣлѣ. Усиленныя вибраціи астральнаго тѣла подхватываютъ своей стихійной силой ближайшую къ этому тѣлу среду физическую; они оказываютъ свое воздѣйствіе на симпатическую нервную систему человѣка. Солнечное сплетеніе начинаетъ вибрировать своими отвѣтными вибраціями. Эмоціи начинаютъ сопровождаться, какъ мы уже видѣли, извѣстными физіологическими явленіями—сильнымъ біеніемъ сердца, нервнымъ раздраженіемъ, дрожью и т. п.

Перейдемъ теперь къ другой сторонѣ вопроса.

Эмоціи, въ которыхъ выражается жизнь астральнаго тѣла, представляютъ изъ себя энергію весьма значительную. Убить эмоціи въ человѣкѣ представляется невозможнымъ въ равной степени, какъ вообще нельзя уничтожить какую бы то ни было энергію въ силу самого закона сохраненія энергіи. Если мы приняли за-

конъ сохраненія энергіи для міра психическаго—то логическій выводъ изъ этого одинъ: энергію астральнаго тѣла уничтожить нельзя. Эмоціи и желанія, какъ и всякую энергію, можно только преобразовать. Если проявленіе эмоцій можно временно ослабить, подавляя ее мысленной энергіей, то это есть трудъ великій, и, скажемъ даже, едва ли производительный для достиженія высшихъ цѣлей; производительнѣе не губить астральную энергію, которая у талантливыхъ людей наиболѣе сильна — лучше умѣть ее преобразовать, умѣть ее направить для достиженія высшихъ цѣлей.

Въ заключеніе скажемъ, что энергія астральнаго тѣла, подобно энергіи всякаго радіоактивнаго тѣла, есть вообще энергія неисчерпаемая. У громаднаго большинства людей, она гораздо сильнѣе мысленной ихъ энергіи.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Виды астральнаго ясновидѣнія: Прелесть. Спиритизмъ и Сновидѣнія.

> „Изъ исторіи христіанскаго мистицизма можно видѣть, какъ трудно было мистикамъ различать откровенія и опыты, которые были дѣйствительно божественнымъ чудомъ, отъ діавольской поддѣлки, ввергавшей человѣка въ адъ. Чтобы разрѣшить эту тонкую проблему, нужна была вся проницательность самыхъ опытныхъ духовныхъ пастырей".
>
> *Вильямъ Джемсъ.* („Многообразіе религіозн. опыта", стр. 16 и 17).

Ощущенія астральнаго ясновидѣнія, сопровождаемыя раскрытіемъ зрѣнія на существа, населяющія астральную сферу, были знакомы и христіанскимъ подвижникамъ. Подвижниковъ въ этихъ случаяхъ преслѣдовали и страхи и галлюцинаціи, сначала смутные и неясные, а потомъ и рѣзко очерченные. Также преслѣдовали ихъ образы, проявлявшіе извѣстныя активныя дѣйствія, крайне разнообразныя и подчасъ замысловатыя; появлялись ви-

дѣнія, иногда угрожающія, иногда соблазнительныя, но, по убѣжденію подвижниковъ, всегда враждебныя стремленіямъ ихъ къ совершенству.

Всѣ эти явленія христіанскіе подвижники называли однимъ общимъ названіемъ—„прелестью дьявольскою“ или просто „прелестью“. Впрочемъ, у нихъ былъ одинъ особый терминъ, опредѣлявшій извѣстный видъ „прелести“, а именно первые шаги ея, когда видѣнія проявлялись у подвижниковъ смутно, въ видѣ неопредѣленныхъ свѣтовыхъ явленій. Такія видѣнія они называли „прелестнымъ просвѣщеніемъ“. Смыслъ этихъ терминовъ „прелесть“, „прелестное просвѣщеніе“ у подвижниковъ былъ тотъ, что подобныя видѣнія суть дѣйствія злой силы, предпринимаемыя ею, чтобы *прельстить* инока, сбить его съ вѣрнаго пути, направить на путь ложный и опасный, а также ввести подвижника въ заблужденіе относительно степени достиженія имъ духовнаго совершенства. Эти явленія „прелести“ нѣкоторыми подвижниками ощущались иногда весьма сильно и, какъ мы это увидимъ далѣе, въ своемъ развитіи переходили въ видѣнія демоновъ (или элементалей, какъ принято называть эти злыя силы въ теософской литературѣ).

Вотъ что о прелести говоритъ св. Антоній Великій [1]) въ поученіяхъ своихъ молодымъ неопытнымъ подвижникамъ:

„Берегитесь совѣтовъ злого діавола, когда придетъ онъ въ видѣ правдорѣчиваго, чтобы прельстить васъ и ввесть въ обманъ... несовершенные не знаютъ этихъ хитростей діавола... Дьяволъ устрояетъ имъ видѣнія и призраки и надымаетъ ихъ сердце гордынею; иногда даетъ имъ сны ночью, которые исполняетъ для нихъ днемъ, чтобы въ большую погрузить ихъ прелесть. Этого мало; онъ иногда показываетъ имъ свѣтъ ночью, такъ что свѣтлымъ становится мѣсто, гдѣ они, и многое такого рода онъ дѣлаетъ, дѣлаетъ даже будто знаменія (чудеса). Все это онъ дѣлаетъ для того, чтобы они относительно его оставались спокойными, думая, что онъ Ангелъ, и принимали его“.

Всѣ эти явленія преслѣдовали подвижниковъ въ различное время, но болѣе всего во время молитвы, когда подвижники, религіозно настроенные, стремились войти въ духовное общеніе съ Божествомъ, когда, вслѣдствіе такого молитвеннаго настроенія, нервы ихъ дѣлались чуткими къ психическимъ вибраціямъ, и

---

[1]) Доброт. I, 47, 48.

астральное тѣло подвижника вмѣстѣ со всѣмъ существомъ его выходило изъ своего нормальнаго покоя.

Интересно отмѣтить, что сообщенія подвижниковъ о первоначальныхъ фазисахъ „прелести", т. е. о „прелестномъ просвѣщеніи" въ общемъ близки между собою. Приведемъ нѣсколько описаній такихъ первоначальныхъ видѣній.

Павелъ Латрскій [1]) характеризуетъ признаки „прелестнаго просвѣщенія" такъ: *„свѣтъ силы вражеской огневиденъ, дымоватъ и подобенъ чувственному огню,* и когда душа, обуздавшая страсти и очистившаяся отъ нихъ, увидитъ его,—съ непріятностью относится къ нему и гнушается имъ".

Каллистъ Патріархъ [2])—„для созерцательныхъ въ молитвѣ бѣсъ производитъ нѣкія фантазіи, *иногда окрашивая воздухъ на подобіе свѣта, а иногда производя огневыя какія-либо образованія,* чтобы такими покушеніями прельстить какъ-нибудь подвижника Христова".

Симеонъ Новый Богословъ, говоря о вредѣ экзальтированной молитвы, т. е. такой молитвы, когда человѣкъ молится не просто сердцемъ своимъ Богу, а настраиваетъ себя на родъ экзальтаціи, въ которой играетъ главную роль искусственно возбужденное воображеніе [3]), указываетъ, что при такой молитвѣ „прельщаются тѣ, *которые видятъ свѣтъ тѣлесными очами своими,* обоняютъ благовонія обоняніемъ своимъ, слышатъ гласы ушами своими и подобное". Симеонъ предостерегаетъ неопытныхъ подвижниковъ отъ увлеченія такими видѣніями; онъ говоритъ, что нѣкоторые изъ увлекавшихся такою прелестью взбѣсновались и въ безуміи ходятъ съ мѣста на мѣсто. Другіе прельстились, принявъ дьявола, преобразившагося и явившагося имъ въ видѣ Ангела Свѣта, а они того не распознали и остались неисправимыми до конца, не хотя слушать совѣта ни отъ какого брата. Иные изъ такихъ сами себя лишили жизни, бывъ подвигнуты на то дьяволомъ; иные бросились въ пропасть; иные удавились. И кто можетъ пересказать, говоритъ Симеонъ, разныя прелести, какими прельщаетъ ихъ дьяволъ, когда они неисчислимы".

Епископъ Феофанъ Затворникъ пишетъ одному изъ своихъ учениковъ, увлекавшихся прелестью [4]): „Какіе это

---

[1]) Доброт. V, стр. 382. [2]) Добр. V, стр. 427. [3]) Тамъ же, стр. 464. Объ этой молитвѣ мы будемъ говорить въ XV главѣ. [4]) Письма о христіанской жизни. Москва, 1900 г., стр 57.

около васъ начались призраки? Меня страхъ беретъ за нихъ. Одному нужно было что-то найти въ келіи, а темно было—*явился огонекъ и указалъ вещь.* Съ этого началось, а дошло до вознесенія себя выше Господа Іисуса Христа и кончилось сумашествіемъ".

Приведенныхъ примѣровъ достаточно, чтобы видѣть, что первый фазисъ „прелести", такъ называемое „прелестное просвѣщеніе", появляется въ формахъ почти тождественныхъ; въ одномъ случаѣ это—„дымоватый огонь", въ другомъ это—„огневое образованіе", въ третьемъ это просто „свѣтъ", наконецъ, въ четвертомъ это—„огонекъ, который указалъ вещь". А св. Антоній, какъ мы сообщили выше, говоритъ, что свѣтъ вообще появляется ночью тамъ, гдѣ находятся искушаемые прелестью подвижники: „свѣтлымъ становится мѣсто, гдѣ они". Все это, конечно, убѣждаетъ насъ въ несомнѣнности такихъ видѣній, къ которымъ подвижники относились съ большимъ опасеніемъ, боясь, что они отвлекутъ ихъ отъ главной ихъ цѣли—стремленія вступить въ общеніе съ Духомъ Святымъ, достигнуть сверхсознанія духовнаго.

Замѣчательно вмѣстѣ съ тѣмъ, что такіе же точно огоньки появляются и у начинающихъ Іоговъ, но тамъ мы видимъ совершенно другое къ нимъ отношеніе, происходящее, какъ мы объяснили выше [1]); вслѣдствіе другого взгляда индусскаго подвижника на астральный міръ, къ которому онъ относится безстрашно, какъ изслѣдователь, какъ человѣкъ сильной воли, вѣрящій въ себя и желающій овладѣть этимъ міромъ и чрезъ него оккультными силами въ нашемъ мірѣ. Въ индусской Раджа-Іогѣ такія явленія даже привѣтствуются, какъ признакъ быстраго прогресса ученика въ дѣлѣ развитія его психическихъ силъ: такъ Суоми Вивекананда, сообщая о признакахъ успѣховъ въ Іогѣ говоритъ [2]), что послѣ упражненія въ Пранаямѣ, Пратьяхарѣ и Дхаранѣ [3]) у ученика понизится нервное возбужденіе, получится ясность ума и кромѣ того явятся другіе признаки. „Иногда упражняющіеся будутъ слышать звуки, говоритъ Вивекананда, подобные отдаленному звону колоколовъ, сливающіеся и производящіе въ ухѣ впечатлѣніе одного непрерывнаго звука; *иногда будутъ видѣть какъ бы маленькія свѣтлыя пятна, плавающія и становящіяся больше и больше.* Когда вы начнете испытывать это, знайте, что вы очень быстро подвигаетесь впередъ".

---

[1]) Глава VIII, стр. 138 и 139. [2]) „Философія Іога", стр. 92 и 93. [3]) Упражненіе въ сосредоточеніи мысли.

Итакъ, первый фазисъ астральнаго ясновидѣнія какъ у христіанскихъ подвижниковъ, такъ и у Іоговъ—это свѣтовые феномены, появленіе огоньковъ.

О томъ, что подобныя явленія идутъ изъ астральнаго міра, о которомъ мы говорили въ предыдущей главѣ, мы нашли указанія у Ледбитера [1]). Онъ говоритъ, что „производство свѣтовыхъ явленій очень легко для обитателей астральнаго плана, благодаря средствамъ, которыя онъ предоставляетъ въ ихъ распоряженіе—то въ видѣ свѣтящихся точекъ, то въ ослѣпляющемъ разнообразіи, а иногда въ формѣ пляшущихъ и свѣтящихся шариковъ, въ которые легко превращается извѣстный классъ огненныхъ элементалей".

По поводу явленій подобнаго типа, которыя подвижники называютъ прелестью, не безъинтересно будетъ привести, въ видѣ параллели, взглядъ А. Безантъ на эти явленія, а также ея соображенія и наставленія, которыя она даетъ начинающимъ оккультистамъ.

„Когда кто-либо становится чувствительнымъ къ астральнымъ вліяніямъ, говоритъ А. Безантъ, онъ вначалѣ подпадаетъ, отъ времени до времени, подъ власть непонятнаго и на видъ неразумнаго страха, который нападаетъ на него съ парализующей силой. И какъ бы онъ съ нимъ ни боролся, все же онъ чувствуетъ этотъ страхъ. Вѣроятно мало найдется людей, которые не испытывали бы до нѣкоторой степени этого страха, этой тяжелой боязни передъ чѣмъ-то невидимымъ, ощущеніе чьего-то присутствія, сознаніе, что ты „не одинъ". Это происходитъ отчасти вслѣдствіе извѣстной враждебности міра элементалей противъ человѣка, а также вслѣдствіе множества „искусственныхъ элементалей" враждебнаго характера, порождаемыхъ человѣческими умами. Мысли ненависти, ревности, мести, горечи, подозрѣнія, недовольства, исходятъ изъ нихъ милліонами, населяя астральную сферу „искусственными элементалями", самая жизнь которыхъ состоитъ исключительно изъ этихъ чувствъ [2]). Въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій А. Безантъ говоритъ [3]), что видѣнія и голоса изъ другихъ міровъ считаются докторами опасными признаками и они, по мнѣнію А. Безантъ, бываютъ дѣйствительно, опасны, если являются человѣку съ неустойчивой нервной организаціей. *Но они же бываютъ призна-*

---

[1]) Ледбитеръ. „Астральный планъ", стр. 149. [2]) „Древняя мудрость", стр. 47 и 48. [3]) „Теософія и новая психологія", стр. 36.

комъ не наступающей опасности, а наступившаго расширенія мозгового сознанія, если они воспринимаются человѣкомъ съ уравновѣшеннымъ умомъ и сильною волею [1]). Для того, кто хочетъ вступать въ общеніе съ высшими мірами, необходимо, кромѣ этихъ качествъ, вообще еще принять мѣры, чтобы укрѣпить тѣло и не напрягать его до степени нервнаго разстройства. Кромѣ того, по мнѣнію А. Безантъ, сознаніе слѣдуетъ раскрывать для высшихъ вибрацій разумно и осторожно, а при появленіи тревожныхъ признаковъ—немедленно закрывать его, пока мозгъ не привыкнетъ къ воспріятію ихъ. Вы, можетъ быть, спросите: какъ же это сдѣлать? Они приходятъ непрошенныя.—И все же вы можете закрыть двери сознанія, отвѣчаетъ на это А. Безантъ.—Займите мозгъ чѣмъ-либо опредѣленнымъ и такое упражненіе отвлечетъ силы мозга отъ нежелательныхъ посѣщеній".

Изъ сочиненій св. подвижниковъ мы узнаемъ, что они избавлялись отъ этихъ нежелательныхъ посѣщеній также съ помощью упражненій, но упражненій не мозга, а главнымъ образомъ сердца, именно съ помощью упражненій въ молитвѣ [2]).

Во всякомъ случаѣ, изъ всего вышеизложеннаго видно, что почва „прелести" есть почва опасная какъ для христіанскаго подвижника, такъ и для индусскаго Іога и опасность ея усугубляется тѣмъ, что, по удостовѣренію, напр., Ледбитера [3]), обитатели астральнаго міра располагаютъ такими могущественными средствами для обмана, что даже нельзя вѣрить тому, что кажется неопровержимымъ доказательствомъ.

Но пойдемъ дальше въ нашемъ изслѣдованіи о „прелести" у христіанскихъ подвижниковъ.

При развитіи у христіанскихъ подвижниковъ воспріимчивости къ впечатлѣніямъ изъ астральнаго міра,—воспріимчивости, выражающейся сначала въ видѣ описанныхъ феноменовъ „прелестнаго просвѣщенія", явленія эти начинаютъ ощущаться подвижниками болѣе ярко и въ формахъ болѣе разнообразныхъ: появляются демоны въ разныхъ формахъ и видахъ. „Берегись сѣтей вражескихъ, говоритъ Нилъ Синайскій [4]), ибо бываетъ, когда молишься чисто и безмятежно, вдругъ предстанетъ тебѣ какой-либо образъ странный и чуждый. Это враги дѣлаютъ для того, чтобы ввести тебя въ самомнѣніе, внушивъ мысль, что тутъ Божество".

---

[1]) Курсивъ нашъ. [2]) См. о молитвѣ ниже, въ XV-ой главѣ. [3]) „Астральный планъ, стр. 133. [4]) Доброт. II, 215.

О появленіи послѣ свѣтовыхъ явленій демона въ видѣ ангела, говоритъ Симеонъ Новый Богословъ, на что мы уже указывали выше. Когда же подвижникъ, находящійся уже на извѣстной духовной высотѣ, достигъ полнаго успѣха въ правильной молитвѣ и начинаетъ переходить къ высшей ступени молитвы, къ молитвѣ духовной [1]) (она же чистая молитва), то, по удостовѣренію Нила Синайскаго, можетъ произойти слѣдующее [2]):

„Хотя и шумъ, и топотъ, и вопли, и ругательства услышитъ отъ демоновъ старающійся держать *чистую молитву*, но не ниспадетъ помысломъ и не предастъ его имъ, говоря къ Богу: не убоюся зла, яко Ты со мною еси (Пс. 22, 4) и тому подобное. Во время такихъ искушеній употребляй непрестанную краткую и напряженную молитву. Если демоны станутъ угрожать тебѣ, что внезапно явятся въ воздухѣ, чтобы изумить тебя и похитить умъ твой, не бойся ихъ и совсѣмъ не заботься о такой угрозѣ ихъ. Это они стращаютъ тебя, пытая, ставишь ли ты ихъ во что-нибудь или совсѣмъ презрѣлъ уже ихъ“ [3]).

Интересныя сообщенія о демонахъ мы находимъ въ наставленіяхъ св. Антонія Великаго. Говоря о демонахъ, онъ замѣчаетъ [4]): „великая ихъ толпа въ окружающемъ насъ воздухѣ и они недалеко отъ насъ. Великая также есть между ними разность... Они, говоритъ св. Антоній, коль скоро увидятъ всякаго Христіанина, а тѣмъ паче монаха, пребывающимъ въ трудѣ и преуспѣвающимъ, то первѣе всего покушаются и пытаются положить на пути его соблазны—соблазны же ихъ суть злые помыслы... Когда не возмогутъ они обольстить сердце подвижника явно нечистыми пожеланіями, то опять нападаютъ, но инымъ образомъ, именно: устраиваютъ разныя привидѣнія, чтобы устрашить его; для чего претворяются въ разные виды и принимаютъ на себя образы — женъ, звѣрей, пресмыкающихся, великановъ и множества воиновъ. Но и такихъ привидѣній не должно бояться, потому что они ничто, и тотчасъ исчезаютъ, коль скоро кто оградитъ себя вѣрою и знаменіемъ креста. Впрочемъ, они дерзки и крайне безстыдны. Бояться же ихъ не должно, хотя бы казались они наступающими на насъ, хотя бы угрожали смертью, потому *что они немощны и ничего болѣе сдѣлать не могутъ, какъ только угрожать*“.

---

[1]) Объ этой молитвѣ мы будемъ говорить въ XVI главѣ. [2]) Доброт. II, 19. [3]) Доброт. II, 220. [4]) Доброт. I, 21 и 22.

По поводу означенныхъ словъ св. Антонія напомнимъ читателю, какія мысли объ этихъ же демонахъ высказываетъ Ледбитеръ, называя ихъ элементалями. Онъ говоритъ [1]), что всѣ почти они имѣютъ враждебныя стремленія относительно человѣка. По словамъ Ледбитера, всѣ начинающіе (т. е. начинающіе оккультисты) это знаютъ, такъ какъ первыя впечатлѣнія объ астральномъ мірѣ—это присутствіе огромной толпы привѣдѣній, *появляющихся съ угрожающимъ видомъ, но исчезающихъ, если имъ не поддаться.*

Итакъ, мы видимъ, что свѣдѣнія, взятыя изъ такихъ различныхъ источниковъ, какъ св. Антоній и Ледбитеръ, близко сходны между собою. Вмѣстѣ съ тѣмъ свѣдѣнія эти вполнѣ подтверждаются и показаніями очевидца подобныхъ явленій Бенвенуто Челлини, о чемъ мы говорили въ V главѣ [2]). Если такіе три разнообразныхъ источника, какъ сообщенія св. Антонія, Бенвенуто Челлини и Ледбитера близко сходятся между собою относительно явленій демоновъ или элементалей, то самый фактъ такого сближенія можетъ заставить остановиться надъ вопросомъ о потустороннемъ мірѣ не только человѣка въ немъ сомнѣвающагося, но даже умъ скептически настроенный къ этому міру.

Явленія демоновъ настолько занимали умы нѣкоторыхъ подвижниковъ, что у нихъ встрѣчаются даже попытки объяснить психологію и свойства этихъ явленій. Такъ, Максимъ Исповѣдникъ высказываетъ слѣдующее [3]): „иные думаютъ, что страсть, преобладающая въ приближающемся демонѣ, возбуждаетъ таковую же и въ человѣкѣ, и такимъ образомъ душа воспламеняется къ помысламъ и привноситъ образы посредствомъ памяти".

По мнѣнію Антонія Великаго [4]), демоны не суть видимыя тѣла, но мы бываемъ для нихъ тѣлами, когда души наши принимаютъ отъ нихъ помышленія темныя; ибо принявши сіи помышленія, мы принимаемъ самихъ демоновъ и явными ихъ дѣлаемъ въ тѣлѣ.

Главнымъ и вѣрнѣйшимъ средствомъ къ избавленію отъ явленій демоновъ подвижники, какъ мы уже говорили, считали молитву. Интересно, какъ представлялъ себѣ подвижникъ Илья Екдикъ [5]), отношеніе демоновъ къ молитвѣ. Вотъ его подлинныя слова объ этомъ: „грозящій палкою на собакъ, раздражаетъ ихъ

---

[1]) Астральный планъ, стр. 84. [2]) См. выше, стр. 107—109. [3]) Доброт. III, 193. [4]) Доброт. I, 32. [5]) Доброт. III, 436.

противъ себя, а демона раздражаетъ тотъ, кто нудитъ (заставляетъ) себя чисто молиться".

Для возможнаго выясненія смысла всѣхъ описанныхъ выше явленій, мы считаемъ умѣстнымъ привести соображенія, высказанныя А. Безантъ относительно значенія добрыхъ и злыхъ силъ въ дѣлѣ нравственнаго развитія человѣка. Въ своей статьѣ „Законы высшей жизни" А. Безантъ говоритъ [1]), что мы окружены существами, принадлежащими къ высшимъ мірамъ; они проявляютъ огромныя силы, возбуждаютъ энергію природы, повелѣваютъ матеріей. Одни изъ нихъ ускоряютъ эволюцію, внушая человѣку благородныя мысли и стремленія; другія также помогаютъ эволюціи, но дѣйствуя обратно... не можетъ быть свѣта безъ тьмы, говоритъ А. Безантъ, и прогресса безъ противодѣйствія. Съ одной стороны эволюція, а съ другой стороны сила, сопротивляющаяся ей. Силы, ставящія преграду прогрессу человѣка, намъ полезны только поскольку мы сопротивляемся и противодѣйствуемъ имъ; они могутъ помогать намъ только до тѣхъ поръ, пока мы боремся съ ними. Та самая сила, посредствомъ которой мы побѣждаемъ ихъ, та сила, которую мы развиваемъ въ борьбѣ съ ними и помогаетъ намъ идти впередъ. Но если такъ, какимъ образомъ ищущій истиннаго пути найдетъ вѣрное направленіе и какъ различитъ онъ силы, ускоряющія эволюцію, внушающія благородныя мысли, отъ силъ, стремящихся къ обратному. На это А. Безантъ отвѣчаетъ, что человѣкъ найдетъ вѣрное направленіе, прислушиваясь къ голосу долга (внутри себя), къ совѣсти, различая божественное „я", которое указываетъ всегда путь впередъ [2]).

* * *

Все, что мы говорили до сихъ поръ о „прелести", касалось такихъ проявленій ея, которыя возникали на почвѣ эмоціональной или умственной экзальтаціи при прохожденіи подвижниками

---

[1]) А. Безантъ. „Законы высшей жизни", 1909. Т. IV, стр. 5 и 6.

[2]) Итакъ, мы видимъ, что у А. Безантъ умѣніе отличать эти силы сводится на интуитивное чувство человѣка. Въ сущности она говоритъ то же, что говорилъ и св. Григорій Синаитъ относительно умѣнія человѣка различать, что идетъ отъ доброй силы и что отъ злой силы. Онъ, какъ мы приводили выше, сослался на слова писанія: гортань брашна (питье) различаетъ и при этомъ добавилъ: такъ и вкусъ духовный—все ясно показываетъ, какъ, оно есть, не подвергаясь прельщенію (см. выше, глава VI, стр. 99).

ихъ подвижническаго пути; но бываютъ аналогичныя съ описанными состоянія, происходящія изъ другого источника, а именно, когда возбужденіе астральнаго тѣла идетъ не столько вслѣдствіе усиленнаго напряженія психическихъ силъ человѣка, сколько отъ возбужденія тѣла физическаго. Такой родъ „прелести“ встрѣчается у многихъ русскихъ сектантовъ. Въ этомъ случаѣ лицами, отдавшимися такой „прелести“, принимаются тѣмъ или инымъ способомъ мѣры къ физическому тѣлесному возбужденію, и возбужденіе это доводится ими до такой степени, что оно подхватываетъ своими вибраціями и тѣло астральное. Человѣкъ при такихъ пріемахъ начинаетъ испытывать ощущенія своего рода наслажденія, которыми весьма увлекается, хотя ощущенія эти сопряжены съ прямыми потрясеніями всей его нервной системы. Это суть ощущенія особыхъ экстатическихъ состояній.

Свѣдѣнія о такого рода экстазахъ мы почерпнули изъ изслѣдованія Д. Г. Коновалова „Религіозный экстазъ въ русскомъ сектантствѣ“ и изъ его брошюры „Психологія сектантскаго экстаза“ [1]).

По словамъ Д. Г. Коновалова, внѣшнія и физіологическія проявленія экстаза у сектантовъ были слѣдующія: до крайности повышенная дѣятельность физіологическихъ функцій. Ихъ сердце и внутренности трепещутъ, какъ голубь; ихъ ударяетъ въ потъ, слезы, смѣхъ и крикъ; все тѣло дрожитъ, извивается въ конвульсивныхъ движеніяхъ, или подобно вихрю кружится и мчится въ пространствѣ. Всѣ эти тѣлесные спутники экстатическаго волненія наступаютъ и развиваются въ формѣ рѣзко выраженныхъ автоматическихъ или даже насильственныхъ, неопреодолимыхъ движеній. Сами сектанты объясняютъ свои экстатическіе восторги *игрой сердца и мускуловъ,* подъ наитіемъ будто бы, благодати Св. Духа, которая, по ихъ словамъ, „проходитъ во всѣ суставы“ [2]).

Изъ числа указанныхъ Д. Г. Коноваловымъ въ его изслѣдованіи различныхъ видовъ такихъ экстазовъ обращаютъ на себя вниманіе: 1) экстатическія состоянія, возникающія на почвѣ эротической, 2) экстазы съ верченіемъ и 3) экстазы съ пляской. Приведемъ относящіеся къ этимъ экстазамъ нѣкоторые наиболѣе яркіе примѣры.

---

[1]) Эта брошюра заключаетъ въ себѣ рѣчь, произнесенную Д. Г. Коноваловымъ передъ защитой его диссертаціи („Религіозный экстазъ въ русск. сектантствѣ“) въ 1908 году. [2]) „Психологія сектантскаго экстаза“, стр. 8.

1) *Экстазы на почвѣ эротической.* Одинъ изъ сектантовъ по фамиліи Радаевъ, какъ было обнаружено властями, возбудившими преслѣдованіе противъ его секты, предавался блуду со своими ученицами, которыхъ онъ на это склонялъ, говоря, что онъ это дѣлаетъ будто бы подъ особымъ духовнымъ воздѣйствіемъ [1]). Неустойчивость въ психическомъ отношеніи послѣдовательницъ Радаева особенно сказалась послѣ заключенія его въ тюрьму. Нѣкоторыя изъ нихъ не могли выносить разлуки съ нимъ и впадали въ настоящее сумасшествіе. Напр., дѣвка Евгенія Ѳеодорова, вскорѣ по взятіи Василія Радаева подъ арестъ, впала въ юродство, ничего не говорила, безстыдно обнажала себя и въ этомъ положеніи днемъ ходила по улицамъ. Требованіямъ и внушеніямъ Радаева его ученицы подчинялись безпрекословно. По произведенному слѣдствію оказалось, что Радаевъ былъ въ прелюбодѣйной связи съ 13 женщинами и дѣвками, и всѣ эти женщины единогласно показали на допросахъ: „склонилъ онъ меня на прелюбодѣяніе, говоря, что это сдѣлать должно по волѣ Божіей, а не по его, ибо въ немъ своей воли нѣтъ, чему вѣря, я и согласилась". Самъ Радаевъ объяснилъ насчетъ дѣвушекъ такъ: „сила во мнѣ дѣйствующая такъ съ ними поступати нудила сильно, такъ что никакъ не могъ противиться ей, хотя и видѣлъ, что преступаю заповѣдь Божію... я такъ понималъ сей поступокъ: хотя я съ писаннымъ закономъ творю и не сходно, но съ волею Божіею сходно".

А вотъ другой примѣръ этого рода прелести. Одинъ очевидецъ моленія „штундовыхъ прыгуновъ" въ Кіевской губ. сообщаетъ о слѣдующей картинѣ ихъ экстаза [2]).

„Вдругъ я замѣтилъ, говоритъ онъ, на грубѣ (печка-лежанка) женщину, выдѣлывавшую странные жесты и выверты руками, въ родѣ всплескиваній и судорогъ. Слѣзши оттуда, она у всѣхъ въ виду начала выдѣлывать сладострастнѣйшія дѣйствія, двигая руками къ грудямъ и отъ грудей, какъ бы кого обнимая и похотливо привлекая. Движенія ускорялись, похожи были на ручную гимнастику, потомъ стали судорожны, конвульсивны. Раздалося пѣніе псалмовъ. Подъ звуки пѣнія женщина бѣсновалась сильнѣе, нещадно трепля себя за груди, вся разгорѣвшаяся, точно пьяная. Вожакъ стоялъ посреди хаты въ живописной, меч-

---

[1]) Коноваловъ. „Религіозн. экстазъ въ русскомъ сектантствѣ", предисловіе IV и V. [2]) Тамъ же, стр. 72.

тательной, молитвенной позѣ. Женщина вдругъ воскликнула: „отецъ позволяетъ плясать“ и пустилась кружиться вокругъ вожака, вся разожженная какимъ-то нечистымъ духомъ“.

Слѣдуетъ отмѣтить, что въ Добротолюбіи имѣются указанія на подобнаго рода „прелесть“, возникающую на эротической почвѣ. Объ этой прелести подвижникъ св. Григорій Стифатъ сообщаетъ въ своихъ трудахъ слѣдующее [1]):

„Второй образъ прелести въ видѣ воздѣйствій бываетъ вотъ каковъ: начало свое имѣетъ она въ сладострастіи, рождающемся отъ естественнаго похотѣнія. Отъ сласти сей рождается неудержимость несказанныхъ нечистотъ. Распаляя все естество и омрачивъ умъ сочетаніемъ съ мечтаемыми идолами, она приводитъ его въ изступленіе опьяненіемъ отъ палительнаго дѣйствія своего и дѣлаетъ помѣшаннымъ. Въ семъ состояніи прельщенный берется пророчествовать, даетъ ложныя предсказанія, предъявляетъ, будто видитъ нѣкоторыхъ святыхъ и передаетъ слова будто ими ему сказанныя, опьяненъ будучи неистовствомъ страсти, измѣнившись нравомъ и по виду ставъ какъ бѣсноватый... Бѣсъ непотребства, омрачивъ ихъ умъ сладострастнымъ огнемъ, сводитъ ихъ съума, мечтательно представляя имъ нѣкоторыхъ святыхъ, давая слышать слова ихъ и видѣть лица“.

2) *Экстазы съ верченіемъ.* Какъ примѣры экстаза, сопряженнаго съ верченіемъ, Д. Г. Коноваловъ приводитъ такія данныя. Въ самомъ началѣ XVIII вѣка подмосковная хлыстовка Ѳекла, во время радѣнія на Воробьевыхъ горахъ, „сидя на лавкѣ, трепеталась и *съ той лавки бросало ее якобы вѣтромъ,* и помолясь вертѣлась кругомъ и говорила, что дѣйствуетъ по соизволенію Божескому, понеже на нее сошелъ Духъ Святой“. Московскій хлыстъ *Василій Степановъ* (XVIII в.) „признавалъ нисходящаго на него Духа Святого, чего ради въ оныя времена у него, Василія, сердце трепеталось и бывалъ въ великой радости и *поднимало его съ лавки, брасывало сажени на двѣ и больше* и лежалъ безъ памяти“. Другой Московскій хлыстъ, *Башмашниковъ*, на радѣніи (въ промежутокъ времени между слѣдствіями о хлыстахъ 1733 и 1745 гг.), по „пропѣтіи Іисусовой молитвы *вскочилъ съ лавки высоко, якобы кѣмъ съ той лавки оторванъ,* и сталъ *вертѣться вокругъ по солнцу весьма скоро, якобы пшицъ летающей,* и говорилъ: „братцы и

[1]) Доброт. V, стр. 214.

сестрицы! *не моя теперь воля, но Божія,* и не я буду говорить, но Духъ Святой станетъ сказывать" [1]).

3) *Экстазъ съ пляской.* Плясовыя тѣлодвиженія сектантовъ въ моментъ экстаза носятъ *непроизвольный* характеръ, *овладѣваютъ* ими. „Изъ всѣхъ дѣйствій и даровъ Святого Духа, говоритъ членъ союза Татариновой (одна изъ сектъ), В. Поповъ, нѣтъ соблазнительнѣйшаго для многихъ, какъ радѣніе, ликованіе, *святое плясаніе.*

На сборищахъ Московскихъ хлыстовъ XVIII в., по двѣ и по три пары или и большимъ числомъ, иный мужъ съ мужемъ, и иный мужъ съ женою, иная жена съ женою, *плясали кругомъ* по избѣ, кто какъ могъ, высоко подскакивая, и *сказывали, что на такое плясаніе,* или паче шатаніе, поднималъ ихъ Духъ Святой"... [2]).

Здѣсь надо сказать, что церковь наша вообще съ подобными извращеніями религіознаго чувства всегда боролась, какъ только могла. Если въ древней христіанской церкви и находили примѣненіе религіозныя „хореи" и въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже танцы въ культѣ св. мучениковъ, то это было только въ тотъ періодъ церковной исторіи, когда близкія воспоминанія о великомъ подвигѣ мучениковъ наполняли восторгомъ сердца вѣрующихъ и вѣрующіе выражали свое настроеніе соотвѣтствующими тѣлодвиженіями. Допускавшая ихъ въ началѣ церковь, стала впослѣдствіи, въ виду злоупотребленій такимъ экстазомъ, бороться противъ такихъ проявленій. Начиная съ IV вѣка, идутъ безпрерывныя жалобы со стороны представителей разныхъ церквей и рядъ соборныхъ опредѣленій противъ плясокъ Христіанъ въ дни памяти мучениковъ. Особенно возставалъ противъ пляски св. Іоаннъ Златоустъ. „Гдѣ пляска (ὄρχησις),—говоритъ онъ, тамъ дьяволъ, и не для того далъ Богъ намъ ноги, чтобы мы безчинствовали (ἀσχημονῶμεν, ἀσχῆμα,—обезображивали себя, искажали свой внѣшній видъ), но чтобы *стройно ходили* (εὐτάκτα βαδίζωμεν), не для того, чтобы мы *прыгали подобно верблюдамъ* (и они, а не только женщины, отвратительны, когда пляшутъ), *но чтобы ликовали съ ангелами* (οὐχ ἵνα κατὰ τὰς καμήλους πηδῶμεν... ἀλλ' ἵνα σὺν ἀγγέλοις χορεύωμεν). Вѣдь если тѣло дѣлается безобразнымъ при такихъ безчинствахъ, то не гораздо ли больше душа? Такъ скачутъ (ὀρχοῦνται) бѣсы" [3]).

* * *

[1]) „Религіозн. экстазъ въ русскомъ сектантствѣ", стр. 86 и 87.
[2]) Тамъ же, стр. 113. [3]) Тамъ же, стр. 135, 145 и 146.

Аналогично съ тѣмъ, что „прелесть“ представляетъ собою въ жизни отшельниковъ, ведущихъ подвижническую жизнь,—явленія того же порядка мы видимъ у обыкновенныхъ людей во многомъ томъ, что называется *медіумизмомъ* или *спиритизмомъ*. Благодаря своей большой распространенности и обширной спиритической литературѣ феномены спиритизма всѣмъ намъ хорошо извѣстны. Всякій, кто занимался спиритизмомъ, знаетъ, что эти феномены часто начинаются также съ свѣтовыхъ явленій (въ своемъ родѣ „прелестное просвѣщеніе“): видятся какъ бы фосфорическіе огоньки въ воздухѣ, которые при дальнѣйшихъ сеансахъ развиваются въ болѣе яркіе свѣтики; появляются также осязательныя ощущенія.. Наконецъ, сеансы нѣкоторыхъ медіумовъ доходятъ до того, что при ихъ участіи возникаютъ феномены болѣе или менѣе ясныхъ видѣній.

Относительно существа этихъ явленій мы имѣемъ не безъинтересныя указанія Е. П. Блаватской, которая, обладая высшимъ ментальнымъ ясновидѣніемъ [1]), видѣла, откуда происходятъ всѣ эти феномены. Вотъ что она, напр., писала о спиритизмѣ своей сестрѣ Желиховской. „Чѣмъ сильнѣе распространена некромантическая зараза (такъ она называла спиритизмъ), чѣмъ дружнѣе желанія медіумовъ и спиритовъ распространяютъ магнетическій токъ своихъ призывовъ, тѣмъ болѣе силъ и жизненности пріобрѣтаетъ навожденіе... часто я съ ужасомъ и отвращеніемъ наблюдала, говоритъ Блаватская, какъ отдѣлялась ожившая тѣнь изъ внутренностей медіума, какъ, выдѣляясь изъ его астральнаго тѣла, въ чужой оболочкѣ называлась якобы своимъ *близкимъ*, умиляя ихъ (т. е. спиритовъ) до восторга, заставляя широко открывать сердца и объятія этимъ тѣнямъ, которыхъ они искренно считали своими дорогими отцами и братьями, воскресшими для убѣжденія ихъ въ вѣчной жизни и свиданія съ ними... А если бы знали они правду! Если бы вѣрили ей! Если бы видѣли, что я часто видѣла—какъ уродливое безплотное созданіе иногда набрасывается на кого-либо изъ присутствующихъ на этихъ волхвованіяхъ спиритовъ. Оно окутываетъ человѣка, будто чернымъ саваномъ, и медленно исчезаетъ въ немъ, словно втянутое въ его тѣло каждой его порой“ [2])!

А вотъ что говоритъ, между прочимъ, о спиритизмѣ извѣст-

---

[1]) Объ этомъ ясновидѣніи см. далѣе, въ XII главѣ.

[2]) Т. V—VI, 1910, стр. 48 и 49.

ный оккультистъ д-ръ Францъ Гартманъ. „При занятіяхъ спиритизмомъ, пишетъ Гартманъ [1]), неосторожному экспериментатору угрожаетъ потеря разсудка и свободы воли или нѣчто еще худшее: ужасная перспектива вступленія на путь „черной магіи". Ибо скотскія бѣсовскія вліянія астральнаго міра стоятъ гораздо ближе къ среднему человѣку, чѣмъ вліянія, исходящія отъ обитателей міра небеснаго; а тотъ, кто открываетъ доступъ такимъ дурнымъ силамъ, не будучи въ состояніи подчинить ихъ себѣ, тотъ въ концѣ концовъ самъ подпадаетъ ихъ господству. Ему тогда уже не избавиться отъ вызванныхъ имъ духовъ".

Съ большимъ осужденіемъ относился къ спиритизму съ своей точки зрѣнія ближайшій къ намъ по времени подвижникъ Епископъ Ѳеофанъ Затворникъ. Его отношеніе къ спиритизму видно изъ одного письма его, помѣщеннаго въ сборникѣ „Письма о христіанской жизни". Вотъ что мы, между прочимъ, читаемъ въ этомъ письмѣ:

„Вотъ и гадальщица къ вамъ подоспѣла, карандашемъ пишетъ [2]). Мудрена. Это что-то въ родѣ вертящихся столовъ. Только не думаю, чтобы это былъ Божій даръ. Чрезвычайные Божіе дары трудно достигаются, а такъ ни съ того, ни съ сего ничего и не выйдетъ... Сколько есть духовъ лестчихъ... [3]). Хорошо бы прочитать надъ нею заклинательныя молитвы и потомъ спросить. Думаю даже, что, и стоя при ней въ крѣпкомъ молитвенномъ духѣ, можно связать ее пророческую сноровку. Не лучше ли однакожъ держать себя подальше отъ таковыхъ" [4]).

Слѣдуетъ отмѣтить, что наука наша, приступившая въ настоящее время къ изученію сомнамбулизма и гипнотизма, не безъ основаній чуждается изученія явленій, которыя называются спиритическими, такъ какъ многіе медіумы, сдѣлавшіе изъ своихъ способностей къ общенію съ астральнымъ міромъ выгодную для себя профессію, прибѣгали нерѣдко къ обманамъ, съ цѣлью или усилить свое значеніе среди своихъ поклонниковъ или, чтобы черезъ искусственное возбужденіе астральныхъ силъ этихъ поклонниковъ, хотя бы обманомъ, добиться въ концѣ концовъ дѣйствительныхъ астральныхъ явленій.

Когда нѣсколько медіумовъ попались въ такихъ продѣлкахъ, когда это сдѣлалось не особенно рѣдкимъ явленіемъ въ спири-

---

[1]) Т. IX, 1910, стр. 43. [2]) Одинъ изъ видовъ спиритическихъ опытовъ. [3]) Льстивыхъ. [4]) Епископъ Феофанъ „Письма о христіанск. жизни". Выпускъ первый и второй, стр. 79.

тизмѣ, тогда наука и не могла не отвернуться отъ спиритизма, какъ отъ объекта сомнительнаго и потому для изслѣдованія непригоднаго.

Мы также не будемъ останавливаться на этихъ явленіяхъ, не столько по крайней шаткости сообщаемыхъ спиритической литературой фактовъ, сколько потому, что за спиритическими явленіями нельзя признать вообще серьезнаго значенія. Феномены эти зависятъ отъ качествъ случайныхъ медіумовъ, которые сдѣлали въ большинствѣ случаевъ изъ своихъ способностей къ спиритизму, какъ мы сказали выше, выгодную профессію, оставляя въ сторонѣ интересы научнаго знанія или интересы нравственнаго совершенствованія.

* * *

Говоря объ астральномъ ясновидѣніи, нельзя не коснуться одного изъ самыхъ распространенныхъ его проявленій, это обыкновеннаго сна человѣческаго, который поглощаетъ треть жизни людей. Въ таинственной области сновидѣній мы имѣемъ, говоритъ А. Безантъ, цѣлый міръ глубоко интересныхъ явленій, еще ожидающихъ своихъ изслѣдователей. Ибо сновидѣнія стоятъ того, чтобы ихъ изучать, анализировать, распредѣлять на разныя категоріи, смотря по тому, въ какой области человѣческаго сознанія они возникаютъ [1]).

Въ главѣ VII мы познакомили читателя съ однимъ изъ видовъ глубокаго сна—съ сомнамбулизмомъ, котораго достигаютъ искусственнымъ образомъ, или съ помощью пассовъ магнетизера, или черезъ фиксированіе зрѣнія на какомъ-либо блестящемъ предметѣ. Мы вмѣстѣ съ тѣмъ выяснили въ этой главѣ, что у сомнамбулъ центральный органъ ихъ сознанія заключается не въ мозгу, а въ *солнечномъ сплетеніи* и что ихъ органъ воспріятія ощущеній имѣетъ мѣсто въ симпатической нервной системѣ, къ которой принадлежитъ это солнечное сплетеніе. Такъ какъ обыкновенный сонъ человѣка есть тотъ же сонъ, что и у сомнамбулъ, только отличающійся отъ послѣдняго тѣмъ, что онъ менѣе глубокъ, то центральнымъ органомъ сознанія во снѣ является то же солнечное сплетеніе, которое можно назвать *органомъ сновидѣнія*, въ отличіе отъ мозга, представляющаго собою органъ бодрствующаго сознанія. При смутномъ сновидѣніи (т. е. при средней ступени сна между бодрствованіемъ и глубокимъ сномъ) не мо-

[1]) „Теос. и новая психологія“, стр. 7.

жетъ быть чистыхъ функцій органа сновидѣній. Смутныя сновидѣнія суть кромѣ того функціи, а) отрывочныхъ воспоминаній изъ области бодрственной жизни и б) вегетативныхъ раздраженій внутренняго организма [1]). Все нелогичное, безсмысленное и странное въ смутномъ сновидѣніи проистекаетъ отъ присоединенія къ дѣятельности солнечнаго сплетенія (органа сновидѣнія) другой мѣшающей ему дѣятельности—мозгового полусознанія, ибо первый приступъ сновидѣнія и заключается въ томъ, что начинаетъ парализоваться мозгъ, какъ сознаніе, а затѣмъ въ полуснѣ, если этотъ органъ и продолжаетъ дѣйствовать, то именно крайне смутно, находясь какъ бы въ полусознаніи. До тѣхъ поръ, пока передаются головному мозгу внѣшнія или внутреннія раздраженія, не можетъ имѣть мѣста правильное теченіе не тревожимаго ничѣмъ сновидѣнія; образы его испытываютъ постоянныя превращенія, переходятъ другъ въ друга и утрачиваютъ всякую логическую связь [2]). Истинная природа сновидѣнія возникаетъ при очень глубокомъ снѣ, какъ, напр., при сомнамбулизмѣ, когда обыкновенные органы чувствъ замираютъ для воспріятія впечатлѣній. Съ наступленіемъ глубокаго сна и раскрывается естественный органъ сверхсознанія человѣка—раскрывается, независящая отъ мозга, чистая дѣятельность солнечнаго сплетенія.

Эта дѣятельность солнечнаго сплетенія, какъ органа сверхсознанія, не прерывается и у бодрствующаго человѣка, но человѣкъ, какъ мы уже говорили выше, не сознаетъ его. При бодрствующемъ состояніи другое сознаніе — сознаніе мозговое поглощаетъ собою всего человѣка и затмеваетъ собою всѣ другія его впечатлѣнія. Связь человѣка съ міромъ астральнымъ черезъ солнечное сплетеніе и начинаетъ проявляться во снѣ сначала смутно, а потомъ и болѣе опредѣленно, когда сонъ достаточно ослабитъ чувственныя оковы человѣка и, наконецъ, дойдетъ до такой глубины, что прерветъ, наконецъ, чувственную связь человѣка съ физическимъ міромъ.

Сновидѣнія обращали на себя вниманіе также и христіанскихъ подвижниковъ, труды коихъ вошли въ сборникъ Добротолюбія. Какъ образецъ ихъ разсужденій о снахъ, мы приведемъ разсужденіе объ этомъ предметѣ подвижника Никиты Стифата. Вотъ что онъ пишетъ о сновидѣніяхъ [3]):

---

[1]) Докторъ Карлъ Дю-Прель „Философія мистики“, стр. 35.
[2]) Тамъ же, стр. 55. [3]) Добр. V, стр. 129 и 130.

„Изъ того, что представляется во время сна, иное есть *мечтаніе,* иное *видѣніе,* иное *откровеніе. Мечтанія* суть такія сновидѣнія, которыя не стоятъ неизмѣнными въ воображеніи ума, но которыми предметы перемѣшиваются, одни вытѣсняютъ другіе или измѣняются въ другіе; отъ нихъ никакой не бываетъ пользы, и самое мечтаніе ихъ исчезаетъ вмѣстѣ съ пробужденіемъ; ихъ тщаливѣйшіе ревнители презирать должны“ [1]).

„*Видѣнія* суть такія сновидѣнія, которыя во все время сна стоятъ неизмѣнными, не преобразуются изъ одного въ другое и такъ напечатлѣваются въ умѣ, что остаются на многія лѣта незабвенными. Они показываютъ сбытіе будущихъ вещей, доставляютъ душѣ пользу, приводя ее въ умиленіе представленіемъ страшныхъ видовъ, и видящаго ихъ дѣлаютъ самоуглубленнымъ и притрепетнымъ отъ неизмѣннаго созерцанія представляющихся страшныхъ вещей: тщаливѣйшіе (усердные) ревнители должны считать такія видѣнія драгоцѣнными [2])“.

„*Откровенія* суть сущія выше всякаго чувства созерцанія чистѣйшей и просвѣщенной души, представляющія дивныя нѣкія божественныя дѣла и разумѣнія, тайноводство сокровенныхъ Божіихъ тайнъ, сбытіе наиважнѣйшихъ для насъ вещей, и общее примѣненіе мірскихъ и человѣческихъ дѣлъ [3])“. Немного далѣе Стифатъ разъясняетъ: „не у всѣхъ людей сновидѣнія бываютъ истинны, и не у всѣхъ печатлѣются во владычественной части ума, но у однихъ тѣхъ, коихъ умъ очищенъ и чувства душевныя просвѣтлены, кои востекли къ естественному созерцанію, у коихъ нѣтъ попеченія о житейскихъ вещахъ, ни заботы о настоящей жизни, коихъ долгія пощенія установились въ общее воздержаніе, а поты и труды по Богу обрѣли *покой* въ святилищѣ Божіемъ“.

* * *

---

[1]) Здѣсь Никита Стифатъ очевидно говоритъ о тѣхъ смутныхъ сновидѣніяхъ, которыя являются результатомъ смѣшенія мозговаго полусознанія съ раскрывающимся сознаніемъ органа сновидѣнія, которое также поэтому крайне смутно и неопредѣленно, при чемъ образы сна испытываютъ постоянныя превращенія и переходятъ изъ одного сознанія (мозгового) въ другое сознаніе (сознаніе органа сновидѣнія) и перемѣшиваясь между собою, теряютъ всякій логическій смыслъ. [2]) Здѣсь Стифатъ, надо думать, говоритъ о раскрывшихся въ глубокомъ снѣ предъ человѣкомъ астральномъ и ментальномъ мірахъ. [3]) А это уже раскрытіе духовнаго зрѣнія, когда человѣкъ начинаетъ касаться сверхсознанія духовнаго.

Мы говорили о явленіяхъ прелести, о спиритизмѣ и о природѣ обыкновеннаго человѣческаго сна, какъ объ извѣстныхъ проявленіяхъ нервной дѣятельности солнечнаго сплетенія и симпатической системы въ человѣческомъ организмѣ. Мы назвали воспріятіе человѣкомъ впечатлѣній изъ астральнаго міра чрезъ означенное солнечное сплетеніе низшею степенью сверхсознанія—*астральнымъ ясновидѣніемъ*.

Теперь мы коснемся совершенно другого вопроса, имѣющаго отношеніе также къ дѣятельности симпатической нервной системы и солнечнаго сплетенія. Мы скажемъ здѣсь нѣсколько словъ о весьма загадочной для непосвѣщенныхъ въ тайны оккультизма силѣ человѣка, которую оккультисты называютъ *огнемъ Кундалини*. Хотя явленія этой силы, судя по тѣмъ весьма немногимъ даннымъ, которыя проникли въ теософскую литературу, весьма отличаются отъ явленій прелести или явленій сновидѣній, представляя собою, повидимому, явленія совершенно другого порядка, тѣмъ не менѣе мы сочли умѣстнымъ говорить именно здѣсь объ этой силѣ, какъ объ энергіи астральнаго тѣла, излучающейся, судя по указаніямъ, взятымъ нами у спеціалистовъ по оккультизму—Рудольфа Штейнера и Седира [1]), изъ того же органа, который служитъ органомъ разсмотрѣннаго нами астральнаго ясновидѣнія, т. е. изъ солнечнаго сплетенія.

Здѣсь нужно замѣтить, что одно изъ большихъ препятствій къ уразумѣнію этой силы—это то, что оккультисты говорятъ объ ней очень мало, умалчивая о многомъ, что могло бы пролить свѣтъ на эту силу, умалчивая объ условіяхъ ее развивающихъ. Причина такого умалчиванія, по всѣмъ вѣроятіямъ, кроется въ *боязни оккультистовъ* дать въ руки дурнымъ людямъ такое могущественное орудіе, какъ огонь Кундалини.

Вотъ какъ объ этой силѣ пишетъ въ своемъ трактатѣ „Какъ достигнуть познанія сверхчувственныхъ міровъ“ докторъ Рудольфъ Штейнеръ [2]).

„Когда ученикъ достигъ высшаго сознанія (т. е. когда его ясновидѣніе развилось вполнѣ и когда онъ привыкъ видѣть свою сущность въ своемъ высшемъ „я“)—ему указывается, какъ пробудить, такъ называемый, *огонь Кундалини въ органѣ, находящемся въ области сердца* [3]). Огонь Кундалини есть элементъ высшей субстанціи, который исходитъ изъ названнаго органа и

[1]) Седиръ. „Индійскій факиризмъ“. С.-Петербургъ. 1909 г.

[2]) Т. II, 1909, стр. 48. [3]) Курсивъ нашъ.

переливается въ сіяющей красотѣ по движущимся „цвѣтамъ лотоса", а также по другимъ каналамъ развитого эфирнаго тѣла [1]); оттуда онъ излучается наружу въ окружающій духовный міръ и дѣлаетъ его духовно видимымъ, какъ солнечный свѣтъ дѣлаетъ видимыми физическіе предметы, на которые падаютъ его лучи".

„Какимъ образомъ пробуждается этотъ огонь Кундалини въ органѣ сердца, объ этомъ, говоритъ докторъ Штейнеръ, *можетъ быть рѣчь лишь при оккультномъ обученіи; иначе объ этомъ не сообщается"* [2]).

„Ясно воспринимаемыми станутъ предметы и существа духовнаго міра для человѣка лишь тогда, когда онъ дѣлается способнымъ проводить огонь Кундалини черезъ свое эфирное (астральное) тѣло, чтобы освѣщать ихъ этимъ огнемъ".

Объ этомъ же *огнѣ Кундалини* мы почерпнули нѣкоторыя свѣдѣнія у другого писателя по оккультизму П. Седира. По объясненію Седира, брамины называютъ этимъ терминомъ нервный токъ, идущій, какъ они понимаютъ, змѣеобразно по тѣлу человѣка; опорой или, по индусски, кханта, откуда, по ихъ пониманію, начинается этотъ токъ, это есть *плексусъ манипурака.* Означенный плексусъ манипурака, по Седиру, и представляетъ внѣшность кханты. Плексусъ же манипурака, какъ видно изъ той же книги, и *есть то, что мы называемъ солнечнымъ сплетеніемъ* [3]).

Итакъ, солнечное сплетеніе есть опора тока Кундалини.

Далѣе изъ той же книги оказывается, что токъ Кундалини, по понятіямъ браминовъ, направляется къ мозгу и закрываетъ собою „дыру Брамы", т. е. шишкообразную железу. Токъ Кундалини и колеблется между этими двумя пунктами — солнечнымъ сплетеніемъ и мозгомъ. По понятіямъ браминовъ, Джива, т. е. жизненная сила или все то же состояніе сознанія [4]), перемѣщается по волѣ Іога по направленію тока Кундалини, т. е. можетъ быть перемѣщено изъ солнечнаго сплетенія въ мозгъ.

---

[1]) Эфирнымъ тѣломъ Штейнеръ здѣсь называетъ тѣло астральное — цвѣты лотоса, по пониманію теософовъ, суть извѣстные органы астральнаго тѣла. См. Т. X, 1908, стр. 24. [2]) Курсивъ нашъ. [3]) Седиръ. „Индійскій факиризмъ", стр. 24 и 25. Въ примѣчаніяхъ къ *Голосу Безмолвія* Блаватской напечатанному во II-мъ выпускѣ „Сборника Вопросы Теософіи", (1910 г.) мы читаемъ что *Кундалини*—называется змѣевидной или кольцеобразной силой, въ виду ея спиральнаго движенія въ тѣлѣ Іога, когда развивается въ немъ внутренняя сила. Это, какъ сказано въ томъ примѣчаніи, электрическая оккультная сила, первичная сила, лежащая въ основѣ всякой органической и неорганической матеріи (стр. 170). [4]) „Индійскій факиризмъ", стр. 95.

Изъ всего вышеизложеннаго можно съ полною вѣроятностью предположить, что токъ Кундалини, или, какъ его называетъ Штейнеръ, огонь Кундалини — направляется по симпатической нервной системѣ, которая имѣетъ своимъ главнымъ органомъ солнечное сплетеніе и вѣтви которой достигаютъ мозга. Такъ какъ опора тока Кундалини лежитъ въ солнечномъ сплетеніи, ближе всего сообщающимся съ сердцемъ, то поэтому Штейнеръ и говоритъ, что огонь Кундалини исходитъ изъ области сердца. Упражненія Іога, говоритъ Седиръ, „заключаются въ направленіи Кундалини, а слѣдовательно и человѣческаго „меня“ (сознанія), потому что онъ его несетъ подобно рѣкѣ несущей лодку“ [1]).

Суоми Вивекананда въ своей „Философіи Іога“ понимаетъ движеніе этой силы Кундалини иначе, чѣмъ описываетъ П. Седиръ. Вивекананда чувствуетъ это движеніе происходящимъ какъ бы по спинному мозгу снизу вверхъ къ головному мозгу; въ этомъ случаѣ его ощущеніе было другое, чѣмъ у Іоговъ вообще, которые ощущаютъ движеніе силы Кундалини, какъ движеніе спиральное, какъ бы охватывающее все ихъ тѣло. Но при этомъ Суоми Вивекананда говоритъ, „что когда огромная масса энергіи Кундалини, накопленная силою долгаго внутренняго размышленія, дѣйствуетъ вдоль Сусумны (каналъ позвоночнаго столба) и бьетъ по центрамъ—реакція получается страшная, значительно большая реакціи сновидѣнія или воображенія, значительно болѣе напряженная, чѣмъ реакція воспріятія чувства. Это, говоритъ Вивекананда, воспріятіе сверхчувственное и сознаніе въ этомъ состояніи называется сверхсознательнымъ. Когда оно достигаетъ главнаго вмѣстилища всѣхъ воспріятій—мозга, весь мозгъ реагируетъ, каждая воспринимающая частица въ тѣлѣ тоже реагируетъ и въ результатѣ получается полное торжество просвѣтленія—воспріятіе Сущаго [2]). По мѣрѣ того, какъ сила Кундалини начинаетъ дѣйствовать на одинъ центръ за другимъ, сознаніе раскрывается, какъ бы слой за слоемъ и Іогъ видитъ вселенную какъ въ ея тонкой, такъ и въ грубой формѣ. Тогда обѣ причины этой вселенной, т. е. какъ чувственное воспріятіе, такъ и волевая реакція будутъ познаны въ самихъ себѣ и получится всезнаніе. Разъ извѣстны причины, знаніе результатовъ будетъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ“ [3]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 32. [2]) Слѣдуетъ, вѣроятно, понимать познаніе Божества. [3]) „Философія Іога“, стр. 72.

Итакъ, вотъ какова эта сила—огонь Кундалини, имѣющая свое сѣдалище (основаніе), судя по тому, что говорится у П. Седира и Рудольфа Штейнера, въ солнечномъ сплетеніи.

Но, какъ именно достигается овладѣніе этой силой, мы свѣдѣній не имѣемъ. Штейнеръ, какъ мы привели выше, прямо говоритъ—„объ этомъ можетъ быть рѣчь лишь при оккультномъ обученіи; *иначе объ этомъ не сообщается*". Мы съ своей стороны не можемъ не высказать, что если эта сила дѣйствительно существуетъ и если люди знанія ею заинтересуются, то, конечно, сила эта рано или поздно будетъ человѣкомъ извлечена изъ области таинственнаго, и это умалчиваніе оккультистовъ объ этой силѣ въ сущности приводитъ лишь къ временной привиллегіи ихъ въ знаніи и обладаніи такою силою.

Впрочемъ, Іогъ—Суоми Вивекананда какъ бы нѣсколько приподымаетъ намъ уголокъ завѣсы надъ этой тайной. Въ числѣ неопредѣленныхъ указаній на средства къ пробужденію Кундалини (напр., указаній на „милость достигшихъ совершенства мудрецовъ" или какъ „результатъ могущественной силы и воли самого философа")—онъ говоритъ о любви къ Богу и объ молитвѣ...

Но объ любви къ Богу и объ молитвѣ мы получимъ очень опредѣленныя и ясныя указанія отъ христіанскихъ подвижниковъ, которые, благодаря главнымъ образомъ молитвѣ, достигали высшаго духовнаго сверхсознанія, не дѣлая тайнъ изъ способовъ этого достиженія.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Сверхсознаніе ментальное. Основанія Раджа Іоги.

„Ранѣе, чѣмъ сокровенная сила сдѣлаетъ тебя Божественнымъ, воля твоя должна стать побѣдителемъ надъ тѣломъ желаній. Ты не можешь идти по пути, не сдѣлавшись самъ этимъ путемъ... Чѣмъ болѣе будешь дерзать, тѣмъ болѣе получишь".

Изъ „Голоса Безмолвія"
Блаватской.

Астральное ясновидѣніе, о которомъ мы говорили въ предыдущихъ главахъ, не требуетъ особыхъ усилій для своего развитія. Ближайшій къ физическому міру—міръ астральный можетъ ощущаться человѣкомъ сравнительно легко. Для этого не нужно

перерабатывать себя нравственно и психически. Человѣкъ страстный, склонный къ эмоціямъ, весьма близокъ къ этому міру. Развить астральныя ощущенія волненіями, возникающими на почвѣ искусственныхъ возбужденій, о которыхъ мы говорили въ предыдущей главѣ, или же на почвѣ страха ко всему таинственному, не трудно, и воспріимчивость къ такимъ ощущеніямъ можетъ возростать у человѣка достаточно быстро. Съ другой стороны явленія астральнаго ясновидѣнія доступны каждому желающему, благодаря, напр., весьма распространеннымъ опытамъ спиритизма. Всѣ эти астральныя воспріятія даются легко.

Совершенно инымъ, сравнительно съ астральнымъ ясновидѣніемъ, представляется сверхсознаніе ментальное. Достиженіе этой степени сверхсознанія, какъ видно изъ теософской и индусской литературы, сопряжено съ громадными усиліями и работою надъ собой. Усилія эти прежде всего, какъ мы уже говорили въ VII главѣ [1]), должны быть направлены къ тому, чтобы, при проникновеніи сознанія въ высшіе міры, человѣкъ сохранилъ преобладающимъ надъ всѣмъ существомъ своимъ могущественныя орудія свои—мозговую мысль и мозговую волю.

Но прежде чѣмъ говорить о способахъ достиженія ментальнаго сверхсознанія, выяснимъ въ точности, что собственно мы понимаемъ подъ терминомъ—ментальное сверхсознаніе.

Сверхсознаніе ментальное всего ближе будетъ опредѣлить, какъ особую способность *человѣческаго мозга* воспринимать и сознавать впечатлѣніе изъ астральнаго и ментальнаго міровъ. Способность эта приходитъ къ человѣку, когда мысленная его сила будетъ доведена упражненіями до той степени утонченія и вмѣстѣ съ тѣмъ могущества, при коихъ физическія и эмоціональныя оковы человѣка не могутъ уже препятствовать этой силѣ вступать въ сношеніе съ астральнымъ и ментальнымъ мірами.

Сдѣлавши это опредѣленіе, мы здѣсь кстати скажемъ нѣсколько словъ относительно терминологіи, которая нами будетъ принята при дальнѣйшемъ изложеніи предмета. Вопросъ касается собственно термина, которымъ мы будемъ обозначать *способность человѣка*, достигшаго ментальнаго сверхсознанія, *лицезрѣть* міры астральный и ментальный. Тѣ выраженія, которыя приняты для названія этихъ способностей въ теософской литературѣ, а именно выраженія: *астральное зрѣніе, ментальное зрѣніе*, мы находимъ

---

[1]) VII глава объ органахъ сверхсознанія, стр. 128.

неудобными потому, что въ большинствѣ случаевъ точно отграничить астральное зрѣніе отъ ментальнаго нельзя. По теософскому пониманію, которое мы принимаемъ въ данномъ случаѣ какъ гипотезу—тѣла ментальное и астральное, безпрестанно вибрируя вмѣстѣ, становятся тѣсно переплетенными между собой. Принимая такое предположеніе, необходимо будетъ заключить, что зрѣніе астральное не отдѣлимо отъ ментальнаго зрѣнія. Поэтому, по нашему мнѣнію, всего лучше было бы назвать способность человѣка видѣть высшіе міры астральный и ментальный—общимъ названіемъ *ментальнаго ясновидѣнія*, какъ ясновидѣнія, управляемаго мысленной силой человѣка.

Вмѣстѣ съ тѣмъ означеннымъ терминомъ мы отличимъ эту мозговую способность отъ разсмотрѣнной нами другой способности человѣка—способности *астральнаго ясновидѣнія*, центръ котораго лежитъ, какъ мы видѣли, въ вибраціяхъ солнечнаго сплетенія; при чемъ роль мозга въ этомъ случаѣ являлась пассивною, воспринимающей эти вибраціи, когда они, такъ сказать, врывались въ поле мозгового сознанія.

Какъ достигнуть означеннаго ментальнаго сверхсознанія? Способы достиженія этого сверхсознанія преподаны особой наукой, выработанной индусскими подвижниками. Называется эта наука Раджа Іога. Кромѣ того, путь къ достиженію ментальнаго сверхсознанія указывается также учителями оккультизма своимъ ученикамъ при оккультномъ ихъ обученіи [1]).

* * *

Прежде чѣмъ говорить о наукѣ Раджа Іога, скажемъ нѣсколько словъ о *ментальной сферѣ*, которая такъ же, какъ и міръ астральный, открывается человѣку при развитіи его ментальнаго ясновидѣнія.

Вотъ какія данныя объ этой сферѣ мы извлекли изъ трактата А. Безантъ „Древняя мудрость“ и изъ другихъ ея сочиненій.

Ментальная сфера, ближайшая къ астральной, говоритъ А. Безантъ, отдѣляется отъ нея лишь разностью матеріи, изъ которой она состоитъ, совершенно такъ же, какъ астральная сфера отдѣляется отъ физической. Но жизнь въ ментальной сферѣ болѣе дѣятельна, чѣмъ въ астральной, и формы ея болѣе пла-

[1]) См. далѣе, въ главѣ XI о Рудольфѣ Штейнерѣ.

стичны. Духъ-матерія этой сферы гораздо сильнѣе оживотворена и болѣе утончена [1]). Сама по себѣ эта духъ-матерія имѣетъ различныя подраздѣленія по своей плотности, которыя представляютъ относительную и постепенно уменьшающуюся плотность аналогично съ тѣмъ, какъ по плотности различаются твердые, жидкіе, газообразные и эфирные составы на землѣ. Подраздѣленія эти дѣлятся на двѣ группы: на группу низшихъ подраздѣленій ментальнаго міра, которымъ свойственна „форма", и на группу высшихъ подраздѣленій, не имѣющихъ формы,—на отдѣлъ ментальнаго міра „безъ формы". Группировка эта въ человѣческомъ сознаніи соотвѣтствуетъ подраздѣленіямъ въ самомъ разумѣ человѣка, а именно соотвѣтствуетъ подраздѣленіямъ, основаннымъ на способности разума къ конкретнымъ и абстрактнымъ мыслямъ. Въ низшемъ своемъ развитіи вибраціи сознанія у человѣка творятъ формы, образы, картины, такъ что каждая мысль появляется въ видѣ живого образа; при высшемъ же состояніи интеллектуальнаго развитія—у человѣка являются и совершенствуются абстрактныя идеи, соотвѣтствующія высшимъ подраздѣленіямъ ментальнаго міра—тѣмъ областямъ „безъ формы", которыя принадлежатъ „чистому разуму". Въ этихъ своихъ высшихъ подраздѣленіяхъ ментальная сфера соприкасается уже со сферою духовною—со сферою безсмертной тріады *Манасъ-Будди-Атма* [2]). Членъ этой тріады—*Манасъ высшій* (высшій разумъ) и раскрывается у человѣка при высшемъ его развитіи на высшей границѣ ментальной сферы. Раскрытіе въ человѣкѣ „Манасъ высшаго" есть какъ бы порогъ для вступленія человѣка въ сферу духовную, въ сферу познанія человѣкомъ Божества [3]).

По понятіямъ теософовъ, ментальная матерія въ низшихъ подраздѣленіяхъ ментальнаго міра можетъ превращаться въ мысле-формы, которыя могутъ быть или *творческія* или *разрушающія* [4]). Среди живыхъ существъ, дѣйствующихъ въ ментальной

---

[1]) „Древняя мудрость", стр. 78—79.

[2]) *Сфера духовная* такъ же, какъ и *духовный планъ* человѣка, по понятіямъ Теософіи, *тройственна.* Духовный планъ человѣка, его основная безсмертная субстанція, по теософскому пониманію, заключаетъ въ себѣ слѣдующія три высшія начала: а) основу души человѣка—истинное „я", эту основу Теософія называетъ *Атма*; б) высшій разумъ этого „я" называемый *высшій Манасъ*, и в) высшее духовное тѣло этого „я" называемое тѣломъ блаженства или *Будди.* Такимъ образомъ получается представленіе о безсмертной тріадѣ духовнаго плана *Манасъ-Будди-Атма,* см. 1-ое приложеніе къ настоящей книгѣ. [3]) „Древняя мудрость", стр. 117. [4]) Тамъ же, стр. 81.

сферѣ, мысле-формы играютъ большую роль. Онѣ, по словамъ А. Безантъ, схожи съ тѣми мысле-формами, которыя мы уже узнали въ астральной сферѣ [1]), съ той разницей, что окрашены гораздо свѣтлѣе и ярче, что онѣ сильнѣе, существованіе ихъ продолжительнѣе и въ нихъ болѣе жизненной энергіи. Эти мысле-формы строятся изъ элементальной эссенціи ментальной сферы. Такимъ образомъ и здѣсь, какъ и въ астральной сферѣ, существуютъ „искусственные элементали". А. Безантъ говоритъ, что все, что было сказано ею о происхожденіи и значеніи „искусственныхъ элементалей" въ астральной сферѣ [2]) можетъ быть повторено и относительно мысле-формъ ментальной сферы, но здѣсь отвѣтственность ихъ созидателей увеличивается, благодаря большей силѣ и продолжительности явленій въ этомъ высшемъ мірѣ.

Изъ этихъ словъ А. Безантъ и изъ того, что ментальныя мысле-формы могутъ быть, какъ она говоритъ, *разрушающими*, есть основаніе заключить, что ментальный міръ вмѣщаетъ въ себѣ не одни только добрые элементы; тамъ могутъ быть и элементы злые, враждебные человѣку.

Засимъ, въ ментальной сферѣ, по словамъ А. Безантъ, существуетъ множество разумныхъ высшихъ существъ, которыя состоятъ въ подчиненіи у высшихъ силъ—это Архангелы и Ангелы Христіанъ. Означенныя существа обладаютъ, какъ говоритъ А. Безантъ, обширными знаніями, обладаютъ и великими силами, обладаютъ великолѣпнымъ внѣшнимъ видомъ, сіяющія, искрящіяся, безчисленныхъ оттѣнковъ, подобно радугамъ съ мѣняющимися небесными цвѣтами—это существа величаваго царственнаго вида, воплощенія спокойной энергіи и неотразимой силы.

Наконецъ, судя по тому, какъ А. Безантъ описываетъ *высшій отдѣлъ* ментальной сферы—отдѣлъ *„безъ формы"*, тамъ уже не можетъ быть зла. Матерія этого отдѣла прозрачная и нѣжная, отличающаяся необычайной тонкостью. Это есть та тончайшая матерія, „которая обволакиваетъ лучъ Божественнаго „Я" (въ каждомъ человѣкѣ-мыслителѣ), живой лучъ Единаго Свѣта и Единой Жизни вселенной, это та матерія, которая отдѣляетъ этотъ лучъ отъ его Источника, заключаетъ его внутри тончайшей оболочки изъ своей субстанціи и, такимъ образомъ, дѣлаетъ его „индивидуальностью" [3]). Самый же лучъ Божественнаго „Я"—этотъ Божественный Духъ, исходящій изъ Логоса, по понятіямъ теосо-

[1]) См. выше глава VIII, стр. 136, 137. [2]) „Древняя мудрость", стр. 82.
[3]) „Древняя мудрость", стр. 93.

фовъ, принадлежитъ уже духовнымъ сферамъ; онъ обладаетъ (какъ мы сказали) троичной природой Манасъ-Будди-Атма (Разумъ-Любовь-Бытіе).

* * *

Теперь вернемся къ изложенію того, что есть Раджа Іога (Царственная Іога).

Общее опредѣленіе Раджа Іоги будетъ слѣдующее: это есть наука объ упражненіяхъ, ведущихъ къ разширенію сознанія человѣка; при чемъ, какъ говоритъ А. Безантъ, *методъ Раджа Іоги—всегда методъ мышленія; онъ требуетъ глубокаго сосредоточеннаго размышленія и созерцанія* [1]). Иначе говоря, Раджа Іога идетъ отъ развитія ментальныхъ силъ человѣка.

Такимъ методомъ своимъ къ достиженію разширеннаго сознанія *Раджа Іога,* или *Царствѣнная Іога,* рѣзко отличается отъ другой Іоги, тоже весьма распространенной въ Индіи, именуемой *Хатта Іогой,* или Іогой искусственной [2]). Методы послѣдней заключаются собственно въ работѣ человѣка надъ своимъ физическимъ тѣломъ, надъ физическими ощущеніями [3]).

Скажемъ нѣсколько словъ о теоріи этой Хатта Іоги.

Адепты этой Іоги говорятъ, что легче начинать съ воздѣйствія на физическое тѣло, такъ какъ въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ, что намъ такъ или иначе извѣстно; начиная свое воздѣйствіе съ физическаго тѣла, можно, по ихъ словамъ, пріобрѣсти надъ нимъ почти невѣроятную власть и такъ какъ, по мнѣнію адептовъ этой Іоги, физическое тѣло соотвѣтствуетъ въ своихъ различныхъ частяхъ органамъ высшихъ тѣлъ, то можно повліять и на послѣднія, возбуждая дѣятельность въ соотвѣтствующихъ физическихъ органахъ. Такъ, напр., начиная съ воздѣйствія на глаза (смотрѣніе на кристаллъ), можно постепенно развить соотвѣтствующіе органы въ астральномъ тѣлѣ, въ результатѣ чего явится ясновидѣніе и проч. По словамъ А. Безантъ, послѣдователи Хатта Іоги проходятъ черезъ цѣлый рядъ процессовъ, часто очень утомительныхъ и даже сопряженныхъ съ болью, чтобы подчинить

---

[1]) А. Безантъ. „Психизмъ и духовность". 1908. Т. VII—VIII, стр. 49. То же говорилъ и *Суоми Вивекананда,* заявляя, что Раджа Іога есть наука объ управленіи проявленіями праны, какъ умственной силы—*умственными средствами* („Филос. Іога", стр. 63). [2]) Кромѣ Раджа Іоги (Царственной Іоги) и Хатта Іоги (искусственной Іоги), въ Индіи есть еще множество Іогъ, развѣтвленій и подраздѣленій какъ той, такъ и другой. [3]) А. Безантъ. „Теософія и новая психологія", стр 69—70.

своей волѣ каждую часть своего физическаго тѣла. Послѣдователи этой Іоги могутъ продѣлывать удивительныя вещи, прекращать произвольно біеніе сердца или работу легкихъ и многое въ этомъ родѣ. Но всѣ эти феномены, хотя и весьма удивительные, не имѣютъ за собой разумной цѣли.

Единственно что еще, по мнѣнію А. Безантъ, можетъ быть признано значительнымъ изъ того, чего достигаютъ послѣдователи Хатта Іоги—это способность видѣть, слышать и чувствовать въ астральной сферѣ, но этого они достигаютъ лишь въ весьма ограниченной степени. При чемъ всѣ эти способности, по мнѣнію А. Безантъ [1]), являются зломъ въ извѣстномъ отношеніи, а именно въ томъ, что при пользованіи Хатта Іогой развивается прежде всего низшая психическая природа и пробуждаются къ дѣятельности органы эфирнаго [2]) и астральнаго тѣлъ; при чемъ нѣтъ соотвѣтствующаго усиленія дѣятельности ума и высшей духовной природы человѣка.

Теорія Раджа Іоги основана на совершенно противоположномъ принципѣ—*на принципѣ развитія силы человѣческой мысли и его мысленной воли.* Теорія эта была весьма подробно изложена и развита индусскимъ подвижникомъ Суоми Вивеканандой въ его лекціяхъ о Раджа Іогѣ, читанныхъ въ Нью-Іоркѣ зимою 1895—1896 г. и напечатанныхъ въ отдѣльной книгѣ подъ названіемъ „Философія Іога".

Въ теоріи этой прежде всего обращаетъ на себя вниманіе то пониманіе, которое было у индусскихъ Іоговъ относительно образованія матеріи изъ особой субстанціи, которую они называютъ *аказой.*

Изъ того, что мы нашли въ этой книгѣ, оказывается, что научное пониманіе эфира, изложенное нами въ приложеніи къ настоящей книгѣ по Густаву Лебону, въ главномъ существѣ своемъ было давно уже воспринято индуссами, послѣдователями Раджа Іоги. Что говоритъ объ эфирѣ Лебонъ, почти то же самое индусскіе философы говорятъ объ *акази*, хотя *аказа* пони-

---

[1]) А. Безантъ. „Іога" Т. II, 1909, стр. 22.

[2]) По теософскому пониманію, *физическое тѣло* человѣка заключаетъ въ себѣ слѣдующіе главные элементы, а) собственно *плотное тѣло*—видимую и осязаемую форму, состоящую изъ различныхъ тканей, б) *эфирный двойникъ*—эфирную часть тѣла, состоящую изъ физическихъ эфировъ и, в) *прану*—жизненную силу, созидательную энергію, которая координируетъ физическіе моменты и соединяетъ ихъ въ опредѣленный организмъ.

мается ими нѣсколько шире, чѣмъ понимаемый нами эфиръ, какъ вещество, служащее для передачи энергіи свѣта, электричества, тепла и т. п.

Понятіе индуссовъ объ акашѣ включаетъ въ себѣ не только понятіе о нашемъ эфирѣ, но и понятіе о матеріяхъ болѣе тонкихъ, чѣмъ эфиръ. При этомъ совершенно такъ же, какъ Лебонъ признаетъ нашу физическую матерію (нашъ физическій атомъ), происходящею какъ бы отъ сгущенія эфира, такъ же по ученію индусскихъ философовъ, все матеріальное вселенной, вся вселенная произошла отъ акашы. Въ развитіе этой мысли Суоми Вивекананда говоритъ [1]), что все, что имѣетъ форму, все, что представляетъ собою результатъ соединеній, все развилось изъ этой акашы. Акаша это то, что стало воздухомъ, жидкостями, твердыми тѣлами, тѣломъ животнаго, растеніемъ, что принимаетъ всѣ образы, которые мы видимъ, формы всего, что можетъ быть ощущаемо, всего, что существуетъ. При началѣ творенія существуетъ только эта акаша. При концѣ цикла твердыя тѣла, жидкости, газы, всѣ разложатся опять въ акашу и слѣдующее твореніе подобнымъ же образомъ разовьется изъ акашы.

Параллельно съ этимъ пониманіемъ мы находимъ въ книгѣ Густава Лебона „Эволюція матеріи“ такое изложеніе гипотезы образованія матеріальнаго міра изъ эфира; „путемъ постепеннаго ориентированія и сгущенія эфиръ, говоритъ Лебонъ, подъ вліяніемъ неизвѣстныхъ силъ, дѣйствовавшихъ въ теченіи длиннаго ряда вѣковъ, сформировался, наконецъ, въ атомы. Изъ соединенія этихъ атомовъ появляется матерія въ такомъ видѣ, какъ она существуетъ на нашей планетѣ или въ свѣтилахъ, въ различныхъ періодахъ ихъ эволюціи [2]). Засимъ, послѣ фазиса сгущенія энергіи въ атомы, наступаетъ расходованіе этой энергіи. Далѣе Лебонъ говоритъ, что изслѣдованіе послѣдовательныхъ фазисовъ существованія матеріи привело насъ къ тому, что конецъ эволюціи матеріи—это ея возвращеніе въ эфиръ“ [3]).

Итакъ, какъ мы видимъ, взгляды на эфиръ-акашу, какъ у Лебона, такъ и у индусскихъ философовъ почти тожественны.

Далѣе въ своей гипотезѣ Густавъ Лебонъ говоритъ, что матеріальный міръ образовался изъ эфира подъ вліяніемъ „неизвѣстныхъ силъ“, дѣйствовавшихъ въ теченіи длиннаго ряда вѣковъ. Индусскіе философы эти „неизвѣстныя силы“ называютъ

[1]) „Философія Іога“, стр. 39 и 40. [2]) „Эволюція матеріи“, стр. 219.
[3]) Тамъ же, стр. 220.

особымъ названіемъ *„праной“*. Какою силой аказа превратилась въ эту вселенную? спрашиваютъ они и отвѣчаютъ: *„силою праны“*. Они поясняютъ: „какъ аказа есть безконечная всюду находящаяся матерія этой вселенной, совершенно такъ же прана есть безконечная всюду находящаяся и проявляющаяся сила этой вселенной. При началѣ и при концѣ каждаго цикла все становится аказой и всѣ силы, которыя существуютъ въ этой вселенной, преобразовываются въ прану; въ слѣдующемъ циклѣ изъ праны развивается все, что мы называемъ энергіей, все что называется силой. Прана, по понятіямъ индусскихъ философовъ,—это то, что проявляется какъ всякаго рода движеніе, какъ притяженіе, магнетизмъ и проч. Прана также и то, что проявляется въ видѣ процессовъ тѣла, въ видѣ нервныхъ токовъ, *въ видѣ силы мысли;* отъ силы мысли до самой грубой физической силы—все это есть только проявленіе праны. Такимъ образомъ, всѣ силы обобщены въ пранѣ и кто, по мнѣнію индусскихъ философовъ, овладѣлъ праной, тотъ овладѣлъ всѣми силами природы, духовной и физической.

Въ глазахъ индусскаго Іога *самое тонкое и самое высокое дѣйствіе праны есть мысль* [1]). Трактуя объ этомъ предметѣ Суоми Вивекананда дѣлаетъ такое красивое сравненіе [2]): „Въ океанѣ, говоритъ Вивекананда, есть огромныя, подобныя горамъ волны, затѣмъ меньшія и еще меньшія до самой маленькой зыби, но основаніе ихъ всѣхъ—безконечный океанъ. Ничтожная зыбь соединена съ безконечнымъ океаномъ на одномъ концѣ, а огромная волна на другомъ. Подобно этому одинъ можетъ быть человѣкомъ гигантомъ, а другой самымъ маленькимъ“.

Въ глазахъ Іога вопросъ о власти надъ собой и надъ всѣмъ окружающимъ сводится къ овладѣнію праной черезъ свою мысленную силу, черезъ самую могущественную силу въ мірѣ. Вся задача Раджа Іоги, говоритъ Вивекананда, состоитъ въ томъ, чтобы научить человѣка владѣть праной, направлять ее на различныхъ уровняхъ ея проявленія и достигнуть этого умственной силой, умственными средствами [3]).

Главное средство къ овладѣнію праной съ помощью мысленной силы есть развитіе этой силы до возможнаго предѣла съ помощью сначала медитаціи (глубокаго размышленія), а затѣмъ извѣстныхъ пріемовъ сосредоточенія мысли; при чемъ ближайшимъ объектомъ для овладѣнія праной у Іога является прежде

[1]) „Философія Іога“, стр. 44. [2]) „Философія Іога“, стр. 56.
[3]) Тамъ же, стр. 56 и 63.

всего его собственное сознаніе и тѣло. Суоми Вивекананда говоритъ [1]), что прана, которая дѣйствуетъ въ нашемъ сознаніи (мозгѣ) и тѣлѣ, есть ближайшая къ намъ изъ всей праны во вселенной. Эта маленькая волна праны, представляющая нашу собственную энергію духовную и физическую, есть самая ближайшая къ намъ волна всего безконечнаго океана праны, и, когда мы сумѣемъ управлять этою маленькою волною, только тогда мы можемъ надѣяться подчинить себѣ всю прану. Іогъ, который сдѣлалъ это, по словамъ Вивекананды, достигаетъ совершенства и никакая сила болѣе не властвуетъ надъ нимъ; онъ становится почти всемогущимъ, почти всезнающимъ [2]).

Сообщая о жизни индусскихъ подвижниковъ и о воспитаніи ими своихъ психическихъ силъ, А. Безантъ въ статьѣ своей „Законы высшей жизни“ [3]) говоритъ о томъ же предметѣ слѣдующее: „тамъ, въ тишинѣ лѣсовъ и джунглей [4]), отшельники погружались въ созерцательную жизнь. Они напрягали и облагораживали свой мозгъ, сосредоточивая свою мысль и постепенно обуздывая свою низшую природу, заставляя себя созерцать съ восторженнымъ вниманіемъ Высшее. Сознаніе, дѣйствуя сверху, отражалось, благодаря сосредоточенному вниманію, на физическомъ мозгу и, дѣлая его постепенно все болѣе напряженнымъ, настраивало его на воспріятіе высшихъ вибрацій безъ опасности для его равновѣсія“. „Наука Іога, говоритъ въ другомъ своемъ трактатѣ А. Безантъ [5]), и стремится вліять на подвижника по двумъ направленіямъ: дисциплинировать и очищать тѣло, чтобы нервныя клѣтки могли вибрировать въ отвѣтъ на прикосновеніе высшаго порядка, не нарушая нервнаго равновѣсія и не вызывая истеричности, а съ другой—систематически воспитывать умъ“.

Въ общемъ, относительно науки Раджа Іоги можно сказать, что она культивируетъ особыя состоянія сознанія—состоянія сосредоточенія мысленныхъ мозговыхъ силъ человѣка, его мысленной мозговой воли. Она указываетъ путь къ достиженію человѣкомъ господства его воли надъ тѣломъ и надъ страстями и къ овладѣнію и управленію своей мыслительной силой въ такой степени, чтобы, напр., по произволу актомъ воли изгонять или допускать тѣ или другія мысли въ свое сознаніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ,

---

[1]) Тамъ же, стр. 43. [2]) Тамъ же, стр. 44. [3]) Т. III, 1909, стр. 51. [4]) *Джунгли*—непроходимое мѣсто въ Индіи. [5]) „Теософія и новая психологія“, стр. 23.

такая концентрація ума человѣческаго у Іога, благодаря овладѣнію имъ праной, можетъ явиться стимуломъ совершенно особыхъ явленій въ физическомъ мірѣ—явленій, принятыхъ нами называть сверхъестественными собственно потому, что мы не изучили ихъ природы и тѣхъ условій, при коихъ они совершаются. На высшей своей ступени эта наука приводитъ человѣка къ достиженію высшаго сверхсознанія, которое мы называемъ ментальнымъ сверхсознаніемъ, а индусы называютъ словомъ *„самадхи“*, обозначая этимъ словомъ состояніе, при коемъ человѣкъ познаетъ высшіе міры и пріобрѣтаетъ въ нашемъ физическомъ мірѣ почти безграничное могущество.

Подробное изложеніе пути Раджа Іоги, ея упражненій и результатовъ, ею достигаемыхъ, читатель найдетъ въ слѣдующихъ главахъ; въ настоящей же главѣ мы говоримъ о внутренней сторонѣ Іоги, о ея философіи. Чтобы достигнуть сверхсознанія, именуемаго Іогами „самадхи“, Іогъ долженъ, кромѣ воли, ему присущей, обладать и *вѣрою въ свои силы.* Слабый, говоритъ Вивекананда, никогда не достигнетъ свободы; отбросьте всякую слабость, поучаетъ Вивекананда, говорите вашему тѣлу, что оно крѣпко, говорите вашему уму, что онъ силенъ и имѣйте безграничное довѣріе къ себѣ [1]). [redacted]

Въ этомъ же смыслѣ, въ смыслѣ укрѣпленія *вѣры въ себя, въ свои человѣческія силы*, говоритъ также и Е. П. Блаватская. Указанія по этому предмету мы находимъ въ „Голосѣ Безмолвія“—произведеніи, составляющемъ, какъ мы уже сказали въ I-й главѣ [2]), высшую философію, обнимающую собой и Раджа Іогу. „Ранѣе чѣмъ сокровенная сила сдѣлаетъ тебя божественнымъ, говоритъ Блаватская, обращаясь къ ученику, воля твоя должна стать побѣдителемъ надъ тѣломъ желаній... Ты не можешь идти по пути, не сдѣлавшись самъ этимъ путемъ [3]). Чѣмъ болѣе будешь дерзать, тѣмъ болѣе *получишь*“ [4]).

Изъ этого афоризма Е. П. Блаватской мы видимъ, что, согласно ея указаніямъ, у подвижниковъ—адептовъ Іоги, энергія ментальная должна быть сильною; должна побѣждать энергію чувства, или, какъ говоритъ Е. П. Блаватская, тѣло желаній должно быть вполнѣ побѣждено; эту же мысль Е. П. Блаватская высказываетъ въ другомъ мѣстѣ „Голоса Безмолвія“, говоря даже

---

[1]) „Философія Іога“, стр. 38. [2]) Глава I, стр. 16. [3]) „Вопр. Теос.“ Вып. II, стр. 162. [4]) Тамъ же, стр. 167.

такъ, что „прежде чѣмъ вступить на путь, ты долженъ уничтожить свое „тѣло желаній“ [1]).

Необходимость для подвижника побѣдить силою мысленной воли астральную энергію или энергію чувства преподаетъ и Рудольфъ Штейнеръ въ своемъ сочиненіи „Какъ достигнуть познанія сверхчувственныхъ міровъ“—сочиненіи, представляющемъ собою развитіе метода Раджа Іоги. Въ этомъ сочиненіи, послѣ ряда указаній относительно извѣстныхъ упражненій въ медитаціи и сосредоточеніи, Рудольфъ Штейнеръ говоритъ, что при извѣстномъ преуспѣяніи ученика тонкія тѣла его должны подвергнуться большимъ перемѣнамъ. При высшемъ же духовномъ его развитіи совершается слѣдующее измѣненіе его мозга—мозгъ распадается на три раздѣленныя другъ отъ друга части: на *мысле-мозгъ, чувство-мозгъ* и *воле-мозгъ* [2]). Раздѣленіе это такого рода, говоритъ Штейнеръ, что его нельзя замѣтить обыкновеннымъ чувственнымъ образомъ, или провѣрить самыми тончайшими инструментами, но оно тѣмъ не менѣе наступаетъ и ясновидящій можетъ наблюдать его. Рудольфъ Штейнеръ сообщаетъ, что при такомъ распаденіи органы мышленія, чувствованія и хотѣнія у ученика становятся совершенно свободными и ихъ связь устанавливается уже не внѣдренными въ нихъ самихъ законами, а высшимъ сознаніемъ самого человѣка. Теперь, говоритъ Штейнеръ, ученикъ можетъ стоять, *не испытывая никакого чувства передъ фактомъ, который до его ученичества вызвалъ бы въ немъ или пламенную любовь, или сильную ненависть* [3]); онъ также можетъ оставаться бездѣятельнымъ при мысли, которая прежде, какъ бы сама собою побуждала его къ дѣйствію.

Итакъ, мы видимъ, что, по Рудольфу Штейнеру, упражненія въ Іогѣ почти убиваютъ тѣло желаній ученика, онъ можетъ стоять, какъ говоритъ Штейнеръ, не испытывая никакого чувства передъ фактомъ, который до его ученичества вызывалъ бы въ немъ или пламенную любовь или ненависть или иную какую-либо эмоцію. Іогъ такимъ образомъ дѣлается какъ бы безстрастнымъ механизмомъ; сила эмоцій, излучающихся у обыкновенныхъ людей, по

---

[1]) Тамъ же, стр. 161. Мы полагаемъ, что означенною фразой Е. П. Блаватская хотѣла выразить лишь мысль о необходимости чрезвычайнаго напряженія воли подвижника, ибо мы думаемъ, что *уничтожить* астральную энергію—энергію тѣла желаній нельзя, что мы и высказали на страницахъ 149 и 150 VIII гл. [2]) Т. IV, 1909, стр. 19 и 20. [3]) Курсивъ нашъ.

приведеннымъ нами выше соображеніемъ [1]), изъ сердца или, вѣрнѣе, изъ солнечнаго сплетенія, у Іога подавлена мысленною силою, силою мозга. По Штейнеру, чувство локализируется въ мозгу; вмѣсто чувствъ сердца, у Штейнера *чувство-мозгъ*. Пламенная любовь и другія эмоціи подавляются настолько, что дѣлаются вполнѣ зависимыми отъ мозговой мысленной воли. Вмѣстѣ съ тѣмъ у Іоговъ органъ ихъ сверхсознанія, который, по приведеннымъ нами даннымъ [2]), въ естественномъ своемъ состояніи находится у каждаго человѣка въ сердцѣ (въ солнечномъ сплетеніи),—силою упражненій Раджа Іоги перемѣщается изъ сердца въ головной мозгъ: иначе сказать, сверхсознаніе солнечнаго сплетенія у Іога какъ бы вводится въ русло мозгового сверхсознанія и, какъ мы уже сказали въ VII главѣ [3]), индусскіе Іоги силою своего интеллекта отвоевываютъ у симпатической системы и вводятъ во власть мозга способности этой системы къ воспріятію сверхсознательныхъ впечатлѣній.

Означенное предположеніе можно вывести изъ имѣющихся у Патанджали и Суоми Вивекананды данныхъ о томъ, какимъ путемъ Іогъ дѣлается ясновидящимъ, какъ проникаетъ онъ своимъ зрѣніемъ черезъ непрозрачную среду и на далекое разстояніе. Чтобы все это было вполнѣ ясно, напомнимъ читателю слѣдующее:

Мы говорили уже въ VII гл. нашего изслѣдованія [4]) о подобной способности ясновидящихъ сомнамбулъ, находящихся въ глубокомъ снѣ, когда ихъ мозговое самосознаніе парализовано, когда они воспринимаютъ ощущенія изъ физическаго міра черезъ симпатическую систему и когда органомъ ихъ новаго повышеннаго сознанія является сердце (солнечное сплетеніе).

Спрашивается теперь, что же дѣлаетъ Іогъ, чтобы эту способность сдѣлать своею способностью при полномъ сохраненіи о своегмозгового сознанія?

Какъ это читатель увидитъ въ главѣ XII нашего изслѣдованія, Іогъ съ этою цѣлью, находясь въ экстатическомъ состояніи самадхи (достигаемомъ путемъ сложныхъ упражненій) направляетъ сосредоточенную до степени и силы чрезвычайныхъ мысль своего мозга въ область сердца. Тогда онъ начинаетъ видѣть предметы очень отдаленные или загражденные чѣмъ-либо, а

---

[1]) См. выше, глава V, стр. 80—87. [2]) См. глава VII, стр. 119. [3]) См. выше, глава VII, стр. 128. [4]) См. выше, глава VII, стр. 119—122.

равно и предметы очень тонкіе. Онъ все это начинаетъ видѣть не прямымъ путемъ, а черезъ область сердца (т. е., выражаясь физіологическимъ языкомъ, черезъ область солнечнаго сплетенія). Это сосредоточиваніе мозговой силы Іога въ области сердца и есть введеніе во власть мозга и воспріятіе мозгомъ особыхъ способностей симпатической нервной системы (быть пріемникомъ сверхсознательныхъ впечатлѣній).

* * *

Мы сказали, что высшая ступень, которой достигаютъ Іоги посредствомъ своихъ упражненій,—это сверхсознаніе ментальное, или, какъ его называютъ индусы, *самадхи*, при которомъ человѣкъ познаетъ высшіе міры.

Въ этомъ высокомъ состояніи духа индусскій подвижникъ познаетъ Божество и, какъ бы, соединяется съ Нимъ, но соединеніе это не есть соединеніе въ экстазѣ духовнаго восторга и любви, это есть сліяніе въ знаніи, это какъ бы интеллектуальная сторона процесса соединенія подвижника съ Божествомъ. Іогъ въ своемъ сверхсознаніи дошелъ до высшей границы ментальной сферы [1]), онъ познаетъ и ощущаетъ въ себѣ „Манасъ высшій", познаетъ это первое великое открывающееся въ немъ начало безсмертной Божественной тріады Манасъ-Будди-Атма. Здѣсь въ состояніи самадхи онъ впервые начинаетъ ощущать Божество. Самадхи—и есть то состояніе, на которое указываетъ Суоми Вивекананда, говоря, что если Богъ есть, то мы должны его видѣть. Индусскій Іогъ и созерцаетъ Божество, находясь въ этомъ состояніи [2]).

Засимъ, раскрытіе въ индусскомъ подвижникѣ духовнаго чувства любви и ея высшихъ ощущеній—раскрытіе сферы духовной, плана Будди есть уже слѣдующая *высшая* стадія. Въ своемъ трактатѣ „Древняя мудрость", основанномъ на индусской философіи, А. Безантъ говоритъ, что пока происходитъ въ человѣкѣ процессъ раскрытія Манасъ высшаго, то-есть разумной стороны Божественной природы человѣка, Божественная энергія—Будди остается пассивною: она еще не проявлена въ человѣкѣ [3]). Духовность, какъ любовь, по пониманію А. Безантъ, наступаетъ значительно позднѣе раскрытія Манасъ высшаго. Для этого ученикъ долженъ пройти еще нѣсколько ступеней, сбросить съ себя оковы желанія и отвращенія, тогда внѣшній покровъ, говоритъ

[1]) См выше, стр. 174 [2]) См. выше, глава II, стр. 30. [3]) „Древ. мудр.", стр. 117.

А. Безантъ, перестаетъ уже ослѣплять ученика, будетъ ли этотъ покровъ прекрасенъ или безобразенъ [1]). Когда сброситъ онъ съ себя эти оковы, онъ расцвѣтетъ во всеобъемлющую любовь, которая заключаетъ все живое въ свои нѣжныя объятія... А затѣмъ, говоритъ далѣе А. Безантъ, наступаетъ самая великая изъ всѣхъ побѣдъ—ученикъ сбрасываетъ съ себя послѣднюю окову обособленности, то, что производитъ иллюзію отдѣльнаго „я"—Ahamkara (которое можно перевести понятіемъ гордости, такъ какъ гордость есть наиболѣе тонкое проявленіе „я", отдѣлившагося отъ цѣлаго).

Такимъ образомъ, какъ видитъ читатель, самадхи или ментальное сверхсознаніе въ начальныхъ ступеняхъ своихъ есть состояніе, хотя и высокое сравнительно съ нашимъ обыденнымъ сознаніемъ, но это еще не предѣлъ человѣческаго совершенства. Состоянію этому могутъ быть присущи и гордость и отсутствіе въ человѣкѣ высшей духовной любви.

* * *

Познакомившись съ тѣмъ, что есть ментальное сверхсознаніе, и выяснивши главныя принципіальныя основанія Раджа Іоги, съ помощью которой это сверхсознаніе достигается, посмотримъ теперь, не имѣется ли какихъ-либо указаній на этотъ родъ сверхсознанія и на высшія ментальныя ощущенія у христіанскихъ подвижниковъ въ сборникѣ Добротолюбіе?

На это можно отвѣтить слѣдующее.

Весьма характернымъ для всего Добротолюбія является тотъ фактъ, что на пространствѣ всѣхъ 3.000 страницъ этого сборника нѣтъ указаній на ментальное сверхсознаніе и его ощущенія. Судя по тому матеріалу, который намъ даетъ Добротолюбіе, можно придти къ заключенію, что авторы Добротолюбія или вовсе не знали этого сверхсознанія, или его игнорировали. Фактъ этотъ настолько интересенъ, что его необходимо объяснить. Изъ нижеслѣдующихъ приводимыхъ нами положеній мы увидимъ, что это объясняется различіемъ началъ, вложенныхъ въ основаніе Раджа Іоги и христіанскаго подвижничества.

Изъ всего приведеннаго нами въ настоящей главѣ мы усматриваемъ, что главными особенностями пути къ достиженію сверхсознанія по методу Раджа Іоги являются слѣдующія характерныя черты.

---

[1]) „Древ. мудрость", стр. 215—216.

1) Іогъ долженъ вѣровать въ могущество своихъ мысленныхъ силъ, своей мысленной воли.

2) Іогу свойственна Ahamkara, т. е. чувство гордости, что вполнѣ понятно, ибо человѣкъ, сознающій свое могущество, пріобрѣвшій его своими силами, не можетъ не сознавать превосходства своего передъ массою людей, которые этого не достигли.

3) Обладая большою мысленною силою, проникающею тайны міра, Іогъ обладаетъ и пытливымъ умомъ, стремящимся постигнуть эти тайны міра. Ясновидящій Іогъ дѣлаетъ изслѣдованія въ высшихъ мірахъ.

4) Объектъ сверхсознанія Іога ментальная сфера не избавлена отъ злыхъ воздѣйствій, ибо тамъ могутъ жить и враждебные человѣку элементали. Кромѣ того, ментальная сфера, какъ сфера мысли, разсудка не лишена эгоистическихъ началъ, составляющихъ принадлежность интеллекта, отдѣляющаго „я“ отъ „не я“, имѣющаго свойство сознавать только одного себя и все остальное мыслить какъ внѣшнее, чуждое себѣ. Этотъ ментальный міръ не далекъ въ означенномъ смыслѣ отъ міра физическаго, гдѣ интеллектъ является, какъ говоритъ А. Безантъ, началомъ борющимся, враждующимъ и самоутверждающимся [1]).

5) Органомъ воспринимающимъ ощущенія сверхсознанія у Іога является не сердце (солнечное сплетеніе), а головной мозгъ, и работа Раджа Іоги направлена на развитіе мысленной силы, а не силы чувства, которое Іогомъ должно быть подавляемо, хотя бы то была, какъ говоритъ Штейнеръ, пламенная любовь.

Теперь посмотримъ, каковы основанія христіанскаго подвижничества.

Хотя о принципахъ христіанскаго подвижничества мы будемъ говорить въ подробности въ соотвѣтствующихъ главахъ, но нѣкоторыя изъ главныхъ основаній этого подвижничества намъ уже извѣстны изъ тѣхъ данныхъ, которыя мы успѣли привести; нѣкоторыя же основанія этого подвижничества мы укажемъ сейчасъ.

1) Христіанскіе подвижники совершенно отвергаютъ вѣру въ могущество человѣческихъ силъ безъ помощи благодати Божіей. „Мы всегда должны быть твердо увѣрены, говоритъ Кассіанъ Римлянинъ [2]), что никакъ не можемъ достигнуть совершен-

---

[1]) См. выше, глава III, стр. 50. [2]) Доброт. II, стр. 125.

ства своими трудами и подвигами, хотя бы со всею неутомимостью упражнялись во всякой добродѣтели. Одни человѣческія усилія не могутъ имѣть такой цѣны и силы, чтобы возводить на высоту святости и блаженства, если самъ Господь не будетъ притомъ содѣйствовать намъ и направлять сердце наше къ тому, что для насъ полезно".

„Молитва, говоритъ другой подвижникъ Добротолюбія св. Максимъ Исповѣдникъ [1]), призывая всегда на помощь Бога, не допускаетъ безумно полагаться на свою силу и мудрость и превозноситься надъ другими—двѣ лютыя болѣсти горделивой страсти".

Конечно, при такомъ воззрѣніи христіанскихъ подвижниковъ, никакое упражненіе ихъ по методѣ, близкой къ Раджа Іогѣ для достиженія могущества мыслительной силы человѣка, не было возможно. Могуществу мыслительной силы, прежде всего, въ силу ясности и сознательности той же человѣческой мысли, не можетъ быть не присуще и сознаніе этого могущества. Если же могущество этихъ силъ отвергалось христіанскими подвижниками то отвергалась и вся система, на которой основана Раджа Іога.

2) Мы уже выяснили въ отдѣлѣ о человѣческихъ страстяхъ, какъ христіанскіе подвижники относятся къ гордости. Чувство гордости они признаютъ одною изъ зловреднѣйшихъ страстей человѣка и первое ихъ условіе для достиженія высшихъ духовныхъ состояній это—борьба съ этимъ чувствомъ и избавленіе себя отъ этой страсти.

3) Въ Добротолюбіи весьма мало замѣтно стремленіе къ развитію опытной мысли. У христіанскихъ подвижниковъ была мало развита жажда къ изслѣдованіямъ; тогда какъ это направленіе у развитыхъ оккультистовъ и ясновидящихъ Іогъ составляетъ одинъ изъ главныхъ стимуловъ ихъ подвижничества. Писатели Добротолюбія въ общемъ не проявляютъ качествъ „ума пытливаго". Объясняется это тѣмъ, что все вниманіе ихъ обращено на развитіе духовной интуиціи, идущей изъ сердца человѣка—этого главнаго, по ихъ мнѣнію, источника высокихъ чувствъ и эмоцій.

4) Мы говорили раньше, что христіанскіе подвижники, ведя свою подвижническую жизнь, опасались увлеченія атмосферой дьявольской прелести [2]), избѣгали астральнаго міра (міра элемен-

---

[1]) Доброт. III, стр. 211. [2]) См. выше, глава VIII, стр. 139.

талей). Понятно также, почему христіанскій подвижникъ проходитъ и мимо міра ментальнаго — міра, какъ мы видѣли выше, тоже не чуждаго эгоизма и зла. По нашему мнѣнію, нельзя не признать, что такое отрицательное отношеніе христіанскаго подвижника ко всему тому, что не принадлежитъ къ сферѣ духовной—истинной области Божества—что такое отношеніе его, съ христіанско-подвижнической точки зрѣнія, вполнѣ логично.

5) Христіанскіе подвижники стремятся къ сверхсознанію духовному. Органомъ высшаго сверхсознанія, какъ мы говорили въ VII главѣ, они признаютъ только сердце, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ органъ эмоціональныхъ ощущеній, есть центральный органъ эмоцій. Путь христіанскаго подвижничества начинается съ перевоспитаній чувствъ сердца, и только тогда, когда сердце переплавлено въ своихъ эмоціяхъ, тогда въ сердце человѣка вселяется высшая сила духа—благодать Божія—сила, по вѣрованію христіанскихъ подвижниковъ, гораздо болѣе могущественная, чѣмъ мозговая воля человѣка, какъ бы послѣдняя ни была развита.

Итакъ, мы видимъ, что начала Раджа Іоги и христіанскаго подвижничества совершенно противоположны. Поэтому и то сверхсознаніе, котораго достигаютъ Іоги по методѣ Раджа Іоги, по существу своему совершенно отлично отъ сверхсознанія христіанскихъ подвижниковъ. Изъ сопоставленія этихъ началъ намъ теперь понятно, почему на пространствѣ всѣхъ 3.000 страницъ Добротолюбія нѣтъ указанія на состоянія, которыхъ достигаютъ Іоги,—состоянія, при которыхъ не только изслѣдуются и познаются силы и міры астральные и ментальные, но при которыхъ Іогъ можетъ *своею волею* и *своимъ могуществомъ* овладѣть этими силами. Состояніе *самадхи*, при которомъ Іогъ все это своею силою совершаетъ, мы и называемъ сверхсознаніемъ ментальнымъ въ отличіе отъ духовнаго сверхсознанія, достигаемаго чрезъ глубокую вѣру въ Благодать—сверхсознанія, ощущаемаго не мозгомъ, а сердцемъ.

Здѣсь интересно отмѣтить, что то отношеніе къ психическимъ силамъ и мірамъ (не духовнымъ), которое мы видимъ у христіанскихъ подвижниковъ, не есть явленіе исключительное только у этихъ подвижниковъ; оказывается, что и въ Индіи распространены религіозно-философскія школы, которыя, въ цѣляхъ достиженія чистой духовности, чуждаются проникновенія въ астральный и ментальный міры. Свѣдѣнія объ этомъ мы нашли въ статьѣ А. Безантъ „Психизмъ и духовность“, напечатанной въ „Вѣстникѣ

Теософіи" за 1908 г. [1]). Въ этой статьѣ А. Безантъ прежде всего точно отграничиваетъ психизмъ отъ духовности. Подъ психизмомъ она понимаетъ работу человѣческаго сознанія въ сферахъ астральной и ментальной, каковыя сферы, представляющія изъ себя міры тончайшей организованной матеріи, по своей матеріальности тожественны съ нашимъ физическимъ матеріальнымъ міромъ. Поэтому всѣ проявленія человѣческаго сознанія въ означенныхъ трехъ мірахъ (физическомъ, астральномъ и ментальномъ), по существу своему, могутъ быть признаны относящимися къ одному роду проявленій. Въ этомъ смыслѣ психизмомъ можно назвать какъ наше обыкновенное сознаніе, такъ и астральное ясновидѣніе и ментальное сверхсознаніе. Совершенно не то, по мнѣнію А. Безантъ, слѣдуетъ понимать подъ духовностью: это жизнь духа внѣ какой бы то ни было матеріи. Это жизнь, по словамъ А. Безантъ, въ сознаніи Единаго Бога, въ пониманіи, что существуетъ только одна жизнь подъ покровами тысячи формъ.

Говоря объ индусскихъ философскихъ школахъ въ вышеозначенной статьѣ, А. Безантъ сообщаетъ [2]), что „въ Индіи есть такіе послѣдовательные люди, считающіе siddhis—психическія силы препятствіемъ въ духовной жизни. И въ извѣстномъ смыслѣ они правы, замѣчаетъ А. Безантъ,—духовная жизнь устремляется внутрь; всѣ же психическія силы направляются извнутри и внѣ его. Въ обоихъ случаяхъ дѣйствуетъ та же сущность, то же „я" человѣка; въ первомъ случаѣ оно обращено на себя, во второмъ на внѣшній міръ. Будутъ ли предметы внѣшняго міра принадлежать къ физическому, астральному или ментальному мірамъ, это совершенно безразлично; всѣ они принадлежатъ къ объективному сознанію, тому, *что есть полная противоположность духовности.* Но, сознавая это, индусъ послѣдователенъ. Онъ говоритъ: да, силы душевныя, направленныя на внѣшній міръ, мѣшаютъ духовной жизни. Мы въ нихъ не нуждаемся и о нихъ не думаемъ. Въ исканіи своего высшаго „Я" мы отказываемся отъ всѣхъ предметовъ физическаго міра".

Итакъ, изъ означенной статьи А. Безантъ мы видимъ, что и въ Индіи распространены такія религіозно-философскія школы, которыя вовсе не стремятся къ психизму, не стремятся къ мен-

---

[1]) Т. 1908, № VII—VIII, стр. 44—56

[2]) Тамъ же, стр. 51—52.

тальному сверхсознанію—къ власти ментальной; онѣ, какъ и христіанскіе подвижники, имѣютъ одну цѣль—развить въ себѣ истинную духовность

* * *

Приведемъ здѣсь интересныя разсужденія Суоми Вивекананды о гипнотизмѣ, посредствомъ котораго въ нѣкоторыхъ случаяхъ достигаются какъ бы тѣ же результаты, какъ и при упражненіяхъ въ Раджа Іогѣ.

Въ главѣ VII-ой мы познакомили читателя съ сомнамбулизмомъ и гипнотизмомъ; при этомъ мы пришли тогда къ заключенію, что если явленія эти представляютъ иногда примѣры проявленія сверхсознанія, то во всякомъ случаѣ такое сверхсознаніе, какъ безвольное, есть явленіе уродливое [1]).

Съ этой же точки зрѣнія въ весьма рѣзкой формѣ осуждаетъ гипнотизмъ и Вивекананда.

Насколько онъ выражаетъ свое осужденіе методамъ гипнотизма, настолько же высоко онъ ставитъ Раджа Іогу. „Такъ называемое гипнотическое внушеніе, говоритъ Вивекананда [2]), можетъ дѣйствовать только на больное тѣло и затемненное сознаніе. И пока оператору (гипнотизеру), посредствомъ устремленнаго пристальнаго взгляда или другимъ образомъ, не удалось привести сознаніе субъекта въ нѣкоторое болѣзненное пассивное состояніе—его внушенія недѣйствительны. Управленіе центрами, устанавливаемое на время въ гипнотическомъ паціентѣ или въ паціентѣ лѣченія вѣрою, заслуживаетъ, по мнѣнію Вивекананды, въ высшей степени порицанія, потому что оно ведетъ его къ окончательной гибели. Это не дѣйствительное управленіе мозговыми центрами силою своей собственной воли, но какъ бы ошеломленіе сознанія паціента на данное время внезапными ударами, которые наноситъ ему воля другого. Это—обузданіе бѣшенаго бѣга горячихъ коней не посредствомъ вожжей и мускульной силы, но скорѣе посредствомъ просьбы другому нанести имъ тяжелые удары по головамъ, чтобы ошеломить ихъ и сдѣлать на время покорными. При каждомъ изъ этихъ процессовъ человѣкъ, подвергающійся имъ, теряетъ часть своей умственной энергіи и его сознаніе, вмѣсто того, чтобы пріобрѣсть способность управлять, становится безформенной безсильной массой; един-

---

[1]) См. выше, глава VII, стр. 126.

[2]) „Философія Іога“, стр. 86.

ственный конецъ такого паціента — сумашедшій домъ. Всякая попытка управлять непроизвольно, не посредствомъ собственнаго сознанія, не только гибельна, но и нецѣлесообразна. Цѣль каждой души, замѣчаетъ Вивекананда,—свобода, господство; свобода отъ рабства матеріи и сознанія, господство надъ внѣшней и внутренней матеріей".

А вотъ что параллельно съ этимъ Вивекананда говоритъ о Раджа Іогѣ.

Въ господствѣ надъ внѣшней и внутренней матеріей, въ пріобрѣтеніи власти надъ всѣми мірами заключается цѣль и задача Раджа Іоги [1]). Если подвижникъ, пріобрѣтя черезъ Іогу чудесныя способности, будетъ настолько твердъ, что отречется даже отъ пользованія для себя этими способностями, тогда величіе его души возсіяетъ въ полномъ блескѣ и Іогъ увидитъ, наконецъ, себя всевѣдущимъ, безсмертнымъ и вездѣсущимъ [2]).

Наконецъ, въ своихъ примѣчаніяхъ къ афоризмамъ Патанджали о Раджа Іогѣ Вивекананда, ссылаясь на отца философіи „Санкья" мудреца *Капиллу*, заявляетъ, „что есть много душъ, которыя, хотя почти достигаютъ совершенства, но не достигаютъ его вполнѣ потому, что не могутъ отказаться отъ всякаго могущества. Ихъ сознанія на нѣкоторое время погружаются въ природу, чтобы выйти изъ нея властелинами. Такіе боги есть, говоритъ Вивекананда. Мы всѣ будемъ такими богами"...[3]).

---

[1]) „Философія Іога", стр. 14.

[2]) Тамъ же, стр. 114 и 115. Здѣсь обращаетъ на себя взиманіе то, что, по смыслу разъясненій Вивекананды, чудесныя способности Іога остаются у него, хотя бы Іогъ соблазнился искушеніями воспользоваться ими въ цѣляхъ погони за личными наслажденіями. При такомъ соблазнѣ, ему грозитъ лишь послѣдствіе остановиться въ дальнѣйшемъ совершенствованіи.

[3]) „Афоризмы Патанджали", стр. 34. Богами въ индусскихъ системахъ называются достигшія значительнаго, но не полнаго совершенства души, исполняющія нѣкоторыя высокія миссіи. Тамъ же, стр. 35.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Методы упражненій и путь Раджа Іоги.

„Тотъ, кто можетъ сосредоточить всѣ свои способности на одной точкѣ, уподобляется острію. Тупой предметъ нельзя протолкнуть сквозь препятствія, его надо заострить и тогда онъ легко проникнетъ сквозь все".

Изъ изреченій индусскаго мудреца *Патанджали.*

Одно изъ главныхъ положеній, которыя высказываетъ Вивекананда, излагая въ своей книгѣ методы упражненій Раджа Іоги, это то, что, для изученія Раджа Іоги, нѣтъ надобности въ вѣрѣ. Іога сама, говоритъ Вивекананда, учитъ васъ: не вѣрьте ничему, въ чемъ сами не убѣдились [1]). Согласно съ этимъ, по ознакомленіи съ книгой Вивекананды, оказывается, что въ способахъ упражненій Раджа Іоги можно усмотрѣть двѣ системы—одну, преподанную для невѣрующихъ въ Божество, другую для вѣрующихъ въ Божество. Разница между этими системами заключается въ томъ, что для вѣрующихъ въ Божество въ число ихъ упражненій вводится молитва. Такъ Суоми Вивекананда, рекомендуя всѣмъ начинающимъ Іогу мысленное повтореніе въ опредѣленное время извѣстныхъ словъ, не заключающихъ въ себѣ никакой молитвы [2]), указываетъ при этомъ на молитву только для тѣхъ, *кто вѣритъ въ Бога.* Но такъ какъ, согласно Іогѣ, ни одинъ человѣкъ не можетъ быть религіознымъ, если самъ личнымъ опытомъ не познаетъ истины своихъ религіозныхъ воззрѣній [3]) (при чемъ Вивекананда высказываетъ, что человѣкъ даже не имѣетъ права говорить, что есть Богъ, если онъ Его не увидитъ), то изъ этого необходимо заключить, что весь періодъ упражненій Іога до перваго узрѣнія имъ Божества (въ состояніи Самадхи) обыкновенно проходитъ безъ обращенія къ Божеству, т. е. безъ молитвы. Поэтому мы и видимъ, что въ Раджа Іогѣ путь упражненій по-

---

[1]) „Философія Іога", стр. 12. [2]) „Философія Іога", стр. 37. Вотъ эти слова: да будутъ всѣ существа счастливы, да будутъ всѣ существа мирны и т. п. Тамъ же, стр. 4.

движника безъ молитвы разработанъ довольно подробно; при чемъ молитва и не входитъ въ необходимое условіе этихъ упражненій. Засимъ для вѣрующихъ имѣются въ Іогѣ упражненія и съ молитвою, но здѣсь надо сказать, что молитва у индусовъ, какъ это мы увидимъ дальше, разработана слабѣе сравнительно съ молитвою христіанскою [1]). Объ упражненіяхъ въ Раджа Іогѣ съ молитвою мы будемъ говорить потомъ. Сначала сообщимъ о пути Раджа Іоги безъ молитвы.

Всю лѣстницу упражненій въ Раджа Іогѣ, ведущую къ ментальному сверхсознанію (самадхи), можно раздѣлить на двѣ половины, изъ коихъ главная высшая половина ступеней этой лѣстницы можетъ быть выражена однимъ общимъ опредѣленіемъ: *это суть упражненія въ особомъ умѣніи сосредоточивать свои мысленныя силы;* при этомъ получается сосредоточенность мысли гораздо болѣе интенсивная, чѣмъ та, которая намъ всѣмъ извѣстна по нашему опыту, достигаемая нами при нашихъ научныхъ или другихъ занятіяхъ. Упражненія сосредоточенности по Раджа Іогѣ заключаются въ методахъ особаго глубокаго фиксированія мозгомъ какого-либо предмета или идеи. Какъ примѣръ такого сосредоточенія мысли, мы приводимъ указаніе біографа Е. П. Блаватской—Е. П. на достигнутую Блаватской особую способность сосредоточиваться [2]). По заявленію знавшихъ Блаватскую, она въ этомъ отношеніи обладала совершенно необыкновенными качествами. Она умѣла собирать все свое вниманіе на одной вещи съ такой энергіей, что все остальное для нея не существовало. Нужно добиться, говорила она своимъ ученикамъ, чтобы, если вы думаете о коробкѣ спичекъ, для васъ не было бы въ мірѣ ничего, кромѣ этой коробки и вашего „я". По поводу подобной сосредоточенности мысленной силы А. Безантъ въ статьѣ своей о Іогѣ говоритъ [3]), что тотъ, кто можетъ сосредоточить всѣ свои способности на одной точкѣ, уподобляется у Патанджали острію... Тупой предметъ нельзя протолкнуть сквозь препятствіе, его надо заострить и тогда онъ легко проникнетъ сквозь все.

Другая половина ступеней Раджа Іоги—это работа подготовительная, чтобы получить возможность начать упражненія въ сосредоточеніи, ибо безъ этой подготовительной работы дальнѣйшія упражненія въ сосредоточеніи, а также упражненія въ мысленной авіаціи при самадхи явились бы дѣломъ очень опас-

[1]) См. далѣе въ главѣ XV. [2]) „Вопросы Теософіи" Вып. II, стр. 30.
[3]) Т. III, 1909, стр. 24.

нымъ для ученика. Ссылаемся въ этомъ отношеніи на авторитетъ А. Безантъ, которая заявляетъ, что послѣдователь Раджа Іоги долженъ прежде всего очистить свое физическое тѣло, чтобы растущія силы сознанія, дѣйствуя на физическое тѣло, которое обыкновенно не подготовлено для воспріятія болѣе тонкихъ и энергичныхъ вибрацій, не повредили ему и не вызвали бы заболѣванія всего организма и даже сумасшествія. Опытъ показалъ, говоритъ А. Безантъ, что тотъ, кто пытался слѣдовать методамъ Раджа Іоги, не подготовивши предварительно свое тѣло, хотя и можетъ достигнуть въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ замѣчательныхъ результатовъ, но вскорѣ онъ неминуемо утратитъ здоровье и совершенно расшатаетъ свою нервную систему [1]). Возьмите не натянутую струну, пишетъ въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій А. Безантъ [2]), она не даетъ никакой музыкальной ноты. Натяните ее и она произведетъ звукъ, но въ то же время она подвергается опасности порваться; тоже и съ *мозгомъ*. Пока онъ, такъ сказать, слабо натянутъ, онъ отзывается только на медленныя вибраціи физической сферы; ни одной ноты изъ небесной музыки не можетъ прозвучать черезъ такой мозгъ, потому что его нервная матерія недостаточно напряжена, чтобы отвѣчать на болѣе быстрыя колебанія... Для того, чтобы мозгъ могъ отвѣчать на нихъ и отвѣчать безболѣзненно, его нужно усовершенствовать, сдѣлать болѣе упругимъ. Взгляните на Востокъ, говоритъ А. Безантъ, и вы увидите, что тамъ поняли опасность вибрацій высшаго міра для неподготовленнаго мозга и сумѣли принять мѣры предосторожности противъ такой опасности. Когда же человѣкъ стремился развиваться какъ можно быстрѣе, ему предписывали уединяться въ джунгли [3]) и временно удаляться отъ земного міра. Этимъ онъ избѣгалъ вліянія грубыхъ магнетизмовъ и охранялъ себя въ уединеніи, куда рѣзкія мірскія вибраціи не достигали, слѣдовательно, и не могли повредить ему. Но рекомендуя аскетизмъ, мудрость древнихъ вмѣстѣ съ тѣмъ не позволяла человѣку сразу переходить отъ обыденной жизни къ жизни аскета, ибо „невозможно человѣку, говоритъ А. Безантъ [4]), отъ обыденной жизни сразу перейти къ практическому изученію Іоги“.

* * *

---

[1]) „Теософ. и новая психологія“, стр. 74—75.

[2]) „Законы высшей жизни“ Т. III, 1909, стр. 50.

[3]) Непроходимыя необитаемыя мѣста въ Индіи.

[4]) „Іога“ Т. II, 1909, стр. 12.

Итакъ, для человѣка, начинающаго Раджа Іогу, нужна прежде всего подготовительная работа надъ собою; онъ долженъ сначала пройти черезъ извѣстныя подготовительныя ступени. Ступени эти имѣютъ свои спеціальныя названія на индусскомъ языкѣ. Называются они *Іама, Ніама и Азана;* они заключаютъ въ себѣ самыя разнообразныя правила и указанія. Во всѣхъ этихъ ступеняхъ мы усмотрѣли три главныя категоріи правилъ и указаній: а) правила и указанія относительно физической стороны человѣка, б) указанія, касающіяся внутренней стороны человѣка и в) указанія относительно различныхъ пріемовъ первоначальныхъ упражненій Іога. Категоріи эти, нами опредѣленныя, не соотвѣтствуютъ вышеназваннымъ ступенямъ Іоги *Іама, Ніама и Азана;* тамъ они перемѣшаны, но мы избрали наши категоріи, какъ болѣе удобныя для изложенія предмета.

Будемъ сначала говорить объ указаніяхъ, касающихся физической стороны человѣка.

Физическая гигіена Іога состоитъ прежде всего въ растительной пищѣ. Для питья человѣкъ употребляетъ чистую воду и молоко. Въ пищѣ и питьѣ не должно быть ничего раздражающаго и способнаго возбуждать. При этомъ долженъ быть соблюдаемъ неизмѣнный ритмъ ежедневной жизни—правильное чередованіе труда и отдыха, бодрствованія и сна. А. Безантъ говоритъ [1]), что относительно пищи не существуетъ какого-нибудь одного правила, которое годилось бы для всѣхъ. Человѣкъ долженъ примѣнять свое питаніе къ своимъ цѣлямъ. Когда вы хотите взойти на высокую гору, разъясняетъ А. Безантъ, то для васъ очень важно уменьшить, насколько возможно, всѣсъ того багажа, который вы несете съ собой... и вамъ надо стараться уменьшить, насколько возможно, зависимость духа отъ тѣла. Въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій [2]) А. Безантъ говоритъ, что при Раджа Іогѣ необходима умѣренность во всемъ: не переѣдать и не морить себя голодомъ, не лежать долго въ постели, но и не лишать себя сна, черезчуръ напрягая свою нервную систему. Послушайте, пишетъ А. Безантъ [3]), что говоритъ Шри Кришна въ Бхагаватъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 15 и 16.

[2]) „Теософія и новая психологія", стр. 75.

[3]) А. Безантъ. „Законы высшей жизни". Т. III 1909, стр. 52.

Гиттѣ „истинно говорю вамъ, Іога не для того, кто невоздержанъ въ ѣдѣ и не для того, кто слишкомъ преданъ сну или даже бодрствованію, о Арджуна. Тѣло должно быть нашимъ орудіемъ, разъясняетъ А. Безантъ. Не надо ни мучить его, ни уступать ему, чтобы оно не вообразило себя господиномъ нашего „я".

То же, что мы читаемъ у А. Безантъ, пишетъ и Суоми Вивекананда. По его словамъ, Іогъ долженъ избѣгать крайностей, какъ излишества, такъ и лишеній. Онъ не долженъ поститься или изнурять свое тѣло. Тотъ, кто постится, лишаетъ себя сна, кто спитъ много, кто много работаетъ, кто ничего не дѣлаетъ—никто изъ такихъ не можетъ быть Іогомъ [1]). Здѣсь надо сказать, что введеніе въ жизнь извѣстной системы, извѣстнаго ритма во всемъ, какъ въ пищѣ, такъ и въ занятіяхъ, рекомендуется адептами Іоги также и въ цѣляхъ развитія силы воли человѣка. Вотъ поясняющій это примѣръ, приводимый А. Безантъ. Положимъ, говоритъ она, человѣкъ рѣшилъ, что долженъ вставать въ извѣстномъ часу, но когда часъ этотъ наступаетъ, то онъ почему-нибудь оказывается не въ состояніи встать; онъ или чувствуетъ себя слишкомъ лѣнивымъ, или соннымъ, или что-нибудь другое мѣшаетъ ему. Разумѣется, самый тотъ фактъ, что онъ встанетъ на четверть часа раньше или позже опредѣленнаго часа, еще не представляетъ какой-либо важности; для него важно исполнить то, что онъ твердо рѣшилъ исполнить, такъ какъ выполненіе какого-нибудь рѣшенія, несмотря на нежеланіе исполнить его, усиливаетъ волю, никакой успѣхъ въ Іогѣ немыслимъ, если воля не сильна и если умъ и тѣло непокорны.

Переходимъ къ указаніямъ Іоги, касающимся внутренной стороны человѣка.

Раджа Іога требуетъ отъ ученика полнаго обладанія своими эмоціями [2]), чтобы человѣкъ никогда не терялъ самообладанія подъ вліяніемъ ихъ. Только, когда онъ достигнетъ значительныхъ успѣховъ въ этомъ направленіи, можно съ безопасностью, говоритъ А. Безантъ, подвергнуть его методамъ Раджа Іоги. Кромѣ того, у ученика должна быть покорена чувственная его природа; онъ долженъ отказаться отъ порочныхъ привычекъ (т. е. отъ

---

[1]) „Философія Іоги", стр. 21.

[2]) А. Безантъ. „Теософія и новая психологія", стр. 75.

страстей). У Суоми Вивекананда указанія сводятся къ тѣмъ требованіямъ, которыя поставляетъ на этотъ счетъ первая ступень Іоги, именуемая *Іама*. Ступень эта говоритъ о непричиненіи вреда, о правдивости, о нестяжаніи и о цѣломудріи. Это въ существѣ своемъ то же, что требуется христіанскимъ подвижничествомъ въ борьбѣ подвижника со страстями—гнѣва, лжи, лицемѣрія, корыстолюбія и блуда.

Относительно борьбы ученика съ духомъ гордости и властолюбія въ Раджа Іогѣ, какъ она изложена Вивеканандой, указаній не имѣется.

Теперь будемъ говорить о первыхъ умственныхъ упражненіяхъ Іога.

Въ этомъ отношеніи А. Безантъ совѣтуетъ [1]) прежде всего пріучать умъ отвлекаться отъ впечатлѣній, передаваемыхъ ему внѣшними чувствами; надо въ этомъ отношеніи брать примѣръ у людей съ выдающимися умами; люди эти, будучи, напримѣръ, заняты усиленной умственной работой, забываютъ о своемъ тѣлѣ. Случалось, говоритъ А. Безантъ, что великіе мыслители, погрузившись въ свои мысли, забывали о ѣдѣ и о другихъ тѣлесныхъ потребностяхъ. Такая сосредоточенность, разъясняетъ А. Безантъ, есть необходимое условіе медитаціи, т. е. всякаго плодотворнаго сосредоточеннаго размышленія. Но отсюда далеко еще до умственнаго созерцанія [2]), замѣчаетъ А. Безантъ, хотя это уже первый шагъ по пути къ нему. Въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій А. Безантъ говоритъ [3]): „не забывайте, что медитація, за которую я всегда такъ горячо стояла, эти нѣсколько минутъ, посвященныя каждое утро спокойному размышленію надъ благородною мыслью, пока мозгъ еще не наполнился заботами дня, и вслѣдъ затѣмъ раскрытіе какъ мозга, такъ и высшихъ проводниковъ сознанія вибраціямъ мыслей идущихъ сверху, дадутъ вамъ познаніе, которое вы не могли бы пріобрѣсти въ земной средѣ и возможность подняться въ такой міръ идей, который иначе оставался бы недоступнымъ для васъ“.

---

[1]) „Іога“ Т. II, 1909. стр. 24.

[2]) О высшихъ степеняхъ сосредоточенности и объ умственномъ созерцаніи трактуетъ вторая половина Раджа Іоги.

[3]) „Теософія и новая психологія“, стр. 64.

Объ упражненіи въ медитаціи Суоми Вивекананда говоритъ такъ [1]): „примите за правило, не ѣсть прежде, чѣмъ не упражнялись: если вы будете держаться этого правила, простое чувство голода уничтожитъ вашу лѣность... Тѣ изъ васъ, у кого есть средства, сдѣлаютъ лучше, если будутъ имѣть для упражненій особую комнату. Не спите въ этой комнатѣ; она должна содержаться свято; вы не должны входить въ нее, не вымывшись и не будучи совершенно чисты тѣломъ и душою. Ставьте всегда цвѣты въ ней, они—лучшая обстановка для Іога, такъ же хорошія картины. Сжигайте въ ней утромъ и вечеромъ куренія; не входите въ эту комнату, имѣя нечистыя мысли, или зло и гнѣвъ противъ кого-нибудь. Позволяйте входить въ нее только людямъ такъ же настроеннымъ, какъ и вы. Тогда постепенно въ этой комнатѣ образуется атмосфера святости, и, когда вы будете несчастны, огорчены, въ сомнѣніи или вашъ умъ будетъ смущенъ, вамъ достаточно будетъ войти въ эту комнату, чтобы успокоиться... Тѣ, кто не въ состояніи имѣть отдѣльную комнату, могутъ упражняться, гдѣ хотятъ".

Самое упражненіе Суоми Вивекананда совѣтуетъ дѣлать слѣдующимъ образомъ: надо держать корпусъ прямо, оставляя его свободнымъ и имѣя грудь, плечи и голову на вертикальной линіи [2]). „Пусть вся тяжесть вашего корпуса поддерживается ребрами; тогда вы будете имѣть легкую естественную позу съ прямымъ спиннымъ хребтомъ" [3]). Для упражненія въ медитаціи одна изъ первыхъ ступеней Раджа Іоги, именуемая *Ніама*, предлагаетъ ученику прилежное повтореніе священныхъ словъ. Вивекананда совѣтуетъ исполнять это такъ: послѣ того, какъ ученикъ принялъ указанную позу, онъ долженъ послать добрыя пожеланія всему творенію, повторяя мысленно: „да будутъ всѣ существа счастливы, да будутъ всѣ существа мирны, да будутъ всѣ существа блаженны". Повторяйте это, говоритъ Вивекананда, обращаясь къ востоку, югу, сѣверу и западу. Чѣмъ больше вы будете дѣлать это, тѣмъ лучше будете себя чувствовать. Вы убѣдитесь, наконецъ, что самый легкій способъ сдѣлать себя здоровымъ—это видѣть другихъ здоровыми, и самый легкій способъ сдѣлаться счастливымъ—это

---

[1]) „Философія Іоги", стр. 36. [2]) „Философія Іога", стр. 121

[3]) Тамъ же, стр. 23. По мнѣнію Вивекананда, главная часть дѣйствія Іоги будетъ происходить вдоль позвоночнаго хребта, поэтому и нужно держать позвоночный столбъ свободно.

видѣть другихъ счастливыми. Сдѣлавши это, тѣ, *кто вѣритъ въ Бога,* должны молиться, но не о деньгахъ, не о здоровьи, ни даже о небѣ; молитесь о знаніи и свѣтѣ—всякія другія молитвы эгоистичны. Затѣмъ слѣдующее, что надо дѣлать—это думать о своемъ собственномъ тѣлѣ и смотрѣть на него, какъ на сильное и здоровое: оно лучшее орудіе. Думайте о немъ, что оно крѣпко, какъ алмазъ, и что съ помощью его вы переплывете этотъ жизненный океанъ [1]).

Само собою разумѣется, что, кромѣ тѣхъ священныхъ словъ, которыя рекомендуетъ къ произнесенію Вивекинанда, медитація можетъ касаться и другихъ возвышенныхъ и благородныхъ мыслей.

* * *

Окончивши разсмотрѣніе подготовительной работы въ Раджа Іогѣ, перейдемъ теперь къ высшей стадіи ея упражненій.

Въ предыдущей главѣ мы сказали [2]), что, по теоріи индусскихъ философовъ, задача Раджа Іоги состоитъ въ томъ, чтобы съ помощью мысленной силы человѣка овладѣть жизненной силой, которую они называютъ *праной*, что ближайшимъ объектомъ для воздѣйствія Іога является прана его собственнаго сознанія и тѣла, что эта маленькая волна праны, представляющая нашу собственную энергію психическую и физическую, есть самая ближайшая къ намъ волна всего безконечнаго океана праны, и, когда мы сумѣемъ управлять этою маленькою волною, только тогда мы можемъ надѣяться на проявленіе нашей мысленной силы во внѣ, на воздѣйствіе этой силой на все насъ окружающее.

Итакъ, прежде всего нужно вполнѣ овладѣть своимъ тѣломъ и собственнымъ сознаніемъ.

Чтобы овладѣть сознаніемъ, надо извѣстнымъ образомъ воспитать его или, выражаясь словами Вивекананды, „мы, послѣ подчиненія нами тѣла, можемъ попытаться обработать и сознаніе". Посредствомъ обработки сознанія мы пріобрѣтемъ способность управлять имъ, заставлять его работать въ желаемомъ направленіи и принудить его сосредоточивать силы, какъ хотимъ.

Способы этого овладѣнія тѣломъ и сознаніемъ (т. е. праною тѣла и сознанія) *указываются высшими ступенями упражненій Раджа Іоги.* Ступени эти называются по индусски *Пранаяма,*

---

[1]) Тамъ же, стр. 37 и 38. [2]) Глава X, стр. 179.

Пратьяхара, Дхарана и Дхіана. Съ помощью этихъ упражненій Іогъ достигаетъ *Самадхи*—сверхсознанія; всѣ эти упражненія могутъ быть выражены словами: *сосредоточенность мысли,* которая, начиная съ упражненія въ пранаямѣ, вырастаетъ въ громадную силу мысли—въ *самадхи,* силу сверхсознательную, могущую творить, такъ называемыя, чудеса.

Разсмотримъ каждую изъ этихъ ступеней въ отдѣльности.

Пранаяма. Пранаяма есть упражненіе, имѣющее своею цѣлью подчиненіе человѣку жизненной его силы—праны, распространенной во всемъ его тѣлѣ, координирующей, по пониманію Іоговъ, въ физическомъ тѣлѣ плотную его матерію и эфирный двойникъ въ особый организмъ.

Чтобы достигнуть подчиненія себѣ этой силы—праны, надо прежде всего ее почувствовать, т. е. почувствовать различные нервные токи тѣла, какъ они проходятъ по тѣлу. Достигается это ощущеніе нервныхъ токовъ посредствомъ особаго упражненія въ дыханіи. Наше вниманіе, говоритъ Вивекананда, недостаточно чувствительно, чтобы улавливать очень тонкія движенія, происходящія внутри. Мы можемъ узнать о нихъ только тогда, когда наше сознаніе, такъ сказать, проникнетъ тѣло и станетъ болѣе чуткимъ [1]). Извѣстныя упражненія въ дыханіи, соединенныя съ сосредоточеніемъ мысли, съ сосредоточеніемъ вниманія на почувствованіи внутри себя извѣстныхъ нервныхъ токовъ и приводитъ къ тому, что упражняющійся начинаетъ эти нервные токи въ себѣ, дѣйствительно, ощущать сначала неопредѣленно, а потомъ болѣе ясно. Почувствовавши же эти токи, упражняющійся начинаетъ съ помощью той же пранаямы ими овладѣвать,—овладѣвать ихъ направленіемъ и концентраціей. Такимъ образомъ, упражняющійся получаетъ извѣстную власть надъ этими токами. А такъ какъ мозговое сознаніе приводится въ дѣйствіе этими же нервными токами тѣла, то овладѣніе ими способствуетъ тому, что человѣкъ получаетъ, наконецъ, власть надъ тѣломъ и *сознаніемъ* и дѣлаетъ ихъ обоихъ своими слугами [2]).

Говоря въ свою очередь о пранаямѣ, А. Безантъ находитъ [3]), что это упражненіе, полезное для индусовъ, которые практикуются въ пранаямѣ съ умѣренностью и имѣютъ наслѣдственную къ ней способность, выработанную практикой многихъ поколѣній,

---

[1]) Философія Іога" стр. 34. [2]) „Философ. Іога", стр. 35.
[3]) А. Безантъ. „Іога" Т. II, 1909, стр. 17 и 18.

можетъ быть весьма опасно для европейца, не способнаго къ пранаямѣ, если онъ къ тому же будетъ упражняться въ ней съ свойственными европейцамъ энергіей и рвеніемъ. Если перейти при пранаямѣ за предѣлы, предписываемые осторожностью, говоритъ А. Безантъ, то могутъ быть серьезно повреждены нѣкоторые органы и даже можетъ послѣдовать смерть.

Перейдемъ теперь собственно къ процессу упражненій въ пранаямѣ—упражненій довольно сложныхъ, какъ они были развиты индусскими подвижниками Іогами, сдѣлавшими изъ пранаямы цѣлую науку [1]).

Первое, что требуется при пранаямѣ отъ ученика—это умѣніе управлять дыханіемъ, ибо наиболѣе замѣтное проявленіе праны въ человѣческомъ тѣлѣ есть дыханіе, есть движеніе легкихъ [2]); затѣмъ, кто овладѣетъ праною въ дыханіи, можетъ перейти послѣ къ разрѣшенію болѣе тонкихъ задачъ. Пранаяма, говоритъ Вивекананда, есть прежде всего управленіе дыханіемъ легкихъ, дыханіе же есть результатъ движенія легкихъ. Пранаяма, собственно говоря, не есть дыханіе, но управленіе той мускульной силой, которая двигаетъ легкія. По словамъ Вивекананды, сила, проходящая черезъ нервы къ мускуламъ и отъ нихъ къ легкимъ, заставляющая послѣднія двигаться извѣстнымъ образомъ, и есть та прана, которою мы должны управлять въ упражненіяхъ пранаямы.

Итакъ, первые уроки въ пранаямѣ должны заключаться въ преподаніи ученику умѣнія владѣть мускульной силой, которая двигаетъ легкія при дыханіи. Уроки эти должны производиться по крайней мѣрѣ два раза въ день и лучшее для этого время утро и вечеръ (раннее утро и ранній вечеръ—двѣ точки покоя). При упражненіи въ пранаямѣ, Вивекананда рекомендуетъ сидѣть прямо, держа корпусъ вертикально. По его совѣту, грудь, шея и голова должны всегда держаться прямо на одной линіи. Первый урокъ заключается въ томъ, чтобы дышать равномѣрно, вдыхая и вы-

---

[1]) Отецъ философіи Іоги—Патанджали не даетъ много указаній для пранаямы. Онъ не придавалъ пранаямѣ особаго значенія. Говоря о пранаямѣ, онъ полагалъ, что слѣдуетъ просто выдыхать воздухъ и вдыхать его, на нѣкоторое время задерживая, что черезъ это сознаніе сдѣлается немного спокойнѣе и только. „Афоризмы Патанджали", стр. 48.

[2]) Другое весьма сильное проявленіе праны—это біеніе сердца; но управленіе біеніемъ сердца недоступно обыкновенному человѣку; дыханіе же въ извѣстныхъ предѣлахъ всегда можетъ быть болѣе или менѣе во власти человѣка.

дыхая; при этомъ никакихъ пріемовъ къ направленію мысли на какой-либо нервный токъ въ тѣлѣ не указывается. Ученикъ, главнымъ образомъ, упражняется въ искусствѣ владѣть мускульной силой, производящей дыханіе. Совѣтуется только ученику, при возможно равномѣрномъ вдыханіи и выдыханіи, мысленно произносить какое-нибудь слово, какъ бы *вмѣсто счета*. Вивекананда рекомендуетъ ученику мысленно повторять въ этомъ случаѣ индусское священное слово „Омъ“ [1]).

Первымъ результатомъ упражненій въ пранаямѣ, завѣряетъ Вивекананда, будетъ измѣненіе лица; рѣзкія линіи исчезнутъ. Вмѣстѣ съ спокойными мыслями явится спокойствіе лица. Вслѣдъ затѣмъ голосъ станетъ прекраснымъ. Впрочемъ, Вивекананда тутъ же добавляетъ, что эти признаки явятся послѣ нѣсколькихъ (не многихъ) мѣсяцевъ упражненій. Вивекананда говоритъ, что вообще пранаяма—предметъ сложный и для полнаго объясненія требуетъ нѣсколькихъ уроковъ, а, главнымъ образомъ, постоянной практики, которая и докажетъ ея пользу. Никакая масса объясненій, которыя я могу дать вамъ, замѣчаетъ Вивекананда, не будутъ для васъ доказательствомъ, пока вы сами не докажете этого себѣ. *Какъ только вы начнете чувствовать токи, проходящіе черезъ ваше тѣло, сомнѣнія исчезнутъ* [2]).

Послѣ нѣсколькихъ мѣсяцевъ практики въ указанномъ упражненіи ученикъ приступаетъ къ упражненіямъ болѣе сложнымъ, при чемъ надо сказать, что существуютъ разные способы этихъ упражненій, которые лишь незначительно отличаются другъ отъ друга. Приводимъ для примѣра одинъ изъ этихъ способовъ, заключающійся въ слѣдующемъ: „закройте правую ноздрю большимъ пальцемъ и медленно втягивайте воздухъ чрезъ лѣвую; затѣмъ закройте обѣ ноздри большимъ и указательнымъ пальцами и вообразите, что вы посылаете токъ внизъ и ударяете имъ въ конецъ позвоночнаго столба [3]); послѣ того отнимите большой палецъ и выпускайте воздухъ черезъ правую ноздрю. Затѣмъ вдыхайте медленно черезъ эту ноздрю, держа другую, закрытою указательнымъ пальцемъ, потомъ закрой теобѣ, какъ раньше, и т. д.“.

---

[1]) „Философія Іога“, стр. 77. Слово „Омъ“ у индусовъ есть звукъ, символирующій представленіе о Высшемъ Божествѣ.

[2]) „Философія Іога“, стр. 35, курсивъ нашъ.

[3]) Тамъ же, стр. 78. Вивекананда выражается такъ: „ударяйте имъ по основанію сусумны“. *Сусумна* эта, по пониманію индусовъ, есть каналъ, проходящій черезъ центръ спинного мозга, онъ заканчивается у священнаго сплетенія въ нижнемъ концѣ спинного хребта.

Вивекананда говоритъ, что втягивать воздухъ надо въ теченіи 4-хъ секундъ, удерживать его въ легкихъ 16-ть секундъ и выдыхать въ теченіи 8-ми секундъ. Это составитъ одну пранаяму. Дѣлать пранаяму совѣтуется 4 раза утромъ и 4 раза вечеромъ. Затѣмъ число пранаямъ можно увеличить до 6-ти вмѣсто 4-хъ.

Теперь скажемъ о томъ, къ чему, по словамъ Вивекананды, приводятъ упражненія въ пранаямѣ. Во-первыхъ, говоритъ Вивекананда, посредствомъ управленія дыханіемъ мы медленно, такъ сказать, войдемъ въ тѣло, и это сдѣлаетъ насъ способными познакомиться съ тонкими силами, узнать, какъ нервные токи проходятъ по всему тѣлу и, какъ только мы узнаемъ это и научимся чувствовать эти токи, мы получимъ власть надъ ними и надъ тѣломъ [1]). Изучивши и подчинивши прану (жизненную силу) въ своемъ тѣлѣ съ помощью пранаямы, ученикъ достигаетъ того, что каждая часть тѣла можетъ быть наполнена праной; если вы можете сдѣлать это, вы можете управлять всѣмъ тѣломъ, объясняетъ Вивекананда [2]). Всѣ болѣзни и страданія вашего тѣла будутъ вполнѣ подчинены вамъ, и не только ваши—вы будете въ состояніи управлять также тѣломъ другого. Если ваше тѣло находится въ извѣстной степени напряженія, оно будетъ имѣть наклонность произвести то же напряженіе въ другихъ. Наконецъ, упражненія въ пранаямѣ, по словамъ Вивекананды, способствуютъ раскрытію огня Кундалини [3]). Но такъ какъ объясненія на этотъ счетъ индусскаго подвижника очень неясны и наполнены индусскими терминами и понятіями, которыя едва ли согласуются съ научными данными по анатоміи, то мы не признали соотвѣтственнымъ здѣсь распространяться объ этомъ.

Благодаря пранаямѣ, человѣкъ овладѣваетъ праною тѣла. Теперь перейдемъ къ тому, что относится въ Раджа Іогѣ, къ овладѣнію человѣкомъ праною мысли, праною сознанія,—къ упражненіямъ, называемымъ *Пратьяхарой, Дхараной и Дхіаной.*

Пратьяхара. Сознаніе есть орудіе души, посредствомъ котораго она претворяетъ въ себя или, такъ сказать, схватываетъ внѣшніе предметы. Это сознаніе въ извѣстные моменты можетъ сообщаться съ нѣсколькими пріемниками (органами чувствъ), или съ

---

[1]) „Философія Іога“, стр. 34. [2]) Тамъ же, стр. 51 и слѣд.
[3]) См. выше, главу IX, стр. 168—171.

однимъ изъ нихъ или ни съ однимъ. Говоря объ означенномъ предметѣ, Суоми Вивекананда, между прочимъ, приводитъ такой примѣръ [1]): „Если я прислушиваюсь, говоритъ онъ, съ большимъ вниманіемъ къ ходу часовъ, я могу ничего не видѣть, хотя мои глаза открыты. Это показываетъ, что мое сознаніе не было направлено на органъ зрѣнія, хотя было обращено на органъ слуха".

Приведенный Суоми Вивекананда примѣръ представляется очень характернымъ; мы видимъ здѣсь, что глазъ человѣка открытъ, онъ смотритъ, но мозгъ человѣка, отвлеченный другимъ ощущеніемъ, на которое направлено его вниманіе, этого не сознаетъ. Изъ этого примѣра мы можемъ придти къ заключенію, что въ нашей обыкновенной жизни могутъ быть случаи, когда отъ насъ болѣе или менѣе зависитъ разобщить въ извѣстной степени сознаніе наше отъ воздѣйствія внѣшняго міра. Въ сомнамбулизмѣ это разобщеніе сознанія отъ воздѣйствій на органы чувствъ достигается извѣстнымъ искусственнымъ путемъ. Надо сказать, что разобщеніе это можетъ давать поразительные результаты: оно можетъ быть доведено до размѣровъ полной анестезіи въ ощущеніи боли при операціяхъ. Докторъ Карлъ Дю-Прель сообщаетъ, что сомнамбула г-жа Плантенъ, находясь въ бодрственномъ состояніи, не могла безъ ужаса говорить о предстоящей ей операціи удаленія грудного рака; погрузившись же въ вызванный у нея съ цѣлью безболѣзненнаго перенесенія ею операціи сомнамбулическій сонъ, она заговорила объ операціи спокойно, сняла съ себя платье и сѣла на стулъ. Съ тѣмъ же спокойствіемъ продолжала она говорить и во время ужасной своей операціи; при чемъ ни болѣзненное выраженіе лица, ни ускоренное дыханіе, ни неправильное біеніе пульса, ничто не обнаруживало въ ней, чтобы она въ теченіе этой операціи испытывала хоть малѣйшее ощущеніе [2]). Такой же нечувствительности къ вибраціямъ физической жизни, которая въ гипнотизмѣ достигается искусственными мѣрами, достигаютъ Іоги по своей волѣ при полномъ своемъ сознаніи съ помощью *пратьяхары*, т. е. управленія сознаніемъ и недозволенія ему соединиться съ нервными центрами [3]). Чтобы дать понятіе о той громадной власти, которой достигаютъ индусы въ этомъ отношеніи, сообщаемъ разсказъ А. Безантъ объ одномъ знакомомъ ей индусѣ, который не согла-

[1]) „Философія Іога", стр. 18. [2]) Дю-Прель. „Философія мистики", стр. 480.
[3]) „Философія Іога", стр. 91.

шался принять хлороформъ во время очень мучительной операціи; когда же докторъ началъ убѣждать его, что лучше не подвергаться безполезнымъ мученіямъ, индусъ спокойно отвѣчалъ, что никакихъ мученій онъ испытывать не будетъ. Операція была сдѣлана; индусъ вынесъ ее, не поморщившись, а когда А. Безантъ стала его разспрашивать о перенесенной боли, онъ отвѣтилъ, что совсѣмъ не чувствовалъ боли, потому что вниманіе его во время операціи было устремлено на опредѣленную идею [1]).

О томъ, какъ именно упражняться въ пратьяхарѣ, мы точныхъ и опредѣленныхъ указаній у Суоми Вивекананда не нашли. По всѣмъ вѣроятіямъ, методы этихъ упражненій передаются гуру (т. е. учителемъ) ученику при практическихъ урокахъ. Нѣкоторое указаніе на методъ этого упражненія мы, впрочемъ, нашли у А. Безантъ. По ея словамъ, упражненіе въ этомъ случаѣ состоитъ въ особомъ сосредоточеніи мысли; это достигается, главнымъ образомъ, работой воображенія, которое создаетъ образы или картину и сосредоточиваетъ вниманіе исключительно на нихъ, и преимущественно на какой-либо точкѣ на этой картинѣ. На Западѣ, говоритъ А. Безантъ, примѣненіе этого метода встрѣчаетъ особыя затрудненія, благодаря тому, что умъ европейца несравненно безпокойнѣе въ силу особенностей, которыми отличается эволюція европейскихъ народовъ, да и нетерпѣнія у насъ гораздо больше [2]).

Дхарана и Дхіана. Благодаря упражненіямъ въ пратьяхарѣ ученикъ можетъ достигнуть того, что оградитъ свой умъ отъ вліянія внѣшнихъ впечатлѣній; стимулы, исходящіе отъ внѣшнихъ чувствъ уже не будутъ отвлекать ученика отъ идеи, на которой сосредоточено его вниманіе. Но мы знаемъ, что кромѣ отвлекающихъ вниманіе внѣшнихъ чувствъ у человѣка въ его головѣ могутъ роиться его собственныя мысли, набѣгающія на сознаніе, которыя также могутъ не давать ему сосредоточиваться на чемъ-нибудь опредѣленномъ. Для борьбы съ этими набѣгающими мыслями существуютъ особыя упражненія, заключающіяся въ убиваніи этихъ мыслей. Задача *дхараны и дхіаны* и состоитъ въ томъ, чтобы ученикъ достигъ полной сосредоточенности мысли. Здѣсь

---

[1]) Т. III, 1908, стр. 97. [2]) „Теософія и новая психологія“, стр. 76.

мы должны сказать, что термины *дхарана и дхіана* выражаютъ собою въ сущности понятія однородныя; разница между ними, главнымъ образомъ, заключается въ продолжительности достигаемой учениками полной сосредоточенности. Если сознаніе можетъ быть устремлено на одинъ центръ въ продолженіи двѣнадцати секундъ, это будетъ *дхарана*; двѣнадцать такихъ дхаранъ или время около 2-хъ съ половиною минутъ такого сосредоточенія будетъ *дхіана* [1]). Суоми Вивекананда даетъ термину дхарана спеціальное значеніе; онъ называетъ дхараной задержаніе сознанія на извѣстныхъ пунктахъ тѣла ученика, т. е. принужденіе сознанія чувствовать извѣстныя части тѣла за исключеніемъ другихъ. Напримѣръ, говоритъ Вивекананда, старайтесь только чувствовать руку съ исключеніемъ другихъ частей тѣла. Для успѣха въ дхаранѣ всегда полезно прибѣгать къ помощи воображенія,—можно, напримѣръ, заставить сознаніе сосредоточиться на одной точкѣ въ сердцѣ, но это очень трудно; легче, говоритъ Вивекананда, вообразить въ сердцѣ полный лучезарнаго свѣта лотосъ и направить сознаніе на него [2]).

Выдержать полное сосредоточеніе въ теченіи двухъ съ половиною минутъ, какъ это требуется въ дхіанѣ, задача очень трудная: при такомъ срокѣ сосредоточенье переходитъ въ длительный умственный процессъ—въ созерцаніе. Чтобы выдержать этотъ срокъ нужно достигнуть способности убивать навязчивыя мысли, всегда мѣшающія созерцанію. Объ этомъ процессѣ убиванія набѣгающихъ мыслей А. Безантъ сообщаетъ, между прочимъ, слѣдующее [3]):

Въ тотъ моментъ, когда является какая-нибудь нежелательная мысль, говоритъ А. Безантъ, она должна быть устранена. Сначала вы убиваете ее преднамѣреннымъ усиліемъ, т. е. вы отгоняете ее, когда она приходитъ вамъ на умъ. Но уже то, что вы сознаете ея присутствіе, есть признакъ недостаточной сосредоточенности вниманія. Уже тотъ фактъ, что вы замѣчаете ея явленіе, показываетъ, что мысль эта способна произвести на васъ извѣстное впечатлѣніе. Поэтому вамъ надо сознательно убить ее, т. е. лишь только мысль возникнетъ въ вашемъ умѣ, прогнать ее. Успѣха въ этомъ вы достигнете не скоро; но если вы будете упражняться изъ мѣсяца въ мѣсяцъ, или даже изъ года въ годъ,

---

[1]) „Философія Іога“, стр. 121. [2]) Тамъ же, стр. 92. [3]) „Іога“ Т. II, 1909, стр. 25 и 26.

то въ концѣ концовъ этотъ процессъ изгнанія навязывающихся мыслей станетъ автоматичнымъ, и вы создадите въ своемъ умѣ такую отталкивательную силу, которую вы всегда можете привести въ дѣйствіе, сосредоточивъ свою мысль, и тогда всякія постороннія навязывающіяся извнѣ мысли будутъ сами собой отражаться этой силой. Это автоматическое устраненіе всякихъ постороннихъ мыслей можно уподобить тому, что происходитъ, когда очень быстро вертится колесо Если колесо вертится медленно, то вращеніе его можетъ быть остановлено всякимъ тѣломъ, которое ударится объ него; если же колесо вертится очень быстро, то всякое ударяющееся объ него тѣло будетъ само отброшено. И сила, съ которой будетъ отброшено тѣло, будетъ прямо пропорціональна быстротѣ вращенія колеса. Этотъ процессъ устраненія постороннихъ мыслей становится автоматичнымъ, и точно такъ же, какъ вы обезпечили себя отъ вліяній внѣшнихъ впечатлѣній, вы оградите себя и отъ вліяній, исходящихъ изъ самаго ума. Иными словами, умъ какъ бы сосредоточивается въ своемъ собственномъ центрѣ, а поверхность умственной сферы, если можно такъ выразиться, автоматично отбрасываетъ все, желающее проникнуть въ нее извнѣ.

Изъ приведеннаго процесса убиванія мыслей, описаннаго А. Безантъ, мы видимъ какой продолжительной работы, какой умственной гимнастики стоитъ Іогу достиженіе цѣли—овладѣть полною сосредоточенностью мысли на срокъ, хотя бы и короткій, длящійся въ дхіанѣ всего около $2^1/_2$ минутъ.

Послѣ всего выше изложеннаго мы получили понятіе о томъ какія упражненія представляютъ изъ себя *пранаяма, пратьяхара, дхарана* и *дхіана,* съ помощью коихъ Іогъ подходитъ, наконецъ, къ высшей своей цѣли—къ достиженію *Самадхи* или сверхсознанія ментальнаго.

* * *

Закончивши нашъ обзоръ этихъ упражненій, скажемъ нѣсколько словъ о томъ, какъ Вивекананда совѣтуетъ *тѣмъ, кто вѣритъ въ Божество,* примѣнять молитву при упражненіяхъ Раджа Іоги.

По книгѣ Курма-Пурана, извлеченія изъ которой приводитъ Вивекананда, молитва должна заключаться въ прославленіи Бога, въ памятованіи Его и въ преданности Ему. При повтореніи Мантрамовъ (священныхъ словъ), въ содержаніе коихъ входитъ и мо-

литва, практикуется три рода повторенія Мантрамовъ. Одинъ называется устнымъ, другой полуустнымъ и третій умственнымъ. Устный или внятный есть самый низшій, а умственный есть высшій изъ всѣхъ. Въ *ніамѣ*, которая есть выработка постоянныхъ привычекъ, рекомендуется и молитва какъ привычка [1]). При *пранаямѣ* рекомендуется произнесеніе слѣдующей молитвы: „мы размышляемъ о славѣ Того, Кто создалъ эту вселенную. Да просвѣтитъ Онъ нашъ умъ!" Въ началѣ и въ концѣ этого мантрама произносится слово „омъ" [2]). При *дхіанѣ* (длящейся въ теченіе $2^1/_2$ минутъ) рекомендуется особый родъ созерцанія, при коемъ Іогомъ можетъ быть воспринимаемо Божество. Представьте себѣ какое-нибудь мѣсто въ вашемъ сердцѣ, говоритъ Вивекананда, 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 своемъ сердцѣ [3]). Изъ приведеннаго примѣра мы видимъ, что въ этомъ процессѣ созерцанія главную роль играетъ искусственно возбужденное воображеніе. Если такой пріемъ мысленнаго созерцанія назвать молитвой, то слѣдуетъ сказать, что характеръ ея по сравненію съ молитвой христіанской, является совсѣмъ инымъ, рѣзко отличающимся отъ христіанской молитвы, въ чемъ мы убѣдимся изъ данныхъ, которыя будутъ изложены дальше въ XV главѣ о христіанской молитвѣ [4]). Тамъ же (въ концѣ главы) мы сопоставимъ съ молитвою христіанской молитву индусскую. Кромѣ вышеозначенныхъ весьма общихъ указаній на молитву, въ книгѣ Вивекананды мы другихъ данныхъ о молитвѣ не нашли.

Въ заключеніе сообщеннаго нами здѣсь о пути Раджа Іоги, считаемъ умѣстнымъ привести небезъинтересныя разсужденія Рудольфа Штейнера о развитіи зародыша сверхсознательности въ человѣкѣ, упражняющемся въ медитаціи и сосредоточенности. Упражненія эти Штейнеръ называетъ оккультнымъ обученіемъ. Излагая это оккультное обученіе по своей нѣсколько видоизмѣ-

---

[1]) „Философія Іога" стр. 118 и 119. [2]) Тамъ же, стр. 120. [3]) Тамъ же, стр. 123. [4]) Въ главѣ XV мы приводимъ сужденія христіанскихъ подвижниковъ (изъ сборника Добротолюбіе) о молитвахъ, построенныхъ на искусственно возбужденномъ воображеніи. Какъ увидитъ читатель, подвижники предостерегаютъ начинающихъ отъ такой молитвы, боясь, что начинающіе подвигъ вовлекутся ею въ „прелесть". Молитва христіанскихъ подвижниковъ, какъ это выясняется въ XV главѣ, построена не на такомъ воображеніи, а на возвышенныхъ чувствахъ сердца.

ненной сравнительно съ Раджа Іогой системѣ, Штейнеръ требуетъ отъ ученика оккультизма строгаго исполненія предписаній учителя, котораго ученикъ избралъ себѣ въ руководители. Сосредоточеніе Штейнеръ опредѣляетъ, какъ „направленіе вниманія на совершенно опредѣленныя, связанныя съ міровыми тайнами представленія и понятія“ [1]). При посредствѣ сосредоточенія и медитаціи, говоритъ Рудольфъ Штейнеръ, человѣкъ работаетъ надъ своей душой; онъ развиваетъ въ ней душевныя органы воспріятія. Въ то время, какъ онъ занятъ сосредоточеніемъ и медитаціей, его душа начинаетъ расти внутри его такъ, какъ растетъ человѣческій зародышъ въ тѣлѣ матери. Всѣ предписанія относительно сосредоточенія и медитаціи должны выполняться съ большой заботливостью, ибо они представляютъ условія для зачатія и созрѣванія упомянутой выше духовной человѣческой сущности и эта послѣдняя должна при самомъ рожденіи уже быть гармоническимъ и правильно построеннымъ организмомъ. Рожденіе этой высшей душевной сущности, говоритъ Штейнеръ, происходитъ сперва въ глубокомъ снѣ. Но не нужно упускать изъ вида, что ученикъ не долженъ принимать переживанія сна за полноцѣнныя понятія до тѣхъ поръ, пока онъ не будетъ въ состояніи перенести пробужденную высшую душу въ свое дневное сознаніе, т. е. пока онъ, говоря языкомъ Іоговъ, не достигнетъ Самадхи.

Въ этомъ разсужденіи Штейнера весьма интереснымъ представляется его уподобленіе развитія сверхсознанія въ ученикѣ— *росту зародыша въ утробѣ матери.*

* * *

Теперь перейдемъ къ состоянію, называемому *Самадхи.* Состояніе это нисходитъ на Іога, какъ особое просвѣтленіе. Вотъ какъ это совершается. Когда умъ у Іога, послѣ долгихъ упражненій, значительно преуспѣлъ въ сосредоточеніи, такъ что умъ этотъ уже легко привести къ внутренней тишинѣ и изгнать изъ него на нѣкоторое время всякую мысль, тогда сверхсознаніе начинаетъ предъявлять свои права. Тогда, по поэтическому сравненію А. Безантъ, умъ начинаетъ уподобляться глубокому чистому озеру, по которому не проходитъ ни малѣйшей зыби и которое потому отражаетъ небо и горы во всей ихъ нѣжной красотѣ. Въ такія

[1]) „Какъ достигнуть познанія сверхчувственныхъ міровъ“. Т. III, 1909, стр. 36.

минуты высокаго созерцанія человѣкъ познаетъ непосредственно Божество и приходитъ въ духовное соприкосновеніе съ величайшими тайнами вселенной [1]). Религіозныя истины, какъ Богъ и душа, не могутъ восприниматься нашими обыкновенными внѣшними чувствами, говоритъ Вивекананда [2]); область познанія во всей полнотѣ чувственному воспріятію не доступна. Такія истины, какъ Богъ и душа, воспринимаются въ состояніи Самадхи. При Самадхи, пишетъ Вивекананда, душа проявляется, какъ она есть въ своемъ собственномъ блескѣ. Только тогда мы узнаемъ, что душа не есть нѣчто составное, что только она во всей вселенной вѣчно проста и, какъ таковая, она не можетъ быть рожденною, не можетъ умереть; она безсмертна, неразрушима, вѣчно живая сущность разума.

Самадхи есть то состояніе, изъ котораго человѣкъ выходитъ просвѣтленнымъ, выходитъ мудрецомъ. Степени Самадхи, по пониманію Іоговъ, могутъ быть различны [3]). Вивекананда же думаетъ, что изъ этого состоянія человѣкъ можетъ выйти пророкомъ или святымъ [4]).

Здѣсь кстати будетъ упомянуть о томъ, что въ исторіи человѣчества бывали такіе исключительные случаи, когда состоянія просвѣтленія, подобныя тѣмъ, о которыхъ говорятъ Іоги, достигались исключительными геніальными натурами безъ особыхъ упражненій въ родѣ тѣхъ, кои указаны въ Раджа Іогѣ. Такъ знаменитый Александрійскій философъ Филонъ былъ осѣняемъ наитіемъ высшаго ментальнаго сверхсознанія, которое можно уподобить Самадхи. Это мы заключаемъ изъ описанія слѣдующихъ его вдохновеній:

> „Иногда приступая къ работѣ съ пустотой въ головѣ, пишетъ Филонъ, я внезапно чувствовалъ, какъ что-то наполняло меня; мысли невидимымъ образомъ лились ко мнѣ цѣлымъ потокомъ и запечатлѣвались въ моемъ умѣ; благодаря этому приливу божественнаго вдохновенія, я приходилъ въ необычайное возбужденіе и терялъ сознаніе о мѣстѣ, гдѣ находился, объ окружающихъ меня, о самомъ себѣ, о томъ, что я говорилъ и писалъ. Я сознавалъ въ это время только богатство ниспосланнаго мнѣ дара толкованія, наслаждался сверхъестественной проникновенностью моего вдохновенія и ощущалъ въ себѣ величайшую энергію ко всему, что предстояло сдѣ-

---

[1]) А. Безантъ. „Теософія и новая психологія", стр. 76, и ея же „Сила мысли" Вопр. Теос. Вып. I, стр. 201. [2]) „Афоризмы Патанджали", стр. 63

[3]) „Афоризмы Патанджали", стр. 27. [4]) „Философія Іоги", стр. 101.

лать; состояніе моего духа можно уподобить тому, что испытываютъ глаза, вооруженные самыми совершенными оптическими приспособленіями“ [1]).

Нѣчто близкое къ этому состоянію, которое такъ ярко передалъ въ приведенныхъ словахъ Филонъ Александрійскій, переживала также Е. П. Блаватская, философъ нашего времени, философъ-женщина, поднявшая теософское движеніе. Въ письмѣ къ своей сестрѣ Н. П. Желиховской она сообщаетъ о слѣдующихъ ощущеніяхъ, испытанныхъ ею при написаніи труда ея „Разоблаченная Изида“ [2]).

„Мнѣ кажется, пишетъ она, что сама древняя красавица богиня (Изида) водитъ меня за собою по всѣмъ тѣмъ странамъ прошедшихъ вѣковъ, которыя я должна описать. Я сижу съ открытыми глазами; все, кажется, вижу и слышу вокругъ настоящее, дѣйствительное, но вмѣстѣ съ тѣмъ вижу и слышу *то, что пишу*. У меня дыханіе захватываетъ; *я боюсь* шевельнуться, чтобы не нарушить очарованія. Медленно выплываютъ и проходятъ передо мною, какъ въ волшебной панорамѣ, вѣка за вѣками, образы за образами, а я ихъ мысленно соединяю, складывая въ умѣ своемъ эпохи и года и *вѣрно* знаю, что ошибки *быть не можетъ*. Расы и націи, страны и города, давно исчезнувшіе во мракѣ доисторическаго прошлаго, выясняются, изсчезаютъ, давая мѣсто другимъ, и тогда мнѣ называютъ послѣдовательные годы. Сѣдая древность замѣняется историческими періодами... и всякое сколько-нибудь замѣчательное событіе, каждый перевернутый листъ этой разцвѣченной книги жизни запечатлѣвается въ мозгу моемъ съ фотографическою вѣрностью. Ужъ, разумѣется, не я это дѣлаю, а мое *его*—высшій принципъ, живущій во мнѣ, да и то съ помощью моего гуру—учителя, который во всемъ мнѣ помогаетъ [3]). Если я забываю что-либо, мнѣ стоитъ мысленно обратиться къ нему или другому такому же, какъ онъ, и передъ моими глазами вновь возникаетъ забытое, иногда проходятъ таблицы чиселъ, длинные списки событій. Они все помнятъ, *все знаютъ*... Безъ нихъ откуда бы взялись мои знанія?“.

При состояніи Самадхи Іогомъ, кромѣ внутренняго просвѣтленія, достигается и могущество. Іогъ дѣлается ясновидящимъ. Овладѣвши праною своего тѣла, онъ можетъ овладѣть праною

---

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 470.

[2]) Н. Желиховская. „Біографія Блаватской“. Т. V—VI, 1910, стр. 56—57.

[3]) Здѣсь Е. П. Блаватская говоритъ о своемъ учителѣ подвижникѣ индусѣ, съ которымъ она въ своей жизни всегда сносилась путемъ ментальнаго ясновидѣнія.

среды, его окружающей, можетъ творить, такъ называемыя, чудеса. Сила его сверхсознанія можетъ проявляться во внѣ въ самыхъ разнообразныхъ формахъ.

Обо всемъ этомъ, а также о томъ, до чего достигаютъ оккультисты при ментальномъ сверхсознаніи, мы будемъ говорить въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Виды Ментальнаго ясновидѣнія и чудеса Раджа Іоги.

> „Іогъ можетъ войти въ мертвое тѣло и заставить его встать и двигаться даже въ то время, какъ онъ самъ дѣйствуетъ въ другомъ тѣлѣ. Или онъ можетъ войти въ живое тѣло и удерживать сознаніе и органы человѣка въ повиновеніи и временно дѣйствовать посредствомъ тѣла этого человѣка".
>
> *Суоми Вивекананда* (изъ коментарій къ афоризмамъ Патанджали).

Въ этой главѣ мы будемъ подробно говорить о различныхъ проявленіяхъ ментальнаго ясновидѣнія, а также познакомимся ближе съ проявленіями Самадхи, познакомимся съ особыми воздѣйствіями при этомъ состояніи 1) на физическое тѣло самаго человѣка, 2) на окружающую человѣка среду, и 3) наконецъ, на окружающихъ его людей, т. е. познакомимся съ такими явленіями, которыя принято называть чудесами.

Прежде чѣмъ начать нашу бесѣду о различныхъ видахъ ментальнаго ясновидѣнія, достигаемаго черезъ упражненія Раджа Іоги (а также черезъ особые способы, извѣстные оккультистамъ), напомнимъ читателю, какъ мы въ X главѣ нашей книги опредѣлили понятіе, заключающееся въ словѣ *ментальное ясновидѣніе*. Мы тогда сказали, что подъ ментальнымъ ясновидѣніемъ понимаемъ особую способность человѣка видѣть міры астральный и ментальный—способность, управляемую мысленною силою человѣка. Теперь къ этому опредѣленію еще добавимъ, что подъ ментальнымъ ясновидѣніемъ слѣдуетъ также понимать способность

человѣка проникать своею мысленною силой и въ физическую среду, недоступную нашему обыкновенному познанію.

Вообще, судя по даннымъ, извлеченнымъ нами изъ подлежащихъ источниковъ, ментальное ясновидѣніе можетъ проявиться слѣдующимъ образомъ:

1) какъ ясновидѣніе, проникающее черезъ непрозрачную среду и на далекое разстояніе;

2) какъ мысленная сила, проникающая въ тайны физической сферы—въ тайны, недоступныя прямому познанію нашими физическими способами, такъ напр., благодаря этому мысленному проникновенію, могутъ быть постигаемы съ одной стороны строеніе матеріи, атома, эфира и проч., а съ другой—жизнь на различныхъ планетахъ и на безконечно удаленныхъ отъ насъ мірахъ и, наконецъ,

3) какъ способность лицезрѣть астральный и ментальный міры, и даже въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ мысленная сила, проникающая въ астральную и ментальную сферу черезъ выхожденіе человѣка изъ физической оболочки и перенесеніе своего астральнаго и ментальнаго тѣла въ область этихъ сферъ.

* * *

Ментальное ясновидѣніе, какъ способность проникать черезъ непрозрачную среду и на далекое разстояніе.

Относительно этого ясновидѣнія мы находимъ у Патанджали такой афоризмъ: „Совершеніемъ Самаіямы надъ тѣмъ лучезарнымъ свѣтомъ пріобрѣтается знаніе утонченнаго, загражденнаго и удаленнаго“ [1]).

Чтобы понять этотъ афоризмъ, объяснимъ прежде всего, что такое самаіяма.

Въ предыдущей главѣ мы усвоили себѣ понятіе о томъ, что есть дхарана, дхіана и самадхи. А именно дхарана и дхіана суть извѣстныя степени сосредоточенности мысли, направленной на извѣстный предметъ или идею; самадхи есть состояніе сверхсознательности—состояніе извѣстнаго экстаза. „Эти три, говоритъ въ другомъ афоризмѣ Патанджали (т. е. дхарана, дхіана и самадхи), когда въ нихъ упражняются по отношенію къ одному предмету, составляетъ самаіяму“ [2]).

Послѣдній афоризмъ Патанджали мы понимаемъ такъ: *самаіяма* есть такое упражненіе въ *сосредоточенности,* которое со-

[1]) „Афоризмы Патанджали“, стр. 134. [2]) „Афоризмы Патанджали“, стр. 124.

вершается человѣкомъ въ состояніи *самадхи;* иначе сказать, человѣкъ, будучи въ состояніи особой чрезвычайной приподнятости своихъ психическихъ силъ, если онъ при этомъ усиленно сосредоточивается на какомъ-либо предметѣ или идеѣ, то онъ *дѣлаетъ,* говоря словами Патанджали, *„самаіяму"* надъ этимъ предметомъ или идеей.

Теперь выяснивши, что такое *самаіяма,* обратимся къ первому афоризму Патанджали о ясновидѣніи, а именно къ его словамъ *„совершеніемъ самаіямы надъ тѣмъ лучезарнымъ свѣтомъ пріобрѣтается знаніе утонченнаго, загражденнаго и удаленнаго",* и посмотримъ, какъ этотъ афоризмъ толкуетъ подвижникъ Вивекананда, практически прошедшій школу Патанджали. Вивекананда разъясняетъ этотъ афоризмъ такъ: „когда Іогъ дѣлаетъ самаіяму надъ лучезарнымъ свѣтомъ *въ сердцѣ,* онъ видитъ предметы, которые очень отдалены, напр., то, что происходитъ въ отдаленныхъ мѣстахъ, что заграждено горами, а равно предметы очень тонкіе (т. е. пріобрѣтаетъ способность ясновидѣнія).

Итакъ, по этому толкованію афоризма Патанджали, ясновидѣніе, какъ способность проникать черезъ непрозрачную среду и на далекое разстояніе, пріобрѣтается съ помощью такого пріема— человѣкъ, будучи въ состояніи самадхи, сосредоточиваетъ свою мысль въ сердцѣ; тогда онъ начинаетъ видѣть то, что „происходитъ въ оталенныхъ мѣстахъ и что заграждено горами".

Здѣсь мы считаемъ нужнымъ напомнить читателю, что подобными способностями—видѣть черезъ непрозрачную среду или, какъ говоритъ Патанджали, „пріобрѣсти знаніе загражденнаго"— обладали, какъ это видно изъ изслѣдованія нашего русскаго ученаго Д. Г. Коновалова объ экстазѣ въ русскомъ сектантствѣ, тамбовскіе хлысты богомолы; а именно въ VI главѣ нашего изслѣдованія мы сообщали, что у нихъ при извѣстномъ приподнятомъ настроеніи во время, такъ называемыхъ раденій, проявлялась, между прочимъ, способность „чтенія по гласу", т. е. чтенія по закрытой книгѣ. Сектанты, которые имѣли эту способность, не объясняли своимъ адептамъ, какъ они достигали ее. Объясненіе ихъ было очень неопредѣленное—выраженіе „читать по гласу" понималось вообще, какъ способность читать закрытую книгу по вдохновенію свыше [1]). Но весьма вѣроятно, что они, будучи при

[1]) Д. Г. Коноваловъ. „Религіозный экстазъ въ русскомъ сектантствѣ", страница 201.

этомъ въ состояніи близкомъ къ самадхи, производили это чтеніе, возбуждая въ себѣ ясновидѣніе тѣмъ же путемъ, какимъ достигали ясновидѣнія и Іоги, т. е. устремляя свое вниманіе на сердце.

* * *

Ментальное ясновидѣніе, какъ мысленная сила, проникающая въ тайны физической сферы, а именно, какъ сила постигающая съ одной стороны строеніе матеріи, атома, эфира и проч., а съ другой физическую жизнь на различныхъ планетахъ и въ различныхъ мірахъ.

Относительно достиженія такихъ способностей мы нашли въ афоризмахъ Патанджали нѣсколько указаній. Здѣсь мы приведемъ сдѣланныя по этимъ указаніямъ разъясненія Вивекананды, такъ какъ они болѣе понятны. Вивекананда говоритъ, что для познанія вещества Іогъ дѣлаетъ самаіяму надъ элементами, сначала надъ грубыми, а потомъ надъ тонкими ихъ состояніями. Эта самаіяма производится одною сектою буддистовъ. Они берутъ комъ глины и дѣлаютъ надъ ней самаіяму и постепенно видятъ тонкіе матеріалы, изъ которыхъ она состоитъ, и когда они знаютъ всѣ матеріалы въ ней, они получаютъ власть надъ этими элементами [1]).

Что же касается познанія жизни на планетахъ и въ различныхъ мірахъ, то это достигается, по афоризмамъ Патанджали, совершеніемъ самаіямы надъ солнцемъ, звѣздами и луной [2]).

Разъясненій того процесса, какъ производится эта самаіяма, мы у Суоми Вивекананды не нашли.

Судя по нѣкоторымъ сочиненіямъ теософовъ, способность познать вещи въ себѣ прямымъ воспріятіемъ достигнуто и оккультистами. Такъ Ледбитеръ въ своемъ сочиненіи „Астральный планъ“ говоритъ [3]), что высшее зрѣніе, когда оно достаточно развито, имѣетъ возможность, по желанію, увеличивать мельчайшія частицы физической матеріи на манеръ микроскопа, но въ несравненно большей степени. Такимъ образомъ, говоритъ Ледбитеръ, оккультистъ знаетъ въ дѣйствительности молекулы и атомы, но онъ знаетъ ихъ сложными, какими эмпирическая наука ихъ не считаетъ [4]). Въ сочиненіи А. Безантъ „Древняя мудрость“ мы даже

---

[1]) „Афоризмы Патанджали“, стр. 140. [2]) „Афоризмы Патанджали“, стр. 134. [3]) „Астральный планъ“, стр. 21 и 22. [4]) Съ открытіемъ радіоактивности, наука стала допускать гипотезу сложныхъ атомовъ.

находимъ изображенія атомовъ водорода, кислорода и азота [1]). Изображенія эти, вѣроятно, получены тѣмъ же путемъ, на который намекаетъ Ледбитеръ, т. е. съ помощью особаго психическаго зрѣнія—ясновидѣнія, черезъ познаваніе вещества помимо нашихъ обыкновенныхъ органовъ чувствъ и безъ помощи аппаратовъ.

Къ сожалѣнію, теософы не опубликовываютъ тѣхъ способовъ, съ помощью которыхъ они достигаютъ такого зрѣнія.

Слѣдуетъ отмѣтить, что въ послѣднее время нѣкоторые ученые начинаютъ обращать вниманіе на работы оккультистовъ надъ такимъ изслѣдованіемъ вещества. Такъ проф. химіи въ политехникумѣ въ Миланѣ докторъ Убандо Антони въ своей лекціи, прочитанной передъ членами итальянскаго Общества химіи, говоритъ о пониманіи атома въ древнія времена и въ наше время и замѣчаетъ, что XIX вѣкъ не рѣшилъ этого вопроса и предоставилъ рѣшать его XX вѣку. Далѣе, сообщивъ своимъ слушателямъ о работѣ, сдѣланной А. Безантъ и Ледбитеромъ, напечатанной ими въ книгѣ „Оккультная химія“, и демонстрируя передъ слушателями помѣщенныя въ книгѣ рисунки атомовъ, проф. Антони, хотя и высказалъ, что онъ не придаетъ значенія ясновидѣнію, какъ средству для научнаго изслѣдованія, тѣмъ не менѣе рѣшился объявить во всеуслышаніе слѣдующее:

„Оставляя въ сторонѣ то, какимъ образомъ были видимы эти формы атомовъ въ ихъ основномъ типѣ или въ видоизмѣненіяхъ этого типа, фактъ остается, что мы впервые имѣемъ передъ собою графическое изображеніе химическаго атома, которое соотвѣтствуетъ какъ новѣйшимъ теоріямъ о строеніи атомовъ, такъ и всему, относящемуся до различныхъ химическихъ свойствъ элементовъ въ области науки“ [2]).

Наконецъ, что касается проникновенія въ планетные міры, то на этотъ счетъ теософы также никакихъ указаній не даютъ, хотя, напр., теософъ Паскаль утверждаетъ, что „ментальныя чувства проницаютъ почти на любомъ планетномъ разстояніи“ [3]).

* * *

Ментальное ясновидѣніе, какъ способность лицезрѣть астральный и ментальный міры и какъ мысленная сила, проникающая въ астральную и ментальную сферу черезъ выхожденіе человѣка

---

[1]) „Древняя мудрость“, стр. 34 [2]) „Вѣстникъ Теософіи“, 1910 г., № IX, стр. 2. [3]) Паскаль. „Братство“. Т. I, 1909, стр. 19

изъ физической оболочки и перенесеніе своего астральнаго и ментальнаго тѣла въ область этихъ сферъ.

Въ главахъ VIII и X нами были приведены въ выдержкахъ изъ статьи „Древняя мудрость“ А. Безантъ описанія астральной и ментальной сферъ съ населяющими ихъ элементалями; мы также говорили тамъ о внѣшнемъ видѣ астральнаго тѣла человѣка [1]). Свѣдѣнія обо всемъ этомъ почерпнуты были А. Безантъ изъ различныхъ наблюденій ясновидящихъ, приведенныхъ въ состояніе ясновидѣнія извѣстными способами. Человѣкъ, пріобрѣвшій способность ясновидѣнія, получалъ возможность видѣть (оставаясь въ нормальномъ бодрствующемъ состояніи) не только окружающіе его физическіе объекты, но рядомъ съ ними также и объекты изъ другихъ міровъ.

Въ своемъ сочиненіи „Астральный планъ“ Ледбитеръ, говоря о такой способности человѣка, но не сообщая о томъ, какими пріемами достигалась эта способность, пишетъ вмѣстѣ съ тѣмъ о важной роли руководителя оккультизма, упражняющаго ученика въ развитіи его ментальнаго ясновидѣнія. Ледбитеръ говоритъ, что, изучая астральный планъ, ученикъ долженъ умѣть его видѣть, чтобы не впасть въ заблужденія. „Прекраснымъ примѣромъ заблужденій, какимъ можетъ подвергнуться наблюдатель, сообщаетъ Ледбитеръ [2]), служитъ обратное размѣщеніе цифръ, отражающихся въ астралѣ, такъ напр., 139 вмѣсто 931 и т. д. Если изучающимъ руководитъ опытное лицо, такія ошибки могутъ произойти только вслѣдствіе торопливости или небрежности, потому что ясновидящій долженъ получить довольно подробныя наставленія. Руководитель, перечисляя хорошо подготовленному уже ученику всѣ возможные способы заблужденій, спрашиваетъ: что вы видите? и если онъ ошибается въ отвѣтѣ, укажетъ ему на неточность и ея причину и такимъ образомъ, мало-по-малу, изучающій пріобрѣтаетъ увѣренность, навыкъ и смѣлость въ сношеніяхъ съ астральнымъ міромъ“.

„Но еще недостаточно умѣть правильно видѣть, говоритъ далѣе Ледбитеръ, нужно кромѣ того, правильно и ясно передать видѣнное примѣнительно къ понятіямъ физическаго міра, а для этого ясновидящаго учатъ переносить безъ малѣйшаго перерыва свое сознаніе изъ одного плана (сферы) на другой, такъ какъ

---

[1]) Глава VIII и X, стр. 135—138, 146, 147, 174 и 175. [2]) „Астральный планъ“, стр. 4 и 5.

очень возможно, что, при подобномъ перемѣщеніи, воспоминанія или вовсе утратятся или исказятся въ моментъ перерыва".

Въ свою очередь о способностяхъ такого ясновидѣнія Рудольфъ Штейнеръ въ своемъ сочиненіи „Какъ достигнуть познанія сверхчувственныхъ міровъ" говоритъ такъ [1]):

„Для ясновидящаго всѣ инстинкты, влеченія, желанія и страсти животнаго или человѣка видимы въ видѣ астральнаго облака, въ которое окутано испытывающее ихъ существо, въ видѣ ауры этого существа. Ясновидецъ на этой ступени своего развитія воспринимаетъ также и вещи, которыя недоступны чувственному воспріятію. Онъ можетъ, напримѣръ, видѣть астральное различіе между пространствомъ, наполненномъ людьми, обладающими преимущественно низкими чувствами, и такимъ, въ которомъ присутствуютъ люди съ высокимъ настроеніемъ. Въ больницѣ не только физическая, но и духовная атмосфера совершенно отлична отъ той, которая наполняетъ танцовальный залъ. Торговый городъ имѣетъ иной астральный воздухъ, чѣмъ университетскій. Вначалѣ подобныя воспріятія у человѣка, сдѣлавшагося ясновидящимъ, лишь слабо развиты, но постепенно они пробуждаются вполнѣ. Высшее пріобрѣтеніе ясновидца, достигшаго описанной ступени, состоитъ въ томъ, что ему дѣлаются видимы астральныя воздѣйствія животныхъ и человѣческихъ стремленій и страстей. Дѣйствіе, исполненное любви, сопровождается инымъ астральнымъ явленіемъ, чѣмъ дѣйствіе, порожденное ненавистью. Чувственное вожделѣніе вызываетъ кромѣ себя еще и безобразный астральный противообразъ [2]); наоборотъ, высоко настроенное чувство даетъ прекрасный противообразъ".

Такимъ образомъ, различныя качества и стремленія человѣка, которыя не могутъ быть угаданы обыкновенными людьми, могутъ быть видимы ясновидящими въ извѣстныхъ образахъ. Въ астральномъ мірѣ нельзя быть лицемѣромъ, говоритъ А. Безантъ, и нельзя облекать грязныя мысли покровомъ кажущейся добродѣтели.

Что же касается способностей Іога проникать подобнымъ же образомъ своимъ зрѣніемъ въ астральный міръ, то указаніе на такую его способность мы нашли у Вивекананды, который говоритъ, что, послѣ нѣсколькихъ мѣсяцевъ упражненій (въ Раджа Іогѣ), вы начнете находить, что можете читать чужія мысли, которыя представятся вамъ въ образной формѣ [3]).

---

[1]) Т. II, 1909 г., стр. 50. [2]) Мы понимаемъ выраженіе Рудольфа Штейнера „противообразъ" какъ внѣшній видъ астральнаго и ментальнаго тѣла человѣка.

[3]) „Философія Іога", стр. 27.

Затѣмъ относительно сношенія Іога съ существами ментальной сферы есть также указанія какъ у Вивекананды [1]), такъ и у Седира [2]).

Теперь будемъ говорить о случаяхъ особаго транса ясновидящихъ, при коемъ, по удостовѣренію А. Безантъ и Ледбитера, человѣкъ *на время оставляетъ свое тѣло* и, не проходя черезъ врата смерти, можетъ изслѣдовать внѣ физическія сферы, какъ путешественникъ изслѣдуетъ страны земного шара.

Означенный процессъ выхожденія человѣка изъ своего тѣла описанъ А. Безантъ въ трактатѣ ея „Древняя мудрость". Тамъ она говоритъ [3]), что, когда умъ при упражненіяхъ дойдетъ до высшей степени сосредоточенія, онъ долженъ быть готовъ къ слѣдующему: сильнымъ, но спокойнымъ усиліемъ воли онъ долженъ перебросится выше самой высокой мысли, до которой онъ можетъ подняться, *продолжая при этомъ работать въ физическомъ мозгу.* Посредствомъ этого усилія онъ можетъ подняться настолько, чтобы соединить себя съ высшимъ сознаніемъ, результатомъ чего будетъ освобожденіе изъ физическаго тѣла. Когда это достигнуто, человѣкъ, оставаясь бодрствующимъ и не теряя сознанія, оказывается внѣ своего тѣла, какъ будто бы онъ выскользнулъ изъ подъ тяжелаго бремени, не потерявъ при этомъ ни единой частицы самого себя. Онъ при этомъ не развоплотился; но, дѣйствительно, вышелъ изъ своего плотнаго тѣла въ свѣтломъ духовномъ тѣлѣ, которое послушно его малѣйшему желанію и служитъ совершеннымъ и прекраснымъ орудіемъ его воли. Въ этомъ тѣлѣ, говоритъ А. Безантъ, онъ можетъ свободно передвигаться въ высшихъ мірахъ, но требуется продолжительная и тщательная подготовка высшихъ его способностей для того, чтобы въ этихъ новыхъ условіяхъ наблюденія его отличались точностью и вѣрностью. Затѣмъ А. Безантъ говоритъ, что по волѣ своей душа можетъ возвратиться въ тѣло и запечатлѣть въ физическомъ мозгу воспоминанія обо всемъ пережитомъ.

Благодаря достиженію оккультистами этихъ состояній и явилась, по ихъ словамъ, возможность для нихъ изслѣдовать астральный и ментальный міры такъ же, какъ путешественники изслѣдовали Африку или Гренландію или Шпицбергенъ.

Послѣ всего вышеизложеннаго мы можемъ сказать, что ментальное ясновидѣніе въ тѣхъ его проявленіяхъ, которыя нами

[1]) „Афоризмъ Патанджали", стр. 143. [2]) Седиръ. „Индійскій факиризмъ", стр. 73. [3]) „Древняя мудрость", стр. 161 и 162.

здѣсь были разсмотрѣны, могло бы для людей, обладающихъ пытливымъ умомъ и стремящихся къ познанію тайнъ природы, послужить какъ могущественное орудіе для изслѣдованій, и было бы, конечно, весьма важно для дѣла, если бы оккультисты, нашедшіе способы къ достиженію такого ясновидѣнія, подробно ихъ описывали, давая возможность другимъ провѣрять ихъ.

* * *

Окончивши съ ментальнымъ ясновидѣніемъ, будемъ теперь говорить о такъ называемыхъ *чудесахъ Іога.*

Но, прежде чѣмъ говорить объ этихъ чудесахъ, выяснимъ, что собственно слѣдуетъ понимать подъ чудесами.

Уже въ эпоху ранняго Христіанства Августинъ опредѣлилъ чудо такими словами: „чудо находится въ противорѣчіи не съ природой, а съ тѣмъ, что намъ извѣстно о природѣ“ [1]). И Кантъ вторитъ ему такимъ опредѣленіемъ: „Если спросимъ себя, говоритъ Кантъ, что такое чудеса, то (такъ какъ намъ, собственно говоря, нужно знать только то, что они *для насъ,* т. е. что они для практическаго употребленія разума нашего) на этотъ вопросъ можно отвѣтить только такъ, что это такія явленія міра, законы дѣйствія причинъ которыхъ намъ совершенно неизвѣстны“ [2]).

Въ соотвѣтствіи съ этими взглядами блаж. Августина и Канта, чудесами, по нашему мнѣнію, слѣдуетъ называть такія явленія, которыя совершаются не въ отмѣну непреложныхъ естественныхъ законовъ природы, а какъ временная побѣда внѣ физическихъ, не изученныхъ еще нами силъ астральныхъ ментальныхъ или духовныхъ, надъ природными физическими силами, въ которыхъ обыкновенно протекаетъ жизнь человѣка.

Въ этомъ именно смыслѣ побѣда ментальной энергіи человѣка, доведенной въ состояніи самадхи до необыкновеннаго могущества,—побѣда ея надъ природными силами (дѣйствующими вообще планомѣрно), и представляетъ собою то, что мы называемъ чудомъ Іога.

Здѣсь кстати будетъ сказать объ различіи чудесныхъ дѣйствій Іога и чудесъ, которыя совершаются и совершались святыми христіанскими подвижниками, достигшими духовнаго сверхсознанія, о которомъ мы будемъ говорить далѣе. Различіе это заключается

---

[1]) Augustinus. „De civitate Dei“, XXI, 8.

[2]) Kant X 101 (Rosenkranz), Карлъ Дю-Прель „Философія мистики“, стр. 454.

въ слѣдующемъ: чудо Іога есть дѣйствіе психической силы, отъ него зависящей и изъ него исходящей, — чудо, совершенное святымъ, есть чудо, по пониманію христіанскаго подвижника, совершаемое силой, приходящей извнѣ, совершаемое силою духовной, центромъ которой является Божество, посылающе по Своей Неисповѣдимой Волѣ лучи Своей Божественной Благодати человѣку для побѣды его надъ естественными законами. Іогъ, который желаетъ совершить чудо, прибѣгаетъ къ *самаіямъ;* святой подвижникъ прибѣгаетъ къ одному только доступному для него средству—къ *молитвѣ,* обращенной въ высочайшемъ благоговѣніи къ Божеству, Котораго онъ чувствуетъ всѣмъ сердцемъ своимъ. *„Да будетъ воля Твоя“,* говоритъ молитва Господня. *„Да будетъ воля моя“*, говоритъ Іогъ. Въ этой внутренней подкладкѣ вся разница между чудомъ Іога и чудомъ христіанскаго подвижника, хотя проявленія чудесъ и близки между собою, почему могутъ неопытными въ пониманіи духовности людьми быть приняты одно за другое.

Но возвратимся къ нашему предмету—къ чудесамъ Іога, ознакомимся съ проявленіями особыхъ воздѣйствій человѣка, находящагося въ состояніи самадхи, а именно съ воздѣйствіями его на свое физическое тѣло, съ чудесными его воздѣйствіями на окружающую среду и, наконецъ, съ воздѣйствіями человѣка на другихъ людей; теорію этихъ воздѣйствій, основанную на овладѣніи Іогомъ жизненною силою *праною,* мы изложили въ подробности въ X главѣ; при чемъ сказали, что, по утвержденію Вивекананды, Іогъ, подчинившій себѣ всю прану, достигаетъ совершенства. Когда же Іогъ становится совершеннымъ, говоритъ Вивекананда, въ природѣ не остается ничего ему не подвластнаго; если онъ прикажетъ богамъ (высшимъ духамъ) прійти къ нему, они прійдутъ по его требованію; если онъ попроситъ прійти отшедшихъ (умершихъ), они прійдутъ по его просьбѣ. Всѣ силы природы будутъ повиноваться ему, какъ рабы, и, когда непосвященные увидятъ проявленія могущества Іога, они назовутъ ихъ чудесами [1]).

Какія же чудеса совершаютъ Іоги, съ помощью какихъ именно пріемовъ и какъ сами Іоги объясняютъ факты этихъ чудесъ?

Хотя у Вивекананды и Патанджали перечислено не мало родовъ чудесъ, которыя совершаются Іогами, но все, что мы нашли

---

[1]) „Философія Іога“, стр. 42.

у названныхъ писателей относительно пріемовъ для совершенія чуда и относительно его объясненія, все это далеко не отличается ясностью. Всѣ эти операціи въ большинствѣ случаевъ сводятся, по ихъ словамъ, къ совершенію самаіямы [1]) надъ извѣстными объектами.

Вотъ примѣръ чуда Іога и объясненія этого чуда, взятый нами изъ афоризмовъ Патанджали.

Патанджали говоритъ: *„совершеніемъ самаіямы надъ отношеніемъ аказы и тѣла Іогъ становится легкимъ какъ вата и можетъ ходить по воздуху“* [2]).

Вивекананда старается разъяснить этотъ афоризмъ слѣдующимъ образомъ: „Аказа [3]) есть матеріалъ тѣла; въ извѣстной формѣ она становится тѣломъ. Если Іогъ дѣлаетъ самаіяму надъ аказой—матеріей своего тѣла онъ пріобрѣтаетъ легкость аказы и можетъ летать по воздуху“.

Въ другихъ, подобныхъ вышеизложенному, афоризмахъ, Патанджали указываетъ способы для проявленія другихъ чудесныхъ дѣйствій. Такъ онъ указываетъ на способы хожденія по водѣ (непогруженія въ воду), по лезвію ножа, по огню и проч., указываетъ на способы овладѣвать элементами, начиная съ грубыхъ и кончая самыми тонкими, наконецъ, указываетъ на возможность исчезать въ глазахъ людей и т. п. [4]).

Относительно этого послѣдняго чуда Іога, мы имѣемъ интересное сообщеніе біографа Блаватской—Е. П. о томъ, что Блаватская (практически изучавшая Раджа Іогу) обладала спссобностью показывать мгновенныя исчезновенія людей и предметовъ, напр., исчезновеніе человѣка, несущаго лампу, что производило впечатлѣніе, что лампа движется одна по комнатѣ. По объясненію Блаватской, говоритъ Е. П., восточный оккультизмъ знаетъ несравненно больше, чѣмъ западные ученые о *внутреннемъ человѣкѣ,* о томъ человѣкѣ, который черезъ физическія чувства—эти „окна души“—сообщается съ внѣшнимъ міромъ, и поэтому восточный оккультистъ можетъ дѣйствовать непосредственно на него (внутренняго человѣка); онъ можетъ на время прекращать нервные токи, такимъ образомъ, что передача сознанія у того, на кого

---

[1]) Прочтя внимательно всю Раджа Іогу и афоризмы Патанджали и вникнувши въ смыслъ *самаіямы,* мы попытались уяснить себѣ, насколько могли, въ чемъ заключается эта самаіяма и это пониманіе наше мы изложили выше, стр. 213 и 214. [2]) „Афоризмы Патанджали“, стр 139. [3]) Объ аказѣ смотри выше глава X, стр. 177—179. [4]) „Афоризмы Патанджали“, стр. 132, 138—140.

устремлено его воздѣйствіе, временно пріостанавливается, какъ бы обрѣзаются проволоки внутренняго телеграфа и человѣкъ перестаетъ видѣть то, на что направлено запрещеніе оккультиста [1]).

* * *

Перейдемъ теперь къ чудесамъ Іога другого порядка, къ чудесамъ наиболѣе интереснымъ изъ числа указанныхъ въ книгахъ Вивекананды, Патанджали и Сѣдира, а именно къ воздѣйствіямъ Іога на другихъ людей, проявляемымъ какъ могущественное импонированіе воли Іога на волю другого человѣка.

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что мы уже познакомились съ явленіями довольно близкими къ подобнымъ воздѣйствіямъ, а именно когда мы говорили о случаяхъ *амнезіи* и *объективизаціи типовъ* при сомнамбулизмѣ, взятыхъ нами у Рише. Для того, чтобы получить еще болѣе яркое представленіе о страшной силѣ подобныхъ воздѣйствій, мы, кромѣ того, скажемъ нѣсколько словъ о явленіяхъ такъ называемаго *послѣ гипнотическаго внушенія*, весьма аналогичныхъ съ чудесами Раджа Іоги, которыя мы будемъ разсматривать. Когда мы познакомимся ближе съ явленіями этого внушенія, намъ станетъ понятна и возможность тѣхъ воздѣйствій Іога на другихъ людей, о которыхъ говоритъ Вивекананда въ своей книгѣ.

Въ VII главѣ нашего изслѣдованія мы, между прочимъ, упомянули, что явленія, такъ называемаго, послѣ-гипнотическаго внушенія заключаются въ томъ, что гипнотизеръ даетъ гипнотизируемому субъекту приказаніе исполнить послѣ пробужденія отъ гипнотическаго сна въ извѣстное опредѣленное время какой-нибудь очень странный поступокъ и въ то самое время, когда было назначено, гипнотизируемый выполняетъ приказанное, не сознавая того, что дѣйствуетъ подъ вліяніемъ внушенія.

До чего можетъ быть велика и непреоборима сила подобнаго внушенія можно судить изъ слѣдующаго примѣра, взятаго нами у Е. П. Блаватской [2]), которая въ свою очередь почерпнула сообщенный случай изъ Лондонскихъ журналовъ и другихъ газетъ за 1884 годъ [3]).

---

[1]) „Сборникъ Теософіи". Вып. II, стр. 31. [2]) Радда Бай (Е. П. Блаватская). „Загадочныя племена на голубыхъ горахъ", стр. 150—157.

[3]) См. „Journal of Medecine" (за Августъ) Лондонъ. „New-lork Home Journal" (Августъ 1884 г.) и Лондонскіе журналы за это же время.

Въ городѣ Лилѣ былъ усыпленъ магнетизеромъ (врачемъ) полицейскій агентъ, согласившійся на сеансъ гипнотизаціи. Когда во время сеанса онъ впалъ въ каталептическое состояніе, врачъ ушелъ съ тремя пріятелями, свидѣтелями всего случившагося, въ другую комнату и одинъ изъ нихъ, написавъ на бумажкѣ приказаніе, отдалъ его магнетизеру. Тотъ, вернувшись къ субъекту, прочиталъ про себя написанное и мысленно приказалъ агенту совершить ровно черезъ три недѣли въ два часа пополудни слѣдующее преступленіе:

„Вотъ малайскій ножъ, сказалъ онъ ему мысленно, подавая ему небольшую деревянную линейку, я его прячу въ этотъ шкафъ. Такого-то числа въ два часа пополудни вы возьмете его, не взирая на замки и засовы. Вы отправитесь съ этимъ ножемъ въ публичный садъ и увидите въ такой-то аллеѣ у седьмого дерева садовника, наклонившагося надъ цвѣтникомъ и поливающаго растенія. Вы подкрадитесь къ нему незамѣтно и убьете его, вонзивъ этотъ ножъ три раза въ спину жертвы. Затѣмъ вы возьмете лопату и, вырывъ у корня дерева яму, зароете тѣло и отправитесь въ полицію, гдѣ и разскажете своему начальнику о преступленіи“...

Послѣ сеанса этого гипноза агентъ, разбуженный врачемъ ничего не помнилъ (какъ это вообще бываетъ въ этихъ случаяхъ) изъ того, что ему было внушено гипнотизеромъ, но въ назначенное время, къ удивленію всѣхъ, онъ дезертировалъ съ своего поста и продѣлалъ все то, что ему предписывалось при внушеніи. Ему пришлось для этого и выламывать двери, и ломать замки, и за ненахожденіемъ въ саду у седьмого дерева садовника, ринуться все-таки на воображаемую жертву и вонзить линейку три раза въ воздухъ... Исторія эта, какъ она передана Блаватской, изобилуетъ трагикомическими эпизодами, ибо сюда примѣшался еще начальникъ полицейскаго агента, въ глазахъ котораго все совершенное агентомъ (главнымъ образомъ дезертирство съ своего поста) являлось серьезнымъ проступкомъ по службѣ. Хотя впослѣдствіи весьма скоро существо дѣла и разъяснилось, но исторія эта все-таки кончилась очень печально, ибо врачъ-гипнотизаторъ принужденъ былъ оставить свой родной городъ и переѣхать въ Парижъ, а полицейскій агентъ заболѣлъ бѣлою горячкою. Послѣ перенесенной имъ болѣзни, онъ изъ добродушнаго, веселаго, здороваго малаго сдѣлался болѣзненнымъ скелетомъ, пугливымъ, нервнымъ и подозрительнымъ. Е. П. Блаватская го-

воритъ, что, по словамъ разсказчика барона дю-Г., очевидца всей этой драмы, „l'imperssion fut telle, que la mort seule pourrait l'effacer du cerveau du pauvre diable".

Изъ приведеннаго примѣра мы видимъ, до чего могущественна сила послѣ гипнотическаго внушенія.

Если явленія этого внушенія признаны за несомнѣнные факты такими авторитетами, какъ Вильямъ Джемсъ [1]), то нѣтъ, казалось бы, основаній не признать возможности для Іога воздѣйствовать подобнымъ же образомъ на обыкновеннаго человѣка. Хотя нормальный человѣкъ, не оглушенный и не обезволенный гипнотизаціей, и обладаетъ энергіей сопротивленія вполнѣ достаточной, чтобы защитить себя противъ такого рода воздѣйствій со стороны обыкновеннаго гипнотизера, но по отношенію къ Іогу его положеніе мѣняется: Іогъ—не простой гипнотизеръ, а человѣкъ истратившій всю свою жизнь на развитіе своей мысленной силы, доведшій ее до чрезвычайнаго могущества, обладающій баттареей воли гораздо болѣе сильной, чѣмъ заурядная способность всякаго гипнотизера. Что недоступно гипнотизеру, то можетъ быть доступно Іогу.

Такимъ образомъ, при наличіи явленій послѣ гипнотическаго внушенія, логично допустить возможность фактовъ прямого воздѣйствія воли Іога и его мысленной силы на нормальныхъ людей.

Вотъ что о подобномъ воздѣйствіи Іога на человѣка говоритъ Суоми Вивекананда [2]): *„Іогъ можетъ войти въ живое тѣло* (человѣка) *и удерживать сознаніе и органы человѣка въ повиновеніи и временно дѣйствовать посредствомъ тѣла этого человѣка* (т. е. сдѣлать тоже, что дѣлаетъ гипнотизеръ съ загипнотизированнымъ). *Если онъ хочетъ войти въ тѣло другого,* говоритъ далѣе Суоми Вивекананда, *онъ дѣлаетъ самаіяму надъ этимъ тѣломъ и входитъ въ него".*

По сообщеніямъ Блаватской, въ Индіи способность, подобную вышеизложенной, Іоги называютъ *вазитва.* Эта способность заключаетъ въ себѣ *месмерическую силу,* вполнѣ подчиняющую себѣ людей и однимъ дѣйствіемъ воли заставляющую ихъ безсознательно повиноваться приказаніямъ Іоговъ.

Суоми Вивекананда, удостовѣряя, какъ вышеизложено, эту способность Іога, не приводитъ въ своей книгѣ о Раджа Іогѣ дан-

---

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 221 и 222.
[2]) „Афоризмы Патанджали", стр. 137.

ныхъ изъ практики Іоговъ, которыя намъ наглядно бы показали случаи подобныхъ внушеній.

Но если подобныхъ примѣровъ мы не нашли въ книгѣ Вивекананды, то мы имѣли возможность почерпнуть въ сочиненіяхъ Е. П. Блаватской весьма яркіе факты проявленія вообще месмерической силы (которая, какъ мы сейчасъ сказали, приписывается и Іогамъ). Факты эти были открыты Е. П. Блаватской въ Индіи и несомнѣнность ихъ она горячо отстаиваетъ [1]).

Г-жа Блаватская утверждаетъ, что въ голубыхъ горахъ, находящихся въ Мадрасскомъ президенствѣ близъ города Куимбатура, проживаетъ племя низкорослыхъ, обладающихъ безобразною внѣшностью, людей, именуемыхъ *мулу-курумбами* [2]). Означенное племя уже вѣками изъ поколѣнія въ поколѣніе воспитывало и развивало въ себѣ психическія силы. Но развивая въ себѣ психическое могущество, племя это пребывало на очень низкой нравственной ступени. Оно проявляло себя злымъ и жестокимъ въ отношеніи къ другимъ слабымъ сосѣднимъ племенамъ, каковы были, напр., баддаги. Мулу-курумбы безпощадно ихъ эксплоатировали; благодаря своей психической силѣ, они силою своего магнетическаго взгляда очаровывали людей изъ этого слабаго племени и ими вполнѣ овладѣвали. Магнетизеръ дѣлаетъ тоже самое, говоритъ Блаватская [3]). Разница между ученымъ гипнотизеромъ, который передаетъ приказаніе субъекту мысленно и заставляетъ, напр., бѣдную честную дѣвушку совершать безсознательно непристойности словомъ и дѣйствіемъ при публикѣ [4]), и курумбомъ, который, завладѣвъ хитростью довѣрчивымъ баддагомъ, заставляетъ его красть и учинять всякія другія преступленія „какъ бы въ припадкѣ полнаго безсознанія или опьяненія“ [5])— разница, говоритъ Блаватская, небольшая. Между образованнымъ

---

[1]) Е. П. Блаватская (Радда-Бай). „Загадочныя племена въ голубыхъ горахъ“. С.-Петербургъ. Изданіе Голубинскаго, стр. 5.

[2]) Время, когда Блаватская изучала этотъ уголъ Индіи, начало 80-хъ годовъ прошлаго столѣтія. [3]) „Загадочныя племена“, стр. 148 и 149.

[4]) Мы лично видѣли въ Парижѣ, говоритъ Блаватская, а близкая родственница, посѣтившая Сальпетріеръ, вознегодовала было на двухъ учениковъ д-ра Шарко, которые потѣшались такимъ образомъ надъ беззащитной больной дѣвушкой. Это у нихъ называется actes par suggestion.

[5]) As though under the influence of trance or of a full intoxication, слова изъ протокола по дѣлу, которое разсматривалось въ Кошагирскомъ судѣ, по обвиненію баддага въ воровствѣ. Баддагъ приводитъ этотъ фактъ въ свое оправданіе.

гипнотизаторомъ-парижаниномъ и колдуномъ мулу-курумбомъ Блаватская ее находитъ только въ степени; при этомъ она присовокупляетъ, что французу потребуется еще двѣсти лѣтъ, прежде нежели онъ дойдетъ до *знанія* мулу-курумба, до его искусства управлять по своему мышленіемъ и дѣйствіями слабѣйшаго, въ сравненіи съ нимъ, человѣческаго организма. „Искусство архитектуры развивалось среди человѣчества тысячелѣтіями, разъясняетъ Е. П. Блаватская. Кротъ не учился въ университетахъ, а подводныя постройки бобра послужили людямъ моделью“...

Таинственное зло, совершаемое мулу-курумбами черезъ баддаговъ, не ограничивается, по словамъ Блаватской, только этимъ злымъ вліяніемъ; оно можетъ идти дальше. Блаватская приводитъ нѣсколько удивительныхъ фактовъ [1]), достовѣрность которыхъ она настойчиво утверждаетъ,—фактовъ о томъ, что злой сосредоточенный взглядъ курумба, возбужденный ненавистью, напр., къ баддагу, убиваетъ послѣдняго. Блаватская, наконецъ, говоритъ, что рискъ быть такимъ образомъ убитымъ можетъ распространяться и на европейца. Она сообщаетъ при этомъ о случаѣ загадочной смерти одного англичанина Мг. К., занимавшаго высокое положеніе въ Индіи, который на охотѣ, встрѣтившись съ курумбами, имѣлъ неосторожность нанести имъ тяжкое оскорбленіе черезъ избіеніе одного изъ старшинъ этого племени. Когда англичанинъ избилъ послѣдняго нагайкой, тотъ не убѣжалъ отъ него, а только продолжалъ съ ненавистью смотрѣть на Мг. К., не спуская съ него глазъ. Послѣ этого случилось то, что, возвратившись домой, англичанинъ заболѣлъ непонятною для врачей болѣзнью съ нервными припадками и видѣніями карлика-курумба, который въ видѣніяхъ преслѣдовалъ его своимъ взглядомъ [2]). „Прогоните отъ меня эту грязную гадину!“—кричалъ англичанинъ.—„Зачѣмъ онъ такъ смотритъ?“ Мг. К. увѣрялъ доктора, что видитъ передъ кроватью у ногъ побитаго имъ курумба. Къ утру видѣніе изчезло, но Мг. К. стоялъ на своемъ. „То былъ не бредъ,—еле лепеталъ онъ,—карликъ какъ-нибудь прокрался... Я его видѣлъ *во плоти,* а не въ воображеніи“.

„На другой день у К. отнялся языкъ, а на тринадцатый день онъ умеръ“. Такъ оканчиваетъ свое сообщеніе объ исторіи смерти Мг. К. Е. П. Блаватская.

---

[1]) „Загадочныя племена“, стр. 35, 77 и слѣд., а также 129—134.

[2]) Тамъ же, стр. 133.

Кромѣ этихъ фактовъ, Е. П. Блаватская въ томъ же своемъ сочиненіи приводитъ факты другого рода, не менѣе поразительные, указывающіе на случаи борьбы двухъ людей обладающихъ психическимъ могуществомъ—борьбы двухъ атлетовъ сосредоточенной мысли—указывающіе на случай борьбы какъ бы двухъ Іоговъ...

Въ тѣхъ же голубыхъ горахъ, гдѣ живутъ мулу-курумбы, сообщаетъ Е. П. Блаватская, живетъ другое племя болѣе могущественное своею психическою силою, чѣмъ курумбы, но при этомъ отличающееся высокими сравнительно съ курумбами нравственными качествами. Племя это называется *тоддами.* Это племя большого роста и съ красивыми чертами лица. Оно совершенно незнакомо съ ложью; воровство или даже простое присвоеніе чужого также ему неизвѣстно [1]). Тодды совершенно подчинили себѣ своею высшею психическою силою мулу-курумбовъ и сдѣлали изъ нихъ своихъ слугъ. Мулу-курумбы страшно боятся тоддовъ. Вотъ какую картину проявленія такого страха изобразилъ одинъ изъ миссіонеровъ Мецъ, лично наблюдавшій встрѣчи и сношенія курумбовъ съ тоддами [2]). „Между тоддами и курумбами существуетъ какая-то враждебная сила, говоритъ Мецъ, заставляющая курумбовъ повиноваться противъ воли тоддамъ. Встрѣчаясь съ ними, карликъ падаетъ на земь въ припадкѣ, похожемъ на эпилепсію. Онъ извивается на землѣ, какъ червь, дрожитъ отъ ужаса и выказываетъ всѣ признаки скорѣе нравственнаго, нежели физическаго страха".

Такая побѣда тодда надъ курумбомъ, которую такъ картинно описываетъ Мецъ, далась первому, конечно, не безъ борьбы. Два атлета психической силы боролись, и вотъ Мецъ увидалъ результаты побѣды одного атлета болѣе сильнаго надъ другимъ болѣе слабымъ, хотя эта слабость второго атлета—слабость относительная, ибо курумбъ, благодаря своему психизму, представляетъ изъ себя очень опаснаго врага для всякаго обыкновеннаго смертнаго, не обладающаго особой психической силой.

Въ описанныхъ выше отношеніяхъ тодда и курумба мы видимъ указаніе Блаватской на возможность борьбы между двумя исключительными по своимъ психическимъ силамъ людьми.

Въ трактатѣ о Раджа Іогѣ Суоми Вивекананды мы находимъ подъ однимъ изъ афоризмовъ Патанджали интересное разъясненіе,

[1]) Тамъ же, стр. 57.

[2]) Тамъ же, стр. 123. Блаватская далѣе ссылается на подобныя же показанія другихъ изслѣдователей.

которое даетъ указаніе по вопросу о возможности подобной психической борьбы между двумя Іогами. Суоми Вивекананда говоритъ, что тѣ Іоги, которые не достигаютъ совершенства, умираютъ и становятся *богами* [1]); оставивши прямую дорогу, они идутъ на одну изъ боковыхъ [2])... *Боги* и другія существа приходятъ искушать Іога, сообщаетъ Вивекананда; они не хотятъ, чтобы кто-нибудь былъ вполнѣ свободенъ. *Они завистливы, какъ мы, и иногда хуже, чѣмъ мы* [3])... Итакъ, здѣсь мы видимъ указаніе Вивекананды на борьбу между Іогомъ умершимъ, сбросившимъ съ себя физическую оболочку, и Іогомъ подвизающимся еще на землѣ, ибо дѣйствіе одного Іога, направленное къ искушенію другого, есть, конечно, актъ извѣстной борьбы. Если же Суоми Вивекананда предполагаетъ возможнымъ борьбу между Іогомъ умершимъ и Іогомъ живымъ, то нѣтъ, казалось бы, для него основаній отрицать возможность психическаго состязанія между двумя живущими на землѣ Іогами.

Вникая въ смыслъ того, что говоритъ Вивекананда, мы подходимъ къ такому психическому состоянію Іога, когда онъ, послѣ достиженія могущества, можетъ впасть въ увлеченіе пользоваться своими силами для своихъ личныхъ цѣлей сознательно или даже самъ того не сознавая, ибо тамъ, гдѣ два Іога вступаютъ въ борьбу, тамъ въ этой борьбѣ нельзя не предположить двухъ противоположныхъ другъ другу началъ—началъ свѣта и тьмы, начала добра съ одной стороны, и начала эгоизма или личныхъ цѣлей—съ другой.

Относительно возможности для людей, достигшихъ психическаго могущества, увлекаться при этомъ личными цѣлями говоритъ и А. Безантъ въ своей статьѣ „Психизмъ и духовность“. Въ этой статьѣ она, между прочимъ, разъясняетъ, что въ Индіи есть много школъ „лѣваго пути“; тамъ соблюдается такой же суровый аскетизмъ, какъ и въ школахъ, въ которыхъ развиваются высшія способности съ благою цѣлью. Нравы въ этихъ школахъ очень строги, но заблужденія ихъ—заблужденія духа. *„Ихъ за-*

---

[1]) Богами въ индусскихъ системахъ называются достигшія значительнаго, но не полнаго совершенства души. „Афоризмы Патанджали“, стр. 35.

[2]) По смыслу разъясненій Вивекананды на стр. 114 „Философія Іога“ Іогъ, уклонившійся съ прямого пути, соблазнившійся искушеніемъ воспользоваться своими психическими силами для своихъ личныхъ цѣлей, не теряетъ вслѣдствіе такого уклоненія пріобрѣтенныхъ имъ чудесныхъ способностей; онъ черезъ это только заграждаетъ себѣ путь къ дальнѣйшему совершенствованію. [3]) „Афоризмы Патанджали“, стр. 143. Курсивъ нашъ.

блужденія гораздо опаснѣе, говоритъ А. Безантъ; *это грѣхи ментальныхъ силъ, употребляемыхъ для личныхъ цѣлей"* [1]). По нашему мнѣнію, подобные соблазны могутъ быть недалеки и отъ Раджа Іоги; вѣдь въ сущности все дѣло сводится на доброе или злое произволеніе человѣка, сводится на то, уничтожилъ ли человѣкъ въ себѣ эгоизмъ при достиженіи психическаго могущества. Изъ того же, что, по пониманію самого апологета Раджа Іоги Суоми Вивекананды, Іогъ, достигшій могущества (сдѣлавшійся богомъ), можетъ оставить прямую дорогу, можетъ умереть завистливымъ, мы видимъ, что Раджа Іога, давая могущество, не оберегаетъ своихъ адептовъ отъ эгоизма.

* * *

Говоря о развитіи съ помощью методовъ Раджа Іоги и усовершенствованныхъ оккультныхъ способовъ ментальнаго ясновидѣнія, говоря о той пользѣ, которую можетъ принести человѣчеству развитіе въ себѣ этой особой способности воспріятія совершенно новыхъ впечатлѣній (дающей, напр., возможность изслѣдованія безконечно малыхъ частицъ и безконечно удаленныхъ отъ насъ міровъ), мы этимъ выяснили положительную сторону Раджа Іоги, которая, впрочемъ, этимъ однимъ не ограничивается. Въ числѣ, напр., чудесъ Раджа Іоги Е. П. Блаватская указываетъ на способность Іогъ исцѣлять болѣзни; эту способность Суоми Вивекананда объясняетъ властью Іога надъ праной или жизненной силой паціента. Когда тѣло Іога, вслѣдствіе извѣстныхъ упражненій, сдѣлается гигантскою баттареей воли, онъ можетъ легко своимъ вліяніемъ разбудить спящую прану больного. Всякое излѣченіе, по разъясненію Вивекананды, производится собственною праною самого паціента [2]).

Засимъ, къ положительнымъ сторонамъ Іоги могутъ быть отнесены вообще всѣ такія ихъ воздѣйствія на людей и окружающую среду, которыя имѣютъ за собой высокія и благородныя цѣли. Но, независимо отъ этой стороны, самое могущество Іога, самая сила его, несоизмѣримая по величинѣ съ настоящею слабостью большинства человѣческаго рода, можетъ явиться стимуломъ весьма существеннымъ, чтобы толкать людей совершенствовать себя въ этомъ направленіи. Судя по тому, что говоритъ Раджа Іога о развитіи ментальной психической силы человѣка, жизнь его съ этимъ развитіемъ, весь его кругозоръ и его впечатлѣнія

[1]) Т. VII—VIII, 1908, стр. 51. Курсивъ нашъ.

[2]) „Философія Іоги", стр. 54 и 67.

должны безконечно расшириться. Съ развитіемъ этихъ новыхъ способностей у людей, физическая планета наша въ сознаніи ихъ и въ ихъ жизненныхъ ощущеніяхъ превратится лишь въ маленькій уголокъ, лишь въ маленькій листочекъ того громаднаго дерева, которое называется вселенной. Тотъ червячекъ, который жилъ на этомъ листкѣ и воспринималъ изъ этого листка свои ограниченныя влечатлѣнія, превратится въ бабочку, которая облетитъ все дерево. Человѣкъ будетъ уже жить впечатлѣніями не одной только нашей планеты, а впечатлѣніями всѣхъ міровъ вселенной, впечатлѣніями всѣхъ разнообразныхъ неисчислимыхъ красотъ необъятныхъ сферъ.

Но... какъ бы все это ни было заманчиво и обольстительно... если остановиться надъ всѣмъ этимъ и подумать, то все-таки явится одинъ неизбѣжный вопросъ,—вопросъ старый и всегда мучающій людей при всѣхъ ихъ успѣхахъ. Вопросъ этотъ слѣдующій: Да будетъ ли человѣкъ при этомъ своемъ громадномъ могуществѣ счастливъ? Не будетъ ли счастье его отравлено, какъ оно отравляется и теперь?.. Вѣдь чувства гордости, взаимнаго соперничества и зависти въ человѣкѣ все-таки останутся. Мы уже выяснили, что люди, стремящіеся къ ментальному сверхсознанію и ментальной власти, идущіе по пути, указанному Раджа Іогой, не избавляются отъ этихъ чувствъ [1])...

Такимъ образомъ, темная сторона нашей физической жизни, заключающаяся въ эгоизмѣ, гордости и зависти, можетъ остаться у человѣка и при достиженіи имъ ментальнаго сверхсознанія, при достиженіи, основанномъ на вѣрѣ въ *свои* силы и *свое* могущество. Ментальный міръ не далекъ въ этомъ смыслѣ отъ міра физическаго, гдѣ интеллектъ, какъ говоритъ А. Безантъ, является началомъ борющимся, враждующимъ и *самоутверждающимъ* [2]). Міръ ментальный, какъ міръ физическій, лежитъ также во злѣ... При такихъ условіяхъ достиженіе людьми ментальнаго сверхсознанія можетъ привести лишь къ перенесенію борющагося, враждующаго и самоутверждающаго начала изъ одной сферы въ другую. Во времена до-историческія люди боролись другъ съ другомъ кремневымъ оружіемъ, потомъ пришло оружіе желѣзное, затѣмъ огнестрѣльное и, наконецъ, люди начнутъ истреблять другъ друга психическою силою, болѣе могущественной, чѣмъ всѣ физическія средства, которыя бы ни изобрѣлъ человѣкъ...

---

[1]) См. выше, стр. 185, 186 и 230. [2]) См. выше, глава III, стр. 50.

Итакъ, отъ страшной психической власти, достигаемой черезъ Раджа Іогу, отъ могущества человѣка повелѣвать природой еще далеко до *гарантіи* въ нравственномъ совершенствѣ, которое вполнѣ осуществляется лишь въ истинной духовности, въ любви человѣка къ Богу и людямъ; эта любовь одна можетъ дать людямъ истинное и прочное счастье.

И вотъ невольно вспоминаешь проникновенное Духомъ Святымъ изреченіе св. Апостола Павла, сказавшаго почти 2.000 лѣтъ тому назадъ такое великое слово:

„Если имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять а не имѣю любви, то я ничто“ [1]).

Объ этой любви, завѣщанной намъ Спасителемъ міра, и о высшемъ духовномъ сверхсознаніи мы начнемъ нашу бесѣду съ читателемъ въ слѣдующихъ главахъ нашей книги.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Основанія Христіанскаго Подвижничества.

„За всякою мыслью добраго желанія послѣдуетъ ревность, горячностью своею уподобляющаяся огненнымъ углямъ... Это есть добродѣтель, безъ *которой* не производится доброе“...

Исаакъ Сиріянинъ.

„Цѣломудрый гнѣвъ данъ естеству нашему создавшимъ насъ Богомъ болѣе какъ орудіе правды... Пользующійся цѣломудро гнѣвомъ по ревности къ благочестію болѣе одобрительнымъ окажется на вѣсахъ праведнаго воздаянія, нежели тотъ, кто по неподвижности ума, никогда не подвигается на гнѣвъ“.

Діодохъ, епископъ Фотики.

Апостолъ Павелъ, словами котораго мы закончили предыдущую главу, высказалъ въ томъ же своемъ посланіи еще и

---

[1]) Первое посланіе Коринѳянамъ, глава XIII, 2.

другія удивительныя по своей глубинѣ положенія, и эти изреченія св. Апостола не могли не поразить людей того языческаго вѣка, когда, напр., въ глазахъ всѣхъ казнь на крестѣ считалась самою позорною казнью и умирающіе на крестѣ были большею частью презираемые рабы—преступники, когда, по словамъ того же Апостола, „слово о крестѣ для погибающихъ (язычниковъ) юродство есть". И несмотря на все это, св. Апостолъ сказалъ: „для насъ, спасаемыхъ, слово о крестѣ есть сила Божія" [1]), и еще онъ тутъ же сказалъ: „Богъ избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное" [2])...

Итакъ, Христіанство вошло въ міръ съ новымъ словомъ, словомъ, ниспровергающимъ бывшія понятія, словомъ, объявляющимъ войну мудрости человѣческой, ибо проповѣдь Христа, распятаго для міра языческаго, конечно, была проповѣдью безумія [3]). „Христіанство, говоритъ С. Н. Булгаковъ [4]), вступило въ міръ неземными путями. Оно не воспользовалось какими-либо средствами, взятыми изъ исторически сложившейся среды; оно явилось, какъ совершенно новая и особая сила, внѣкультурная и внѣисторическая, отрицающая кривые и ломанные историческіе пути. Оно обращалось не къ исторической оболочкѣ человѣка и даже не къ разуму, но къ *его сердцу,* брало его волю, зажигало въ немъ новую жизнь".

Интересно вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить, что въ эпоху возникновенія Христіанства отличительною чертою настроенія и мысли лучшихъ людей того времени было религіозное безпокойство и исканіе Бога. Нѣкоторые язычники тогда уже додумались синтетическихъ умомъ своимъ до понятія о Единомъ Божествѣ (anima mundi), и Божество это будило въ язычникахъ чувство покорности и даже благоговѣнія; но какая громадная разница была между этимъ отвлеченнымъ Божествомъ язычниковъ [5]) и христіанскимъ личнымъ Богомъ, близкимъ къ человѣку, Отцомъ небеснымъ,

---

[1]) Первое посланіе къ Коринѳянамъ I, 18. [2]) Тамъ же, I, 27. [3]) Тамъ же, I, 23.

[4]) „Русская Мысль" 1909 г. Май—Іюнь. „О первохристіанствѣ" С. Н. Булгакова, стр. 76.

[5]) По мнѣнію Вильяма Джемса, въ словахъ Марка Аврелія, когда онъ размышляетъ о Вѣчномъ Разумѣ, который далъ начало міровому порядку, слышится такой суровый холодъ, какой вы рѣдко встрѣтите у еврейскихъ и никогда не встрѣтите у христіанскихъ религіозныхъ писателей. „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 36.

Котораго человѣкъ долженъ „возлюбить всѣмъ сердцемъ своимъ". Различіе эмоцій къ Божеству—эмоцій стоика и Христіанина, по словамъ Вильяма Джемса, напоминаетъ разницу между полярнымъ и тропическимъ климатомъ [1]).

Изъ числа философовъ не Христіанъ того времени только одинъ Филонъ Александрійскій своею геніальностью постигалъ ощущеніе Божества черезъ глубокое чувство любви къ Богу. Такъ онъ говоритъ: „достигшій ступени божественнаго созерцанія, дѣлается постояннымъ въ добродѣтели, ибо, прилѣпившись любовью къ Богу, забываетъ о всемъ остальномъ и полученному имъ блаженству не предпочтетъ земныхъ благъ" [2])...

Рамки нашего труда не позволяютъ намъ останавливаться надъ этой поразительной эпохой первохристіанства, когда были провозглашены великія откровенія, когда раздавалась проповѣдь апостольская, когда возгорѣлась борьба между старымъ и новымъ міромъ. Эпоха эта неотразимо притягиваетъ къ себѣ всякаго изслѣдователя, интересующагося вопросами духа. Читателей, желающихъ ознакомиться ближе съ этимъ временемъ, мы отсылаемъ къ прочтенію необыкновенно интересной статьи о первохристіанствѣ С. Н. Булгакова, напечатанной въ „Русской Мысли" за 1909 г. (Май и Іюнь).

Мы минуемъ эту эпоху и перенесемся въ другія времена.

Прошло нѣсколько столѣтій послѣ того, какъ огненною проповѣдью Апостоловъ Христіанство утвердилось въ мірѣ, и тогда, въ расцвѣтѣ этой религіи чувства, религіи уже окрѣпшей и вылившейся въ опредѣленныя формы, одинъ изъ христіанскихъ подвижниковъ VI в. св. Авва Дорофей далъ на поученіе людямъ слѣдующую удивительную по простотѣ и глубинѣ мысли схему духовной религіозной любви, обнимающей и высокое чувство человѣка къ Божеству и чувство его къ своимъ ближнимъ [3]).

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

---

[1]) Тамъ же, стр. 37.

[2]) Somn. II, 689. Извлечено изъ книги Миртова „Нравственное ученіе Климента Александрійскаго", стр. 64. [3]) Доброт. II, стр. 617.

отъ окружности къ центру, суть пути жизни людей. И тутъ тоже—насколько святые входятъ внутрь круга къ срединѣ 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".

Означенная основная христіанская идея, такъ просто и ясно выраженная въ этой схемѣ Аввы Дорофея—идея, связующая воедино любовь къ Богу и любовь къ людямъ, проходитъ черезъ всѣ творенія подвижниковъ Добротолюбія. Во всѣхъ ихъ сочиненіяхъ мы встрѣчаемъ варіанты на два главныя основныя положенія: 1) чѣмъ болѣе человѣкъ упражняется въ милосердіи и любитъ людей, тѣмъ болѣе приближается къ Богу и 2) чѣмъ болѣе человѣкъ сердцемъ чувствуетъ Божество, тѣмъ болѣе онъ любитъ людей.

Приведемъ примѣры такихъ варіантовъ:

Ефремъ Сиріянинъ выражается такъ [1]): „когда соединяемся другъ съ другомъ независтливостью, простотою, любовью, міромъ и радостью—преспѣяніе ближняго почитая собственнымъ своимъ пріобрѣтеніемъ, а равно немощи и недостатки и скорби признавая собственнымъ ущербомъ... сострадая другъ о другѣ и особенно сильные о слабыхъ и крѣпкіе о немощныхъ—тогда въ состояніи будемъ исполнить законъ Христовъ... Вотъ подлинно ангельская жизнь!"—восклицаетъ тутъ же св. Ефремъ Сиріянинъ.

А вотъ другое изреченіе подвижника Добротолюбія св. Варсануфія [2]):

„Каждый по своей мѣрѣ любитъ ближняго своего; мѣра же совершенной любви состоитъ въ томъ, чтобы ради той любви, какую человѣкъ имѣетъ къ Богу, любить ближняго своего, какъ самого себя".

---

[1]) Доброт. II, стр. 368.

[2]) Доброт. II, стр. 579.

Весьма интересно о чувствѣ любви къ Богу говоритъ Климентъ Александрійскій [1]). Въ своихъ „Строматахъ“ Климентъ говоритъ, что цѣль жизни одна—сдѣлаться любящимъ Бога... Самъ Богъ христіанскій—любовь. Сообразно ступенямъ нравственнаго развитія Христіанина любовь обнаруживается различно. Путь приближенія человѣка къ Божеству въ чувствѣ любви Климентъ дѣлитъ на три ступени. На первой начальной ступени—любовь соединяется *со страхомъ Божіимъ* (какъ съ чувствомъ крайней степени благоговѣнія къ Божеству). Страхъ начало любви и потомъ въ нее переходитъ. На ступени средней—любовь проникаетъ все добродѣланіе гностика (слѣдовательно, обнимаетъ и любовь къ людямъ). На ступени высшей—любовь принимаетъ характеръ таинственнаго внутренняго единенія съ Богомъ. Любовь черезъ богоуподобленіе, говоритъ Климентъ, дѣлаетъ человѣка другомъ и сыномъ Божіимъ [2]).

Здѣсь мы должны пояснить, что въ томъ смыслѣ, въ которомъ говоритъ Климентъ Александрійскій объ этой высшей ступени любви, а именно *о любви, какъ о таинственномъ внутреннемъ соединеніи человѣка съ Богомъ*—въ этомъ смыслѣ мы собственно и понимаемъ *духовное сверхсознаніе.*

Приведенныхъ изреченій христіанскихъ писателей совершенно достаточно, чтобы освѣтить со всѣхъ сторонъ главную идею, высказанную св. Аввою Дорофеемъ въ его схемѣ о любви человѣка къ Божеству и ближнимъ. Мы можемъ вполнѣ умомъ нашимъ постигнуть все величіе этой схемы, понять высокую религію любви христіанской, но одно дѣло—понять эту религію абстрактною мыслею нашей и другое дѣло—*пережить ее.* Религія въ зернѣ своемъ, говоритъ С. Н. Булгаковъ, котораго мы цитировали выше, есть не теорія, а жизнь, переживаніе божественнаго—религіозный опытъ. Строго говоря, этой религіи нельзя научиться усвоеніемъ извѣстныхъ идей, ее даетъ только самая жизнь. Если есть это зерно, то есть и религія—есть стволъ, около котораго можетъ разрастаться дерево, а нѣтъ его, то нѣтъ ничего, одни сухіе листья шумящіе, но мертвые [3]). Почти то же самое высказываетъ и Вильямъ Джемсъ: „Если религія есть проявленіе, которое,

[1]) Знаменитый христіанскій писатель II вѣка, высказывавшій положенія тожественныя по своему направленію съ авторами Добротолюбія. Воззрѣнія Климента и отразились на взглядахъ авторовъ Добротолюбія.

[2]) Д. Миртовъ. „Нравственное ученіе Климента Александрійскаго“ стр. 68 и 69. [3]) „О первохристіанствѣ“. „Русская Мысль“, Іюль 1909 г., стр., 121.

дѣйствительно, служитъ на пользу божескому или человѣческому дѣлу, говоритъ онъ, то тотъ, кто живетъ хотя бы узкой религіозной жизнью, является лучшимъ слугою этого дѣла, чѣмъ тотъ, кто обладаетъ только огромнымъ запасомъ свѣдѣній о ней. Знаніе о жизни одно, а дѣйствительная причастность къ жизни, когда ея динамическіе токи пронизываютъ все наше существо—совсѣмъ другое“ [1]).

Итакъ, повторяемъ—одно дѣло понять смыслъ христіанской религіи, другое дѣло—пережить ее. Но, чтобы начать переживать религіозное чувство, первый шагъ къ этому—это хотя бы умственное, теоретическое усвоеніе главныхъ религіозныхъ истинъ и прежде всего, конечно, слѣдуетъ признать несомнѣнность бытія Великаго Божественнаго „Я“, которымъ держится и связывается вся вселенная, и при этомъ признать это Великое Божество какъ дѣйствительную личную силу Божію, животворящую человѣческую душу, стремящуюся къ ней.

Мы уже говорили во второй главѣ нашей книги, что придти къ признанію бытія Божія можно двумя путями или черезъ простую вѣру, какъ инстинктивную интуицію, или черезъ знаніе (гнозисъ).

Признаніе Божества путемъ интуиціи, путемъ нисшедшей на человѣка вѣры въ Бога, входило во всѣ религіи міра. Путь этотъ былъ принятъ великимъ христіанскимъ движеніемъ. Великій учитель Христосъ, какъ его характеризуетъ Ренанъ, не былъ умозрительнымъ философомъ. „Все богословіе Іисуса, говоритъ Ренанъ, состояло въ томъ, что Богъ познается, какъ непосредственный Отецъ. И это было у Него не теоретическимъ принципомъ, не ученіемъ болѣе или менѣе доказаннымъ, которое Онъ старался внушить другимъ. Онъ не приводилъ своимъ ученикамъ никакихъ доводовъ разсудка, не требовалъ отъ нихъ никакого умственнаго напряженія. Онъ проповѣдывалъ не свои убѣжденія, *а Себя Самого* [2]). „Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, говорилъ Великій Учитель, какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга. Потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою“... (Евангеліе отъ Іоанна гл. XIII, 34, 35). И ученики чувствовали своего Учителя и не могли не признать Его Божественности.

---

[1]) „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 478.

[2]) Ренанъ. „Жизнь Іисуса“, стр. 58.

Въ наше время въ нашей интеллигентной средѣ простая религіозная интуиція, простая младенческая вѣра, какъ мы это уже выяснили въ началѣ нашего труда, можетъ являться лишь, какъ исключеніе. Теперь Божество признается черезъ знаніе и философское мышленіе (гнозисъ). Примѣры такого познаванія мы привели во второй главѣ нашей книги [1]).

Нынѣ къ этимъ примѣрамъ мы считаемъ не безполезнымъ присоединить еще слѣдующій яркій примѣръ подобнаго же философскаго мышленія, приводящаго къ признанію Божества (Логоса); примѣръ этотъ мы усмотрѣли въ исполненномъ глубокой мысли разсужденіи философа Николая Бердяева о разумѣ человѣческомъ [2]).

„Два разума проходятъ черезъ всю человѣческую жизнь, черезъ всю человѣческую исторію, говоритъ Н. Бердяевъ, разумъ малый и разумъ большой. Взаимоотношеніе этихъ двухъ разумовъ и составляетъ основную проблему философіи. Вѣчное религіозное выраженіе борьбы этихъ двухъ разумовъ даетъ Апостолъ Павелъ, когда говоритъ: „Будь безумнымъ, чтобы быть мудрымъ“, и еще: „Мудрость міра сего есть безуміе передъ Богомъ“. Это и значитъ, что въ безуміи, въ отреченіи отъ малаго разума есть стяжаніе себѣ большого разума, а въ „мудрости міра сего“, въ торжествѣ малаго разума отсутствуетъ большой разумъ, есть „безуміе передъ Богомъ“. Есть ограниченный разумъ, разсудокъ, разумъ раціоналистовъ, и *есть разумъ божественный, разумъ мистиковъ и святыхъ* [3]). Въ безумномъ отреченіи отъ разума индивидуальнаго пріобрѣтается разумъ универсальный. Величайшіе философы и христіанскіе и языческіе—тѣ, для которыхъ философія была священной, признавали существованіе высшаго, божественнаго разума—Логоса, въ которомъ субъектъ и объектъ тожественны и открывали дѣйствіе Логоса въ человѣкѣ. Основное свойство Логоса, отличающее его отъ разума малаго, то, что онъ присутствуетъ въ такой же мѣрѣ въ объектѣ, какъ и въ субъектѣ. Это разумъ вселенскій; онъ такъ же открывается въ природѣ и исторіи, какъ и въ человѣкѣ. Логосъ есть тожество субъекта и объекта; въ немъ дана общность человѣка и космоса. Черезъ отреченіе отъ малаго разума, отъ разсудка и пріобщеніе къ большому разуму, къ Логосу человѣкъ прозрѣваетъ черезъ хаосъ, черезъ фатумъ природы Разумъ міра, Смысль міра“.

---

[1]) См. выше, стр. 26—30.

[2]) „Вѣра и знаніе“ статья Николая Бердяева въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“, 1910 г Мартъ—Апр., стр. 218 и 219. [3]) Курсивъ нашъ.

Но какъ бы ни были убѣдительны всѣ эти примѣры, которые мы почерпнули изъ сочиненій Владиміра Соловьева, Вильяма Джемса (разсужденія Соловьева и Джемса приведены нами во второй главѣ) и Николая Бердяева,—усвоеніе означенныхъ принциповъ религіи и признаніе ихъ истинными не есть все-таки та настоящая религія, на которую указываетъ Булгаковъ и Джемсъ, и которая заключается *въ переживаніи* Божественнаго, въ религіозномъ опытѣ. Подвижникъ Добротолюбія св. Исаакъ Сиріянинъ называетъ подобное теоретическое усвоеніе религіозныхъ принциповъ „вѣдѣніемъ естественнымъ", вѣдѣніемъ, предшествующимъ вѣрѣ, т. е. предшествующимъ религіозному опыту [1]). „Естественное вѣдѣніе, предшествующее вѣрѣ, говоритъ онъ, есть путь къ вѣрѣ и Богу. Будучи вложено въ природу нашу Богомъ, *оно само убѣждаетъ насъ въ томъ, что должно вѣровать Богу, приведшему все въ бытіе* [2]). Это „естественное вѣдѣніе" Исаакъ Сиріянинъ называетъ также „голой вѣрой" и отличаетъ это „естественное вѣдѣніе" отъ „вѣдѣнія духовнаго" [3]), которое является результатомъ вѣры, результатомъ религіознаго опыта, къ которому человѣкъ и долженъ стремиться.

Слѣдовательно, весь вопросъ сводится къ тому, чтобы схема св. Аввы Дорофея, о которой мы говорили выше, была познана человѣкомъ не только теоретически, но и черезъ религіозный опытъ, т. е. къ тому, чтобы человѣкъ, дѣйствительно, началъ приближаться къ Богу и къ людямъ черезъ свое чувство къ нимъ, чтобы загорѣлось въ человѣкѣ это чувство духовной религіозной любви, неразрывно связанной съ „духовнымъ вѣдѣніемъ", о которомъ говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ и высшая степень коего есть духовное сверхсознаніе.

* * *

Но какимъ образомъ достигнуть того, чтобы загорѣлось чувство духовной религіозной любви, спроситъ читатель, и какіе пути къ высшему духовному сверхсознанію?

---

[1]) По смыслу изреченій св. Исаака Сиріянина подъ „вѣрою" онъ понимаетъ религію дѣятельную—религіозный опытъ.

[2]) Добр. II, стр. 744 и 745.

[3]) Какъ видно изъ другого мѣста сочиненій св. Исаака Сиріянина (Доб. II, 656—659), гдѣ онъ говоритъ о степеняхъ вѣдѣнія,—высшая степень „вѣдѣнія" духовнаго" есть „вѣдѣніе сверхъестественное", т. е. то, что мы называемъ „духовнымъ сверхсознаніемъ".

Въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта“ Вильямъ Джемсъ на основаніи собранныхъ имъ опытныхъ данныхъ говоритъ, что существуютъ два пути для достиженія духовныхъ цѣлей: одинъ сознательный и активный, другой пассивный и безсознательный. Первый путь—это волевой типъ процесса духовнаго возрожденія; онъ протекаетъ постепенно и состоитъ въ медленномъ построеніи часть за частью новаго зданія „нравственныхъ и духовныхъ привычекъ“ [1]), второй путь—гдѣ воля отсутствуетъ, гдѣ духовное наитіе является какъ бы внезапнымъ, ошеломляющимъ. Примѣръ второго типа духовнаго возрожденія мы видимъ въ обращеніи св. Апостола Павла.

О деталяхъ пути волевого духовнаго возрожденія мы будемъ говорить въ слѣдующихъ главахъ настоящей книги, а о случаяхъ внезапныхъ обращеній въ послѣдней XVII главѣ, теперь же мы прежде всего выяснимъ общія главныя основанія, при которыхъ является человѣку возможнымъ встать на вѣрную дорогу сознательнаго волевого религіознаго опыта для достиженія высшаго духовнаго сверхсознанія.

Въ главахъ VII и X нашего изслѣдованія, дѣлая въ общихъ чертахъ сравненіе пути индусскихъ и христіанскихъ подвижниковъ, мы уже нѣсколько коснулись настоящаго интересующаго насъ вопроса. Тамъ мы сказали [2]), что путь христіанскихъ подвижниковъ заключается не въ раскрытіи силъ интеллекта, а прежде всего въ переработкѣ астральнаго тѣла человѣка, а именно въ его очищеніи и приведеніи къ эмоціямъ альтруизма. Засимъ мы сказали, что органомъ духовнаго сверхсознанія христіанскіе подвижники признаютъ не мозгъ, а сердце, которое, какъ мы выяснили въ V главѣ нашей книги, есть вмѣстѣ съ тѣмъ центральный органъ эмоцій. Мы сказали, что путь христіанскихъ подвижниковъ и начинается съ перевоспитанія чувствъ сердца, и только тогда, когда сердце переплавлено въ своихъ эмоціяхъ, тогда въ этомъ сердцѣ можетъ проявиться высшая сила духа—благодать Божія—сила, по пониманію христіанскихъ подвижниковъ, гораздо болѣе могущественная, чѣмъ мозговая воля человѣка, какъ бы послѣдняя ни была развита. Только тогда въ немъ, въ томъ же сердцѣ, и можетъ проявиться чувство духовнаго сверхсознанія.

---

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 195.

[2]) См. выше, стр. 129 и 188.

Что путь христіанскихъ подвижниковъ заключается не въ уничтоженіи эмоцій, а прежде всего въ переработкѣ чувствъ сердца (астральнаго тѣла человѣка) и приведеніи этихъ чувствъ къ эмоціямъ альтруизма, къ эмоціямъ, направленнымъ къ высокимъ цѣлямъ—можно усмотрѣть во многихъ сочиненіяхъ Добротолюбія. Приведемъ нѣсколько изреченій св. подвижниковъ, которые это потверждаютъ. Такъ, разсуждая о чувствѣ *гнѣва* (объ одной изъ главныхъ астральныхъ страстей человѣка), подвижники даже признаютъ законность этого чувства, когда энергія его направлена на нравственное усовершенствованіе человѣка.

Вотъ рядъ такихъ изреченій.

Подвижникъ Добротолюбія, блаженный Діадохъ въ своемъ трактатѣ „о гнѣвѣ“ признаетъ, что гнѣвъ крайне полезенъ, какъ протестъ, напримѣръ, противъ блуда. Онъ говоритъ, что „когда подымаются въ душѣ женолюбивыя движенія, тогда, разгнѣвавшись посильнѣе на этотъ грѣхъ, отрезвляемъ нерѣдко душу и придаемъ ей мужескую силу противостоять ему“.

Онъ же утверждаетъ, что гнѣвъ полезенъ, какъ протестъ противъ унынія—„находясь въ крайнемъ разстройствѣ духа, говоритъ онъ, можемъ мы, запретивъ гнѣвно самому духу разстроителю (смущать насъ), возвышаться мудрованіемъ даже надъ ужасами, коими хвалится подавлять насъ смерть“... „Такъ что, какъ мнѣ кажется, заключаетъ блаженный Діадохъ, цѣломудрый гнѣвъ данъ естеству нашему создавшимъ насъ Богомъ болѣе, какъ орудіе правды... Почему полагаю, что пользующійся цѣломудро гнѣвомъ по ревности къ благочестію, болѣе одобрительнымъ окажется на вѣсахъ праведнаго воздаянія, нежели тотъ, кто по неподвижности ума никогда не подвигается на гнѣвъ“ [1]). Наконецъ, въ другомъ своемъ трактатѣ „о дѣйствѣ благодатной любви къ Богу“ Діадохъ высказываетъ, что, достигшій даже этой высокой любви, и тотъ возгорается ревностью противъ тѣхъ, *„кои на бѣдныхъ нападаютъ* или *на Бога глаголютъ неправду“;* хотя этотъ же человѣкъ, если лично испытываетъ тысячи обидъ и лишеній, не гнѣвается на обидчика и остается „душевно прилѣпленнымъ къ оскорбляющему и обижающему его“ [2]).

Кассіанъ Римлянинъ о гнѣвѣ, между прочимъ, говоритъ такъ [3]):

---

[1]) Добр. III, стр. 40 и 41. [2]) Добр. III, стр. 65. [3]) Добр. II, стр. 56.

„Бываетъ отъ гнѣва и услуга намъ очень пригодная, когда разсерживаемся, досадуя на сладострастныя движенія нашего сердца... или когда противъ самаго гнѣва разсерживаемся, зачѣмъ онъ вкрался, возбуждая насъ противъ брата".

Преподобный Исихій: „Гнѣвъ дарованъ намъ отъ Бога, какъ щитъ и лукъ, и бываетъ таковымъ, если не уклоняется отъ назначенія своего" [1]).

То же отношеніе, которое мы видимъ у христіанскихъ подвижниковъ къ гнѣву, усматривается у нихъ и въ отношеніи къ нѣкоторымъ другимъ страстямъ.

По этому предмету, напр., Максимъ Исповѣдникъ говоритъ слѣдующее:

„Хороши бываютъ и страсти въ рукахъ ревнителей о добромъ и спасительномъ житіи, когда, мудро отторгши ихъ отъ плотскаго, употребляемъ къ стяжанію небеснаго; именно, когда вожделѣніе содѣлываемъ стремительнымъ движеніемъ духовнаго возжеланія Божественныхъ благъ, сластолюбіе—живительнымъ радованіемъ подъ дѣйствіемъ восхищенія ума Божественными дарами... Печаль—раскаяніемъ, направленнымъ на исправленіе настоящаго зла, и, коротко сказать, когда страстями этими будемъ пользоваться къ уничтоженію или предотвращенію настоящаго или ожидаемаго зла" [2]). Наконецъ, въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій Максимъ Исповѣдникъ сказалъ [3]): „Не пища—зло, а чревоугодіе, не дѣторожденіе, а блудъ, не деньги, а сребролюбіе, не слава, а тщеславіе, а когда такъ, то въ сущемъ насъ нѣтъ ничего злого, кромѣ *злоупотребленія*, которое случается отъ нерадѣнія ума о воздѣланіи естества душевныхъ силъ и *ихъ добромъ направленіи*".

Означенныхъ выписокъ совершенно достаточно, чтобы убѣдиться, что подвижники были противъ того, чтобы человѣкъ, стремящійся къ совершенству, обезличивалъ себя черезъ уничтоженіе своей эмоціональной (астральной) энергіи. Въ этомъ отношеніи весьма характерны слова блаженнаго Діадоха, что „пользующійся цѣломудренно гнѣвомъ по ревности къ благочестію болѣе одобрительнымъ окажется на вѣсахъ воздаянія, нежели тотъ, кто, по неподвижности ума, никогда не подвигается на гнѣвъ". И подвижники были совершенно правы, высказывая такой взглядъ на прохожденіе подвижническаго пути. Мы знаемъ,

---

[1]) Доброт. II, стр. 164. [2]) Доброт III, стр. 258. [3]) Тамъ же, стр. 196.

что сила эмоцій у наиболѣе даровитыхъ людей можетъ проявляться въ высокой степени. Чтобы подавить эмоціональную энергію, приходится израсходовать энергію мозговой воли равносильную эмоціональной. Вотъ почему идея о томъ, чтобы энергію страсти не подавлять, а преобразовывать изъ эгоистической въ альтруистическую, возвышенную и чистую страсть — значитъ усилить мозговую энергію энергіей чувства, значитъ удвоить человѣческую энергію на его пути къ совершенствованію.

Не только на подвижническомъ пути, но и во всѣхъ проявленіяхъ человѣческаго духа сила эмоцій вообще есть главнѣйшая сила, двигающая міромъ. Всѣ мы, напр., знаемъ, какъ могущественны тѣ, кто владѣютъ сердцами людей. Хорошій ораторъ, говоритъ Францъ Гартманъ, вліяетъ на слушателей гораздо болѣе силою тѣхъ чувствъ, которыя онъ въ нихъ пробуждаетъ чѣмъ посредствомъ хорошо обдуманныхъ аргументовъ, которые все равно оказываются безсильными, когда противъ нихъ возмущается чувство... Разсудочные аргументы не проникаютъ дальше мозга; то же, что сказано отъ души, отъ всего сердца, то доходитъ до сердца [1]).

Наконецъ, чтобы признать страшное могущество эмоцій, вспомнимъ о поразительныхъ подвигахъ такихъ полководцевъ, какимъ былъ Суворовъ, который владѣлъ сердцами своихъ солдатъ; вспомнемъ о подвигахъ Жанны д'Аркъ... Владѣющій сердцами людей—ихъ астральной энергіей—можетъ совершать чудеса человѣческаго могущества, чудеса, далеко оставляющія за собою усилія ментальной энергіи [2]).

Астральная энергія, о которой мы говоримъ, направленная на высшія цѣли, у христіанскихъ подвижниковъ имѣетъ свое особое названіе; она называется *„ревностью“*, и вотъ какъ св. Исаакъ Сиріянинъ высказывается о ревности [3]).

„За всякою мыслью добраго желанія послѣдуетъ ревность, горячностью своею уподобляющаяся огненнымъ углямъ: и она обыкновенно ограждаетъ сію мысль и не допускаетъ, чтобы приближалось къ ней какое-либо сопротивленіе, препятствіе и преграда. *Это есть добродѣтель, безъ которой не производится доброе“.*

---

[1]) Докторъ Францъ Гартманъ. „Общеніе съ міромъ духовъ“. „Вѣстн. Теософіи“ 1910 г. IX, стр. 53.

[2]) Выше въ главѣ VIII (стр. 149 и 150) мы высказали нашъ взглядъ на неисчерпаемость энергіи астральнаго тѣла (аналогія съ радіоактивностью).

[3]) Добр. II, стр. 663.

Сводя всѣ вышеизложенныя разсужденія св. подвижниковъ въ общее заключеніе, мы приходимъ къ тому, что основное пониманіе ихъ по настоящему предмету было слѣдующее:

„Ревность“ или, по нашей терминологіи, эмоціональная энергія вообще, какъ сила, могущая быть человѣку полезной, никакъ не подлежитъ уничтоженію, а должна быть направлена на высокія цѣли и при такомъ направленіи ея она является силою благодѣтельною. Энергія эта должна служить для переработки злыхъ эгоистическихъ страстей въ возвышенные порывы сердца и въ высокія чувства альтруизма и любви.

Посмотримъ теперь, что говорятъ объ этомъ предметѣ свѣтскіе писатели-философы.

Въ своей книгѣ „Духовныя основы жизни“ Владиміръ Соловьевъ говоритъ [1]), что если сила личности (выражающаяся, между прочимъ, въ силѣ эмоцій) подчинитъ себя высшему началу, то тотъ же самый огонь, проникнутый Божественнымъ свѣтомъ, по утвержденію Вл. Соловьева, становится силою міровой, всеобъемлющей любви... О силѣ эмоціональной энергіи человѣка Вильямъ Джемсъ высказывается въ такихъ выраженіяхъ [2]): „всякое захватывающее душевное состояніе, всякій страстный энтузіазмъ порождаетъ до нѣкоторой степени нечувствительность ко злу; обычныя опасности не устрашаютъ горячаго патріота; любящіе другъ друга пренебрегаютъ часто необходимыми предосторожностями. Когда страсть достигаетъ своего апогея, страданіе кажется прекраснымъ, если оно ведетъ къ идеальной цѣли. Смерть теряетъ свое жало, гробъ—свою побѣду“

И въ Теософіи высказываются взгляды, близкіе къ приведеннымъ: „каждая сила, каждая страсть человѣческая предназначена ему въ его собственность Божественнымъ Умысломъ, говоритъ Мабель Коллинзъ, и если человѣкъ убиваетъ или пренебрегаетъ какою-нибудь частью своей природы, то онъ измѣняетъ ввѣренной ему силѣ“ [3]).

Наконецъ, одинъ изъ русскихъ теософовъ, П. Батюшковъ въ статьѣ своей „Духовная алхимія“ [4]) спеціально останавливается надъ вопросомъ о переработкѣ, переплавкѣ чувствъ человѣка. Онъ говоритъ, что духовная алхимія состоитъ въ пре-

---

[1]) „Духовныя основы жизни“, стр. 99.

[2]) „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 81.

[3]) Т. I, 1910, стр. 43, „Свѣжая листва“ статья Мабель Коллинзъ.

[4]) Т. XII, 1909, стр. 5.

вращеніи всѣхъ нашихъ желаній, чувствъ, страстей въ высшія спиритуальныя силы. Низшія эгоистическія желанія (стремленіе къ обособленности) по мѣрѣ восхожденія къ высшему идеалу, претворяются въ альтруистическія (состраданіе, самозабвеніе, самопожертвованіе). Дщери нашего незнанія—скорбь и печаль души преображаются на пути познающаго въ радость и ясность духа".

* * *

Другое основное положеніе христіанскихъ подвижниковъ при достиженіи ими высшихъ духовныхъ цѣлей—это, какъ мы сказали уже выше, взглядъ ихъ на *роль человѣческаго сердца* въ дѣлѣ прохожденія пути христіанскаго, взглядъ, наиболѣе ярко выраженный въ слѣдующемъ изреченіи св. Макарія Великаго: „сердце правитъ всѣмъ органомъ и, когда благодать займетъ всѣ отдѣленія сердца, господствуетъ надъ всѣми помыслами и членами, ибо тамъ умъ и всѣ помыслы душевные". Въ главѣ V нашей книги мы выяснили, что сердце (солнечное сплетеніе) есть органъ человѣческихъ эмоцій [1]); засимъ нами было выяснено, что то же человѣческое сердце можетъ быть проводникомъ духовнаго сверхсознанія, когда низменныя чувства сердца и злыя страсти переплавлены въ высокія чувства альтруизма и любви [2]). Согласно съ этимъ, мы полагаемъ, что сказанное о сердцѣ св. Макаріемъ Великимъ въ приведенномъ изреченіи должно быть понимаемо не какъ метафора, а выражаетъ собою мнѣніе о дѣйствительномъ значеніи сердца, какъ органа человѣческаго тѣла, какъ истиннаго показателя высшаго духовнаго чувства, осѣняющаго человѣка. Въ этомъ смыслѣ сердце человѣка можетъ быть проявителемъ того высшаго „Я", того большого Разума, о которомъ говоритъ Н. Бердяевъ, противопоставляя его малому человѣческому разуму (мудрости вѣка сего). Этотъ же послѣдній разумъ или, такъ называемый, интеллектъ принадлежитъ собственно головному мозгу человѣка—сѣдалищу человѣческаго эгоистическаго сознанія.

Но такъ же, какъ изъ области сердца, если оно очищено отъ злыхъ страстей и заключаетъ въ себѣ высшія стремленія, врываются въ поле человѣческаго сознанія сверхличные порывы, порывы благороднаго энтузіазма и самопожертвованія, — такъ же точно изъ той же области сердца могутъ истекать и злыя эгои-

---

[1]) Глава V, стр. 83—86. [2]) Глава VII, стр. 129—131.

стическія чувства, если человѣкъ не прошелъ черезъ трудный путь работы надъ своими злыми страстями. Въ этомъ именно смыслѣ Евангеліе и говоритъ, что „добрый человѣкъ изъ добраго сокровища сердца своего выноситъ доброе, а злой человѣкъ изъ злого сокровища сердца своего выноситъ злое“ [1]).

О жизни ума человѣческаго и о жизни сердца мы нашли очень интересныя разсужденія Епископа Феофана Затворника [2]). „Есть умовая жизнь и вѣра умовая, по умовымъ основаніямъ, и молитва умовая, въ умственныхъ представленіяхъ движущаяся, говоритъ епископъ Феофанъ, и дѣятельность умовая по опредѣленіямъ ума. И эта жизнь не настоящая. Сердца тутъ нѣтъ, и ему оставляется возможность настраиваться своимъ образомъ независимо отъ умствованій. Шевелится и оно подъ впечатлѣніями отъ умовыхъ представленій, но поверхностно, подобно тому, какъ 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“.

Громадную роль сердца человѣческаго, какъ источника высшаго сознанія, признаетъ и нашъ великій писатель Л. Н. Толстой. Въ одномъ мѣстѣ своей „Исповѣди“ онъ, между прочимъ, говоритъ такъ: „во все время этого года (т. е. того года, когда онъ пришелъ въ отчаяніе отъ своей жизни), 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 говорю, сердце мое томилось мучительнымъ чувствомъ. Чувство это я не могу назвать иначе, какъ исканіемъ Бога. Я говорю, что это исканіе Бога было не разсужденіе, но чувство, потому что это исканіе вытекало не изъ моего хода мыслей, оно было прямо противоположно имъ—*но оно вытекало изъ сердца*“ [3]).

Итакъ, по Толстому, изъ сердца человѣческаго идутъ безсознательные (сверхсознательные) порывы человѣка къ Божеству.

Но что же нужно сдѣлать человѣку, спросимъ мы, чтобы ощущенія его сердца вышли, наконецъ, изъ стадіи смутныхъ порывовъ, чтобы сердце почувствовало Божество ясно и сознательно? Какимъ образомъ человѣку вступить на путь высшей

---

[1]) Ев. отъ Луки II, 45. [2]) Епископъ Феофанъ. „Примѣры записыванія добрыхъ мыслей“. Москва 1896 г., стр. 40. [3]) Гр. Л. Н. Толстой „Исповѣдь“, изд. Посредника, гл XII, стр. 57. Курсивъ нашъ.

религіозной любви, который, по словамъ Климента Александрійскаго, есть не только глубокая любовь къ людямъ, но и таинственное внутреннее соединеніе человѣка съ Богомъ. Мы въ нашей жизни знакомы лишь съ слабымъ подобіемъ этой любви въ чувствѣ альтруизма. Между тѣмъ отъ чувства альтруизма, отъ чувства состраданія къ людямъ еще далеко до этой высшей любви, присущей духовному сверхличному переживанію. Альтруизмъ, о которомъ мы говорили ранѣе, есть душевное движеніе человѣка, не исключающее все-таки эгоистической основы; оно есть чувство, присущее малому разуму, который понимаетъ любовь лишь какъ сболѣзнованіе, болѣе и менѣе сильное, страданіямъ человѣческимъ.

Для достиженія же того, чтобы въ полной мѣрѣ проснулось сердце человѣка и ощутило высшую духовную жизнь, нужна большая работа надъ собою, надъ своимъ совершенствованіемъ. Для достиженія этого, подвижники Добротолюбія указываютъ людямъ подробный и точный путь праведной жизни, развиваютъ цѣлую систему отношенія Христіанина къ Богу, къ себѣ и къ своимъ ближнимъ. Въ этой системѣ подвижники отводятъ главное мѣсто особому, какъ они говорятъ, „духовному дѣланію", именуемому *молитвой,* которая, по словамъ Феофана Затворника [1]), есть возникновеніе *въ сердцѣ нашемъ* одного за другимъ благоговѣйныхъ чувствъ къ Богу: смиренія, усерднаго припаданія, покорности волѣ Божіей, сокрушенія (покаянія) и проч.

Послушаемъ, что о молитвѣ говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ [2]):

„Надлежитъ знать намъ, пишетъ онъ въ своихъ подвижническихъ наставленіяхъ, что всякая бесѣда къ Богу, совершаемая въ тайнѣ, всякое попеченіе добраго ума о Богѣ, всякое размышленіе о духовномъ устанавляется молитвою и нарицается именемъ молитвы и подъ симъ именемъ сводится воедино—будешь ли разумѣть различныя чтенія или гласъ устъ въ славословіи Богу, или заботливую печаль о Господѣ, или тѣлесные поклоны, или псалмопѣніе, или все прочее, изъ чего составляется весь чинъ подлинной молитвы, *отъ которой рождается любовь Божія*".

О томъ же другой подвижникъ Добротолюбія Максимъ Исповѣдникъ говоритъ такъ: „чей умъ непрестанно устремленъ къ Богу, того и вожделѣніе (астральное чувство, желанія) превозрастаетъ въ желанія Бога, а раздражительность (астраль-

[1]) Епископъ Феофанъ Затворникъ. „Четыре слова о молитвѣ", стр. 4.
[2]) Доброт. II, стр. 671.

ная энергія—гнѣвъ, ревность) вся превращается въ Божественную любовь. Ибо, черезъ долговременное пріобщеніе Божественному озаренію, умъ (Большой Разумъ), содѣлавшись весь свѣтловиднымъ и, вожделѣтельную свою часть утѣснивъ и подавивъ въ себѣ (подавивъ эгоистическія эмоціи), превращаетъ въ непрестанное, какъ сказано, желаніе Бога и неослабную къ Нему любовь, всецѣло переводя ее отъ земного къ Божественному" [1]).

Итакъ, молитва, по мнѣнію подвижниковъ Добротолюбія, есть одно изъ главныхъ средствъ къ достиженію высшей духовности—любви къ Богу и къ людямъ.

Но этимъ средствомъ дѣло не ограничивается. По поученіямъ подвижниковъ Добротолюбія, кромѣ молитвы, необходимо воздержаніе (въ томъ числѣ постъ физическій), необходимо упражненіе въ милостынѣ и послушаніи (отверженіе эгоистической воли). Христіанинъ долженъ, кромѣ того, развить въ себѣ слѣдующія качества: чувство благоговѣнія къ Богу (страхъ Божій), чувство смиренія, соединеннаго съ сознаніемъ своихъ грѣховъ и раскаяніемъ въ нихъ, и чувство глубокой вѣры въ благодать Божественную—вѣры въ „пріобщеніе человѣка Божественному озаренію", о которомъ говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ. Только при преодолѣніи этимъ путемъ своихъ злыхъ страстей, только тогда, съ помощью молитвы, подвижникъ можетъ достигнуть совершенства, можетъ достигнуть высшей духовной любви къ Богу и людямъ. Только тогда сердце его можетъ ясно и сознательно почувствовать Божество.

Вотъ какимъ нелегкимъ путемъ, по ученію подвижниковъ Добротолюбія, та жизненная вѣра, которую Христіанство внесло въ міръ, можетъ быть въ полной мѣрѣ воспринята человѣкомъ, можетъ проявиться *въ дѣйствительныхъ переживаніяхъ* Божественнаго. Человѣкъ, идущій по этому пути, не только умомъ поймѣтъ великую схему св. Аввы Дорофея, но и ощутитъ ее всѣмъ сердцемъ своимъ, пройдетъ черезъ великій религіозный опытъ.

* * *

---

[1]) Доброт. III, стр. 186. То же самое говоритъ и св. Григорій Палама, о чемъ мы уже упоминали въ VII главѣ, на стр. 129 нашей книги, а именно „кто воздержаніемъ очиститъ тѣло свое, а любовію содѣлаетъ гнѣвъ и похотѣніе (содѣлаетъ) поводомъ къ добродѣтелямъ (переработаетъ астральныя эмоціи въ возвышенныя чувства) *молитвою же очищенный умъ предстатъ Богу научитъ,* тотъ стяжетъ (достигнетъ) и узритъ въ себѣ обѣтованную *чистымъ сердцемъ* благодать".

О развитіи въ человѣкѣ всѣхъ вышеупомянутыхъ качествъ, а также о молитвѣ и усовершенствованіи въ ней, мы будемъ подробно говорить въ слѣдующихъ главахъ, въ настоящей же главѣ мы считаемъ нужнымъ коснуться еще разъ сравненія нѣкоторыхъ основаній христіанскаго подвижничества съ основаніями Раджа Іоги и этимъ пополнить то, что мы по этому предмету уже говорили въ предыдущихъ главахъ нашего труда.

Напомнимъ читателю, что въ главѣ X-й [1]) мы выяснили разницу во взглядахъ на свои силы христіанскихъ и индусскихъ подвижниковъ при прохожденіи ими своихъ путей, мы сообщили о разномъ отношеніи тѣхъ и другихъ подвижниковъ къ гордости человѣческой, наконецъ, мы коснулись различія ихъ отношеній къ міру астральному—обиталищу демоновъ (элементали). Нынѣ къ тому, что нами было сказано въ этой главѣ, считаемъ умѣстнымъ добавить еще слѣдующее:

При изученіи Раджа Іоги мы видѣли, какое значеніе она придаетъ методу *сосредоточенности мысли.*

Христіанскій путь къ совершенствованію (какъ мы это увидимъ далѣе въ XV главѣ, трактующей о молитвѣ) также требуетъ развитія сосредоточенности, но сосредоточенности не столько мысли, сколько *сосредоточенности чувствъ сердца*, въ коемъ собственно и совершается путь христіанскаго подвижничества. Всѣ эти качества Христіанина, о которыхъ мы упомянули выше и о которыхъ мы подробно будемъ говорить въ слѣдующей главѣ, а именно смиреніе, благоговѣніе предъ Божествомъ (страхъ Божій), раскаяніе въ своихъ грѣхахъ, развиваются подвижниками не только мысленно черезъ мозговое сознаніе, но, главнымъ образомъ, развиваются *въ сердцѣ,* какъ чувства, какъ эмоціи. Смиреніе является не только умственною оцѣнкою извѣстныхъ своихъ слабостей; оно, кромѣ того, является весьма интенсивнымъ чувствомъ, то же—и благоговѣніе передъ Божествомъ не есть только результатъ умственнаго признанія величія силы и благости Божіей—это есть пламенное чувство преклоненія передъ Божествомъ. Наконецъ, и раскаяніе въ грѣхахъ не есть только сознаніе ихъ и сознаніе необходимости исправленія, а есть сокрушеніе сердечное. Всѣ эти качества суть прежде всего эмоціональныя движенія души человѣческой. Только этими, горящими въ сердцѣ человѣка, эмоціями,

---

[1]) См. выше, стр. 185—188.

только путемъ сосредоточенія ихъ въ себѣ человѣкъ достигаетъ духовности.

Вообще надо сказать, что по смыслу ученія христіанскихъ подвижниковъ эмоціональная энергія, направленная на благія цѣли (по терминологіи христіанской—„ревность"), есть сила благодѣтельная; мы, напр., видимъ, что даже такое чувство, какъ гнѣвъ, если онъ направленъ на борьбу со зломъ, по мнѣнію христіанскихъ подвижниковъ, уничтожать не слѣдуетъ.

Совершенно не тѣ принципы лежатъ въ основаніи Раджа Іоги. Какъ мы уже говорили въ X главѣ [1]), развившій методы Раджа Іоги Рудольфъ Штейнеръ находитъ совершенство ученика въ такомъ его состояніи, когда ученикъ уже не испытываетъ никакого чувства передъ фактомъ, вызывавшимъ до его ученичества или пламенную любовь, или сильную ненависть, т. е. когда ученикъ ослабилъ энергію эмоціональную, энергію тѣла желаній. Тогда вся энергія ученика, по Штейнеру, сосредоточивается въ его мозгу, въ его мысленной силѣ. Развитіе мысленной силы и есть главная цѣль упражненія ученика. Въ главѣ X-й мы выяснили, что главная задача Раджа Іоги состоитъ въ томъ, чтобы научить человѣка владѣть *праной*, самое же тонкое и самое высокое дѣйствіе праны, въ глазахъ Іога, есть *мысль и мысленная сила* [2]).

* * *

Въ заключеніе всего изложеннаго мы должны сказать, что, по ученію подвижниковъ, въ основаніи пути христіанскаго лежитъ не только сохраненіе эмоціональной энергіи (ревности), но, главнымъ образомъ, стремленіе привести ее въ гармонію съ высшими духовными силами; при чемъ здѣсь кстати отмѣтить, что написавшій изслѣдованіе „Многообразіе религіознаго опыта" Вильямъ Джемсъ высказываетъ сужденія, вполнѣ согласующіяся съ означеннымъ ученіемъ христіанскихъ подвижниковъ. Онъ говоритъ, что однимъ изъ главныхъ результатовъ (созрѣвшихъ плодовъ) религіознаго состоянія *есть перемѣщеніе центра эмоціональной жизни по направленію къ чувствамъ, исполненнымъ любви и гармоніи* [3]).

---

[1]) См. выше, стр. 182. [2]) См. выше, стр. 179

[3]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 261 Курсивъ нашъ.

Этотъ путь христіанскій—это гармоничное совмѣщеніе плана астральнаго съ планомъ духовнымъ въ сердцѣ человѣка—совершается слѣдующимъ образомъ: при упражненіи астральнаго чувства въ направленіи отъ эгоизма къ альтруизму, въ направленіи къ чувству смиренія, благоговѣнія передъ Божествомъ и проч., энергія астральнаго тѣла можетъ быть использована *вся* для развитія этихъ высшихъ чувствъ, при чемъ они могутъ начать реагировать въ такой сильной степени, что, минуя сферу малаго разума (планъ ментальный), могутъ возбудить вибраціи въ высшемъ духовномъ планѣ человѣка. Тогда раскрывается высшая природа человѣка (Манасъ-Будди-Атма); тогда подвижника озаряетъ благодать Святого Духа; онъ дѣлается близкимъ къ совершенству. При этомъ эмоціи его не убиты, а очищены, т. е. вибраціи его астральнаго тѣла согласованы съ высшимъ духовнымъ аккордомъ любви къ Божеству и братьямъ людямъ. У кого энергія астральнаго тѣла могущественна, она у него же, при прохожденіи пути христіанскаго, не теряетъ своей силы. Въ гармоніи съ духовной энергіей—энергія эта придаетъ особенную красоту земному человѣку, достигшему совершенства, ибо какъ тѣло физическое можетъ быть прекрасно, такъ можетъ быть прекрасно и астральное тѣло, когда оно гармонируетъ съ высшею духовностью.

* * *

Въ концѣ настоящей главы мы считаемъ не лишнимъ упомянуть, что извѣстная писательница по Теософіи А. Безантъ, которая немало потрудилась надъ изученіемъ пути индусскаго Іога и такъ много сдѣлала для выясненія астральныхъ и ментальныхъ силъ души человѣческой, въ одномъ изъ своихъ разсужденій, высказываетъ мысли, подтверждающія всю цѣлесообразность и высокое нравственное значеніе пути христіанскаго. Такъ А. Безантъ въ лекціи своей „Іога“, читанной ею индуссамъ въ Адьярѣ въ 1893 году, послѣ изложенія пріемовъ и принциповъ индусской Раджа Іоги, дающихъ высшее ментальное знаніе, высказала такія идеи:

„Есть, однако, въ мірѣ нѣчто, что могущественнѣе знанія, это—благоговѣйное преклоненіе передъ религіознымъ идеаломъ, ибо въ немъ выражается самая сущность человѣческаго духа... Вы можете совершенно раскрыть свою душу лучамъ духовнаго солнца, горящаго въ ней такъ, чтобы лучи эти могли безпрепятственно литься въ нее и очищать и освѣщать ее своимъ свѣтомъ; при чемъ ваше низшее „я“ оставалось бы совершенно пассивнымъ. Благоговѣніе же именно и есть подобное раскрытіе

души[1])... Чувствовать благоговѣніе, значитъ сознавать, что есть нѣчто большее васъ, нѣчто болѣе высокое, болѣе возвышенное, по отношенію къ чему вы не можете быть критикомъ или просто человѣкомъ, желающимъ узнать, какъ можно больше о предметѣ, а можете лишь падать ницъ и, благоговѣйно преклоняясь, молча ожидать откровенія“ [2]). Далѣе А. Безантъ говоритъ, что пріемы Раджа Іоги, которые она излагала, „суть ничто иное, какъ снятіе съ души одного покрова за другимъ, пока мы не сознаемъ присутствіе духовнаго свѣта [3]). Благоговѣніе же прорываетъ всѣ покровы изнутри (слѣдовательно, и покровы ментальнаго тѣла) и тогда свѣтъ можетъ безпрепятственно лить свои лучи... Потому-то и бываетъ иногда, замѣчаетъ А. Безантъ, что невѣжественный человѣкъ обладаетъ духовнымъ знаніемъ, превышающимъ интеллектульное знаніе, пріобрѣтенное какимъ-нибудь великимъ человѣкомъ... Человѣкъ, исполненный благоговѣнія къ Богу, не отожествляетъ себя ни съ своею чувственной природой, ни съ умомъ, не придаетъ особаго значенія никакимъ дѣйствіямъ, которыя совершаетъ его тѣлесная природа [4]). Это не самъ онъ работаетъ [5]); самъ онъ непрестанно воздаетъ поклоненіе у ногъ своего Господа“... Въ концѣ же своей лекціи А. Безантъ рѣшается высказать даже такую мысль: „я рѣшаюсь сказать вамъ, говоритъ она, что въ одномъ лишь благоговѣйномъ преклоненіи предъ Божествомъ можно найти прочную опору. Лишь оно одно даетъ силу; лишь оно одно способно вывести васъ на путь, ведущій въ то внутреннее святилище, въ которомъ является Божество. Лучше благоговѣйно поклоняться Богу, пребывая въ невѣжествѣ, чѣмъ отказаться отъ всякаго преклоненія передъ Нимъ“ [6]).

---

[1]) Здѣсь и далѣе А. Безантъ говоритъ о благоговѣніи весьма близко къ тому, какъ христіанскіе подвижники понимаютъ это благоговѣніе въ „страхѣ Божіемъ“. [2]) Т. е. ожидать той *благодати,* которую посылаетъ Божество, по вѣрованію христіанскихъ подвижниковъ Вмѣстѣ съ тѣмъ это благоговѣйное преклоненіе передъ Божествомъ предполагаетъ въ себѣ и то чувство *смиренія*, о которомъ говорятъ христіанскіе подвижники.

[3]) Изучая Раджа Іогу, мы видѣли, какую громадную мысленную работу, какую гимнастику сосредоточенія нужно было произвести индусскому подвижнику, чтобы снять съ себя эти покровы и только въ концѣ пути разумомъ своимъ (Манасъ Высшій) познать Божество и сознать необходимость единенія. [4]) Здѣсь мы видимъ прямое указаніе на чувство смиренія.

[5]) Слѣдовательно въ немъ дѣйствуетъ сила благодати Божіей.

[6]) А. Безантъ. „Іога“ Т. II, 1909, стр. 27—30. Мы здѣсь сдѣлали лишь краткія выписки изъ этой статьи.

Итакъ, судя по этой статьѣ, мы видимъ, что, по пониманію А. Безантъ, человѣкъ можетъ достигнуть совершенства помимо развитія ментальнаго тѣла (путь Раджа Іога), стремясь прямо къ духовности, прорывая всѣ покровы, возносясь къ Божеству путемъ благоговѣнія къ Нему (страхъ Божій), идя къ Нему путемъ смиренія и будучи озареннымъ откровеніемъ духовнымъ (благодатью Божества). Путь этотъ, который, судя по приведеннымъ выпискамъ, близокъ къ христіанскому пути, А. Безантъ, въ отличіе отъ *Раджа Іоги,* называетъ *Истинной Іогой.*

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

Путь Христіанскаго Подвижничества.

„Лучъ солнечный, проникнувшій черезъ скважину въ домъ, просвѣщаетъ въ немъ все, такъ что видна бываетъ и тончайшая пыль, носящаяся въ воздухѣ; подобно сему, когда страхъ Господень приходитъ въ сердце, то показываетъ ему всѣ грѣхи".

Іоаннъ Лѣствичникъ.

„Покаяніе есть великое горнило, которое принимаетъ въ себя мѣдь, и претворяетъ ее въ золото; беретъ свинецъ и отдаетъ серебро".

Ефремъ Сиріянинъ.

Прежде чѣмъ приступить къ детальному изученію подвижническаго пути, разработаннаго авторами Добротолюбія, считаемъ не безполезнымъ сказать нѣсколько словъ о томъ, какъ возникло самое подвижничество, создавшее этотъ путь и въ какихъ формахъ оно явилось въ эпоху расцвѣта подвижнической жизни, а именно во время отъ III до XV вѣка [1]).

---

[1]) Послѣдніе по времени подвижники, вошедшіе въ сборникъ Добротолюбія были подвижники XIV вѣка—Игнатій Ксанфопулъ, Каллистъ Патріархъ, Каллистъ Талликудъ, Никифоръ Уединенникъ, Ѳеолиптъ Филадельскій, Григорій Синаитъ и Григорій Палама.

Въ своей книгѣ „Апостолы“ Ренанъ, излагая исторію возникновенія и развитія Христіанства, говоритъ, что Христіанство съ первыхъ шаговъ своихъ организовалось въ небольшія общины—церкви не только по теологическимъ, но и по соціальнымъ причинамъ. Эти церкви являлись собраніями вѣрующихъ и были вмѣстѣ съ тѣмъ ассоціяціями взаимопомощи, отличающимися отъ современныхъ намъ коммунъ тѣмъ, что они имѣли религіозную основу, которой нѣтъ у современнаго соціализма, создающаго сообщества безъ основного связующаго людей элемента—любви христіанской—сообщества, въ коихъ чуткая душа иной разъ оказывается жестоко изолированной. Въ маленькихъ кружкахъ, носившихъ названіе церквей, говоритъ Ренанъ, господствовала теплая пріятная атмосфера. Всѣ жили вмѣстѣ одной и той же вѣрой, одними надеждами [1]).

Но очевидно, что эти условія были неосуществимы въ большомъ обществѣ. Когда цѣлыя страны приняли Христіанство, организація первыхъ церквей стала утопіей, и соотвѣтствующій ей порядокъ укрылся въ монастыри. По мнѣнію Ренана, въ этомъ смыслѣ иночество является лишь продолженіемъ первобытныхъ церквей. Монастырь, какъ утверждаетъ Ренанъ, есть необходимое послѣдствіе христіанскаго духа. Христіанство не можетъ быть совершеннымъ безъ монастыря, такъ какъ только въ немъ можетъ осуществляться евангельскій идеалъ.

Послѣ образованія иночества общежительнаго, которому впослѣдствіи далъ извѣстную организацію с в. Пахомій, въ третьемъ вѣкѣ возникло иночество отшельническое, основателемъ котораго былъ св. Антоній Великій [2]). Въ четвертомъ и пятомъ вѣкѣ оба эти подвижничества—общежительное и аскетическое—получаютъ свое полное развитіе, и у подвижника VI вѣка с в. Іоанна Лѣствичника мы находимъ такое описаніе современныхъ ему формъ подвижнической жизни. „Все житіе монашеское, говоритъ онъ, содержится въ трехъ главныхъ устроеніяхъ и образахъ подвига: *или въ подвижническомъ уединеніи и отшельничествѣ, или* въ безмолвствованіи съ однимъ и, много, съ двумя или, наконецъ, въ терпѣливомъ пребываніи въ общежитіи“ [3]). Всѣ эти типы подвижничества сохранились въ Христіанствѣ и во все послѣдующее время.

---

[1]) Ренанъ, „Апостолы“, перев. Свѣтловскаго, стр. 87, 94 и 95.

[2]) Сочиненія св. Антонія Великаго вошли въ сборникъ Добротолюбіе.

[3]) Добр. II, стр. 493

У насъ, въ Россіи, кульминаціонный вѣкъ развитія нашего русскаго подвижничества, основаннаго на принципахъ Доброголюбія, былъ пятнадцатый вѣкъ, давшій Россіи болѣе ста канонизированныхъ православною церковью святыхъ. Замѣчательно, вмѣстѣ съ тѣмъ, что начиная съ XVI вѣка, число канонизированныхъ святыхъ у насъ начинаетъ послѣдовательно уменьшаться. Въ XVI вѣкѣ было 75 святыхъ, въ XVII—37, въ XVIII вѣкѣ—4, а именно, Дмитрій Ростовскій, Митрофаній Воронежскій, Тихонъ Задонскій и Инокентіи Иркутскій и въ XIX вѣкѣ только одинъ подвижникъ—св. Серафимъ Саровскій [1]).

Хотя условія, вызвавшія это послѣднее явленіе, т. е. уменьшеніе числа канонизированныхъ святыхъ сложны и разнообразны, но нельзя все-таки не признать, что въ числѣ этихъ условій входитъ и то, что духъ монашескаго подвижничества вообще въ послѣдніе вѣка сталъ падать. Впрочемъ, надо сказать, что у насъ на Руси онъ далеко еще не погасъ, и въ тѣхъ монастыряхъ, которые расположены сравнительно дальше отъ богатства и увлеченія мірскими матеріалистическими интересами, какъ, напр., на Валаамѣ, въ Соловкахъ, на Аѳонѣ христіанское подвижничество еще живетъ; живетъ оно и въ нѣкоторыхъ монастыряхъ центральной Россіи, такъ, напримѣръ, въ Оптиной Пустынѣ [2]), относительно коей у многихъ на памяти жизнь такихъ старцевъ, какъ Макарій или недавно умершій отецъ Амвросій.

Здѣсь кстати будетъ привести различные взгляды на подвижничество нѣкоторыхъ выдающихся современниковъ-психологовъ и сопоставить эти взгляды съ тѣмъ, какъ сами подвижники смотрѣли на избранный ими путь отшельничества или обыкновеннаго монашества.

Весьма горячо и съ большимъ подъемомъ говоритъ Вильямъ Джемсъ о значеніи примѣра жизни святыхъ—въ своей книгѣ „Многообразіе резигіознаго опыта“ [3]). „Святые со своимъ избыткомъ

---

[1]) Эти цифры взяты изъ статьи В. Ф. Чижа „Психологія нашихъ праведниковъ“ (Журн. „Вопросы Философіи и Психологіи“ 1906 г. Сент.—Окт., стр. 284); при чемъ цифры эти опредѣлены, принимая за основаніе годъ смерти подвижника, а не годъ его канонизаціи.

[2]) Калужской губерніи, близъ города Козельска.

[3]) Хотя все, что здѣсь цитируется нами изъ книги Вильяма Джемса представляетъ собою его заключенія, касающіяся жизни подвижниковъ различныхъ христіанскихъ сектъ американскихъ и другихъ, но все это всецѣло можетъ быть отнесено вообще ко всѣмъ христіанскимъ подвижникамъ. Эти

милосердія, говоритъ онъ, являются великими хоругвеносцами вѣры, лучемъ свѣта, прорѣзающимъ тьму. Они отдѣльные сверкающіе на солнцѣ брызги великаго потока, предтечи новой жизни. Міръ еще не съ ними и потому среди его суетныхъ дѣлъ жизнь святыхъ часто кажется ему лишенной смысла. А между тѣмъ призваніе ихъ жизни—оплодотворить міръ, оживить тѣ сѣмена добра, которыя безъ нихъ не дали бы всходовъ. Послѣ того, какъ святой пройдетъ предъ нами, мы не можемъ больше оставаться такими, какими были раньше. Пламя всегда порождаетъ пламя... Святые обладаютъ творческой силой; въ энтузіазмѣ, который порождаетъ въ нихъ вѣра, они черпаютъ власть надъ людьми, какая невозможна для мелкихъ натуръ, руководящихся однимъ благоразуміемъ. Своимъ примѣромъ они убѣждаютъ насъ въ возможности торжества началъ, противоположныхъ житейской мудрости, и это—волшебный даръ, принесенный святыми человѣчеству. Ихъ вѣра въ возможность безконечно лучшей жизни утѣшаетъ насъ въ нашей огорченности бездушностью и мелочностью преобладающихъ на этомъ свѣтѣ интересовъ. И даже тогда, когда мы принуждены считать святого плохо приспособленнымъ къ нашей жизни, у него можетъ явиться нѣсколько послѣдователей, послѣ чего окружающая обстановка сразу сдѣлается болѣе удобной для выполненія его миссіи. Онъ является ферментомъ добра, орудіемъ постепеннаго перехода отъ земного порядка къ небесному въ нашемъ земномъ устроеніи“ [1]).

Въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія [2]) Вильямъ Джемсъ говоритъ о томъ, что, если святой, уходя отъ жизни съ ея суетой и устраивая для себя свой собственный міръ, достигаетъ внутренняго успокоенія путемъ субъективнымъ, то „благочестивый человѣкъ дѣятельнаго типа достигаетъ духовной гармоніи объективнымъ путемъ, т. е. борьбой противъ безпорядочности жизни и ея противорѣчій“.

Въ этомъ смыслѣ, по нашему мнѣнію, можно понимать подвижничество и какъ жизнь среди міра, среди толпы, жизнь, исполненную подвигами добра и другихъ христіанскихъ качествъ; Іоаннъ Кронштадтскій не былъ монахомъ, но былъ несомнѣнно великимъ русскимъ подвижникомъ.

заключенія Джемса представляютъ собою весьма широкія обобщенія, касающіяся внутренней стороны Христіанства вообще, которая по существу своему тожественна въ большинствѣ различныхъ формъ христіанскихъ религій.

[1]) „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 347—350. [2]) Тамъ же, стр. 338.

Интересный взглядъ на подвижничество излагаетъ А. Безантъ въ своемъ сочиненіи „Законы высшей жизни". Она тамъ говоритъ о подвижничествѣ не какъ о геройскихъ подвигахъ или великихъ обѣтахъ, а какъ о жизни полной самоотреченія въ міру и высказываетъ, что такой подвигъ „ученика", жизнь котораго проходитъ дома, въ городѣ, въ конторѣ, на рынкѣ, въ средѣ обыденной жизни людей, много выше. „Если мы ведемъ жизнь отреченія, говоритъ она, если ежедневно непрестанно мы отдаемъ себя для другихъ—въ такомъ случаѣ мы несомнѣнно достигнемъ вершины горы" [1]).

Но послушаемъ, что говорятъ о подвижничествѣ сами подвижники Добротолюбія.

Нилъ Синайскій: „Святые Божіи убѣгали городовъ, зная, что обращеніе съ людьми развратными гораздо тлетворнѣе заразительной болѣзни [2]).

Каллистъ Тиликуда: „Невозможно при виданіи людей и бесѣдахъ съ ними сподобиться умнаго зрѣнія Бога и молитвенной бесѣды съ Нимъ. Почему тѣ, коихъ объемлетъ заботливое желаніе покаяться въ своихъ прегрѣшеніяхъ, очиститься отъ страстей, *достигнуть и вкусить созерцанія Бога и бесѣды съ Нимъ*,—что есть предѣлъ и цѣль живущихъ по Богу и залогъ вѣчнаго Божія наслѣдія—всѣми способами взыскиваютъ безмолвія, наиполезнѣйшимъ дѣломъ для себя почитая удаленіе отъ людей и анахоретство съ должнымъ, конечно, къ тому расположеніемъ и настроеніемъ [3])".

Таковъ былъ взглядъ многихъ подвижниковъ Добротолюбія на отшельничество, какъ на вѣрное средство выдающемуся по своему рвенію подвижнику достигнуть высшаго духовнаго сверхсознанія (вкусить созерцанія Бога и бесѣды съ Нимъ). Что же касается прохожденія обыкновеннаго монашескаго пути, то путь этотъ, по воззрѣніямъ подвижниковъ, отличается отъ общихъ для всѣхъ правилъ христіанской жизни, главнымъ образомъ, двумя обѣтами или жертвами отреченія: обѣтомъ *нестяжанія* и обѣтомъ *дѣвства*. Монахи отрекались, ради усиленія въ себѣ жизни духа, отъ своихъ главнѣйшихъ правъ на жизнь формы [4])—отъ права на собственность и отъ права на семью. Въ этомъ смыслѣ св. Аввва Дорофей говоритъ, что люди, посвятившіе себя монашеской жизни, „не только сохранили заповѣди, но и принесли

[1]) Т. V—VI, 1909, стр. 23 и 24. [2]) Добр. II, стр. 298. [3]) Добр. V, стр. 429.
[4]) О жизни формы и жизни духа, см. выше, глава III, стр. 45—48.

Богу свои дары, кои не суть заповѣди, а дѣло произволенія“ [1]) (т. е. доброй воли того, кто взялъ на себя подвигъ).

Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что нѣкоторые авторы, вошедшіе въ сборникъ Добротолюбіе, весьма высоко ставили монашескую жизнь, какъ она осуществлялась въ ихъ время. Такъ подвижникъ IX вѣка Ѳеодоръ Студитъ, знаменитый настоятель Студійскаго монастыря (въ Константинополѣ) разъясняетъ, что „мы (монашествующіе) не проливаемъ, какъ мученики, кровь; членовъ нашихъ не отсѣкаютъ, костей не сокрушаютъ, но если мы прилагаемъ къ своимъ легкимъ и немногимъ трудамъ *отреченіе отъ своей воли* [2]) *съ желаніемъ Богу угодить и братьямъ съ любовью послужить*, то чрезъ это дѣлаемся подобными многострадальнымъ *мученикамъ* и даже Самому Господу, за насъ распятіе и смерть подъявшему. Благодушествуйте же, трудясь! Васъ ждутъ вѣнцы мученичества“ [3]).

* * *

Приступая къ детальному разсмотрѣнію подвижническаго пути, какъ онъ разработанъ христіанскими подвижниками, мы будемъ избирать изъ того громаднаго матеріала, который даетъ намъ объ этомъ Добротолюбіе, наиболѣе характерныя изреченія христіанскихъ писателей, опредѣляющія главные элементы этого пути и ихъ связь между собою.

Выше мы сказали [4]), что *молитва*, на которую прежде всего указываютъ подвижники, какъ на главный двигатель преуспѣянія духовнаго, есть только одно изъ главныхъ средствъ къ достиженію духовности (изслѣдованію о молитвѣ мы посвятимъ особый отдѣлъ). Засимъ, какъ видно изъ трудовъ христіанскихъ подвижниковъ, главнѣйшіе элементы христіанскаго пути, кромѣ молитвы, суть еще слѣдующіе: *страхъ Божій, покаяніе, смиреніе, вѣра въ благодать, терпѣніе, воздержаніе, милостыня и послушаніе* (отверженіе отъ эгоистической воли). По терминологіи христіанскихъ подвижниковъ, такія качества, какъ страхъ Божій, смиреніе и терпѣніе, называются *плодами подвиговъ* [5]), къ подвигамъ же подвижники относятъ молитву, воздержаніе (постъ физическій, борьбу со страстями, дѣвство и т. д.), нестяжаніе, милостыню и послушаніе.

---

[1]) Доброт. II, стр. 603. [2]) Объ отреченіи отъ своей воли или о послушаніи см. далѣе въ настоящей главѣ, стр. 269. [3]) Добр. IV, стр. 21. [4]) См. выше, глава XIII, стр. 247 и 248 [5]) См. Ефрема Сиріянина „О плодахъ подвиговъ и о подвигахъ“. Добр. II, стр. 367.

Итакъ, начнемъ со страха Божьяго.

Страхъ Божій. По разъясненію Климента Александрійскаго, любовь человѣка къ Божеству на первоначальной своей ступени соединяется со страхомъ Божіимъ (какъ съ чувствомъ крайней степени благоговѣнія къ Божеству). По словамъ Климента, „страхъ—начало любви и потомъ въ нее переходитъ. Страхъ Божій собственно не боязнь Бога, а боязнь отпасть отъ Бога и впасть въ грѣхи и страсти“ [1]). Тотъ же взглядъ мы встрѣчаемъ и у подвижниковъ Добротолюбія: „Благодать вамъ и миръ въ добромъ устроеніи вашемъ, пишетъ изъ своего заточенія св. Ѳеодоръ Студитъ своей паствѣ; это уже не иначе, можетъ быть, какъ, *когда будете имѣть страхъ Божій и не погаснетъ огнь любви Его въ сердцахъ вашихъ*... признакъ же того, что не угасъ огнь оный святый и невещественный, тотъ, что душа всегда ревнуетъ о добромъ и усердно дѣлаетъ все должное, не ослабѣвая и не малодушествуя“ [2]). Точно такъ же и св. Максимъ Исповѣдникъ трактуетъ о страхѣ Божіемъ, подобно Клименту Александрійскому, какъ о страхѣ, сопряженномъ съ любовью, какъ о страхѣ, который производитъ въ душѣ благоговѣніе [3]).

Здѣсь кстати напомнить читателю цитированныя нами въ предыдущей главѣ слова А. Безантъ о благоговѣніи передъ Божествомъ. Она говоритъ о благоговѣніи, какъ о чувствѣ, которое прорываетъ всѣ покровы, отдѣляющіе человѣка отъ духовнаго знанія. „Чувствовать благоговѣніе, разъясняетъ А. Безантъ, значитъ сознавать, что есть нѣчто большее васъ, нѣчто болѣе высокое, болѣе возвышенное, по отношенію къ чему вы не можете быть критикомъ или просто человѣкомъ, желающимъ узнать, какъ можно больше, о предметѣ, а можете лишь падать ницъ и, благоговѣйно преклоняясь, молча ждать откровенія“.

Слова эти, характеризующія благоговѣніе, могутъ быть въ равной степени отнесены и къ чувству христіанскаго страха Божьяго.

Но говоря о страхѣ Божіемъ, какъ о благоговѣніи, какъ о чувствѣ, въ которомъ лежитъ зародышъ любви къ Богу, подвижники Добротолюбія пишутъ еще и другомъ „страхѣ Божіемъ“, о томъ страхѣ, который мы можемъ назвать страхомъ библейскимъ [4]). Тотъ же Максимъ Исповѣдникъ, о которомъ мы только что

[1]) Миртовъ. „Нравственное ученіе Климента Александрійскаго“, стр. 69 и 106. [2]) Добр. IV, стр. 274. [3]) Доброт. III, стр. 174. [4]) Это страхъ ожиданія возмездія или наказанія по Божьей волѣ. „Злое наказаніе уклоняющемуся отъ пути и ненавидящій обличеніе умретъ, говорятъ притчи Соломона (глава XIV, II)

упомянули, разъясняетъ, что „страхъ Божій двоякъ",—что иной есть страхъ Божій, который „рождается отъ угрозъ наказаніемъ". Подвижникъ Добротолюбія св. Авва Дорофей называетъ этотъ послѣдній страхъ страхомъ для начинающихъ—„кто исполняетъ волю Божію по страху мукъ, говоритъ св. Авва Дорофей, тотъ есть еще новоначальный... Совершенный же страхъ, рождающійся отъ любви, вонъ изгоняетъ страхъ первоначальный" [1]).

Конечно, въ тѣ времена, когда упомянутые подвижники писали свои трактаты (VI и VII вѣкъ нашей эры) для массы, для большинства людей, сохранившихъ еще языческія традиціи, страхъ новоначальный, страхъ рабскій игралъ бóльшую роль, чѣмъ страхъ совершенный; громадное большинство человѣчества въ то время далеко еще не доросло до истиннаго пониманія духовной высшей любви, о которой Апостолъ Іоаннъ въ своемъ первомъ посланіи (гл. V 18) выразился такъ: „Въ любви нѣтъ страха, но совершенная любовь изгоняетъ страхъ, потому что въ страхѣ есть мученіе. Боящійся не совершененъ въ любви".

Что страхъ Божій слѣдуетъ по Добротолюбію понимать именно, какъ высшую степень чувства благоговѣнія передъ Божествомъ, какъ страхъ отпасть отъ Бога, а не какъ терроръ, не какъ страхъ гнѣва Божьяго — это видно изъ слѣдующихъ словъ св. Антонія Великаго, характеризующихъ самое Божество, какъ Божество любви и всепрощенія: „Богъ благъ и только благое творитъ, говоритъ онъ, вредить же никому не вредитъ, пребывая всегда одинаковымъ... Сказать: Богъ отвращается отъ злыхъ—есть тоже, что сказать: солнце скрывается отъ лишенныхъ зрѣнія" [2]).

Итакъ, по ученію христіанскихъ подвижниковъ, первое душевное движеніе, которое возбуждается въ человѣкѣ вмѣстѣ съ наитіемъ на него сознанія бытія Божія есть чувство благоговѣнія къ Божеству или страхъ Божій—чувство, которое таитъ въ себѣ зародышъ любви къ Богу. Чувство это, по взглядамъ подвижниковъ Добротолюбія, весьма благодѣтельно дѣйствуетъ на людей. Св. Іоаннъ Лѣствичникъ говоритъ: „Лучъ солнечный, проникнувшій черезъ скважину въ домъ, просвѣщаетъ въ немъ все, такъ что видна бываетъ и тончайшая пыль, носящаяся въ воздухѣ; подобно сему, когда страхъ Господень приходитъ въ сердце, то показываетъ ему всѣ грѣхи" [3]). Съ сознаніемъ же грѣха у человѣка просыпается другое благодѣтельное чувство—чувство же-

---

[1]) Добр. II, стр. 609. [2]) Добр, 1, стр. 90—91. [3]) Добр. II, стр. 498.

ланія оставить грѣхъ, чувство печали о всемъ дурномъ, въ немъ укоренившемся, и это движеніе души есть то, что мы называемъ раскаяніемъ.

Покаяніе. Покаянію въ грѣхахъ своихъ всѣ подвижники Добротолюбія придаютъ громадное значеніе: „послѣ крещенія—покаяніе; это второе рожденіе отъ Бога", говоритъ Исаакъ Сиріянинъ [1]). Въ горячемъ изреченіи о покаяніи высказывается св. Ефремъ Сиріянинъ. Вотъ его слова [2]): „покаяніе есть великое горнило, которое принимаетъ въ себя мѣдь и претворяетъ ее въ золото; бе́ретъ свинецъ и отдаетъ серебро. Если видалъ ты, говоритъ Ефремъ Сиріянинъ, какъ стекло принимаетъ цвѣтъ гіацинта или смара́гда, или сапфира, то не усомнишься въ такихъ претвореніяхъ силою покаянія"... Другіе авторы Добротолюбія называютъ покаяніе „сокрушеніемъ сердечнымъ",—„безъ сокрушенія сердечнаго невозможно освободиться отъ зла и пріобрѣсти добродѣтель", говоритъ св. Авва Дорофей [3]).

А вотъ взглядъ свѣтскаго писателя-философа на покаяніе. Въ своей статьѣ „Героизмъ и подвижничество" С. Н. Булгаковъ, между прочимъ, говоритъ [4]), что „покаяться—значитъ пересмотрѣть, передумать и осудить свою прежнюю душевную жизнь въ ея глубинахъ и изгибахъ, чтобы возродиться къ новой жизни. Вотъ почему поясняетъ С. Н. Булгаковъ первое слово проповѣди Евангелія есть призывъ къ покаянію, основанному на самопознаніи и самооцѣнкѣ *„покайтесь, ибо приблизилось царство небесное"* [5]).

Смиреніе. Смиреніе, по мнѣнію подвижниковъ Добротолюбія, неразрывно связано съ покаяніемъ. Покаяніе требуетъ великаго смиренія, говоритъ св. Іоаннъ Лѣствичникъ [6]).

Изученіе смиренія, по взглядамъ подвижниковъ Добротолюбія, представляетъ немалыя затрудненія. Прежде всего слѣдуетъ сказать, что такъ какъ смиреніе являлось у подвижниковъ не только какъ сознаніе (мысленное) своихъ недостатковъ, а какъ *особое чувство сердца*, то сами подвижники затруднялись въ точномъ и опредѣленномъ отвѣтѣ на вопросъ: что есть смиреніе. Нельзя передать словами ощущеніе какого-либо чувства тому, кто этого чувства не испытывалъ, говоритъ Вильямъ Джемсъ [7]). Согласно съ означеннымъ мнѣніемъ Джемса, нужно

[1]) Добр. V, стр. 398. [2]) Добр. II, стр. 353. [3]) Добр. II, стр. 602. [4]) „Вѣхи", стр. 58. [5]) Матѳ. III, 1—21. Марка I, 14—15. [6]) Добр. II, стр. 498. [7]) „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 369.

быть самому смиреннымъ, чтобы понять чувство смиренія. Въ этомъ смыслѣ св. Авва Дорофей и говоритъ, что „никто не можетъ выразить словами, что такое есть смиреніе и какъ оно рождается въ душѣ, если не узнаетъ сего изъ опыта [1])". Впрочемъ, нѣкоторое указаніе, освѣщающее вопросъ о смиреніи, мы нашли въ слѣдующихъ словахъ Блаженнаго Діадоха [2]). „Кто себя любитъ, тотъ Бога любить не можетъ, говоритъ Діадохъ, а кто себя не любитъ по причинѣ преизобильнаго богатства любви Божіей, тотъ только воистину и Бога любитъ. Таковый *никогда уже не ищетъ славы своей*, но всегда—одной славы Божіей... *Ибо Богу, ради величія Его, подобаетъ слава, а человѣку—смиреніе*". Мысль эту Діадохъ, говоря далѣе о смиренномъ человѣкѣ, поясняетъ такъ: „Въ великомъ вожделѣніи смиренія онъ (смиренный человѣкъ) не понимаетъ своего достоинства, но, служа Богу, сильнымъ нѣкіимъ расположеніемъ къ Боголюбію, окрадаетъ память о своемъ достоинствѣ", т. е., иначе говоря, получаетъ особую способность чувствовать свои достоинства преуменьшенными. Такой человѣкъ, любящій Бога, любитъ только одну славу—Славу Божію; преклоняясь невольно въ этомъ чувствѣ своемъ передъ этой Славой, онъ *преуменьшаетъ свою эгоистическую славу,* которую онъ приноситъ къ подножію Божества—„не намъ, не намъ, а имени Твоему", говоритъ онъ.

Это чувство умѣньшенія своихъ достоинствъ можно, какъ всякое вообще чувство, развить въ нѣкоторую крайность. Такъ у Ефрема Сиріянина мы находимъ указаніе уже на такіе признаки крайняго смиренія—„почитать себя грѣшникомъ паче всѣхъ грѣшниковъ, не сдѣлавшимъ ничего хорошаго предъ Богомъ, укорять себя во всякое время на всякомъ мѣстѣ и за всякое дѣло никого не хулить и не находить на землѣ человѣка, который былъ бы грѣшнѣе и нерадивѣе его самаго"...

Конечно, въ этомъ изреченіи нельзя не признать нѣкотораго увлеченія въ крайность, но слѣдуетъ помнить, что увлеченіе это есть результатъ великаго усердія подвижника на пути его къ совершенствованію; увлеченіе это оправдывается цѣлью скорѣе перетянуть человѣка въ крайность любви и смиренія, чѣмъ допустить развиться у него другой противоположной крайности въ направленіи *къ гордости,* къ которой человѣкъ, развившій свой интеллектъ имѣетъ вообще большую склонность. Св. Исаакъ

---

[1]) Добр. II, стр. 605 [2]) Добр. III, стр. 13.

Сиріянинъ говоритъ, что у подвижника, не познавшаго своей немощи (у котораго не развито чувство смиренія), дѣла его— какъ бы на остріѣ бритвы и онъ не далекъ отъ паденія *и отъ тлетворнаго льва гордыни* [1]).

Развитію въ человѣкѣ чувства смиренія подвижники Добротолюбія вообще придавали большое значеніе. Св. Кассіянъ Римлянинъ говоритъ: „Безъ глубокаго искреннаго смиренія ни надъ какою страстью никогда не можетъ быть пріобрѣтена побѣда [2]). Никто не можетъ достигнуть послѣдняго предѣла совершенства и чистоты иначе, какъ смиреніемъ истиннымъ, которое онъ, видимо свидѣтельствуя предъ братьями, изъявляетъ также и предъ Богомъ въ сокровенностяхъ сердца своего, вѣруя, что безъ Его покрова и помощи, въ каждый моментъ его посѣщающихъ, никакъ не можетъ онъ достигнуть совершенства, котораго желаетъ и къ которому съ усиліемъ течетъ“ [3]).

То же говоритъ и св. Антоній Великій: „Если въ человѣкѣ не будетъ крайняго смиренія, *смиренія всѣмъ сердцемъ*, всѣмъ умомъ, всѣмъ духомъ, всею душою и тѣломъ, то онъ Царствія Божія не наслѣдитъ [4])“.

Наконецъ, одинъ изъ великихъ результатовъ смиренія, по мнѣнію подвижниковъ Добротолюбія, это то, что *смиреніе привлекаетъ на душу благодать Божію* [5]). Такой взглядъ подвижниковъ вполнѣ согласуется со словами Апостола Петра, что *„Богъ гордымъ противится, а смиреннымъ даетъ благодать“* [6]).

Вѣра въ благодать и наитіе ея на человѣка. Прежде чѣмъ говорить объ ученіи подвижниковъ Добротолюбія о благодати Божественной, считаемъ не безъинтереснымъ, для полнаго уясненія этого ученія, сообщить о взглядѣ проф. Вильяма Джемса на особыя высшія силы, таящіяся въ мірѣ, а именно на силы, *находящіяся,* говоря словами Джемса, *внѣ нашего сознательнаго „я“, относительно коихъ христіанская теологія утверждаетъ, что они чудеснымъ путемъ исходятъ отъ Божіей воли,* т. е. на тѣ силы, которыя подвижники и называютъ силою благодати Божіей.

Вотъ что Джемсъ въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта“ объ этомъ говоритъ:

---

[1]) Добр. II, стр. 725. [2]) Добр. II, стр. 33. [3]) Добр. II, стр. 87. [4]) Добр. I, стр. 33.

[5]) Добр. II, стр. 605. Св. Авва Дорофей. „Подвижническія наставленія“.

[6]) Первое посланіе Ап. Петра V, 5.

„Психологія и религія согласно признаютъ, что существуютъ силы внѣ нашего сознательнаго „я", приносящія человѣку спасеніе. Но психологія, называя эти силы *подсознательными* [1]), подчеркиваетъ, что онѣ лежатъ въ границахъ человѣческой личности. И въ этомъ—пунктъ ея расхожденія съ христіанской теологіей, которая утверждаетъ, что эти силы чудеснымъ путемъ исходятъ отъ Божіей воли" [2]). Засимъ далѣе уже въ концѣ своей книги Джемсъ высказываетъ мнѣніе, что наши духовныя стремленія зарождаются въ иной области, чѣмъ нашъ видимый міръ,— въ области, называемой имъ мистической или сверхъестественной; при этомъ онъ разъясняетъ, что эта область—этотъ невидимый міръ не только идеаленъ, онъ имѣетъ также вліяніе на видимый міръ и воздѣйствуетъ на него... „Но вѣдь то, что производитъ измѣненіе въ области реальнаго, должно само быть реальнымъ, говоритъ Джемсъ, а потому нѣтъ достаточныхъ основаній для того, чтобы окончательно отвергнуть возможность реальности невидимаго или мистическаго міра" [3]). Въ послѣсловіи же своей книги Джемсъ говоритъ, что значительность изученныхъ имъ явленій религіозной жизни производитъ на него такое глубокое впечатлѣніе, что онъ всецѣло принимаетъ ту гипотезу, на которую они естественно наводятъ. Она состоитъ въ томъ, *„что, нѣкая Надмірная Сила — Богъ оказываетъ непосредственное воздѣйствіе на тотъ естественный міръ, къ которому принадлежитъ весь остальной нашъ опытъ"* [4]).

Изъ этихъ цитатъ, взятыхъ у Джемса, мы видимъ, что Джемсъ гипотетически признаетъ Божество, какъ Надмірную Силу, дѣйствующую на естественный міръ, слѣдовательно, и на человѣка— признаетъ эту силу, существующею внѣ нашего сознательнаго „я", приносящею человѣку спасеніе, т. е., иначе говоря, Джемсъ признаетъ бытіе благодати Божественной, о которой и говоритъ христіанская теологія. Мы съ своей стороны вполнѣ принимаемъ вышеозначенную гипотезу Джемса. Яркое подтвержденіе этой гипотезы мы усматриваемъ, напр., въ приведенномъ нами въ предыдущей главѣ фактѣ, разсказанномъ Л. Н. Толстымъ въ его „Исповѣди" о безсознательномъ порывѣ его къ Божеству [5])— порывѣ, который мы ничѣмъ другимъ объяснить не можемъ,

---

[1]) По нашей терминологіи мы ихъ называемъ *сверхсознательными.*

[2]) „Многообразіе религіозн. опыта", стр. 200. [3]) Тамъ же, стр. 506 и 507.

[4]) „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 515. Курсивъ нашъ.

[5]) См. выше, глава XIII, стр. 246.

какъ только началомъ воздѣйствія на Л. Н. Толстого той Надмірной Силы, о которой говоритъ Джемсъ, т. е. благодати Божіей. Дѣйствіе этой Надмірной Силы распространяется на всѣхъ людей, и въ этомъ смыслѣ наитіе на всякаго человѣка сознанія бытія Божія, будь оно инстинктивное или, если оно является даже, какъ результатъ философскаго мышленія, по нашему глубокому убѣжденію, во всѣхъ случаяхъ совершается не безъ дѣйствія благодати Божественной.

Но обратимся къ авторамъ Добротолюбія. Чтобы охарактеризовать ихъ воззрѣнія на благодать, мы приведемъ слова св. Кассіяна Римлянина [1]), относящіяся къ настоящему предмету. Въ этихъ словахъ вполнѣ выражена вся сущность ученія подвижниковъ Добротолюбія о благодати.

„Въ дѣлѣ спасенія нашего, говоритъ Кассіянъ Римлянинъ, участвуетъ и благодать Божія и свободное произволеніе наше, и человѣкъ, хотя можетъ иногда желать добродѣтели (т. е. стремиться къ совершенству), но, чтобы исполнить желанія сіи, *всегда нуждается въ помощи Божіей*". Далѣе св. Кассіянъ разъясняетъ— „не должно думать, что природа человѣческая способна къ одному только злу; Творецъ всѣялъ въ души наши сѣмена всѣхъ добродѣтелей, но для возрастанія ихъ нужны воздѣйствія со стороны Бога, такъ однако-жъ, что въ человѣкѣ всегда пребываетъ свободное произволеніе принимать или не принимать сіи благодатныя воздѣйствія".

Весьма талантливо развиваетъ тѣ же мысли, что и Кассіянъ Римлянинъ, нашъ русскій философъ Влад. Соловьевъ.

Исходя изъ того же положенія, что источникъ высшей духовной силы благодати есть Божество, Влад. Соловьевъ говоритъ, что для того, чтобы человѣку, дѣйствительно, встать на путь благодати, нуженъ подвигъ, т. е. внутреннее движеніе воли; человѣкъ долженъ внутренно подвигнуться для принятія въ себя благодати или силы Божіей [2])... А для этого, кромѣ отвращенія отъ нравственнаго зла, грѣха (покаянія) и, кромѣ своего усилія отъ него избавиться, для человѣка наступаетъ необходимость искать помощи другой воли — такой, которая не только хочетъ добра, но и обладаетъ добромъ и, слѣдовательно, можетъ сообщить и намъ силу добра. *Такая Воля*, по убѣжденію Влад. Соловьева, *есть* и, прежде чѣмъ мы поищемъ ее, она уже находитъ насъ.

[1]) Добр. II, стр. 128.

[2]) „Духовныя основы жизни", стр. 20.

Она извѣщаетъ о себѣ нашу душу *въ вѣрѣ* (т. е. въ наитіи на нашу душу сознанія бытія Божія) и соединяетъ насъ съ собою въ *молитвѣ* [1]).

Итакъ, вѣра въ благодать Божію и общеніе съ нею съ помощью молитвы есть также одно изъ средствъ, необходимыхъ подвижнику въ дѣлѣ достиженія имъ духовности.

Терпѣніе. Въ заключеніе намъ остается указать еще на одно качество, необходимое для подвижника, по мнѣнію авторовъ Добротолюбія, это—на терпѣніе, соединенное съ кротостью. Вотъ, напр., изреченія подвижниковъ, относящіяся къ этому предмету:

Св. Ефремъ Сиріянинъ: „Нѣтъ и мѣры терпѣнію, если только оно растворено любовью“ [2]).

Св. Исаакъ Сиріянинъ: „Всякое тѣсное обстоятельство и всякая скорбь, если нѣтъ при нихъ терпѣнія, служатъ къ сугубому мученію, потому что терпѣніе въ человѣкѣ отражаетъ бѣдствія, а малодушіе (недостатокъ терпѣнія) есть матерь мученія: терпѣніе есть матерь утѣшенія и нѣкая сила, обыкновенно порождаемая широтою сердца. Человѣку трудно найти такую силу въ скорбяхъ своихъ безъ Божественнаго дарованія (благодати), обрѣтаемаго неотступною молитвою и изліяніемъ слезъ“ [3]).

Не безъинтересна та философія, на которой основывалось терпѣніе у многихъ подвижниковъ; напр., подвижникъ IX вѣка Ѳеодоръ Студитъ говоритъ [4]): „Всегда такъ бываетъ, что нынѣ малодушіе, а завтра мужество; теперь печальное расположеніе, а вдругъ воодушевленіе. Сію минуту страстей возстаніе, а въ слѣдующую—Божія помощь и ихъ пресѣченіе. Не такимъ, какъ вчера, явишься ты и послѣзавтра и не навсегда одинаковымъ пребудешь ты, возлюбленный. Но придетъ къ тебѣ благодать Божія и поборетъ по тебѣ Господь. Речешь тогда: гдѣ былъ еси доселѣ, Господи? и Онъ скажетъ тебѣ на это; смотрѣлъ, какъ ты борешься и ждалъ. *Будемъ же терпѣливы*, возвеликодушествуемъ немного; стѣснимъ себя и тѣло свое придавимъ, порабощая его и далеко отъ себя отбрасывая страсти“.

Перейдемъ теперь къ изреченіямъ христіанскихъ подвижниковъ касающихся „подвиговъ“.

Подвигъ воздержанія (постъ физическій и борьба со страстями). Христіанскіе подвижники, говоря о воздержаніи, разъ-

---

[1]) Тамъ же, стр. 24. [2]) Добр. II, стр. 407. [3]) Добр. II, стр. 742. [4]) Добр. IV, стр. 64

ясняютъ, что оно не должно ограничиваться только пищею и питьемъ (постъ физическій), но должно простираться и на сонъ, и на одежду, и *на всѣ чувства*; во всемъ этомъ должна быть своя мѣра воздержанія [1]). „Не только правила о пищѣ должны мы соблюдать постясь, говоритъ св. Авва Дорофей, но должны удерживаться и отъ всякаго другого грѣха, чтобы, какъ постимся чревомъ, поститься намъ и языкомъ, удерживаясь отъ клеветы, отъ лжи, отъ празднословія, отъ уничиженія братій, отъ гнѣва и всякаго другого грѣха“ [2]).

Нашъ русскій философъ Влад. Соловьевъ, духовная философія котораго въ большинствѣ своихъ положеній есть развитіе взглядовъ подвижниковъ Добротолюбія, говоря о воздержаніи, упоминаетъ, между прочимъ, о двухъ видахъ этого подвига. По его словамъ, есть постъ чувственной души, т. е. воздержаніе отъ чувственныхъ наслажденій, какъ, напр., отъ чревоугодія; при чемъ Соловьевъ разъясняетъ, что основнымъ видомъ физическаго поста всегда, по справедливости, считалось воздержаніе отъ кровавой пищи, отъ мяса теплокровныхъ животныхъ, ибо этого рода пища прямо противорѣчитъ идеальному назначенію нашей физической дѣятельности. Есть также, говоритъ Вл. Соловьевъ, и постъ духовный: воздержаніе отъ самолюбивыхъ и властолюбивыхъ дѣйствій, отказъ отъ чести и славы человѣческой [3]).

Необходимость соблюденія постовъ указывается всѣми подвижниками Добротолюбія. Изъ ихъ разсужденій о постѣ мы приведемъ здѣсь весьма интересное изреченіе св. Кассіяна Римлянина [4]). „Лучше разумное съ умѣренностью подкрѣпленіе себя пищею каждый день, нежели по временамъ долгій и крайне строгій постъ, говоритъ св. Кассіянъ. Неумѣренное неяденіе умѣетъ не только колебать постоянство и твердость души, но и совершеніе молитвъ дѣлаетъ безжизненнымъ по причинѣ изнеможенія тѣла“.

Разсужденія подвижниковъ о борьбѣ со страстью блуда, о борьбѣ съ духомъ тщеславія и гордости, т. е. о томъ воздержаніи духовномъ, о которомъ говоритъ Соловьевъ, были нами приведены въ IV главѣ нашего труда, гдѣ мы говорили о злыхъ страстяхъ человѣческихъ.

Какъ общее правило, въ борьбѣ съ этими страстями подвижники указываютъ на молитву. По ихъ мнѣнію, она есть главное

[1]) Слова Варсануфія и Іоанна, Добр. II, стр. 565. [2]) Добр. II, стр. 638.
[3]) „Основы духовной жизни“, стр. 73 и 74. [4]) Добр. II, стр. 23.

и дѣйствительное средство къ преодолѣнію страстей. Такъ св. Ефремъ Сиріянинъ говоритъ: „Боримый отъ врага различными страстями прибѣгаетъ въ молитвѣ къ Богу и, въ сокрушеніи съ любовію прилѣпившись къ Нему, получаетъ помощь благодати и избавляется отъ непотребныхъ нечистыхъ помысловъ“ [1]).

Подвигъ милостыни и нестяжанія. Вотъ что объ этомъ подвигѣ говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ: „Хочешь ли умомъ своимъ быть въ общеніи съ Богомъ—послужи милостынѣ; къ духовной любви, которая отпечатлѣваетъ невидимый образъ Бога въ себѣ, нѣтъ иной стези, если человѣкъ не начнетъ прежде всего быть щедролюбивымъ“ [2]). „Если имѣешь что лишнее для дневной потребности, говоритъ тотъ же подвижникъ въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій,—раздай то нищимъ... Ничто не можетъ такъ приблизить сердце къ Богу, какъ милостыня, и ничто не производитъ въ душѣ такой тишины, какъ произвольная нищета“ [3]).

Здѣсь небезъинтересно будетъ сопоставить съ взглядомъ св. Исаака Сиріянина на нищету слѣдующія слова Вильяма Джемса о томъ, какъ люди относятся къ нищетѣ въ наши времена: „Въ настоящее время мы дошли въ буквальномъ смыслѣ до ужаса передъ нищетой, пишетъ Джемсъ. Мы презираемъ всякаго, кто избираетъ бѣдность, чтобы упростить и спасти свою внутреннюю жизнь. Всякаго, кто не надрываетъ свои силы въ погонѣ за деньгами, мы считаемъ уже безсильнымъ и лишеннымъ честолюбія человѣкомъ. Мы совершенно забыли прежнее идеализированіе нищеты... Мы забыли значеніе нищеты, какъ героическаго положенія въ жизни и готовности къ моральнымъ битвамъ. Теперь, когда мы, люди такъ называемыхъ высшихъ классовъ, пугаемся въ такой неслыханной раньше степени темныхъ сторонъ и трудностей жизни; когда мы откладываемъ свою женитьбу до возможности артистически меблировать нашу квартиру и дрожимъ при мысли имѣть ребенка, для котораго не успѣли еще открыть текущій счетъ въ банкѣ, именно теперь настало время протестовать противъ подобныхъ воззрѣній, столь малодушныхъ и столь иррелигіозныхъ [4]).

Въ развитіе мыслей, высказанныхъ св. Исаакомъ Сиріяниномъ о милостынѣ, Влад. Соловьевъ разъясняетъ, что какъ истинная молитва есть чисто нравственное благодатное отношеніе къ Богу, такъ истинная милостыня есть чисто нравственное бла-

[1]) Добр. II, стр. 442. [2]) Добр. II, стр. 648. [3]) Добр. II, стр. 705.
[4]) „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 358.

годатное отношеніе къ ближнему [1]). Влад. Соловьевъ говоритъ, что „идея справедливости приводитъ насъ къ заповѣди милосердія, превосходящую обыкновенную справедливость... Давать просящему, не спрашивая о его правѣ получить что-нибудь, значитъ поступать *по-Божьи*, ибо сила Божія, приходя къ намъ на помощь и спасая насъ, не спрашиваетъ, имѣемъ ли мы право на помощь и спасеніе. Какъ Богъ относится къ нашей молитвѣ, такъ и мы должны относиться къ просьбѣ нуждающагося: истинная милостыня есть распространеніе на другихъ той благодати, которую мы сами получаемъ отъ Бога въ истинной молитвѣ [2]).

Относительно того, какъ нужно подавать милостыню, мы находимъ интересное поученіе у Максима Исповѣдника; онъ говоритъ, что „творящій милостыню, подражая Богу, не дѣлаетъ различія между злымъ и благимъ, между праведнымъ и неправеднымъ въ потребностяхъ тѣлесныхъ, но всѣмъ равно раздѣляетъ, соразмѣрно съ нуждою; хотя добродѣтельнаго, за благое расположеніе воли его, предпочитаетъ порочному“ [3]).

Подвигъ послушанія (отверженія своей эгоистической воли). Упражненію въ этомъ подвигѣ подвижники придаютъ также большое значеніе. „Если хотимъ совершенно измѣниться и освободиться отъ пристрастій, говоритъ св. Авва Дорофей, научимся отсѣкать хотѣнія свои, какихъ бы малыхъ вещей они ни касались. Ибо ничто не приноситъ столько пользы людямъ, какъ отсѣченіе своей воли“ [4]). О томъ же св. Ѳеодоръ Студитъ высказывается въ такомъ изреченіи: „Откуда у насъ огорченія, непріятности, брани, споры, завидованія? Не отъ того ли, что домогаемся стоять на своемъ и защищать свои рѣшенія и пожеланія. Да, такъ есть воистину. И нѣтъ другого способа избавить насъ отъ козней діавола, кромѣ *отсѣченія своей воли*“ [5]). Наконецъ, св. Варсануфій, говоря о послушаніи [6]), ссылается на примѣръ самого Спасителя, который сказалъ: „Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшаго Меня Отца“ (Ев. отъ Іоанна, VI, 38).

* * *

Обобщая все, что нами было извлечено изъ сочиненій подвижниковъ о подвигахъ и о плодахъ подвиговъ, пріобрѣтаемыхъ подвижниками, и сопоставляя все это съ тѣмъ, что говоритъ о

[1]) „Духовныя основы жизни“, стр. 59. [2]) Тамъ же, стр. 64. [3]) Добр. III, стр. 166. [4]) Добр. II, стр. 604. [5]) Добр. IV, стр. 195. [6]) Добр. II, стр. 578.

христіанскомъ пути св. Исаакъ Сиріянинъ, мы приходимъ къ заключенію, что путь, по которому идутъ христіанскіе подвижники и который можетъ служить образцомъ для всякаго христіанина, жаждущаго духовной жизни, есть слѣдующій.

Первый шагъ всякаго, вступающаго на путь христіанскій, слѣдовательно, и того, кто впослѣдствіи посвящаетъ себя подвижничеству, заключается въ томъ, что на человѣка, благодаря непосредственной его интуиціи, или вслѣдствіе развитія его философскаго знанія (гнозисъ), нисходитъ наитіе сознанія бытія Божія. Человѣкъ признаетъ, что есть Единый Личный Богъ, Надмірная Разумная Сила, полная любви къ людямъ, отъ которой не сокрыты тайны души человѣческой. Наитіе такого сознанія св. Исаакъ Сиріянинъ, какъ мы уже говорили въ XIII главѣ [1]), называетъ *естественнымъ вѣдѣніемъ*. По писанію св. Исаака, это естественное вѣдѣніе есть начало всего; оно предшествуетъ тому, что онъ называетъ именемъ „вѣры", т. е. предшествуетъ религіозному опыту, опытной религіозной жизни или *опытной вѣрѣ,* осуществляемой уже въ дѣлахъ подвижника, осуществляемой въ подвигахъ. Противупоставляя естественное вѣдѣніе, *вѣрѣ,* т. е. точнѣе *вѣрѣ опытной,* осуществляемой въ дѣлахъ, св. Исаакъ называетъ естественное вѣдѣніе *голою вѣрою* (по нашей терминологіи вѣра теоретическая). „Сія вѣра, говоритъ далѣе св. Исаакъ, производитъ страхъ Божій страхъ же понуждаетъ насъ къ покаянію" [2]).

Если мы теперь вспомнимъ схему св. Аввы Дороѳея о линіяхъ тѣхъ путей, идя по коимъ Христіане приближаются *въ чувствахъ своихъ* къ Божеству и братьямъ людямъ, то первое побужденіе, чтобы опытно вступить на эти пути, первая къ этому эмоція, и есть тотъ *страхъ Божій*, о которомъ говоритъ св. Исаакъ, иначе сказать, и есть то чувство благоговѣнія передъ Божествомъ, въ коемъ таится зародышъ любви къ Богу [3]). Какъ только въ человѣкѣ проснулись эти чувства, они вызываютъ въ немъ движеніе къ покаянію, которое понимается подвижниками не только какъ умственное сознаніе грѣха, а какъ эмоція (сокрушеніе сердечное). Покаяніе это и есть собственно начало тѣхъ путей, о коихъ говоритъ Авва Дороѳей въ своей схемѣ.

Мы уже выше выяснили значеніе покаянія въ дѣлѣ прохожденія пути, по пониманію христіанскихъ подвижниковъ. Вспомнимъ, что говоритъ объ этомъ св. Ефремъ Сиріянинъ. „Покаяніе

[1]) См. выше глава XIII, стр. 239. [2]) Доброт. II, стр. 745.

[3]) См выше, мнѣніе о томъ же св. Климента Александрійскаго, стр. 259.

есть великое горнило, которое принимаетъ въ себя мѣдь и претворяетъ ее въ золото, беретъ свинецъ и отдаетъ серебро".. Вмѣстѣ съ этимъ покаяніемъ, служащимъ стимуломъ къ переплавленію эгоистическихъ эмоцій въ чувства болѣе возвышенныя, является чувство смиренія, которое раскрываетъ сердце человѣка для воздѣйствія благодати Божіей. Для преуспѣянія же во всѣхъ этихъ свойствахъ (въ чувствѣ смиренія, въ чувствѣ страха Божія, заключающаго въ себѣ зародышъ любви къ Богу, и въ чувствѣ милосердія къ людямъ)—въ свойствахъ, которыя суть уже очищенныя эмоціональныя движенія человѣческаго сердца, подвижникъ проходитъ черезъ великій подвигъ молитвы, воздержанія, милостыни и послушанія. Все это, повторяемъ, есть путь *вѣры опытной*, которую св. Исаакъ Сиріянинъ противопоставляетъ *голой вѣрѣ* или естественному вѣдѣнію. Схема св. Аввы Дорооея, о которой мы говорили въ предыдущей главѣ, и познается этимъ путемъ какъ религіозный опытъ. Означенное прохожденіе опытной вѣры въ подвигахъ приведетъ къ слѣдующей болѣе высокой степени, которую св. Исаакъ Сиріянинъ называетъ особымъ названіемъ—называетъ *вѣдѣніемъ духовнымъ*. „Духовное вѣдѣніе, говоритъ св. Исаакъ, есть ощущеніе сокровеннаго. И когда ощутитъ кто сіе невидимое, тогда въ ощущеніи его рождается иная вѣра... называютъ ее *вѣрою созерцательною*“ [1]).

Въ сочиненіяхъ авторовъ Добротолюбія намъ не удалось найти психологическаго описанія ощущеній созерцательной вѣры, о которой говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ. Яркую иллюстрацію этого чувства мы нашли въ другомъ источникѣ, а именно въ книгѣ Вильяма Джемса „Многообразіе религіознаго опыта“. Онъ приводитъ тамъ описаніе переживанія одного горячаго Христіанина, на котораго снизошла, какъ онъ выражается, *высшая вѣра*. Смыслъ этого описанія не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что этотъ Христіанинъ ощутилъ именно ту *созерцательную вѣру*, о которой пишетъ св. Исаакъ Сиріянинъ. Вотъ это описаніе:

> Я помню ночь и то мѣсто на холмѣ, гдѣ моя душа открылась Безконечному... Какъ описать это переживаніе? Это похоже на то, когда всѣ звуки въ большомъ оркестрѣ сливаются въ широкую гармонію, въ которой тонетъ все, кромѣ чувства переполняющаго нашу душу. Въ ненарушимомъ ночномъ молчаніи трепетною жизнью жила тишина, еще болѣе торжественная. И я ощущалъ въ ночной темнотѣ нѣкое при-

[1]) Доброт. II, стр. 745.

сутствіе, тѣмъ болѣе для меня ясное, что оно оставалось невидимымъ. И я не могъ больше сомнѣваться въ присутствіи Его, разъ я чувствовалъ Его такъ же ясно, какъ самого себя. И если была разница въ степеняхъ, то лишь потому, что реальность Его я ощущалъ сильнѣе, чѣмъ мою собственную. *Моя высшая вѣра,* моя истинная идея Бога родилась во мнѣ въ этотъ мигъ. Съ тѣхъ поръ, какъ я стоялъ на горѣ видѣній, я чувствовалъ, что сила Вѣчнаго объяла меня... Съ этой минуты никакая критика доказательствъ бытія Божьяго не могла поколебать моей вѣры" [1]).

Такимъ образомъ, человѣкъ, непрестанно совершенствуясь, подходитъ къ тому, что мы называемъ духовнымъ сверхсознаніемъ, а Климентъ Александрійскій—таинственнымъ внутреннимъ единеніемъ человѣка съ Богомъ. Весь этотъ путь идетъ, главнымъ образомъ, какъ это видно изъ ученія подвижниковъ Добротолюбія, *черезъ чувства сердца.*

Но при этомъ совершенствованіи, при этой непрерывной борьбѣ подвижника съ злыми вліяніями, которымъ эгоистическая природа человѣка легко поддается [2]), подвижникъ встрѣчаетъ непрестанно препятствія въ видѣ такъ называемыхъ искушеній. На этомъ не легкомъ подвижническомъ пути бываютъ и жестокіе удары и даже паденія, но „какъ пенька не бываетъ годною для пряжи изъ нея тонкихъ нитокъ, если не треплютъ ее много разъ, говоритъ св. Ефремъ Сирінянинъ [3]), и чѣмъ больше треплютъ ее, тѣмъ она дѣлается чище и способнѣе къ пряжѣ,—такъ и боголюбивая душа, подвергаясь многимъ искушеніямъ и испытаніямъ и мужественно претерпѣвая скорби, дѣлается чище и пригоднѣе къ духовному дѣланію и, наконецъ, удостоивается наслѣдовать Небесное Царствіе".

Весьма интересное изреченіе о томъ же мы нашли у св. Іоанна Лѣствичника [4]): „нѣкоторые, такъ сказать, по природѣ своей склонны къ воздержности или къ безмолвничеству, или къ чистотѣ, или къ скромности, или къ кротости, или къ умиленію; но другіе имѣютъ природу почти совершенно противную вышесказаннымъ добрымъ качествамъ, но насильно принуждаютъ себя къ онымъ и, хотя иногда и побѣждаются, однако ихъ, какъ понудителей естества, я похваляю больше первыхъ".

---

[1]) „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 58 и 59.

[2]) Вспомнимъ слова св. Ѳеодора Студита о томъ, что естество наше удобопріемлюще для страстей. См. выше, глава V.

[3]) Доброт II, стр. 413. [4]) Доброт. II, стр. 501 и 502.

По поводу приведенныхъ нами изреченій изъ сочиненій подвижниковъ Добротолюбія мы невольно вспоминаемъ слѣдующія слова св. Апостола Павла [1]): „Чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровеній, дано мнѣ жало въ плоть, ангелъ сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молилъ я Господа о томъ, чтобы удалилъ его отъ меня. Но Господь сказалъ мнѣ: довольно для тебя благодати моей; ибо Сила Моя совершается въ немощи. И потому я гораздо охотнѣе буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мнѣ сила Христова".

Изучивши путь христіанскаго подвижничества по его первоисточникамъ, мы теперь видимъ, какая глубокая пропасть лежитъ между этимъ путемъ и путемъ Раджа Іоги, основанномъ на возращеніи силы мысли и доведеніи ея до высшей степени могущества. Прохожденіе христіанскаго подвижничества, какъ мы въ этомъ теперь убѣдились, основано совершенно на другихъ принципахъ—на силѣ человѣческаго сердца, очищеннаго отъ грѣха и одухотвореннаго Надмірною Силою—Благодатью Божественной, и только эти силы, по ученію христіанскихъ подвижниковъ, могутъ возвысить человѣка на степень единенія его съ Божествомъ въ чувствѣ высокой любви, въ чувствѣ высшихъ духовныхъ ощущеній (сверхсознанія духовнаго).

* * *

Въ заключеніе настоящей главы скажемъ нѣсколько словъ объ отличительныхъ чертахъ русскаго православнаго подвижничества, которому образцомъ послужило подвижничество, развитое авторами Добротолюбія.

Свѣдѣнія о русскомъ подвижничествѣ мы почерпнули изъ изслѣдованія психологіи нашихъ праведниковъ проф. В. Ф. Чижа [2]). Вотъ краткія выдержки изъ этого труда.

Наши подвижники, говоритъ В. Ф. Чижъ, начинали свой подвигъ съ уединенной жизни, которую настойчиво искали, чтобы быть ближе къ Богу, быть въ общеніи съ природой, созданной Богомъ, чтобы всегда быть съ Божествомъ и не имѣть ничего въ мысляхъ кромѣ Бога. Многіе подвижники, только подчиняясь необходимости, жили въ монастыряхъ и, поскольку это было имъ возможно, оставались въ уединеніи. Серафимъ Саровскій много

[1]) Второе посланіе къ Коринфянамъ XII, 7, 8, 9, [2]) Журналъ „Вопросы „Философіи и Психологіи". Сент.—Окт., Ноябрь—Дек. 1906 г.

времени проводилъ въ „ближней пустынкѣ“, вдали отъ людей, чтобы мыслями, молитвами, чтеніемъ священнаго писанія быть въ общеніи съ Богомъ, быть ближе къ Нему, чувствовать величіе Божіе среди природы [1]). В. Ф. Чижъ пишетъ, что подвижники находили уединеніе въ дремучихъ лѣсахъ. Едва ли нужно говорить, какого громаднаго труда требовала жизнь въ дремучемъ лѣсу. Какъ ни малы были потребности нашихъ подвижниковъ, все же нужно было много работать, чтобы поддерживать свое существованіе. Нужно было построить хижину, сложить очагъ, такъ какъ въ нашемъ климатѣ невозможно выдержать зиму безъ отопленія, собирать топливо, вырыть колодецъ, обработать огородъ, собирать ягоды и грибы, дѣлать запасы и т. д. Житія сообщаютъ, что удалившіеся въ лѣса праведники ничего не брали съ собою, кромѣ образовъ и книгъ; легко понять, какъ трудно было работать безъ инструментовъ, не имѣя необходимаго навыка [2]).

Говоря о характерныхъ особенностяхъ русскихъ подвижниковъ, В. Ф. Чижъ обращаетъ вниманіе на то, что большинство изъ нихъ было надѣлено крѣпкимъ устойчивымъ организмомъ и пользовалось хорошимъ здоровьемъ. В. Ф. Чижъ сообщаетъ также о долголѣтіи подвижниковъ; намъ извѣстна, говоритъ онъ, продолжительность жизни нѣкоторыхъ подвижниковъ—Корнелій Комельскій умеръ 82 л., Макарій Калязинскій 83 л., Александръ Свирскій, Варсануфій Тверской и Мартиніанъ Бѣлозерскій—85 л., Кириллъ Бѣлозерскій—90 л., Павелъ Обнорскій—112 л. При этомъ В. Ф. Чижъ замѣчаетъ, что долговѣчность нашихъ подвижниковъ можетъ служить аргументомъ въ пользу безубойной пищи. Несомнѣнно, говоритъ онъ, что подвижники съ момента поступленія въ монастырь не ѣли мясной пищи, пользовались цвѣтущимъ здоровьемъ и доживали до глубокой старости [3]).

Относительно *нравственныхъ качествъ* нашихъ подвижниковъ В. Ф. Чижъ на основаніи данныхъ, извлеченныхъ изъ описанія житія святыхъ, приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ.

Во-первыхъ, подвижники проявляли необыкновенную *любовь къ ближнимъ*. По мнѣнію В. Ф. Чижа, едва ли можетъ быть болѣе дѣятельная любовь къ ближнимъ, чѣмъ та, которую въ теченіе своей жизни проявляли подвижники; они, ограничивая себя до крайности, сохраняли пищу для своихъ ближнихъ; болѣе тяжелаго служенія на благо ближнимъ трудно себѣ представить.

---

[1]) Тамъ же, стр. 378. [2]) Тамъ же, стр. 320. [3]) Тамъ же, стр 303.

Засимъ подвижники проявляли *полное безкорыстіе;* они отказывали себѣ во всѣхъ физическихъ наслажденіяхъ; никакихъ цѣнныхъ вещей они не имѣли, за исключеніемъ иконъ и книгъ [1]). Тѣ изъ нихъ, которые происходили изъ достаточныхъ семей, удаляясь въ монастырь, отказывались отъ богатства.

В. Ф. Чижъ сообщаетъ также о *полномъ половомъ воздержаніи* нашихъ подвижниковъ. „Нужно думать, говоритъ онъ, что въ сѣверномъ климатѣ половое воздержаніе переносится легче; чѣмъ и объясняется то, что наши подвижники не страдали отъ этого тяжкаго лишенія [2]). Половой аскетизмъ подвижниковъ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, говоритъ В. Ф. Чижъ, и потому слѣдуетъ заключить, что они вовсе не начинали половой жизни. Для человѣка молодого и здороваго (святые начинали свои подвиги въ ранней молодости), если онъ началъ половую жизнь половое воздержаніе едва ли возможно. Мы знаемъ, замѣчаетъ В. Ф. Чижъ, что наши предки очень рано вступали въ бракъ; слѣдовательно, праведники порывали съ окружающей средой въ ранней молодости, т. е. до вступленія въ бракъ“ [3]).

Кромѣ перечисленныхъ нравственныхъ качествъ, В. Ф. Чижъ указываетъ на *полное смиреніе* подвижниковъ [4]) и на строгое соблюденіе ими *постовъ* [5]).

Наконецъ, по сообщенію В. Ф. Чижа, русскіе подвижники отдавались *общественной дѣятельности* уже на исходѣ ихъ подвижнической жизни. Послѣдній подвигъ подвижника, когда онъ достигалъ совершенства, состоялъ *въ учительствѣ* [6]). Накопленное жизнью духовное богатство они дѣлили съ тѣми, кто искалъ ихъ совѣта и наставленія. Въ этомъ періодѣ своей жизни праведники, такъ сказать, возвращались въ міръ, имѣли постоянныя сношенія не только со своими учениками, но и съ богомольцами, стекавшимися въ монастырь, однимъ словомъ со всѣми, кто искалъ совѣта и поученія авторитетныхъ старцевъ. Едва ли можетъ быть сомнѣніе въ крайне благотворномъ вліяніи на окружающихъ этихъ кроткихъ, благочестивыхъ старцевъ. Они были наставники, поученія которыхъ искали всѣ, жаждавшіе свѣта и правды, и такъ какъ къ этимъ учителямъ всѣ прибѣгали добровольно, то несомнѣнно, что многія сѣмена упали на добрую землю.

Крупная общественная дѣятельность нашихъ праведниковъ, говоритъ В. Ф. Чижъ, по крайней мѣрѣ большинства изъ нихъ,

[1]) Тамъ же, стр. 315. [2]) Тамъ же, стр. 305. [3]) Тамъ же, стр. 308. [4]) Тамъ же, стр. 333. [5]) Тамъ же, стр. 309. [6]) „Вопр. Фил. и Псих.“. Сент.—Окт., стр. 323—327.

неоспорима. Они не были эгоистами, заботившимися только о своемъ спасеніи; нѣтъ, они всѣ свои силы напрягали, чтобы осуществить царство Божіе на землѣ; конечно, они понимали его не такъ, какъ понимаютъ современные идеалисты. Наши праведники долго готовились къ общественному служенію, долго работали надъ собственнымъ просвѣтленіемъ; самоусовершенствованіе было для нихъ не цѣль, а средство. Когда они убѣждались въ томъ, что могутъ вліять на другихъ, могутъ вести къ спасенію ищущихъ спасенія, они съ энтузіазмомъ и настойчивостью отдавались работѣ на пользу дорогой для нихъ идеи.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

О христіанской молитвѣ вообще. Обыкновенная общедоступная молитва.

> „Если чувства человѣка находятся въ соприкосновеніи съ Божественной Первопричиной міра, страхъ и эгоизмъ исчезаютъ; въ той безмятежности духа, которая наступаетъ вслѣдъ за этимъ, каждый часъ приноситъ человѣку новыя возможности счастія, словно передъ нимъ раскрыты всѣ двери и сглажены всѣ пути. Міръ кажется ему новымъ и прекраснымъ—таковы результаты молитвъ подобнаго рода“.
>
> *Вильямъ Джемсъ.*
>
> („Мн. рел. оп.“, стр. 463).

Епископъ Ѳеофанъ Затворникъ, который перевелъ на русскій языкъ многихъ авторовъ Добротолюбія, редактировавшій весь этотъ сборникъ, необыкновенно ярко и ясно выразилъ основной подвижническій взглядъ на молитву, какъ на первое дѣло христіанской жизни въ слѣдующихъ словахъ своихъ: „Дѣйствіе молитвы у святыхъ отцовъ, говоритъ онъ, было признакомъ жизни духовной и они именовали ее дыханіемъ духа.—Есть дыханіе въ тѣлѣ—живетъ тѣло; прекратится дыханіе—прекращается жизнь. Такъ и въ духѣ. Есть молитва—живетъ духъ; нѣтъ молитвы—нѣтъ и

жизни въ духѣ“ [1]). Этими словами Епископъ Ѳеофанъ въ сущности сказалъ то же, что еще въ пятомъ вѣкѣ выразилъ св. Іоаннъ Златоустъ въ такомъ сравненіи: „Если ты лишишь себя молитвы, говорилъ онъ, то дѣлаешь то же, что вынувъ рыбу изъ воды, ибо какъ этой жизни вода—такъ тебѣ молитва“ [2]).

По поводу означенныхъ изреченій не можемъ не указать на замѣчательную близость этихъ мыслей св. Іоанна Златоуста и Епископа Ѳеофана къ тѣмъ разсужденіямъ о значеніи молитвы въ религіи, которыя мы нашли у знаменитаго психолога нашего вѣка Вильяма Джемса (умеръ въ 1910 году). Говоря о молитвѣ, Джемсъ, между прочимъ, цитируетъ раздѣляемые имъ взгляды на молитву французскаго теолога Сабатье и при этомъ присовокупляетъ, что все сказанное имъ—Джемсомъ въ его лекціяхъ (составляющихъ книгу „Многообразіе религіознаго опыта“) подтверждаетъ собою истину воззрѣній Сабатье. Сабатье же говоритъ, что „религія представляетъ изъ себя ничто, если она не является жизненнымъ актомъ, съ помощью котораго душа стремится спастись, связывая себя съ Первоисточникомъ, изъ котораго она выводитъ свою жизнь. *Это совершается посредствомъ молитвы*, при чемъ подъ этимъ терминомъ Сабатье разумѣетъ не пустой подборъ словъ, не простое повтореніе извѣстныхъ освященныхъ формулъ, но движеніе самой души, входящей въ личныя отношенія и въ соприкосновеніе съ таинственной Силой... Гдѣ нѣтъ этой внутренней молитвы, тамъ нѣтъ и религіи, говоритъ Сабатье. (Есть молитва—живетъ духъ, нѣтъ молитвы—нѣтъ жизни въ духѣ, сказалъ Епископъ Ѳеофанъ). Цитируя слова Сабатье, Джемсъ указываетъ на важность того, что въ живой религіи опыта, въ которую молитва входитъ, какъ составная и нераздѣльная ея часть, мы сами являемся дѣйствующими лицами и притомъ не въ мнимомъ представленіи, а въ самой несомнѣнной дѣйствительности [3]).

Хотя, по приведеннымъ нами въ XIII главѣ нашей книги словамъ св. Исаака Сиріянина, молитвою можетъ быть названа „всякая бесѣда къ Богу, совершаемая въ тайнѣ или даже всякое размышленіе человѣка о духовномъ“, тѣмъ не менѣе христіанскіе подвижники, для облегченія Христіанъ въ дѣлѣ молитвы, нашли полезнымъ дать имъ образцы тѣхъ молитвъ, которыми они сами молились Богу. Молитвы эти вошли въ наше богослуженіе. Вникая въ ихъ содержаніе, мы видимъ, что многія изъ этихъ молитвъ

[1]) Епископъ Ѳеофанъ. „Четыре слова о молитвѣ“. Москва, 1904, стр. 4. [2]) Добр. V, стр. 344. [3]) „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 453—455.

не только исполнены глубокаго религіознаго чувства, но представляютъ и большую красоту по формѣ своей, по своей яркой и выразительной рѣчи. Хотя, напримѣръ, нашъ великій поэтъ А. С. Пушкинъ и перевелъ удивительными стихами своими молитву св. Ефрема Сиріянина, но, несмотря на то, что переводъ этотъ есть переводъ Пушкина, онъ все-таки не выражаетъ такъ религіозное чувство, какъ выражаетъ его подстрочный славянскій переводъ съ греческаго той же молитвы. Приводимъ для сравненія славянскій текстъ и переводъ Пушкина.

Вотъ славянскій текстъ:

„Господи и Владыко живота моего, духъ праздности, унынія, любоначалія и празднословія не даждь ми.

Духъ же цѣломудрія, смиреномудрія, терпѣнія и любве даруй ми рабу Твоему.

Ей, Господи Царю, даруй ми зрѣти моя прегрѣшенія и не осуждати брата моего, яко благословенъ еси во вѣки вѣковъ. Аминь".

А вотъ переводъ Пушкина:

„Владыко дней моихъ! Духъ праздности унылой,
Любоначалія, змѣи сокрытой сей,
И празднословія не дай душѣ моей.
Но дай мнѣ зрѣть мои, о Боже, прегрѣшенья
Да братъ мой отъ меня не приметъ осужденья
И духъ смиренія, терпѣнія, любви
И цѣломудрія мнѣ въ сердцѣ оживи".

Для полнаго представленія о глубокой вдохновенности молитвъ христіанскихъ подвижниковъ, укажемъ еще на нѣкоторые образцы такихъ молитвъ; каждую изъ этихъ молитвъ мы приведемъ въ славянскомъ текстѣ и подстрочномъ переводѣ со славянскаго на русскій языкъ.

Вотъ одна изъ молитвъ св. Василія Великаго по славянскому тексту:

„Господи Вседержителю, Боже силъ и всякія плоти, въ вышнихъ живый и на смиренныя призираяй, сердца́ же и утробы испытуяй и сокровенныя человѣковъ явѣ предвѣдый. Безначальный и Присносущный Свѣте, у Него же нѣсть премѣненіе, или преложенія осѣне́ніе: Самъ, Безсмертный Царю, пріими моленія наша, яже въ настоящее время, на множество Твоихъ щедротъ дерзающе, отъ скверныхъ къ Тебѣ усте́нъ творимъ, и остави намъ прегрѣшенія наша, яже дѣ-

ломъ, и словомъ и мыслію, вѣдѣніемъ, или невѣдѣніемъ согрѣшенная нами: и очисти ны отъ всякія скверны плоти и духа. И да́руй намъ бодреннымъ сердцемъ и тре́звенною мыслію всю настоящаго житія нощь прейти, ожидающимъ пришествія свѣтлаго и явле́ннаго дне Единороднаго Твоего Сына, Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, въ оньже со славою Судія всѣхъ пріидетъ комуждо отдати по дѣломъ его: да не падше и облѣнившеся, но бодрствующе и воздвижени въ дѣланіе, обрящемся готови, въ радость и Божественный чертогъ славы Его совнидемъ, идѣже праздну́ющихъ гласъ непрестанный и неизреченная сладость зрящихъ Твоего лица доброту неизреченную. Ты бо еси истинный Свѣтъ, просвѣщаяй и освящаяй всяческая, и Тя поетъ вся тварь во вѣки вѣковъ. Аминь".

Русскій подстрочный переводъ той же молитвы:

„Господь Вседержитель! Господь силъ и всякой плоти (всего матеріальнаго)! Живущій въ высшихъ и Снисходящій до смиренныхъ, Испытывающій сердца людей и Провидящій тайны ихъ. Безначальный и Безконечный Свѣтъ, Который никогда не измѣняется—Самъ Царь, Безсмертный, прими нашу молитву, которую мы произносимъ нынѣ нашими грѣшными устами, дерзая на множество Твоихъ щедротъ. Прости намъ наши прегрѣшенія, совершенныя нами дѣломъ, словомъ или мыслью, сознательно или по невѣдѣнію, и очисти насъ отъ всего сквернаго въ плоти и духѣ. Даруй намъ, чтобы мы съ бодрствующимъ сердцемъ и трезвенною [1]) мыслью провели всю ночь этой жизни въ ожиданіи того свѣтлаго дня, когда со славою придетъ Судья всѣхъ, Единородный Твой Сынъ, Господь Богъ и Спаситель нашъ, Іисусъ Христосъ, каждому воздать по его дѣламъ, чтобы мы тогда оказались не падшими и облѣнившимися, но бодрствующими и готовыми на подвигъ, чтобы мы вошли тогда въ радость и Божественный чертогъ Его славы, гдѣ непрерывно звучатъ радостные голоса и гдѣ невыразимо блаженствуютъ тѣ, кто видитъ неизреченную доброту лица Твоего, ибо Ты истинный Свѣтъ, Который все просвѣщаетъ и освящаетъ и Тебя воспѣваетъ вся тварь во вѣки вѣковъ. Аминь".

Нельзя не признать необыкновенной красоты этой молитвы и поэтически выраженнаго религіознаго чувства въ ней; въ осо-

[1]) Мы не нашли на русскомъ языкѣ выраженія, соотвѣтствующаго славянскому слову *трезвенный*, поэтому оставили его въ русскомъ переводѣ Слова *трезвенная мысль* мы въ данномъ случаѣ понимаемъ, какъ мысль не дремлющая въ смыслѣ духовномъ, въ смыслѣ памяти о Богѣ, въ смыслѣ самонаблюденія и отогнанія отъ себя грѣха. См. о „трезвеніи" ниже, въ главѣ XVI.

бенности, по нашему субъективному впечатлѣнію—это чувствуется въ словахъ, „чтобы мы вошли тогда въ радость и Божественный чертогъ Его славы, гдѣ непрестанно звучатъ радостные голоса и гдѣ невыразимо блаженствуютъ тѣ, кто видитъ неизреченную доброту лица Твоего". Мѣсто это выражено славянскимъ текстомъ сильнѣе; по-русски мы не нашли подходящихъ словъ, чтобы такъ это выразить.

А вотъ другая молитва, мало уступающая приведенной молитвѣ св. Василія Великаго,—молитва св. Макарія Великаго, которую онъ ежедневно читалъ передъ сномъ своимъ.

Славянскій текстъ:

„Боже вѣчный и Царю всякаго созданія, сподобивый мя даже въ часъ сей доспѣти, прости ми грѣхи, яже сотворихъ въ сей день дѣломъ, словомъ и помышленіемъ, и очисти, Господи, смиренную мою душу отъ всякія скверны плоти и духа. И даждь ми, Господи, въ нощи сей сонъ прейти въ мирѣ, да воставъ отъ смиреннаго ми ложа благоугожду пресвятому имени Твоему, во вся дни живота моего, и поперу борющія мя враги плотскіе и безплотные. И избави мя, Господи, отъ помышленій суетныхъ, оскверняющихъ мя и похотей лукавыхъ. Яко Твое есть Царство и Сила и Слава, Отца и Сына и Святаго Духа, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь".

Русскій подстрочный переводъ той же молитвы:

„Боже вѣчный и Царь всякаго созданія, сподобившій меня дожить до настоящаго часа, прости мнѣ мои грѣхи, которые я совершилъ въ настоящій день дѣломъ, словомъ и помышленіемъ. Очисть смиренную мою душу отъ всего скверная въ тѣлѣ и духѣ и дай мнѣ мирно почивать эту ночь, чтобы, вставши отъ тихаго моего ложа, я былъ бы благоугоденъ Твоему пресвятому имени и чтобы такъ продолжалось въ теченіе всей моей жизни, чтобы я побѣждалъ нападающихъ на меня враговъ плотскихъ и безплотныхъ, и избавь меня отъ суетныхъ помышленій, оскверняющихъ меня и лукавыхъ соблазновъ, ибо Твое есть Царство и Сила и Слава.

Въ приведенныхъ нами образцахъ трехъ молитвъ св. Ефрема Сиріянина, св. Василія Великаго и св. Макарія Великаго, которыя представляютъ собою развитіе началъ, вложенныхъ въ молитву Господню, содержатся слѣдующіе главные элементы молитвы:

1. Мысли и представленія о Богѣ Вседержителѣ, о Его Свойствахъ, мысли о счастіи ощущать Бога, стремленіе созерцать его Божественную красоту.

2. Мысль о своемъ несовершенствѣ, что есть въ сущности стремленіе къ чувству *смиренія*, мысли и воспоминанія объ отступленіяхъ отъ правильнаго пути, которыя молящійся совершалъ дѣломъ, словомъ или помышленіемъ, что есть въ сущности сознаніе грѣховъ своихъ и *раскаяніе* въ нихъ, и

3. Обращеніе къ Высшей Божественной Силѣ и призывъ Ея на помощь въ борьбѣ своей со страстями, на помощь въ укрѣпленіи своей рѣшимости не повторять отступленій отъ правильнаго пути.

Всѣ эти элементы молитвы суть тѣ, на которые св. Василій Великій, говоря о молитвѣ, указываетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Возславь Бога, исповѣдуй Ему свои грѣхи и испрашивай у Него потребнаго тебѣ, наипаче въ дѣлѣ спасенія твоего".

Кромѣ этихъ молитвенныхъ дѣйствій, св. Василій Великій говоритъ еще, что надлежитъ благодарить Бога за Его благодѣянія. Поэтому во многихъ молитвахъ, принятыхъ нашею Церковью, выражены также и чувства благодарности къ Богу.

Молитвенному упражненію христіанскіе подвижники придавали въ процессѣ своего нравственнаго совершенствованія очень большое значеніе. Вникая въ смыслъ приведенныхъ молитвъ, мы видимъ, что онѣ совмѣщаютъ въ себѣ и актъ христіанскаго покаянія, которое, по цитированнымъ нами выше словамъ св. Ефрема Сиріянина [1]), переплавляетъ чувства сердца („принимаетъ въ себя мѣдь и претворяетъ ее въ золото"), и упражненія въ смиреніи, въ неосужденіи ближняго, что способствуетъ развитію въ человѣкѣ любви къ этому ближнему. Христіанскіе подвижники глубоко понимали психологію человѣка въ молитвѣ. Во многихъ трудахъ ихъ мы находимъ указаніе на взаимодѣйствіе между силою молитвеннаго подвига и возрастаніемъ въ человѣкѣ чувства смиренія, страха Божьяго и вѣры въ благодать. Такъ, съ одной стороны, св. Авва Дорофей указываетъ на то, что возрастаніе этихъ качествъ въ человѣкѣ развиваетъ усердіе къ молитвѣ: онъ говоритъ, что не перестаетъ всегда молиться Богу тотъ, кто знаетъ, что не можетъ совершить никакой добродѣтели *безъ помощи Божіей* (вѣра въ благодать Божію) и кто черезъ такое знаніе

---

[1]) Глава XIV, стр. 261.

наклоняетъ себя къ *смиренію*. Человѣкъ, молящійся Богу, всѣ свои успѣхи относитъ къ Богу, всегда Его призываетъ въ молитвѣ „*трепеща* (страхъ Божій), какъ бы ему не лишиться таковой помощи“ [1]). Съ другой же стороны, мы встрѣчаемъ у христіанскихъ подвижниковъ указаніе на то, что, въ свою очередь, сила молитвы, въ особенности когда она переходитъ въ высшія ступени [2]), способствуетъ развитію вышеупомянутыхъ духовныхъ качествъ человѣка, т.-е. чувства смиренія, благоговѣнія къ Богу, любви къ ближнему и т. д. Такъ св. Исаакъ Сиріянинъ разъясняетъ, что, когда человѣкъ дойдетъ до той степени, что „сердце его, дѣйствительно, исполнится вѣры [3]), тогда ему открывается, что все множество духовныхъ благъ дѣлается для него доступнымъ молитвою“ [4]). „Отъ чистой молитвы рождается смиреномудріе“, говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ [5]). Наконецъ, главный результатъ молитвы—это, какъ поучаетъ св. Макарій Великій, воспламененіе любви къ Богу. „Кто ежедневно принуждаетъ пребывать себя въ молитвѣ, тотъ духовною любовью къ Богу воспламеняется“ [6]).

По пониманію христіанскихъ подвижниковъ, выше молитвы только одна любовь. Св. Іоаннъ Лѣствичникъ говоритъ: „бываетъ, что, когда стоимъ на молитвѣ, встрѣчается дѣло благотворенія, не допускающее промедленія. Въ такомъ случаѣ надо предпочесть дѣло любви. Ибо любовь больше молитвы, такъ какъ молитва есть добродѣтель частная, а любовь объемлетъ всѣ добродѣтели“ [7]).

Въ заключеніе этихъ общихъ указаній христіанскихъ подвижниковъ на значеніе молитвы въ дѣлѣ прохожденія подвижническаго пути, приведемъ еще одну выписку изъ трудовъ св. Исаака Сиріянина, гдѣ онъ въ возвышенной поэтической формѣ пишетъ о силѣ молитвы при борьбѣ подвижника съ духомъ унынія [8]).—„Когда случится, говоритъ онъ, что душа твоя внутренно исполняется тьмою... ты не смущайся мыслью, но терпи... принуждай себя къ молитвѣ, и жди помощи. Она придетъ скоро, чего и не узнаешь ты. Ибо, какъ лицо земли открывается солнечными лучами отъ объемлющей землю воздушной тьмы, такъ молитва

---

[1]) Добр. II, стр. 607. [2]) О высшихъ ступеняхъ молитвы мы будемъ говорить далѣе. [3]) Т.-е. достигнетъ вѣры, прошедшей черезъ религіозный опытъ, иначе говоря, достигнетъ вѣры опытной. См. выше, глава XIV, стр. 270. [4]) Добр. II, стр. 724. [5]) Добр. III, стр. 211. [6]) Добр. I, стр. 215. [7]) Добр. II, стр. 506. [8]) Добр. II, стр. 725 и 726.

можетъ истреблять и разсѣивать въ душѣ облака страстей и озарять умъ свѣтомъ веселія и утѣшенія“ [1]).

Приведенныхъ выписокъ изъ авторовъ Добротолюбія совершенно достаточно, чтобы имѣть ясное понятіе о томъ, какое вообще значеніе подвижники придавали дѣлу молитвы.

Но для того, чтобы молитва была дѣйствительною въ дѣлѣ совершенствованія человѣка, они требовали, во-первыхъ, чтобы она была *безкорыстною* и чтобы человѣкъ стремился къ *чистой молитвѣ*, т. е. къ молитвѣ, не потемненной эгоистическими желаніями и страстями.

Относительно *безкорыстія* въ молитвѣ св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ такъ: „Быть услышаннымъ отъ Бога зависитъ отъ того, если мы не просимъ ничего житейскаго“ [2]).

Въ этомъ смыслѣ св. Кассіянъ Римлянинъ толкуетъ слова молитвы Господней „хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь“ не какъ просьбу о дарованіи хлѣба для пропитанія, а какъ прошеніе у Бога благодати Его, какъ прошеніе о духовной пищѣ. Онъ переводитъ греческое слово этой молитвы ἐπιώσιος—словомъ надъ-сущный, т. е. высшій всѣхъ сущностей, каковымъ можетъ быть только хлѣбъ, сшедшій съ небесъ“ [3]).

Указаніе на необходимость *чистой молитвы*, чтобы, благодаря ей, человѣкъ дѣйствительно могъ совершенствоваться, мы находимъ, напр., у св. Ѳеодора Едесскаго. „Во всякомъ искушеніи, говоритъ онъ, и во всякой брани молитву имѣй непобѣдимымъ оружіемъ и побѣдишь благодатію Христовой, но *да будетъ она чиста*“ [4]). „Достоинъ всякаго порицанія тотъ, говоритъ Нилъ Синайскій, кто, *любя истинную молитву*, гнѣвается или злопамятствуетъ, ибо онъ похожъ на того, кто желаетъ остро смотрѣть, а между тѣмъ запорашиваетъ свои глаза“ [5]). „Не можетъ чисто молиться тотъ, говоритъ Илья Екдикъ, кто одержимъ красото любивою и честолюбивою страстью. Ибо пристрастіе къ симъ вещамъ и суетные помыслы опутываютъ такого, какъ вервями, и во время молитвы совлекаютъ его долу, какъ бываетъ съ привязанною птицею, когда она покушается подняться на воздухъ“ [6]).

* * *

---

[1]) Объ уныніи, преслѣдующемъ подвижниковъ, смотри выше, глава IV, стр. 59—62. [2]) Избранныя бесѣды св. Іоанна Златоуста „Золотое слово“, Петербургъ, 1907 г., стр. 108. [3]) Добр. II, стр. 135. [4]) Добр. III, стр. 325 и 326. [5]) Добр. II, стр. 215. [6]) Добр. III, стр. 439.

Говоря о молитвѣ, христіанскіе подвижники не ограничиваются только оцѣнкою значенія молитвы въ жизни Христіанина, въ разсужденіяхъ ихъ о молитвенномъ подвигѣ мы почерпаемъ, кромѣ того, большой матеріалъ, дающій слѣдующія указанія:

1) Совѣты, предостерегающіе начинающихъ подвижниковъ отъ опасныхъ увлеченій въ молитвѣ, могущихъ вовлечь въ „прелесть".

2) Указанія на различные виды и степени молитвы, и

3) Совѣты, какъ развить въ себѣ *духовную молитву*, т. е. какъ достигнуть въ молитвѣ того таинственнаго единенія съ Богомъ, о которомъ говоритъ Климентъ Александрійскій въ своихъ „строматахъ" [1]).

Прежде чѣмъ приступить къ изученію этихъ сторонъ молитвы, мы должны раньше всего указать на общее положеніе, что молитва человѣка, стремящагося къ духовности, измѣняется и совершенствуется путемъ медленнымъ въ зависимости отъ той степени нравственнаго преуспѣянія, которую пріобрѣтаетъ подвижникъ или всякій Христіанинъ, предающійся молитвенному подвигу. Обыкновенный человѣкъ, живущій знакомою намъ жизнью большинства людей, если захочетъ съ помощью молитвы работать надъ своимъ совершенствованіемъ, далеко не сразу достигнетъ высшихъ степеней молитвы, хотя бы онъ этого желалъ и всею силою души жаждалъ благодати Божественной, жаждалъ помощи того духовнаго Начала, къ которому онъ стремится. Случаи, когда духовное наитіе совершается безъ усилія человѣка и его подвига, какъ нѣчто внезапное и ошеломляющее, могутъ быть разсматриваемы лишь, какъ исключительныя, крайне рѣдкія явленія. Нормальный путь для достиженія духовныхъ цѣлей, какъ говоритъ Вильямъ Джемсъ, это—волевой типъ процесса духовнаго возрожденія; онъ протекаетъ постепенно и состоитъ въ медленномъ построеніи часть за частью новаго зданія нравственныхъ и духовныхъ привычекъ [2]). Въ числѣ этихъ привычекъ, привычка къ молитвѣ слагается также лишь постепенно и только, послѣ многихъ, какъ говорятъ подвижники, молитвенныхъ трудовъ, а также послѣ общей работы надъ своимъ совершенствованіемъ человѣку можетъ быть дано высшее созерцательное состояніе въ молитвѣ. „Не ищи прежде времени того, что будетъ въ свое ему время, ибо и доброе не добро, если не добрѣ дѣлается", гово-

---

[1]) См. выше, глава XIII, стр 236. [2]) См. выше, глава XIII, стр. 240.

рятъ подвижники Добротолюбія—иноки Каллистъ и Игнатій [1]). „Да не обольщаетъ насъ горделивое усердіе, побуждая прежде времени искать того, что придетъ въ свое время", говоритъ с·в. Іоаннъ Лѣствичникъ [2]). Наконецъ, одинъ изъ подвижниковъ Добротолюбія блаженный Каллистъ Патріархъ въ трактатѣ своемъ „о молитвѣ" выражается о томъ же предметѣ въ формѣ весьма строгаго поученія. „Покушеніе тѣхъ, говоритъ онъ, которые прежде времени взыскиваютъ того, что бываетъ въ свое время, и тщатся насильно протѣсниться въ пристань безстрастія (выраженіе равнозначущее высшему созерцательному состоянію) безъ должнаго къ тому приготовленія, святые отцы называли умоизступленіемъ. Ибо незнающему буквъ невозможно читать книгъ" [3]).

Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что ту же мысль, говоря вообще о духовномъ развитіи человѣка, высказываетъ и А. Безантъ въ своемъ трактатѣ „Дхарма". Она говоритъ, что при этомъ развитіи „Функція прямо пропорціональна силѣ. Выполнять функцію прежде, чѣмъ въ насъ развилась сила, крайне гибельно для организма" [4]).

Приступая къ изученію указаній подвижниковъ относительно неправильныхъ увлеченій въ молитвѣ, а также относительно степеней молитвы, мы сначала выяснимъ значеніе нѣкоторыхъ относящихся къ молитвѣ терминовъ, встрѣчающихся въ сочиненіяхъ подвижниковъ, а именно выяснимъ, что подвижники понимаютъ подъ словами *„настоящая молитва и несовершенная молитва"* и какимъ главнымъ условіямъ должна удовлетворять вообще правильно поставленная молитва.

Чтобы понять разницу между *настоящей молитвой* и *не совершенной молитвой,* вспомнимъ прежде всего о томъ, какое вообще значеніе христіанскіе подвижники придаютъ сердечнымъ движеніямъ человѣка, его добрымъ или злымъ чувствамъ, однимъ словомъ, какъ они говорятъ, *его сердцу.* Объ этомъ мы подробно говорили въ тринадцатой главѣ [5]). Между прочимъ, мы тамъ привели разсужденія Епископа Ѳеофана о жизни ума человѣческаго и жизни сердца. Тамъ онъ говоритъ, что если человѣкъ живетъ только однимъ умомъ, но не сердцемъ вмѣстѣ съ умственною жизнью, то такая жизнь не есть жизнь настоящая: въ этомъ смыслѣ и молитва, выражаясь словами Епископа Ѳеофана, если она движется „въ умственныхъ только представленіяхъ", *не есть настоящая молитва.* Согласно съ симъ и въ

[1]) Добр. V, стр., 380. [2]) Добр. II, стр., 508. [3]) Добр. V, стр., 426.
[4]) Т. I, 1910, стр. 19. [5]) См. выше, стр. 246.

развитіе положеній, которыя лежатъ въ основаніи христіанскаго подвижничества, Епископъ Ѳеофанъ въ другомъ мѣстѣ трудовъ своихъ разъясняетъ, что „молитва бываетъ умовая или мысленная и бываетъ молитва сердечная, молитва чувства. Первая одна никогда не бываетъ чистою и невозмутимою. Только чувство можетъ сообщить молитвѣ сіи качества, когда сердце исполнено бываетъ какимъ-либо религіознымъ чувствомъ [1]). Это Богъ даетъ, но и самимъ надо стараться вводить сердце въ такія чувства", добавляетъ Епископъ Ѳеофанъ [2]).

А вотъ что о томъ же предметѣ говоритъ подвижникъ Добротолюбія Симеонъ Новый Богословъ: „Умъ да хранитъ сердце въ то время, когда молится и внутрь его да вращается неотходно и оттуда *изъ глубины сердца* да возсылаетъ молитвы къ Богу. Въ этомъ все, трудись *пока не вкусишь Господа*"... [3]). „Не словомъ только надо молиться, но и умомъ и не умомъ только, *но и сердцемъ*, поучаетъ подвижникъ Никодимъ Святогорецъ [4]), да ясно видитъ и понимаетъ умъ, что произносится словомъ, и *сердце да чувствуетъ*, что помышляетъ при семъ умъ. Все сіе въ совокупности и есть настоящая молитва и если нѣтъ въ молитвѣ твоей чего-либо изъ сего, то она есть или несовершенная молитва, или совсѣмъ не молитва".

Изъ этихъ изреченій христіанскихъ подвижниковъ мы можемъ заключить, *что настоящая молитва есть такая молитва, въ которой принимаетъ участіе не только мысль человѣка, но главнымъ образомъ его чувство—не столько мозгъ, сколько сердце.*

Молитва несовершенная, съ которой многіе начинаютъ свой путь молитвеннаго подвига, можетъ быть, конечно, болѣе или менѣе близкой къ настоящей, къ болѣе совершенной молитвѣ, о которой говорятъ подвижники; но, во всякомъ случаѣ, про всякую молитву можно сказать, что если она хотя нѣсколько трогаетъ чувства сердца и если въ ней нѣтъ искусственности, то это есть молитва правильно поставленная и потому благодѣтельно дѣйствующая на душу; такую молитву остается лишь развить молитвеннымъ подвигомъ и подвижническою жизнью. Но есть другой родъ несовершенной молитвы, отъ увлеченія которой подвижники Добротолюбія предостерегаютъ всѣхъ, начинающихъ

---

[1]) Напр., чувствомъ смиренія, чувствомъ благоговѣнія, чувствомъ любви.

[2]) Епископъ Ѳеофанъ. „Примѣры записыванія добрыхъ мыслей", Москва, 1896 г., стр. 9. [3]) Добр. стр V, 467.

[4]) „Невидимая брань". Москва, 1909 г., стр. 193 и 194.

упражняться въ молитвѣ, это—такія молитвы, въ коихъ играетъ роль *искусственная экзальтація, вызываемая усиліями воображенія,* или гдѣ все построено на работѣ или борьбѣ мысли. Въ своемъ трудѣ „О трехъ образахъ молитвы" Симеонъ Новый Богословъ слѣдующимъ образомъ разъясняетъ два образа такой несовершенной молитвы [1]).

Отличительныя свойства *перваго образа,* говоритъ Симеонъ, таковы: 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... и во время молитвы, зря на небо, извлекаетъ даже слезы и плачетъ, но при этомъ образѣ есть опасность, что молящійся мало-по-малу начинаетъ кичиться въ сердце своемъ, самъ того не понимая. Ему кажется, что дѣлаемое имъ есть отъ благодати Божіей въ утѣшеніе ему и онъ молитъ Бога сподобить его пребывать въ такомъ дѣланіи. А это есть знакъ прелести; ибо добро уже не добро, когда не бываетъ добрымъ образомъ и какъ слѣдуетъ (т. е. отъ чистаго, смиреннаго сердца, безъ мысли о своей святости и о своемъ совершенствѣ). Такой человѣкъ, говоритъ далѣе Симеонъ, если убезмолвится крайнимъ безмолвіемъ (т. е. сдѣлается затворникомъ), то ему едва ли можно не изступить изъ ума... [2]).

---

[1]) Добр, V, стр., 463—464.

[2]) Противъ подобной экзальтированной, построенной на воображеніи, молитвы возстаютъ и другіе подвижники Добротолюбія. Такъ *Нилъ Синайскій* говоритъ: „отнюдь не желай и не ищи увидѣть во время молитвы какой-либо ликъ или образъ, или Христа, *чтобы съума не сойти,* принявъ волка за пастыря и поклонившись врагамъ—демонамъ" (Добр. II, стр. 221)—„Самъ отъ себя не строй воображеній" поучаетъ *Григорій Синаитъ* (см. выше, глава VI, стр. 98). По поводу приведенныхъ сужденій подвижниковъ Добротолюбія объ экзальтированной молитвѣ слѣдуетъ замѣтить, что сужденія эти являются весьма характерными, имѣющими, такъ сказать, принципіальное значеніе, ибо въ этомъ воззрѣніи ихъ на молитву заключается главное отличіе мистики греко-восточной церкви отъ мистики католической. Въ католичествѣ такія руководства, какъ, напр., духовныя упражненія *Игнатія Лайолы* совѣтуютъ, наоборотъ, для освобожденія подвижника отъ власти ощущеній, вызывать въ своемъ воображеніи, путемъ постепенныхъ усилій, сцены изъ жизни святыхъ. Въ результатѣ подобной дисциплины, говоритъ *Вильямъ Джемсъ* появляется состояніе почти галлюцинаторнаго монодеизма, во время котораго, напримѣръ, фигура Христа можетъ наполнить всю душу. Но далѣе тутъ же Джемсъ говоритъ, что подобныхъ представленій при высшихъ экстазахъ не бываетъ. Состояніе сознанія при высшихъ экстазахъ становится недоступнымъ для словеснаго описанія. („Многообразіе религіознаго опыта", стр. 395 и 396).

На этомъ пути стоя, прельщаются и тѣ, которые видятъ свѣтъ тѣлесными очами своими, обоняютъ благовоніе обоняніемъ своимъ, слышатъ гласы ушами своими и т. п. Далѣе Симеонъ говоритъ уже о прелести діавольской: каковыя разсужденія его объ этомъ предметѣ мы уже приводили въ IX главѣ нашей книги [1]).

Второй образъ, говоритъ Симеонъ, есть такой: „Когда кто сводитъ умъ свой внутрь себя (т. е. сосредоточиваетъ свою мысль), отвлекая его отъ всего чувственнаго, хранитъ чувства свои, собираетъ всѣ помыслы свои, чтобы не скитались по суетнымъ вещамъ міра сего—и то изслѣдуетъ помыслы свои, то вникаетъ въ слова читаемой молитвы, то возвращаетъ назадъ помыслы свои, если они, бывъ плѣнены діаволомъ, унеслись къ чему суетному и худому... *Отличительная черта сего дѣла та, что оно происходитъ въ головѣ: мысли съ мыслями борятся*“ [2])... „Такой человѣкъ, говоритъ далѣе Симеонъ, подобенъ ведущему брань съ врагами своими ночью въ темнотѣ, который слышитъ голоса враговъ своихъ и принимаетъ удары отъ нихъ, но не можетъ ясно видѣть, кто они такіе, откуда пришли, какъ и для чего бьютъ его. Потому что самъ онъ пребываетъ въ головѣ, *а помышленія злыя исходятъ изъ сердца.* Онъ и не видитъ ихъ, *такъ какъ не внимаетъ сердцу*“... т. е. не чувствуетъ того источника, откуда идутъ недобрыя помышленія, и не отражаетъ зла добрыми чувствами и возвышенными движеніями своего сердца въ молитвѣ, такъ напр., чувствомъ смиренія передъ Богомъ, чувствомъ благоговѣнія къ Нему, чувствомъ сердечнаго сокрушенія о грѣхѣ съ искреннимъ желаніемъ исправиться и т. п.

Впрочемъ, добавляетъ Симеонъ, этотъ второй образъ молитвы лучше перваго, „какъ лучше ночь лунная ночи темной, въ которую не свѣтитъ луна“.

Выяснивши, на основаніи приведенныхъ разсужденій христіанскихъ подвижниковъ, какимъ главнымъ условіямъ должна удовлетворять *правильно поставленная молитва,* перейдемъ теперь къ изученію степеней молитвы и ея различныхъ видовъ, какъ объ этомъ предметѣ говорятъ христіанскіе подвижники въ своихъ сочиненіяхъ.

Въ общемъ изъ сочиненій подвижниковъ мы можемъ уяснить себѣ раздѣленіе правильной молитвы по степени ея силы и

---

[1]) См. выше, стр. 172 и 173.

[2]) Это нѣсколько похоже на то, о чемъ мы говорили, описывая одну изъ ступеней Раджа Іоги, а именно Дхіану, см. выше, стр. 205—207.

близости къ высшему созерцательному состоянію на два разряда, а именно: 1) на разрядъ правильныхъ молитвъ *для всѣхъ доступныхъ* и 2) на разрядъ *особыхъ духовныхъ молитвъ*, доступныхъ только исключительно способнымъ къ нимъ людямъ, достигшимъ высшаго совершенства.

Различіе между правильной *общедоступной молитвой и особой духовной молитвой* кроется въ слѣдующемъ.

Общедоступная правильная молитва опредѣляется какъ доступная каждому человѣку молитва, въ которой участвуетъ умъ и сердце. Это молитва не только мысленная, но и съ участіемъ чувства человѣка.

Молитва духовная есть состояніе совсѣмъ особое, начало котораго характеризуется слѣдующими словами Симеона Новаго Богослова, приведенными нами выше, а именно Симеонъ, трактуя о правильной молитвѣ, между прочимъ, говоритъ такъ: „Умъ да хранитъ сердце... и оттуда изъ глубины сердца да возноситъ молитвы къ Богу... *Трудись такъ, пока не вкусишь Господа...*“. Вотъ эти слова *„пока не вкусишь Господа“* и передаютъ начало ощущеній духовной молитвы. Это состояніе трудно выразимо нашими умственными понятіями, поэтому его и выразилъ такъ кратко подвижникъ Симеонъ Богословъ, опредѣливши его такимъ уподобленіемъ „вкусишь Господа“ [1]). Далѣе, чтобы хотя нѣсколько передать ученику это состояніе, Симеонъ Богословъ добавляетъ: „когда же, наконецъ, умъ [2]) тамъ внутрь сердца вкуситъ и чувствомъ ощутитъ, яко благъ Господь *и усладится тѣмъ,* тогда не захочетъ ужъ онъ отдаляться отъ мѣста сердечнаго“.

Объ этой высшей духовной молитвѣ и ея подраздѣленіяхъ мы сообщимъ подробно дальше; теперь же скажемъ нѣсколько словъ о видахъ общедоступной молитвы и объ одномъ изъ главныхъ условій ея усовершенствованія — о сосредоточенности въ молитвѣ.

---

[1]) По поводу подобныхъ метафоръ изъ области пищи и питія, какъ метафора Симеона „вкусишь Господа“, *Вильямъ Джемсъ* говоритъ, что таковъ ужъ фактъ, что религіозный языкъ облекается въ тѣ бѣдные символы, какіе находитъ въ нашей жизни; а между тѣмъ „весь организмъ человѣка, говоритъ Джемсъ, трепещетъ и звучитъ каждый разъ, когда взволнованный духъ хочетъ выразить свои ощущенія...“ („Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 8, примѣчаніе).

[2]) Слово „умъ“ примѣнено здѣсь не въ смыслѣ мозгового интеллекта, а въ смыслѣ высшаго духовнаго „я“ человѣка (большой разумъ).

Виды общедоступной правильной молитвы суть слѣдующіе:

1) *Молитвенное размышленіе.* Мы уже приводили выше изреченіе св. Исаака Сиріянина о томъ, что „всякая бесѣда къ Богу, совершаемая втайнѣ, всякое попеченіе добраго ума о Богѣ, всякое размышленіе о духовномъ установляется молитвою и нарицается именемъ молитвы". Отсюда слѣдуетъ, что *молитвенное размышленіе*, по пониманію христіанскихъ подвижниковъ, признается какъ видъ молитвы. Но само собою разумѣется—это молитвенное размышленіе, или, какъ говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ, попеченіе *добраго* ума о Богѣ не должно являться только работою мысли; согласно съ основнымъ ученіемъ подвижниковъ, оно должно быть соединено съ чувствомъ сердца.

2) *Обыкновенная молитва*—та, которая наиболѣе распространена и составляетъ основу христіанской религіи—произнесеніе извѣстныхъ молитвословій наизусть съ поклонами и крестнымъ знаменіемъ, а также чтеніе молитвъ по книгѣ согласно молитвенному правилу, относительно котораго Епископъ Ѳеофанъ говоритъ слѣдующее: „Имѣй молитвенное правило съ благословенія духовнаго отца твоего—не большое, такое, которое могъ бы ты исполнить не спѣшно при обычномъ теченіи твоихъ дѣлъ". Образцы такихъ молитвъ мы привели выше въ началѣ этой главы и, наконецъ,

3) *Высшая ступень общедоступной молитвы,* какъ преддверіе въ молитву духовную. Эта высшая ступень молитвы сопровождается особымъ благодатнымъ молитвеннымъ настроеніемъ, чувствомъ умиленія и слезами.

Какъ на одно изъ главныхъ условій достиженія возможнаго совершенства въ молитвѣ (кромѣ тѣхъ условій, о которыхъ мы говорили выше) христіанскіе подвижники указываютъ еще *на сосредоточенность въ молитвѣ* и притомъ не столько мысленную, сколько сосредоточенность религіознаго чувства въ сердцѣ, ибо, по воззрѣніямъ христіанскихъ подвижниковъ, сердце, какъ это нами уже выяснено выше, должно принимать главное участіе въ молитвенномъ подвигѣ. Только чувство, говоритъ Епископъ Ѳеофанъ Затворникъ, можетъ сообщить молитвѣ качество невозмутимости. Подвижникъ Добротолюбія св. Кассіянъ Римлянинъ поучаетъ: „Паче всего относительно молитвы надлежитъ намъ исполнять Евангельскую заповѣдь, чтобы мы молились Отцу Небесному, вошедши въ свою клѣть и затворивъ двери... при запертыхъ дверяхъ молимся, когда съ закрытыми

устами молча молимся Испытующему не слова, а *сердца.* Въ сокровенномъ мѣстѣ молимся, когда *только сердцемъ* и внимательнымъ умомъ приносимъ свои прошенія“ [1]). „Приступающіе ко Господу, говоритъ св. Макарій Великій, должны совершать молитвы въ безмолвіи, мирѣ и великомъ покоѣ и внимать Господу не съ воплями непристойными и смѣшанными, но съ *томленіемъ сердца* и трезвенными помыслами... Душа подъ грѣхомъ, говоритъ далѣе св. Макарій, уподобляется, какъ бы большому лѣсу на горѣ, или тростнику на рѣкѣ, или какой-нибудь чащѣ терній и деревъ... Такъ и душу окружаетъ цѣлый лѣсъ помысловъ, внушаемыхъ сопротивною силою [2]). „Хочешь ли молиться неразсѣянно?—спрашиваетъ св. Ефремъ Сиріянинъ—сдѣлай, чтобы молитва твоя исходила *изъ глубины души.* Какъ дерева, пустившія корни вглубь, не могутъ быть вырваны, такъ и молитвы, возсылаемыя изъ самой глубины души... никакое прираженіе помысла не можетъ совратить ихъ“... [3]).

Непрестанное упражненіе въ молитвѣ при возможномъ соблюденіи всѣхъ вышеуказанныхъ условій, а именно—участія сердца въ молитвѣ, безкорыстности и чистоты молитвы и, наконецъ, сосредоточенности въ молитвѣ, приводятъ къ тому, что сама молитва начинаетъ совершенствоваться. Разсудочная мысль человѣка, такъ называемый его интеллектъ (малый разумъ) отходитъ на второй планъ, какъ бы замираетъ... Человѣкъ упраздняетъ себя отъ житейскаго и отдается благодатному молитвенному настроенію. На него находитъ, такъ называемое, умиленіе, которое, по словамъ св. Кассіяна Римлянина, выражается различно: „Иногда обнаруживается оно, говоритъ Кассіянъ, неизреченною нѣкоею

---

[1]) Добр. II, стр. 139.

[2]) Добр. I, стр. 216.

[3]) Доброт. II, стр. 477. Въ дополненіе къ этимъ изреченіямъ св. подвижниковъ о неразсѣянной сосредоточенной молитвѣ слѣдуетъ указать на одинъ пріемъ, рекомендованный *Епископомъ Ѳеофаномъ* для поддержанія сосредоточенности въ молитвѣ: „Иное слово читаемой молитвы, говоритъ Ѳеофанъ, такъ сильно подѣйствуетъ на душу, что душѣ не будетъ хотѣться простираться болѣе въ молитвословія и хотя языкъ читаетъ молитвы, а мысль отбѣгаетъ назадъ къ тому мѣсту, которое такъ подѣйствовало на -нее. Въ такомъ случаѣ остановись, не читай далѣе, а постой вниманіемъ и чувствомъ на томъ мѣстѣ, *попитай имъ свою душу,* или тѣми помышленіями, которыя оно будетъ производить. И не спѣши себя отрывать отъ этого состоянія; такъ что если время не терпитъ, оставь лучше недоконченнымъ правило, а этого состоянія не разоряй. („Четыре слова о молитвѣ“. Москва, 1904 г., стр. 8).

радостью духовною, иногда погружаетъ въ глубокое молчаніе всѣ силы и движенія души, иногда изводитъ болѣе или менѣе обильныя слезы"... [1]). О такомъ состояніи въ молитвѣ другой подвижникъ Добротолюбія Нилъ Синайскій говоритъ такъ: „Когда умъ твой [2]), *пламенья желаніемъ къ Богу*, мало-по-малу какъ бы отрѣшается отъ плоти и отвращается отъ всѣхъ помышленій, исходящихъ отъ чувственныхъ впечатлѣній, или изъ памяти, *будучи вмѣстѣ съ тѣмъ полонъ благоговѣнія и радованія*, тогда заключай, что онъ приблизился *къ предѣламъ молитвы*" [3]).

Остановимся на этихъ словахъ св. Нила Синайскаго.

Вникая въ ихъ смыслъ и сопоставляя его съ тѣмъ, что говорятъ о молитвѣ другіе подвижники (такъ, напр., Симеонъ Богословъ, котораго мы приводили выше), мы видимъ, что здѣсь Нилъ Синайскій изображаетъ состояніе молящагося, который уже прошелъ всѣ ступени общедоступной молитвы и подошелъ къ высшему ея предѣлу, молящійся здѣсь уже у преддверія того созерцательнаго состоянія въ молитвѣ, которое Симеонъ Богословъ выражаетъ словами „вкусить Господа".

Это созерцательное состояніе, которое нисходитъ лишь на нѣкоторыхъ исключительныхъ людей—состояніе, находящееся уже за предѣлами обыкновенной молитвы, называется у подвижниковъ особыми терминами; одни называютъ это состояніе *духовною молитвою*, другіе *умною молитвою*, третьи—*молитвою совершенныхъ*. Называется это состояніе еще и *пламенной умной молитвой*, а также *молитвой сердцемъ*.

Изъ всѣхъ этихъ названій созерцательной молитвы мы избрали для себя, при дальнѣйшемъ изложеніи предмета, терминъ *духовная молитва*, какъ наиболѣе удачно опредѣляющій то, что при такой молитвѣ раскрывается высшее духовное начало человѣка, раскрывается его духовное сверхсознаніе.

Объ этой созерцательной духовной молитвѣ мы будемъ говорить подробно въ слѣдующей главѣ, здѣсь же, для первоначальнаго ознакомленія читателя, постараемся лишь вкратцѣ выразить, что собственно представляетъ эта созерцательная духовная молитва.

Изучая опредѣленія и описанія подвижниковъ, относящіяся къ созерцательной духовной молитвѣ, и сводя ихъ въ главныя основныя мысли, можно опредѣлить духовную молитву слѣдующимъ

---

[1]) Добр. II, стр. 137. [2]) Большой разумъ. [3]) Добр. II, стр. 214.

радостью духовною, иногда погружаетъ въ глубокое молчаніе всѣ силы и движенія души, иногда изводитъ болѣе или менѣе обильныя слезы"... [1]). О такомъ состояніи въ молитвѣ другой подвижникъ Добротолюбія Нилъ Синайскій говоритъ такъ: „Когда умъ твой [2]), *пламенья желаніемъ къ Богу*, мало-по-малу какъ бы отрѣшается отъ плоти и отвращается отъ всѣхъ помышленій, исходящихъ отъ чувственныхъ впечатлѣній, или изъ памяти, *будучи вмѣстѣ съ тѣмъ полонъ благоговѣнія и радованія*, тогда заключай, что онъ приблизился *къ предѣламъ молитвы*" [3]).

Остановимся на этихъ словахъ св. Нила Синайскаго.

Вникая въ ихъ смыслъ и сопоставляя его съ тѣмъ, что говорятъ о молитвѣ другіе подвижники (такъ, напр., Симеонъ Богословъ, котораго мы приводили выше), мы видимъ, что здѣсь Нилъ Синайскій изображаетъ состояніе молящагося, который уже прошелъ всѣ ступени общедоступной молитвы и подошелъ къ высшему ея предѣлу, молящійся здѣсь уже у преддверія того созерцательнаго состоянія въ молитвѣ, которое Симеонъ Богословъ выражаетъ словами „вкусить Господа".

Это созерцательное состояніе, которое нисходитъ лишь на нѣкоторыхъ исключительныхъ людей—состояніе, находящееся уже за предѣлами обыкновенной молитвы, называется у подвижниковъ особыми терминами; одни называютъ это состояніе *духовною молитвою*, другіе *умною молитвою*, третьи—*молитвою совершенныхъ*. Называется это состояніе еще и *пламенной умной молитвой*, а также *молитвой сердцемъ*.

Изъ всѣхъ этихъ названій созерцательной молитвы мы избрали для себя, при дальнѣйшемъ изложеніи предмета, терминъ *духовная молитва*, какъ наиболѣе удачно опредѣляющій то, что при такой молитвѣ раскрывается высшее духовное начало человѣка, раскрывается его духовное сверхсознаніе.

Объ этой созерцательной духовной молитвѣ мы будемъ говорить подробно въ слѣдующей главѣ, здѣсь же, для первоначальнаго ознакомленія читателя, постараемся лишь вкратцѣ выразить, что собственно представляетъ эта созерцательная духовная молитва.

Изучая опредѣленія и описанія подвижниковъ, относящіяся къ созерцательной духовной молитвѣ, и сводя ихъ въ главныя основныя мысли, можно опредѣлить духовную молитву слѣдующимъ

---

[1]) Добр. II, стр. 137. [2]) Большой разумъ. [3]) Добр. II, стр. 214.

образомъ. Во время обыкновенной молитвы подвижникъ, упражняясь въ ней и доходя до высшей ея ступени, проникается особеннымъ молитвеннымъ настроеніемъ—состояніемъ молитвы безъ словъ и безъ всякаго участія въ ней разсудочной мысли (интеллекта, или малаго разума), 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“... [1]).

Объ этой молитвѣ, какъ мы уже сказали, мы будемъ подробно говорить въ слѣдующей главѣ.

* * *

Въ главѣ XI-ой нашей книги нами были приведены указанія индусскаго подвижника Суоми Вивекананды относительно примѣненія индусскихъ молитвъ при упражненіяхъ въ Раджа Іогѣ. Тогда мы сказали, что мы сопоставимъ въ отдѣлѣ о молитвѣ христіанской съ этою молитвою—молитву индусскую, чтобы такимъ образомъ выяснить различіе характера той и другой молитвы.

Изслѣдователь религій Индіи А. Бартъ говоритъ, что молитва, входящая въ культъ обязанностей вѣрующаго индуса, представляетъ собою тѣ гимны, которые заключаются въ Ведахъ [2]), и изъ числа этихъ Ведъ, главнымъ образомъ, въ сборникѣ Ригъ-Веда [3]).

Въ русской литературѣ мы не имѣемъ полнаго перевода Ригъ-Ведъ. Изъ этого сборника на русскій языкъ было переведено Николаемъ Крушевскимъ только восемь гимновъ [4]). Изъ числа этихъ гимновъ мы выбрали три гимна божествамъ—*Савитри, Ва-*

---

[1]) Посланіе къ Римлянамъ VIII, 26.

[2]) А. Бартъ. „Религія Индіи“. Переводъ Трубецкого. Москва, 1891 г., стр. 41.

[3]) Тамъ же, стр. 5.

[4]) Николай Крушевскій. „Восемь гимновъ Ригъ-Веды“. Казань, 1879 г.

образомъ. Во время обыкновенной молитвы подвижникъ, упражняясь въ ней и доходя до высшей ея ступени, проникается особеннымъ молитвеннымъ настроеніемъ—состояніемъ молитвы безъ словъ и безъ всякаго участія въ ней разсудочной мысли (интеллекта, или малаго разума), 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“... [1]).

Объ этой молитвѣ, какъ мы уже сказали, мы будемъ подробно говорить въ слѣдующей главѣ.

* * *

Въ главѣ XI-ой нашей книги нами были приведены указанія индусскаго подвижника Суоми Вивекананды относительно примѣненія индусскихъ молитвъ при упражненіяхъ въ Раджа Іогѣ. Тогда мы сказали, что мы сопоставимъ въ отдѣлѣ о молитвѣ христіанской съ этою молитвою—молитву индусскую, чтобы такимъ образомъ выяснить различіе характера той и другой молитвы.

Изслѣдователь религій Индіи А. Бартъ говоритъ, что молитва, входящая въ культъ обязанностей вѣрующаго индуса, представляетъ собою тѣ гимны, которые заключаются въ Ведахъ [2]), и изъ числа этихъ Ведъ, главнымъ образомъ, въ сборникѣ Ригъ-Веда [3]).

Въ русской литературѣ мы не имѣемъ полнаго перевода Ригъ-Ведъ. Изъ этого сборника на русскій языкъ было переведено Николаемъ Крушевскимъ только восемь гимновъ [4]). Изъ числа этихъ гимновъ мы выбрали три гимна божествамъ—*Савитри*, *Ва-*

---

[1]) Посланіе къ Римлянамъ VIII, 26.

[2]) А. Бартъ. „Религія Индіи“. Переводъ Трубецкого. Москва, 1891 г., стр. 41.

[3]) Тамъ же, стр. 5.

[4]) Николай Крушевскій. „Восемь гимновъ Ригъ-Веды“. Казань, 1879 г.

кое къ тому, которое мы видимъ въ Библіи—это страхъ наказанія, страхъ гнѣва Божьяго (отъ Твоего, Варуна, гнѣва мы уходимъ посредствомъ молитвы, почитанія, жертвы).

2. Чувство раскаянія въ грѣхахъ, сравнительно съ тѣмъ, какъ это развито въ христіанской молитвѣ (такъ, напр., въ молитвѣ св. Ефрема Сиріянина), мы видимъ выраженнымъ слабо. Во всѣхъ трехъ индусскихъ молитвахъ мы нашли упоминаніе о грѣхѣ только въ слѣдующихъ словахъ гимна къ Варунѣ: „всякій совершенный грѣхъ удали отъ насъ“ и „прости намъ сдѣланные грѣхи“ [1]).

3. Въ этихъ молитвахъ мы не видимъ того, что напоминало бы человѣку объ обязанностяхъ его къ ближнему, о чувствѣ любви къ нему.

4. Хотя по этимъ молитвамъ Богъ индусовъ не есть только Богъ гнѣва, но также и милости („Да будетъ велика, не исчерпаема Твоя милость, говорится въ гимнѣ къ Варунѣ), но нигдѣ въ этихъ молитвахъ нѣтъ указанія на то, чтобы индусъ взиралъ на Божество, какъ на источникъ высшей любви (вспомнимъ слова молитвы св. Василія Великаго... „гдѣ невыразимо блаженствуютъ тѣ, кто видятъ неизреченную доброту лица Твоего“)... Поэтому, если даже согласиться съ мнѣніемъ Барта, что молитву индусскую можно приравнять къ псалмамъ, то такъ же, какъ псалмы по своему содержанію уступаютъ молитвѣ Господней и построенной на ея началахъ молитвѣ христіанской,—такъ же должны мы признать превосходство этой послѣдней молитвы надъ молитвою индусскою.

Кромѣ детальнаго сравненія, которое мы сейчасъ сдѣлали—если говорить объ общемъ впечатлѣніи отъ христіанской молитвы и отъ молитвы индусской, то мы видимъ, что въ общемъ молитва христіанская являетъ собою молитву горячаго чувства, возносимую личному Божеству—Отцу небесному или чаще Сыну Его, Богочеловѣку Іисусу Христу, близость Котораго ощущается молящимися, тогда какъ молитва индусская, какъ она выражается въ приведенныхъ гимнахъ, есть молитва Божеству отвлеченному, молитва скорѣе умомъ, чѣмъ сердцемъ человѣка. Само собою разумѣется, означенныя возвышенныя индусскія молитвословія нисколько не мѣшаютъ прорываться горячему чувству индуса въ

---

[1]) Слѣдуетъ замѣтить, что не только въ этихъ трехъ гимнахъ, но и во всѣхъ восьми гимнахъ, переведенныхъ Крушевскимъ, только въ этомъ одномъ гимнѣ къ Варунѣ упоминается о грѣхѣ.

его молитвѣ, но это не измѣняетъ нашего заключенія о томъ, что молитвословія эти сами по себѣ, какъ выраженія религіознаго чувства, далеко не такъ совершенны, какъ совершенна въ этомъ отношеніи христіанская молитва.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

Духовное сверхсознаніе въ созерцательной молитвѣ. Безмолвіе (безстрастіе) и высшій духовный экстазъ.

„Непрестанно пребудь съ именемъ Господа Іисуса, да поглотитъ сердце Господа и Господь сердце и будутъ два сіи воедино".

Изреченіе св. Іоанна Златоуста.

Духовное сверхсознаніе, о которомъ мы будемъ теперь говорить, есть состояніе мистическое. Для выясненія этого сверхсознанія, мы прежде всего скажемъ, какими главными признаками характеризуетъ мистическое состояніе профессоръ Горвардскаго университета Вильямъ Джемсъ.

Въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта" Джемсъ, на основаніи собранныхъ имъ многочисленныхъ данныхъ, главными признаками мистическаго переживанія считаетъ *неизреченность* и *интуитивность*. Объ неизреченности онъ говоритъ такъ: самый лучшій критерій для распознаванія мистическихъ состояній сознанія — невозможность со стороны пережившаго ихъ найти слова для ихъ описанія, вѣрнѣе сказать, отсутствіе словъ, способныхъ въ полной мѣрѣ выразить сущность этого рода переживаній. Что же касается интуитивности, то Джемсъ понимаетъ ее въ мистическихъ переживаніяхъ слѣдующимъ образомъ: „хотя мистическія состоянія и относятся къ сферѣ чувствъ, говоритъ Джемсъ, однако, для переживающаго ихъ *они являются особой формой познаванія* [1]). При помощи ихъ человѣкъ проникаетъ въ глубины истины, закрытыя для трезваго разсудка. Они являются открове-

---

[1]) Курсивъ нашъ.

ніями — моментами внутренняго просвѣтленія, неизмѣримо важными для того, кто ихъ пережилъ и надъ чьей жизнью власть ихъ остается незыблемою до конца [1]).

Такія же приблизительно мысли мы находимъ и у А. Безантъ. Мистика, говоритъ она, это особое состояніе души, въ которомъ отсутствуетъ наблюденіе и разсужденіе, въ которомъ человѣкъ непосредственно видитъ и воспринимаетъ [2]). При этомъ А. Безантъ разъясняетъ, что духовность человѣка проявляется въ мистицизмѣ. Далѣе, говоря о мистикѣ-Христіанинѣ, А. Безантъ высказываетъ, что по мѣрѣ того, какъ такой мистикъ растетъ внутренно, онъ все больше сливается съ Духомъ Христа, живущимъ въ немъ, и Христосъ для него дѣйствительно Искупитель, Спаситель и Освободитель [3]).

На ряду съ этимъ А. Безантъ дѣлаетъ весьма интересное сопоставленіе и сравненіе чувства зрѣнія мистика съ чувствомъ зрѣнія ясновидящаго. Мистикъ, говоритъ А. Безантъ, открываетъ *внутреннее духовное зрѣніе*. „Но раскрытіе духовнаго зрѣнія — совершенно иной процессъ, чѣмъ развитіе зрѣнія астральнаго или ментальнаго. Если человѣкъ видитъ астральныя и небесныя явленія (ясновидящій), онъ не становится отъ этого духовнѣе; явленія всегда явленія, т. е. вещи внѣшнія, гдѣ бы они ни находились и какъ бы прекрасны ни были. Внутреннее вѣдѣніе не есть внѣшнее зрѣніе; это—духовное проникновеніе, которымъ человѣкъ мгновенно постигаетъ истину. Духовная истина познается только духомъ, нѣтъ иного пути“ [4]).

Замѣчательно, что тѣ же мысли, которыя мы здѣсь читаемъ у А. Безантъ о духовномъ зрѣніи или, какъ она говоритъ, о внутреннемъ вѣдѣніи, высказывалъ еще въ шестомъ вѣкѣ св. Исаакъ Сиріянинъ о вѣдѣніи, называемомъ имъ „сверхъестественнымъ, подаваемымъ Божественною силою“. „Созерцаніе сего вѣдѣнія, говорилъ онъ, душа пріемлетъ не отъ вещества, которое внѣ ея... но внутри ея самой невещественно скоро и сверхъ чаянія обнаруживается и открывается оное изъ самой внутренности“ [5]). Здѣсь очевидно, какъ А. Безантъ, такъ и св. Исаакъ Сиріянинъ говорятъ объ одномъ и томъ же предметѣ. А. Безантъ называетъ это состояніе духовнымъ зрѣніемъ или внутреннимъ вѣдѣніемъ,

---

[1]) „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 368 и 369.
[2]) „Догматизмъ и мистицизмъ въ религіи“, Т. IX, 1909, стр. 2.
[3]) Тамъ же, стр. 6. [4]) Тамъ же, стр. 7. [5]) Доброт. II, стр. 660.

св. Исаакъ Сиріянинъ называетъ вѣдѣніемъ сверхъестественнымъ, подаваемымъ Божественною силою. Мы же понимаемъ эту способность, какъ раскрытіе въ человѣкѣ духовнаго сверхсознанія— того состоянія, о которомъ мы говорили выше, состоянія высшаго совершенства, къ коему стремятся подвижники.

Означенное духовное сверхсознаніе, какъ высшее мистическое состояніе, весьма трудно выразимо словами и понятіями человѣческими; оно обладаетъ признакомъ неизреченности, о которой говоритъ Вильямъ Джемсъ. Мы увидимъ далѣе, что, какъ ни стараются выразить это состояніе подвижники Добротолюбія, всѣ ихъ описанія страдаютъ все-таки неясностью и даютъ лишь отдаленныя представленія о переживаніяхъ этого состоянія.

При изученіи письменныхъ трудовъ св. подвижниковъ, касающихся сверхсознанія духовнаго, является возможнымъ отнести это сверхсознаніе къ двумъ главнымъ его видамъ:

1) Къ состоянію *созерцательной духовной молитвы*, сущность которой мы вкратцѣ объяснили въ предыдущей главѣ, и

2) Къ состоянію, именуемому *безстрастіемъ* или *безмолвіемъ*, а также къ состоянію высшаго *духовнаго экстаза*, который св. Григорій Синаитъ называетъ „изступленіемъ въ духѣ восхитительнымъ или восторженіемъ за предѣлы всего сущаго".

Мы уже говорили о томъ, что, когда подвижникъ достигалъ извѣстныхъ степеней подвига въ молитвѣ и въ другихъ „духовныхъ дѣланіяхъ", когда земныя его страсти были имъ претворены въ возвышенныя движенія его души, то на такого подвижника, во время обыкновенной его молитвы, *могли находить минуты особыхъ высшихъ ощущеній*—минуты *молитвы духовной*. При этомъ мы выяснили, что условіемъ, способствующимъ такимъ наитіямъ, является, между прочимъ, степень сосредоточенности въ молитвѣ или, вѣрнѣе сказать, степень силы чувства, вложеннаго въ молитву. Нѣкоторые подвижники Добротолюбія придавали большое значеніе развитію означенной сосредоточенности, поэтому, желая по возможности развить ее въ себѣ, выработали особые пріемы, помогающіе уму и чувству концентрировать молитвенную энергію. Такимъ образомъ, подвижниками былъ созданъ особый типъ молитвы, способствующій скорѣйшему успѣху молящагося въ дѣлѣ достиженія имъ молитвы духовной. Означенный особый типъ молитвы нѣкоторые подвижники назвали *умной молитвой* въ отличіе отъ *духовной молитвы* (или все тоже *молитвы чистой, молитвы сердечной, молитвы совершенныхъ*), достигаемой при пс-

мощи обыкновенной христіанской молитвы безъ примѣненія какихъ-либо особыхъ пріемовъ въ молитвѣ.

Кромѣ этого, изъ сочиненій тѣхъ же св. подвижниковъ мы видимъ, что при частомъ повтореніи наитія духовной молитвы и преуспѣянія въ ней подвижника, молитва эта начинаетъ занимать все большее количество времени въ его подвигахъ и переходитъ въ длительную форму, дѣлаясь молитвой непрерываемой.

Такимъ образомъ, по Добротолюбію мы имѣемъ какъ бы три вида созерцательной высшей молитвы:

Первый видъ—*духовная молитва*, какъ наитіе на молящагося особыхъ высокихъ ощущеній при горячей и усердной христіанской молитвѣ.

Второй видъ—*умная молитва*, которая есть та же духовная молитва, но достигаемая извѣстными пріемами сосредоточенія въ молитвѣ, и

Третій видъ—*непрестанная духовная молитва*, какъ состояніе духа непрерывное, которое, по словамъ Епископа Ѳеофана, подобно тому, какъ постоянны и непрерывны въ тѣлѣ дыханіе и біеніе сердца.

* * *

Начнемъ съ бесѣды о духовной молитвѣ, осѣняющей молящагося при обыкновенной христіанской молитвѣ. Нужно прежде всего замѣтить, что наитіе такой молитвы есть фактъ весьма рѣдкій. Удостоиваются этой молитвы лишь немногіе подвижники, достигшіе совершенства. О томъ, какъ вообще рѣдка бываетъ такая духовная молитва, мы видимъ изъ слѣдующаго изреченія св. Исаака Сиріянина:

„Какъ изъ многихъ тысячъ едва находится одинъ исполнившій заповѣди и все законное и достигшій душевной чистоты, такъ изъ тысячей развѣ одинъ найдется съ великимъ храненіемъ, сподобившійся достигнуть чистой (духовной) молитвы, расторгнуть сей предѣлъ и улучить оное таинство, потому что многіе чистой молитвы никакъ не сподобились, а немногіе“ [1]).

Интересно ознакомиться съ тѣмъ, какъ подвижники Добротолюбія описываютъ состояніе человѣка, на котораго снизошла духовная молитва. Описанія эти преисполнены восторженнаго глубокаго чувства, хотя даютъ все-таки лишь отдаленныя предста-

[1]) Добр. V, стр. 358.

вленія о неизреченныхъ переживаніяхъ во время этой молитвы. Вотъ образцы такихъ переживаній:

Св. Авва Филимо́нъ — „Если пребудетъ въ тебѣ непрестанно молитва, то отверзутся очи души твоей (духовное зрѣніе) и будетъ въ ней радость великая и чувство нѣкое неизреченное и горячее, при согрѣяніи отъ Духа и плоти, такъ что весь человѣкъ станетъ духовнымъ“ [1]).

Св. Максимъ Исповѣдникъ указываетъ на слѣдующій признакъ одного изъ состояній чистой молитвы—„Когда въ самомъ устремленіи молитвы умъ (большой разумъ) бываетъ восхищаемъ Божественнымъ и безмѣрнымъ свѣтомъ и совсѣмъ не чувствуетъ ни себя, и ничего иного изъ сущихъ, кромѣ Единаго, любовью содѣвающаго въ немъ таковое озареніе“ [2]).

Нилъ Синайскій—„Есть высшая молитва совершенныхъ, нѣкое восхищеніе ума, всецѣлое отрѣшеніе его отъ чувственнаго, когда неизглаголанными воздыханіями духа приближается онъ къ Богу, Который видитъ расположеніе сердца, отверстое подобно исписанной книгѣ, и въ безгласныхъ образахъ выражающее волю Свою“ [3]).

Св. Кассіянъ Римлянинъ, послѣ изъясненія смысла молитвы Господней, говоритъ такъ: „однакожъ Господь присныхъ своихъ проводитъ еще далѣе—къ возвышеннѣйшему нѣкоему состоянію, къ той пламенной, весьма немногими дознанной или испытанной, даже скажу, неизреченной молитвѣ, которая, превосходя всякое человѣческое понятіе, не звукомъ голоса, не движеніемъ языка и произнесеніемъ какихъ-либо словъ, обозначается, и которую умъ, изліяніемъ онаго небеснаго свѣта озаренный, не слабою человѣческою рѣчью выражаетъ, но, *собравъ чувства*, какъ бы изъ обильнѣйшаго нѣкоего источника изливаетъ изъ себя неудержимо и неизреченно прямо къ Господу, изъявляя въ этотъ кратчайшій моментъ времени то, чего, въ себя пришедши, не въ силахъ бываетъ онъ ни словомъ изречь, ни прослѣдить мысленно“ [4]).

Кромѣ такихъ общихъ описаній духовной молитвы, у нѣкоторыхъ подвижниковъ мы находимъ желаніе передать ощущенія этой молитвы въ уподобленіяхъ болѣе реальныхъ. Такъ, мы уже приводили выраженіе Симеона Новаго Богослова — „вкусить Го-

[1]) Доброт. III, стр. 366. [2]) Доброт. III, стр. 178. [3]) Доброт. II, стр. 229. [4]) Доброт. II, стр. 136 и 137.

спода", какъ способъ, какъ средство передачи ощущеній такого молитвеннаго состоянія. Реальнымъ уподобленіемъ является и другое сравненіе, которымъ пользуются нѣкоторые подвижники, чтобы передать ощущенія духовной молитвы. Такъ многіе изъ нихъ говорятъ объ огненности, пламенности этихъ ощущеній, говорятъ объ *особой теплотѣ* (о горячности) сердца при этихъ ощущеніяхъ.

При изученіи *умной молитвы*, мы увидимъ, что этому ощущенію *теплоты сердечной* подвижники придаютъ особое значеніе. Теперь же приведемъ относящіяся къ такимъ уподобленіямъ выписки, весьма ярко передающія съ этой стороны ихъ молитвенныя чувства.

Илья Екдикъ — „Когда душа, упразднившись отъ всего внѣшняго, соединится съ молитвою, тогда молитва, *какъ пламя нѣкое окруживъ ее, какъ огнь желѣзо, дѣлаетъ ее всю огненною.* И тогда душа—все та же душа только бываетъ неприкосновенною для всего внѣшняго, подобно раскаленному желѣзу" [1]).

Св. Исаакъ Сиріянинъ — „Отъ напряженнаго дѣланія (молитвы) рождается безмѣрная горячность, распаляется въ сердцѣ горячими помышленіями" [2]).

Пр. Максимъ Капсокаливитъ передаетъ изъ своей жизни слѣдующее: „Отъ юности моей имѣлъ я великую вѣру къ Госпожѣ моей Богородицѣ и умолялъ Ее со слезами, да подастъ *мнѣ благодать умной (духовной) молитвы*". Однажды, молясь передъ иконою, „вдругъ ощутилъ въ груди моей и въ сердцѣ моемъ *нѣкую особую теплоту*, и пламя изшедшее отъ святой иконы, которое не жгло меня, а орошало и услаждало и вносило въ душу мою великое умиленіе"... [3]).

Епископъ Ѳеофанъ Затворникъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ вступившей на подвижническій путь выражается такъ [4]): „Молитесь, чтобы Господь помогъ и Матерь Божія Пречистая... Если найдете сердце и сумѣете стоять въ немъ, то всякій разъ, какъ начнутъ смущать помыслы, стоитъ только низойти въ сердце—и помыслы разбѣгутся... Въ сердцѣ жизнь, тамъ и жить надобно... Тогда только и начало жизни, *когда въ сердцѣ покажется сосредоточенная неугасимая теплота*... Надобно,

---

[1]) Добр. V, 378. [2]) Тамъ же, стр. 377. [3]) Добр. V, стр. 473. [4]) „Письма *о христіанской жизни*", стр. 53.

чтобы она сосредоточилась въ сердцѣ, привилась къ нему, затлѣла и горѣла. Тогда любо"... [1]).

Всѣ вышеприведенныя уподобленія не могутъ все-таки передать ясно ощущеній духовной молитвы. Вильямъ Джемсъ объясняетъ „неизреченность" подобныхъ мистическихъ состояній тѣмъ, что они *скорѣе принадлежатъ къ эмоціональной сферѣ, чѣмъ къ интеллектуальной* [2]). „Нельзя объяснить качество или цѣнность какого-нибудь ощущенія тому, кто никогда его не испытывалъ, говоритъ Джемсъ. Нужно музыкальное ухо, чтобы оцѣнить симфонію. Нужно быть когда-нибудь самому влюбленнымъ, чтобы понять состояніе влюбленнаго. Если у насъ нѣтъ сердца, мы будемъ разсматривать музыканта и влюбленнаго, какъ слабоумныхъ или сумасшедшихъ, и мистики находятъ, что часто многіе изъ насъ судятъ именно такимъ образомъ объ ихъ переживаніяхъ" [3]).

Согласно съ тѣмъ, что говоритъ Джемсъ вообще о мистическихъ состояніяхъ, оказывается, что и въ духовной молитвѣ сторона интеллектуальная не играетъ роли. Интеллектъ во время такой молитвы какъ бы замираетъ. На это мы имѣемъ очень ясныя указанія христіанскихъ подвижниковъ. Приведемъ нѣкоторыя изъ нихъ:

Старецъ Никодимъ Святогорецъ говоритъ о духовной молитвѣ, какъ о молитвѣ сердечной безъ участія словъ и ума. „Это есть, по его опредѣленію, молитва Духомъ Святымъ въ сердцѣ движимая; молящійся сознаетъ ее, *но не творитъ,* а она сама въ немъ творится. Такая молитва есть достояніе совершенныхъ" [4]).

Св. Максимъ Исповѣдникъ—„Высочайшее состояніе молитвы есть то, когда умъ во время молитвы бываетъ внѣ плоти и міра совершенно безвещественъ и безвиденъ. Какъ тѣло, умирая, совершенно отдѣляется отъ всѣхъ житейскихъ вещей, *такъ и умъ, умирая въ дѣйствіи совершеннѣйшей молитвы, отторгается отъ всѣхъ мірскихъ помышленій.* И если онъ *не умираетъ таковою смертью,* то съ Богомъ быть и жить съ Нимъ не можетъ" [5]).

---

[1]) Слова эти выражаютъ необходимость сосредоточенности чувствъ сердца въ молитвѣ. [2]) Т. е., какъ мы понимаемъ, къ сферѣ сердца, а не мозга. [3]) „Многообразіе религіознаго опыта", стр. 368 и 369. [4]) Изъ сочиненія „Невидимая брань", стр. 194. [5]) Добр. III, стр. 188 и 189.

Св. Максимъ Капсокаливитъ, на вопросъ подвижника Григорія Синаита—можетъ ли при высшей молитвѣ, „умъ вмѣстѣ съ сердцемъ возводитъ молитву"? отвѣтилъ ему: „нѣтъ не можетъ. Ибо, когда благодать Святого Духа придетъ въ человѣка посредствомъ молитвы, тогда молитва прекращается, такъ какъ умъ тогда весь овладѣвается благодатью Святого Духа и не можетъ болѣе дѣйствовать собственными своими силами, но пребываетъ бездѣйственъ и повинуется только Духу Святому и, куда хощетъ Духъ Святой, туда и ведетъ его или въ невещественный воздухъ свѣта Божественнаго или въ другое какое созерцаніе несказанное" [1]).

* * *

Выяснивши, по описаніямъ подвижниковъ Добротолюбія, что представляетъ собою созерцательная *духовная молитва,* нисходящая на молящагося при горячей христіанской молитвѣ, перейдемъ теперь къ *молитвѣ умной,* т. е. къ той же духовной молитвѣ, но достигаемой извѣстными пріемами сосредоточенія въ молитвѣ.

Такъ какъ у подвижниковъ принято достигать состоянія умной молитвы, независимо отъ выработанныхъ ими пріемовъ сосредоточенія, частымъ повтореніемъ словъ, такъ называемой *молитвы Іисусовой,* то мы прежде всего познакомимся съ тѣмъ, что представляетъ собою Іисусова молитва.

Слова Іисусовой молитвы суть слѣдующія: „Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго!".

Молитва эта, какъ видитъ читатель, очень коротенькая.

Установлена была эта молитва въ первыя времена Христіанства. Какъ прообразъ этой молитвы, можно указать на молитву первомученика Стефана, когда его побивали камнями. Въ дѣяніяхъ св. Апостоловъ упоминается, что онъ тогда молился и говорилъ: „Господи Іисусе! прими духъ мой" [2]). Объ молитвѣ Іисусовой много писалъ св. Іоаннъ Златоустъ, поучая, между прочимъ, въ такихъ выраженіяхъ: „непрестанно пребудь съ именемъ Господа Іисуса, да поглотитъ сердце Господа и Господь сердце и будутъ два сіи воедино" [3]). По разъясненіямъ старца Никодима Святогорца, относящимся къ Іисусовой молитвѣ, Свя-

[1]) Добр. V, стр. 474.

[2]) Дѣяніе св. Апостоловъ VII, 59. [3]) Доброт. V, стр 337.

тые отцы совѣтовали молиться коротенькими молитвами, „чтобы держать мысль предъ лицомъ Бога, не давая ей повода уклоняться инуды и дѣлать ее неисходно внутрь пребывающею". Многосложное молитвословіе, говоритъ Никодимъ Святогорецъ, вниманію представляетъ много предметовъ, которые, хотя всѣ святы, могутъ однакожъ напомнить собою другіе предметы, житейскіе и общественные, а чрезъ нихъ и мірскіе—неподобные, по обычнымъ законамъ сочетанія мыслей и воображеній" [1]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ, Іисусова молитва, кромѣ этой стороны—краткости своей, заключаетъ въ себѣ всѣ главныя достоинства молитвы; въ словахъ ея чувствуется и смиреніе, и сокрушеніе сердечное, и любовь къ Божеству; слова этой молитвы представляютъ, какъ бы дѣтское, наивное по простотѣ обращеніе къ близкому Божеству, къ любящему Покровителю... Творя эту молитву не умомъ только, но и сердцемъ, какъ учили подвижники, молящійся, дѣйствительно, съ ея помощью сосредоточивалъ въ себѣ и развивалъ громадную молитвенную энергію,—энергію высокаго чувства.

Эта молитва и была положена въ основаніе умной молитвы [2]).

Но частымъ повтореніемъ этой молитвы подвижники не ограничивались; они, для усиленія своего сосредоточенія въ ней (имѣющаго цѣлью усиленіе въ себѣ чувства смиренія, покаянія и любви къ Божеству), выработали еще извѣстныя особыя правила этой молитвы. Изъ числа этихъ правилъ главнѣйшее заключается въ требованіи исполненія слѣдующаго условія:

„Съ утра понудь умъ свой сойти изъ головы въ сердце и держи его въ немъ, говоритъ св. Григорій Синаитъ, и непрестанно взывай умно и душевно: „Господи, Іисусе Христе, помилуй мя!" [3]).

Здѣсь мы остановимся на словахъ подвижника—„понудь умъ свой сойти изъ головы въ сердце и держи его въ немъ". Указанія на это правило умной молитвы встрѣчаются у многихъ подвижниковъ. Такъ, Каллистъ Тилику дъ говоритъ о необхо-

---

[1]) Изъ сочиненія *Никодима Святогорца* „Невидимая брань", стр. 204.

[2]) Вмѣсто Іисусовой молитвы можетъ быть повторяемъ и другой какой-либо стихъ изъ общихъ молитвъ, если онъ удовлетворяетъ условіямъ краткости и глубины вложеннаго въ молитву содержанія. Такъ св. Кассіянъ Римлянинъ непрестанно прибѣгалъ къ такой краткой молитвѣ „Боже, въ помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися". (Добр. II, стр. 140).

[3]) Добр. стр. V, 227.

димости при умной молитвѣ „углубленія ума въ сердце“ [1]), Григорій Палама—о „введеніи ума внутрь сердца, которое есть хранилище помысловъ“ [2]). Подвижники же Никифоръ Уединенникъ [3]), Каллистъ и Игнатій [4]) употребляютъ то же выраженіе, что и Григорій Синаитъ, т. е. „понудь умъ сойти въ сердце“, добавляя только къ слову „сойти въ сердце“ слова „вмѣстѣ съ вдыхаемымъ воздухомъ“.

Постараемся вникнуть и, по возможности, понять, что означаютъ эти слова подвижниковъ *„понудь умъ свой сойти изъ головы въ сердце и держи его въ немъ“*. Слова эти, по первому впечатлѣнію, безъ сопоставленія ихъ съ другими изреченіями подвижниковъ, представляются темными и неясными.

Первое, что является, по прочтеніи приведеннаго изреченія—это желаніе выяснить, какое собственно понятіе заключается въ словѣ „умъ“, упомянутое въ этомъ изреченіи.

Отвѣтъ на это намъ даетъ св. Григорій Палама въ слѣдующемъ своемъ разсужденіи, высказанномъ вмѣстѣ съ совѣтомъ—„ввести умъ внутрь сердца“.

„Какимъ же органомъ, какъ орудіемъ, пользуется въ своей дѣятельности та сила души, которую мы называемъ умомъ, спрашиваетъ Палама. Никто никогда не думалъ, чтобы умъ обиталъ въ ногтяхъ или рѣсницахъ, въ ноздряхъ или ланитахъ. Но всѣ согласны, что онъ внутрь насъ есть,—расходятся только въ томъ, какимъ внутреннимъ органомъ, какъ орудіемъ, пользуется онъ. Ибо одни водворяютъ его въ мозгу, какъ въ нѣкоемъ акрополѣ, другіе даютъ ему сѣдалище въ сердцевинѣ сердца“ [5]).

Это разсужденіе Григорія Паламы показываетъ, что Григорій Палама, а слѣдовательно, и другіе подвижники подъ словомъ „умъ“ въ данномъ случаѣ подразумѣваютъ то, что мы понимаемъ подъ словомъ „сознаніе“ [6]).

Теперь взятое нами у Григорія Синаита изреченіе мы будемъ читать уже такъ—„понудь сознаніе свое сойти изъ головы въ сердце и держи его тамъ“. Такимъ образомъ для насъ это изреченіе является уже нѣсколько болѣе понятнымъ, мы уже имѣемъ основаніе перефразировать это изреченіе слѣдующимъ образомъ:

---

[1]) Доброт. V, стр. 433. [2]) Добр. V, стр. 292. [3]) Добр. V, стр. 250. [4]) Добр. V, стр. 335. [5]) Добр. V, стр. 292. [6]) Особенно характерны въ этомъ отношеніи слова Паламы: „никто никогда не думалъ, чтобы умъ обиталъ въ ногтяхъ или рѣсницахъ“.

„Да погаснетъ сознаніе твоего низшаго разума (мозговое сознаніе) и да возгорится другое сознаніе — сознаніе въ жизни твоего сердца [1])".

Конечно, намъ могутъ сказать на это, что и такая перефраза не ясна. Что значитъ зажечь сознаніе въ жизни сердца? спросятъ насъ.

Чтобы понять это, отвѣтимъ мы, надо вспомнить, что сердце подвижника, который вступилъ на путь умной молитвы совсѣмъ не то сердце, которымъ обладаемъ мы — люди этого міра, почти не живущіе жизнью сердца. Кто живетъ жизнью сердца, кто чувствуетъ 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 „загорѣлось сердце" или „зажглось сознаніе въ жизни сердца".

Что же касается первой части изреченія, требующей погасить наше обыденное сознаніе, сознаніе разсудка, сознаніе земныхъ интересовъ, то объ этомъ процессѣ мы уже прочли выше у св. Максима Исповѣдника въ слѣдующихъ словахъ его: „Умъ, умирая въ дѣйствіи совершеннѣйшей молитвы, отторгается отъ всѣхъ мірскихъ помышленій. И если онъ не умираетъ такою смертью, то съ Богомъ быть и жить съ Нимъ не можетъ" [2]).

Итакъ, вотъ что значитъ понудить умъ свой сойти изъ головы въ сердце и держать его въ немъ и непрестанно взывать „Господи, Іисусе Христе, помилуй мя".

Выше мы говорили, что подвижники въ дѣлѣ умной молитвы придаютъ большое значеніе, какъ благодатному признаку — особому ощущенію сердца—ощущенію, какъ бы *теплоты сердечной.* Наиболѣе подробныя свѣдѣнія о такой сердечной теплотѣ мы нашли у подвижника Каллиста Тиликуды: онъ сообщаетъ объ этомъ слѣдующее:

Молитва *„Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя",* умомъ въ сердцѣ творимая со вниманіемъ безъ всякаго сторонняго помышленія, не вдругъ такою является, но требуетъ навыка. Когда, наконецъ, послѣ многихъ молитвенныхъ трудовъ, на

---

[1]) Такое толкованіе вполнѣ согласно съ существомъ молитвы и главною цѣлью упражненія въ молитвѣ отрѣшить сознаніе человѣка *„отъ всѣхъ помышленій, исходящихъ изъ чувственныхъ впечатлѣній или изъ памяти* (подлинныя слова св. Нила Синайскаго, приведенныя въ предыдущей главѣ на 292 стр.). [2]) См. выше, стр. 303.

подвижника нисходитъ наитіе сердечной молитвы, то такую молитву, по словамъ Каллиста Тиликуды, „сопровождаетъ теплота нѣкая, которая зачинается съ самаго начала *углубленія ума въ сердце для сей молитвы* и содѣйствуетъ ему въ отрѣваніи [1]) сторонніхъ мыслей и чувствъ и сама вмѣстѣ съ симъ очищеніемъ ума отъ всего сторонняго возрастаетъ, усиливается и установляется. Когда сердце исполнится сею духовною теплотою, *которая отлична отъ всѣхъ другихъ теплотъ*, тогда умъ сидитъ неисходно въ сердцѣ и непрестанно къ Господу взываетъ съ теплотою чисто и безпримѣстно“ [2]).

О сердечной теплотѣ, какъ о признакѣ наитія умной молитвы, говорятъ и другіе подвижники Добротолюбія, но менѣе подробно, чѣмъ Каллистъ Тиликуда.

Теперь перейдемъ къ описанію особыхъ пріемовъ въ умной молитвѣ, о которыхъ говорятъ подвижники Никифоръ, Каллистъ и Игнатій, совѣтуя при умной молитвѣ вводить умъ въ сердце *вмѣстѣ съ вдыхаемымъ воздухомъ*.

Вотъ описаніе этого пріема:

„Извѣстно тебѣ, брате, какъ мы дышемъ — втягиваемъ въ себя воздухъ и выпускаемъ его, говорятъ эти подвижники. На семъ жизнь тѣлесная держится и отъ сего зависитъ теплота тѣла. Итакъ, сѣдши въ безмолвной келіи своей, собери умъ свой, введи его въ путь дыханія, коимъ воздухъ входитъ внутрь, и принудь его вмѣстѣ съ вдыхаемымъ воздухомъ сойти въ сердце и держи его тамъ; держи, но не оставляй его молчащимъ и празднымъ, а дай ему слѣдующую молитву *„Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя“*. И пусть онъ имѣетъ сіе непрестаннымъ своимъ дѣломъ и никогда не оставляетъ его. Ибо оно, содержа его не мечтательнымъ, дѣлаетъ недосязаемымъ для прилоговъ вражескихъ и возводитъ въ божественное желаніе и любовь. Но, брате, восприми трудъ пріучить умъ свой нескоро выходить оттуда; ибо онъ вначалѣ очень скучаетъ отъ этого внутри заключенія его и стѣсненія, но когда навыкнетъ, то уже не любитъ носиться по внѣшнимъ предметамъ... Ему тамъ внутри уже не невесело и не нерадостно; но, какъ мужъ какой-нибудь, бывшій въ отлучкѣ изъ дома, когда возвратится и дѣлать не знаетъ что отъ радости, что опять увидѣлъ жену и дѣтей, такъ и умъ, когда

---

[1]) Отрѣваніи—отвлеченіи отъ чего-нибудь. [2]) Добр. V, стр. 433.

изъ разсѣянія соединится опять съ душою, исполненъ бываетъ неизреченной сладости и радованія“ [1]).

Интересно сопоставить съ этими словами Никифора, Каллиста и Игнатія, взятыми изъ Добротолюбія, аналогичныя указанія на пріемы умной молитвы, какіе давалъ св. Симеонъ Новый Богословъ. Въ Добротолюбіи эти указанія св. Симеона Новаго Богослова пропущены переводчикомъ Добротолюбія Епископомъ Ѳеофаномъ Затворникомъ. Епископъ Ѳеофанъ исключилъ эти указанія изъ опасенія того, что неопытные подвижники могутъ неправильно ихъ понимать. „Иныхъ эти пріемы соблазняютъ, говоритъ Ѳеофанъ, а у другихъ покривляютъ самое дѣланіе. Пріемы сіи, по недостатку руководителей, могутъ сопровождаться недобрыми послѣдствіями“ [2]).

Мы нашли эти указанія св. Симеона, переведенными на русскій языкъ въ другой книгѣ, а именно въ приложеніяхъ къ „Откровеннымъ разсказамъ странника духовному своему отцу“. Вотъ эти указанія:

„Сядь въ какомъ-либо особенномъ и безмолвномъ мѣстѣ уединенно, затвори двери, отвлеки умъ свой отъ всякой временной и суетной вещи, склонись къ груди головою своею и такимъ образомъ стой вниманіемъ внутри себя самого (не въ головѣ, а въ сердцѣ), возвращая туда и умъ свой и чувственныя очи свои и пріудерживая нѣсколько дыханіе свое. Тамъ имѣй умъ свой, стараясь всячески обрѣсти мѣсто, гдѣ сердце, чтобы обрѣтши его, тамъ уже всецѣло пребывалъ умъ твой“.

По поводу этихъ указаній Симеона Новаго Богослова Епископъ Ѳеофанъ Затворникъ говоритъ, что существо дѣла здѣсь не въ этомъ „внѣшнемъ приспособленіи къ внутреннему дѣланію“. Существо дѣла заключается здѣсь въ томъ, чтобы „пріобрѣсть навыкъ стоять умомъ въ сердцѣ—въ этомъ чувственномъ сердцѣ, *но стоять не чувственно*“ [3]).

Для поясненія этихъ словъ Епископа Ѳеофана приведемъ примѣръ того, какъ въ данномъ случаѣ одинъ подвизавшійся странникъ осуществлялъ, *наоборотъ, въ чувственномъ смыслѣ* указанія св. Симеона. Это былъ тотъ самый странникъ, разсказы котораго и составляютъ содержаніе книги „Откровенные разсказы стран-

---

[1]) Добр. V, стр. 335 и 336. [2]) Добр. V, стр. 469, выноска внизу подъ строкой. [3]) Добр. V, стр. 469. См. примѣчаніе Епископа Ѳеофана подъ строкою.

ника духовному своему отцу“ [1]), о коей мы говорили въ первой главѣ нашего изслѣдованія.

„Прежде всего, говоритъ странникъ, я приступилъ къ отыскиванію мѣста сердечнаго, по наставленію Симеона Новаго Богослова. Закрывъ глаза, смотрѣлъ умомъ, т. е. воображеніемъ въ сердце, желая представить себѣ, какъ оно есть въ лѣвой половинѣ груди и внимательно слушалъ его біеніе. Такъ занимался я сперва по получасу нѣсколько разъ въ день; вначалѣ ничего не примѣчалъ, кромѣ темноты; потомъ въ скоромъ времени начало представляться сердце и означаться движеніе въ ономъ“. Засимъ, т. е. послѣ ряда этихъ упражненій, странникъ прибѣгалъ уже къ молитвѣ Іисусовой съ задержаніемъ дыханія.

Итакъ, мы видимъ, что странникъ понялъ слова Симеона Богослова, „стой вниманіемъ внутри самого себя“ *въ смыслѣ именно чувственнаго ощущенія своего сердца* [2]), а не въ томъ смыслѣ, чтобы *не чувственно* (духовно) стоять въ сердцѣ, какъ говоритъ Епископъ Ѳеофанъ... а не въ томъ смыслѣ, чтобы родилось у него особое сознаніе въ жизни сердца, каковое сознаніе (сверхсознаніе) загорается не отъ искусственнаго мысленнаго воображенія, устремленнаго въ сердце, а благодаря силѣ молитвенной энергіи, вкладываемой въ творимую Іисусову молитву.

Здѣсь мы должны сказать, что искусственное мысленное воображеніе, устремленное въ сердце, которое развилъ въ себѣ „странникъ“, есть въ сущности тотъ же пріемъ, который примѣняютъ Іоги для достиженія ясновидѣнія, о чемъ мы говорили подробно въ XII главѣ нашей книги [3]). Мы увидимъ дальше, что странникъ съ помощью своего искусственнаго пріема и достигъ ясновидѣнія; но ясновидѣніе, какъ мы уже выяснили въ настоящей главѣ, совершенно не та способность зрѣнія, которая понимается подъ *зрѣніемъ духовнымъ* [4]). Духовное зрѣніе не достигается никакими такими искусственными пріемами усиленія мозгового воображенія—духовное зрѣніе есть состояніе совершенно особое, принадлежащее къ сферѣ эмоціональной, къ сферѣ сосредоточенія и усиленія религіознаго чувства, а не мозговой мысли (воображенія).

Послѣ всего изложеннаго, намъ теперь можетъ быть понятно, почему, съ своей точки зрѣнія, Епископъ Ѳеофанъ при-

[1]) „Откровенные разсказы странника“, стр. 39. [2]) Стараясь ощущать его въ лѣвой сторонѣ груди, ощущать его біеніе и т. д. [3]) См. выше, стр. 214. [4]) О духовномъ зрѣніи см. выше, стр. 298.

зналъ за лучшее не помѣщать указаній объ умной молитвѣ св. Симеона Новаго Богослова въ Добротолюбіи. Примѣненіе этихъ указаній молящимися вообще требуетъ руководства опытнаго духовнаго старца или, какъ мы разъ уже выразились, опытнаго пилота въ дѣлѣ духовной авіаціи [1]). Если въ данномъ случаѣ для упомянутаго странника, какъ мы увидимъ дальше, такіе умственные искусственные пріемы не отразились на его духовномъ устроеніи, то это потому, что странникъ началъ примѣнять эти пріемы тогда, когда онъ былъ уже подвижникомъ вполнѣ окрѣпшимъ *на своемъ духовномъ пути* [2]). Начинающаго же подвижника такіе умственные пріемы могутъ поставить *на ментальный путь Іога*, отвергаемый христіанскими подвижниками, рѣзко отличающійся, какъ мы это видѣли выше, отъ пути христіанскаго. Что описанные выше пріемы умной молитвы не должны быть, по ученію христіанскихъ подвижниковъ, исполняемы подобнымъ искусственнымъ путемъ, какимъ примѣнялъ ихъ на себѣ упомянутый странникъ, можно видѣть изъ тѣхъ объясненій, которыя даютъ подвижники Каллистъ и Игнатій относительно этихъ пріемовъ.

„Желающему научиться сему дѣланію, говорятъ они, надлежитъ вѣдать, что, когда пріучимъ мы умъ свой вмѣстѣ съ входомъ воздуха входить внутрь, тогда опытно познаемъ, что умъ, приступая къ схожденію внутрь, лишь только начнетъ сіе, какъ отвергаетъ всякій помыслъ и дѣлается единичнымъ и голымъ *и никакою другою памятью не занятымъ, какъ призываніемъ Господа Нашего Іисуса Христа*“ [3]), слѣдовательно, уже никакъ не долженъ быть занятъ мыслью о томъ, гдѣ находится сердце, и какъ бы его чувственно физически ощутить.

На основаніи этого объясненія, польза означеннаго пріема заключается совершенно въ другомъ—она заключается въ отвлеченіи сознанія отъ впечатлѣній внѣшняго міра и въ сосредоточеніи его на чувствахъ сердца, вызываемыхъ Іисусовой молитвою.

По поводу вообще этихъ пріемовъ Епископъ Ѳеофанъ Затворникъ въ одномъ изъ своихъ поучительныхъ писемъ высказываетъ еще слѣдующее: „Не смущайтесь тѣмъ, что въ статьяхъ Добротолюбія прописываются нѣкоторыя тѣлесныя дѣланія, напр., стѣсненіе дыханія, сидѣніе на стульцѣ и проч. Все

---

[1]) См. выше, глава VIII, стр. 143. [2]) Читатель въ этомъ убѣдится ниже изъ данныхъ, нами приводимыхъ. [3]) Добр. V, стр. 336.

это бываетъ многимъ нужно—и не есть существо дѣла, а обстановка, приспособленіе внѣшняго къ внутреннему—не безполезное. Стѣсненіе дыханія не есть прекращеніе его, а только сжатіе гортани. Вы дѣлаете то же, только не замѣчаете. Когда въ скорби умоляете о помощи, рѣчь идетъ изъ стѣсненной гортани и съ дыханіемъ сдерживаемымъ. Такъ ли? Вотъ это и есть... Это—обстановка, средство, пособіе, а не существо дѣла" [1]).

Въ своемъ трудѣ „Невидимая брань" старецъ Никодимъ Святогорецъ, трактуя объ умной молитвѣ, говоритъ такъ же, что пріемы этой молитвы, которые совѣтуются Никифоромъ, Каллистомъ, Игнатіемъ и другими, не для всѣхъ пригодны, что необходимъ совѣтникъ—отецъ духовный для руководства этой молитвой, что подвизающійся въ этой молитвѣ долженъ дѣйствовать въ наибольшей простотѣ, въ великомъ смиреніи и неприсвоеніи себѣ успѣха. „Вѣдай, говоритъ Никодимъ, что настоящій успѣхъ происходитъ внутри, незамѣтно, не выдаваясь, какъ совершается ростъ тѣла. Потому, когда возгласится у тебя внутри: а вотъ оно!—Знай, что это возгласъ вражій, представляющій тебѣ нѣчто кажущееся вмѣсто дѣйствительнаго. Тутъ начало самопрельщенія. Заглушай сей гласъ сразу; иначе онъ, какъ труба, будетъ гудѣть у тебя, питая самомнѣніе".

Тотъ же старецъ Никодимъ сообщаетъ интересныя свѣдѣнія изъ практики умной молитвы въ православныхъ монастыряхъ на Аѳонѣ. Онъ говоритъ, что достиженіе этой молитвы дается вообще послѣ долгихъ молитвенныхъ подвиговъ—„пройдутъ мѣсяцы и годы, сообщаетъ онъ, пока покажутся слабые начатки успѣха.

---

[1]) „Письма о христіанской жизни". Стр. 47 и 48. Здѣсь слѣдуетъ напомнить читателю, что и въ Раджа Іогѣ, а именно въ *Пранаямѣ* указаны упражненія съ задержаніемъ дыханія. (См. выше, гл. XI, стр. 202). Хотя между упражненіемъ въ умной молитвѣ и пранаямѣ можно найти какъ бы кажущееся сходство, но существо дѣла тутъ и тамъ совершенно различно. Упражненіе въ пранаямѣ, какъ говоритъ А. Безантъ, дѣлается съ цѣлью, отвлекши душу отъ чувственныхъ воспріятій, *сосредоточить ее въ умственной сферѣ*, что является первою ступенью практической Іоги (Т. II., 1909 г., стр. 17 и 18). Въ умной молитвѣ цѣль другая—сосредоточить очищенныя отъ зла *эмоціональныя силы человѣка* въ молитвенную энергію—энергію стремленія къ Божеству. Въ пранаямѣ при задержаніи дыханія Іогъ мысленно посылаетъ токъ внизъ и ударяетъ имъ внизъ позвоночнаго столба (см. выше, стр. 202); при чемъ главная цѣль Іога узнать, какъ нервные токи проходятъ по всему тѣлу и ими овладѣть (стр. 200); у христіанскихъ подвижниковъ одна цѣль—сосредоточить всѣ свои чувства на молитвенномъ воззваніи „Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго".

Одинъ изъ Аѳонскихъ отцовъ говоритъ о себѣ, что прошло два года труда, пока согрѣлось сердце; у другого нѣкоего это пришло черезъ восемь мѣсяцевъ. У всякаго это происходитъ по мѣрѣ силъ его и усердія къ сему дѣлу" [1]).

Въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія Никодимъ разъясняетъ, что вообще въ молитвѣ успѣть нельзя безъ успѣванія въ христіанской жизни. „Неизбѣжно, необходимо, говоритъ онъ, чтобы на душѣ не лежало ни одного грѣха, не очищеннаго покаяніемъ, и если во время труда молитвеннаго сдѣлаешь что, смущающее совѣсть, спѣши очиститься покаяніемъ, чтобы могъ ты дерзновенно воззрѣвать къ Господу. И постоянно держи въ сердцѣ смиренное сокрушеніе. Затѣмъ не пропускай ни одного представляющагося случая къ сдѣланію какого-либо добра, или къ проявленію какого-либо добраго расположенія, наипаче смиренія, послушанія и отреченія отъ своей воли" [2]).

Итакъ, мы видимъ, что, несмотря на всѣ вышеприведенные пріемы, облегчающіе достиженіе такъ называемой умной молитвы, успѣхъ въ этомъ дѣлѣ, по словамъ подвижниковъ, все-таки очень труденъ, и много нужно условій, чтобы подвижникъ могъ надѣяться получить даръ этой молитвы, которая, по существу своему, есть ни что иное, какъ состояніе духовнаго сверхсознанія, то состояніе, о коемъ Климентъ Александрійскій говорилъ, какъ о таинственномъ внутреннемъ соединеніи человѣка съ Богомъ, то состояніе, при которомъ, по схемѣ св. Аввы Дорофея, подвижникъ достигаетъ центра начертаннаго св. Дорофеемъ мистическаго круга.

* * *

Что касается собственно душевнаго процесса при наитіи на подвижника духовной молитвы, то мы, согласуя наши воззрѣнія съ тѣмъ, что говорятъ о достиженіи и дѣйствіи духовной молитвы христіанскіе подвижники, понимаемъ этотъ процессъ слѣдующимъ образомъ.

Мы уже знаемъ, что сердце служитъ проводникомъ чувствъ и желаній человѣка (астральнаго его тѣла); знаемъ мы вмѣстѣ съ тѣмъ, что высшее духовное начало можетъ быть ощущаемо также только сердцемъ черезъ вибраціи астральной субстанціи, преобразованной въ высокія чувства, очищенныя отъ низменныхъ

---

[1]) „Невидимая брань", стр. 210 и 211. [2]) Тамъ же, стр. 212.

(эгоистическихъ) желаній и страстей. Душевный процессъ христіанской горячей молитвы заключается въ томъ, что астральныя силы человѣка, очищенныя отъ зла, претворяются въ сердцѣ въ одну только энергію—въ энергію стремленія къ Божеству; сосредоточеніе при молитвѣ этихъ силъ доводитъ вибраціи астральнаго тѣла до своего maximum'a. Въ этомъ состояніи человѣкъ отдается весь воздѣйствію на него надмірной Высшей силы—благодати Божіей [1]). Наступаетъ минута, когда человѣкъ воспринимаетъ ея Божественные лучи въ полной мѣрѣ черезъ свое астральное тѣло, приведенное въ гармонію съ высшими духовными силами, и тогда эмоціональная субстанція человѣка (астральное его тѣло), воспламененная огнемъ этихъ лучей, сама начинаетъ горѣть возвышенными чувствами [2]) и согрѣваетъ сердце человѣка (сердечная теплота по терминологіи подвижниковъ). Тогда человѣкъ въ чистомъ сердцѣ своемъ—въ этомъ естественномъ органѣ сверхсознанія [3]) ощущаетъ Божество или, какъ говорятъ подвижники, „вкушаетъ Бога“ [4]). Такимъ образомъ очищенное астральное тѣло человѣка является какъ бы связующимъ звеномъ между высшимъ духовнымъ міромъ и физическимъ существомъ человѣка. При такомъ мистическомъ состояніи молящагося—ментальная его субстанція (сфера интеллекта) не играетъ роли; она низведена молящимся до minimum'a, какъ бы анестезирована. Вслѣдствіе этого, состояніе такого молящагося и можетъ быть охарактеризовано общимъ признакомъ мистическихъ состояній, установленнымъ Джемсомъ, а именно ихъ неизреченностью, т. е. невозможностью передать ощущенія этого состоянія мыслью человѣка. Состояніе это, какъ говоритъ тотъ же Джемсъ, принадлежитъ къ эмоціональной сферѣ.

Здѣсь интересно будетъ сопоставить описанное мистическое состояніе въ молитвѣ (имѣющее своимъ основаніемъ сферу эмоціональную) съ особымъ умственнымъ, ментальнымъ созерцаніемъ, относящимся къ сферѣ интеллектуальной. Послѣднее состояніе, могущее дойти до высшихъ степеней ментальнаго сверхсознанія, приноситъ человѣку также извѣстнаго рода наслажденіе. Весьма характерно о такомъ умственномъ созерцаніи говоритъ философъ

---

[1]) О благодати, см. выше, стр. 263—266. [2]) Вспомнимъ, что говоритъ Илья Евдикъ: „Тогда душа—все та же душа бываетъ подобна раскаленному желѣзу“. См. выше, стр. 302. [3]) См. выше, глава VII, стр. 119. [4]) Замѣчательно другое уподобленіе св. Іоанна Златоуста въ словахъ „Да поглотитъ сердце Господа“.

Платонъ. По ученію Платона, высшее удовольствіе, высшее наслажденіе, а слѣдовательно и блаженство дается созерцаніемъ идеальнаго міра или точнѣе, созерцаніемъ высшей идеи—идеи блага [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ называетъ свою высшую идею то благомъ [2]), то красотою [3]), то Богомъ [4]). Въ земной жизни, говоритъ Платонъ, только въ рѣдкихъ случаяхъ и рѣдкимъ людямъ удается созерцать идею блага [5]). Причина этому та, *что міръ идеальный можетъ быть постигаемъ только одною чистою отрѣшенною отъ чувствъ мыслью* [6]).

Такимъ образомъ мы видимъ, что Платонъ здѣсь говоритъ о созерцаніи умственномъ (мыслью), протекающемъ безъ какихъ-либо эмоціональныхъ движеній; состояніе это ничего общаго не имѣетъ съ состояніемъ человѣка въ молитвѣ, творимой въ эмоціональной сферѣ. Платоновское созерцаніе есть въ сущности то состояніе, котораго достигаютъ Іоги при ментальномъ сверхсознаніи (самадхи), о коемъ мы говорили въ X и XI главахъ нашей книги.

* * *

Мы говорили объ основаніяхъ духовной молитвы и о нѣкоторыхъ ея пріемахъ (молитва умная); теперь мы будемъ говорить о томъ, какъ она можетъ быть практически осуществлена. Въ этомъ отношеніи мы имѣемъ очень цѣнный матеріалъ въ книгѣ, на которую у насъ уже была сдѣлана небольшая ссылка въ настоящей главѣ, а именно въ книгѣ, называемой „Откровенные разсказы странника своему духовному отцу“.

О томъ, что вообще представляетъ собою эта книга, мы уже сказали въ первой главѣ нашего труда [7]). Теперь мы перейдемъ къ нѣкоторымъ деталямъ этой въ высшей степени интересной книги, а именно къ разсказамъ странника *о прохожденіи имъ подвига Іисусовой молитвы* для достиженія молитвы духовной. Какъ видно изъ этихъ разсказовъ, странникъ очень сильно стремился достигнуть высшей молитвы. Разныя лица, посвятившія себя подвижничеству, давали ему различные совѣты для достиженія этой молитвы, но все безуспѣшно, пока странникъ не былъ наведенъ на путь, указанный ему старцемъ одного монастыря, около кото-

---

[1]) Въ Rep. VII, 518, C. Д. [2]) Rep. VI, 508, E. [3]) Ibid., 509, A. [4]) Rep. VII, 517, B. [5]) Rep. VII, 517, B. C. [6]) Phâgo 66 A.—67 A. Всѣ эти ссылки взяты нами изъ книги Миртова „Нравственное ученіе Климента Александрійскаго“, стр. 56. [7]) См. выше, стр. 10—11.

раго странникъ и поселился въ шалашѣ нарочно, чтобы пользоваться совѣтами этого старца. Изъ книги видно, что странникъ тогда былъ молодъ: ему было всего около 30 лѣтъ. Путь къ высшей молитвѣ тогда былъ указанъ старцемъ страннику *въ предварительномъ усердномъ упражненіи въ Іисусовой молитвѣ*. Вотъ что объ этомъ мы читаемъ въ названной книгѣ:

„Старецъ сказалъ страннику [1]): вотъ я тебѣ прочту объ этомъ случаѣ наставленіе изъ Добротолюбія. Старецъ отыскалъ ученіе преп. Никифора монашествующаго, и началъ читать: „если, нѣсколько потрудившись, ты не возможешь войти въ страну сердечную такъ, какъ тебѣ было растолковано [2]), то сдѣлай, что я скажу тебѣ, и при помощи Божіей найдешь искомое. Знаешь, что способность словопроизношенія находится у каждаго человѣка въ гортани. Сей способности, отгоняя помыслы (можешь, если захочешь) и дай безпрестанно говорить сіе: „Господи, Іисусе Христе, помилуй мя“,—и понудься всегда произносить оное. Если нѣкоторое время въ семъ пробудешь, то отверзется тебѣ черезъ сіе и сердечный входъ [3]) безъ всякаго сомнѣнія. Это дознано по опыту. Вотъ тебѣ четки, по коимъ совершай на первый разъ хоть *по три тысячи молитвъ* въ каждый день. Стоишь ли, сидишь ли, ходишь ли, или лежишь, безпрестанно говори: „Господи, Іисусе Христе, помилуй мя“ — не громко и не спѣшно“.

„Два дня мнѣ было трудновато, говоритъ странникъ, а потомъ такъ сдѣлалось легко и желательно, что, когда не говоришь молитвы, являлось какое-то требованіе, чтобы опять творить Іисусову молитву.

„Я объяснилъ о семъ старцу и онъ приказалъ мнѣ уже по *шести тысячъ молитвъ* совершать въ день“.

„Цѣлую недѣлю я въ уединенномъ моемъ шалашѣ проходилъ каждодневно по шести тысячъ Іисусовыхъ молитвъ, не заботясь ни о чемъ и не взирая на помыслы, какъ бы они ни воевали; только о томъ и старался, чтобы въ точности выполнить старцеву заповѣдь. И что же?—такъ привыкъ къ молитвѣ, что если и на короткое время перестану ее творить, то чувствую, какъ бы чего недостаетъ, какъ бы что нибудь потерялъ [4]).

„Черезъ десять дней старецъ мнѣ приказалъ совершать *по двѣнадцати тысячъ молитвъ* въ день.

---

[1]) „Откровенные разсказы странника“, стр. 14.

[2]) Мы привели это толкованіе Никифора монашествующаго, Каллиста и Игнатія выше, на стр. 308—309.

[3]) Т. е. наитіе сердечной духовной молитвы.

[4]) „Откровенные разсказы странника“, стр. 15 и 16.

„Сталъ я такъ поступать, какъ повелѣлъ мнѣ старецъ, и на первый день едва-едва успѣлъ въ поздній вечеръ окончить мое двѣнадцати-тысячное правило. На другой день совершилъ его легко и съ удовольствіемъ. Сперва чувствовалъ при безпрестанномъ изреканіи молитвы усталость, и какъ бы одеревененіе языка и какую-то связанность въ челюстяхъ, впрочемъ пріятныя, потомъ легкую и тонкую боль въ небѣ рта, далѣе ощутилъ небольшую боль въ большемъ пальцѣ лѣвой руки, которою перебиралъ четки и воспламененіе всей кисти, которое простиралось и до локтя, и производило пріятнѣйшее ощущеніе. Притомъ все сіе какъ бы возбуждало и понуждало къ большему творенію молитвы. И такъ день пять исполнялъ вѣрно по двѣнадцати тысячъ молитвъ и вмѣстѣ съ привычкою получилъ пріятность и охоту.

„Однажды, рано по утру, какъ бы разбудила меня молитва. Сталъ было читать утреннія молитвы, но языкъ неловко ихъ выговаривалъ, и все желаніе само собою стремилось, чтобы творить Іисусову молитву. И когда ее началъ, какъ стало легко, отрадно, и языкъ и уста какъ бы сами собою выговаривали безъ моего побужденія! Весь день провелъ я въ радости и былъ какъ бы отрѣшеннымъ отъ всего прочаго, былъ какъ будто на другой землѣ и съ легкостью окончилъ двѣнадцать тысячъ молитвъ въ ранній вечеръ [1]).

„Потомъ пошелъ къ старцу на откровеніе и разсказалъ ему все подробно. Онъ, выслушавши, началъ говорить: „Слава Богу, что открылась въ тебѣ охота и легкость молитвы. Это дѣло естественное, приходящее отъ частаго упражненія и подвига, подобно какъ машина, у которой дадутъ толчекъ или форсъ главному колесу, послѣ долго сама собою дѣйствуетъ; а чтобы продлить ея движеніе, надо одно колесо подмазывать, да подталкивать.

„Теперь разрѣшаю тебѣ: твори молитву сколько хочешь, какъ можно болѣе, все время бодрствованія, старайся посвящать молитвѣ и уже безъ счисленія призывай имя Іисуса Христа“.

„Принявши сіе наставленіе, я все лѣто провождалъ въ безпрестанной устной Іисусовой молитвѣ и былъ очень покоенъ. Во снѣ почасту грезилось, что творю молитву. А въ день, если случалось съ кѣмъ встрѣчаться, *то всѣ безъ изъятія представлялись мнѣ такъ любезны, какъ бы родные,* хотя и не занимался съ ними. Помыслы сами собою совсѣмъ стихли, и ни о чемъ я не думалъ, кромѣ молитвы, къ слушанію которой началъ склоняться умъ, а сердце *само собою по временамъ начало ощущать теплоту* и какую-то пріятность.

---

[1]) Тамъ же, стр. 17

„Уединенный шалашъ мой представлялся мнѣ великолѣпнымъ чертогомъ [1]).

„Когда сильный холодъ прохватитъ меня, я начну напряженнѣе говорить молитву, и скоро весь согрѣюсь. Если голодъ меня начнетъ одолѣвать, я стану чаще призывать имя Іисуса Христа и забуду, что хотѣлось ѣсть. Когда сдѣлаюсь боленъ, начнется ломота въ спинѣ и ногахъ стану внимать молитвѣ и боли не слышу. Кто когда оскорбитъ меня, я только вспомню, какъ насладительна Іисусова молитва; тутъ же оскорбленіе и сердитость пройдетъ и все забуду [2]).

„Долго я странствовалъ, продолжаетъ свой разсказъ странникъ, по разнымъ мѣстамъ съ сопутствовавшею мнѣ Іисусовой молитвой, которая ободряла и утѣшала меня во всѣхъ путяхъ, при всѣхъ встрѣчахъ и случаяхъ [3]).

„Наконецъ, черезъ непродолжительное время почувствовалъ, что молитва сама собою начала какъ-то переходить въ сердце, т. е. сердце при обыкновенномъ своемъ біеніи начало какъ бы выговаривать внутри себя молитвенныя слова за каждымъ своимъ ударомъ, напр.: 1) Господи, 2) Іисусе, 3) Христе и проч. Я пересталъ устами говорить молитву и началъ съ прилежаніемъ слушать, какъ говоритъ сердце, а притомъ, какъ бы и глазами началъ внутрь его смотрѣть, помня какъ толковалъ мнѣ покойный старецъ, какъ это было пріятно. Потомъ началъ ощущать тонкую боль въ сердцѣ, *а въ мысляхъ такую любовь ко Іисусу Христу, что казалось, что если бы Его увидѣлъ, то такъ и кинулся бы къ ногамъ Его, и не выпустилъ бы ихъ изъ рукъ своихъ, сладко лобызая и слезно благодаря, что Онъ такое утѣшеніе о Имени Своемъ подаетъ, по милости и любви Своей, недостойному и грѣшному созданію своему.*

„Далѣе начало являться какое-то благотворное растапливаніе въ сердцѣ, а эта теплота простиралась и по всей груди [4])...

„Когда я начиналъ *молиться сердцемъ,* говоритъ далѣе странникъ, *все окружающее меня представлялось мнѣ въ восхитительномъ видѣ: древа, трава, птицы, земля, воздухъ, свѣтъ, все какъ будто говорило мнѣ, что существуютъ для человѣка, свидѣтельствуютъ 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“ [5]).

Приведенныхъ выписокъ изъ книги „Разсказы странника“ вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, что странникъ достигъ извѣст-

---

[1]) Тамъ же, стр. 18. [2]) Тамъ же, стр. 18 и 19. [3]) Тамъ же, стр. 21. [4]) Тамъ же, стр. 21 и 22. [5]) Тамъ же, стр. 31.

ныхъ ступеней духовной молитвы (молитвы сердцемъ), благодаря усиленному подвигу въ молитвѣ Іисусовой. Странникъ этотъ, судя по его искренней исповѣди и по тѣмъ ощущеніямъ, которыя онъ переживалъ, представляется намъ подвижникомъ вполнѣ окрѣпшимъ на своемъ духовномъ пути. Мы, благодаря его разсказамъ, видимъ ясно душу русскаго православнаго подвижника и великую святость этой души. Передъ нами во всей духовной красотѣ своей стоитъ яркій типъ крестьянина-странника, воспитаннаго на Добротолюбіи.

Достигши описанной выше степени духовности, странникъ на этомъ не остановился. Случилось событіе, которое натолкнуло его на новыя „дѣланія".

Однажды онъ увидѣлъ во снѣ своего старца, который когда-то научилъ его Іисусовой молитвѣ и котораго въ это время уже не было въ живыхъ. Въ этомъ снѣ старецъ указалъ страннику начинать примѣнять умную молитву съ извѣстными пріемами (какъ они описаны Симеономъ Новымъ Богословомъ).

Мы уже познакомили читателя съ тѣмъ, какъ странникъ испытывалъ на себѣ эти пріемы умной молитвы [1]).

Изъ дальнѣйшихъ разсказовъ странника о его жизни оказывается, что степень его духовности послѣ этихъ новыхъ упражненій не измѣнилась; она осталась такою же, какъ и до этихъ упражненій. Чувство любви къ Божеству, ко всѣмъ людямъ и ко всему міру горѣло въ немъ такъ же ярко и чувства эти были все такъ же неизреченны и сердцѣ у него, какъ онъ выражался, „наслади-тельно кипѣло". Но какъ на новое ощущеніе послѣ его новыхъ искусственныхъ пріемовъ стоянія умомъ въ сердцѣ, можно указать на слѣдующее: „Иногда, говоритъ странникъ, я входилъ весь самъ въ себя и ясно видѣлъ всѣ мои внутренности, удивляясь премудрому составу человѣческаго тѣла" [2]).

Итакъ, результатъ новаго пріема сказался въ ясновидѣніи. Странникъ въ своей духовности присоединилъ качества ясновидца, и это нисколько не помѣшало его духовности; мистицизмъ его такъ же ярко продолжалъ горѣть, какъ и прежде. Главнымъ органомъ его сверхсознанія продолжало быть, какъ и прежде, его сердце, но и мозгъ его былъ такъ же силенъ въ ясновидѣніи, какъ и у Іога.

* * *

[1]) См. выше, стр. 309. [2]) „Разсказъ странника", стр. 93.

При повтореніяхъ наитія на человѣка духовной молитвы и при упражненіи въ ней подвижника, такая молитва начинаетъ обнимать большее и большее количество времени, переходя въ длительную форму и дѣлаяясь въ концѣ концовъ *непрестанной молитвой.*

При такой молитвѣ острота первыхъ наитій, какъ перваго впечатлѣнія, должна, конечно, нѣсколько измѣниться; молитва переходитъ въ ощущенія тихой свѣтлой неизреченной радости. То состояніе воспламененной человѣческой души, которое Илья Евдикъ уподобилъ раскаленному желѣзу, уступаетъ мѣсто состоянію, выраженному Епископомъ Ѳеофаномъ Затворникомъ, какъ „внутренняя теплота или горѣніе духа". Вотъ что о непрестанной молитвѣ говоритъ Епископъ Ѳеофанъ. Высшая ступень молитвы, по его словамъ, есть *„непрестанное обращеніе ума и сердца къ Богу, сопровождаемое внутреннею теплотою или горѣніемъ духа.* Это предѣлъ, для котораго должна дойти молитва, и цѣль, которую долженъ имѣть въ виду всякій молитвенный труженикъ, чтобы небезполезно трудиться въ дѣлѣ молитвы" [1]). Въ этомъ смыслѣ, по словамъ Ѳеофана, „молитва не есть какое-либо однократное, прерывчатое дѣйствіе, а есть состояніе духа постоянное и непрерывное подобно тому, какъ постоянны и непрерывны въ тѣлѣ дыханіе и біеніе сердца" [2]).

По Исааку Сиріянину. „Кто сподобится *непрестанной молитвы*, то это будетъ означать, что онъ восшелъ на самый верхъ всѣхъ добродѣтелей и содѣлался жилищемъ святаго духа" [3]). По Кассіяну Римлянину, связь между непрестанною молитвою, чистотою сердца и смиреніемъ (Кассіянъ говоритъ „умиреніе души") неразрывна и взаимна, ибо какъ чистота сердца и смиреніе ведутъ къ совершенству въ молитвѣ, такъ и они безъ такой молитвы не могутъ быть твердыми и постоянными [4]).

Съ большимъ увлеченіемъ и подъемомъ разсказываетъ странникъ, котораго мы цитировали выше, какъ онъ достигъ непрестанной молитвы. Вотъ этотъ разсказъ его [5]):

> „Мѣсяцевъ пять проведши уединенно въ семъ молитвенномъ занятіи и наслажденіи помянутыми ощущеніями (духовной молитвы), я такъ привыкъ къ сердечной молитвѣ, что упражнялся въ ней безпрестанно, и, наконецъ, почувствовалъ,

---

[1]) „Четыре слова о молитвѣ", стр. 15. [2]) Тамъ же, стр. 16. [3]) Добр. V стр. 359. [4]) Добр. II, стр. 130. [5]) „Разсказы странника", стр. 40 и 41.

что молитва уже сама собою, безъ всякаго со стороны моего побужденія производится и изрекается въ умѣ моемъ и сердцѣ, не токмо въ бодрственномъ состояніи, но даже и во снѣ дѣйствуетъ точно такъ же, и ни отъ чего не прерывается, не перестаетъ ни на малѣйшую секунду. Гдѣ бы я ни находился, что бы ни дѣлалъ, чѣмъ бы ни занимался, ничему она не мѣшала и ни отъ чего не умалялась. Если что работаю, а молитва сама собою въ сердцѣ и дѣло идетъ скорѣе; если что внимательно слушаю, или читаю, а молитва все не перестаетъ, *и я въ одно и то же время чувствую и то и другое, точно какъ я будто раздвоился или въ одномъ тѣлѣ моемъ двѣ души.* Боже мой! какъ таинственненъ человѣкъ"!.. восклицаетъ странникъ.

Въ заключеніе нашей бесѣды о духовной непрестанной молитвѣ скажемъ нѣсколько словъ о духовномъ дѣланіи, близкомъ къ этой молитвѣ, а именно о томъ, что подвижники Добротолюбія называютъ словомъ *трезвеніе.*

Трезвеніе, по пониманію подвижниковъ, есть особая способность, подобная непрестанной молитвѣ, къ непрестанному духовному самонаблюденію, которая вырабатывается также практикой подвижничества. Подвижники по опыту знали, что, какъ бы высоко ни стоялъ подвизающійся, онъ все-таки не могъ считать себя вполнѣ гарантированнымъ отъ вторженія или подкрадыванія въ его душу помысловъ нечистыхъ, поэтому они и старались развивать въ себѣ неусыпное вниманіе къ охраненію души своей отъ всего нечистаго. Подвижникъ Филофей Синайскій говоритъ, что „съ утра должно мужественно и неотступно стоять у двери сердца съ крѣпкою памятью о Богѣ и непрестанною въ душѣ Іисусъ Христовой молитвою и сею мысленною стражею убивать главы сильныхъ и начала брань воздвигающихъ помысловъ" [1]).

Интересно одно поучительное письмо Епископа Ѳеофана Затворника, гдѣ онъ говоритъ также о трезвеніи: „неизбѣжный законъ для всѣхъ, ищущихъ Господа, говоритъ въ этомъ письмѣ Ѳеофанъ, внимать себѣ или вести внутренно бодренную и трезвенную жизнь... Есть поговорка: тишина такая, что муха пролетитъ—слышно... Такъ у трезвеннаго все тихо въ душѣ; какъ свѣча горитъ возношеніе сердца къ Богу непрерывно. Чуть что стороннее—сейчасъ видитъ и прогоняетъ; и опять покой... и такъ далѣе" [2])...

* * *

[1]) Доброт. III, стр. 401. [2]) „Письма о христіанской жизни", стр. 39.

Непрерывная духовная молитва переходитъ въ высшее духовное состояніе, именуемое нѣкоторыми подвижниками *безстрастіемъ*, другими *безмолвіемъ* и, наконецъ, третьими *чистотою сердца*, понимаемой, какъ высшее состояніе такой чистоты.

Чрезвычайно трудно, можно сказать, невозможно выразить точнымъ опредѣленіемъ это состояніе безстрастія или безмолвія. Ни одинъ изъ приведенныхъ терминовъ не обнимаетъ собою всего того, что заключается въ этомъ состояніи. Лучшее опредѣленіе его мы нашли у Іоанна Лѣствичника (ниже мы приводимъ это опредѣленіе цѣликомъ), который говоритъ, что *безстрастіе есть воскресеніе души*, желая выразить этимъ словомъ жизнь подвижника, какъ бы жизнь внѣ тѣла. Слово *безмолвіе*, которое встрѣчается въ сочиненіяхъ подвижниковъ, какъ терминъ, опредѣляющій это состояніе, въ сущности его не выражаетъ, потому что состояніе безмолвія вовсе не обусловливается обязательнымъ наложеніемъ подвижника на себя печати молчанія. Съ другой стороны и слово *безстрастіе* также не опредѣляетъ точно это состояніе, ибо состояніе это заключаетъ въ себѣ одну высшую страсть—страсть любви къ Богу и къ людямъ, поглощающую всѣ остальныя, которая, будучи доведена до своего апогея, и составляетъ то, что можно назвать высшею духовностью, главный признакъ коей—абсолютная чистота сердца.

По внимательномъ прочтеніи сочиненій христіанскихъ подвижниковъ, касающихся этого предмета, состояніе, обозначаемое вышеприведенными терминами, мы рѣшаемся приблизительно опредѣлить слѣдующимъ образомъ:

Безстрастіе или безмолвіе есть состояніе вполнѣ раскрытаго въ человѣкѣ Высшаго духовнаго начала. Это—то состояніе, когда человѣкъ совершенно не зависитъ отъ жизни формы, а подчиненъ только законамъ жизни Духа [1]). Состояніе это неразрывно связано съ состояніемъ духовнаго сверхсознанія. Оно является, какъ результатъ всѣхъ высокихъ подвиговъ христіанскихъ—подвиговъ жизни духа въ непрестанной жертвѣ и любви. Примѣръ человѣка, жившаго всю свою жизнь въ такомъ состояніи, мы видимъ въ жизни Богочеловѣка Іисуса Христа.

Внутреннія ощущенія этого состоянія неизреченны, какъ неизреченно ощущеніе духовной молитвы, какъ неизреченно всякое высшее мистическое состояніе.

---

[1]) О жизни формы и жизни духа, см. выше, стр. 45—48.

Вотъ въ какихъ восторженныхъ выраженіяхъ стараются охарактеризовать это состояніе христіанскіе подвижники.

Іоаннъ Лѣствичникъ:—„Безстрастіе есть воскресеніе души прежде воскресенія тѣла. Безстрастіе есть совершенное познаніе Бога... Безстрастіе такъ освящаетъ умъ и отторгаетъ его отъ всего вещественнаго, что, по достиженіи сего небеснаго пристанища, большую часть жизни во плоти держитъ его въ видѣніи восторженнымъ въ небесное“ [1])...

Преподобный Никита Стифатъ—„Безмолвіе есть состояніе ума нестужаемаго помыслами, тишина свободы отъ страстей и отрады душевной, стояніе сердца въ Богѣ нетревожимое, свѣтлое созерцаніе, вѣдѣніе Божіихъ тайнъ, слово премудрости изъ чистаго ума, бесѣда Божія, неусыпное око, молитва умная, безтрудный въ великихъ трудахъ покой и, наконецъ, единеніе и совокупленіе съ Богомъ“ [2]).

Авва Ѳалласій—„Умъ, освободившійся отъ страстей, дѣлается свѣтовиднымъ, будучи непрестанно осіяваемъ созерцаніями всего сущаго... Онъ видитъ тонкія помышленія и когда бодрствуетъ тѣло и когда въ сонъ погружается... Блаженъ, кто достигъ въ безпредѣльную безпредѣльность; достигшимъ же его можетъ быть только тотъ, кто перешелъ все предѣльное“ [3]).

* * *

Намъ остается сказать въ этой главѣ еще нѣсколько словъ о состояніи *высшаго духовнаго экстаза,* который св. Григорій Синаитъ называетъ „изступленіемъ въ духѣ восхитительнымъ или восторженіемъ за предѣлы всего сущаго“.

Приводимъ здѣсь въ подлинникѣ изреченіе св. Григорія Синаита, относящееся къ этому предмету.

„Есть два изступленія въ духѣ, говоритъ св. Григорій Синаитъ: одинъ сердечный—въ сердцѣ углубленіе съ забвеніемъ всего [4]), *а другой восхитительный—восторженіе за предѣлы всего сущаго.* Первый свойственъ еще только просвѣщаемымъ, а другой—совершеннымъ въ любви. Оба же ставятъ умъ, въ коемъ дѣйствуютъ, внѣ чувства или сознанія внѣшнихъ отношеній, такъ какъ божественная любовь есть опьяняющее устремленіе духомъ мыслей къ лучшему, коимъ отнимается и чувство (или сознаніе) внѣшнихъ отношеній“ [5]).

[1]) Доброт. II, стр. 552. [2]) Доброт. V, стр. 131. [3]) Добр. III, стр. 293. [4]) Такъ, напр., углубленіе въ сердцѣ во время духовной молитвы. [5]) Добр. V, стр. 190.

Объ этомъ же высшемъ состояніи говоритъ и св. Исаакъ Сиріянинъ въ слѣдующемъ своемъ изреченіи: „Изъ тысячей развѣ одинъ найдется сподобившійся достигнуть чистой молитвы; *достигшій же того таинства, которое послѣ нея и за предѣлами ея есть, едва въ родѣ и родѣ кто найдется благодатію Христовою*“ [1]).

Изъ этихъ опредѣленій мы видимъ, что означенное состояніе высшаго духовнаго экстаза есть въ сущности оставленіе Духомъ (Атма-Будди-Манасъ) всѣхъ человѣческихъ оболочекъ. Оно можетъ проявляться только у человѣка, достигшаго *полнаго совершенства* и притомъ какъ актъ кратковременный.

Такіе экстазы были со св. Апостоломъ Павломъ. Такъ Апостолъ Павелъ говоритъ [2]), что онъ въ „тѣлѣ ли, не знаю, внѣ ли тѣла—не знаю, Богъ знаетъ, восхищенъ былъ до третьяго неба, что онъ былъ восхищенъ въ рай и слышалъ неизреченныя слова, которыхъ человѣку нельзя пересказать“.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ.

Мистическія откровенія и чудеса святыхъ.

„Кода благодать Духа Святого сойдетъ на кого-либо, то не что-либо обычное показываетъ ему изъ вещей чувственнаго міра сего, но показываетъ ему то, чего тотъ не видѣлъ и не воображалъ. Тогда умъ такого человѣка научается отъ св. Духа высшимъ и сокровеннымъ тайнамъ, которыхъ по Божественному Павлу ни око человѣческое не можетъ видѣть, ни умъ уразумѣть самъ собою никогда“.

Изреченіе Преподобнаго Максима Капсокалевита.

Въ предыдущихъ главахъ мы изложили, какимъ путемъ достигается духовное сверхсознаніе. Мы вмѣстѣ съ тѣмъ выяснили, что это мистическое состояніе обладаетъ признакомъ неизреченности, о которой говоритъ Вильямъ Джемсъ. Описаніе

---

[1]) Добр. V, стр. 358. [2]) Второе посланіе къ Коринѳянамъ XII, 2—4.

ощущеній духовной молитвы, а также ощущеній безмолвія (безстрастія), несмотря на старанія подвижниковъ передать эти ощущенія понятіями человѣческими, страдаютъ все-таки неясностью и даютъ лишь, отдаленныя представленія объ этихъ переживаніяхъ. Даже св. Апостолъ Павелъ, словами котораго мы заключили послѣднюю главу, и тотъ, описывая свое восхищеніе въ рай, говоритъ, что ощущенія эти человѣку пересказать нельзя.

Здѣсь, для контраста съ этими мистическими переживаніями, напомнимъ читателю аналогичныя съ ними состоянія ментальнаго сверхсознанія. Тамъ такъ же А. Безантъ говоритъ о возможности выхожденія души человѣка изъ своего тѣла и витанія ея въ высшемъ ментальномъ мірѣ. Но эти состоянія—вовсе не мистическія въ томъ смыслѣ, какъ ихъ опредѣляетъ Вильямъ Джемсъ, ибо ничего въ нихъ неизреченнаго человѣкъ не испытываетъ. Мысль человѣка при этихъ витаніяхъ работаетъ такъ же правильно и нормально, какъ и при обыденномъ сознаніи. Оккультистъ изучаетъ ментальную сферу, какъ путешественникъ, изучающій Африку или Гренландію, и съ полной отчетливостью передаетъ свои впечатлѣнія [1]).

Но если свойство духовнаго сверхсознанія таково, что состояніе это трудно передаваемо другимъ, то это все-таки не мѣшаетъ сверхсознанію оставаться дѣйствительнымъ фактомъ для того, кто его ощутилъ. Прошедшій черезъ опытъ духовнаго сверхсознанія *знаетъ* эти ощущенія, а также узналъ и то, *что* духовное сверхсознаніе ему открыло, хотя передать все это ему очень трудно въ особенности тѣмъ людямъ, кто по свойствамъ души своей лишенъ пониманія духовности. При этомъ нельзя не замѣтить, что передать словами эти ощущенія особенно трудно теперь въ эпоху всеобщаго увлеченія интеллектомъ, когда менѣе, чѣмъ когда-нибудь, понятенъ мистическій языкъ, языкъ чувства и высшихъ эмоцій [2]).

При изученіи нами авторовъ Добротолюбія мы усмотрѣли, что нѣкоторые подвижники въ ту отдаленную эпоху, какъ, напр., VI вѣкъ, стремились выработать свой мистическій языкъ

---

[1]) См. выше глава VIII, стр. 134.

[2]) Надо думать, что это временное увлеченіе могуществомъ интеллекта, увлеченіе ментальною силою человѣка минуетъ и наступитъ время, когда жизнь чувства вступитъ въ свои права. Религіозныя эмоціи, рано или поздно, несомнѣнно охватятъ людей; тогда люди выработаютъ свой мистическій языкъ, выработаютъ свое мистическое пониманіе.

для передачи *познавательной стороны* пережитыхъ ими мистическихъ состояній, стремились описать воспринятыя ими откровенія теологическаго и метафизическаго характера.

Весьма яркое описаніе мистическаго состоянія мы нашли у св. Исаака Сиріянина. Это описаніе мы привели уже въ VI главѣ нашей книги; тамъ оно приведено нами въ переложеніи на нашу терминологію. Считаемъ не безполезнымъ повторить это описаніе и теперь; при чемъ для болѣе подробнаго ознакомленія читателя съ этимъ описаніемъ мы тутъ же, въ выноскѣ подъ страницей, приводимъ слова св. Исаака Сиріянина въ томъ изложеніи, какъ они были напечатаны въ Добротолюбіи въ подстрочномъ переводѣ съ гречекаго языка.

Описаніе это помѣщено св. Исаакомъ Сиріяниномъ въ томъ мѣстѣ его „Подвижническихъ наставленій," гдѣ онъ трактуетъ *о третьей степени вѣдѣнія* [1]), которую онъ въ другомъ мѣстѣ своихъ „наставленій" называетъ *вѣдѣніемъ сверхъестественнымъ, подаваемымъ Божественною силою* [2]), т. е. тѣмъ, что мы понимаемъ подъ словомъ духовное сверхсознаніе.

Вотъ это описаніе св. Исаака Сиріянина:

„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 [3]), будетъ вожделѣть пришествія этой жизни, будетъ стремиться познать ея тайны, тогда снизойдетъ на человѣка опытное ощущеніе сихъ тайнъ, которое наполнитъ и поглотитъ сознаніе человѣка [4]), тогда человѣкъ всецѣло дѣлается духомъ безплотнымъ".

---

[1]) Добр. II, стр. 658. [2]) Добр. II, стр. 660. [3]) У переводчика Добротолюбія это мѣсто выражено такъ: „когда вѣдѣніе послѣдуетъ вѣрѣ въ попеченіи о будущемъ вѣкѣ". Слова „послѣдуетъ вѣрѣ въ попеченіи о будущемъ вѣкѣ" мы переложили въ слова „будетъ стремиться опытно ощутить будущую духовную жизнь", на томъ основаніи, что во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій такъ же, какъ и въ данномъ случаѣ, св. Исаакъ Сиріянинъ придаетъ слову *„вѣра"* значеніе религіознаго опыта, значеніе *ощущенія* Божественныхъ тайнъ (см. выше, глава XIII, стр. 239 и глава XIV, стр. 270). [4]) Въ Добротолюбіи это мѣсто выражено такъ: тогда сама вѣра (религіозный опытъ) поглощаетъ сіе вѣдѣніе.

„Тогда сознаніе его можетъ перенестись въ безплотныя (сверхфизическія) 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 [1]). 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“ [2]).

Не безъинтересны также относящіяся къ настоящему вопросу о мистическихъ откровеніяхъ изреченія другого подвижника Добротолюбія Максима Капсокаливита. Онъ пытается дать нѣкоторыя указанія относительно самаго процесса откровенія Божественныхъ тайнъ. Приводимъ его подлинныя изреченія [3]):

Когда благодать Духа Святого, говоритъ Максимъ, сойдетъ на кого-либо (т. е. когда человѣкъ ощутитъ духовное сверхсознаніе), то не что-либо обычное показываетъ ему изъ вещей чувственнаго міра сего, но показываетъ то, чего тотъ никогда не видѣлъ и не воображалъ. Тогда умъ такого человѣка научается отъ Св. Духа высшимъ и сокровеннымъ тайнамъ, которыхъ, по божественному Павлу, ни око человѣческое не можетъ видѣть, ни умъ уразумѣть самъ собою никогда (1 Коринѳ. II, 9). И чтобы

---

[1]) Здѣсь указано на поразительное качество большаго разума—его простоту.

[2]) Вотъ текстъ того же изреченія, какъ онъ напечатанъ въ Добротолюбіи.

„Послушай теперь, какъ человѣкъ утончается, пріобрѣтаетъ духовное и уподобляется въ житіи невидимымъ силамъ... Когда вѣдѣніе вознесется надъ земнымъ и надъ попеченіями о дѣланіи земного и начнетъ испытывать свои помышленія въ томъ, что сокрыто отъ очей внутри, и простретъся горѣ и послѣдуетъ вѣрѣ въ попеченіи о будущемъ вѣкѣ и въ вожделѣніи обѣтованнаго намъ, и въ изысканіи сокровенныхъ тайнъ; тогда сама вѣра поглощаетъ сіе вѣдѣніе и обращается и рождается оное снова, такъ что всецѣло дѣлается оно духомъ“.

„Тогда можетъ оно воспарять на крыльяхъ въ области безплотныхъ, касаться глубинъ неосязаемаго моря, представляя въ умѣ Божественныя и чудныя дѣйствія правленія въ естествахъ существъ мысленныхъ и чувственныхъ, и разыскиваетъ духовныя тайны, постигаемыя умомъ простымъ и тонкимъ. Тогда внутреннія чувства пробуждаются для духовнаго дѣланія по тому чину, какой будетъ въ оной жизни безсмертія и нетлѣнія; потому что еще въ здѣшнемъ, какъ бы въ тайнѣ пріяло мысленное воскресеніе, въ истинное свидѣтельство о всеобщемъ воскресеніи“. (Добр. II, стр. 658). [3]) Добр. V, стр. 475.

тебѣ понять, какъ умъ нашъ видитъ ихъ, вникни въ то, что я скажу тебѣ. Воскъ, когда далеко отъ огня находится, бываетъ твердъ, и можно взять его и держать, но какъ только ввергнешь его въ огонь, тотчасъ растаяваетъ и тамъ въ огнѣ возгорается и горитъ и бываетъ весь свѣтомъ и такимъ образомъ кончается весь среди огня. Такъ и умъ человѣческій, когда одинъ самъ о себѣ бываетъ, не срѣтясь съ Богомъ, тогда уразумѣваетъ, какъ обычно, окружающее его по силѣ своей; когда же приблизится къ огню Божества и къ Духу Святому, тогда весь всецѣло овладѣвается онымъ огнемъ Божескимъ и бываетъ весь свѣтъ и тамъ въ пламени Духа Святаго возгорается и разливается въ Божескихъ помышленіяхъ, и никакъ невозможно ему тогда среди огня Божества помышлять о своемъ и о томъ, о чемъ хочетъ".

Какъ примѣръ того, какъ передаютъ нѣкоторые подвижники, что они созерцали, когда находились въ состояніи духовнаго сверхсознанія, мы приведемъ изреченіе объ этомъ одного изъ подвижниковъ с в я т а г о Ф и л и м о н а.

„Однажды, какъ написано въ Добротолюбіи, спросилъ святаго Филимона живший съ нимъ братъ нѣкій: „какія бываютъ тайны созерцанія?". И онъ, видя его неотступность и то, что онъ искренно ищетъ назиданія, сказалъ ему: „говорю тебѣ, чадо, что тому, чей умъ совершенно очистился, Богъ открываетъ видѣнія самыхъ служебныхъ силъ и чиновъ [1]). Богъ создалъ человѣческое естество причастнымъ всякаго блага, могущимъ мысленно созерцать ликованія Ангеловъ славы, господствъ, силы, начала, власти, свѣтъ неприступный, славу пресвѣтлую" [2])...

А вотъ какъ объ откровеніи самаго Божества говоритъ с в. В а с и л і й В е л и к і й:

„Неизреченны всецѣло и неописанны молніеносныя блистанія Божественной красоты; ни слово не можетъ выразить сего, ни слухъ вмѣстить. Наименуемъ ли блескъ денницы, или свѣтлость луны, или сіяніе солнца—все это недостойно къ уподобленію славы, и въ сравненіи съ истиннымъ свѣтомъ далѣе отстоитъ отъ Него, нежели глубокая ночь и ужаснѣйшая тьма отъ полуденной ясности. Если красота сія, незримая тѣлесными очами, а постижимая только душою и мыслію, озаряла кого-либо изъ святыхъ и оставляла въ нихъ невыносимое уязвленіе желаніемъ, (чтобы зрѣніе красоты Божіей простиралось на всю вѣчную

---

[1]) Добр. III, стр. 363. [2]) Добр. III, стр. 367.

жизнь), то, возмущенные здѣшнею жизнью, они тяготились ею какъ узилищемъ“ (т. е. темницею) [1]).

По этимъ цитатамъ мы можемъ нѣсколько судить о томъ, какія откровенія теологическаго и метафизическаго характера нисходили на христіанскихъ подвижниковъ вмѣстѣ съ неизреченнымъ состояніемъ сверхсознанія духовнаго.

* * *

Въ X главѣ нашей книги мы уже говорили, что подвижники Добротолюбія въ общемъ не проявляли качествъ ума пытливаго. Они вообще избѣгали касаться всего того, что не относится къ міру духовному, стремясь уберечь себя отъ соблазновъ. Этимъ мы объяснили, почему въ Добротолюбіи нѣтъ указаній на ментальное сверхсознаніе, на ментальное ясновидѣніе.

Но если бы подвижники, достигшіе духовности, пожелали овладѣть даромъ ментальнаго ясновидѣнія, то, вѣроятно, знаніе это легко далось бы имъ: „Всѣ силы природы подчиняются духу, говоритъ А. Безантъ. Когда въ человѣкѣ раскрылась духовность, то въ низшемъ мірѣ все предъ нимъ открывается и все повинуется его волѣ“ [2]).

Объ этомъ мы можемъ, между прочимъ, судить по слѣдующему факту, сообщаемому „Странникомъ“, разсказы котораго объ умной молитвѣ мы подробно цитировали въ предыдущей главѣ.

Во время одного изъ своихъ странствованій странникъ сблизился съ такимъ же скитальцемъ, какъ и онъ самъ. Скиталецъ этотъ былъ слѣпъ, былъ такъ же бездоменъ, былъ весьма приверженъ непрестанно творить Іисусову молитву и по жизни своей такъ же, какъ и странникъ, достигъ высшихъ степеней духовности.

Оказывается, что достаточно было страннику растолковать этому слѣпому пріемы чувственнаго устремленія мысли въ сердце (т. е. въ сущности тѣ пріемы, которыя практикуютъ Іоги для полученія дара ясновидѣнія, о чемъ мы подробно говорили на стр. 214), чтобы тотъ черезъ пять дней сдѣлался очень сильнымъ ясновидящимъ. Разсказъ странника о раскрывшихся способностяхъ слѣпого къ ясновидѣнію настолько интересенъ, что мы приведемъ его въ подлинникѣ.

---

[1]) Добр. V, стр. 393 и 394. [2]) А. Безантъ. „Психизмъ и духовность“. 1908, Т. VII—VIII, стр. 44.

„Въ началѣ упражненій въ указанныхъ пріемахъ слѣпой сталъ видѣть свѣтъ. Иногда, говоритъ странникъ, слѣпому представлялось, что, когда онъ входилъ въ сердце [1]), то какъ бы сильный пламень зажженой свѣчи вспыхивалъ сладостно внутри сердца, выбрасываясь черезъ горло наружу, освѣщалъ его; и онъ при семъ пламени могъ видѣть даже и отдаленныя вещи, какъ и случилось однажды“ [2]).

„Шли мы, разсказываетъ далѣе странникъ, лѣсомъ и онъ (слѣпой) съ молчаніемъ углубленъ былъ весь въ молитву. Вдругъ онъ сказалъ мнѣ: какъ жалко! горитъ уже церковь, вотъ упала и колокольня. Я сказалъ ему: перестань воображать пустое—это тебѣ искушеніе; надо всѣ мечты скорѣе отвергать. Какъ можно видѣть что дѣлается въ городѣ? Мы отъ него еще за 12 верстъ. Онъ послушался, продолжалъ молиться и замолчалъ. Къ вечеру пришли мы въ городъ и я, дѣйствительно, увидѣлъ нѣсколько сгорѣвшихъ домовъ и упавшую колокольню, которая построена была на деревянныхъ сваяхъ, и людей толпящихся около и удивляющихся, какъ упавшая колокольня никого не задавила. По соображенію моему все это несчастіе произошло въ то самое время, когда говорилъ мнѣ о семъ слѣпой. Вотъ онъ и началъ мнѣ говорить: „ты сказалъ, что видѣніе то мое было пустое, а вотъ оно такъ и есть. Какъ не благодарить и какъ не любить Господа Іисуса Христа, Который открываетъ благодать свою и грѣшникамъ, и слѣпцамъ, и неразумнымъ! Благодарю и тебя, что ты меня научилъ сердечному дѣйствію“ [3]).

Въ высшей степени интересенъ отвѣтъ, данный на эту рѣчь слѣпого странникомъ. Изъ этого отвѣта видно, что странникъ—этотъ простой необразованный крестьянинъ—очень сознательно и ясно отличалъ то, что мы называемъ сверхсознаніемъ ментальнымъ отъ духовности. Онъ сказалъ слѣпому: „Іисуса Христа любить люби, и благодарить благодари; но принимать разныя видѣнія за непосредственныя откровенія благодати остерегайся, ибо сіе часто можетъ случаться и естественно по порядку вещей. Душа человѣческая относительно не связана мѣстомъ и веществомъ. Она можетъ видѣть и во тьмѣ, и весьма отдаленное, какъ

---

[1]) Т. е. устремлялъ свою мысль въ сердце. [2]) Это ощущеніе пламени интересно сопоставить съ словами Вивекананды: „Когда Іогъ дѣлаетъ самаіаму *надъ лучезарнымъ свѣтомъ* въ сердцѣ“ см. выше, стр. 214.

[3]) „Разсказы странника“, стр. 91 и 92.

вблизи происходящее. Только мы не даемъ силы и ходу своей способности душевной, и подавляемъ ее или узами одебелѣвшаго нашего тѣла, или запутанностью нашихъ мыслей и разсѣянныхъ помысловъ. А когда мы сосредоточиваемся въ самихъ себѣ, отвлекаемся отъ всего окрестнаго и утончаемся въ умѣ, тогда душа входитъ въ свое назначеніе и дѣйствуетъ въ высшей степени (т. е. находится въ состояніи ментальнаго сверхсознанія); такъ это дѣло естественное. Я слыхалъ отъ покойнаго моего старца, что *и не молитвенные люди*, а или способные къ тому, или болѣзненные, въ самой темной комнатѣ видятъ свѣтъ, какъ онъ исходитъ изъ всѣхъ вещей, различаютъ предметы, ощущаютъ своего двойника [1]), и проникаютъ въ мысли другого. А что при сердечной молитвѣ происходитъ прямо отъ благодати Божіей, то такъ насладительно, что никакой языкъ изрещи не можетъ (духовное зрѣніе, сверхсознаніе духовное) и ни къ чему вещественному примѣнить и ничему уподобить того нельзя; *все чувственное низко въ сравненіи съ сладостными ощущеніями благодати въ сердцѣ.* Мой слѣпой, говоритъ странникъ, внялъ сему съ усердіемъ и еще болѣе сталъ смиреннымъ; молитва въ сердцѣ его развивалась болѣе и болѣе и несказано его услаждала. Я радовался сему отъ всей души, и усердно благодарилъ Бога, что онъ сподобилъ меня видѣть такого благословеннаго раба своего". Такъ заканчиваетъ разсказъ свой странникъ.

* * *

Перейдемъ теперь къ другимъ проявленіямъ духовности—къ такъ называемымъ духовнымъ видѣніямъ, которыя имѣютъ близкую аналогію съ ясновидѣніемъ.

Случаи духовныхъ видѣній бывали нерѣдко съ нашими русскими подвижниками; многія изъ этихъ видѣній описаны въ нашихъ Минеяхъ-Четьяхъ (въ жизнеописаніяхъ святыхъ). Проф. В. Ф. Чижъ, изслѣдовавшій психологію нашихъ праведниковъ, приводитъ въ своемъ трудѣ тѣ случаи видѣній святыхъ, которые, по его мнѣнію, являются достовѣрными.

Такъ онъ сообщаетъ объ одномъ мимолетномъ видѣніи, случившемся со святымъ Тихономъ Воронежскимъ. Объ

---

[1]) См. выше, стр. 218, о Противообразѣ Штейнера, т. е. объ астральномъ тѣлѣ человѣка.

этомъ видѣніи, говоритъ В. Ф. Чижъ, разсказывалъ много лѣтъ спустя самъ Тихонъ Воронежскій своему келейнику. Вотъ какъ совершилось это видѣніе. Въ прекрасную майскую ночь молодой Тихонъ сидѣлъ на крыльцѣ, вдругъ разверзлись небеса и онъ увидалъ такой свѣтъ, что бреннымъ языкомъ разсказать и умомъ обнять нельзя. Тихонъ Воронежскій просилъ келейника никому не разсказывать объ этомъ видѣніи: по его словамъ, отъ этого чуднаго видѣнія онъ возымѣлъ болѣе горячее желаніе уединенной жизни [1]).

По общему заключенію В. Ф. Чижа, видѣнія нашихъ преподобныхъ были вообще просты и однообразны. Такъ Силивестръ Обдорскій въ первое время своего подвижничества нерѣдко изнемогалъ и отъ изнеможенія силъ падалъ на землю; однажды ему явился чудный мужъ и прикоснулся къ нему рукой; это видѣніе дало ему силы на новые подвиги [2]).

Въ шестой главѣ нашей книги мы привели въ видѣ примѣровъ описанія видѣній, которыя случились съ Фотіемъ Митрополитомъ Московскимъ и Тихономъ Воронежскимъ незадолго до смерти этихъ подвижниковъ. Видѣнія эти тоже были очень однообразны и просты.

Чудныхъ видѣній, говоритъ В. Ф. Чижъ, удостоился нашъ величайшій подвижникъ Сергій Радонежскій; его видѣнія имѣли глубокое значеніе. Однажды преподобный молился о своихъ ученикахъ; онъ услышалъ голосъ зовущій: „Сергіе“. Отворивъ оконце келіи, Преподобный видѣлъ „свѣтъ велій на небеси сіяющъ“ и услышалъ: „Сергіе, молишася о чадахъ твоихъ и пріятно есть моленіе твое, смотри же и виждь число иноковъ во имя Святыя Троицы собирающихся въ твою паству“. Святый же, воззрѣвъ, видѣ множество многое птицъ прекрасныхъ. Преподобный „паки“ услышалъ: „имже образомъ зриши птицы сія, тако умножится стадо оученикъ твоихъ“. Преподобный позвалъ „близъ бывша“ инока Симона, чтобы „свидѣтеля видѣнія того имѣть“, но Симонъ не удостоился видѣнія, „точію часть нѣкую небеснаго онаго огня узри“.

Сообщая объ этомъ видѣніи, В. Ф. Чижъ съ своей стороны замѣчаетъ, что ничего эгоистическаго, ничего суетнаго въ этомъ видѣніи не было, какъ этого не было въ мысляхъ подвижника:

---

[1]) „Вопросы Философіи и Психологіи“, 1906 г. Ноябрь—Декабрь, стр. 420.
[2]) Тамъ же, стр. 421.

преподобный прилежно молился объ исполненіи своихъ благородныхъ желаній, объ осуществленіи своего высокаго идеала; видѣніе укрѣпило его въ борьбѣ за осуществленіе этого идеала. Великій подвижникъ не желалъ ничего для себя лично, но съ рѣдкимъ энтузіазмомъ, со всей страстью благородной души стремился къ тому, чтобы на Руси не переводились благочестивые, нравственные люди [1]).

А вотъ еще одно видѣніе Сергія Радонежскаго совершенно исключительное, какъ говоритъ В. Ф. Чижъ, и по красотѣ и по историческому значенію. Видѣніе это совершилось въ послѣдній періодъ плодотворной дѣятельности св. Сергія. Написавшій біографію святого—Голубинскій полагаетъ, что этого видѣнія великій подвижникъ удостоился лѣтъ за семь до смерти [2]). Св. Сергій умеръ 78 лѣтъ, слѣдовательно ему было болѣе 70 лѣтъ, когда онъ удостоился этого видѣнія.

Преподобный молился передъ образомъ Богородицы, пропѣлъ акаѳистъ и совершилъ правило, послѣ чего сѣлъ немного отдохнуть. Вдругъ онъ говоритъ своему келейнику Михею: „чадо, трезвися и бодрствуй, понежѣ посѣщеніе чудно и оужасно въ сей часъ хощетъ намъ быти". Сіе ему глаголящу, внезапну бысть гласъ, глаголяй: се Пречистая грядетъ; святый же слышалъ; скоро изыде изъ келіи въ сѣни, и се свѣтъ велій паче солнца сіяющъ осія святого и абіе узрѣ Пречистую съ двумя апостолами — Петромъ и Іоанномъ, въ неизреченнѣй свѣтлости блистающуюся. И яко видѣ святый, паде ницъ, не моги терпѣти зари тая нестерпимыя. Пречистая же своими руками прикоснуся святому, глаголя... Но и по твоемъ еже ко Господу отхожденіи, неотступна буду отъ обители твоея, потребная подающи неоскудна и сохраняющи и покрывающи. Сія рекши невидима бысть. Святый же аки во изступленіи ума, страхомъ и трепетомъ веліимъ одержимъ бѣ. Преподобный нашелъ своего келейника „лежаща отъ страха яко мертва"; келейникъ палъ къ ногамъ Преподобнаго и умолялъ объяснить, „что бысть сіе чудное видѣніе". Святый же радовашеся душою и сіяше лице его отъ неизглаголанныя тоя радости; и не можаще ни что же ино глаголати, точіе сіе рече: „потерпи чадо, понеже духъ мой во мнѣ трепещетъ отъ чуднаго видѣнія". Наконецъ Преподобный приказалъ Михею позвать Исаака и Си-

---

[1]) Тамъ же, стр. 423.

[2]) Е. Голубинскій. „Преподобный Сергій Радонежскій", стр. 51.

мона и разсказалъ имъ „вся по ряду". Затѣмъ они пропѣли молебенъ, „Святый же всю ночь ту пребысть безъ сна, внимая умомъ" о посѣщеніи Владычицы.

По поводу этого видѣнія В. Ф. Чижъ говоритъ, что въ описаніи его отчетливо отмѣчено душевное состояніе Преподобнаго до видѣнія и сильное потрясеніе послѣ него; не упущено, что Преподобный провелъ ночь безъ сна и, конечно, мы вполнѣ повѣримъ тому, что великій подвижникъ не спалъ въ эту лучшую въ его жизни ночь. Его душевное волненіе было такъ велико, что онъ не могъ разсказать о видѣніи Михею. Все это придаетъ всему разсказу такую добросовѣстность, говоритъ В. Ф. Чижъ, что не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ полной его правдивости.

По мнѣнію В. Ф. Чижа, это видѣніе самое великое въ нашей исторіи; ни раньше, ни позже въ Россіи не было видѣнія, которое можно было бы сравнить съ этимъ. Такое видѣніе могъ имѣть великій подвижникъ, всю свою жизнь посвятившій великому дѣлу, понимавшій его значеніе [1]). Даже для абсолютно невѣрующаго видѣніе св. Сергія есть одно изъ самыхъ крупныхъ и прекрасныхъ проявленій величія и силы человѣческаго духа, очевидное доказательство громаднаго значенія психической силы, а потому явленіе достойное почитанія [2]).

* * *

Въ заключеніе настоящей бесѣды нашей о мистическихъ откровеніяхъ, мы скажемъ здѣсь нѣсколько словъ о пророчествахъ или предвидѣніи будущаго, которыя можно отнести также къ числу истинъ, познаваемыхъ мистическимъ путемъ, путемъ духовнаго сверхсознанія.

Рѣшаясь коснуться здѣсь этихъ поразительныхъ таинственныхъ явленій, мы прежде всего не можемъ не высказать, что факты предвидѣнія будущаго являются вообще совершенно непостижимою загадкою для объясненія ихъ умомъ человѣческимъ, для объясненія ихъ человѣческою логикою. Между тѣмъ факты эти существуютъ, и если скептическій умъ можетъ еще отрицать случаи прорицаній, занесенныхъ въ анналы исторіи—по недостаточной будто бы обоснованности историческаго свидѣтельства—

---

[1]) Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи", 1906 г., Ноябрь—Дек., стр. 423—425. [2]) Тамъ же, стр. 429.

то тому же скептическому уму остается быть поставленнымъ въ полное недоумѣніе передъ фактами предвидѣнія будущаго, изслѣдованными у сомнамбулъ—передъ фактами, которые могутъ быть провѣрены.

Такъ, напримѣръ, имѣются факты сомнамбулическихъ предвидѣній, на которые указываетъ Шюре въ своей книгѣ „Великіе Посвященные". Шюре называетъ эти факты французскимъ словомъ „divination", опредѣляя означеннымъ терминомъ такія предвидѣнія будущихъ событій [1]), когда эти событія развертываются въ живыхъ образахъ передъ душой погруженнаго въ сомнамбулическій сонъ ясновидящаго. На подобные же факты указываетъ и Карлъ Дю-Прель въ своей „Философіи мистики" [2]).

Обнаруженіе такихъ явленій при сомнамбулизмѣ имѣетъ, по нашему мнѣнію, весьма существенное значеніе, ибо, благодаря фактамъ этихъ предсказаній, можно сдѣлать вѣроятное заключеніе о томъ физическомъ органѣ человѣка, который можетъ быть признанъ носителемъ такихъ предсказаній. Если мозговое сознаніе при сомнамбулизмѣ, какъ мы уже это знаемъ, находится въ состояніи анестезіи [3]), то остается заключить, что органъ, который функціонируетъ у сомнамбулъ, т. е. солнечное сплетеніе, или, выражаясь нашимъ общепринятымъ языкомъ, человѣческое сердце,—что органъ этотъ и является носителемъ или, вѣрнѣе сказать, показателемъ того необъяснимаго процесса, который называется предвидѣніемъ будущаго. Что это дѣйствительно такъ, можно убѣдиться и изъ нерѣдкихъ случаевъ предчувствій какого-либо горя, ощущаемыхъ обыкновенно сердцемъ. Кто это испыталъ, хотя разъ въ жизни, тотъ знаетъ, какія ощущенія переживаетъ сердце, смутно предугадывая надвигающееся тяжелое событіе.

Интересно вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить, что хотя апологетъ Раджа Іоги—Суоми Вивекананда и указываетъ на то, что Іоги могутъ достигнуть дара пророческаго [4]), но онъ не приводитъ фактовъ пророчествъ изъ практики Раджа Іоги—практики, требующей, какъ мы это знаемъ, громадной гимнастики мозга, а не развитія чувствъ сердца.

Между тѣмъ въ жизнеописаніяхъ нашихъ святыхъ (развивавшихъ, какъ мы уже сказали, возвышенныя чувства сердца) имѣются данныя о томъ, что у нихъ случаи пророчествъ про-

---

[1]) Шюре. „Великіе Посвященные", стр. 230. [2]) „Философія мистики", стр. 200 и 201. [3]) См. выше, глава VII, стр. 122. [4]) „Афоризмы Патанджали", стр. 129.

являлись; при чемъ пророческія видѣнія ихъ совершались не во снѣ, а *въ бодрствующемъ состояніи.* Мы, напримѣръ, имѣемъ яркій случай такого видѣнія въ фактѣ пророчества святого Зосимы, пророчества, совершившагося въ эпоху ближайшую ко времени покоренія Новгорода Великимъ Княземъ Иваномъ Васильевичемъ. Объ этомъ сообщается лѣтописцемъ такъ:

„При посѣщеніи Новгорода, св. Зосима былъ приглашенъ посадницей Марѳой Борецкой на пиръ. За столомъ, у котораго сидѣло нѣсколько знатныхъ мужей, Преподобный былъ грустенъ. На пути въ монастырь ученикъ св. Зосимы—Даніилъ просилъ учителя объяснить, почему онъ былъ такъ грустенъ за обѣдомъ у Борецкой. Св. Зосима разсказалъ, запретивъ сообщать кому-либо объ этомъ, что онъ за обѣдомъ „видѣ бо безъ главъ сидящихъ шесть начальнѣйшихъ мужей"... „Немногу же времени прешедшу", въ монастырѣ узнали, что Великій Князь Иванъ Васильевичъ покорилъ Новгородъ и шесть гостей Борецкой были казнены [1]).

Ограничиваясь здѣсь приведеніемъ этого примѣра предсказаній изъ жизни святыхъ, мы въ заключеніе всего сказаннаго нами о пророчествѣ считаемъ нужнымъ еще разъ повторить, что при какихъ бы условіяхъ эти предсказанія ни совершались при сверхсознаніи ли духовномъ или при сомнамбулизмѣ они во всякомъ случаѣ совершенно необъяснимы разумомъ нашего мозга, нашимъ логическимъ мышленіемъ. Поэтому невольно приходится здѣсь вспомнить слова св. Апостола Петра, коснувшагося въ одномъ изъ своихъ посланій пророчествъ святыхъ людей (второе посланіе), а именно св. Апостолъ сказалъ: „никогда пророчество не было произносимо по волѣ человѣческой, но изрекали его святые Божіи человѣки, будучи движимы Духомъ Святымъ" (1, 21).

Итакъ, пророческій даръ не можетъ быть постигнутъ умомъ человѣческимъ. Пророчество есть истина, познаваемая лишь непонятнымъ для насъ мистическимъ путемъ.

* * *

Теперь перейдемъ къ особымъ проявленіямъ сверхсознанія духовнаго, къ чудесамъ святыхъ людей.

Въ главѣ XII нашей книги, трактуя о чудесахъ Іога, мы говорили о глубокомъ различіи между этими чудесами и чудесами

[1]) Журн. „Вопросы Философіи и Психологіи". 1906 г. Ноябрь—Дек., стр. 400.

святыхъ, достигшихъ сверхсознанія духовнаго. Мы сказали, что чудо Іога есть дѣйствіе психической силы, изъ него излучающейся, тогда какъ чудо, совершаемое святымъ, по пониманію христіанскихъ подвижниковъ, совершается силой духовной, центромъ которой является Божество, посылающее по своей неисповѣдимой волѣ лучи Своей Божественной благодати человѣку для побѣды его надъ физическими законами. Святой подвижникъ, совершающій чудо, прибѣгаетъ для этого къ одному только доступному ему средству—къ молитвѣ: „Да будетъ воля Твоя“ взываетъ онъ къ Богу. Но не такъ совершаетъ свои чудеса, какъ мы знаемъ, Іогъ.—Онъ дѣлаетъ самайяму: „Да будетъ воля моя“ говоритъ онъ, возбужденный въ своемъ экстазѣ. Въ этомъ внутреннемъ различіи вся глубокая разница между чудомъ святого и чудомъ Іога. Святой совершаетъ чудо въ полномъ смиреніи и глубокой вѣрѣ въ силу Божества. Іогъ совершаетъ чудо въ горделивомъ сознаніи *своего* могущества.

Вотъ что о чудесахъ святыхъ говоритъ одинъ изъ подвижниковъ Добротолюбія Преподобный Ѳеогностъ [1]): „Странное скажу тебѣ слово, но не дивись. Есть нѣкое сокровенное таинство, между Богомъ и душою совершающееся. Бываетъ же сіе съ тѣми, которые достигаютъ высшихъ мѣръ совершенной чистоты, любви и вѣры, когда человѣкъ, совершенно измѣнившись, соединяется съ Богомъ, какъ свой Ему, *непрестанною молитвою и созерцаніемъ*“.

Въ нашъ вѣкъ критицизма и невѣрія, когда большинство людей забыло, что такое молитва и каково ея значеніе, конечно, не можетъ быть и чудесъ. Если такіе исключительные люди, какъ напр., Іоаннъ Кронштадтскій, и напоминали окружающимъ о значеніи молитвы и о чудодѣйственной силѣ ея для людей вѣрующихъ, то напоминаніе это въ общемъ почти не вліяло на настроеніе большинства нашей интеллигенціи. Молитвенныя чудеса Іоанна Кронштадтскаго или замалчивались, или ихъ старались объяснить чѣмъ только можно, но ни въ какомъ случаѣ не допущеніемъ возможности воздѣйствія той Великой Надмірной Силы, которую Христіане именуютъ благодатью Божіей. А между тѣмъ для проявленія чудесъ весьма важно всеобщее религіозное настроеніе. Такіе случаи, когда чудо совершается несмотря на

[1]) Добр. III, стр. 396.

невѣріе человѣка, когда оно озаряетъ истиной человѣка порочнаго, такіе случаи очень рѣдки [1]).

До чего важно всеобщее религіозное настроеніе для совершенія чудесъ, мы можемъ заключить изъ того, какъ часты были чудеса въ эпоху первохристіанскую—„какъ бы мы теперь ни относились къ вопросу о чудесахъ и исцѣленіяхъ, говоритъ С. Н. Булгаковъ [2]), но нельзя ни вычеркнуть, ни ослабить того факта, что первохристіанство жило въ атмосферѣ чуда, и еще св. Ириней Ліонскій (средина II вѣка) говоритъ о чудесахъ вплоть до воскрешенія мертвыхъ, совершаемыхъ Христіанами. Впрочемъ, слѣдуетъ не забывать и при самой полной вѣрѣ въ дары чудотворенія, что понятіе чудеснаго тогда опредѣлялось совсѣмъ иными, не столько естественнонаучными, сколько религіозными критеріями (и въ сущности гораздо правильнѣе, чѣмъ теперь), такъ что, напр., естественное излѣченіе больного, совершенное съ молитвою, тоже считалось чудомъ. Чудомъ считалось всякое осязательное дѣйствіе воли Божіей, какъ бы она ни проявлялась. Атмосфера чудеснаго характеризуетъ всю эту эпоху. Чудеса (точнѣе знаменія) совершались и еретиками, напр., гностиками (см. у того же Иринея Ліонскаго), и языческими кудесниками, и христіанскіе писатели совсѣмъ не отвергаютъ этого, но только объясняютъ эти чудеса силою бѣсовскою“ [3]).

Какъ выдающійся примѣръ чуда, совершеннаго святымъ при помощи молитвы, мы можемъ указать на одно чудесное исцѣленіе больной, происшедшее въ эпоху значительно болѣе близкую къ намъ, чѣмъ эпоха первохристіанская. Чудо это было совершено въ XIV вѣкѣ св. Алексіемъ Митрополитомъ Московскимъ, а именно чудо его надъ больною женою татарскаго хана Тайдулы. Изслѣдователь психологіи нашихъ праведниковъ В. Ф. Чижъ съ большимъ интересомъ останавливается надъ описаніемъ этого чуда; онъ говоритъ, что чудо это заслуживаетъ особеннаго вниманія, потому что даетъ намъ свѣдѣніе о душевномъ состояніи Митрополита и больной [4]).

---

[1]) Къ такимъ случаямъ принадлежатъ крайне рѣдкіе факты внезапныхъ обращеній, о которыхъ мы будемъ говорить далѣе. [2]) Статья „о первохристіанствѣ“ „Русская Мысль“ 1909 г. Іюль, стр. 104. [3]) Если бы христіанскіе писатели той эпохи были бы знакомы съ чудесами Іога, о которыхъ мы говорили въ XII главѣ, то чудеса эти, какъ не исходящія отъ высшей силы Божества они, конечно, тоже объяснили бы силою діавольскою... [4]) Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи“ 1906 г. Ноябрь—Декабрь, стр. 389—390.

Дѣло было во время татарскаго ига. Ханъ Тайдула обѣщалъ милости Россіи, если Митрополитъ Алексій исцѣлитъ жену его, лишившуюся зрѣнія, и угрожалъ разорить Россію, если приказаніе его не будетъ исполнено. Жена хана была въ это время въ Ордѣ. Ханъ приказалъ Святителю ѣхать туда для исцѣленія больной.

Митрополитъ Алексій и его друзья ясно понимали, что дѣло идетъ не только объ излѣченіи могущественной ханши, не только объ обращеніи ея въ христіанскую вѣру; они ясно понимали, что если исцѣленія не будетъ—всей Россіи и особенно церкви будетъ плохо. Митрополитъ Алексій, со своейственной ему скромностью, чувствовалъ свое безсиліе и важность подвига: онъ „дѣло тое, глаголя, быть выше своея силы". Онъ много и горячо молился; душевное его волненіе, вполнѣ намъ понятное, достигло до такой степени, что, когда онъ молился у гроба Митрополита Петра, то увидѣлъ, что свѣча у гроба Святителя „сама о себѣ возжеся; всѣмъ зрящимъ". Такъ какъ не сказано, кто это были „всѣ", то мы можемъ думать, говоритъ В. Ф. Чижъ, что видѣли чудо Митрополитъ и два—три лица, молившіеся съ нимъ у гроба Митрополита Петра, въ чемъ ничего невѣроятнаго нѣтъ. Можно объяснить это чудо и такъ, говоритъ В. Ф. Чижъ—въ своемъ высокомъ воодушевленіи Митрополитъ увидѣлъ самовозженіе свѣчи, а молящіеся съ нимъ поддались внушенію авторитетнаго для нихъ Святителя.

„Чудо" дало увѣренность скромному святителю; онъ „прія извѣщеніе помощи Божія, путь благополученъ ему устрояющія". Сдѣлавъ изъ воска замовозжегшейся свѣчи малую свѣчу, Митрополитъ Алексій отправился въ путь.

Ханша Тайдула въ „соннѣмъ видѣніи" видѣла Митрополита, изъ чего можно заключить, что она надѣялась на исцѣленіе молитвами Святителя. Митрополитъ былъ встрѣченъ въ Ордѣ „съ великою честью", онъ приказалъ зажечь принесенную свѣчу, долго молился („по молитвѣ довольнѣй") и окропилъ ханшу священною водою „въ томъ часѣ прозрѣ царица ясно". Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, говоритъ В. Ф. Чижъ, что ханша выздоровѣла; выздоровленіе ея, по заключенію В. Ф. Чижа, вполнѣ вѣроятно, принимая во вниманіе то довѣріе, которое имѣла больная къ Митрополиту, и ту увѣренность въ силу молитвы, которую имѣлъ скромный Святитель въ данномъ случаѣ.

* * *

Все то, о чемъ мы говорили въ предыдущихъ главахъ нашей книги, начиная съ главы XIII-ой, все это касалось изученія сознательнаго и активнаго пути для достиженія духовнаго сверхсознанія, касалось волевого типа духовнаго возрожденія, протекающаго постепенно, какъ всякое постепенное душевное развитіе. Но въ той же XIII-й главѣ мы упомянули, что обращеніе къ духовности или все тоже—пробужденіе сознанія въ духовномъ тѣлѣ человѣка, можетъ произойти и другимъ, совершенно особымъ путемъ—путемъ внезапнаго душевнаго кризиса, какъ озареніе новою великою истиною—озареніе, ошеломляющее человѣка.

Такимъ внезапнымъ обращеніемъ было обращеніе св. Апостола Павла, о которомъ мы подробно говорили въ VI-й главѣ нашего труда. При этомъ обращеніи духовное сверхсознаніе внезапно по волѣ Божества осѣнило человѣка, и притомъ осѣнило человѣка страстнаго и бывшаго дотолѣ грѣшнымъ. Въ этомъ великомъ актѣ „обращенія" все превозмогла, все побѣдила высшая сила Духа, опрокинувшая всѣ препоны.

Въ литературѣ христіанской восточной мистики мы не нашли подобныхъ разсказанному Ап. Павломъ примѣровъ внезапныхъ обращеній, гдѣ бы обратившійся самъ разсказалъ о фактѣ своего обращенія и о своемъ душевномъ состояніи". Примѣры этого типа обращеній мы почерпнули изъ совершенно другого источника, а именно изъ книги Вильяма Джемса „Многообразіе религіознаго опыта", хотя слѣдуетъ признать, что факты, собранные Джемсомъ въ этой книгѣ, гораздо менѣе ярки, чѣмъ обращеніе св. Апостола Павла.

Для болѣе полной иллюстраціи этого типа „обращеній" приводимъ описанія двухъ примѣровъ, взятыхъ у Джемса.

Обращеніе Альфонса Ратисбонна. Французскій еврей Альфонсъ Ратисбоннъ до своего обращенія, происшедшаго въ Римѣ въ 1842 году, былъ атеистомъ. Въ письмѣ къ одному лицу, написанному нѣсколько мѣсяцевъ послѣ факта своего обращенія, онъ даетъ описаніе своихъ переживаній. Вильямъ Джемсъ, въ книгѣ котораго напечатано письмо Ратисбонна, говоритъ, что предрасполагающія условія къ обращенію у Ратисбонна были незначительны. Въ Римѣ онъ встрѣтился съ однимъ французомъ, который пытался обратить его въ католичество. Но послѣ двухъ или трехъ разговоровъ новому знакомому Ратисбонна удалось только заставить его надѣть на шею какой-то медальонъ, при чемъ онъ сдѣлалъ это полушутя, и прочесть короткую молитву

къ Богородицѣ. Ратисбоннъ пишетъ, что къ этимъ разговорамъ онъ относился несерьезно. Въ письмѣ своемъ онъ такъ говоритъ о тогдашнемъ состояніи своей души [1]):

„Если бы въ то время кто-нибудь сказалъ мнѣ: „Альфонсъ, черезъ четверть часа ты увѣруешь въ Іисуса Христа, какъ въ твоего Господа и Спасителя; ты падешь ницъ передъ алтаремъ убогой церкви и положишь ногу католическаго священника на свою грудь; проведешь карнавалъ въ школѣ іезуитовъ, чтобы подготовиться къ принятію крещенія, готовый отдать жизнь за католическую вѣру; откажешься отъ міра, отъ его прелести и наслажденій; откажешься отъ карьеры, отъ надеждъ, отъ любимой невѣсты, если это будетъ нужно, отъ семьи, отъ близкихъ друзей, отъ привязанности къ еврейскому народу; у тебя не будетъ другихъ желаній, кромѣ жажды слѣдовать за Христомъ и нести его крестъ до смерти; если бы, говорю я, какой-нибудь пророкъ пришелъ ко мнѣ съ такимъ предсказаніемъ, я бы подумалъ, что безумнѣе его можетъ быть только тотъ, кто повѣрилъ бы его безсмысленному пророчеству. Однако, теперь это безуміе,— моя единственная мудрость, моя единственная радость".

Однажды въ Римѣ, близко къ тому времени, когда Ратисбоннъ имѣлъ вышеозначенный разговоръ съ французомъ, онъ случайно вошелъ въ церковь San Andrea della Eratte. Тамъ, совершенно внезапно для него, его осѣнило видѣніе, силу котораго онъ выразить и передать другимъ не могъ.

„Я лежалъ ницъ на землѣ обливаясь слезами, пишетъ Ратисбоннъ, и сердце мое трепетно билось, когда В. (его знакомый) вновь вызвалъ меня къ жизни. Я не былъ въ состояніи отвѣчать на вопросы, которыми онъ осыпалъ меня. Наконецъ я нашелъ въ себѣ силы взять медальонъ, висѣвшій у меня на груди, и поцѣловалъ изображенный на немъ образъ сіяющей благодатью Богородицы, вложивъ въ этотъ поцѣлуй всю мою душу. О, это была Она, это была Она! (Видѣніе представшее ему въ церкви въ минуту обращенія, былъ образъ Богородицы).

„Я не зналъ, гдѣ нахожусь, не зналъ, Альфонсъ ли я, или другой человѣкъ. Я зналъ только, что я измѣнился, и чувствовалъ себя другимъ человѣкомъ. Я искалъ себя въ себѣ, и не находилъ. Въ глубинѣ души я ощущалъ величайшую радость; я не былъ въ состояніи говорить и даже не хотѣлъ выяснить себѣ, что произошло со мною. Но я почувствовалъ въ себѣ торжественный и святой голосъ, ве-

---

[1]) Вильямъ Джемсъ. „Многообразн. религіозн. опыта", стр. 211—213.

лѣвшій мнѣ призвать священника. Меня подвели къ нему, и только послѣ прямого приказа съ его стороны, я смогъ кое-какъ говорить, преклонивъ колѣна и съ трепетомъ въ сердцѣ. Я не могъ дать себѣ отчета въ той правдѣ, познаніе которой я обрѣлъ и въ которую вѣрилъ. Я знаю только, что въ одно мгновеніе пелена спала съ моихъ глазъ, и не одна пелена, а цѣлое множество ихъ, которыя закрывали отъ меня свѣтъ. Онѣ быстро исчезали одна за другой, какъ таетъ туманъ и ледъ подъ лучами палящаго солнца"...

Обращеніе Давида Брайнерда. Давидъ Брайнердъ, относительно котораго Вильямъ Джемсъ говоритъ, что его поистинѣ можно назвать святымъ, такъ описываетъ пережитый имъ душевный кризисъ [1]):

„Однажды утромъ, когда я совершалъ обычную прогулку въ пустынныхъ мѣстахъ, говоритъ Брайнердъ, я сдѣлалъ открытіе, что всѣ мои планы освободиться и спастись [2]) безъ посторонней помощи были напрасны... потому что я молился изъ за моего личнаго интереса, а не изъ за желанія прославить Бога... Я увидѣлъ, что я нагромоздилъ передъ Богомъ мои благочестивые подвиги, посты и молитвы... я ни разу не подумалъ за это время искренне о Богѣ и думалъ только о собственномъ счастьѣ. И когда я постигъ до конца, что я всегда имѣлъ въ виду только мой личный интересъ, подвиги моего благочестія представились мнѣ сплошной насмѣшкой, длинной ложью, потому что все это было лишь самообожаніе и оскорбленіе Бога. Я оставался въ такомъ состояніи, насколько помню, съ пятницы утромъ, до вечера воскресенія (12 Іюля 1739 г.); въ этотъ вечеръ я снова отправился на прогулку въ тѣ же самыя пустынныя мѣста. Я бродилъ тамъ, полный мрачной меланхоліи. Я хотѣлъ молиться, но сердце мое не лежало къ молитвѣ... Я пробовалъ молиться въ теченіи получаса, несмотря на то состояніе безчувственности, въ которомъ я находился, и вдругъ когда я шелъ густыми зарослями, свѣтъ озарилъ мою душу. Я разумѣю подъ этимъ не внѣшнее сіяніе, не представленіе о свѣтѣ,—это было новое внутреннее откровеніе или видѣніе, ниспосланное мнѣ Богомъ; никогда раньше я не испытывалъ ничего подобнаго. Съ этимъ не соединялось образа ни одного изъ лицъ Св. Троицы; это явилось мнѣ просто какъ божественная Слава. Душа моя преисполнилась неописуемой радостью; видѣть Бога, видѣть Его въ сіяніи славы! Я былъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 202 и 203.

[2]) Слово „спастись" Брайнердъ употребляетъ въ смыслѣ пробужденія въ себѣ истинной духовной жизни, пробужденія сознанія въ своемъ духовномъ тѣлѣ.

счастливъ отъ мысли, что во всѣ вѣка Онъ былъ всемогущимъ властелиномъ всего и всѣхъ. Душа, восхищенная созерцаніемъ Бога, такъ погрузилась въ Него, что перестала думать о собственномъ спасеніи и почти утратила сознаніе своего существованія".

Хотя приведенные примѣры и не такъ ярки и значительны, какъ то, что пережилъ св. Апостолъ Павелъ, подходя къ Дамаску, тѣмъ не менѣе и они поучительны въ томъ отношеніи, что указываютъ на могущество духовной энергіи души человѣческой, когда она пробуждена великой Надмірной Силой—Благодатью Божіей для жизни Духа—жизни въ центрѣ того мистическаго круга, который начерталъ намъ подвижникъ св. Авва Дорофей въ данной имъ людямъ великой христіанской схемѣ.

ПОСЛѢСЛОВІЕ.

Мы кончили нашъ трудъ. Оглянемся на то, что пройдено нами и скажемъ наше послѣсловіе.

Мы видѣли, что два отдаленные другъ отъ друга міра, міръ индусскій и міръ христіанскій выработали каждый свои пути къ достиженію сверхсознанія. Мы подробно изучили эти пути и видѣли, что оба они ведутъ къ одной цѣли, къ познанію высшаго „Я", къ познанію Божества. Мы видѣли, что путь Раджа Іоги есть путь глубокой сосредоточенной мысли; путь подвижника христіанскаго есть путь глубокаго религіознаго чувства.

И тотъ и другой путь будетъ увлекать людей. Люди, у которыхъ преобладаетъ мысль надъ чувствомъ, будутъ склонны избирать для себя все то, что близко къ первому пути, будутъ избирать тѣ средства, при которыхъ можетъ развернуться и принести богатые плоды ихъ мыслительная сила; люди же чувства, у которыхъ любовь, какъ стремленіе къ сліянію съ Божествомъ и со своими братьями, доминируетъ надъ всѣми другими стремленіями, будутъ ближе ко второму пути.

Но увлеченіе мыслительной силой у каждаго человѣка не должно исключать его стремленія къ прочному укрѣпленію въ себѣ нравственныхъ основъ, достигаемыхъ путемъ христіанскимъ, ибо если сила мысли будетъ нарушать въ проявленіяхъ своихъ Божественный Законъ, то она сдѣлается уже не благодѣтельною, а пагубною для людей. Законъ Божественный, Законъ Христа есть главная основа человѣчества.

Время, которое мы теперь переживаемъ, есть время болѣзненное для большинства нашей интеллигенціи; развитіе доминирующаго класса образованныхъ людей сложилось ненормально: переразвитъ разсудокъ и недоразвиты возвышенныя чувства

сердца. Классъ образованныхъ людей увлекъ по этой дорогѣ полуобразованную массу, которая, съ потерею религіи, не можетъ найти другой основы, ее замѣняющей. Аморализмъ интеллигенціи дѣлается распространеннымъ явленіемъ и жизнь такова, какъ она есть, стоитъ передъ нами со всѣмъ своимъ зломъ, царящимъ въ ней. Что же дѣлать, чтобы облегчить эту уродливо сложившуюся для насъ тяжесть жизни, что дѣлать, чтобы излѣчить всѣ эти временныя болѣзни души человѣческой?

На эти неотступные вопросы даетъ отвѣтъ философія великихъ христіанскихъ подвижниковъ, наполняющая страницы этой книги. Вникнувши въ эту философію, мы видимъ наше главное зло. Зло это въ томъ, что мы, устремивши всѣ силы на развитіе нашего мозга, забыли про наше сердце, подавили наши свѣтлыя добрыя способности души, подавили невинность чувства нашего, что мы холоднымъ умомъ разрушаемъ любовь.

Неудовлетворенность этого сердца и даетъ себя чувствовать изстрадавшимся людямъ.

И выходъ изъ этого одинъ. Надо начать работать надъ собою, давая пищу и сердцу. Надо и дѣтей нашихъ воспитывать, упражняя въ нихъ не только мозгъ, но и сердце, поклоняясь не духу эгоизма, соревнованіи и гордости, но развивая въ дѣтяхъ нашихъ высокія эмоціональныя стремленія, стремленія къ любви и единенію.

Авторъ.

С.-Петербургъ,
18-го Января 1911 г.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

ПРИЛОЖЕНІЕ I.

Теософская теорія психофизической организаціи человѣка и аналогичныя воззрѣнія на тотъ же предметъ подвижника VII вѣка св. Максима Исповѣдника.

Въ главѣ первой нашей книги (стран. 3) мы сказали, что Теософія расчленяетъ душу человѣческую на три субстанціи (или плана, или тѣла) *астральную, ментальную и духовную,* и что планамъ этимъ или тѣламъ, по понятіямъ Теософіи, присущи три среды не физическаго міра—міръ *астральный,* міръ *ментальный* и міръ *духовный.*

Означенное сообщеніе наше о разчлененіи души человѣческой, по теософскому воззрѣнію, на три субстанціи—есть изложеніе не вполнѣ точное, а лишь въ общихъ чертахъ. При ближайшемъ ознакомленіи съ теософской теоріей психофизической организаціи человѣка — она представляется болѣе детальною. Скажемъ объ ней теперь болѣе подробно.

Во-первыхъ, Теософія имѣетъ свое особое представленіе о физическомъ тѣлѣ человѣка. По теософскому пониманію физическое тѣло заключаетъ въ себѣ слѣдующіе главные элементы: 1) *собственно плотное тѣло*—видимую и осязаемую форму, состоящую изъ различныхъ тканей; 2) *эфирный двойникъ* — эфирную часть тѣла, состоящую изъ физическихъ эфировъ, и 3) *прану*—жизненную силу, созидательную энергію, которая координируетъ физическіе моменты и соединяетъ ихъ въ опредѣленный организмъ [1]).

Всѣ эти три элемента физическаго тѣла суть начала смертныя. Эфирный двойникъ умираетъ вскорѣ послѣ смерти плотнаго тѣла. А. Безантъ говоритъ, что, когда наступаетъ смерть, эфирное тѣло извлекается изъ своего физическаго двойника (плотнаго тѣла) удаляющимся сознаніемъ. Магнитическая связь, существовавшая между обоими тѣлами при жизни, обрывается, и въ теченіи нѣ-

---

[1]) А. Безантъ. „Смерть и за гробомъ". Т. IX, 1909, стр. 51.

сколькихъ часовъ сознаніе остается какъ бы окутанное въ эту эфирную одежду [1]). Засимъ эта эфирная одежда распадается.

Послѣ смерти физической, душа человѣка лишенная физическаго тѣла, остается въ трехъ своихъ субстанціяхъ, о которыхъ мы упоминали выше—въ субстанціяхъ *астральной* [2]), *ментальной и духовной*. Изъ этихъ субстанцій — астральная субстанція или какъ называютъ ее теософы — астральное тѣло, тѣло эмоцій и затѣмъ ментальная субстанція, тѣло интеллекта (разсудка) или, какъ говорятъ теософы, Манасъ Низшій, суть начала смертныя; они такъ же подлежатъ смерти, но смерть ихъ слѣдуетъ значительно позже физической смерти человѣка (астральное тѣло умираетъ раньше, ментальное позже).

Послѣ смерти тѣла физическаго, астральнаго и ментальнаго, у человѣка остается та его высшая безсмертная субстанція, которую мы для краткости изложенія, назвали духовнымъ тѣломъ, но которую Теософія называетъ *безсмертной тріадой* [3]), какъ включающую въ себя слѣдующія три начала: 1) основу души человѣка — истинное „я"; (эту основу Теософія называетъ *Атма*); 2) высшее духовное тѣло этого „я", называемое тѣломъ блаженства, — тѣломъ высшей духовной любви. (Санскритское названіе этому тѣлу есть *Будди*), и 3) высшій разумъ этого „я", называемый *Высшій Манасъ*.

Такимъ образомъ получается представленіе о безсмертной тріадѣ: *Манасъ-Будди-Атма*.

Весьма близкія мысли къ только что изложенному теософскому пониманію о смертныхъ и безсмертныхъ элементахъ души человѣческой высказываетъ одинъ изъ авторовъ, вошедшихъ въ сборникъ Добротолюбіе, подвижникъ VII в. св. Максимъ Исповѣдникъ. А именно въ трактатѣ своемъ „о любви" говоря, между прочимъ, о тѣлахъ вообще и о силахъ, ихъ движущихъ, Максимъ Исповѣдникъ высказываетъ слѣдующее [4]):

Изъ душевныхъ силъ—иная *питательная и растительная* (т. е. то, что теософы называютъ *прана*), иная *воображательная и побуждательная* (т. е. то, что теософы называютъ ментальное и астральное тѣло), иная наконецъ *разумная* [5]) т. е. Манасъ

---

[1]) А Безантъ. „Древняя мудрость", стр. 42.

[2]) По теософскому пониманію—астральнымъ тѣломъ обладаютъ и животныя.

[3]) А. Безантъ. „Іога". Т. 1909 г. № II, стр. 9.

[4]) Доброт. III, стр. 201.

[5]) Въ редакціи перевода Добротолюбія съ греческаго языка на русскій мы здѣсь нашли еще слова „и мыслительная". Добавленіе это нѣсколько затѣняетъ пониманіе настоящаго изреченія Максима Исповѣдника. Мы это слово опустили, ибо слово „разумная" достаточно ясно выражаетъ

Высшій, одинъ изъ членовъ безсмертной тріады). *Одной первой причастны растенія; второй вмѣстѣ съ первою безсловесныя животныя, третьей же вмѣстѣ съ двумя первыми — люди* (тоже и по воззрѣніямъ теософовъ). *Первыя двѣ силы тлѣнны, а третья усматривается нетлѣнною и безсмертною* (тоже говоритъ и Теософія).

Далѣе относительно членовъ безсмертной тріады, т. е. относительно *Будди и Высшаго Манасъ* (которые Максимъ Исповѣдникъ признаетъ происходящими отъ Высшихъ Силъ), Максимъ Исповѣдникъ высказывается въ такомъ изреченіи:

„Святыя силы, передавая между собою другъ другу просвѣщеніе, передаютъ и человѣческой природѣ и сущую въ нихъ добродѣтель и сущее въ нихъ вѣдѣніе: добродѣтель, то-есть, Богоподражательную благость, по которой благодѣтельствуютъ и сами себѣ и между собою другъ другу, и низшимъ ихъ существамъ, содѣлывая ихъ Боговидными (здѣсь, очевидно, Максимъ Исповѣдникъ говоритъ о тѣлѣ любви, тѣлѣ Будди) *вѣдѣніе, какъ-то, или о Богѣ нѣчто высшее, или о существахъ тѣлесныхъ нѣчто глубочайшее, или о безтѣлесныхъ точнѣйшее, или о провидѣніи яснѣйшее, или о судѣ опредѣленнѣйшее“* (это „вѣдѣніе“ есть именно то, что Теософія понимаетъ подъ словомъ Манасъ Высшій).

Итакъ, какъ видитъ читатель, воззрѣнія св. Максима Исповѣдника очень близки къ теософскимъ воззрѣніямъ.

то, что здѣсь Максимомъ Исповѣдникомъ понимается высшій разумъ (Манасъ Высшій); слово же „мыслительная“ какъ бы относится къ понятію о низшемъ разумѣ, между тѣмъ этотъ низшій разумъ уже включенъ, по нашему мнѣнію, Максимомъ Исповѣдникомъ въ его терминѣ „сила воображительная“. Впрочемъ мы не беремъ на себя смѣлость окончательно рѣшать настоящій вопросъ, безъ справки съ греческимъ подлинникомъ. Вопросъ этотъ, по нашему мнѣнію, можетъ быть въ точности выясненъ только лингвистами, по изученіи ими подлиннаго текста. Засимъ кромѣ этого мѣста—остальное все въ изреченіи св. Максима Исповѣдника, по нашему мнѣнію, вполнѣ ясно и опредѣленно.

ПРИЛОЖЕНІЕ II.

Энергетическая теорія по Густаву Лебону.

Густавъ Лебонъ Возникновеніе и изчезновеніе матеріи, переводъ съ французскаго Александра Чайкеля, подъ редакціею профессора Копняева. Харьковъ. Изданіе А. С. Суворина, 1909.

Густавъ Лебонъ, Эволюція матеріи переводъ инженера Бычковскаго С-Петербургъ Изданіе Товарищества „Общественная Польза", 1909 г.

Энергетическая теорія, разработанная наукою относительно матеріальнаго физическаго міра, заключаетъ въ себѣ слѣдующее главное основное положеніе.

Матерія и сила одно и то же; вѣрнѣе, они суть различныя проявленія одной и той же энергіи. Существенной разницы между матеріей и силой нѣтъ. Одно должно переходить въ другое. Сила есть энергія и матерія есть также энергія, но энергія, находящаяся въ особомъ состояніи—энергія какъ бы сгущенная. Чтобы читателю яснѣе представить эти понятія,—скажемъ о томъ, какъ развилъ эту теорію Густавъ Лебонъ, исходя изъ физической субстанціи, называемой нами эфиромъ.

Въ лекціи своей въ Остендѣ, прочитанной въ 1907 г. [1]), Густавъ Лебонъ говоритъ, что хотя эфиръ есть таинственный агентъ, котораго мы не можемъ получить отдѣльно, но его *реальность* внушается намъ сама собою, такъ какъ безъ него никакое явленіе не могло бы быть объяснено. Мы не въ состояніи отдѣлить эфиръ, но не въ правѣ сказать, что не можемъ ни видѣть, ни касаться его; напротивъ, это есть *вещество*, которое мы чаще всего видимъ и ощущаемъ. Когда тѣло лучеиспускаетъ теплоту, которая насъ грѣетъ и жжетъ, когда мы видимъ на матовомъ стеклѣ камеръ-обскуры зеленѣющій пейзажъ — чѣмъ образована эта теплота и это изображеніе, какъ не колебаніями эфира?... Наиболѣе важныя явленія природы — теплота, свѣтъ, электриче-

[1]) Густавъ Лебонъ. „Возникновеніе и исчезновеніе матеріи". Перев. Чайкель, Харьковъ 1909 г., стр. 18.

ство имѣютъ свое начало въ эфирѣ. Они образованы извѣстными нарушеніями покоя этой нематеріальной жидкости [1]), вышедшей изъ равновѣсія или возвращающейся къ нему.

Вотъ этотъ эфиръ и образуетъ матерію, образуетъ такъ называемые атомы.

Что есть атомъ? Лебонъ на это отвѣчаетъ такъ [2]): „Наука считаетъ теперь, что атомы образованы вихревыми движеніями эфира, вращающимися вокругъ одной или нѣсколькихъ центральныхъ массъ со скоростью порядка скорости свѣта. Атомъ уподобленъ солнцу, окруженному своимъ кортежемъ планетъ".

Означенные вихри нематеріальнаго эфира, о которомъ говоритъ Лебонъ, и которые называются въ энергетической теоріи электронами, не суть матеріальныя частицы въ обычномъ значеніи этого слова—это суть, по существу своему, какъ бы моменты проявленія особой энергіи—энергіи, выражающейся въ вихревомъ движеніи эфира.

Но какимъ образомъ, спрашиваетъ Лебонъ, происходитъ то, что эти вихри нематеріальнаго эфира могутъ превращаться въ матерію столь твердую, какъ скала или кусокъ стали. На это онъ отвѣчаетъ, что матерія обязана своею твердостью единственно быстротѣ вращенія своихъ электроновъ и, если бы ихъ движенія остановились—матерія мгновенно исчезла бы въ эфирѣ, не оставивши ничего послѣ себя. Какъ примѣръ того, какъ быстрота движенія сообщаетъ тѣлу силу твердости, Лебонъ приводитъ опытъ, который дѣлали на гидро-электрическомъ заводѣ. Струя воды въ два сантиметра діаметромъ, падая по трубѣ въ 500 метровъ, получала при своемъ быстромъ паденіи какъ бы свойство твердаго тѣла; она не могла быть разбита ударомъ сабли, пущенной со всею силою. Въ другомъ мѣстѣ своей лекціи [3]) Лебонъ, для поясненія того, какъ энергія вихревого движенія эфира можетъ перейти въ другую форму энергіи, сравниваетъ вихрь эфира съ движеніемъ искусственнаго водоворота, исчезающаго въ окружающей его жидкости. Въ этомъ случаѣ энергія водоворота можетъ уже проявиться какъ колебанія, сообщенныя водоворотомъ окружающей жидкости, когда онъ въ ней исчезаетъ. „Такимъ путемъ, говоритъ Лебонъ, безъ сомнѣнія вихри эфира, образующіе элементы атомовъ, могутъ преобразоваться въ колебанія эфира". Иначе говоря, этимъ путемъ получается уже другая энергія—энергія не въ формѣ вихревого движенія, а въ формѣ колебательныхъ вибрацій эфира. Такъ называемый электронъ, вихрь эфира—маленькая планета, входящая въ атомъ, входящая

---

[1]) Если Лебонъ назвалъ здѣсь эфиръ жидкостью нематеріальной, то онъ этимъ хотѣлъ сказать, что эфиръ не представляется намъ матеріальнымъ въ томъ смыслѣ, какъ мы привыкли понимать вообще матерію, имѣющую вѣсъ. Но по существу своему эфиръ матеріаленъ и реаленъ, какъ и всякое вообще вещество. Слово „вещество", какъ мы видѣли выше, Лебонъ и примѣнилъ къ опредѣленію эфира. [2]) Тамъ же, стр. 13. [3]) Тамъ же, стр. 49 и слѣд.

въ эту миніатюрную планетную систему, теперь исчезъ, превратился въ другую энергію, въ колебанія эфира. Точно то же можетъ быть и съ атомомъ, т. е. и со всей планетной системой. И вся эта система электроновъ, связанныхъ между собою круговымъ движеніемъ, можетъ при извѣстныхъ условіяхъ распасться и дать электронамъ другую энергію, другую форму движенія.

Итакъ, мы видимъ, что энергія есть въ сущности эфиръ въ движеніи, что въ одной комбинаціи (вихревое движеніе эфира, планетарное движеніе электроновъ) такая энергія является какъ бы энергіей сгущенной, представляетъ изъ себя атомъ,—производитъ на насъ впечатлѣніе матеріи. При другой же комбинаціи, при диссоціаціи матеріи (распаденіе атома), движеніе это переходитъ въ силу [1]).

Развивая такимъ образомъ энергетическую теорію, Лебонъ резюмируетъ ее, между прочимъ, въ слѣдующихъ тезисахъ:

Сила и матерія суть двѣ формы одной и той же сущности. Матерія представляетъ собою устойчивую форму внутри-атомной энергіи; теплота, свѣтъ, электричество и т. п. являютъ собою неустойчивыя формы той же самой энергіи.

Матерія, разсматривающаяся прежде инертной и могущей лишь возвращать энергію, предварительно ей сообщенную, является коллосальнымъ резервуаромъ энергіи—энергіи внутри-атомной, которую она можетъ расходовать, не заимствуя ничего извнѣ.

Диссоціируя атомы, т. е. дематеріализируя матерію, тѣмъ самымъ заставляютъ лишь устойчивую форму энергіи, названную матеріей, превращаться въ тѣ неустойчивыя формы ея, которыя извѣстны подъ именемъ электричества, свѣта, теплоты и т. п.

Чтобы дать понятіе о томъ, насколько внутри-атомная энергія, содержащаяся въ матеріи, является коллосальной, Лебонъ въ другомъ своемъ сочиненіи „Эволюція матеріи“ приводитъ подробный расчетъ [2]), по которому оказывается, что мѣдный сантимъ (мелкая французская монета), вѣсящій всего одинъ граммъ, содержитъ этой энергіи столько, что ея хватило бы для провоза товарнаго поѣзда желѣзной дороги кругомъ земли болѣе четырехъ разъ.

Въ природѣ имѣются тѣла, которыя находятся въ состояніи непрерывной длительной диссоціаціи матеріи, въ постоянномъ излученіи изъ себя энергіи, яркимъ примѣромъ такого тѣла является

---

[1]) Въ послѣднее время развитіе энергетической теоріи идетъ быстрыми шагами впередъ; мы совѣтуемъ всѣмъ интересующимся этимъ предметомъ, кромѣ указанныхъ нами сочиненій Лебона, гдѣ изложены детали этой гипотезы, ознакомиться съ статьей Эйхенвальда „Матерія и энергія“, напечатанной въ журналѣ „Философія и Психологія“ за 1910 г. (Мартъ, Апрѣль). Въ этой статьѣ Эйхенвальдъ, между прочимъ, говоритъ, что „въ самое послѣднее время нѣкоторыя явленія лучеиспусканія ставятъ на очередь вопросъ, не начать ли намъ и энергію (эфиръ) дѣлить на атомы...

[2]) „Эволюція матеріи“, Петербургъ, 1909 г., стр. 31.

радій, относительно котораго можно даже выразиться такъ, что этотъ удивительный металлъ „непрестанно горитъ и не сгораетъ". Въ томъ же сочиненіи, „Эволюція матеріи", Лебонъ сообщаетъ [1]), что одинъ граммъ радія, могущій просуществовать около 1000 лѣтъ, излучаетъ изъ себя каждый часъ энергію въ сто калорій граммовъ. Обнаруживая такую интенсивную энергію тепла, радій производитъ также свѣтъ, химическіе эфекты, сообщая другимъ тѣламъ свои свойства, передавая имъ часть своей энергіи, какъ бы заражая ихъ своей энергіей.

Энергія, о которой мы говорили, бываетъ двухъ видовъ. Одинъ видъ энергіи называется *кинетической*, а другой—*потенціальной*. Понять разницу между тѣмъ и другимъ видомъ энергіи не трудно. Положимъ, мы имѣемъ ядро или какое-либо другое тѣло въ состояніи движенія. Въ такомъ случаѣ мы говоримъ, что тѣло обладаетъ кинетической энергіей. Если же тѣло не проявляетъ движенія, въ формѣ ли своего перемѣщенія, въ формѣ ли теплоты или иного рода движенія, но при извѣстныхъ условіяхъ можетъ проявить извѣстное количество работы, то говорятъ, что оно обладаетъ *потенціальной энергіей*. Напр., гиря, находящаяся на столѣ, не движится, но она обладаетъ потенціальной энергіей, т. е. при извѣстныхъ условіяхъ (такъ, напр., если снять изъ-подъ нея подставку), она можетъ совершить извѣстную работу—упасть, произвести при паденіи звукъ, теплоту. Точно также, говоря о внутри-атомной энергіи тѣла, можно сказать, что и она, до начала процесса своей диссоціаціи, находится въ состояніи энергіи потенціальной.

Потенціальная энергія можетъ переходить въ кинетическую и наоборотъ—превращаться изъ одной формы движенія въ другую, но при этомъ количество энергіи не пропадаетъ, не теряется. Это послѣднее свойство энергіи признается наукою, *какъ законъ сохраненія энергіи* [2]), или все тоже, *какъ законъ превращенія одной энергіи въ другую*.



[1]) Тамъ же, стр. 32

[2]) Первый, установившій эти законы, былъ Робертъ Майеръ, съ именемъ котораго связывается открытіе закона сохраненія энергіи.