

I. BASCHKIRZEW
Buchdruckerei und Verlag
München - Allach
Peter-Müller-Straße 43

А. ПОЗОВ

ЛОГОС-МЕДИТАЦИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

УМНОЕ ДЕЛАНИЕ

А. ПОЗОВ — ЛОГОС-МЕДИТАЦИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

1964

*Посвящается светлой
памяти матери моей
Елены Ивановны.*

А. ПОЗОВ

ЛОГОС-МЕДИТАЦИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

УМНОЕ ДЕЛАНИЕ

Товарищество Зарубежных Писателей

Мюнхен

1964

Склад издания:

Dr. A. Posoff, Stuttgart - Feuerbach, Kyffhäuserstraße 71.

Satz : L. Andrejeff, München.

Druck: I. Baschkirzew Buchdruckerei, 8 München-Allach, Peter-Müller-Str. 43.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Злостная и упорная борьба против православия и вообще религии считается верующими основным грехом большевизма. Поэтому все дни эмигрантской непримиримости обрамляются богослужебными возгласами и быстрословиями. Я употребляю последний неблагоприятный термин потому, что считаю, что этих привычных средств борьбы против большевистского безбожия весьма недостаточно: они могут скорее оправдывать его, чем опровергать.

Для успешной борьбы нужны вера и знание. К вере можно стремиться и стремлениями, при Божьей помощи, можно иногда и приблизиться к ней — не больше. В последнем счете вера даруется, но не завоевывается. Иначе обстоит дело со знанием. Знание достижимо: историю церкви можно изучить, писания святых отцов можно прочесть, как и жития святых. Но кто из нас, даже из наиболее активных борцов против советского безбожия, читал отцов и жития святых?

Автор этой книги представляет собой редкое исключение: в каждой его строчке чувствуется живая вера и каждый раздел его книги (автором написана еще и другая, большая книга, в 360 страниц: «Основы древнехристианской антропологии») полон знаний, как по истории церкви, так и по вопросам веры. Но автор отнюдь не сектант-начетчик: обе его книги исполнены живой полемики против современного мира и

типа его духовности. Уже во вступлении встречаются имена Гете, Байрона, Мильтона и Клопштока.

Очень существенно, что книга полна цитатами святоотеческой литературы. Я допускаю, что всякий, стремящийся к уразумению христианской веры, мог бы, и не читая всей книги, духовно насытиться ею. Для этого достаточно выбрать несколько говорящих сердцу цитат и как бы включить их в свое духовное кровообращение. Приведу две цитаты:

«Нужно известное умственное усилие, чтобы удержать внимание на одном и том же предмете. Если это усилие не есть простая иллюзия, если оно представляет духовную силу, то в таком случае, разумеется, эта сила совместно с физиологическими процессами дает общий сложный результат» (стр. 23).

«Новоназальным нигто не дается без утомительного труда. Ибо таким вещам угит не слово, а деловой труд, а от труда — опыт, который приносит последние плоды» (стр. 12).

Если бы автор был профессором богословия, то в появлении его книги не было бы ничего удивительного. Но в томто и дело, что книгу написал не профессиональный богослов, а врач, доктор медицины, который в свободное от практики время осилил громадную литературу; отцов церкви он изучал в оригинале, читал на древнегреческом языке.

Такая духовная ревность заслуживает глубокого уважения и — конечно, в уменьшенном размере, — подражания. Хотелось бы надеяться, что эмиграция не пройдет мимо книги А. Позова.

ФЕДОР СТЕПУН

Закрылись за человеком райские двери, Змей-искуситель вошел в человека и стал господином в нем, «стал душою в душе человека», как говорит Макарий Великий (Египетский). Внезапно погас свет «славы», окутывавший человека, как ризой, и он увидел свой мрак, свою наготу, испытал великий страх. Весь строй Природы, вся Земная иерархия пришли в замешательство по вине человека. Изменилась внешняя среда, изменился и духовно-душевный облик человека. Потеряно бездумие, блаженство и всезнание веры, этой силы Логоса-Христа, которая носила человека на невидимых крыльях не только над Землей, но и в звездных сферах. Исчезли и другие сверхъестественные способности человека: ясновидение и дальновидение духа, созерцание идей и сущностей. Весь внутренний мир человека с его микрокосмическим содержанием выпал из сознания и стал подсознанием. Человек потерял сверхчувственное знание, померкли его духовные очи, исчезла связь с духовным миром, потеряно непосредственное общение с Богом. Внутреннее сокровище, Логос-Христос, скрыто в тайниках сердца и дает о себе знать только в редкие минуты просветления. Небесный мир исчез из поля зрения человека и стал для него миром невидимым. Остался только чувственный мир, материальный, видимый, как остров в океане мира невидимого. В душевном плане человек уподобился змею, стал «питаться землею» своих страстей и вожделений. Иссякла духовная пища души: созерцание Божества и Небесной Иерархии. Человек впал в эмпиризм, в чувственное знание, стал субъектом и объектом опыта, познав на своем личном опыте добро

и зло. Вместо нуменального, цельного знания идей, существ и сущностей, пришло ограниченное и разнообразное знание явлений, качеств, количеств, меры и веса, отношений. Ум человека, простой и единичный, созерцательный и всепроникающий, стал множественным и бессильным; рассеиваясь по предметам видимого мира, он создал себе ментальный кумир: закон физической, моральной и духовной причинности. Ум впал в дискурс, стал сомневаться не только в бытии мира, но и своем собственном, стал исследовать, мыслить и блуждать в своих спекуляциях и фантазиях. Больной, отравленный внутренним змеиным ядом, ум человека отвернулся от жизни, в нем появилась странная любовь к Небытию, к безличию и бессознательности. Отравленное ядом греха тело человека стало тяжелым, «дебелым»¹⁾, земной элемент взял в нем верх. Начались в теле процессы разложения, гниения, брожения и тления, появились болезни. Такое тело не могло остаться членом Царствия Божия и стало телом смерти.

Обедневший духовно человек потерял свое царственное положение на Земле, лишился царского стола, стал питаться «полевой травой» (Быт. 3, 18). Проклятая Богом земля начала производить «волчцы и тернии» и человек стал рабом нужды, труда и горя. Природа стала во враждебные отношения к человеку, все три царства природы вышли из повиновения ему и вновь «зашевелился хаос». Новая среда выросла перед глазами человека, пришлось «приспособляться» к природе, ставшей из матери мачехой, в целях индивидуального зоологического «выживания», пришлось выдерживать «борьбу за существование». Человек почти целиком ушел в биологизм.

Беспримерное в истории творения потрясение человеческого духа в теле в момент падения привело к той распатанности человеческого существа, которое носит в древнецерковной антропологии название *дисреза*²⁾ или дезинтеграции. Нарушены внутренняя связь, координация, гармония и иерархия частей человеческой тримерии (духа, души и тела). Ум и дух стали рабами внешней силы, а низшие части восстали против высших, стали самостоятельными и автономными. Инициатор греха, разум, отделился от духа, вытеснил

¹⁾ Примечания в конце.

его и стал выступать от его имени. Если в райской жизни человека Бытие отражалось в духе, то теперь оно стало отражаться в разуме. Все, что не находило отражения в помраченном разуме, выпало из него: Бог, свобода, дух, мистерия, таинство. Великий узурпатор, разум, на протяжении тысячелетий пытается создать свою религию, религию разума, и обоготворяет или силы природы, или ангелов и планетных духов, и кончает самообожествлением человека.

Изменился не только внешний, но и внутренний облик человека, он искажен и извращен. *Метасхематизм*³⁾ (извращение) коснулся не только человека в целом, но и отдельных частей тримерии, отдельных сил духа, души и тела. Сказалось и действие преждевременно вкушенного плода с Древа Познания. Человек превратился в машину из плоти и крови. Душевая жизнь его наполнена психическими новообразованиями, психическими комплексами в виде страстей, эмоций и аффектов, а основным стержнем комплексов стал метасхематизированный разум, соединенный с фантазией. Образец метасхематизма — судьба человеческого Эроса, превратившегося в эротизм и сексуальность.

Человек выпал из центра Бытия, как птенец выпадает из гнезда, отпал от Бога. Климент Александрийский называл это состояние *эксцентризмом*⁴⁾. Разум пытается создать новый, искусственный центр, в лице человека.

Гуманистический парацентризм (ложное центрирование) явно не по силам человеку. Гуманист Гете дает человеку жизненного спутника... в лице черта. Правда, черт Гете, спутник Фауста, существо почти безобидное, это почти „Teufel Gottes“, который служит Богу по своему. Он «хочет зла, но творит добро». Он помогает людям грешить, чтобы дать им потом возможность спастись. Как спутник и воспитатель человека, он продолжает традицию змея: „Eritis sicut Deus“. Он не лишен юмора, но брюзглив и шаловлив, несмотря на свою солидную внешность схоластика и преклонный возраст. Байрон, ученик и поклонник Гете, разоблачил фальшь своего учителя. Черт у Байрона без прикрас и маски, такой, как у Мильтона и Клопштока, и не он спутник человека, а человек его спутник, слуга и раб. Гуманист Каин покорно следует за ним, стал неузнаваем, обрел демонские черты и стал родоначальником демонизированной части человечества. Манфред пытается отмежевать

ся от Люцифера-Эсфора, но этим только обманывает самого себя, он тесно связан с Эсфором, хотя и не сознает этого.

Что не удалось Адаму в райских условиях, то осуществил Новый Адам, Иисус из Назарета, на грешной земле: совершенство, уподобление Богу и преображение. Он был «Светом человека» до Своего воплощения, а теперь Он внес и Свой Огонь, стал Богочеловеком в человеке, Духом в душе, подлинным спутником человека, неизменным и вечным.

Райское состояние напоминало первому человеку о себе в воспоминаниях прошлого, а теперь рай — внутри человека, как его внутреннее сокровище.

Древнецерковная антропология различает три состояния человека: его первозданное состояние до падения — Систасис, состояние после падения — Катастасис и Восстановление — Апокатастакис, осуществленное Богочеловеком Иисусом Христом.

СОКРОВИЩЕ УМА И СЕРДЦА

Притча о разумном купце, жертвующем всем своим достоинством, чтобы приобрести бесценное сокровище, драгоценную жемчужину (Матв. 13, 44-46), является наименее понятой и наименее раскрытой из всех евангельских притч, и может быть по той причине, что она занимает центральное положение в религии Логоса-Христа. Выраженное в столь общей и скрытой форме учение о внутреннем сокровище получило дальнейшее раскрытие и развитие сначала в апостольских посланиях, а потом и в древнецерковной аскетической литературе. Тайна о внутреннем сокровище и о путях к его достижению стала той «твердою пищею», которая дается, по словам ап. Павла, только совершенным и способным вместить эту тайну. Ап. Павел говорит:

«Дух Божий живет в вас. . . Христос в вас» (Рим. 8, 9-11), говорит об «изображении Христа» в человеке (Гал. 4, 19), о «возвеличении Христа» в сердце верующего (Филип. 1, 20).

Внутреннее сокровище человека (христианина), драгоценный маргарит, ради которого нужно пожертвовать всем достоинством, есть вселившийся в сердце человека Христос, живущий в сердце вместе с Духом Св. Искать это сокровище и найти его ценой жертв и усилий — такова задача христианской, древнецерковной аскезы. «Сокровище сердца» идентично Царствию Небесному, которое по евангельскому свидетельству находится «внутри нас». В Евангелиях нет прямых указаний на то, что Царствие Небесное находится в сердце. Этот кардинальный факт религии и мистики Логоса получил освещение в апостольские времена, когда тайна Логоса была частично раскрыта в апостольских посланиях

и стала достоянием древнецерковных аскетических писателей. **Макарий Великий** (Египетский) говорит:

«Надлежит просить у Бога, чтобы дал нам обрести в сердцах наших богатство Его^{*}), истинное сокровище Христово, в силе и действенности Духа» («Духовные беседы, послания и слова», Москва, 1855 г., беседа 18, § 1-16, стр. 212).

Максим Исповедник говорит о поисках сердца аскетически-очищенным умом:

«Он (Христос) есть сокровище, скрытое в поле сердца твоего, которое ты не найдешь в бездействии. Очисти ум твой от постыдных помыслов, гнева и злопамятства и тогда сможешь ты познать вселение Христа» (Patrologiae cursus completus Migne, pars graeca, tomus 90/1, p. 1063).

Никифор Монах говорит о задаче религиозно-аскетической жизни:

«...Найти сокровище в поле сердца скрытое... Принять в знании и опыте^б) царство небесное внутри нас» (Patrol. Migne, t. 147, 94).

О необходимости усилия для достижения сокровища-царства говорит Сам Учитель:

«Царство небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Матв. II, 12).

В этих словах есть намек на «умную аскезу», умное делание, в связи с уединенной молитвой. **Григорий Палама** говорит:

«Новоначальным ничто не дается без утомительного труда. Ибо таким вещам учат не слово, а деловой труд, а от труда — опыт, который приносит последние плоды» («Филокалия», в русском переводе Феофана Затворника «Добротолюбие», 1887 г., том 5, стр. 320).

Труд здесь — молитвенно-аскетический, а опыт религиозно-мистический. **Исаак Сирийский** говорит об упражнениях и мистическом опыте в умной непрестанной молитве («Творения Аввы Исаака Сириянина», Слова подвижнические, издание 2-е, А. И. Снегиревой в Сергиевом Посаде Моск. губ., 1893 г., слово 2, стр. 23). Вначале для апостолов, а впоследствии для «посвященных», для подвижников, аскетов и монахов, это был не только «труд», но и «наука», метод, система, о чем и говорит **Никифор** в приведенных выше словах об опыте и знании.

Таким образом умная молитвенная Иисусова аскеза (медитация) есть опытная наука. Она была тайной наукой,

^{*}) Курсив, здесь и дальше, везде мой. Автор.

предметом тайного обучения, апостольской мистагогии, была «твердою пищею» (1 Кор. 3, 2) для взрослых в вере, для пришедших в «возраст Христов» (Ефес. 4, 13) взамен «молока» для младенцев в вере. Это был христианский эзотеризм (внутреннее учение), наряду с внешним, катихитическим «огласительным учением», наука о принятии сверхразумного и сверхчувственного божественного огня и света, о фотофании Логоса-Христа в твари.

Первые рукописные сведения об умной Иисусовой молитве-медитации можно найти у ученика Григория Богослова, Исихия, и у учеников Иоанна Златоуста: Нила Синайского, Марка Подвижника и Иоанна Лествичника, в 5 веке; у Максима Исповедника и Исаака Сирина, в 6 веке. Полное свое развитие получает эта наука и этот метод у синайцев и афонцев в 12-13 вв., у великих учителей «умного делания», у Григория Синайского, Никифора Монаха, Симеона Нового Богослова и Григория Паламы, который и защитил метод от злостных нападок монаха Варлаама. Первое систематическое изложение метода дано Каллистом и Игнатием, назвавшими его «естественным методом вхождения умом в сердце». Максим Исповедник говорит, что умная молитва⁶), или «умное делание»⁷), это не только разумная деятельность души, но и естественная, природная деятельность ума, созерцательная деятельность (Patr. M. t. 90/I, p. 1057).

Ум и сердце имеют одно общее сокровище, царство, потерянный рай, который человек призван вновь обрести. Путь к нему лежит в совместном «усилии» ума и сердца. Тысячелетние поиски сокровища одним только умом привели в древнем, дохристианском мире к извращению и искажению религии, к чудовищным заблуждениям и противоречиям так называемой «древней мудрости».

Внутреннее сокровище сердца — это основное ядро всех интеллектуальных, моральных, эстетических и религиозных устремлений лучшей части человечества. Это — Бог, Логос, Истина, Добро и Красота, живущие внутри, скрыто в человеке, вся сумма Бытия, Знания и Спасения, «искра Божья» в человеке, «искра сознания» схоластиков. Реализация сокровища пришла вместе с пришествием на землю Самого Логоса. Сокровище нужно искать умом в сердце, сердце принимает деятельное участие в этих поисках ума и в этой совместной деятельности осуществляется духовный синтез, как интегральная часть христианского «мистическо-

го единения» (unio mystica divina). Видение Бога осуществляется только в сердце, куда переходит и ум. Ни сердце без ума, ни ум без сердца Бога не видят. Безличный Бог, пантеизм-атеизм-адвайтизм (не два Бога, а только один, во мне) индотибетской Йоги есть результат односторонней, экстракардиальной, внесердечной и бессердечной деятельности концентрированного (сосредоточенного) ума. По учению древнецерковной антропологии ум и сердце, эти два центральных органа человеческой тримерии (духа, души, тела), божественны и богоподобны, и в духовном синтезе их осуществляется богоподобие и обожение⁸) человека, как конечная цель земного бытия. Трагическая диада⁹) (двоица) ума и сердца, раздирающая все земное бытие человека, преодолевается в умной Иисусовой молитвенной медитации. Направление концентрированного, собранного ума в сердце, с более или менее длительным пребыванием в нем, и мистическая ответная деятельность пробуждающегося сердца составляют сущность и содержание древнецерковной медитации и связанной с ней мистики. Духовная бедность нашего времени заключается в том, что из этих двух природных занятий ума — молитвы и созерцательной концентрации в сердце, нам осталась в удел одна лишь молитва. Школа концентрации, умная наука выпала из нашего обихода, особенно на Западе. Это не могло не отразиться на качестве молитвы, на умности ее и на деятельности самого ума, на глубине и силе его созерцательной способности. И только в XX веке, на наших глазах, умный метод и умная наука стали известны Западу.

Божественный Дух Иисуса Христа живет в человеке в двух аспектах: как «Свет, просвещающий каждого человека, приходящего в мир» (Иоан. 1, 9), то есть в качестве врожденного, естественного внутреннего Логоса человека¹⁰), и в виде трансцендентального Логоса, который вселяется в христианина при его крещении, то есть в качестве приобретенного, сакраментального Логоса-Христа, и этим христианин отличается от нехристианина. Как первый, общечеловеческий, так сказать дохристианский Логос, так и второй, христианский и апостольский (впервые получили его апостолы), живя в человеческом сердце, не соприкасаются непосредственно с материей человеческого тела, а окружены как бы двумя внутренними оболочками, двумя человеческими монадами: духом-пневма¹¹) (нешама — по-еврейски, бу-

ди — по-санскритски) и индивидуальной человеческой душой-психэ¹²) (руах — по-еврейски, манас — по-санскритски). Божественный внутренний Логос (Браман-Атман по-санскритски) и монады, несмотря на их близость друг к другу, остаются в обычных условиях как бы изолированными. Только в христианской религиозной теории (созерцании) и религиозной практике (делании, аскезе), при условии аскетического катарсиса (очищения) и просветления, осуществляется мистическая триадизация человека, соединение всех трех монад, но без их слияния и смешения.

Тварные человеческие монады, дух и душа, созданы по принципу богоподобия и потому сами тройственны. Дух образован из трех частей или способностей: ума, воли и силы¹³), а душа состоит из мыслительной части (logikon), раздражительной или чувствительной части (thymos) и желательной или вождевательной части (epithymia). В общей интенции всех своих сил дух и душа направляются на поиски внутреннего сокровища-царства-рая, и кратчайшим путем к нему является древнецерковная, апостольская умная аскеза или умное делание, медитативная умная Иисусова молитва¹⁴), систематическому изложению которой и посвящена эта книга.

А С К Е З А

ДЕЛАНИЕ

После рождения сына у Сифа «начали люди призывать имя Божие» (Быт. 4, 16). Появилось первое духовное делание: богослужение, иерургия-литургия. В служении, молитве и жертвоприношении человек почувствовал внутреннее горение и внутренний свет, стал слышать голос внутреннего сокровища, сокровенного Логоса-Христа. Это отдаленно напоминало человеку райское состояние. Но враг человеческого засеял «плевелами» ниву человеческого сердца, пажить сердца¹⁵). . .

Когда стало исчезать на земле «призывание Имени Божия», когда стали исчезать последние следы подлинной религии и рухнул последний храм подлинных служителей вне Палестины, и весь мир потонул в натуралистическом пантеизме и политеизме, с вырождением иерургии в языческом жречестве, с мифологизмом, фантастикой и магизмом, тогда в кругах духовной элиты народов стали появляться тайные частные духовные организации в виде мистических школ, чтобы найти «Неведомого Бога», потерянного в веках и тысячелетиях, и открыть Его тайны. Тайное обучение, подготовка, аскетическое совершенствование, — такова мистагогия древних школ всех стран, завершавшаяся в мистериях и посвящениях, в устной передаче тайн. Мистагогия выработала свою иерургию-телетургию и в этом был великий соблазн. Иерофанты, посвященные, основатели мистагогических школ, шли ощупью, полагаясь на фрагменты (отрывки) своих «внутренних откровений». Некоторые из них стали духовными реформаторами, основателями религий и культов, как Гермес Трисмегист, Орфей, Зороастр, Рама и Кришна, Лао-Тзе, Пифагор, Сократ и другие. Моисей удо-

стоился непосредственного Божественного Откровения и восстановил древнюю религию, завет Бога с человеком. Тем временем в соседних странах и в отдаленной Индии мистерии и посвящения начали постепенно приходить в упадок. Монотеизм их был условный и уживался рядом с натуралистическими культами. В десятках поколений происходило снижение с духовного уровня в магический психизм. Тайны попадали в недостойные руки, некоторые адепты стали жертвами «прельщения». И когда началось победное шествие апостольского Благовествования во всех странах Запада и Востока, то главной помехой стали адепты выродившихся мистерий.

Перед человечеством всегда стоял вопрос: что делать? И какое из деяний наилучшее? Божественное Откровение пришло на помощь человеку, дав ему нормы делания и различение худых дел. Декалог Моисея — классический образец этих норм, главным образом в их негативном аспекте: «не сотвори кумира, не убий, не укради, не прелюбодействуй, не лжесвидетельствуй». Позитивные нормы пришли в Новом Завете в виде заповеди Любви к Богу и к ближнему, со служением Ему в духе и Истине, с идеалом совершенствования и уподобления Ему. Нормы любви к ближнему: голодного накорми, ближнему помоги, будь милостив. И десять заповедей блаженства: будь скорбным (плачущим), алчущим и жаждущим правды, миротворцем, кротким, чистым, милостивым, смиренным. Молитва занимает центральное место в новозаветном делании. «Войди в клеть свою и помолись» (Матв. 6, 7).

Исключительное место в религии Логоса-Христа занимает особый вид делания, сформулированный в виде заповеди:

«Просите и дастся вам, ищите и обряцаете, стучите и отверзется вам» (Матв. 7, 7).

Что искать, о чем просить и куда стучать? На этот вопрос дается ясный ответ:

«Ищите прежде царства Божия и правды Его» (Матв. 6, 33).

Где искать царства? И на этот вопрос дается ясный ответ:

«Царство Божие внутри вас есть» (Лук. 17, 21).

Говорится о знании тайн царствия небесного, которое дается одаренным и ищущим (Матф. 13, 11). Как обрести царство? Ответ ясен из следующего:

«Царство небесное силой берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Матв. 11, 12).

О какой силе и о каком усилии здесь говорится? Это — сила духа, активность духа в молитвенной медитации, это — усилие ума в молитвенной концентрации, это — сила и усилие души, жаждущей покоя и блаженства внутреннего царства, это — усилие и напряжение тела, преодолевающего трудности Христова «пути», одним словом это — аскетическое усилие и напряжение всех сил и способностей тримерии во внутренней молитве. Искание царства, как сокровища внутри, в уединенной молитве в запертой клетке, стало в древней церкви особым видом делания. Это искание царства силою и усилием в молитвенной интроверзии есть сущность древнецерковной умной Христовой аскезы, есть умное делание, являющееся прообразом всякой подлинной религиозной аскезы вообще. Мистико-аскетический характер этого делания подчеркивается еще сильнее словами: «восхищают его» (царство). Здесь говорится о мистико-экстатическом «восхищении» (*raptus*), как основном мистическом переживании в умном делании.

Субботнее делание первого человека в его райском состоянии заключалось в созерцании Божества с целью уподобления Ему и перехода от естества к сверхъестеству. Христово умное делание заключается в созерцании Божества с целью перехода из противоестества через естество к сверхъестеству. Внутренняя аскеза включает в себе четыре элемента: 1) внимание, 2) концентрацию, 3) медитацию и 4) молитву. Аскезы отличаются друг от друга по тому положению, какое занимают в них эти отдельные элементы. В христианской древнецерковной аскезе от собранности и концентрации внимания рождается в сердце молитва, ум начинает молиться (К а л л и с т и И г н а т и й, Добротолюбие, том 5, стр. 367).

Из всех форм внутренней аскезы умное делание является наиболее внутренней, так как из всех существовавших и существующих форм медитации только она одна достигает внутреннего сокровища, драгоценного маргарита, скрытого в самом затаенном уголке сердца, ставя ум в связь с Логосом, который есть свет ума, подобно тому, как ум есть свет души, душа — свет тела. И только она открывает полностью законы духа, о которых говорится в этой книге.

Для катастасиса характерно искажение действия и деятельности, как членов тримерии, так и отдельных сил, ха-

рактально извращенное, неразумное делание. Аскеза имеет целью перевод всей тримерии из катастатической извращенности (метасхематизма) в первозданное естество, — вызвать деятельность духа вне душевно-телесной сферы, в духовном плане, напомнить человеку о его небесном гражданстве и дать ему возможность реализовать заложенные в нем небесные начала. И с а а к Сирий говорит об упражнении в молитве, «чтобы ум умудрился долговременным *пробыванием* в ней» (Сл. 39, 171), говорит об «упражнении ума, наслаждающегося тайнами будущего» (Сл. 28, 136), об упражнении в религиозной горячности, в чтении, в добродетелях.

Молитва есть универсальная форма аскезы, так как она соединяет внешние формы аскезы с внутренней аскезой. Она включает в себе необходимые элементы внутренней аскезы: внимание, концентрацию и медитацию. В Мистике Разума Йога (спекулятивная мистика) молитва считается одной из форм внешней аскезы, так как она часто связана с культом, имеет словесную форму (*logos proforicos*) и обращена от Я к не-Я, в то время как считается, что внутренняя аскеза заключается в концентрации на Я. Но есть ведь и индивидуальная молитва вне культа, есть и внутреннее слово (*logos endiathetos*), и в умной молитве действует именно это внутреннее слово. Это обращение Я к не-Я идет на пользу Я, соединяет его с источником жизни, огня и света, с Божественным Не-Я. Только в молитве ум выводится за пределы человеческого и переходит в Божественную область, и здесь — великая, освобождающая от бездны субъективизма Я, сила молитвы.

По И с а а к у Сирию сердце есть «духовный Божий жертвенник», на котором ум приносит Богу жертву в виде чистой молитвы (Сл. 16, 70). Вместе с умом молится в сердце и душа, и тело внимает молитве. В умно-сердечной Иисусовой молитве (в умной медитации) наиболее полным и совершенным образом происходит объединение всех членов тримерии и их сил в одной общей деятельности.

В этой интегрирующей и синтетической роли молитвы заключается одна из ее великих тайн. Именно в молитве человеческая триада располагается иерархически и гармонически, каждый член триады находит свое место, свой собственный голос в симфонии тримерии и в этом — великое значение молитвенной аскезы, молитвенных упражнений, вели-

кая исцеляющая роль подлинной религии Логоса. И нет никакого другого вида делания, где бы силы и функции располагались в таком идеальном порядке, как в молитве. Не симфоническая молитва не будет чистой и Бог, заглядывающий в сердце человека, не примет такую молитву. Временная в начале симфония сердца, по мере молитвенных упражнений делается длительной и прочной, пока не станет в аскетическом совершенстве постоянной, вечной и нерушимой, делая совершенного человека членом царства Логоса еще в этой земной жизни.

Поэтому молитвенная концентрация ума в сердце в умной Иисусовой медитации, «молитва умом в сердце совершаемая», при произнесении имени «Иисуса», считается всеми древнецерковными аскетами наивысшей формой аскезы. Молитва есть деятельность внутреннего человека вместе с внешним человеком, проявление их совместной деятельности и великая объединяющая их сила. Умная молитва еще сильнее соединяет их и в ней осуществляется полное преодоление диады (двойственности) внешнего и внутреннего человека.

ЗАДАЧИ АСКЕЗЫ

Религиозная концепция аскезы неотделима от концепций спасения и искупления, а эти последние связаны с концепцией падения человека из первоначального естественного состояния (систасиса) в другое, противоестественное (катастасис), из чистого состояния в состояние греха. Аскеза имеет религиозную задачу восстановления первоначального естества (апокатастасис), но средствами и способами иными, чем обычная религиозная жизнь. Аскеза есть высшая точка религиозной жизни, интенсивная, наивысшая религиозность. Другими словами, аскеза есть спасительное делание. Главная задача аскезы есть выход из мира противоестества, из «мира сего» и, через восстановление естества, переход в «мир иной», совершенный и вечный, мир сверхъестества Царства Божия. Аскеза открывает доступ в мир сей для божественных начал и сил, увеличивает в человеке и в природе меру вмещения Божественного сверхъестества, благодати. К а л л и с т и И г н а т и й говорят о задачах аскезы:

«Входить в тайны Писания, вкушать сверхъестественные блага и наслаждаться сверхкосмической красотой, вместить божественную благодать» (Patr. M. т. 147, 820).

Дух Святой, пришедши в душу, дал бессмертие, «воздвиг лежащего и человек принял достоинство пророка, апостола, ангела, Бога, будучи прежде пеплом и землею» (К а л л и с т и И г н., Добротолюбие, 5, 451-452).

У Эмпедокла аскетизм и экстазизм ведут к освобождению от ада, от оков плоти. У Пифагора аскетизм является средством к освобождению от тягостных перевоплощений. В Йоге та же задача достигается универсальным знанием своей идентичности с Божеством-Браманом.

Вторая задача аскезы в дохристианские времена, и в наше время вне христианства, — динамизирование духовных центров тела для достижения сверхчеловеческих сил и способностей (сиддхи в Йоге, локтра в буддизме). В христианской древнецерковной аскезе (умном делании) все внимание сосредоточено в сердечном центре, обиталище внутреннего Логоса-Христа и Духа Св., на внутреннем сокровище сердца, при пробуждении которого сверхсознание Логоса и Духа переходит в метаморфированное сознание человека-аскета, с метаморфозом (преображением) всей тримерии, с одухотворением души и тела. Аскетическое понятие сублимации¹⁶) вошло в современную психиатрию и смысл его в том, что жизненная энергия освобождается от низших функций, превращаясь в высшую энергию, например с переходом либидо в Эрос.

Третья задача аскезы — пробудить внутреннего человека из состояния полусна, отстоять его интересы и запросы, вытесненные внешним человеком. «Встань спящий!» — это относится к внутреннему человеку. Внешний человек занял преобладающее положение в жизни, живет широкой жизнью («широкий путь» по Евангелию), в то время как роль его иерархически служебная и подчиненная. В экстраверзии ума и духа внутренний человек как бы свернулся и спрятался, ушел еще глубже внутрь. Он дает о себе знать через свое сознание-подсознание, которое прорывается временами во внешнее физическое сознание. Бывают моменты, когда голос подсознания слышен явственнее, но он подавляется плотскостью и психизмом внешнего человека. Задача аскезы — влить внутреннее подсознание в сознание, соединить ночь с днем и сделать бытие внутреннего человека непре-

рывным. Аскеза должна освободить внутреннего человека, дать ему выход и тогда внешний неизбежно подчиняется внутреннему, то есть занимает свое место. Аскеза ведет к умалению внешнего человека в трех его главных частях: 1) теле и телесности, 2) душе в той ее части, которая обращена к телу, то есть чувственности и страстности, 3) духе в той его части, которая обращена к душе и телу. Аскеза ведет к усилению и обновлению внутреннего человека в его частях: 1) души, обращенной к духу и 2) духа, обращенного к Логосу и Св. Духу. Аскеза ведет к одухотворению внешнего человека и обожествлению обоих, внешнего и внутреннего.

СУЩНОСТЬ АСКЕЗЫ

Слово аскеза¹⁷⁾ означает делание в виде упражнений. Аскеза означает активное состояние или деятельность не отдельной силы, а всей тримерии, и отличается от биологической, психологической и ментальной деятельности тем, что оно — исключительно духовное. Аскеза есть духовная интенция всех сил тримерии. Если говорится о духовной активности, то это не значит, что аскеза есть деятельность одного лишь духа. Душа и тело также принимают участие в аскезе, но удивительнее всего то, что они действуют в аскетических упражнениях духовно, и, сами не будучи духами, имеют духовную интенцию. Как дериваты духа, душа и тело духовны в потенции, и их потенциальная духовность пробуждается именно в аскезе.

Душа и тело в христианской аскезе одухотворяются. По ап. Павлу — «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44), а одухотворение души, превращение ее в дух, возвращение к первоначальной интеллигибельности, есть основной факт христианской аскезы и мистики. Даже ставшие в катастасисе неразумными силы и энергии души и тела напрягают в аскезе всю свою резервную, потенциальную, не утраченную полностью, интеллигибельность. И эта разумная интенция катастатически измененных сил и частей тримерии ведет к возрождению, обновлению, очищению и уразумлению их. В этой духовной интенции души и тела в аскезе — залог их одухотворения. М а к с и м Исп. говорит

о разумных движениях души в умном делании применительно к ее триадическому составу:

«Для желательной части души — воздержание, для раздражительной — любовь, для ума — молитву и созерцание» (Patr. М. т. 90/1, 1052).

Аскеза есть упражнение всей триады в ее разумной деятельности, ведущей к восстановлению интеллигентности всего катастатически извращенного в человеке и во всей твари. В аскезе несомненен примат духа, духовная активность в преодолении пассивности души и тела, и в этом заключается ее значение в духовной культуре человечества.

ВНИМАНИЕ

ПСИХОЛОГИЯ ВНИМАНИЯ

Вопрос о природе внимания имеет значение не только для научной психологии, но и для аскетической антропологии. Современная психология еще не имеет точного знания природы внимания. Павлов относит внимание к безусловным рефлексам, называя его рефлексом: «Что такое?» — как имеющим значение для ориентирования животного в среде. Отсюда — огромное биологическое значение внимания. В. Джемс говорит:

«Нужно известное умственное усилие, чтобы удержать внимание на одном и том же предмете. Если это усилие не есть простая иллюзия, если оно представляет духовную силу, неопределенную по величине, то в таком случае, разумеется, эта сила совместно с физиологическими процессами, дает общий сложный результат»¹⁸).

Джемс отмечает далее, что внимание не вносит в сознание никакой новой идеи, но задерживает и закрепляет в сознании множество идей, которые без помощи внимания скоро исчезли бы. Джемс, как и Циген¹⁹, различает два вида внимания: сенсорияльное или чувственное внимание, направленное вперед, на объекты, стоящие перед органами чувств, и внимание, направленное назад, или интеллектуальное внимание, направленное на воспроизведение представлений, понятий и идей. «Появление образа в уме и есть внимание» — говорит Джемс²⁰). Различают еще произвольное и непроизвольное внимание, именно при первом нужно усилие.

Эйслер²¹) отмечает двойственный характер внимания с другой точки зрения. С одной стороны это «предпочтение, выключение и фиксирование содержаний» (представлений),

а с другой это «торможение и пренебрежение другими». Внимание есть, по Эйслеру, обращение энергии Я к чувственным представлениям, которые от этого становятся яснее. Без внимания невозможны интеллектуальные процессы анализа, синтеза, сравнения, сличения, отношения, абстракции и интуиции. Поэтому Рибо²²) определяет внимание, как «интеллектуальный моноидеизм со спонтанным или искусственным приспособлением индивидуума». Вундт и целый ряд других авторов (Фома Аквинский, Декарт, Мальбранш, Шопенгауэр, Фихте, Фехнер, Геффдинг и др.) находят во внимании и волевой элемент, но доходят иногда до полного смешения внимания с волей. Волюнтаризм в определении внимания опровергается наличием произвольного внимания, для которого чувственность и аффективность играют значительную роль. Интересно отождествление внимания с концентрацией на каком-нибудь объекте (Рибо, Иерусалем, Липс, Эббингаус, Жорж). При медитации произвольное внимание поддерживается более или менее продолжительным сосредоточением (концентрацией).

Таким образом переход от низшей психической деятельности к высшей духовной совершается при помощи внимания.

Сочетание интеллекта с волей в акте внимания настолько бросается в глаза, что это позволило В. Эрну назвать внимание *умственной волей*:

«Если бы человеческая душа не обладала умственной волей, то есть вниманием, человеческое мышление было бы насквозь психологично, ассоциативно, фатально. С другой стороны эта посредствующая сила была бы совершенно излишня, если бы человек обладал разумом небесных духов, и чистый от всякого психологизма, весь и всецело пребывал бы в свободных сферах актуального созерцания. Акт умственной воли (внимания) есть проявление умпостигаемой природы сознания, есть то, что освобождает человеческое мышление от порабощения ассоциативными рядами; другими словами акт умственной воли есть явление, действие самой мысли, некоторый феномен логической энергии в таком психологическом существе, как человек, или, говоря определеннее, эпифания божественного Логоса. Это и есть нуменальное в логической мысли, отрицаемое Кантом»²³).

С точки зрения триадического состава человеческого духа, необходимо признать в акте внимания и участие третьей духовной способности, духовной силы²⁴), так как интеллектуальные и волевые процессы не мыслимы без участия си-

лы. В акте внимания проявляются все три функции духа. Внимание есть функция духа в душе и теле, необходимое условие психосоматической деятельности, условие земной жизни духа. Это — страж духа и жизни во всех ее проявлениях, бодрствование внутреннего человека, самоутверждение Я, один из признаков самобытия и самосознания, страж духовности и сознания в бездне бессознательного, акт самозащиты духа. Разрозненная, автоматизированная и автономизированная деятельность трех функций духа: интеллекта, воли и силы, соединяется и гармонизируется в синергии этих сил в акте внимания. Медитация, как тотальная интенция духа, осуществляется при помощи концентрированного внимания.

В медитативной интенции дух воспитывается, обновляется, реинтегрируется и триадизируется. В этом — значение упражнений в концентрации.

А С К Е Т И Ч Е С К О Е В Н И М А Н И Е

Что такое «внемли себе» у Моисея и ап. Павла? Г р и г о р и й Палама отвечает:

«Внемли себе, то есть всему себе; не так, чтобы одному чему-нибудь внимать, а другому не внимать, но всему внимай. Чем внимать? Конечно умом. Его поэтому поставь хранителем души и тела» (Добротолюбие, т. 5, 320).

И с а а к Сириин говорит:

«Будь всегда внимателен к самому себе... Входи непрестанно сам в себя и смотри, какие страсти возникают и исчезают» (Творения, слова аскетические, сл. 45, стр. 196).

Отрешение от мира, по Исааку, есть внимание к самому себе, и, научившись внимать себе, человек приучается внимать Богу (Сл. 16, с. 72). Будучи вначале интровертирующим фактором, внимание становится постепенно религиозным фактором.

М и х а и л Пселл дает платоновскую интерпретацию внимания:

«Внимание есть средняя сила души, средняя между разумной и неразумной душою» (Patr. M. t. 122, De anima, 6, 716).

Аскетическое понимание внимания глубже: внимание становится орудием духа на пути к Логосу. **Н и к и ф о р Моных** говорит:

«Что есть внимание ума? Некоторые из святых мужей называли

внимание наблюдением ума, иные — хранением сердца, иные — трезвением. Внимание есть начало созерцания или, лучше, условие его» (Добр. т. 5, стр. 270).

Ф и л и м о н говорит об обращении внимания внутрь, к подсознанию:

«Старайся хранить мысль не рассеянною, всеусердно *внимающею* внутренним помыслам» (Добр., т. 3, стр. 403).

Н и к и ф о р Монах дает определение внимания:

«Внимание есть *безмятежие ума*, или лучше, *стояние его*, по милости Божией ему даруемое. Внимание есть пресечение помыслов, памяти Божьей палата, веры, надежды и любви виновница» (Добр., т. 5, стр. 270).

И Ф и л о ф е й Синайский называет внимание *безмолвием ума* (Добр. т. 3, 444).

Тайна внимания раскрыта в древнецерковной антропологии указанием на роль сердца в акте внимания.

«Ум имеет власть *внимать сердцу*»²⁵), говорит **М а р к Подвижник** (Patr. M. t. 65, 1020). **Д и а д о х** говорит: «Мы должны заглядывать в глубину сердца»²⁶) (гл. 56, стр. 62). Внимать, значит прислушиваться к сердцу, обращаться умом к сердцу. В акте внимания интенция всей тримерии человека обращена к сердцу.

«Стоя с сознанием и вниманием в сердце, произноси непрестанно Иисусову молитву» (Обозр. глав. соч. Феофана Тамбов. Одесса, 1904, стр. 147).

Поэтому внимание есть также хранение, собирание, трезвение и безмолвие сердца (Исихий, Добр., 2, стр. 166), как и ума. Это древнеаскетическое понимание внимания шире и глубже, чем одностороннее интеллектуалистическое понимание Йоги. Ум и сердце — два основных фактора умного делания, и в их синергии лучше всего проявляется природа и сущность внимания и его правильное применение в аскезе.

Н и к и ф о р Монах дает чисто религиозную характеристику внимания:

«Внимание есть обращение души»²⁷), ненависть к миру, признак покаяния, возвращение к Богу, ломка греха, восстановление добродетели, начало созерцания, память Божья, невозмутимость ума²⁸, источник веры» («О хранении и трезвении ума», Patr. M., т. 147, стр. 962).

Внимание есть начало всякого внутреннего делания, всякой аскезы. В Йоге внимание есть начало, а конец — медитация, через концентрацию ума. Поэтому и говорится: «Дхиана (медитация, 6-я ступень Раджа Йоги) достигается вниманием и энергией» — очевидно энергией ума. В умном де-

лании внимание — начало, а молитва — конец, через концентрацию и медитацию. Здесь другая формулировка аскезы: «Внимание плюс молитва»²⁹), или, по Нилу Синайскому: «Внимание ищет молитву и находит молитву» (Patr. М. т. 147, с. 648, по Каллисту и Игнатию).

СЕРДЕЧНОЕ ВНИМАНИЕ

И с и х и й Пресвитер говорит:

«Внимание есть непрерывная сердечная исихия³⁰) от всех помыслов, дышащая только Иисусом Христом» (Patr. М. т. 93, 1481).

В другом месте И с и х и й называет это «сердечным вниманием»³¹) (там же, 1493).

Исихия есть покой духовный и душевный, глубоко-интимное, мистическое состояние свободы от рассеяния ума и сердца. Внимание способствует непрерывности молитвы, а молитва в свою очередь есть хранительница внимания и трезвения (т. ж. 1539).

Религиозно сокрушенное и обращенное сердце рано или поздно привлекает к себе рассеянный по внешнему миру ум, собирая его в себе. Это внимание ума сердца есть уже начало внутренней аскезы, умного делания. Ум начинает различать «помышления сердца», добрые и худые, проникает глубже в сердце, очищает своим светом темные недра сердца, изгоняя оттуда внутренний мрак, сам в то же время очищаясь и согреваясь в духовной теплоте сердца. Ветхозаветное и новозаветное, у ап. П а в л а , «внемли себе» есть прислушивание к голосу сердца, к сокровенному голосу внутрисердечного Логоса.

Иисус Христос говорит ученикам:

«Наблюдайте за собою»³²) (Лук. 17, 3).

На языке Библии «внимать себе» и «наблюдать за собою» — это одно и то же. По-гречески они выражаются одним словом: просохе (внимание), просехайн (внимать, наблюдать).

КОНЦЕНТРАЦИЯ

Человек есть конгломерат многих сущностей и принципов, которые живут в нем двойной жизнью: 1) общей жизнью

организма, представляя в нем отдельные силы, способности и функции, и 2) своей индивидуальной обособленной жизнью, глубоко интимной, которая остается в подсознании скрытой, как скрыт бывает в земле клад. Немногие люди знают об этом кладе и еще меньше людей, которые старались бы открыть эти внутренние сокровища. У всех народов и в разные времена были люди и их школы, явные и тайные, которые ставили своей жизненной задачей раскрытие своего внутреннего мира и его богатств. Эта скрытая жизнь подает иногда весть о себе в сознании человека, делается ощутимой. В обычной жизненной сутолоке существует много препятствий к слышанию внутреннего голоса, но главных препятствий три: 1) чувство, деятельность внешних органов чувств и связанные с ними ощущение и восприятие, 2) рассудок, логические функции сличения, сравнения, различения, ассоциации, суждения, умозаключения и т. д. и 3) страсти и аффекты. Все эти три рода психических функций составляют внешнюю деятельность души, выражают ее устремленность наружу, к внешнему миру и его объектам, в той или иной мере привлекающих к себе наше внимание, то есть выражают экстраверсию двух человеческих монад: души и духа. Даже временная остановка психических функций чувства, мышления и аффективности как бы открывает вход в эту таинственную и темную для экстравертированного сознания область затаенных сущностей, существ и принципов. Чем длительнее, совершеннее и полнее эта пауза в обычной духовно-душевной жизни человека, тем больше открывается вход в мистическую область.

Достаточно ли одного подавления основных психосоматических функций для проникновения во внутренний мир? Обычно голоса внутренней жизни так слабы, что часто одного только подавления внешних психических функций недостаточно для их выявления. На помощь приходит сила ума, но не в виде мышления, не в обычной своей логической функции, а в виде усилителя внутренних голосов. Если первая, чисто психическая функция ума в виде мышления хорошо известна, то вторая, ноэтическая функция ума мало известна и мало доступна. Эта вторая, духовная, чисто интеллектуальная функция составляет предмет особой науки, не преподаваемой в обычных школах. Подавление чувства и мысли, или, выражаясь физиологически, их торможение, и активация духовного ума, то есть его возбуждение, и со-

ставляет сущность концентрации. Активация духовного, или активного³³), по Аристотелю, ума, есть в то же время как бы собирание ума и его устремление на внутренние объекты и потому носит название *концентрации*. Ум освобождается от рассеивания по внешним объектам, от падения в фантазию, от дискурса. Это — *intuus* или *intuitus mens*, внутрь обращенный, интравертированный ум. Отсюда интуиция, как прислушивание ума к внутреннему голосу, черпание из внутреннего источника и если не полное, то хоть частичное раскрытие клада. Отсюда тесная связь интуиции с концентрацией и роль концентрации тем самым оправдана.

Внутреннее откровение тем полнее и совершеннее, чем интенсивнее концентрация. Для успеха концентрации нужен навык, достигаемый в упражнениях. Каждая древняя мистагогическая школа имела и свою систему упражнений в концентрации.

ВНИМАНИЕ И КОНЦЕНТРАЦИЯ

Для достижения высших духовных целей нужно полное и длительное напряжения всех сил человека. Силы должны быть собраны в один пункт на более или менее длительное время. Для успеха концентрации сил необходимо хотя бы временное отвлечение их от других функций: физиологических, биосоциальных, психологических и логических. Одного внимания для достижения духовных целей недостаточно. Внимание есть концентрация в миниатюре, а концентрация есть расширенное и длительное внимание. Сосредоточение, или концентрация, осуществляется при помощи внимания. Обычно человек ограничивается вниманием и редко прибегает к концентрации. Вниманием одарены все живые существа. Рамачарака³⁴) (Аткинсон) видит разницу между животным и человеком в том, что у животного внимание всегда направлено наружу и не обращается никогда на самого себя, а человек может обратить внимание внутрь, на самого себя. Произвольное внимание, по Рамачарака, развито не у всех людей и требует для своего развития воспитания, тренировки и упражнений.

Суоми Абхедананда³⁵), ученик известного Рамакришны, говорит о концентрации:

«Каждый обладает силою концентрации ума в большей или мень-

шей степени и сознательно или бессознательно пользуется ею в своей ежедневной жизненной практике. В своей простой форме концентрация известна под именем внимания. Если мы не обращаем внимания на предмет, мы не можем понять его природы. Органы чувств ничего нам не говорят, если нет внимания».

Без силы внимания нельзя стать ни художником, ни ученым.

«Концентрация есть фиксированное внимание», говорит Анни Безант³⁶). Абхедананда говорит о переходе от внимания к концентрации:

«Самопроизвольное внимание может быть преобразовано сознательным усилием в способность высшего сосредоточения ума на отвлеченных предметах и на идее абсолютной реальности вселенной. Контроль внимания при помощи силы воли называется концентрацией. Гениальность есть выражение силы сосредоточения»³⁷).

Все высшие творческие акты обусловлены концентрацией. Научная, философская, художественная и техническая интуиция есть плод концентрации.

СОЗНАНИЕ И ВНИМАНИЕ

Сознание и внимание немислимы друг без друга. Для каждого сознательного акта требуется внимание. Без внимания невозможен и условный рефлекс.

Суоми Вивекананда³⁸), другой ученик Рамакришны, говорит:

«Сила внимания разума, будучи правильно руководима и направлена на внутренний мир, исследует сознание и освещает нам факты, наподобие лучей света, собранных в один пункт».

ОТРЕШЕНИЕ

Концентрация осуществляется при помощи внимания и апперцепции. Это есть отрешение от наличного данного содержания сознания, чтобы дать место другому содержанию в целях медитации и молитвы. Концентрация сводится в начале к борьбе с рассеянием ума и с текучестью сознания. Для успешной борьбы нужна школа концентрации.

Жизнь в городах и в населенных местах не располагает к концентрации. Жизнь в пещере, в пустыне или в монастыре делают концентрацию более полной и эффективной. Кро-

ме того, частичное отрешение от мира или полное отрешение в религиозном подвижничестве есть условие религиозной концентрации. Гимнософисты в Индии, йоги в Тибете, халдейские и персидские маги, египетские жрецы, ученики школы Орфея и Пифагора, друиды в Галлии, буддийские монахи, христианские монахи и отшельники, обрекали себя на полное или частичное отрешение, с полным или частичным уединением. Отрешение было необходимым условием древней мистагогии и всякой религиозной или безрелигиозной интроверзии.

ИНТРОВЕРЗИЯ

Обращение ума и чувств вверх, в трансцендентное и транс-субъективное, к Небесному Отцу, есть одна сторона религии. Здесь путеводителями являются вера и Откровение. Обращение ума внутрь или «внутри-пребывание» по Феофану Затворнику, с собиранием всех чувств, воли и силы, — другая сторона религии. Здесь дан и внутренний, религиозно-аскетический опыт. Путь от внешнего человека к внутреннему человеку — такова сущность религиозной интроверзии. «Узкий путь» есть путь ограничения, отрешения и интроверзии и на нем пробуждается внутренний человек. Нельзя ярче и яснее выразить сущность религиозного «обращения внутрь», интроверзии, чем в евангельских словах:

«Не ищите мира и того, что в мире, потому что это есть обман... Ищите Царствия Небесного (Матв. 6, 33)... которое внутри вас» (Лук. 17, 21).

Юнг³⁹) устанавливает два психологических типа: интровертированный или интеллектуальный и экстравертированный или аффективный. Интровертированный тип будет по возможности очищать идею от чувственных примесей, чтобы получить идею чисто абстрактную; наоборот, экстравертированный тип будет очищать физическое отображение от фантастических примесей со стороны идеи. Один тип попадает в мир безжизненный, холодный, как лед, мир кристально ясных идей, а другой попадает в беспредельное море чувствований. Первый поэтому чувствует потребность в теплом, живом чувстве, а другой — в определенности мысли.

Здесь дан теософско-иогический аспект интроверзии. Юнг

знает только эту форму интроверзии. Характерно тут признание потребности интровертированного ума в чувстве.

В религиозной интроверзии умного делания концентрированный ум находит в сердце свое духовное «умное чувство», которое есть аналог божественного Эроса в человеке, и человеческая София соединяется с божественной Любовью и только через Любовь восходит к Божественной Софии-Премудрости.

В интроверзии есть величайший соблазн. В безрелигиозной интроверзии теряется трансцендентное и трансубъективное и остается только имманентное. Вера и Откровение теряют всякий смысл. Духовная аберрация иогической адвайты построена на этом соблазне интроверзии, на неумении примирить диаду трансцендентного и имманентного.

Подлинная концентрация заключается в отказе не только от чувственного восприятия, от гедонических ощущений, впечатлений и воспоминаний, но и от воображения и фантазии. Рассеяние интеллектуальной силы в мечтательности может быть даже сильнее, чем в чувственном рассеянии. Полный отказ от внутренней чувственности фантазии мы видим только в умном делании.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИНТРОВЕРЗИЯ

Натуралистическая интроверзия основывается на факте микрокосмизма человека, на том факте, что все космические и человеческие принципы заключены внутри самого человека. Поэтому нет необходимости созерцать эти объекты вне нас с целью их познания, но достаточно созерцать их внутри.

«Не только *Lebenshauche* основаны в сердце, не только 5 пран, но и зрение, и слух, и речь, и Манас (разум) происходят из сердца» (*Chand. Upanischad* 3, 13, 1—5). «Здесь бодрствуют органы души во время сна, и здесь они собираются во время сна» (*Brihad Upan.* 4, 4, 1).

В Упанишадах сердце сравнивается с цветком лотоса, в котором есть маленькое пространство, где заключены Небо и Земля, Солнце, Луна и Звезды. (*Chand. Upan.* 8, 1, 3), где сверкают светы мира (*Weltlichter*, — *Mundaka-Upan.* 3, 7). Душа во время сна входит в это место (*Brih.* 2, 1, 17); не только органы, но и все сущности имеют *Standort* и *Stützpunkt* в сердце (*Brih.* 4, 4, 22).⁴⁰⁾

Душа может входить туда не только во время сна, но в бодрственной концентрации. Здесь же находится Атман-

Браман, частица Божества, внутренний Логос сердца. Религиозная интроверзия есть обращение ума и сердца к Логосу-Атману и отсюда начинается духовная жизнь сердца. Чудо христианства заключается еще в том, что даже так называемая «внешняя» молитва при известной регулярности, длительности и интенсивности ведет к логоистической интроверзии, и единение с Богом, *unio mystica divina*, не является привилегией профессиональных аскетов и мистиков и осуществляется без специальной школы интровертированного ума. Основным правилом здесь является:

«Жизнь в Боге есть смерть чувств; когда оживает сердце, то падают чувства. Воскресение же чувств есть умерщвление сердца» (Марк Подвижник, Комм. к Иоанну Лествичнику. (Patr. M. т. 88, 1092).

Авва Талассий говорит:

«Отдай чувство в служение уму и не давай ему времени развлекать его» (Доброт. 3, 326). «Отвлеки душу от чувства и чувственного, и ум твой станет пребывать в Боге и *заниматься предметами духовными*» (там же, 333).

Дионисий Ареопагит говорит:

«Вхождение в самого себя извне есть единовидное собирание умственных сил и возвращение от многих внешних вещей» (Opera omnia. Venetiis, 1755, De divinis nomin., cap. 4, 59).

ЭКСТРАВЕРЗИЯ

Экстраверзия человеческого существа есть одно из главных проявлений катастасиса (состояния после падения), а экстраверзия ума есть одно из главных проявлений экстраверзии вообще. Экстраверзия ума есть центробежное направление ума и главный враг всякой медитации, есть глубокое извращение человеческой природы. Никодим Агиорит касается скрытой пружины экстраверзии ума согласно учения древнецерковной аскетики, говоря, что дьявол получил власть непрестанно колебать умственную природу человека, обращая ее на предметы внешнего мира («О хранении пяти чувств, ума, фантазии и сердца», Константинополь, 1927)⁴¹).

Йога рассматривает экстраверзию ума, как его естественное состояние, как состояние его неразвитости и недисциплинированности. Йога, борющаяся с экстраверзией ума, есть школа дисциплины ума. Для умной аскезы это — не только не естественное, но и противоестественное состояние, болезнь

ума. Поэтому перед умным деланием стоит задача не только дисциплины ума, но и задача очищения ума, его катарсиса, его обращения и возвращения в первоначальное состояние. Для мистического божественного единения нужен очищенный ум аскета, — для космического мистического единения Йоги нужен дисциплинированный и концентрированный ум.

Древнецерковная аскетика различает несколько видов экстраверзии ума:

1. Ум естественно направлен на внешний мир для ориентирования во внешней среде. Он имеет сигнализаторы и рецепторы в виде внешних чувств, имеет перцепции и ассоциации представлений и свою кардинальную логическую функцию в виде образования понятий, суждений и умозаключений. Такова естественная экстраверзия ума, связанного с телом, с мозгом, так сказать, его физиологическая, биологическая экстраверзия. Максимум Исповедник и другие говорят о естественном применении чувств и естественном состоянии ума, когда он контролирует чувства и управляет ими.

2. Но внешние чувства со своими ощущениями стали служить не только естественным потребностям и нуждам тела и души, а с некоторых пор ощущения стали давать человеку наслаждение, и чувства стали служить наслаждению, т. е. получили гедоническое применение. Внешний мир с его вещами приобрел гедонический аспект. В страстях, помыслах, аффектах и желаниях ум стал наслаждаться вместе с чувствами, он перестал быть господином чувства, потерял над ним власть, стал рабом чувства и своим участием в наслаждении он усилил чувство, доведя его до напряжения аффекта. Такова, с точки зрения древнецерковной аскетики, противоестественная деятельность ума, его патологическая экстраверзия, настоящая болезнь ума. Гедонизм является другим главным проявлением катастасиса человека, состоянием извращения Божественного Эроса, когда вместо любви к Богу, или теофилии, появилась любовь к миру, т. е. космофилия и космоориентация человека. Это состояние носит название рассеяния ума.

Если нет внешнего объекта наслаждения, то ум заменяет его мысленным объектом, образом отсутствующего предмета. Здесь уму приходит на помощь способность воображения, или фантазия. Мечта есть наслаждение умом, посредством ума. Это состояние носит в древнецерковной антропологии название парения ума⁴²). Мечтательность или парительность

ума, как и чувственное рассеяние ума, есть форма патологической экстраверзии ума.

3. Ментальная, или гностическая страсть, выражающаяся в стремлении к знанию объектов и феноменов внешнего мира, есть лишь иной, может быть несколько облагороженный аспект космофилии. Жнана Йога (Jnana Yoga), считающаяся вершиной в тантрической Йоге, направленная на объекты невидимого, тонкого мира, на мир идей, или «вещей в себе», есть в сущности не что иное, как проявление космофилии. Здесь Космос является в несколько ином, именно в микрокосмическом аспекте, как внутренний мир человека, и потому дает Йогу *иллюзию интроверзии*.

Спекулятивная мистика одержима той же гностической страстью, нашедшей выход в древней и средневековой магии и алхимии. Доктор Фауст влечется к тайной, скрытой стороне Космоса, с нескрываемой целью овладения этой стороной его. Умная аскеза направлена против всех видов экстраверзии ума, кроме естественной, биологической.

АСКЕТИЧЕСКАЯ ИНТРОВЕРЗИЯ

Интроверзия есть центростремительное направление ума. В интроверзии ум должен быть правильно центрирован. К какому центру должен быть обращен ум? В ответе на этот вопрос — вновь коренное различие религий, мистики и мистико-аскетических методов, целая пропасть, через которую никакими синкретистскими мостами не перешагнуть.

Теос (Бог) и его Логос — единственный подлинный центр, — отвечают на поставленный вопрос религия, аскеза и мистика Логоса-Христа. Теоцентризм индуизма иллюзорен, радж-иог пытается реализовать в себе Божество, Атмана-Брамана, чтобы затем идентифицировать себя с Божеством, притом или человек растворяется целиком в Божестве и от человека не остается следа, или Божество растворяется в человеке (адвайта — монизм). А в конце концов и Божество, и человек, и Космос (мир), растворяются в Небытии, в Ничто. Тантрическая Йога влечет человека к Микрокосму, или к Змею (Кундалини), как центру. Ни Теос, ни Космос — отвечает Гаутама Будда, — а Человек есть центр всего. И в процессе буддизации Теос и Космос сосредоточиваются вок-

руг Антропоса (человека), как единственного искупителя. Современник Гаутама на Западе, знаменитый софист Протагор нашел гениальную формулу для антропоцентризма: «Человек есть мера всех вещей», — Протагора нужно считать основателем западного гуманизма.

Христос открыл вновь человечеству подлинный Центр Бытия, Идею Идей, утерянную человечеством, а Его умная аскеза стала школой интроверзии, с направлением к внутреннему Логосу в сердце, стала школой теофилии и теоцентризма человеческого ума.

Интроверзия требует больших усилий. К а л л и с т и И г н а т и й говорят:

«Плод внутрисердечной (умной) молитвы требует долгого времени, подвига и нуждения себя и вообще все доброе немалым трудом и временем достигается» (Добротолوبие, 5, 404).

Об обращении и внутрь-направлении ума говорит Г р и г о р и й Палама:

«Как при обращении очей во вне, через видение вещей, ум рассеивается по сим вещам, так и при *возвращении очей внутрь*, это движение их естественно туда же внутрь сердца повлечет и ум того, кто усиливается дать ему обратное движение, собрав отвне внутрь» (Добротолوبие, 5, 320).

Ф и л и м о н говорит:

«Старайся хранить ум нерассеянным, всеусердно внимающим внутренним помыслам» (Добротолوبие, 3, 403).

Григорий Палама, отмечая различные фазы интроверзии, говорит о восхождении ума, как конечной стадии интроверзии:

«Возвращение ума в себя есть хранение себя, а *восхождение* его к Богу производится молитвою. Когда кто прибудет в сей *собранности* ума, тогда сильным самопринуждением утесняя быстротечность своих мыслей, умом приближается к Богу, встречает неизреченное, вкушает будущего века и *духовными чувствами* познает, сколь благ Господь» (Добр. 5, 325).

СОБИРАНИЕ

Главной чертой катастасиса является рассеивание и чрезмерное расходование сил человеческой тримерии (духа, души и тела). Состояние, обратное катастатическому рассеиванию сил, есть собранность, сосредоточенность духа и души, концентрация ума, воли и чувств. Силы, не расходуемые

вне, на мир и мирские вещи, остаются внутри и собираются. Собранные силы тримерии имеют энергию и действие более значительные, чем при рассеивании их. Нельзя, конечно, вовсе не тратить силы на текущие жизненные нужды. Жизнь огромного большинства людей полна тяжелого труда. Учение о концентрации имеет в виду неразумное расточение внутренних богатств ума и души. Речь идет также не о *подавлении жизненных функций*, как утверждает поверхностная критика, а об *ограничении*⁴³⁾ их до известного минимума, чтобы дать место более интимным, скрытым духовным функциям и необходимую энергию для их проявления. Речь идет о борьбе с излишествами биологического ума: игрой представлений, потоком ассоциаций, навязчивых мыслей и образов, особенно с аффективной окраской, с излишествами страстного ума, фантазии чувственного сердца. Речь идет об ограничении внешнего человека, чтобы дать место и силы для проявления внутреннего человека⁴⁴⁾.

Концентрация носит в древнецерковной аскетике название «собрания». Это есть выполнение завета Логоса-Христа: «Кто не собирает со Мною, тот расточает» (Лук. 11, 23).

Рассеяние, мечтательность, страстная деятельность ума и сердца есть расточение. Аскетический идеал трезвения⁴⁵⁾, о котором говорят Ап. Павел и все древнецерковные аскетические писатели, есть главное условие для собрания. Собрание есть возвращение к самому себе, по Василию Великому, и возвращение к Отцу. Таков и эзотерический смысл евангельской притчи о блудном сыне:

«Пришедши в себя, сказал: встану и пойду к отцу моему» (Лук. 15, 17).

С возвращением к отцу кончилось расточение, подобное смерти, и началась жизнь:

«Ибо сын мой был мертв и ожил; пропад и нашелся» (Лук. 15, 24).

Исаак говорит о способах собрания ума:

«Когда пребываешь наедине, то занимай себя всегда чтением тропарей и кафизм, памятью о смерти, надеждой будущего. Все это *собирает ум воедино*, и не позволяет ему кружиться, пока не придет подлинное созерцание» (Слово, 72, 362).

Состояние, обратное собранности ума, есть кружение и парение ума, рассеяние по предметам мира сего.

«Ум наш легок, и если не связан каким-либо размышлением, не прекращает парения» (там же, 362).

Собирание ума, как и собирание чувств и души, связано с «хранением» их. Отдельные виды и формы аскезы, как собирание, хранение, затвор и трезвение, тесно связаны друг с другом. Легкий и подвижный ум легко возбуждается фантазией, вращающей ум по своему усмотрению. Собирание ума есть в то же время и возвращение его к самому себе, по В а с и л и ю Великому. О значении собранности ума в литургии И с а а к говорит:

«Когда священник станет на молитву, молясь и собирая ум воедино, тогда Дух Св. нисходит на хлеб и вино, предложенные на жертвеннике» (Сл. 16, 73).

Признаком собранности ума является способность его к созерцанию, а вершиной собранности является состояние восхищения и изумления ума (экстаза). Собранный воедино ум обретает черты божественного ума в смысле единства и простоты и способен к восприятию Единого. Аскетическое упрощение и унификация ума есть плод собранного ума. В этом религиозно-аскетическом собирании ума достигаются и другие высшие состояния ума: исихия (мир, покой), блаженство, бесстрашие и безмолвие ума, мистическое единение с Богом. Наивысшим пунктом собранности ума является также его эротопоз⁴⁶), превращение в любовь, при соединении ума с его умным, духовным чувством⁴⁷), без чего невозможно подлинное, чистое ведение (знание) и тайновидение. Собранный ум является главным фактором преобразования и просветления⁴⁸) человека, его уподобления, усыновления, обожения⁴⁹). В концентрации ума принимают участие и другие силы духа: воля и сила. Собирание ума есть в то же время собирание духа и души. О собирании души И с а а к говорит:

«Смирение собирает душу воедино безмолвием, и сосредоточивается она (душа) в самой себе» (Сл. 48, 214).

О некоторых признаках сосредоточенности души он говорит:

«От самого себя погрузиться внутри себя, войти в безмолвие, и вселиться в нем, оставив всецело все свои прежние мысли и чувствования, сделаться чем-то как бы несуществующим в твари, не пришедшим еще в бытие, вовсе неизвестным даже самой душе своей» (там же).

Аскетическое собирание связано с отречением от мира и от мирских вещей, рассеивающих ум и чувства. Чувства, по

Д и а д о х у , собираются в сердце и возрождают в нем внутреннее или единое чувство души и сердца.

Собирание души невозможно без собирания чувств. Концентрация ума способствует и концентрации чувств, связанных с их хранением⁵⁰).

«Чувства целомудренньи и собранные воедино порождают в душе мир, и не попускают ей входить в испытание вещей. А когда душа не приемлет в себе ощущения вещей, тогда победа совершается без борьбы» (Исаак Сириантин, «Творения. Слова подвижнические», Москва, 1893. Ст. 5, 32).

Собирание чувств невозможно без ограничения чувственности, без отказа от «ощущения вещей» и наслаждения вещами. Страсть есть антипод и враг собирания, концентрации. В страстной деятельности в наиболее яркой степени выражается рассеяние в мирском. Собирание всех сил и частей тримерии или «собирание себя» есть основное условие реинтеграции человека и его апокатастасиса (восстановления). Когда человек «собран в себе», он «уготовлен внимать Богу» (Исаак, сл. 16, 72).

«В это время, когда совершаются молитвословия и моления перед Богом и собеседования с Ним, человек с усилием отовсюду собирает воедино все свои движения и помышления и погружается мысливо в едином Боге, и сердце его бывает наполнено Богом и оттого разумеает он непостижимое» (Исаак, Ст. 16, 74).

Молитва является универсальным средством самособирания человека. В молитве внимание и сосредоточение или собирание неотделимы друг от друга. Собирание в молитве совершается сокровенным образом, действием Логоса-Христа и Св. Духа. Ум приходит в изумление и упоение (там же). Собранность в себе связана со смирением, целомудрием чувств и другими религиозными добродетелями. Собирание ума носит у Д и о н и с и я Ареопагита название *синеликсис*⁵¹) и он говорит о «вхождении души в саму себя» (De divin. nom. 4, 9, Opera omnia). Собирание себя при мистическом единении Д и о н и с и й называет *симплексис*⁵²), когда осуществляется —

«единая и неделимая жизнь в Божественной Монаде и боголюбивое совершенство через священное единение разрозненных сил» (Ekl. Hier. 1, 3).

Разъединенные и автономно действующие силы тримерии в их общей интенции при молитвенной концентрации теряют свои катастатические черты. Они очищаются, обнов-

ляются и одухотворяются, приобретают свою прежнюю, первозданную интеллигибельность и агапичность (любовность). Молитвенная концентрация вместе с хранением и трезвением есть путь к катарсису (очищению), реинтеграции (восстановлению цельности), триадизации и метаморфозу (преображению).

М и х а и л Пселл говорит о примате ума в концентрации:

«Душа, идущая к совершенству, должна привести прежде всего разум⁶³) в движение, придти к созерцанию ума. Разум делает это не сам по себе, а соединившись с умом⁶⁴)» (Patr. M. t. 122, De anima, 1029—1033).

Таким образом, в духовном делании разум (душевный ум) должен оторваться от чувственности, фантазии и рассудочности, то есть от своих обычных функций. Он делает это в концентрации, где он достигает соединения с духовным умом. Примат ума подтверждается следующими сообщениями:

«Ум сродственен Богу, а уму сродственна логическая душа, логической душе — неразумная душа, а ей — природа, природе — тело, а телу — материя. Нужно всю душу привлечь к этой ближайшей к Богу разумной части души» (там же, De Sybillin. 1128—1132).

П с е л л говорит дальше о тотальной интенции души в концентрации:

«Нужно все силы души, познавательные и жизненные, все энергии души бросить вверх, открыть всю бессмертную глубину души и всего себя, чтобы перенестись к Господу» (там же, 1137).

Величайший представитель древнехристианского гнозиса **К л и м е н т** Александрийский говорит:

«Не перенося в мышление ни зрение, ни какие-либо из других чувств, касаясь предметов только чистым умом, обучаться истинной философии и в чистом уме созерцать божественное» („Stromat“, Patr. M. t. 8/2, lib. 5, cap. 11, 1011).

В религиозной аскезе возникает проблема очищения ума и чем полнее концентрация, тем чище ум. Очищение ума достигается в молитвенной концентрации полным изгнанием фантазии и всякой репродуктивной деятельности ума, так как образы и представления отпечатляют ум, оставляют в нем следы, загрязняющие ум.

О р и г е н говорит:

«И войдя в клеть свою, и закрыв двери чувств, нисколько не устремляясь наружу, не позволяя и фантазии действовать в уме» (О молитве, Patr. Migne, t. 11/1, 480).

АБСОЛЮТНАЯ КОНЦЕНТРАЦИЯ

В древнецерковном умном делании достигается самая высокая, последняя ступень концентрации ума: подавление ума даже в его высших двух функциях, медитативной и контемплативной (созерцательной), подавление энергии ума вообще. И тогда начинает свою деятельность ум в виде силы в сердце. В своем полном умиротворении ум обретает свою, утраченную в катастасисе, духовную силу, становится духовным умом, простым и божественным. Это — большой ум⁵⁵), по Авве Дорофею и другим, в отличие от малого душевного ума. На этой ступени достигается такое упрощение и такая унификация ума, такое очищение его от всех отпечатков, отгисков и следов, оставляемых чувственностью и фантазией, что он может, по выражению Григория Синайского, «сокровенно созерцать Сокровенное». Подвижник умного делания проходит мимо интуиции, интеллектуального созерцания, пробуждающихся сил Сиддхи, как промежуточной стадии, так как он стремится к конечной цели, к центральному ядру подсознания, к внутрисердечному Логосу, чтобы соединиться с Ним, а через Него и в Нем — с Самим Отцом. «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоан. 14, 6). Подвижник отвергает множественность космических и земных (теллурических) сил и сущностей, в нем самом живущих и заключенных, космическую сокровищницу внутренних идей, „species intelligibiles“, все то, что человек встречает на своем внутреннем пути, помня заветное: «Аз есмь Путь». Только такой ум открывает наглухо замкнутую дверь сердца: «Аз есмь дверь овцам» (Иоан. 10, 9).

На этой ступени концентрации достигается интенция духовного ума, интенция всего триадизированного духа. Индивидуальная и сверхкосмическая духовность и сверхсубстанциальное созерцание — особенность древнецерковной медитации.

Такова абсолютная концентрация в умном делании.

Собранный ум становится той силой, которая способна пробить толщу плотяного сердца, чтобы достигнуть сердечного подсознания в его различных слоях. Для успеха глубокой концентрации нужна известная степень немощности плоти. Различные способы и виды так называемой внешней аскезы: пост, воздержание, молитва, коленопреклонения, преследуют цель ограничения плоти. Дело здесь не в ущем-

лении или умерщвлении плоти, как утверждает поверхностная критика, а в утончении тела, которое, выражаясь языком физическим, должно приучиться давать более тонкие вибрации, чтобы принять участие в мистической симфонии, по выражению Д и о н и с и я Ареопагита.

Когда говорится о концентрации ума, то это не значит, что действует только ум. Интенция ума в концентрации немислима без участия двух других способностей духа: воли и силы. Концентрация есть сложный душевно-духовный акт, и все зависит от того, какой элемент в ней преобладает, душевный или духовный.

Умный делатель деятелен и теоретически и практически. Религиозная жизнь в делании добра, в религиозном рвении и горячности, способствует разумной интенции неразумной души. Интенция души только в его молитвенной функции при произнесении умной Иисусовой молитвы, при полном подавлении его интуитивной и медитативной функции, при полном подавлении фантазии и ментально-магической страсти к знанию и метапсихическим способностям сиддхи (siddhi), ведет к пробуждению духа — к его триадизации, интеграции и обновлению. Дух не поглощается душой, как в Йоге, а душа сама становится духом, не смешивается с духом, а сохраняет свое существование. В этом удвоении духа и соединении их с внутренним Логосом и энергией Духа Св. в сердце заключается высокая духовность древнецерковной умной медитации, ее сверхъестественная теургическая сила, проявляемая во всех трех планах человеческого и космического бытия.

УМНО-СЕРДЕЧНАЯ КОНЦЕНТРАЦИЯ

Древнецерковная молитвенная умная концентрация есть собрание со Христом-Логосом, есть логоистический акт. Всякая другая концентрация есть расточение сокровища внутреннего Логоса, есть акт антилогоистический. Таковы все концентрации на mandala, на микрокосмических объектах. И с а а к говорит:

«Кто зрение ума своего сосредоточивает внутрь самого себя, тот зрит в себе духовную зарю... Кто возгнушался всякими парениями ума своего, тот зрит Владыку своего внутри сердца своего» (Творения, слово 9, 44).

Такова интроверзия в древней Церкви, в которой концентрация в сердце ведет к восхождению, озарению, созерцанию и соединению с Богом.

Древнецерковное умное делание знает только один пункт концентрации ума — сердце и один объект медитации — внутренний Логос в сердце.

«Итак сердце — сокровенная хранилища ума и первый плотский орган мысленной силы. Почему стараясь в тщательном трезвении надзирать над нашею мысленною силою, ея *править и ее направлять*, каким способом можем мы успеть в сем, как не собрав отвне рассеянный чувствами ум, и введши его внутрь, в это самое сердце, которое есть хранилище помыслов?» (Каллист Тиликуда, О безмолвнической жизни, Patr. Migne t. 147, 824).

Очищенный и концентрированный в сердце ум становится главным фактором мистических переживаний.

СТУПЕНИ КОНЦЕНТРАЦИИ

Таким образом необходимыми условиями концентрации являются: 1) выключение всей внешней чувственности, молчание и бездействие внешних чувств: ощущений, восприятий и впечатлений, то есть перцептивной и рецептивной функции; 2) выключение воспроизводительной способности и аппрегензивной функции: представлений, образов, воспоминаний; 3) подавление ассоциативной деятельности; 4) подавление всякой рефлексии, дискурсивного мышления, работы понятий, аналогий, сравнений, суждений, умозаключений, то есть индуктивно-дедуктивной, логической функции.

Это выключение чувственно-рассудочного содержания сознания ведет к частичному подавлению внешнего, физического, мозгового сознания. Тогда начинает пробуждаться внутренняя чувственность в виде репродуктивной фантазии и внутренняя работа ума в виде творческой, продуктивной фантазии и интуитивного мышления.

Необходимыми условиями высшей концентрации ума являются, кроме перечисленных пунктов, еще: 5) подавление творческой, продуктивной фантазии; 6) подавление всякой интуиции и спекуляции.

Такая концентрация ума при длительном упражнении может привести к созерцанию. Здесь ум проявляет свою выс-

шую, созерцательную функцию. Он не чувствует и не мыслит вещи, а созерцает единую сущность вещей, их идею. Это показывает, что ум дошел до такой степени упрощения и унификации, что может охватить единое вещей. Йога не идет дальше этой ступени концентрации и созерцание в ней смешанное, имагинативно-интуитивное. Появление интуиции и особенно созерцания означает пробуждение внутреннего человека.

Переход от концентрации к созерцанию совершается через медитацию. На этой медитативной ступени концентрации достигается умиротворение чувств, желаний и стремлений, то есть умиротворение неразумной души, умиротворение ума от излишеств логизирования и рационации, исчезание эмотивности и аффективности.

Подавление внешней деятельности ума и чувств, с исключением физического, мозгового сознания, ведет к пробуждению скрытых, латентных, дремлющих духовно-душевных сил. Это пробуждение сил (Сиддхи) составляет одну из главных задач Йоги.

ВИДЫ КОНЦЕНТРАЦИИ

С п о с о б концентрации и медитации определяет мистику, а мистика — религию. Способ концентрации лежит в основе мистико-аскетического метода. Кто не хочет стать жертвой синкретизма, тот должен углубиться в особенности и в характер концентрации каждой мистико-религиозной школы. Тогда соответственная методу концентрации мистика и религия выступают в своем подлинном виде.

В молитвенной концентрации можно различить произвольную и произвольную концентрацию. Произвольная концентрация приходит во время обычной изустной молитвы, когда умолкают чувства и мысли. Здесь сама молитва вызывает концентрацию и изустная молитва превращается во внутреннюю молитву. Образцом произвольной молитвенной концентрации является умная Иисусова молитва или умное делание.

Молитвенность концентрации вызывает участие в мистическом акте Божественной силы благодати, этой сверхсубстанции, метусии⁵⁶) сверхприродного, трансцендентного,

личного Божества. Поэтому в христианском экстазе нет смешения человеческого Я с Божественным Ты, как это имеет место в иогическом экстазе. Созерцание субстанциальной силы, божественной Субстанции, этой невидимой основы видимого мира, источника материи и энергии, в иогическом безблагодатном экстазе приводит йога к чувству идентичности с Божеством. Отсюда — чудовищная духовная аберрация адвайты со знаменитыми формулами: «Ты есть То», или «Я — Ты», «Ты — Он», или «Я есмь Брама».

Перевод ума из головы в сердце в умной молитве не следует смешивать с иогической концентрацией на сердечном лотосе или чакраме, так как концентрация в Йоге — чувственно-фантастическая, связанная с представлением или образом созерцаемого пункта. Вивекананда говорит: «Представьте себе в сердце чашу и над нею — пламя. Возможно сильнее представьте себе это»⁵⁷). Концентрация в умном делании — духовная, без образов; нельзя ни думать о сердце, ни воображать сердце, как определенный пункт тела. В начале это кажется трудным, но постепенно безобразность приходит сама собой.

Объект концентрации в тантрической Йоге, поясничный змей Кундалини, известен ясновидцам умной молитвы. Григорий Синайский говорит о нем иносказательно:

«Внутренний и природный враг поясницы извращает все духовное, посредством фантазии подставляя одно вместо другого, и вместо теплоты вызывает ненормальное жжение, так что душа цепенеет и отягощается в этом заблуждении. Вместо блаженства вызывает неразумную прелесть, гордость и тщеславие. Но время, опыт и чувство открывают его лукавство и хитрость» (Patr. M., О заблуждении, т. 150, 1324).

То же говорит и Григорий Палама.

Известно, что означает на церковном языке слово «враг», это — дьявол, демон. Григорий С. отмечает демонскую сущность этого «внутреннего врага» и его роль в созерцании йога во время каталептического шока, называемого бессознательным экстазом, с трупным окоченением тела. Гордость и тщеславие йога выражается в его самобожествлении, в чувстве всезнания и всемогущества. Древнецерковным аскетам известен и другой змей, змей сердца, о котором йога хранит молчание, так как он злее и ядовитее своего поясничного собрата. О сердечном змее пишут: Иоанн Лествичник (М. т. 88, 901), Макарий Египетский (Добр. 1, 173), Каллист и Иоанн

(Добр. 5, 363, 365, со слов Иоанна Златоуста), Варсонофий и Иоани (Рук. к духов. жизни, Москва, 1855, 14). **Макарий** говорит о змеиной инвазии (внедрении) в момент грехопадения человека:

«С того времени, как Адам преступил заповедь, змей вошедши, сделался господином дома и он есть при душе, как другая душа» (Христианское Чтение, 1902, 12).

МЕДИТАЦИЯ

КОНЦЕНТРАЦИЯ И МЕДИТАЦИЯ

Медитация есть следующая за концентрацией ступень интроверзии, как созерцание есть ступень, следующая за медитацией. Концентрация ума на известной ступени ведет к медитации, а медитация на известной ступени ведет к созерцанию. Чтобы достигнуть ступени медитации, нужна не только длительность концентрации, но и известная стойкость или устойчивость ума, достигаемая только в специальных упражнениях, нужна большая или меньшая степень способности ума удержаться на высоте концентрации, то есть в состоянии изоляции от внешнего мира, исключения чувственно-рассудочного содержания сознания. Иными словами говоря, это есть временный разрыв с физическим мозговым сознанием, известная степень физиологической децеребрации, выключения функции головного мозга. Когда сознание пусто, тогда оно заполняется новым содержанием, дается как бы свободное место новому содержанию, бывшему до этого за порогом сознания, в его нижних этажах, в подсознании. Здесь осуществляются два закона природы: 1) природа не терпит пустоты, и 2) физиологический закон доминанты — доминирующее или доминантное чувственно-рассудочное содержание обычного дневного сознания не допускает всплыть на поверхность содержанию подсознания. Эта ночь подсознания так и остается у большинства людей на всю жизнь темной, не испытав ни разу утренней зари просветления и озарения. Если мы вспомним о подсознательной духовной сокровищнице человека, о божественном его ядре, то нельзя не видеть в этом вечном пожизненном мраке подсоз-

нания величайшую драму человечества. Медитация призвана рассеять этот мрак и вывести содержание подсознания на свет сознания, и в этом ее значение для всех времен человеческой культуры и ее актуальность в наше время.

Медитация есть концентрированное мышление, а концентрация есть подготовительная ступень к медитации. Если концентрация имеет перед собою задачи психофизиологические, то медитация имеет в виду задачи философские, метафизические, спекулятивные.

Концентрация, как показывает само название, есть соби- рание всех сил тримерии человека на одном пункте, направ- ление их к одному центру. Концентрация имеет определен- ный объект и есть удержание объекта, что облегчается при помощи мысли, понятия или образа. При способности к дли- тельной концентрации, особенно в молитвенной concentra- ции, объект с его понятием или образом исчезает и начина- ется медитация. Поэтому медитация есть безобъектная кон- центрация.

АБСТРАКЦИЯ, ИНТУИЦИЯ И МЕДИТАЦИЯ

В дискурсивно-интеллектуальных процессах абстракция есть начало концентрации ума, указывающее на то, что ум достиг некоторого упрощения и унификации и может от-влечься, абстрагировать от многообразия чувственных объ-ектов. Здесь ориентировочным началом является понятие. В интуиции абстракция сильнее и глубже и ориентировоч- ным началом является здесь не понятие, а интеллектуаль- ный образ, или, по И с а а к у Сирину, «тонкое понятие», «невещественное понятие», единое в вещи, прообраз идеи в уме. Проникая в подсознание, этот образ как бы высекает искру, находит в сокровищнице подсознания свою идею, вы-носит ее в сознание, реализуя в понятии. Интуиция получает завершение в дискурсе, они неотделимы друг от друга и пе-реходят одна в другое. Wilhelm Stähelin различает в подсозна-нии особый «слой образов» и говорит об «образном созна-нии». От образа в уме (сознании) к образу в подсознании — таков путь интуиции.

Полная концентрация ума достигается в медитации, кото-рая этим и отличается от обычного мышления, а следова-тельно и более высокой степенью упрощения и унификации

ума и его большей проникающей способностью. Медитация требует особой школы и особой культуры ума в связи с особой культурой души и тела, составляющих вместе то, что носит название аскезы. В медитации ум достигает последних слоев, где собрано все микрокосмическое наследие человека в виде существ, сущностей и начал, составляющих периферию внутреннего Логоса. Таким образом медитация и медитативное познание есть более или менее полный платонизм, то есть созерцание идей. Разницу между медитацией и обычным мышлением W. Stähelin отмечает так:

«Медитация есть особенный род мышления, когда мы не мыслим о вещи, чтобы получить суждение, но когда мы проникаем в вещь, или, что то же, даем ей проникнуть в нас... Медитирующий дает место в своей душе предмету своей медитации»⁵⁸).

Медитация есть углубленная интуиция, которая есть обмен между сознанием и подсознанием, есть подсознательное мышление, а медитация — в еще большей степени. Действующим началом является понятие, представление или образ, которые в интенции ума находят нужную идею и вызывают ее на поверхность.

Спекулятивная мистика избрала этот путь медитации, или медитативной интуиции, для целей «внутреннего откровения», откровения тайн, или срывания тайн, очень часто — нечистыми руками. Таков — венец всех Йог — Жнана Йога, которая открывает законы и тайны бытия и познания путем медитативной интуиции.

МЕДИТАЦИЯ И ВНИМАНИЕ

Интенция ума в концентрации и медитации поддерживается духовной силой внимания. В основе медитации лежит «трансцендентальная апперцепция», концентрация сознания на «нуменальном Я». Медитация есть длительная апперцепция, осуществляемая не в обычных условиях работы интеллекта. Медитация, начинаясь с апперцепции, доходит до созерцания. Светлая точка сознания все больше расширяется, охватывая более широкое поле, охватывает предмет в целом, переводя наконец объект из его транссубъективного бытия в субъективное, из сверхсознательной области в сознание. В Йоге эта светлая точка захватывает спинно-мозговое подсознание с центром Муладхара, где сосредоточен, по йогическо-

му учению, весь индивидуальный опыт человека, со змеем Кундалини, источником иогического знания. В умном делании «бликфельд» и «бликпункт» переносятся в сердце.

МЕДИТАЦИЯ И СОЗЕРЦАНИЕ

Медитация, будучи интеллектуальной деятельностью, выводит за границы обычного интеллекта, так как открывает те способности интеллекта, которые остаются латентными. Мэн де Биран⁵⁹) дает такое определение медитации:

„Meditation soutenue n'est elle meme que l'exercice de l'activite intellectuelle dans toute son energie.“

Как высшая активность ума, медитация ведет к созерцанию. Созерцание есть состояние, завершающее медитацию, когда подсознательная деятельность медитирующего ума уже закончена и объект медитации созерцается как реальность. В медитации субъект и объект еще разъединены. В созерцании они сливаются в одну реальность. Рудольф Штейнер⁶⁰) говорит:

«Медитация есть средство к сверхчувственному познанию, есть средство к созерцанию сути своего собственного существа. В древней мистической литературе и в современной теософии можно найти материал для такой медитации».

МЕДИТАЦИЯ

Первозданное знание человека о Бытии в его трех членах: Теосе, Космосе и Антропосе, было цельным, так как и самое познаваемое Бытие было цельным и полным. Это познание было не в виде мышления, а в виде созерцания. Бытие и знание не были разделены. Созерцательное знание было религиозным по самой своей сущности. Цельное созерцательное знание было не только теокосмоантропологией в обычном смысле, но и тайноведением. Когда цельное знание оборвалось, то и созерцание потерпело ущерб, знание разделилось и судьба обеих половин когда-то цельного знания стала разная. Созерцательное цельное знание лишь частично восстанавливалось в лице древних патриархов, пророков и царей, полностью было оно восстановлено только в личности Иисуса-

са Христа. Частично восстанавливалось оно и у древних иерофантов, но в туманной, сбивчивой форме.

Памятниками древнепророческого знания стали книги Св. Писания, в которых тайноведение и теология даны не в законченной, замкнутой форме, не в виде системы, а фрагментарно, в отрывках. Первая часть знания вносится в книги Св. Писания без изменения и включает в себе Истины откровения в виде догматов, заповедей, церковнообщественных установлений и свода правил общественного и частного уклада жизни. Но и в таком виде эти Истины не вполне доступны для понимания среднего человека и массы, и нуждаются в толковании, что всегда составляло привилегию жреческой или священнической касты. Отсюда — потребность официальной теологии и теологизирования.

Вторая часть знания — тайноведение, вносилась в книги в сильно измененном виде, а частью и вовсе не вносилась, не записывалась, а передавалась устно, а то, что вносилось в книги, то было в замаскированном виде, было завуалировано, в неясных словах и намеках, в образах, загадках и притчах. Символ, иносказание, аллегория составляют необходимую особенность каждого Писания. Устно передаваемая часть, а также раскрытие внутреннего смысла написанного, составляло Св. Предание, следы которого можно найти в каждой религии человечества. Отсюда — необходимость мистагогии, как подготовительной ступени для восприятия скрытой истины, как школы тайноведения.

Попытки некоторых христианских, так называемых, теологов утверждать, что в христианском религиозном учении нет тайны, нет предания и не было мистагогии, не только свидетельствуют о духовном невежестве этих «теологов», об их незнании жизни древнехристианской церкви, но и льют воду на мельницу Анти-Религии, Анти-Христианства и Анти-Церкви, давая им оружие в их утверждениях о неполноценности христианской религии в сравнении с другими религиями.

Тайное знание, заключенное в книгах Писания, может быть раскрыто чтением, но не обычным чтением, а интеллектуальным погружением в скрытый смысл написанного, разгадыванием аллегорий, притч и символов. Здесь нужна не рефлексия, и даже не интуиция, а особое интеллектуальное усилие, которое издавна носит название медитации. Медитация есть в значительной степени раскрытие мистикорелиги-

озной тайны в индивидуальном порядке вне школы и обучения, по степени духовного развития, катарсиса и мистической одаренности медитирующего читателя. Медитация возникла тогда, когда исчезло цельное знание и созерцание уступило место мышлению и рефлексии. Медитация есть признак катастатического бытия и только стремится к идеалу цельного знания, никогда не достигая его в этой жизни. И только в иной жизни —

«Пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание (в обычном смысле) упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем. Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. . . Теперь мы видим как бы сквозь стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13, 8-12).

Медитация есть такой же благодатный процесс, как и обратный процесс: преднамеренное сокрытие тайны писателем во внешнем слове Писания, и подлинная медитация есть религиозный процесс, религиозное погружение, завершающееся озарением.

С упадком веры приходит и упадок внутреннего откровения и медитации. Медитативное знание эмансипируется от религии, порывает с теологией, преследуя узкие цели одного лишь знания. Религиозное тайноведение превращается в оккультизм, то есть в систему знаний, добытых из медитативного опыта многих предшествовавших поколений. Безрелигиозное копание в книгах Св. Писания с целью раздобывания скрытых в нем истин носит название эзотеризма, которому противопоставляется экзотеризм культа, догматов и внешнего учения, и этот экзотеризм гностико-жнаническая гордыня считает достоянием толпы. Место теологии занимает теософия, вернее теософистика. Таков процесс интеллигентского и светского перерождения и вырождения религиозного тайноведения и медитации. Теософский эзотеризм ведет к опошлению, вульгаризации и искажению тайны.

Тот же процесс привел на Западе к упадку подлинной медитации и подлинного эзотеризма. На смену медитации пришла рефлексия в виде новой философии, начиная с Декарта и кончая Гуссерлем. Западная рефлексия пришла к тем же выводам, как и восточная безрелигиозная медитация. Круг западно-восточной философии замкнулся в лице Эд. ф. Гартмана и Фр. Ницше — явное доказательство бесплодия

не только западной рефлексии, но и восточной безрелигиозной, жнанической медитации.

Западная церковная медитация, проделав опасную кризисную в лице И. С. Эригены и Эккарта, скоро выровнялась и приняла более ортодоксальное направление в лице Бернарда Клервосского, Гуго и Ричарда С. Виктор, Фомы Аквинского и Бонавентуры. В XVI веке она получила законченную форму почти одновременно у Игнатия Лойолы и Петра Алкантарского. Обе системы почти не отличаются друг от друга, но система Игнатия Лойолы получила большее признание и распространение на католическом Западе.

Древнейшая форма медитации — погружение в истоки Св. Писания и эта форма является излюбленной у всех древне-церковных отшельников, аскетов и писателей. Исаак Сирийский говорит:

«Постоянно упражняй себя в размышлении, читая Божественные Писания с точным их разумением» (Слово 2, 19).

Где нет «точного разумения», там происходит извращение и внутреннего и внешнего смысла, как, например, в спекулятивно-теософском «эзотеризме». Об этом говорит ап. Петр:

«Невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают (послания ап. Павла), как и прочие Писания» (2 Петр. 3, 16).

Ап. Павел говорит о «желающих превратить благовествование Христово» (Гал. 1, 7).

Псевдоэзотерическое извращение идет по линии спекулятивно-теософской догматики, по линии принорования Писания к готовым теософским учениям, что свидетельствует о неполноценности и незавершенности медитации, которая не в состоянии раскрыть истинный смысл Писания.

«Но умы их ослеплены; ибо то же покрывало доныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета; потому что оно снимается Христом. Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердцах их. Но когда обращаются к Господу (Иисусу), тогда это покрывало снимается» (2 Кор. 3, 14-16).

Логос-Слово есть единственный ключ к внутреннему смыслу и тайнам. Это — Христос,

«в котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Колос. 2, 3).

И мы видим небывалый в истории расцвет теoантропологии, рассматривающей и Космос и Антропос в Боге, en Theo⁶¹), in Deo, а не изолированно, в их псевдосамобытности и независимости. А тайновидение доходит до такой глубины, на-

пример, у Симеона Нового Богослова, Исаака, Макария, Максима и других, до которой оно никогда не доходило ни до, ни после христианства. Древнецерковная Иисусова медитация ведет к корню и источнику подлинной медитации — к самому внутреннему Логосу-Христу, к внутреннему сокровищу.

Берн ар д Клервосский, говоря об экзерцициях духовного человека, различает четыре ступени познающей души (4 grad. spirit. animae cogitandae): lectio, meditatio, oratio et contemplatio. Это лестница (scala), ведущая, по Б е р н а р д у, от земли к небу и исследующая тайны неба. Он дает следующие, классические определения четырех сторон интроверзии:

„Lectio (чтение), saedula scriptorum cum animo intentione inspectio. Meditatio est studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans. Oratio, est devota cordis intentio in Deum pro malis annovendis et bonis adipiscendis. Contemplatio (созерцание), est mentis in Deum suspense elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans.“ (Scala claustralium sive tractatus de modo orandi, в „Sancti Bernardi abbatis primi Clarae — Vallensis. Изд. Joh. Mabillon. Parisiis. 1719. Vol II, p. 325—326).

В своем дальнейшем изложении Берн ар д отмечает разницу между этими четырьмя экзерцициями:

„Lectio est secundum exterius exercitio; Meditatio secundum interiorum intellectum; Oratio secundum desiderium; Contemplatio super omnem sensum.“ (там же, 329).

Чтение (книг Св. Писания), говорит Берн ар д, не дает ничего без медитации, а медитация без молитвы (oratio) ... Но и в медитации не нужно переходить границ, указанных Св. Отцами, чтобы не впасть в заблуждение (там же, 330). Чтение без медитации сухо (arida), медитация без чтения ошибочна (erronea), молитва без медитации лишь тепла, не горяча, а медитация без молитвы бесплодна (infructuosa). Берн ар д предостерегает от безмолитвенного созерцания: „Contemplationis adepti sine oratione, aut rara, aut miraculosa“ (там же, 330).

Г у г о С. Виктор говорит об этих же экзерцициях в их отношении к знанию:

„Cogitatio est circa que libet animi occupato. Consideratio est intenta cogitatio. Meditatio est frequens cogitatio, modum et causam et rationem uniu cuiusque rei investigans 2. (Opera 1706, De anima, t. II, Lib. III, cap. XIV).

О молитве он говорит:

„Nihil aliud est oratio quam mentis devotio.“

Он устанавливает три вида молитвы: supplicatio, postulatio et

insinuatio. Но чистая молитва, *oratio pura*, не заключает в себе прошений. Об отношении медитации к молитве Н. S. Viktor говорит:

„Sic ergo orationi sancta meditatio necessa est.“ (De modo orandi, t. II. cap. I, C).

Бернард толкует аллегорически новозаветный рассказ о путешествии двух учеников в Эммаус и присоединении к ним Иисуса Христа (Лук. 24, 13—31):

„De duobus discipulis euntibus in Emaus... Isti duo possunt Oratio et Meditatio. Per orationem illuminatur Meditatio, et in meditatione exardescit oratio.“ (Op. cit., Feria secunda paschatis, p. 670).

«Где двое собраны во имя Мое, там и я» (Матв. 18, 20), и эти двое — *oratio et meditatio* (там же, 677).

По Петру Алкантарскому все виды духовных упражнений (*exercitia*) являются ступенями друг к другу:

„In hoc orationis exercitio, meditationem jungi debere contemplatione, cum unum scala sit aliud.“ (Op. cit. De meditatione et oratione, p. 169).

Он же различает медитацию интеллектуальную (*intellectualis*) и имагинативную (*imaginaria*) (там же, 136). Последний вид медитации требует полной интенции воображения (фантазии, в смысле древнецерковных писателей), и включает в себе семь утренних и семь вечерних медитаций, по дням недели. К ним относятся медитации: суеты мира, непечности, непостоянства и изменчивости жизни, ее обманчивости и красоты, болезни и смерти; медитация своих грехов, вечного огня и адских мук. Затем идут медитации славы блаженных, красоты райских обитателей, ангелов, благодеяний, искушения и благодати и наконец, медитации молитвы Христа в саду, суда над Ним, бичевания, тернового венца, страданий Христовых, воскресения и вознесения (там же, III—IV). Эти медитации, а также и других авторов, легли в основу „*Exercitia spiritualia*“ Игнатия Лойолы, которые заняли доминирующее положение в католическом мире. В древней Церкви имагинативная медитация восходит к первым векам христианской эры, но первое систематическое изложение встречается у писателя VI в. Исаака Сирина (Ниневийского).

Медитация есть лишь часть религиозной аскезы и притом не главная и не самая существенная часть ее, и если она в настоящее время, в нашу эпоху, рассматривается отдельно, вне остальной аскезы, то только в виду предубеждения мно-

гих против аскезы вообще и мистики, и некоторые Seelsorger и врачи-психиатры, практикующие медитацию, идут навстречу безрелигиозной тенденции своих пациентов. В современной безрелигиозной тантрической Йоге и в буддизме медитация играет подавляющую роль и становится самоцелью.

В „Lexikon Alchemiae“ Ruland'a от 1612 г. говорится:

„Das Wort „meditatio“ wird gebraucht, wenn man mit irgend einem, der aber unsichtbar ist, ein inneres Zwiegespräch hat, wie auch, unter Aufruf mit Gott, oder mit sich selber, oder mit einem guten Engel.“⁶²).

Таким образом, медитация есть или монолог, разговор с самим собой, со своим духом и сердцем, или диалог, разговор с Богом или с ангелом, или с одним из микрокосмических принципов в человеке. Хотя в определении Руланда есть религиозный элемент, он различает три вида медитации: 1) теоцентрический (разговор с Богом), 2) антропоцентрический (разговор с самим собой) и 3) космоцентрический (микро-макрокосмический). Теоцентрический аспект медитации в современной внехристианской аскезе утрачен полностью, остаются только два последних аспекта. Это налагает на индуистическую медитацию особый отпечаток безблагодатности, имагинативности, непостоянства и текучести, эксцентричности.

Медитация вытекает из неудовлетворенности человека обычным мышлением и его достижениями, как и из потребности к углубленному знанию. Медитация идет навстречу метафизической потребности человека. Если медитация направлена к внутреннему миру человека, к его основному внутреннему ядру, к внутреннему сокровищу, то она пробуждает в нем латентные Агапэ и Софию. Медитация, осуществляемая интенцией всех сил души и духа, ведет к возжению внутреннего огня и света и сама душа просветляется этим светом, и в этом свете душа находит себя. Тем самым медитация ведет к пробуждению латентных сил души и духа и к оздоровлению обычных сил. Таким образом медитация отвечает мистической потребности человека к самопознанию, саморазвитию, оздоровлению и одухотворению. Просветленная душа добивается контакта с силами и существами высшей невидимой космической иерархии в *unio mystica cosmica* и тем самым медитация отвечает магической потребности некоторых, внехристианских кругов человечества. Подлинная медитация, вне метафизической, иогической и

магической потребности, направленная к внутреннему сокровищу, к внутрисердечному Логосу, ведет к единению с Богом не только внутри человека, но и вне, с Трансцендентным и Абсолютным. Таким образом медитация отвечает глубочайшей религиозной потребности человека, потребности единения с Богом, *unio mystica divina*.

МЕДИТАТИВНЫЙ ПРОЦЕСС

Медитация наступает после того, как, путем концентрации, достигнуто предварительное бездействие внешнего ума. Такой внешне бездействующий ум, неотвлекаемый внешними предметами и внутренними чувствами, отрешенный от мира и собранный в себе самом, как сила, направляется на определенный объект. Такой концентрированный ум сильнее обыкновенного ума, он проникает глубже, в самую сущность предмета и видит «вещь в себе». Меняется характер движений ума. По учению Дионисия Ареопагита вместо прямолинейных движений ума появляются спиральные и круговые движения, обладающие большей проникающей силой. Медитация есть сосредоточение на одной идее, образе, понятии или представлении. Инструментом медитации является сила сосредоточенного ума, направляемая сознательно понятием, но процесс проникновения понятия в склад идей в подсознании и выплывание образа идей в сознание есть процесс подсознательный. Всплывший в сознание образ идей делается объектом логического мышления и содержанием сознания. Идея, как существо или сущность, в виде своего образа поднимается в сознание, как в более доступную человеку сферу.

Таким образом медитация есть в значительной степени процесс металогический, есть экскурс понятия из сознания в царство подсознания-сверхсознания. Эта способность понятия или представления искать свою идею и найти ее в чуждой для него области сверхсознания-подсознания чрезвычайно характерна и указывает на внутреннее, духовное родство понятия с представляемой им идеей — основной факт человеческой духовной природы, хорошо известный схоластике, Шеллингу и Гегелю, но отрицаемый Кантом.

Понятие, как продукт душевного разума и его родство с соответствующей идеей, является лучшим аргументом в

пользу интеллигибельности души. Душа сходна духу, понятие сходно идее. Если бы не было сходства понятия и идеи, то понятие не могло бы найти соответствующую и нужную ему идею, а было бы смешение понятий и идей. Это — один из видов «предустановленной гармонии», — древнее учение, представленное еще в Самкия и формулированное на Западе Альбертом Великим и Лейбницем.

Мгновенный, молниеносный контакт понятия с идеей лежит также в основе интуиции, научных, художественных, философских и технических открытий. Отсюда родство медитации и интуиции. В основе искусства лежит также более или менее полное созерцание идей. Религиозная интуиция есть плод медитации.

Таким образом и в науке, и в философии, и в искусстве есть отрыв от внешнего мира, от рефлексии, своего рода аскезы и мистика, углубление в сущность вещей, и в этом от решении — родство этих видов человеческой деятельности с религией и их корень в религии. Только в этом плане становится понятной тенденция этих вторичных, дочерних дисциплин вытеснить и заменить свою мать — религию. (Достаточно привести имена Э. Геккеля, В. Оствальда, Фихте, Канта, Гегеля, Рихарда Вагнера и др.).

В современной западной литературе о медитации нет недостатка в попытках проникнуть в сущность медитативного процесса в связи с процессом мышления. Карл Галпих⁶³) различает особый слой в сознании, где процессы протекают не в виде связи понятий, а в форме «образных рядов». Этот слой — «сознание образов», как особое место творческих духовных процессов. Поэтому Галпих различает два слоя сознания: мыслительный слой и образный слой, между ними существует равновесие. Нарушение этого равновесия ведет к «засыханию» и односторонности душевно-духовной жизни, к захирению человечества и к неврозам.

Медитация призвана нормализовать и стабилизировать равновесие этих двух слоев сознания и есть обращение к «сознанию образов». Галпих применял лечение медитацией и познакомил со своим методом некоторые круги духовных пастырей, которые собрали большой материал.

На основании опыта медитации в Махаяна-буддизме Карл Бернгард Рихтер⁶⁴) говорит о некоем универсальном, космическом «сознании-сокровищнице», которое есть не что иное, как покоящаяся в нас сверхиндивидуальная коллективная

память (наследственная) в смысле Геринга и Семона, или в смысле К. Г. Юнга. Медитация есть доступ к подсознательным глубинам, через которые человек связан с родом, человечеством и космосом. Это — сфера человека-Архетипа в смысле Юнга. Мы обретаем мудрость от покоящихся в этой сокровищнице «врожденных праобразов» (Urbilder) и тем охватываем смысл жизни и мира. Все, что всплывает из этих глубин в «познавательное» (обычное) сознание, является нам, как просветление⁶⁵).

Неврозы и психозы можно объяснить отказом защитительных приспособлений между обоими слоями сознания, познавательного и образного слоя. Понятен наплыв подсознательных образов в сознание, затопление сознания образными представлениями вследствие отсутствия торможения и возникновение галлюцинаций. Обычно образное сознание находится на границе между сном и бодрствованием, это творческий полусон. Здесь — текучесть, подвижность, не прочная почва солнечного света, а водная глубина и фантастический свет луны. Фантазия играет здесь большую роль. Это — зона сказки, мифа, но и гениальных взлетов творческого мгновения. Образное сознание можно сравнить с материнской почвой, которая нужна для творческого духа. Вход в этот мир осуществляется через медитацию, но задача медитации заключается в том, чтобы проникнуть в этот образный слой не из ошибочных источников, без гипноза и внушения⁶⁶). Как путь внутрь, медитация есть противовес к односторонности экстраверзии, рационализма и интеллектуализма, выпрених абстракций и беспочвенных понятий. Дети и молодые народы живут полностью в этом «сознании образов» и потеря его означает старость народов. В этом «изначальном месте» интуитивных знаний, творческих синтезов и религиозного опыта человечества заключены и алогические и иррациональные процессы. Факирные эксперименты, стигматизацию, иогические «сиддхи» (окультиные способности), автор относит к этой же области. Подлинная медитация, по Карлу Рихтеру, не ставит себе целью открыть шлюзы к бессознательному, искать Архетипы Юнга, праобразы, которые суть реакции «наследственной массы». Задача медитации, говорит Рихтер, не в стремлении приобрести вновь связь с наследственной массой. Поэтому медитация его отличается от таковой в буддизме и он склоняется к религиозной медитации в духе христианства.

К. Г. Юнг⁶⁷), сделавший эту область человеческого познания объектом научного изучения и исследования, предостерегает от чрезмерного наплыва этого содержания подсознания в сознание.

Современная наука признала полностью всю актуальность медитации не только для человеческого здоровья, но и для всего человеческого бытия вообще, и это означает решительный отход науки от позитивистических и рационалистических позиций. И неудивительно, что наука вынуждена вновь обратиться к понятиям и терминам старым и древним, признав тем самым их действительность. Schatzhaus, Schatzkammer, Bilder und Urbilder, идеи, Bildbewusstsein, все это старо, как мир. Таким образом наука вновь вносит в сферу человеческого знания в Европе все то, что было отброшено новой философией, как пережиток схоластики. Bilder или Urbilder в смысле Happich, это не что иное, как „geistige Erkenntnisbilder“ схоластики, species intelligibiles, о которых Ф о м а Аквинский говорит:

„Intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet“ (иметь внутри себя). (Summa Theologica. Die deutsche Thomas-Ausgabe 1937. Band VI, Questio 84, p. 282).

Это функция активного ума, по Аристотелю, или духовного ума древнецерковных писателей, функция не логическая, или логистическая, а ноэтическая, не мыслительная, а созерцательная. По Платону, душа берет эти species intelligibiles из активного ума (intellectus agens) путем интуиции, или вернее путем медитации. В духовном, активном уме эти species существуют нематериально (immaterialiter), и потому нельзя их смешивать с обычными понятиями. В то время, как материальные объекты, вещи в их эмпирическом бытии, суть лишь подобия, по Платону „Omoiomata“⁶⁸), Abbilder diessseitiges, эти species суть вещи в их подлинном, нуменальном бытии, образы „Eikon“⁶⁹). Иными словами это — идеи в смысле Платона, но не в их трансцендентном бытии, а в виде имманентных принципов в человеке, составляющих содержание его микрокосмической структуры и находящихся в его подсознании, или внутреннем сознании. Отрыв этого внутреннего сознания от внешнего, мирского сознания — факт катастатический, есть последствие падения человека с райского, духовного уровня на обычный земной психический уровень, и только в медитации достигается вновь связь обоих сознаний и приобщение к этому внутреннему, идейному сокровищу.

Из древнецерковных писателей наибольшее внимание уделяет этим внутренним образам Исаак Сирий (Ниневийский).

«Душа приемлет содержание не от вещества (как в чувственном содержании), но *внутри ее самой невестественно, скоро и сверх чаяния обнаруживается и открывается оно из самой внутренности*» (Сл. 29, 138).

Исаак называет это созерцание невестественным созерцанием и в то же время характеризует его, как созерцание действительности:

«Когда благодать начнет отверзать очи твои для ощущения зрением (внутренним) предметов в *их действительности*, тогда брань чувств умолкает» (Сл. 56, 283).

Созерцание предметов в их действительности есть созерцание образа предметов, «запечатленного в сокровенном уме» (Сл. 29, 138). Что это за образ? Это, по Исааку, — *духовныя понятия*, называемые им так в отличие от обычных понятий разума, от мозговых понятий, составляющих основу логического, дискурсивного мышления. В других местах Исаак называет их *таинственными понятиями* (сл. 75, 368), высокими и тонкими умопредставлениями (сл. 75, 367), ни с чем несравнимыми понятиями (сл. 55, 253), тонкими помыслами (сл. 49, 221), прелестными понятиями (сл. 28, 135), духовными умопредставлениями (Сл. 28, 136), в отличие от обычных представлений, как продуктов силы воображения. Духовное совершенство определяется тем, что —

«пришел ли ум в сознание *понятий совершенно нетелесных*» (Сл. 2, 23),

то есть тем моментом, когда эти глубоко скрытые «нетелесные» и «тонкие» понятия духовные доходят до сознания и остаются в нем. В длительной аскезе —

«дается душе сила, в *простых* и ни с чем *несравнимых* понятиях простираться до великой области высокого и божественного созерцания» (Сл. 55, 253).

Эти нетелесные и тонкие понятия, или внутренние образы вещей, идеи или «вещи в себе», предметы в их действительном, а не в феноменальном эмпирическом бытии, составляют главное содержание медитативного созерцания, а медитация в своей завершительной стадии есть мышление нетелесными, духовными понятиями.

Медитация начинает занимать все больше и больше места в духовной жизни Запада, совпадая со всесторонней и уничтожающей критикой рационализма и интеллектуализма XVIII и XIX вв. в наше время. Нет никакого сомнения в том, что интерес к оккультизму, распространение теософии, знакомство с браманобуддийским Востоком и с методами его медитации, особенно в виде индотибетской Йоги, послужили стимулом к духовному пробуждению Запада. Отмечая этот факт, многие авторы, в том числе и Karl Bernhard Ritter, говорят, что Запад должен приложиться к своему собственному наследию, к опыту христианской Церкви Запада и к ее духовным упражнениям⁷⁰). Ritter и другие говорят о „Zerstörung des Menschen“ на Западе, о кризисе „des Menschenwesens“⁷¹), отмечая религиозный корень этого кризиса. Медитация призвана к „Wiederherstellung des wahren Menschenbildes“, к „Auferstehung des Gottesmenschen“⁷²). Но здесь, в оценке различных методов медитации, писатели расходятся. I. W. Hauer в книге: „Joga als Heilweg“ стоит за Йогу для Запада, а с ним и психиатр и невропатолог Gustav Heyer. Ritter и цитируемый им Gerhard Rosenkranz высказываются против Йоги для Запада, исходя из особенностей христианской религии и учения⁷³).

Число авторов, высказывающихся против Йоги для Запада, растет. Указывают на неприменимость и опасность Йоги для Запада. К сожалению, не указывается на тот факт, что Йога в такой же степени опасна и для восточного человека, как опасна она для западного. Мы со своей стороны еще раз здесь отметим, что всякая Йога, даже в виде самых высших и тончайших форм Раджа-Йоги, этой самой аристократической из всех Йог, кончается пробуждением змея Кундалини, который с этого момента становится полным хозяином в организме Йога и руководителем его духовной жизни. Йогическая медитация завершается *кундалинизацией* человека, человек превращается в змее-человека; вместо идеала богочеловечества в христианстве, осуществляется офипоэз человека — вместо теопозза и логопозза его. Можно быть различного мнения о моральных, интеллектуальных и духовных качествах этого змеиноного существа Кундалини, но с христианско-религиозной точки зрения эта специфическая змеиная духовность, достигаемая в Йоге, есть одна из худших и сильнейших форм демонской одержимости, клиничес-

кая картина которого к сожалению еще не изучена европейскими клиницистами-психиатрами.

Несмотря на разногласия в мнениях о медитации в современных научно-философских кругах Запада, раздаются голоса против неразборчивости и безответственности в выборе средств и методов медитации, именно с точки зрения христианско-религиозного «различения духов». Wilhelm Stählin⁷⁴) говорит:

«Медитирующий дает место предмету своей медитации в своей душе и власть над своей мыслью и своим бытием. Поэтому есть большая ответственность в том, о чем мы медитируем... Всякая медитация образует неразрывную связь между моим душевным переживанием и определенным духовным содержанием, *словами, образами и знаками*... Всякий подлинный медитативный опыт показывает, до какой степени я сливаюсь с объектом медитации, до какой степени оно проникает в меня, вплоть до телесного ощущения. Нельзя говорить о медитации, не зная, каким силам мы открываем доступ в наше внутреннее (unser Inneres), какому гостю готовим мы ночлег (Herberge). Мы подвержены в медитации различным влияниям... Поэтому необходимо строгое самоиспытание (Selbstprüfung), внимательное и ответственное руководство (Führung), серьезная (ernsten) и чистая (lauteren) молитва, чтобы слова Истины, знаки, полные мудрости и благоволения (Segen) действовали на нас... и устранили все препятствия (Hemmungen) на пути, лежащие в нашем разлагающем (zerseztenden) разуме, отделяющем нас стеною от жизни благодати».

Говоря о значении медитации, автор отмечает:

«Упражнение (Übung) в медитации помогает нам проникнуть в тайны библейского слова, в силу какого-нибудь знака... Медитация доказывается божественной тайны и потому есть форма духовной жизни»⁷⁵).

Автор отмечает и значение аскезы, устраняющей препятствия нашей духовной жизни, которые зависят от нашей телесной жизни. Эти мудрые слова кажутся нам отдаленными отголосками высказываний великих аскетов древнего христианства, которым были хорошо известны все методы внехристианской медитации. R. B. Ritter хорошо знаком с медитациями в Zen-буддизме, таоизме, конфуцианстве и др. и он говорит о значении медитации в понимании религиозного культа и как средства в индивидуальной Seelsorge. Собственный опыт автора чрезвычайно ободряющий. Автор говорит о значении содержания христианских символов, чтения Библии и о желательности монастырей⁷⁶).

Теософско-антропософскую точку зрения на значение медитации представляет Heinrich Leiste⁷⁷). Медитация, говорит он, есть духовное дыхание, оно способствует преодолению ин-

теллектуализма и поднятию на духовную ступень, проникновению в самую сущность мысли, способствует *Spiritualisierung des Denkens*. В противовес иогизму, он отмечает участие в концентрации не только ума, но и чувства и всего, что способствует спиритуализации и метаморфозу душевных сил и их освобождению от физического организма, к пробуждению высших сил сознания. Но чисто иогическая безрелигиозная тенденция берет у автора верх: „Das Meditieren muss eine ganz menschliche Angelegenheit sein“. Ни в какой мере не обогащают и не дополняют индо-тибетскую Йогу и такие утверждения, что медитация есть соединение с «другим, вторым человеком», есть „Einswerden с высшим Я», пробуждение духовной индивидуальности⁷⁸⁾.

Представители всех систем и школ медитации на Западе согласны в том, что медитация призвана изменить коренным образом всю духовную жизнь Запада, поднять ее от рационализма XVIII—XIX вв. к подлинной духовности и углубленной религиозности; в практической сфере она призвана оздоровить человечество в духовно-душевной сфере и восстановить духовно-душевный облик человека. Восток всячески старается прийти на помощь «отставшему» Западу и ничего не может предложить, кроме Йоги с ее идеалом кундалинирования человека, приведшего весь азиатский материк к семейному, социально-политическому, государственно-му и религиозному тупику. При этом в виде бесплатного приложения и принудительного ассортимента к медитативным методам, тщательно насаждаются, при помощи доморощенных полуиогов и псевдоиогов, спекулятивно-теософистическая, псевдорелигиозная и безрелигиозная догматика, обветшавшая даже для самого нетребовательного Востока.

Совершенно неинтересна попытка связать медитацию с астрологией. Система медитации Н. Kazemzadeh Iranschähr⁷⁹⁾ представляет своеобразную смесь суфизма, йоги и христианства, автор и говорит от имени „östliche Mystik“. Система Р. Штейнера и вся его антропософия остается занятием небольшого кружка людей. Запад уже не нуждается в попытках индуизации христианства или христианизации индуизма.

Тем больший интерес представляет система бывшего штейнерианца Rittelmayer'a. Система его проникнута подлинным религиозным духом, духом Христовой веры и Христовых таинств, хотя, к сожалению, некоторые медитации Риттель-

майера навеяны комментариями Р. Штейнера к Евангелию Иоанна, где Штейнер не поднимается выше гностических домислов II—III веков. Риттельмайер начинает с лечебных медитаций, имеющих целью восстановить интеграцию человека и укрепить ослабленное человеческое Я. Главная форма здесь — „Ich bin Meditation“, которая должна вести к „Heiligung des Denkens, des Fühlens und Wollens“⁸⁰). Вместе с другими, чисто религиозными медитациями, эта медитация должна связать наше человеческое Я с Я Христа, а следовательно и с Божественной Волей⁸¹). Так, через соединение с Христом, происходит просветление человеческого Я и его участие в мировой жизни. Так Христос начинает жить в нас. Риттельмайер переходит к чисто религиозным медитациям: «Я есмь Свет Мира», «Я есмь Слово» и „Ich bin Christi“⁸²). Затем идут медитации всех этапов земной жизни Христа: Его рождения, крещения, суда, страстей, распятия, воскресения и вознесения. И „Vater unser“, по автору, есть медитативная молитва, являя собою идеальное соединение медитации и молитвы. Все еще находясь под влиянием своего учителя Штейнера, Риттельмайер мечтает о «белой магии» христианства, о силе Христа в нас и в таинствах⁸³). Правильнее было бы говорить о христианской теургии, но эта теургия есть только там, где есть святость и святой, так как только в святом человеке проявляется полностью теургическая сила внутреннего Логоса-Христа.

Эта мечта о святом очень характерна для духовной жизни Запада. Образцам древнецерковной теургии нужно учиться у великого Дионисия Ареопагита, которого, кстати сказать, в некоторых кругах западной теологии до сих пор называют «Псевдо-Дионисием». Если бы на Западе изучали труды Дионисия Ареопагита так же тщательно, как, например, изучают буддизм и ламаизм, то Дионисий был бы признан подлинным и позорное для западной теологии клеймо было бы снято . . .

Религиозные медитации Риттельмайера означают возврат к старой западной медитации времен Фомы Аквинского, Бернарда, обоих С. Викторов, Петра Алкантарского, Игнатия Лойолы, Бонавентуры, Молиноса, Св. Терезы и других, и к древним образцам Исаака Сирина, Максима и других.

На протяжении тысячелетий медитация стала универсальным средством к пробуждению подсознания, сильнейшим фактором обмена сознаний. Главной притягательной силой

медитации является то, что в подсознательной сфере человека скрыто и сверхсознательное содержание: Теос и Космос в Антропосе, сверхчеловеческое и божественное, все металогическое и метапсихическое, сверхъестественное и сверхчувствительное, Человек-Архетип, Адам Кадмон во всем его первозданном величии и падении, Небо и Земля, Царство Небесное и Бездна, рай и ад, Брама-Лока, Девакан и т. д. Значение медитации в том, что через непосредственный контакт с этим внутренним и имманентным устанавливается контакт с внешним и трансцендентным, мистическая связь с надмирным личным Божеством, что составляет задачу подлинной религии и религиозной мистики и аскезы; или связь с Божественной Субстанцией или Силой, с чувством своей идентичности с Божеством, с вытекающими отсюда идеями самообожествления, самоспасения и самоискупления, как в псевдорелигии пантеизма и в спекулятивной мистике; или связь с космическими и надкосмическими силами и сущностями, как в магии, алхимии, астрологии, оккультизме, теософии и Йоге и т. д.

Степень углубления в подсознание соответствует степени упрощения и унификации медитирующего ума, а последнее зависит от чистоты, искренности и бескорыстности аскезы, от благоговения и священного страха перед Божественной тайной.

На этом свойстве медитации, проникать силой упрощенного ума в более или менее глубокие слои подсознания-сверхсознания, основаны все гностические, магические и спекулятивные тенденции человечества, а проникновение медитирующего ума в аффективное подсознание, в бездну сердца, оказывает психоаналитическое действие, давая умиротворение и бесстрашие, отвечая глубокой религиозной потребности человека.

ВНУТРЕННЯЯ СОКРОВИЩНИЦА

Интроверзия достигает в медитации своего предельного пункта. Концентрированные силы тримерии человека во главе с умом должны встретиться с внутренней сокровищницей, с глубоко скрытой и интимнейшей сущностью человека, путь к которой через «узкие врата» тесного пути обычными силами внешнего человека недостижим. У различных

народов в разные времена были разные представления о сущности и природе этого внутреннего сокровища, драгоценного маргарита, о котором говорится в Евангелии (Матв. 13, 46), и которое было объектом религиозных и спекулятивных устремлений. В дохристианском мире это было неопределенное, неизвестное и безличное Божество, Атман в индуизме, как чистая сущность человека, и достигший этого сокровища в интроверзии становился мистом, иерофантом, посвященным и достигал теосиса (обожения), но только немногие достигали в созерцании до подлинного сокровища — Единого Божества. В древнем индуизме, в Брамалуре и Вишнупуре, это был Атман, чистая частица Божества, Брамы или Вишну, живущая в сердце человека, как его подлинное Я. Но в большинстве древний мир был заражен политеистическим натурализмом и черты этого натурализма можно видеть и в современной мистике индуизма. Это — мир богов и божеств индусского пантеона, образы коих созерцаются внутри, о чем говорилось уже в главе о подсознании. В христианстве это — Логос-Христос, живущий в сердце и вновь рождающийся или рождающий свой небесный образ в земном одеянии плотского сердца человека, скрытый за непроницаемой оболочкой, которую преодолевает только молитвенное усилие чистого медитирующего ума.

«Живу к тому же не я, а живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

«Мы преобразуемся в тот же образ, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18).

Внехристианская медитация не достигает сокровенной глубины сердца, где скрыт Логос, до конечного пункта медитации, а останавливается на пути, на промежуточных станциях, в дебрях человеческого Микрокосма. Ее цель — космофилы и антропософия, которые она выдает за теософию. Она проникает в «бильдбевустзайн», которые Карл Риттер ошибочно считает местом религиозного опыта, следуя теософской моде.

Достигший внутренней сокровищницы берет из нее, и весь вопрос в том, от кого брать, от самого Логоса или от его настоящих и бывших министров, среди которых так много «сынов противления», падших идей в смысле Шеллинга. Здесь сказывается сила, глубина и полнота аскетического отрешения. В Йоге это отрешение не полное, в Йоге — отрешение от макрокосма, но со всей силой своей ментальной страсти йог устремляется к микрокосмическому содержа-

нию своего подсознания, черпая из него свое всезнание и всемогущество. Мистическое единение иога — это unio mystica cosmica.

Проникая в подсознание, медитирующий ум приводит в движение его содержание. Все зависит от того, в какую область подсознания проникает ум, с какой целью, и каковы качества самого медитирующего ума. Очищенный, вооруженный Иисусовой молитвой и силою Духа Святого, ум в умном делании проникает в хрустальный дворец души, по словам Св. Терезии, где обитает Христос-Логос. Проникая в сердечный ад бездны, он устрашает ее обитателей, змей, гадов, пресмыкающихся, скорпионов, по Григорию С. и Иосифу Бриенскому, разгоняет их, полаяя их, как огнем и ослепляя своим светом. Неочищенный ум, полный ментально-магической и гностической страсти, не проникает в сердечную дверь хрустального дворца. Невежественный ум пробуждает и активизирует злое подсознание бездны сердца. Есть злая медитация, ведущая к экфории латентного злого подсознания. Пробудив его, ум не в состоянии управлять им.

В зависимости от конечной цели медитации, происходит *поляризация духа* в ту или иную сторону, в сторону Кундалини и Микрокосма — в Йоге, или в сторону Логоса — в умно-сердечной медитации древней церкви.

Исаак Сирий говорит, что мистическая, духовная вера —

«обнаруживается в духовных очах, которые видят сокрытые в душе тайны, *невидимое и божественное богатство*, сокровенное для сынов плоти, и открываемое Духом, питающимся с трапезы Христовой» (Сл. 28, 137). Подвижники Христовы становятся «обладателями втайне хранимых Им сокровищ» (Сл. 31, 147).

ДРЕВНЕЦЕРКОВНАЯ МЕДИТАЦИЯ

Классический пример медитации над Писанием мы имеем в древней церкви. Исаак Сирий говорит:

«Постоянно упражняй себя в *размышлении*, читая божественные Писания, с точным их разумением, чтобы, при праздности ума твоего, не осквернялось зрение твое чужими сквернами непотребства» (Твор., сл. 2, 19).

Такая медитация, по Исааку, освобождает от рассеяния, от страстей и помыслов, способствует собиранию и при длительном упражнении ведет, с одной стороны к изумлению,

восторгу и экстазу, а с другой — к глубокой внутренней молитве. Таким образом, все три элемента религиозного деления: медитация, экстаз и молитва, оказываются тесно связанными в одном мистическом акте.

Такая медитация может иметь место не только при чтении Св. Писания, но и при других проявлениях религиозной жизни: псалмопении, коленопреклонениях, словесной молитве, во время богослужения, и жизнь многих Отцов Церкви, подвижников и отшельников, полна примеров медитативного и экстатического действия этих чисто внешних форм аскезы.

Очень рано появился в древней Церкви и другой род медитации, образный, при чем образы группировались вокруг земной и потусторонней жизни человека, или вокруг центрального образа Иисуса Христа и Его земной жизни. Величайшим представителем этого рода медитации был Исаак Сирий, который предлагает следующие темы медитации: 1) Бог невидимый и безвидный, 2) чин и стояние умных сил, 3) составление видимых вещей, 4) домостроительное нисхождение Слова, 5) картина страстей, смерти и Креста Господня, 6) всеобщее воскресение, 7) вечные муки, 8) Второе пришествие и Страшный Суд, 9) Царство небесное. Григорий Синайский говорит о восьмеричном созерцании, исключая страсти Христовы (Патр. М. 150). Никодим Агиорит прибавляет к этим видам еще и следующие: 1) к смерти, 2) унижению сердца, 3) образованию смерти, 4) изучению и созерцанию чудес творения («О хранении чувств, ума и сердца», стр. 115-116).

Видения святых и мистиков относятся к этой области, также и картины дантовской «Божественной Комедии», заимствованные из апокрифической книги ап. Петра.

Внешний объект при этих медитациях, в виде Распятия, облегчает концентрацию и поддерживает веру, молитвенность и благоговейность медитации, гарантирующие от крайностей и ошибок эйдетики (образности) и от прельщения.

Это — искание и зрение иного, невидимого мира, и еп. Феофан Тамбовский говорит следующее о сущности и технике этой медитации:

«Кто раз добьется зрения, тот после начнет узреть чаще и легче; и чем кто непрерывнее, напряженнее и усерднее будет совершать это, тот скорее достигнет *непрекращаемого зрения*, или, что то же, *стояния в духовном мире*. Само делание состоит в понуждении воз-

зреть на сии предметы сколько можно чаще, с желанием непрерывного зрения их. Сначала лучше устанавливать зрение на одном каком-либо предмете и зреть его пока напечатлится он, а потом переходить к другим. Когда переберутся все, тогда и весь строй может быть сознаваем в один миг... Должно помнить, что это — не размышление, а неподвижное зрение ума» («Путь к спасению». Москва, 1894, стр. 205-214).

Н и к о д и м Агиорит говорит о значении этих медитаций:

«Ум человека легко подвижен, увлекается и рассеивается, а чувственная фантазия увлекает к страстям; нужно ум и фантазию направить в сторону священных объектов и лиц» («О хранении ума, чувств, фантазии и сердца», стр. 115).

Он приводит слова **Максима Исповедника** о вмешательстве вражеской силы в медитативную работу:

«Пусть соблазняет тебя враг недостойными и атопическими (неуместными) фантазиями. Не бойся постыдных и страшных образов безрассудной фантазии, но обращай их в ничто. Это — игра и ложь. Кто победил их, тот победил и тех, кто эти фантазии вызывает» (Там же, стр. 115-116).

Эта религиозно-эйдетическая медитация (образная) включает и космологический, и антропологический элементы, но они связаны с центральным Образом Логоса-Христа и освещены Его внутренним светом.

Эйдетическая медитация не имела в древней церкви того универсального и самодовлеющего значения, которое она приобрела впоследствии в католической церкви, особенно у **Игнатия Лойолы** и в его ордене. Главное место занимает в ней, в древней церкви, другой вид медитации, восходящей к апостольским временам, — умное делание.

СУЩНОСТЬ МЕДИТАЦИИ

Сущность умной медитации выразил **Марк Подвижник**:

«Одно дело посещать сердцем, *эпископейн*⁸⁴) (в латинском переводе *secum cum corde meditari*), а другое — посещать сердцем умом, этим архонтом и архиереем, приносящим Христу логические жертвы» (Patr. Migne, t. 88, *Commentar.*, 1137).

Нужно различать, по **Марку**, два рода медитативной деятельности: 1) посещение сердца, то есть медитация сердцем в уме при концентрации ума, 2) посещение умом сердца, то есть медитация ума в сердце, с принесением интеллектуальных жертв.

В первом случае сердце отлагает в концентрированном уме свои образы, так как сердце является складом образов, мес-

том «бильдбевустзейн»; во втором — ум действует в сердце, жертвуя всей своей интенцией. Первое — это медитация в обычном смысле, второе — это умная медитация, с сокровенной деятельностью ума в сердце. Божественное участие не замедлит своим действием. Марк продолжает:

«Одних, кто медитирует, божественный и священный огонь обжигает то, что не очищено, а других просветляет по степени совершенства» (Patr. M. t. 88, Комментарии, стр. 1137).

Исаак Сирин также различает два вида медитации, говоря о первой, как «о размышлении о духовном, устанавливаемом молитвою» (Твор. с. 171), а о второй он говорит так:

«Старайся войти в храмину, находящуюся внутри тебя, и увидишь храмину небесную» (там же).

Так жертвенному уму открывается «сердечное небо». Умная медитация, совершаемая концентрацией ума в сердце с призыванием имени Иисуса в сердце в виде молитвы: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя», есть самоотверженное служение ума Христу-Логосу в Его внутреннем храме сердца, с одухотворением всей человеческой тримерии.

Сущность умной медитации можно выразить в следующих чертах:

1) Умное делание есть медитация логоистическая. Ум созерцает в хрустальном дворце сердца самого короля-Логоса, а не только Его министров, как в Йоге, и получает духовные дары из первых рук, из рук самого короля.

2) Умное делание есть медитация сердечная, а не головная, как в Раджа Йоге, не спинно-мозговая, как в Кундали Йоге. Мистерия души и духа совершается в сердце. Голова также имеет центры души и духа, как и сердце, но соединение манаса и будхи в голове иное, чем в сердце. Манас в голове сильнее, чем в сердце, и дело кончается поглощением будхи (духа). В сердце дух сильнее, чем душа, и, привлекая к себе душу, одухотворяет ее помощью божественной благодати, без поглощения души, которая становится духовной душою. Сердце — центр не только человека, но и всей Вселенной в миниатюре, так как где Бог, там и центр всего. Сердечным характером делания обеспечивается энцетризм медитации, энцетризм всего созерцания и всего знания, энцетризм и полнота спасения и искупления; созерцание всего бытия, а не его отдельных членов в их разрозненном, самостном аспекте. Отпадшие идеи и сущности не могут дать истинного знания ни о себе, ни о Боге. Так обеспечивается

цельность, тотальность и интегральность созерцательного знания, а главное — его истинность.

3) Умное делание есть медитация спасающая и искупляющая (литургическая и сотерическая). Единением с Логосом обеспечивается подлинное спасение и искупление.

4) Умное делание есть медитация благодатная и сверхсубстанциальная. Участие недифференцированной, божественной силы благодати придает созерцанию сверхсубстанциальный характер, отвлекает ум от вещественности, позволяя ему вмещать сверхразумное⁸⁵), сверхчувственное⁸⁶), сверхъестественное⁸⁷).

5) Умное делание есть медитация свободная от всяких следов мышления, фантазии и образов. Мы уже приводили слова Оригена о том, что фантазии не должно быть места в молитве. Каллист и Игнатий говорят:

«Не только непотребное, но и благопотребное мечтание неуместным признано святыми отцами в чистой молитве и в умном делании простом и единичном» (Добр. 5 стр. 4).

И Феофан Затворник Тамбовский говорит:

«Стоя с сознанием и вниманием в сердце, произноси непрестанно молитву (Иисусову) без всякого образа и лика, по вере, что Господь зрит тебя и внимает тебе» (Обозрение главных сочинений, 1904, изд. 2-е, стр. 147).

Умный делатель приучается не думать в медитации и заменяет мышление видением, он видит духовно. Дух не думает, а видит лицом к лицу, по ап. Павлу; это — состояние бездумное, безобразное, бесчувственное, бессловное. В аскетической литературе поражает эта простота и реальность видимости в духе. Молчит в умном делании неразумная душа, и дух освобождается от рабства и проявляет свою активность. Безмолвие души не означает ее бездействия, а ее собранность для высшей, молитвенной ее интенции, в процессе унификации. Молчит вначале и созерцательная функция ума для полноты высшей, четвертой функции ума — молитвенной. Апостольское умное делание — самая свободная из всех существовавших и существующих медитаций.

Феофан говорит о религиозном духе умной медитации:

«Зри себя содержимым десницею Божию и зримым Оком Божиим, спасаемым в Господе, стоящим в смерти, под судом» (там же, стр. 205).

ТЕОРИЯ УМНОЙ МЕДИТАЦИИ

На основании древне-аскетических данных, Феофан дал теорию умной медитации в виде учения о «внутри-пробывании», интересную еще и тем, что в ней отмечается интенция всей тримерии в умной медитации. Приводим ее в кратком изложении.

Человек, живущий весь во вне и потому называемый внешним, пришедшей благодатью втесняется внутрь себя, и здесь, как пробужденный от сна, видит новый мир. Закон для внутри-пробывания: держи сознание свое в сердце и собирай туда все силы души и тела. Собрание ума в сердце есть внимание, собрание воли — бодренность, собрание чувств — трезвение. Вслед за такими душевными деланиями должны направляться и телесные, им соответствующие органы: так за вниманием — обращение внутрь очей, за бодренностью — направление мускулов во всем теле к груди, за трезвенностью — оттеснение расслабляющих движений, подходящих к сердцу из нижних частей тела, подавление услаждения и покоя плоти. Это нужно делать до тех пор, пока сознание не утвердится в сердце, как на своем месте; и потом пребывай там неисходно, пока пользуешься сознанием, часто повторяя то же делание для возобновления и укрепления его, потому что оно поминутно то расслабляется, то нарушается. Надо знать, что это внутри-пробывание и собрание — не то же, что и размышление, хотя много походит на него. Последнее состоит только в действии ума, оставляя другие силы незанятыми, и держится в голове, а то стоит в сердце и приводит в движение все силы. Само собой очевидно, что внутрипробывание есть, в истинном своем виде, условие истинного господства человека над самим собой, следовательно истинной свободы и разумности, а потому и истинной духовной пищи. Потому всякое духовное делание и всякий вообще подвиг должен быть совершен отсюда, иначе он недуховен. Кто собран внутрь, тот видит все движения своих сил и может управлять ими. От собрания всех сил в сердце возникает в нем теплота — это горение духа ревности, с силой и зрячестью духа, составляющих истинный дух. Нужно потрудиться, чтобы стяжать его, ибо оно не вдруг оказывается, а по времени и многом искании. Оно есть условие духовной жизни. Его совершенствование зависит от совершенства трех производящих его душевных

сил и трех телесных деланий: внимания ума, бодренности воли и трезвения сердца. В полном же свете оно явится тогда, когда будет достигнута чистота ума от помыслов, чистота воли от пожеланий, чистота сердца от пристрастий и страстей. Но и до того времени оно все же есть внутрипробывание, хотя и несовершенное, незрелое и не непрерывное. Отсюда — средства к внутрипробыванию: удаляй все, что может нарушать показанные три делания, или все, что может отвлекать во вне силы души, с соответственными им отправлениями тела. Что ни делал бы подвизающийся, прежде всего войди внутрь и оттуда действуй. (Из книги «Путь к спасению». 1894, с. 205-214).

МОЛИТВА

МЕДИТАЦИЯ И МОЛИТВА

Если, по Мальбраншу, внимание есть естественная молитва, то концентрация и медитация являются молитвой в большей степени, но именно только естественной молитвой, имеющей все недостатки естественного метода. Это — метод головной, ментальный, без участия сердца, и увлекает в ментальный мир, мир «отвлеченных начал», который не есть высший, духовный мир. Если абстракция в мышлении есть телесный акт собирания ума, то концентрация и медитация представляют душевный акт собирания ума. Безмолитвенная медитация есть остановка на этой душевной ступени. Духовным завершением медитации является обращение или восхождение ума к Богу в молитве. Медитация без молитвы есть замыкание ума в самом себе, молитва к самому себе, к своему Я. Отсюда автотеосия Йоги, самообожествление, антропоцентризм. Мудрость и знание человек получает здесь из того же источника, от своего нуменального Я. Это — мудрость мира сего и века сего, отвергнутая апостолами. Созерцание завершается и оформляется в мышлении. Буддийская медитация, дхиана, замкнула гнозис Гаутамы Будды в философскую систему, полную противоречий. Западный ум в лице Фихте, Гегеля и Шопенгауэра без всякой аскезы, медитации, пришел к тем же выводам.

Созерцание в безмолитвенной медитации — это в лучшем

случае созерцание платоновских идей, но в их безжизненном, безличном аспекте и вне их связи с центральной Идеей-Логосом. Отвлеченная идея не живет, человеческая софия не проникает в жизнь и потому отворачивается от нее.

В древней мистике, где она не испорчена и не извращена спекуляцией, значение молитвы признается полностью, например в «Тимее» Платона. Прокл говорит в «Комментариях к Тимею»: «В молитве душа перестает быть сама собою, она в Боге». Умирая, Сократ так молился: «Создатель всех! Дух и Премудрость! Тебе предаю душу мою!»⁸⁸

Духовность медитации обусловлена молитвой. И с а а к говорит:

«Всякое размышление о духовном устанавливается молитвою и нарицается именем молитвы, и под сим именем сводится во едино» (Слово 39, 171).

То же и в отношении к созерцанию:

«Молитва возносит к созерцанию, которое называется духовным видением» (Сл. 21, III).

Медитация имеет тенденцию вытеснить молитву. Медитативное лечение может быть успешно лишь в том случае, если устранен корень болезни — эксцентризм, отпадение от Бога. Медитация духовно эффективна только в соединении с молитвой. Гармоническое соединение медитации и молитвы мы видим в умной Иисусовой молитве, в умном делании, в Логос-медитации.

С и м е о н Новый Богослов говорит:

«Внимание так должно быть связуемо и неразлучно с молитвой, как связано и неразлучно тело с душой. Внимание должно идти вперед и сторожить врагов, как некий страж; оно первое пусть вступает в борьбу с грехом и противостоит злым помыслам, входящим в душу, а позади внимания пусть следует молитва, которая истребляет и побивает тотчас все те злые помыслы, с которыми вело брань внимание» (Добр. 5, 505).

ТАЙНА МОЛИТВЫ

Никакой психологический анализ не в состоянии вскрыть тайну молитвы, ее универсального действия на всю тримерию. Из всех видов внутреннего делания молитва в наибольшей мере способствует отрешению от внешнего человека и от внешнего мира, от всех чувств, ощущений, забот, желаний и мыслей.

Молитва есть акт подлинного Я, небесного человека, Архе-

типа, есть акт божественный, и потому молился постоянно Сам Богочеловек Иисус. Безмолвитвенная концентрация и медитация завершается размышлением, то есть переходит во внешнюю активность. В чистой молитве нет даже следов мышления, и потому пробуждается внутренняя активность: внутренний ум, внутреннее чувство и внутреннее слово. Бездумная молитвенная концентрация есть наиболее чистая и высшая форма концентрации, когда начинает быть слышимым голос сердца, глубочайший, интимнейший, заглушенный в обычных условиях шумом сердечных эмоций, помыслов и страстей.

Существенным элементом молитвы является слово, которое само по себе есть сила активная. Эта сила приходит на помощь силе концентрированного ума. Молитва есть активная концентрация ума словом, есть диалогическая форма концентрации, когда посредником между человеком и высшей силой является сила слова. Настоящее чудо молитвы начинается, когда внешнее слово в молитве, логос профорикос⁶⁹), уступает место внутреннему слову, логос эндиатетос⁷⁰). Тогда молитва идет сама из глубины вместе с голосом внутреннего Логоса. Когда есть молитва, то все другие виды концентрации и медитации не нужны, так как они входят в молитву, как ее основные элементы. Молитва является в то же время универсальной концентрирующей силой, вставая в умном делании в первую половину его, в концентрацию ума в сердце и доводя концентрацию до ее предельной степени. В молитве происходит поляризация души в сторону духа*). Тогда молитва отворяет «сердечный вход» концентрированному уму, утверждает ум в «сердечном месте» и ведет к внутреннему царству небесному. Именно в молитве — огромная сила древнецерковной аскезы (медитации), ее глубоко проникающая сила, ведущая до самого центра человеческого существа, где находится Божество в человеке.

ДУША И МОЛИТВА

Молитва есть пища для души. Как телесная пища есть питание тела, так и молитва есть питание души. Молитва есть для души пища духовная, в то время как дыхание, ведущее

*) Понятие поляризации в психологическом смысле заимствовано у А. М. Асеева, из его статьи «Поляризация интеллекта».

к накоплению психической энергии, есть пища душевная. При наличии духовной пищи душевная пища для души излишня, поэтому дыхание не играет в древнецерковной медитации той роли, какую оно играет в Йоге. Духовная пища действует во всех частях души: умственной, раздражительной и желательной, и усиливает все душевные функции. Духовная пища действует и на телесном плане. Мученики голодали в темницах до двух-трех недель, их поддерживала духовная пища, подаваемая в молитве, она поддерживала и их тело. Христос говорил ученикам: «Я имею пищу, которую вы не имеете», подразумевая духовную пищу.

Молитва есть жизнь души. К а л л и с т говорит:

«Как сие тело наше, по исходе из него души мертво бывает и смердяще, так и душа наша, не движущая себя на молитву, мертва есть, окаянна и злосмрадна» (Добр. 5, 372).

О Св. Евфимии говорится, что он «молитвами оживлял душу свою» (Жит. св., октябрь).

На втором месте нужно поставить катартическое действие молитвы. И л ь я Эдик говорит:

«Когда душа, упразднившись от всего внешнего, соединится с молитвою, тогда молитва, как пламя некое, окружив ее, как огонь железо, делает ее всю огненною, и тогда душа бывает неприкосновенною для внешнего, подобно раскаленному железу» (По Каллисту, Добр. 5, 107).

Аскеты говорят, что «имя Иисуса, произносимое в умной молитве, посылает всякую скверну, появляющуюся в душе» (И о а н н Лествичник и др.). К а л л и с т говорит о свете молитвы:

«Свет ума и души есть рачительная молитва, свет неугасимый и непрестанный» (Добр. 5, 374), —

в то время как воображение (фантазия) и внешние чувства помрачают ум и душу. Огонь и свет, подаваемые душе в молитве, ведут к сублимации неразумной души⁸¹), возводят две неразумных силы души на степень их первозданной интеллигибельности (тимос и эпитимию), осуществляя эрото-позэ⁸²) и иллюминацию⁸³) души.

У М И МОЛИТВА

К а л л и с т говорит о концентрирующем действии молитвы на ум:

«Ум во время молитвы трезвенно углубляется в сердце и ничему уже внимать не может, кроме Бога» (Добр. 5, 457).

И с а а к говорит об отрешающем действии на ум:

«В молитве ум освобождается от уз попечений, утончается и просветляется» (Сл. 39, 170).

Ум несовершенных, по И с а а к у, зависит от изменений четырех влаг тела, от четырех стихий, это — вещественный ум, созерцающий только видимое. Утончение ума в молитве возводит его до созерцания невидимой основы вещей, ум делается нематериальным, световидным, как говорит Г р и г о р и й Синайский (Patr. М. 150, 1281). Только в молитве достигается полная интроверзия ума, полное собрание ума и возвращение его к самому себе, освобождение его от рассеяния по миру и гедонической привязанности к вещам мира, от опьянения миром. В своей трезвенной молитвенной концентрации ум действует на душу, как огонь и свет, сжигая в ней страсти и чувственность и освещая темную бездну сердца. В молитвенной интенции ума осуществляется величайший мистический акт уподобления. М а к с и м Исповедник говорит:

«Ум, направленный к Богу молитвою и любовью, делается мудрым, сильным, человеколюбивым, милосердным, или, просто говоря, имеет все свойства Божии» (Patr. М. т. 90/1, 1001).

В молитвенной концентрации ум вновь обретает утерянную им способность созерцания, так как молящийся ум уже не мыслит. Мышление и созерцание — антагонисты, когда ум мыслит, то созерцать он не может. Для созерцания нужно полное отрешение ума от мысли. Умозрение о вещах отпечатлевает в уме образы этих вещей и мешает созерцанию. Молитва отрешает ум от рефлексии и философствования и тем самым создает благоприятные условия для созерцания. Погруженный в сердце в умной медитации ум пребывает в нем неподвижным, то есть свободным от чувственного созерцания и умозрения, и, по К а л л и с т у, «приемлет мысленные озарения, как блистания молнийные, и собирает божественные разумения» (О молитве, Добр. 5, 458).

Ум освобождается от эмпатии, становится бесстрастным умом.

Созерцание тесно переплетается с молитвой, но это — не одно и то же:

«Молитва есть сеяние, созерцание — собирание рукоятей, при котором живущий приводится в изумление неизглаголаным видением, как из малых и голых посеянных им зерен вдруг произросли перед нами такие красивые колосья» (И с а а к, Добр. 2, 720).

Н и л Синайский говорит:

«Иное есть бесстрашие ума, а другое — истинная молитва, что и выше. Но и когда ум не коснит в простых помышлениях о вещах, не значит еще, что он достиг уже и места молитвы; ибо он может быть занят философским умозрением о сих вещах и углубляться в причинные их отношения» (то К а л л и с т у и И г н а т и ю, Добр. 5, 418).

Но при философствовании неизбежно происходит впечатление ума, а это, по Н и л у С., «далеко уводит от Бога». Философствующий ум пребывает в отвлеченностях и потому для него и Бог, и дух, и душа — только отвлеченности, идеалы и фикции разума, а не живые сущности. Христианское молитвенное делание духовно чисто и потому в нем созерцается и Бог и сама жизнь в целом. Молитва освобождает ум не только от противоестественных цепей, но и от естественных рамок и ограничений, и вводит ум в область Божественного сверхъестества.

Утончение ума в молитве и пробуждение созерцательной его функции повышает до неузнаваемости гностические функции ума. Подлинный гнозис, то есть углубленное внутреннее познание, с проникновением в сущность вещей, достигается в молитвенной интенции ума и весь невидимый мир открывается уму со всеми своими духовными законами и тайнами. М а р к Подвижник говорит о трех способах познания:

- 1) через чувства, в понятиях чувственного⁸⁴),
- 2) в интеллектуальном созерцании вещей⁸⁵),
- 3) в состоянии молитвы⁸⁶) (Комм., Pat. M. т. 88, 1141).

Молитвенное познание проникает дальше всех, так как ведет к самому источнику Бытия и жизни.

В молитве совершается мистическая сублимация душевного ума, логикон, или логистикон, и его соединение с латентным духовным умом — нус. К а л л и с т Тиликуда говорит о сублимации ума и души:

«Над всеми добрыми делами державствует молитва: слезу покаяния она рождает, к умирению помыслов весьма содействует, будучи понуждаема единого Бога почитать высочайшим миром; любви к Богу она есть родительница; мысленную силу души она одна очищает, возделывательную силу души чистою для Бога сберегает, раздражительную часть души укрощает. Все силы души и все действия ее очищает и исправляет, особенно при созерцании и *рождающейся любви к Богу*» (Добр. 5, 465-466).

В молитве совершается мистическая триадизация ума при соединении его с Богом, о чем говорит Г р и г о р и й П а л а м а:

«Когда единичный ум бывает тройственным, тогда он соединяется с Тройческой единицей... Бывает же ум тройственным в возвращении к самому себе и в восхождении через себя к Богу» (Добр. 5, 324-325).

В молитве совершается эротопоз⁰⁷⁾ ума и всей души. И с а а к говорит:

«От молитвы рождается любовь Божья» (Сл. 39, 171).

Мы уже приводили слова Максима Исповедника о том, что в умном делании две силы души, раздражительная и вожделевательная, превращаются в любовь. То же самое происходит и с умом. Эротопоз ума — одно из величайших чудес древнецерковной мистики и свидетельствует о том, что ум достиг одухотворения и соединился с умным (духовным) чувством. Здесь ум —

«всецело пребывает в себе и в Боге, вкушая источающееся изнутри духовное радование... духовным чувством познает, сколь благ Господь... и испытывает неизреченное нечто» (Григорий Палама, Добр. 5, 325).

Эротопоз сопровождается чувством мистического блаженства, которое нельзя передать словами.

На высших ступенях молитвы ум как бы выходит из себя, приходит в иступление, восторгается или восхищается, восходит к Богу, но не один, а со всей душой и духом, в экстазе и мистическом единении (*unio mystica*).

«Мысленно в воздух света восхищаемая душа светло осиявается, еще паче очищается, вся восторгается к небесам и созерцает красоты уготованных святым благ» (Никита Стифат, Добр. 5, 142).

Нил Синайский говорит:

«Высшая совершенная молитва есть некое *восхищение ума* и полное его иступление от всего чувственного» (Добр. 5, 419).

Духовная активность ума в молитве неисчерпаема и лежит в основе катартического действия ума при концентрации его в сердце. Это ум вычерпывает из темной бездны сердца все его ядовитое и смрадное содержимое.

ДУХ И МОЛИТВА

Дух и духовность являются идеалом христианской жизни и поэтому и молитва должна быть духовной. Нил Синайский говорит:

«Качество молитвы состоит в том, чтобы молиться в духе умом» (Добр. 5, 419).

Ап. Павел различает молитву умом и молитву духом:

«Что же делать? Стану молиться духом и стану молиться умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14, 15).

Из дальнейших слов апостола видно, что под молитвой духом он понимает внутреннюю, тайную молитву, незаметную для окружающих людей, и поэтому он говорит о двух видах молитвы, внутренней и внешней. Внутренняя, умная Иисусова молитва, или умное делание, есть молитва «умом в духе», по Нилу Синайскому, совершаемая духовная интенцией ума, придающей молитве более глубокий интимный характер.

Дух сам преобразуется в молитве, и об этом говорит Феофан Тамбовский:

«Молитва есть оживотворение духа. Кто бывает в мироважнице, пропитывается миром (маслом). Кто возносится к Богу, исполняется Божеством. Божественное влечение в нас, будучи само по себе просто и единично, разливается в нас по трем силам нашего духа: просвещает разум, дает крепость воле, возвышает сердце. Молитва есть все для нас» (Начала христ. правоучения, Москва, 1891, стр. 395).

Духовность в христианской аскезе подается по признаку молитвы:

«Умеющего молиться должно назвать имеющим дух. Молитва есть дыхание духа... В молитве разверзаются глубины нашего сердца и дух возносится к Богу, чтобы приобщением к Нему воспринять дар соответствующий» (там же, стр. 394).

ТЕЛО

В иогическом каталептическом экстазе Самадхи тело не принимает никакого участия, оно пребывает в состоянии трупного окоченения и полностью разобщено с экстатированным духом и душой. Отсюда — абсолютно бессознательный характер иогического экстаза с неизбежной постэкстатической рефлексией Тарка, заполняющей пропасть между сверхсознанием йога и его парализованным сознанием.

В молитвенном экстазе умной медитации тело принимает участие, несмотря на полное восхождение ума, духа и души к Богу. Бессознательность здесь относительная, в смысле выключения физического, мозгового сознания с его чувственно-рассудочным содержанием. Сверхсознание аскета (умного делателя) органически вливается в ставшее латентным физическое сознание, которое вместе с телом аскета подвергается метаморфозу в такой степени, что способно вме-

стить сверхсознание аскета, и рефлексии здесь нет места. В молитвенном экстазе тело одухотворяется, становится, по ап. Павлу, телом духовным, просветляется светом рождаемого в сердце аскета Логоса-Христа. По Д а д о х у — «огонь святой благодати распространяется и на внешние чувства», происходит, по И с а а к у, «уразумление внешних чувств», восстановление их первоначальной интеллигибельности, реинтеграция внешних чувств, вместе с реинтеграцией всей тримерии в тотальном молитвенном экстазе умного делания.

СЕРДЦЕ

Примат сердца над головным умом остается в силе и во время молитвы:

«Твори молитву душевно или умом, причем *ум да внимет сердцу*» (Григорий Синайский, Добр. 5, 251).

О действии молитвенной концентрации ума на сердце говорит Ф и л и м о н :

«Непрестанными молитвами отверзаются *умные очи сердечные* и зрят Царя сил и бывает радость великая и сильно воспламеняется в душе Божественное желание неудержное, причем *совосхищается тудаже и плоть* действием Духа (Св.), и человек весь *соделывается духом*» (Добр. 3, 397).

Таким образом тотальное одухотворение человека, участие плоти в экстазе, осуществляется в сердце, как в центре человеческого существа. Тотальность молитвенного экстаза обязана его сердечному характеру.

Об участии самого сердца в молитве говорит И о а н н Лествичник:

«Огонь (ума), прошедши в сердце, воскрешает молитву; по воскресении же и вознесении на небо, бывает *сошествие огня небесного* в горницу души» («Лествица»).

Соединение человеческого огня с огнем божеским происходит в сердце при молитвенной интенции ума. Если тело человеческое есть храм Божий и храм Духа Св., по Павлу, то сердце есть алтарь в этом храме, есть место, где возносятся свои молитвы два Параклита рода христианского: Христос и Дух Св., вопиющие в сердце человека: «Авва Отче».

Молитва ума в сердце пробуждает латентную духовную активность сердца, но это не значит, что само сердце ду-

ховно пассивно и только ум активен. В интенции автономного ума, в его мыслительной функции, в рефлексии, сердце как бы замыкается в себе, прячет от ума свои духовные сокровища, как от разбойника. Когда ум очистился, переродился, обновился, отрешился от мира и мышления о нем, вернулся к себе и укрепился в духовной интенции, тогда он «находит сердечный вход», входит в сердце, как в храм, и все богатое духовное содержание сердца приходит в движение. Тогда сердце открывается и все духовное и божественное подсознание становится сознательным, то есть доходит до сознания, включая и энергию Духа Св. и энергию внутреннего Логоса. Тогда вместе с метаморфизованным умом начинает молиться и сердце, и умная молитва становится сердечной или умно-сердечной молитвой. Ум находит внутреннее сокровище в сердечной молитве.

КАЧЕСТВА МОЛИТВЫ

«Надлежит молиться чистым умом», — говорит Филимон (Добр. 3, 401).

«Где смирение и молитва — там место Божие и сердечное небо», — говорит Филофей Синайский (Добр. 3, 444).

О смирении в молитве говорит Каллист Тиликуда:

«Ум да имеет дерзновение к Богу во смирении своем. Смирение пусть держит по причине бедности твоей и твоего ничтожества, а дерзновение — по причине всепревосходящей любви Божьей и Божьего снисхождения к людям» (Добр. 5, 464).

Качеству молитвы соответствует и эффективность ее, и Иоанн Лествичник говорит:

«Все, которые просят чего-либо у Бога, и не получают, без сомнения не приемлют по одной из следующих причин: или потому, что просят прежде времени, или потому, что просят недостойно и тщеславно, или потому, что, получив, они стали бы превозноситься, или потому, что вознерадели бы по исполнении их прошения» (Лествица, 1894, 4-е изд., стр. 202).

О чистой молитве говорит Исихий:

«Кто не имеет чистой от помыслов молитвы, тот не имеет оружия на брань, молитвы, которая непрестанно действовала бы во внутренних сокровенностях сердца» (По Каллисту и Игнатию, Добр. 5, 406).

Чистая молитва творится в бессмыслии⁹⁸).

ПРАВИЛА МОЛИТВЫ

Из аскетического опыта преподаются следующие правила молитвы:

«Нет нужды много говорить к Богу, но немного, с разумным сознанием» (Симеон Новый Богослов, Добр. 5, 62-63).

Исаак Сирийский говорит:

«Когда предстанешь в молитве пред Богом, сделайся в помысле своем как бы немощствующим младенцем. *Не говори пред Богом что-либо от знания, но мыслями младенческими приближайся к Нему, и ходи пред Ним, чтобы сподобиться тебе отеческого промышления, какое отцы имеют о детях*» (Добр. 2, 731).

Нил Синайский говорит:

«Подвизайся ум свой во время молитвы соделывать немьм и глухим и будешь тогда иметь возможность молиться, как должно» (По Каллисту и Ипнатию, Добр. 5, 417).

Молитва должна начинаться с контроля над состоянием ума и сердца:

«Приступай к молитве и обращай внимание на сердце свое и ум; желай, чтобы чистая молитва воссылалась тобою к Богу, преимущественно смотри, нет ли чего препятствующего молитве, занят ли ум твоей Господом так же, как у земледельца — земледелием, у мужа — женою, у купца — торговлею; и когда преклоняем колена свои на молитву, не восхищают ли помыслов твоих другие» (Макарий В., Добр. 1, 248).

Идеалом умной аскезы является непрестанная молитва, отсюда — аскетическое правило:

«Когда в сидении своем (умная молитва совершается сидя) видишь, что молитва действует и не перестает двигаться в сердце твоём, никогда не оставляй ее, чтобы встать на пение, пока она сама не оставит тебя по смотрению. Ибо иначе бы ты, оставя Бога внутри, вне стоя будешь обращать к Нему беседу, от высшего к низшему переходя... К тому же и смуту произведешь этим в уме, отвлекши его от мира и тишины. Ибо Бог наш есть мир, превьшше всякой молвы и шума сущий» (Григорий Синайский, Добр. 5, 238).

ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ МОЛИТВА

Феофан Тамбовский различает три степени молитвы. На первой она — внешняя: чтения, поклоны, бдения. Иные трудятся над собой, пока появятся начатки легкого движения молитвенного духа. На второй степени телесное в ней смешано с духовным. Она обща всем. На третьей степени преобладает внутреннее, или духовное, когда молитва совершается без слов, без поклонов, без размышления и без всякого образа, во глубине духа совершается действие молитвы. (Начерт. христ. нравоучения, 397).

Внешняя молитва совершается устами, языком, а внутренняя умом и сердцем. Каждая из них имеет свое место.

«Когда кто бывает наедине, то должен упражняться в псалмопе-

нии и молиться устами и сердцем; если же кто будет на торгу и вообще вместе с другими, то не следует молиться устами, но одним умом. При сем надлежит соблюдать глаза, для избежания рассеяния помыслов и сетей вражьих» (Марк Подв., Добр. 5, 581).

Внешняя молитва может перейти во внутреннюю; об этом говорит Исаак:

«Движения языка и сердца в молитве суть ключи, а что после сего, то уже есть вход во сокровенные клетки. Здесь да умолкнут всякие уста, всякий язык» (Сл., 15, 68).

На высоте внутренней молитвы умолкают, по Исааку, также и ум и сердце:

«Здесь да остановятся ищущие, потому что пришел Домовладыка» (там же).

Признаками внутренней молитвы являются: 1) непрестанность молитвы, 2) сердечное умиление, 3) слезы и 4) внутренняя сердечная теплота.

«Если умилился ты каким словом молитвы, то остановись на нем, ибо тогда Хранитель наш (Христос) молится вместе с нами» (Лествица, 247).

Интроверзия достигает своего предельного пункта только в молитве, а безмолвенная медитация останавливается на полдороге. Молитва не есть также проявление одного лишь чувства или эмоции, как утверждают рационалисты и теософы; она совершается и умом.

«Молитва не совершенна без мысленного взывания (умственного). Нерассеянно вопиющий ум слышит Господа» (Марк Подвижник, Добр. 1, 563).

В религиозной интроверзии молитва есть «ключ в Царство Небесное» (Илья Экдик, Добр. 3, 776), а в религиозной жизни вообще есть универсальный путь апокатастасиса, так как достигает главной цели: восстановления связи души с Божественной Тριάдой. Религиозное *unio mystica* совершается в молитве.

«Молитва по качеству своему есть общение, слитие в одно бытие, соединение человека с Богом» (Иоанн Лествичник, «Лествица»).

УПРАЖНЕНИЕ В МОЛИТВЕ

Внутренняя молитва дается не сразу, а требует упражнения и навыка. Исаак говорит:

«Молитва имеет еще нужду в упражнении, чтобы ум умудрился долговременным пребыванием в оной... Молитва требует пребывания в оной, потому что с продолжением времени ум снискивает навык к упражнению, и долгим опытом научается тому, чего заимствовать не может из другого источника» (Сл. 39, 171).

Об упражнении и навыке говорят Каллист и Игнатий и Каллист Тиликуда. Из этих упражнений во внутренней молитве выросла древнецерковная школа умного делания, связанная с именем его Основателя, Самого Иисуса Христа.

ХАРАКТЕРИСТИКА МОЛИТВЫ

В заключение приводим следующие характеристики молитвы древнецерковных писателей. Иоанн Лествичник говорит:

«По действию своему молитва есть стояние мира, конца и предела не имеющее делание, источник добродетели, ходатаица и виновник дарований, невидимое преспеяние, плещи души, просвещение ума, секира отчаянно, доказательство надежды, разрешение уз печали, богатство монахов, уменьшение гнева, проявление мер (на какой кто стоит мере), показание состояния духовного» (По Каллисту и Игнатию, Добр. 5, 372).

По Григорию Нисскому:

«Молитва есть охранная стража целомудрия, доброе направление раздражительности, обуздание кичливости, очищение от памятозлбия, истребление зависти, уничтожение неправды, исправление нечестия. Молитва есть крепость телу, обилие в доме, благоустройство в городе, могущество царства, победный памятник на брани, безопасность во время мира, собрание разъединенных. Молитва есть печать девства, верность супружества, оружие путешественникам, страж спящим, смелость бодрствующим, плодоносие земледельцам, спасение плавающим, собеседование с Богом, созерцание невидимого, равночестие с Ангелами, преспеяние в добре, низложение зла, исправление согрешающих, наслаждение настоящим, осуществление будущего» (Твор. т. 1, стр. 384-385).

Василий Синайский говорит:

«Молитва для начинающих есть огонь радости из сердца, для совершенных же — это свет. Молитва — печать Христа, проповедь апостолов, наполнение сердца, бестелесная сила, баня очищающая, луч умственного солнца, денница сердец, начало самомудрости»⁹⁹ (Patr. M. 150, 1277).

ВНУТРЕННЯЯ МОЛИТВА

Внутренняя молитва отличается от внешней молитвы продолжительностью и глубиной. Она может начаться, как внешняя молитва, которая при продолжительности и сосредоточенности переходит во внутреннюю молитву. Внутренняя молитва, по Петру Алкantarскому, есть „profunda et devota oratio“ („De meditatione et oratione“, libellus aureus. Antonio Dulken, 1624, A 2, p. 3).

Внутренняя молитва сопровождается медитацией, и часто независимо от того, ставит ли себе молящийся цели медитации, или не ставит их. Поэтому внутренняя молитва называется также медитативной и созерцательной молитвой (конTEMPLЯТИВНОЙ, *betrachtendes Gebet*). С созерцанием и медитацией приходят также и мистические переживания, поэтому внутренняя молитва называется также мистической молитвой, *mystisches Gebet*. Медитативная молитва, говорит Romano Guardini, становится проще, тише и глубже, а затем слово выпадает совсем. „Das Denken selbst wandelt sich. Es geht allmählich in ein ruhiges Schauen und sich Verstehen in ein einfaches Gegenwärtig- und Innesein über“¹⁰⁰). Св. Терезия различает два вида молитвы, из коих внутренняя соответствует созерцанию. „Dann so es ein Gebet ist, muß es mit Bedacht oder Betrachtung geschehen“ (H. Theresia von Jesu. Opera. Augsburg, 1756, Seelen-Burg, cap. I, S. 41).

Один из выдающихся представителей средневековой мистики, Гуго Санкт-Виктор говорит о чистой молитве, *pura oratio ex abundantia mentis* (Opera 1706, de modo orandi, t. 2, cap. I).

В древней Церкви с апостольских времен была только одна медитативная молитва: молитва Иисуса, состоящая из семи, или сокращенно, из пяти слов. Где эта молитва была неизвестна, например в западной Церкви, там аскет сам находил медитативную молитву и соответствующий метод, твердо помня о Христе, живущем в сердце и наставляющем изнутри.

Исаак Сирий, намекая на тайную молитву и называя ее «иной молитвой», говорит, что если кто молится с упорством и сосредоточением, тот сам находит Иисусову молитву, без всякого указания извне. В «Рассказах русского странника»¹⁰¹) мы имеем живое свидетельство этого факта. Св. Терезия говорит, что Бог научил ее молиться (Opera, 1756, „Relationes“, 2. Teil, 3. Verzeichnis, S. 502).

Но западная Церковь шла своим путем, создав различные формы и методы умной молитвы, *oratio mentalis*. Так у Гуго Санкт-Виктор мы находим:

„Fac me dulcis Christe... dilata mentem meam et attole intuitum cordis mei“ (Opera, lib. 4, cap. 4).

У Петра Алкантиарского медитативная молитва начинается с приготовления к ней произнесением слов Авраама (Быт. 18, 3), Псалма 112, затем „miserere nostri Domine, miserere nostri! Gloria Patri et Filio et Spiritu Sancto“, и наконец обращением к Духу Св.: „Veni Sankte Spiritus!“ Далее следует чтение тех

мест Св. Писания, которые подлежат медитированию, и странная молитва с обращением к Богу, ко Христу, к Св. Троице, Св. Духу, Деве Марии и всем святым („De meditatione et oratione“, lib. aureus, anno 1624, cap. 6-II, p. 131-157). Bonaventura предлагает, на основании мистического опыта Дионисия Ареопагита, молитву: «Введи меня Господи в путь Твой!» Молитва к Духу Св.: „Veni Sankte Spiritus“ становится в западной аскетической практике господствующей и придает особый отпечаток всей западной мистике.

Внутренняя молитва на Западе — агиопневматическая, святодуховская, и она остается таковой на протяжении всех средних веков. И только в XVII веке, у основателя французской школы внутренней молитвы, у кардинала Беруллес (Berulles, 1575-1629 гг.) она становится логоистической, как в древней Церкви, с обращением к Иисусу Христу. Maurice Lesaunier¹⁰²⁾ так излагает этот метод. Цель внутренней молитвы — глубже связаться с Духом Христа, который есть Дух нашего духа, жизнь нашей жизни¹⁰³⁾. Нужно иметь Его всегда в сердце, в наших руках (in Händen haben), как по Иоанну: «Я в вас и вы во Мне», и по Павлу: «Не я живу, а живет во мне Христос». Молитва основана на учении о мистическом теле Христа и о том, что мы — часть Христова тела. Мы отдаем себя Христу (hingeben ihm) открываем свою душу Его деятельности. Вторая ступень внутренней молитвы — «единение», а третья ступень „das Mitwirken mit Gott“.

Один из самых выдающихся представителей и учителей французской школы внутренней молитвы — Франциск Сальский. Молитва, говорит он, выводит наш ум на божественный свет, а нашу волю — на божественную волю, это — охваченность, Ergriffensein, нашего духа и нашего сердца от Бога, от Спасителя¹⁰⁴⁾. Он говорит о сердечной молитве и о духовной молитве. Он, как и другие, предлагает соединение молитвы с медитацией. Внутренняя молитва, говорит он, отличается от внешней молитвы отсутствием слов и аффектов (чувств).

Франциск Осунский¹⁰⁵⁾ говорит, что молитвенная жизнь христианина есть действие живущего в верующем сердце Христа. Петр Алкantarский ввел трехчасовую сердечную молитву ежедневно. Франциск Сальский рекомендовал молитву не более 1 часа, или 1/2 часа.

В вопросе об обязательности внутренней молитвы мнения на Западе расходятся. Suarez¹⁰⁶⁾ в своей книге „De oratione“ при-

водит мнение тех, кто говорит, что внутренняя молитва необходима для всех и что без нее невозможно спастись. Suarez и цитирующий его Johannes Crasset считают это преувеличением.

НЕПРЕСТАННАЯ МОЛИТВА

Первым условием действенности внутренней молитвы является ее непрерывность, — этим достигается наибольшая концентрация в молитве. Отсюда — повторение молитвы до 100 и 1.000 раз подряд и 10.000 раз в день. Другим условием является монотонность, то есть повторение одной и той же молитвы. Поэтому идеалом древнецерковной молитвенной аскезы является «монологистос просевхе»¹⁰⁷). Таким идеалом молитвы на Западе была «молитва с четками» (Rosenkranzgebet).

О непрерывной молитве¹⁰⁸) говорит ап. Павел (I Фессал. 5, 17; Ефес. 6, 18; Колос. 1, 9 и 4, 12; Фесс. 1, 2; 3, 10; 5, 17). В «Деяниях Апостолов» говорится, что апостолы долго и непрерывно молились на всех своих собраниях (1, 14; 2, 42; 6, 4; и 12, 5). Дева Мария пребывала во храме в непрерывной молитве, как и Анна пророчица. Образцом непрерывной молитвы была в древней церкви с апостольских времен умная Иисусова молитва:

«Молиться надобно всегда, при всяком случае. Сидишь ли за столом — молись; миновалась ли потребность в пище, да не прекращается памятование о Благодетеле. Облекаешься в одежду — усугубь любовь к Богу, даровавшему нам покровы. Прошел ли день? Благодарим даровавшему нам солнце для отправления дневных дел. Ночь не вся да будет у тебя уделом сна; напротив, ночное время да разделится у тебя на сон и на молитву. Таким образом непрерывно будешь молиться, не в словах заключая молитву, но через все течение жизни приближаясь к Богу, чтобы вся жизнь твоя была непрерывной и непрерывной молитвой» (Василий Великий, Patr. M., 31, 65).

О непрерывности молитвы говорит Климент в «письме к Коринфянам»¹⁰⁹): «Это есть непрерывное памятование ума о Боге»¹¹⁰). Такая молитва должна быть краткой и монологичной. Илья Эддик говорит:

«Монологическая молитва есть свидетельство боголюбивого ума» (Patrol. M. gr. T. 127; I § 96, 1145, Anthologium gnomikum).

Умная Иисусова молитва включает в себе 7 слов, в процессе непрерывного делания она сокращается до 5, 4 и 2-х

слов в виде «Кирие элейсон» («Господи помилуй»). В таком сокращенном виде она вошла в литургию и встречается в литургии Игнатия Богоносца (Patr. M. gr. T. 5). Диакон рекомендует краткую форму умной молитвы, только «Господи Иисусе» («De perfectione spiritus»).

ТАЙНАЯ МОЛИТВА

Вопрос о двоякой молитве в древнем христианстве должен быть рассмотрен всесторонне и в связи с двоякой религиозной педагогикой Самого Логоса-Христа, так, как она дана в Новом Завете Его. Один путь — мистагогия, охватывающая тайное учение, ведение тайны:

«Вам дано знать тайны царствия небесного, а им не дано» (Матв. 13, 11).

«Вам» — это ученикам, совершенным, которые вмещают в сердце своем тайну. «Им» — это остальным, невмещающим, сердца коих еще не готовы для принятия тайны.

Первым Господь «наедине объяснял все» (Марк. 4, 34), а вторым говорил притчами, оставляя скрытый смысл сказанного нераскрытым. Отсюда — религиозная диада катехизиса и тайного учения, «очистительного учения» и мистики в древней Церкви. Ап. Павел выразил это в образной форме, в виде учения о двоякой духовной пище:

«Но вас снова нужно учить первым началам слова Божия; и для вас нужно *молоко*, а не *твердая пища*... Твердая же пища свойственна совершенным» (Евр. 5, 12-14).

Этой двоякой пище верующих соответствуют два рода молитвы в древней церкви: изустной, словесной молитвы, произносимой языком и молчаливой, тайной молитвы, произносимой без слов, одним умом. Церковь сохранила эти два рода молитвы и в богослужении, где рядом со словесной громкой молитвой¹¹¹) есть молитва тихая, бессловесная, которую священник произносит в уме¹¹²). О месте этой тихой молитвы в обычной жизни верующего говорит Марк Подвижник:

«Когда кто бывает наедине, то должен молиться *устами и сердцем*. Если же кто будет на торгу, и вообще вместе с другими, то не следует молиться *устами*, но *одним умом*» (Добр. 1, 581).

Разграничение двух молитв ясно у ап. Павла:

«Что же делать? Стану *молиться духом*, стану молиться и умом; буду петь *духом*, буду петь и *умом*» (1 Кор. 14, 15).

«Молитва духом» у апостола Павла и есть тайная молитва, что видно из дальнейшего:

«Ибо, если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдин как скажет аминь при твоём благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь» (там же, 16).

Дальше еще яснее:

«Но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом, чтобы и других наставить» (там же, 14, 19).

Таким образом, общественная молитва является по необходимости изустной, громкой, словесной молитвой, чтобы быть всем понятной, слышимой всеми. Апостол Павел говорит и в другом месте:

«Всякой молитвой и прощением *молитесь* во всякое время *духом* и старайтесь о сем самом со всяким постоянством» (Ефес. 6, 18).

Совет о молении духом звучит у апостола, как заповедь: «старайтесь со всяким постоянством».

Молитва умом у апостола — это устная, общественная молитва, как в Церкви. Молитва духом — это тайная, не слышная для других, для окружающих, молитва, тайное благодарение.

Позднейшая религиозно-аскетическая практика внесла некоторое изменение в обозначение обеих молитв. Первая молитва стала называться «молитвой вслух», просфонической молитвой, а вторая, тайная молитва стала называться «умной молитвой», так как она произносилась без слов, одним умом, или в уме¹¹³).

Нил Синайский говорит, что нужно «молиться в духе умом».

Исаак говорит об «иной молитве» (сл. 59, 318) в отличие от обычной изустной молитвы. Он различает «душевную» и «духовную» молитву и говорит о последней:

«Сие, так называемую *духовную молитву* в одном месте называют *путем*, а в другом *ведением* (наукой!), и инде — *умным видением*» (Сл. 16, 70, о чистой молитве).

Остается предпочтение тайной молитве и все церковные и аскетические писатели понимают слова евангельские: «войди в клеть твою, помолись» (Матв. 6, 6), как призыв к тайной молитве.

Климент Александрийский говорит о молчаливой молитве —

«без шептания, не открывая губ, произнося в молчании и восклицая изнутри¹¹⁴). Можно произносить молитву без голоса, напрягая все духовное изнутри, как бы в умственном голосе¹¹⁵) (Patr. M. t. 9/1, 461, „Stromat“, lib. 8, cap. 7).

Церковь сохранила древнюю апостольскую молитвенную практику и **В а с и л и й Великий** говорит:

«Имей тайные молитвы, которые Бог видит тайно и воздаст явно»¹¹⁶) (Patr. M. t. 31, 65, „Sermo asceticus“).

Внутренняя, духовная молитва не устраняет, не вытесняет молитву внешнюю, изустную, как вообще духовное делание не исключает душевное и телесное делание. Но и внешняя, изустная молитва, несмотря на ее общеобязательность и общественную значимость, не должна претендовать на исключительное положение, а должна дать место и внутренней молитве. Всякое ослабление тайной молитвы ведет к ослаблению и молитвы явной, которой угрожает опасность превратиться в показную, фарисейскую молитву, которая осуждена в притче о мытаре и фарисее. Ослабление внешней молитвы ведет к спиритуалистической псевдодуховности и внутреннему, спекулятивному мистическому фарисейству, которое хуже фарисейства внешнего.

Диада внешней и внутренней молитвы получила полное примирение и разрешение в древнецерковной религиозной теории и практике. Аскет умного делания не отказывается от внешней молитвы, а длительная внешняя молитва приводит рано или поздно к внутренней тайной молитве. Идеальное соединение обеих молитв достигнуто в древнецерковной умной молитве, где одна молитва переходит в другую.

УМНОЕ ДЕЛАНИЕ

ИСУСОВА МОЛИТВА

Тайная Иисусова молитва, духом совершаемая, с методом концентрации ума в сердце в виде «умного делания», была с апостольских времен тайной древней церкви, была предметом мистагогии. Почему? Об этом говорит **И с а а к**:

«Какой же иной способ молитвы и пребывания в ней, свободного от принуждения, сего признал я справедливым не объявлять, и ни устным словом, ни письменными начертаниями, не изображать чина сей молитвы, чтобы читающий, оказавшись непонимающим того, что читает, не почел написанного бесполезным, или, если окажется он знающим это, не стал уничижить того, кто не знает порядок в этом, и в последнем случае не произошло бы укорижны, а в первом — смеха. . . Посему, кому желательно дознать сие, тот пусть идет описанным путем (обычным путем молитвы), и сделает так, чтобы делание соответствовало уму, тогда сам собою дознает сие, и конечно, не потребует учителя» (Слово, 59, 318).

Иисусова молитва осталась тайной древней Церкви. Более или менее ясные намеки на нее встречаются у Климента Александрийского, Оригена, более ясные — в IV веке у Василия Великого и Иоанна Христостома, а в V веке у Иоанна Лествичника, Исихия, Диадоха из Фотики и других. Из Синайского монастыря перенес ее в Афонский монастырь Григорий Синайский в XIII веке. Тайна была открыта полностью в XIV веке почти одновременно в трудах Никифора Отшельника, Симеона Нового Богослова и Каллиста и Игнатия Ксантопуло, которые и дали полное изложение связанного с этой молитвой метода концентрации ума в сердце. Никифор Крайник¹¹⁷) утверждает, что молитва древнее метода, но это неправильно. Молитва тесно связана с методом и дана, по утверждению многих древнецерковных писателей, апостолам самим Иисусом Христом. Молитва неотделима от метода. Она сохранилась только в восточной Церкви и нет никакого следа ее в сочинениях западных писателей. Она сохранилась в целостности и была тайной традицией монахов древней и восточной Церкви. Все древнецерковные аскетические писатели отмечают универсальность Иисусовой молитвы, она может заменить литургию, все другие молитвы и даже Евхаристию. Это отмечает и Н. Крайник со слов С. Булгакова. Этой универсальностью и исключительной действенностью молитва обязана непобедимой и ни с чем не сравнимой теургической силе имени Иисуса, о которой говорит Он Сам:

«О чем ни попросите Отца во Имя Мое, даст вам. *Доныне вы ничего не просили во Имя Мое; просите и получите*» (Иоанн. 16, 23-24).

Об этой силе говорит и другой великий апостол:

«А тому, кто действующею в нас силою может сделать *несравненно больше всего*» (Ефес. 3, 20). «Бог дал Ему (Иисусу) имя выше всякого имени» (Фил. 2, 10).

Тот, кто дал ученикам Своим молитву, тот дал им и метод. Он же является основоположником христианской, древнецерковной, апостольской аскезы, состоящейся из молитвы и метода. Он же является единственным источником и связанной с этой аскезой мистики, мистики древней церкви, мистики апостольской. Нет мистики без аскезы, и всякая аскеза порождает мистику. Это — один из основных законов духовной природы человека. К счастью прошли те времена, когда некоторые западные теологи, с усердием, достойным лучшей участи, доказывали, что в христианстве нет аскезы и мистики. Но пришло другое несчастье и те же теологи с тем же

усердием доказывают, что мистика христианская испытала влияние внехристианских элементов, Филона, гностицизма, неоплатоников и т. д. Но Иисусова молитва и теургический метод говорят сами за себя, они вызвали к жизни такое богатство и глубину мистических переживаний, перед которыми бледнеет все, что было и есть до и вне христианства. К сожалению, это богатство остается неизвестным для синкретизирующих теологов. Иисусова молитва и Иисусов метод концентрации ума и сердца во время молитвы наложили особый отпечаток на апостольскую мистику, мистику древней Церкви и восточной Церкви, сделав их абсолютным критерием всех мистических переживаний и ключем к мистике вообще.

Некоторые теологи, в их числе и С. Булгаков, считают, что вторая половина Иисусовой молитвы: слова «Помилуй мя», происходят от молитвы мытаря, но это неправильно¹¹⁸). Формула «помилуй мя» имеет корень в Ветхом Завете и часто встречается в псалмах Давида: «Помилуй мя Боже, помилуй мя».

«Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей» (Пс. 50, 3)

«Помилуй мя по слову Твоему» (Пс. 118, 58).

Иисусова молитва называется также молитвой Адама, «райской молитвой». По некоторым писателям и Моисей совершал ее по указанию Бога. Это вполне согласуется с тем фактом, что Моисей знал имя Иисуса и говорит о «Шехине». По Григорию Паламе, Иисусову молитву совершала и Дева Мария во храме.

В связи с наблюдаемым в последние три десятилетия интересом к восточной (православной) Церкви, особенно в Германии, широкую известность получила так называемая «исихастическая» молитва, которая практиковалась афонскими и византийскими монахами в 13-14 вв. в школе «исихастов» (исихия — мистический покой), во главе с Григорием Паламой (Салоникским).

Метод исихастов представляет лишь модификацию древней Иисусовой или умной молитвы, с фиксированием взгляда на пупке. Возникшая на этом методе мистика ничем не отличается от древнецерковной ортодоксальной мистики. Проф. Георг Вундерле в своей книге об этом методе говорит, что задача исихастической молитвы — «пробуждение и активирование благодати крещения»¹¹⁹), что она ведет к «собираению себя» (Sichsammeln)¹²⁰), к объединению

всех духовно-душевных функций, с привлечением всей энергии к объекту молитвенного созерцания¹²¹). В этом состоянии, говорит Бундерле, нет пассивности души, напротив, собранность духа и души ведет их к высшей активности. Прав автор, когда он считает сосредоточение на пупке несущественным¹²²). Он соглашается с мнением Karl Holl о том, что исихастический способ молитвы относится к харизмам апостольского времени, устанавливая тем самым генетическую связь исихастической молитвы с ее древним образцом Иисусовой молитвой¹²³). Бундерле говорит о исихазме:

„Hesychasmus ist eine Art von übernatürlichen Aktivismus, religiöse Verwirklichung des Menschen, die auf das Ideal des vollkommenen, paradisi-schen Ideal des vollkommenen Menschen abzielt“¹²⁴).

УМНАЯ МОЛИТВА

Марк Подвижник говорит, что ум проявляет свою деятельность в свершении добра и зла. Диадох различает правые и неправые «исходы ума», первые под воздействием благодати, а вторые под влиянием Сатаны, в сторону нечистых мечтаний и наслаждений:

«Когда мы заградим уму неправые исходы памятованием о Боге, то ум требует от нас дела, удовлетворяющего его влечение к деятельности» (Из статьи К. Попова о Диадохе, Труды Киевской Духовной Академии, 1902 г., т. 3).

Нужно дать уму Иисусову молитву, ведущую ум к правым его исходам и отворачивающую от неправых исходов.

Некий монах Иоанн пришел к великому старцу Филимону и спросил: «Что сотворю, отче, да спасуся? Ум мой носится туда и сюда, и к тому, что не должно». «Эта болезнь происходит от того, что в тебе нет еще горячности любви к Богу и знания Его» — ответил старец и посоветовал монаху «сокровенное занятие в сердце»¹²⁵ («Филокалия», т. 2, 244).

Древнецерковная апостольская умная молитва представляет особый вид тайной или духовной молитвы. Она начинается, как и внешняя молитва, и ее семь слов: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», произносятся сначала вслух. Так как она совершается продолжительное время, то наступает момент, когда уста перестают произносить ее и она совершается без слов, в уме, произносится одним умом, без принуждения и усилия. По мере упражнения в этой молитве переход от внешней молитвы к внутренней

совершается легче и быстрее. Таким образом, она постепенно превращается в умную молитву, одним умом произносимую. Называется она умною еще и потому, что связана с особой школой концентрации ума в сердце. Это — концентрация молитвенная и молитва в ней концентративная или медитативная. Позднее возникла формула «внимание-молитва»¹²⁶), так как концентрация носит в древнецерковной аскетике название внимания.

Другой особенностью умной молитвы является ее продолжительность, непрерывность, непрестанность, и таким образом умная молитва есть один из видов «непрестанной молитвы», о которой говорят ап. Павел, Василий Великий («монах должен непрестанно молиться»), (Patr. М. т. 9, 469). и Климент Александрийский (Patr. М. т. 9, 469). На высоте умной аскезы молитва совершается всегда, везде и во всякое время, даже ночью во сне.

Третьей особенностью умной молитвы является призывание в ней имени Иисуса, потому она называется также Иисусовой молитвой или умной Иисусовой молитвой, и есть обращение к имманентному, внутри-сердечному Логосу—Христу, главной действующей силе в умном делании.

Умная молитва, *oratio mentalis*, на Западе носит несколько иной характер, хотя имеет и некоторые общие черты с умной молитвой древней Церкви. Это «возможно частая молитва», заключающаяся в повторении «Патер Ностер» по 300 раз в день, или Аве, или, как у большинства средневековых аскетов, молитва к Духу Святому. Говорится также об „*aktive leise Gebet*“ или *Stillgebet*. Это — также *oratio assidua* у Фомы Аквинского, или *precatio assidua, ineffabile* у Кассиана. Цеклер называет ее также *laute oder mündliche und das leise oder Herzensgebet*. Для облегчения концентрации и непрерывности молитвы св. Доминик ввел *Rosenkranzgebet*, молитву с четками, которая и стала впоследствии главным объектом протестантской критики молитвенной аскезы и аскезы вообще.

У францисканцев и капуцинов умная молитва (*oratio mentalis*,) совершалась два раза в день¹²⁷) по два часа. Петр Алкantarский ввел в своей школе ежедневную умную молитву в течении двух часов. В евангелической церкви *Stillgebet* и *Rosenkranzgebet* допускается рядом с громкой молитвой. Мартин Лютер говорит о бесперывной молитве и сам молился три часа в день. Он говорит:

„Ein Christ betet alle Zeit ohne Unterlaß, ob er gleich mit dem Munde

nicht betet, doch das Herz immerdar, er wache oder schlafe" (Tischred. 1085). „Sin intermissione et orare et gratias agere" (Institut. III, 20, 28).

Средневековые мистики различали три вида молитвы: oratio sensualis, oratio mentalis, oratio perpetua s. indesinens.

То же и у Игнатия Лойолы. Св. Тереза различает три высшие ступени молитвы: Oraison de recueillement, oraison de contemplation и oraison de ravissement et d'extase.

Умная молитва в западной Церкви есть позднейший продукт, это не Иисусова молитва и в ней нет системы концентрации ума в сердце, отсюда все специфические особенности западноцерковной мистики, выросшей на почве oratio mentalis.

УМНОЕ ДЕЛАНИЕ

Умная молитва Иисусова вместе с законченной системой концентрации ума в сердце составляет древнецерковное умное делание или умную аскезу. Молитва — это главное в умной аскезе, а метод имеет вспомогательное значение. К а л л и с т и И г н а т и й говорят:

«Чистая молитва больше всякого делания. Всякий метод, или прием, всякое правило потому устанавливается, что мы не можем еще чисто и непарительно молиться» (Patr. M., 147).

Именно молитва делает умное делание абсолютным делом. К а л л и с т и И г н а т и й говорят:

«Умное делание есть делание простое и единичное» (Добр. 5, 414).

И в этом — тайна древнецерковного божественного единения¹²⁸). Поэтому здесь доступно созерцание единства и простоты Божества, сверхсубстанциальное созерцание, благодаря развитию сердечного (духовного) ока, созерцающего Идею, Бога.

«Сочетать ум с сердцем» — так говорят аскетические писатели об умном делании, при чем наш только труд, усилие, а само дело сочетания ума с сердцем есть дар благодати, подаваемый, когда и как хочет Бог. К л и м е н т, И с и х и й, И о а н н Лествичник и другие называют умную молитву непрерывной памятью¹²⁹) и «Божьей памятью»¹³⁰). Мнемоническая функция, объединяющая все другие функции тримерии, есть в то же время логостическая функция. Умное делание может быть названо умной медитацией, так как в нем есть концентрация на определенном объекте, на внутреннем Логосе. В умном делании мы видим единство

объекта медитации и молитвенного призывания, это — Логос-Христос.

В теории и практике умного делания различают следующие формы интроверзии, или «внутри обращения» ума, от решения его от мира: 1) трезвение¹³¹⁾ — когда ум освобождается от опьянения миром и мирскими вещами, 2) хранение ума, чувства и сердца — когда ум не принимает в себя ничего чувственного и фантастического, 3) затвор¹³²⁾ ума, чувств и сердца — когда ум, на высших ступенях подвижничества, достигает безмолвия и умиротворения.

Неоднократное упоминание умного делания (или умной аскезы) в предшествовавшем изложении, особенно в связи с вопросом о внимании, концентрации, медитации и молитве, могло частично уяснить природу умного делания, его центральное положение во всей христианской древнецерковной мистике, как основной формы древнецерковной аскезы вообще. Должен возникнуть вопрос, почему говорится об аскезе ума. Почему это делание называется умным деланием? Почему берется только деятельность ума, когда, по участию в нем духа, души и тела, оно является по существу духовно-душевно-телесным деланием?

Ум называется в древнецерковной аскетике царем и владыкой чувств, И с а к Сирий называет его владычественным умом. Ум есть высшая и наиболее активная часть души и духа.

Близость его к духу по иерархической лестнице делает его еще более подвижным и активным. Древнецерковные писатели называют ум легкоподвижным, а Н и л Синайский и М а р к Подвижник называют его присноподвижным¹³³⁾. М а р к говорит, что ум вообще бездействовать не может. Эта легкоподвижность и это беспокойство ума, выражающееся в особенности в рассеянии и парении ума, есть проявление его катататического состояния. Поэтому Н и л и М а р к говорят, что нужно уму во время сосредоточения дать молитву, например, в умном делании — дать Иисусову молитву.

Наконец, аскеты говорят, что ум более всего грешен, что он — инициатор греха, и потому «с чего согрешил, с того и начинать надо». Играет несомненно роль и родство ума с Логосом и особенная близость к Нему. Таковы причины примата ума в умном делании. Здесь нет интеллектуализма. Ум действует не один, он мобилизует все силы души и тела. В

своей духовной интенции он сам становится духовным, соединяется с духовным умом, т. е. с первой силой или частью человеческого духа. И в думе, и в душе, движение начинается с ума. В умном делании ум вновь берет на себя владыческую функцию и тем самым восстанавливается иерархия, гармония и синергия духовно-душевных сил и, в конечном счете — интеграция человека, его апокатастасис. В умном делании участвуют и другие силы души, а именно неразумная душа ¹³⁴⁾ с ее двумя силами: чувствительной или раздражительной, Thymos, и желательной или вождевательной части, Epithimia. Неразумная душа участвует в умном делании в своей разумной интенции, Epithimia в виде вождения к Богу, а Thymos — раздражительность, в виде душевной горячности и ревности (рвения). В этой разумной интенции неразумной души — залог ее «уразумления» и одухотворения.

Несомненно в умном делании и участие двух других сил духа: интенция воли и силы ¹³⁵⁾ в их разумном аспекте. Умное делание разумно в полном и широком смысле, в нем все силы и способности действуют разумно.

СЕРДЕЧНОЕ ДЕЛАНИЕ

В умном делании ум направляется в сердце и в этом — его главная особенность. Он начинает проявлять свою деятельность в сердце и умное делание становится сердечным деланием потому, что и само сердце начинает принимать деятельное участие в делании ума. Можно ли считать сердце разумным пунктом концентрации в медитации?

Спекулятивный интеллектуализм не знает интеллекта сердца. Учение об интеллекте сердца — достояние древнецерковной антропологии. Глубинная, логоистическая интроверзия заключается в направлении ума в сердце. Сердце есть духовная родина ума и ум возвращается к самому себе не в голове, а в сердце. Учение о возвращении ума ¹³⁶⁾ формулировано впервые Дионисием Ареопагитом и развито Василием Великим, который в «Письмах к монахам» говорит:

«Ум, отрешившийся от блуждания по предметам внешнего мира, возвращается к самому себе, и от себя восходит к Богу незаблудным путем».

Учение об умной силе сердца развили Григорий Си-

найский и Григорий Палама (Солунский), который говорит:

«Умом называется и энергия ума, состоящая в мыслях и разумениях, ум есть и производящая сия сила, называемая в Писании еще и сердцем» (Patr. Migne, De oratione et puritate cordis, t. 150).

Сила и энергия не тождественны. Сила есть духовное начало, а энергия — проявление силы на низших планах, душевном и физическом. Ум в мышлении есть лишь энергия и остается таковой, проявляя свою деятельность в голове. И только в концентрации ум, как энергия, возвращается в сердце и становится силой, встречаясь с силой ума в сердце. Эта встреча ведет к усилению сокровенной, мистической силы ума. Такой ум не нуждается ни в чувственном созерцании вещей, ни в мышлении о вещах, он видит вещи в целом, в их нераздельной сущности, в их идее. Он созерцает простое и единое Божественной Монады, простое и единое в вещах и существах, скрытые логосы вещей. Это — созерцание «вещей в себе» и откровение тайн. Сам ум достигает в сердечном делании предельного упрощения и унификации. Григорий Палама говорит о сердечной интроверзии:

«Как при обращении очей во вне, через видение вещей ум рассеивается по сим вещам, так при обращении внутрь, это движение их естественно повлечет туда же *внутрь сердца* и ум того, кто усиливается дать ему обратное движение, собрав *отвне внутрь*» (Добр. 5, 320).

В умно-сердечном делании открывается природа ума и его новая, высшая деятельность.

Известны три вида ума в виде трех видов созерцания, по Максиму Исповеднику: 1) чувственное созерцание¹³⁷⁾, 2) мышление¹³⁸⁾, 3) созерцание существ¹³⁹⁾, или конTEMPLЯТИВНАЯ способность ума.

Когда ум отвлекается от чувственного созерцания (восприятия), он абстрагирует, мыслит; с подавлением мышления и концентрации ум начинает медитировать и созерцать. С подавлением созерцания ум, по Максиму, начинает молиться. Таким образом молитва есть четвертая, высшая форма деятельности ума. Умная молитва есть деятельность ума, свободная от всех видов его обычной деятельности. Поэтому умное и сердечное делание включает в себе молитву и есть в то же время умная молитва.

Диадок говорит:

«Ум наш, когда памятью Божьею затворим ему все исходы, имеет нужду, чтобы дано было ему дело какое-нибудь, обязательное для него, в удовлетворение его присноподвижности. Ему должно дать

только священное имя Господа Иисуса. С нашей стороны требуется, чтобы сказанное речение (Господи Иисусе) умом, в сердце утесняющимся, непрестанно было изрекаемо в сокровенностях его так, чтобы при этом не уклонились ни в какие сторонние мечтания. Которые сие святое и преславное имя содержат *непрестанно мысленно* в глубине сердца своего, те могут видеть и свет ума своего» (Добр. 3, 40).

В молитве ум не только дисциплинируется, но и обновляется и возрождается. Воспитателем ума в сердце становится Сам Дух Св., который, по ап. Павлу, Сам молится в сердце христианина, восклицая: «Авва Отче!»

Древнецерковные аскетические писатели отмечают и обратный факт, когда сосредоточение внимания и собирание ума вызывает молитву. Об этом говорят К а л л и с т и И г н а т и й:

«От собрания мыслей и сосредоточения внимания порождается то, что ум *начинает непрестанно молиться, чисто и непарительно*» (Добр. 5, 367).

В этом основном факте внутреннего опыта открывается религиозный корень и религиозная природа всякой концентрации ума. Таким образом приходится говорить не о простом сочетании концентрации и молитвы в умной молитве, а о взаимодействии этих двух элементов и о их переходе друг в друга. Чем сильнее концентрация ума, тем глубже молитва, и наоборот. Об этом факте взаимодействия двух элементов умной молитвы говорит старинная формула древнецерковной аскетики: «внимание-молитва». У К а л л и с т а Тиликуды мы встречаем: «внимание плюс молитва»¹⁴⁰).

«Внимание ищет молитву и находит молитву»¹⁴¹ (по Калл. и Игн., (Patr. M. t. 148, 684).

Концентрация ума рождает молитву, молитва рождает концентрацию и плод их синергии — огромный мистико-аскетический опыт древней Церкви. В этом эффекте умной молитвы мы видим образец духовного примирения диады веры и знания, веры и разума, ума и чувства, ума и сердца, ума и молитвы. Искусственное философское упрощение в виде монизма, с отказом от веры и молитвы, характерно для односторонней безрелигиозной духовности как Востока, так и Запада. Молитвенность ума и разумность молитвы — откровение древнецерковной медитации.

СЕРДЕЧНАЯ МОЛИТВА

Ум должен уметь удержаться в сердце. Много усилий, труда и времени уходит на это приучение «внутри-пребыва-

ния» ума. В этом заключается религиозная школа ума в умной молитве. Умная молитва становится сердечной молитвой, когда ум настолько окреп, обновился и изменился, что он научился пребывать в сердце и не выходить из него. Сердечная молитва свободна от всяких образов, представлений, мыслей и фантазий.

К а л л и с т Тиликуда говорит:

«Сердечная молитва — память Иисуса без представлений»¹⁴²).

Произвольная умная молитва становится непроизвольной, непрестанной, совершаемой без усилия, внутренними силами.

Наступление сердечной молитвы сопровождается особенной теплотой в сердце. «Ум сидит неисходно в сердце и непрестанно ко Господу взывает. . . В сей теплоте порождается в сердце любовь к Господу Иисусу». Здесь Логос-Мистика порождает Эрос-Мистику и последняя есть часть первой. В западной мистике она получила самодовлеющее и самостоятельное значение, с особым методом молитвенной экзальтации.

Таким образом признаками сердечной молитвы являются: 1) непринужденность, непроизвольность и непрестанность молитвы, 2) появление особенного чувства теплоты в сердце, от которой согревается сам ум, бывший до того холодным, 3) эротопоз в сердце — порождение в нем чувства любви к Иисусу, от которого согревается сердце, бывшее до того холодным и черствым. И с а а к Сирий прибавляет к этому еще восхождение «духовной зари» в уме и сердце, факт озарения и просветления.

СОКРОВЕННАЯ МОЛИТВА

Непрестанная умная молитва становится внутренней тайной, сокровенной молитвой, потому что в ней совершается тайное, сокровенное действие ума в сердце, в котором он пробуждает внутренние силы.

Внимание, концентрация и молитва начинаются в умном делании одновременно и неотделимы друг от друга. Внимание и концентрация усиливают молитву, а молитва дает вниманию и концентрации ума особенное направление. Об отношении этих трех элементов умного делания **К а л л и с т** и **И г н а т и й** говорят:

«Ум должен вернуться из своего обычного рассеяния¹⁴³), плена и мечтательного парения¹⁴⁴) к вниманию, и через внимание вновь со-

четаться¹⁴⁵) с самим собою, и таким образом соединиться с молитвою и тогда сойти в сердце с молитвою, и остаться там» (Р. М. tom. 147. Opuscula ascetica, 680).

Абсолютное внешнее бездействие и молчание ума, полное безмыслие¹⁴⁶), бесчувствие¹⁴⁷) и безобразность ума — главное отличие умной аскезы. Умно-сердечная молитва есть абсолютная аскеза ума и наиболее глубокая его концентрация.

«Подвизайся ум свой во время молитвы сделать глухим и немьгм; и будешь тогда иметь возможность молиться, как должно» (По Каллисту и Игнатию, Добр. 5, 417).

Три проявления умного делания: умная молитва, сердечная молитва и сокровенная молитва не только переходят друг в друга, но и органически входят одна в другую.

Умное делание есть делание со Христом, о чем говорит И с а а к Сириин:

«Сердце, пробуждено ли непрерывным сердечным деланием, совершаемым со Спасителем нашим?» (Твор., сл. 45, 197).

В активности внутреннего Логоса в умном делании — гарантия не только эффективности умного делания, но и его духовности и сверхразумности; соединение концентрированного ума в его молитвенной интенции с Логосом есть мистический факт.

Сокровенная молитва не прерывается ни днем, ни ночью, совершается и во сне и на яву.

Ф и л и м о н и И с а а к считают непрестанную сокровенную молитву наибольшим достижением и совершенством.

«Почему и говорится, что, когда Дух Св. вселится в ком из людей, тогда не престаёт он от молитвы, ибо там Сам Дух молится в нем непрестанно» (Рим. 8, 26). (По Каллисту и Игнатию, там же, 388).

Непрестанность молитвы означает, что пробудилась в сердце энергия Духа Св. и продолжает действовать беспрепятственно, выражаясь не только в молитвенной интенции, но и в харизматическом действии. Непрестанная молитва есть высшее возможное на земле состояние человека и вершина христианского делания.

Ф е о г н о с т говорит о теургическом действии непрестанной молитвы:

«Есть некое сокровенное таинство, совершающееся между Богом и душою. Бывает же сие с теми, которые достигают высших мер совершенной чистоты, любви и веры, когда человек, совершенно изменившись, соединяется с Богом, как свой Ему, непрестанною молитвою и созерцанием. На сей находясь ступени, Илья заключает небо на бездождие и небесным огнем поपालяет жертву. Моисей пресекает мор и воздеянием рук обращает в бегство Амалика; Иона избав-

ляется от кита и глубины морской. Ибо нуждение некое бывает при сем для человеколюбивого Бога, в меру однако того, как сие с Его волею согласно. Сподобившийся сего, хотя и плотью обложен, но превзошел меру тления и смертности» (Добр. 3, 434).

В непрестанной умной молитве ум и сердце покидают область естества и переходят в сверхъестество. Медитация и молитва отличаются друг от друга, как естество от сверхъестества.

ПРАКТИКА УМНОГО ДЕЛАНИЯ

У аскетических писателей V и VI века Иоанна Лествичника, Марка Подвижника, Диадоча, Макария, Максима Исповедника, Исаака Сирина и других, мы встречаем, хотя и вполне ясные, но краткие и отрывочные сведения о методе. Первым, письменно изложившим метод в своей книге об исихии¹⁴⁸), был Григорий Синайский, перенесший его из Синайского монастыря на Афон в XIII веке. Ученики и последователи Григория Синайского: Никифор Монах, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама (Солунский), Каллист и Игнатий, Каллист Катафигиот и другие, подробно и систематически изложили метод, в связи с той мистикой, которая выросла на этом методе с древнейших времен.

Великий теоретик и практик умного делания, Григорий Синайский, говорит:

«Собери ум свой в сердце и оттуда мысленным воплем призывай на помощь Господа Иисуса, говоря, «Господи Иисусе Христе, помилуй мя». Поболди сердцем и потруди себя телом, лица Господа в сердце» (Patr. M., t. 150, p. 1313-1316).

Ссылаясь на опыт своих предшественников, Григорий Синайский говорит, что некоторые рекомендуют произносить полную молитву (из 7-ми слов): «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», а другие говорят, что нужно произносить сокращенно «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», или «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя». Григорий считает, что можно чередовать, но не советует часто переменять слова, чтобы не отвлекать ум от делания.

Затем одни советуют устно, вслух произносить молитву, а другие сокровенно, в уме. Григорий Синайский считает, что и то и другое хорошо, часто во время молитвы уста сами прекращают молитву, а ум продолжает молиться сокровенно. Это означает, что сам Дух Св. сокровенно помогает аскету.

«С утра понудь ум свой сойти из головы в сердце и держи его в нем и непрестанно взывай «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», пока утомишься; утомившись, переведи ум на вторую половину и говори: «Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Потом переходи опять на первую половину» (там же).

Во время делания ум часто отвлекается вторжением помыслов¹⁴⁹). Не нужно на них останавливаться, даже если они не худые.

«Держи ум неисходно в сердце, взывай ко Господу Иисусу и скоро проточишь и мысли, и бесов, наводителей их» (там же).

Григорий Палама, Каллист и Игнатий и Никифор Монах предложили модификацию концентрации ума в сердце с дыханием, так называемым «естественный метод вхождения в сердце путем дыхания», но они указывают, что комбинация с дыханием не имеет существенного значения и является только вспомогательным средством.

Удерживать ум в сердце — задача не легкая, ум стремится наружу, так как в своей внешней деятельности он находит больше развлечения и удовольствия, а внутренняя его деятельность остается еще не пробужденной. Поэтому центр тяжести умного делания заключается в усилии удержать ум в сердце.

Н и к и ф о р говорит:

«Но, брате, восприми труд принудить ум свой не скоро выходить оттуда, ибо он вначале очень скучает от этого внутреннего заключения его и стеснения, но когда навькнет, то уже не любит носиться по внешним предметам, ибо Царство Божие внутри нас есть, и тогда все внешнее кажется ему уже не привлекательным и теряет всякую цену. Ему там внутри уже не невесело и не нерадостно» (Patr. M. t. 147, p. 965-966).

Г р и г о р и й Синайский дает дополнительные практические указания:

«Сядь на скамейку высотой в одну ладонь, направь господствующий ум в сердце и держи его там, склонившись с утрусждением на грудь, сильно согнув плечи и шею, упорно восклидая умственно и душевно: Господи Иисусе Христе, помилуй мя... Удерживай и движение легкого, чтобы не дышать неподобающе» (P. M. t. 150, p. 1316).

Г р и г о р и й Синайский прибавляет некоторые замечания к устной и умной молитве:

«Однакож тихо и без смятения надо взывать ко Господу, чтоб глас не расстроил внимания ума и не пресек молитвы, пока навькнет к деланию сему и приняв силу Духа, станет крепко *молиться сам в себе*. Тогда не будет нужды произносить молитву устно, да и невозможно, потому что достигший сего довольствуется вполне умным деланием молитвы и не имеет желаний отставать от ней» (Добр., 5, стр. 235-236).

Главным препятствием на пути концентрации ума в сердце является легкоподвижность или присноподвижность ума, его врожденная экстраверзия, его страсть ко всякого рода знанию. Поэтому катарзис вообще и катарзис ума является неотъемлемой частью религиозного делания. Отвлекающий и отвлекаемый в аскезе ум встречается на своем пути нечистую вражескую, демонскую силу, которая, по учению аскетической антропологии, пытается вмешаться в умное делание, чтобы дать концентрированному уму другое направление, соответственно его склонности: гедоническое, в виде чувственных, страстных образов, или гностическое в виде фантастического знания, «лжеименного гнозиса», по ап. Павлу. Демоны, по учению древнецерковной аскетики, владеют силой фантазии в полной мере и легко отпечатлевают¹⁵⁰) ум нечистыми и фантастическими образами, а если не могут повлиять в бодрственном состоянии, то действуют ночью во сне, пытаясь загрязнить ум делателя нечистыми образами. Как только ум отвлекается от молитвенной концентрации, ему угрожает опасность стать жертвою демонской силы, и древнецерковная аскетика подчеркивает эту опасность со всей решительностью. В аскезе встает проблема защиты от влияний вражеской силы и борьбы с нею. Демономахия составляет неотъемлемую часть умной аскезы. Не нужно ни магических способностей, ни специальных гримуаров, ни заклинаний. Имя Иисуса в умной молитве является универсальной демономахической силой. И о а н н Лествичник говорит:

«Именем Иисуса бичуй супостатов» («Лествица»).

Кто продолжает молитву в концентрации, тот свободен от всех наводнений. Поражает в иогической литературе игнорирование нечистой и злой среды.

Г р и г о р и й Синайский говорит и о внутренней демонской силе:

«Аура духов, поднимающихся из сердца, помрачает ум и загрязняет разум, предаёт его другим знаниям. Если же увидишь нечистоты лукавых демонов или возникающие помышления, преобразованные в уме твоём, то не давай оглушить себя, и если встретишь благие мысли, не внимай им, но, держа дыхание и ум в сердце, скоро подавивши их, бичуй именем Иисуса» (Patr. M., t. 150, 1316).

Всякая посторонняя мысль, фантазия и образ открывают дверь демонским влияниям, внешним и внутренним.

«Не только непотребное, но и благопотребное мечтание неуместным признано святыми отцами в чистой молитве и в умном делании простом и едличном» (Каллист и Игнатий, Добр. 5, 414).

Авва Исайя говорит:

«Держи ум неупорядоченный, развеваемый и рассеиваемый вражескою силою» (Добр. 5, 246).

КОМУ ТВОРИТЬ УМНУЮ МОЛИТВУ?

«Эту молитву должны творить все, и монашествующие и миряне, особенно по утрам. Она дает великий покой и радость» (Симеон Н. Б., Солунский. Добр. 5, 483).

«Господи, помилуй! От апостольских времен даровано христианам, и определено, чтобы они *непрестанно возлашали сие*» (Каллист и Игнатий. Добр. 5, 484).

Никифор говорит:

«Это величайшее из великих деяний делается достоянием многих наипаче через научение» (Добр. 5, 270).

По-видимому, в его время умная молитва получила широкое распространение, вышла из узкого круга монашествующих и перестала быть тайной аскезой, почему и была им описана. Были и учителя опытные и знающие, что видно из следующих слов Никифора:

«Нужно наставника незаблудного, чтобы по его начертанию научиться распознавать десные и шуие недостатки и излишества по делу внимания, встречающиеся по *навождению лукавого*. Если нет такого наставника, надо поискать его, не жалея трудов. Если же и при таком искании не найдется и он, то в духе сокрушенном и со слезами призывать Бога и, помолившись, сделав то, что я скажу» (Добр. 5, 270-271).

И он приводит дыхательный метод, как более легкий для концентрации.

И другие молитвы могут также действовать в сердце, вести к мистическому единению и созерцанию, как показал опыт западной церкви. И обычная изустная молитва может перейти во внутреннюю молитву и стать умной молитвой, но концентрация внимания в умной молитве сразу облегчает переход к внутренней молитве.

«Не нужно многословия в молитве, но монология, то есть часто говорить одно и то же» (Марк Подвижник, Комм. к Иоанну Леств., Patr. M., t. 6, 1140).

ДЫХАТЕЛЬНЫЙ МЕТОД

Модификация умной молитвы с дыханием была известна и Григорию Синайскому. **Никифор Монах** говорит:

«Дыхание есть естественный путь к сердцу. И так, собрав свой ум

к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться. Ум, когда соединится с сердцем, исполняется неизреченной сладости и веселья. Тогда видится ему, как воистину царствие небесное внутри есть, которое теперь, узревая в себе, и чистою молитвою ища, да прибудет и укрепится в нем, он все внешнее считает нестоющим внимания и нисколько непривлекательным» (Patr. M., t. 147, 963-964).

Каллист и Игнатий дают более детальное описание метода, называя его «естественным методом вхождения внутрь сердца вниманием через дыхание с творением Иисусовой молитвы».

«Метод сей немало способствует к сосредоточению помышлений ума. Известно тебе, брате, как мы дышим: втягиваем в себя воздух и выпускаем его. На сем жизнь телесная держится и от сего зависит теплота тела. И так, сядши в безмолвной келлии своей, собери ум свой, *введи его в путь дышания*, коим воздух входит внутрь, и *при- нудь* его вместе с вдыхаемым воздухом *сойти в сердце*, и держи его там; держи, но не оставляй молчащим и праздным, а дай ему следующую молитву (Иисусову). И пусть он имеет сие непрестанным своим делом и никогда не оставляет его» (Добр. 5, 363, или Patr. M., t. 147).

Григорий Палама (Солунский) дополняет дыхательный метод следующими указаниями:

«Так как у тех, кои недавно вступили в подвиг сей, ум, и будучи собираем, часто отскакивает во вне, и им должно также часто возвращать его внутрь, а он, у ненавыкших еще сему делу, ускользает как крайние подвижный и трудный удерживаемый вниманием в созерцании единого, то некоторые советуют им воздерживаться от частого дыхания и несколько сдерживать его, чтобы вместе с дыханием и ум удерживать в себе, пока с Божьей помощью, через навыкновение в сем, приучив ум не отходить на окружающее и не смешиваться с тем, сделать сильным к сосредоточению на едином. Это впрочем (сдерживание дыхания), как всякий видеть может, следует и само собою за вниманием ума; потому что, при усиленном размышлении о чем-либо, дух сей (дыхание) неспешно входит и выходит, особенно у безмолвствующих и телом и духом» (Добр. 5, 318-320).

Каллист Тиликуда говорит о «направлении ума в сердце с дыханием носа»¹⁵¹). Удержанию дыхания и дыханию вообще **Григорий Синайский** посвящает целую главу, в связи с созерцанием. Он говорит:

«О том, что нужно удерживать выдох, говорит и Исаяя Отшельник. А другой (монах) говорит: монах должен иметь память Божию вместо дыхания. И Новый Богослов Симеон говорит: удерживай дыхание, чтобы не дышать неподобающе. И Лествичник говорит: Иисусова память да соединится с дыханием твоим и тогда познаешь пользу *исихии*» (Patr. M., t. 150, 1316).

Неподобающее дыхание — это дыхание, мешающее концентрации ума и исправляемое умной молитвой.

Уже простое упоминание о дыхании должно всполошить синкретиста и навести на сравнение с иогическим дыханием. Как видно из изложения дыхательного метода, дыхание в умном делании не играет той универсальной роли, как в Йоге, как средстве концентрации космической и индивидуальной праны, призванной усилить активность умственной энергии души-манаса. Подвижник умного делания не ищет никаких вспомогательных сил, кроме силы Божественной благодати, которая ничего общего с праной не имеет. Дыхательный метод призван исправлять «неподобающее» дыхание, искажение дыхания во время концентрации, а не регулировать и усилить обмен психического тока, как в Йоге. Кроме того, перманентное иогическое дыхание ведет также к накоплению чужеродного, плохо ассимилируемого, психического тока, что вызывает худшие формы психизма и медиумизма.

Дыхание имеет значение вспомогательного механического средства удержать ум в сердце. Оно теряет всякое значение, когда молитва становится внутренней благодаря силе Духа Св., удерживающего ум в сердце.

«Главным образом непарительность подается Господом Иисусом Христом при призывании в сердце с верою святого имени Его, а этот естественный метод схождения в сердце путем дыхания, и это уединение в месте безмолвном и не светлом, и все другое подобное, только способствует сему» (Калл. и Игнатий, Добр. 5, 367).

О значении метода вообще говорится:

«Чистая молитва есть больше всякого делания. Всякий метод, или правило, или прием, всякое правило и разные делания потому устанавливаются, что мы не можем еще чисто и непарительно молиться» (там же).

СТУПЕНИ УМНОГО ДЕЛАНИЯ

Григорий Синайский отмечает три стадии умного делания:

«Начало умной молитвы есть очистительное действие или сила Духа Св. и таинственное священнодействие ума¹⁵²», как начало безмолвия; середина — просветительная сила Духа и созерцание, а конец — иступление или восторжение (восхищение) ума к Богу¹⁵³ (Patr. M., t. 150, C., 1277).

Никифор Монах отмечает и промежуточные этапы, касающиеся главным образом поведения ума в сердце:

«Когда войдешь в *сердечное место*, как я тебе показал, воздай благодарение Богу, и прославляя Его благодать, держись сего делания всегда и оно научит тебя тому, чего друтим путем не узнаешь никогда. Подобаает тебе при сем знать, что когда ум твой *утвердится в сердце*, то ему там не следует оставаться праздным и молчащим, но непрестанно творить молитву: Господи Иисусе» (Patr. M., t. 147 или Добр. 5, 270).

М а р к Подвижник говорит о *сердечном месте*:

«Ум входит в *сверхъестественное место*, находя в себе плоды Духа Св.: любовь, радость, мир» (Добр. 1, 568).

Ум должен найти «*сердечный вход*» и «войти в *сердечное место*» — это самая трудная фаза всего делания. Это — вопрос катарзиса, отрешения от мира и самого себя, вопрос практической добродетели, вопрос действенности аскезы в данном лице. Если аскеза не дает духовных плодов, то *вход* этот не найден. Смирение и терпение здесь — неопценимые руководители. Два обстоятельства играют роль: или ум не находит *сердечный вход*, или сердце не впускает ум.

«Господь непрестанно ударяет в двери сердец наших, чтобы отверзли Ему и вошел Он и почил в душах наших», говорит **М а к а р и й Великий** (Добр. 1, 176).

Но —

«в сердце иная борьба, иное противление» (там же, стр. 211).

«В сердце находится добро естественное и зло противоестественное», говорит **А н т о н и й Великий** (Добр. 1, стр. 50).

Таким образом *вход* уму заделан самим человеком, неестественным злом и знанной силой в нем, силой «противления». Ум преодолевает эту злую силу в сердце только после предварительного очищения, упрощения и унификации, вооружившись умной Иисусовой молитвой.

«Самое главное оружие для подвижника — войти в сердце и сотворить брань с Сатанюю» (**М а к а р и й В.**, Добр., 1, 224).

Есть еще одно обстоятельство, плохо учитываемое в индуизме и близко стоящими к Иогe западными кругами. Это — состояние душевного ума, рационализм, мирское мудрствование, дух сомнения, исследования, гностицизм-жнанизм. Об этом говорит **М а р к Подвижник**:

«Ум имеет власть *внимать сердцу* и всяким хранением блюсти оное с молитвою, покушаясь войти во *внутреннейшие безопасные клетки сердца*, где уже нет ветров лукавых помыслов, нет широкого и пространного пути усланного словами, образами мирского мудрствования, ибо чистые и *внутреннейшие клетки души и дом Христов приемлют внутрь себя наш ум*, обнаженный и не приносящий от века сего, будет ли оно оправдано разумом, ли нет» (Добр., 1, 511).

Рационализирующий ум не внимает сердцу, а внимает только своим побуждениям, эмоциональным и аффективным, изоцряясь в эмоциональном и аффективном мышлении.

В дом Христов, во внутреннюю клетку сердца входит лишь обнаженный, тонкий¹⁵⁴) ум, по К л и м е н т у Александрийскому, «ум не приносящий ничего от века сего». Вход ума в сердце и его сокровенные глубины составляет главную задачу умной аскезы.

Войдя в сердце, ум должен утвердиться в нем. Утвердившись в сердце, ум соединяется с сердцем и это — величайший акт всей христианской аскезы и христианской мистики. Здесь и мистерия души и мистерия духа, мистерия Христа-Логоса, небесный духовный брак Небесного Жениха с человеческой душой, рождение Логоса с актами иллюминации, трансформации, обожения, уподобления, богочеловечества, обновления, искупления и спасения. При соединении с сердцем ум восхищается, то есть впадает в экстаз. Н и к к и ф о р и другие отмечают, что полный успех делания с завершительным актом есть дар Божий и немногие получают его, но благодетельные плоды этой аскезы получает каждый, практикующий аскезу.

Поворотный пункт в умной молитве — когда уста перестают произносить молитву. Тогда и ум умолкает и молиться начинает внутреннее слово, логос эндиатетос¹⁵⁵), как говорит Н и к о д и м Агиорит:

«Ум, находясь в сердце, должен не только созерцать, но должен найти там логос эндиатетос и заставить его произносить молитву... Внутреннее слово произносит молитву, а ум созерцает и слушает слова молитвы, будучи в то же время безвидным и безобразным, не фантазируя, не думая даже о благом» («О хранении ума, чувств и сердца»¹⁵⁶).

Молитва внутреннего Логоса не умолкает. Это и есть непрестанная молитва — венец умно-сердечной молитвы.

Таким образом только молитва отворяет «вход сердечный»¹⁵⁷) и утверждает ум в «сердечном месте» и ведет к внутреннему Царствию Небесному. Молитва растет и во внимание, и в концентрацию, и в медитацию.

Рассмотрев все ступени умного делания мы получим следующую схему:

- 1) концентрация внимания с переводом ума в сердце,
- 2) молитва ума в сердце,
- 3) поиски входа в сердце,
- 4) вход в сердечное место, где внутреннее сокровище,

- 5) внутри-пребывание ума в сердце и утверждение в нем,
- 6) соединение ума с сердцем,
- 7) собственно делание, то есть делание умом Иисусовой молитвы в сердце,
- 8) соединение ума с внутренним, сердечным Логосом-Христом,
- 9) исступление и восхищение ума к Богу (экстаз).

И с а а к Сириин говорит о том, как открывается дверь сердца:

«Не дела отверзают заключенную дверь сердца, но сердце сокрушенное, смирение души, когда препобедишь страсти смирением, а не пренебрежением» (Твор., сл. 55, 256).

Нужен максимум внимания и сосредоточения, нужна полная «непарительность ума».

«Если будешь такое делание держать со всем вниманием, тогда откроется *сердечный влод*, о чем мы имеем опыт» (Н и к и ф о р Мо-нах, Patr. M., t. 147, 965).

Ум начинает в сердце катартическую (очистительную) и психоаналитическую деятельность —

«Ум, созерцая эти места (бездну сердца), изгоняет из них все идеи врага. Он изгоняет из сердца помыслы. Души страстей начинают страшно трясти бездну сердца¹⁵⁸), но с призыванием имени Иисуса они исчезают, как воск (Симеон Н. Б., Добр. 5).¹⁵⁹)

Ум остается в сердце, устраивает в нем себе обитель, это «внутри-пребывание» по Ф е о ф а н у Затворнику (Тамбовскому), отшельничеству ума в сердце. «Ум неподвижным пребывает в сердце, водружая в нем взор свой» (блаж. К а л л и с т, Добр. 5, 438), «сидит неискходно в сердце» (К а л л и с т Тиликуда, Добр. 5, 467). Два сокровища находят в сердце ум, Христа-Логоса и Духа Св. (М а р к Подв. Patr. t. 65, 1005).

Драгоценная жемчужина евангельская, сокровище ума и сердца, поступает в обладание человеку, удовлетворяя на этот раз все созерцательные, познавательные, религиозные и мистические потребности ума. Софийность получает свое завершение, после того, как ум вновь приобрел свою потерянную райскую агапичность, свой Эрос.

О МОЛИТВЕ В УМНОМ ДЕЛАНИИ

Действие молитвы в умном делании связано с мистической (теургической) силой имени Иисуса.

К а л л и с т и И г н а т и й отмечают три функции молитвы в умном делании:

«И пусть он (ум) имеет сие непрестанным своим делом и никогда не оставляет его. Ибо оно задержит его *немечтательным*, делает *недостижимым* для прилогов вражеских и возводит в божественное желание и любовь» (Добр. 5, 1603).

Таким образом молитва является силой концентрирующей, защитительной и возносящей в любовь, то есть силой эротопозитической. Последняя функция особенно значительна. Интеллектуальная по началу умная молитва агапична по своему эффекту. О защитительной силе молитвы говорит и Иоанн Лествичник. Молитва в умном делании является защитным средством от всякого вмешательства темной силы в медитативный процесс. Молитва приводит в бездействие демонские силы внутри человека. Безмолитвенная медитация бессильна и беспомощна против темной силы. Именно в молитве — гарантия от чудовищных заблуждений транса, от блуждания ума, от восхищения души в мир призраков и образов, от духовной аберрации адвайты (мистического монизма).

Умное делание, по Каллисту и Игнатию, есть «делание простое и единичное» и в этом — тайна мистического божественного единения¹⁰⁰). Здесь доступно созерцание единства и простоты Божества.

Молитва удерживает ум от низших функций: мышления, интуиции и созерцания. В этих деятельности ума нет ничего противорелигиозного и предосудительного, но ум не должен останавливаться на этих промежуточных ступенях делания, а должен идти дальше к конечной цели, к внутрисердечному Логосу. Вся дохристианская и внехристианская медитация грешит тем, что она не доходит до конца, не зная метода достижения конечной цели.

Одной энергии ума недостаточно для пробуждения сердца и раскрытия духовных сокровищ внутреннего Логоса. Один ум, сам по себе до Него не доходит. Только в соединении с молитвой, только в молитве или в своей молитвенной интенции ум проникает в сердце и непрерывно действует в нем. Таково универсальное значение молитвы в умном делании.

И с и х и й говорит:

«Кто не имеет чистой от помыслов молитвы, тот не имеет оружия на брань, молитвы, которая непрестанно действовала бы во внутренних сокровенностях сердца (по Каллисту и Игнатию, Добр. 5, 406).

Все аскезы ума: трезвение, хранение и затвор ума находят поддержку в непарительной молитве.

К а л л и с т Патриарх говорит:

«Ум во время молитвы действительной трезвенно углубляется в сердце, и никою уже внимать не может кроме Бога» (там же).

Такова теоцентрическая сила молитвы, она удерживает ум в его высшей четвертой молитвенной функции, на самой высоте концентрации. Без молитвы ум неизбежно переходит на мышление, сначала интуитивно-медитативное, а потом просто на рефлексию. Молитва и мышление суть антагонисты. Молитва не нуждается в мышлении, она созерцает. **Н и л** Синайский говорит:

«Иное есть бесстрашие ума, а другое истинная молитва, что и выше... Ум может быть занят умозрением о вещах и углубляться в причинные их отношения. Хотя все сие суть отвлеченности, но как они суть умозрения о вещах, то отпечатлевают в уме образы их — и далеко отводят его от Бога» (по Каллисту и Игнатию, Добр. 5).

Мышление заблуждается — молитва свободна от заблуждений. Молитва ведет к полной духовной изоляции от Мира и мирского. Благодаря молитве умный делатель научается не думать во время медитации. **К а л л и с т** и **И г н а т и й** строго разграничивают умозрение и бесстрашие ума от молитвы:

«Есть два вида жизни и деятельности, та, которая ведется под влиянием свыше, и та, которая своими силами устроится. Для одной из них (последней) — поучения и многие разнообразные умозрения, делание же другой — истинная молитва» (Добр. 5, Наставление безмолвствующим. 418-419).

Это «устроение своими силами» попадает Иоге и всякой спекулятивной медитации не в бровь, а в глаз. Иог занят своими умозрениями и спекуляциями и не видит Простого и Единого, в рефлексии и магинативном созерцании ум его отпечатлевается и разнообразится и схватывает образы и призраки. Древнецерковные писатели говорят, что имеющий истинную молитву имеет и ум бесстрастный, но об имеющем бесстрастный ум нельзя сказать, что он имеет истинную молитву. Бесстрастный ум легко облекается в множественность и разнообразие образов, если он не удерживается молитвой и в заключительной рефлексии отвергает все сверхразумное и сверхестественное, как не истинное.

УМНОЕ ДЕЛАНИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ

Умное делание включает все виды внутренней аскезы: трезвение, собирание ума, собирание и хранение сердца и по-

тому является абсолютной внутренней аскезой, осуществляющей постоянную связь ума и сердца с Христом и Богом.

«Не отлучите сердца своего от Бога, но пребывайте с Ним, и сердце свое храните всегда с памятованием Господа Иисуса, пока имя Иисуса вкоренится внутрь сердца и оно ни о чем другом помышлять не будет, да возвеличится Христос в вас» (Иоанн Златоуст по Каллисту и Игнатию, Добр. 5, 363).

Каллист и Игнатий приводят различные наименования умного делания, данные различными писателями:

«Путь разумный, деяние похвальное, созерцание верное, трезвение ума, умное делание, дело будущего века, ангельское жителство, небесное житие, божественное поведение, страна живых, таинственное воззрение, духовная трапеза полнейшая, рай Богом соделанный, небо, небесное царство, Божие Царство, мрак превысшего света, сокровенная жизнь во Христе, боговидение, преестественное обожение» (Добр. 5, 454).

Следующие эпитеты Симеона, архиепископа Солунского, дополняют характеристику умной молитвы, как религиозного делания вообще:

«Она есть и молитва, и обет, и исповедание веры, Духа Св. и божественных даров подательница, сердца очищение, бесов изгнание, Иисуса Христа вселение, духовных разумений и божественных помыслов источник, грехов отлучение, душ и телес врачевательница, божественного просвещения подательница, милости Божьей кладезь, откровения тайн Божьих ходатаица, единая спасительница, яко имя Спасителя нашего Бога в себе носящая» (Добр. 5, 481).

Никифор Монах называет умное делание величайшим из величайших деланий.

Илия Экдик считает его выше других деланий, как делание духовное (Добр. 3, 475).

Григорий Синайский ставит его выше всех других деланий: «Она есть глава добродетелей, как любовь Божия» (Добр. 5, 41).

Каллист и Игнатий сравнивают умное делание с другими деланиями:

«Хотя есть и иные пути и жительства, если же хочешь и делание яко доброе, и к спасению ведущие и покою дающие; но этот есть предпочтительно царский, все другие делания, как душа тело, превосходящий, яко вполне обновляющий и до усыновления Богу и дивно в Духе обожающий человека» (Добр. 5, 451 или Patr. M., t. 147, 824).

Называя умную молитву «сердечной молитвой», Каллист Тиликуда говорит, что это — «память Иисуса» (Patr. M. т. 147, 824).

«Это деятельность наиболее приятная Иисусу», говорит Никифор Монах (Patr. M. т. 147, 960).

Н и л Сорский, русский подвижник умного делания, говорит:

«Умное делание есть созерцательное богомыслие, внутренняя молитва, совершаемая умом и сердцем, непереходящая в внешние выражения через слово, соединенная с созерцанием Божества и отогнанием всех помыслов... постоянное памятование вездеприсущия Божия. Кто так совершает, тот всегда в молитве... Сердечная или мысленная молитва есть как бы состояние богоподобия и соприсутствия с Богом, достигающие через созерцание Его» (цит. по Правдину, «Христ. чтение», 1877, ч. I).

Таким образом умное делание охватывает все стороны религиозной жизни до глубочайших истоков и является вершиной религиозности, так как открывает путь внутреннему Логосу для его полного проявления и воздействия на всю человеческую тримерию. В умном делании ничто не исчезает, не растворяется, не поглощается. Все бытие, все сущности сохраняются, живут и, очистившись и одухотворившись, обретают вечную жизнь с Богом. Дух, душа, плоть, тело и материя получают жизнь в духе и в Боге.

ИМЯ ИИСУСА В УМНОЙ МОЛИТВЕ

В середине умной молитвы находится призывание имени Иисуса. Имя это есть Божественная Сила, так как Сын есть Сила Божья, по ап. Павлу. Иисус присутствует в имени Своим энергией Своей. Именем Его апостолы творили чудеса и изгоняли бесов. «Слава Божья есть также энергия Бога», говорит Тихон Задонский. Имя Божье также заключает в себе силу. Симеон Новый Богослов считает, что в имени Божьем есть светодейственная энергия Бога.

У иудеев есть вера в Божественную силу слова «Шем» или «Сим», которое есть таинственное начертание имени «Иисус». Смысл этого слова раскрыл принявший христианство ученый раввин Самуил в 1700 году в «Златом сочинении». Иудеи и до нынешнего дня изгоняют бесов этим именем (Иеросхимонах Антоний. Миссионерское обозрение, 1916 г., № 7—8). То же говорит Иринеи Лионский (Соч. кн. 3, гл. 10, с. 296).

Есть раввинское учение о «Мемре» — вера в силу имени Бога. Мемра, воплощаясь в имени «Шем», является освящением всякой молитвы, благословляет и творит чудеса. Все чудеса Ветхого Завета творил «Шем».

Ап Павел, как раввинский ученик, был знаком с этим

учением. Поэтому он и называет Христа Силою Божьей. Об имени Иисуса он говорит:

«Бог дал Ему имя выше всякого имени, дабы перед именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Филип. 2, 9-10).

В Евангелии от Матвея повторяются слова пророка Исаии об имени Иисуса:

«И на имя Его будут уповать народы» (1, 21).

В «Деяниях апостолов» говорится:

«И нет иного имени под небесами, о нем же подобает спастися нам» (4, 1).

В Ветхом Завете говорится об имени Иисуса:

«Будет Имя Его благословенно во век; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя Его... и благословенно имя Славы Его во век» (Псал. 71, 19).

«Все народы окружили меня, но именем Господним я низложил их» (Псал. 17, 10-12).

Диадок говорит:

«Сие дивное имя, будучи с напряженной заботливостью содержи-мо мыслью, очень ощутительно *попалает всякую скверну*, появляющуюся в душе. Ибо Бог наш есть огонь, поедающий всякое зло».

Исихий говорит:

«Святое и досточтимое имя Господа Иисуса, непрестанно сияя в уме, порождает бесчисленное множество *солнцеподобных размышлений*» (Добр. 2, 222).

Иоанн Златоуст говорит о действии имени Иисуса на сердечного змея:

«Имя Иисуса, сходя вглубь сердца, да смирит держащего тамошние пажиты змея... Не отлучайте сердца своего от Бога, пока имя Господа вкоренится внутрь сердца и оно ни о чем другом помышлять не станет» (по Каллисту и Игнатию, Patr. M., t. 147).

Призывание имени Иисуса пробуждает скрытую силу благодати Духа Св.

«Как найти энергию Духа? Она дается при крещении. Есть два способа найти ее: 1) исполнением Заповедей и 2) частым призыванием имени Иисуса. Первый способ — длительный, второй — короткий» (Григорий Синайский, Patr. M., t. 150, § 3, p. 1308).

Призывание имени Иисуса вызывает любовь к Нему, а любовь, по Марку Подвижнику, есть «внутреннее открытие сердца, куда предтечей вошел Иисус», (Patr. M. т. 68, 1009).

Исихий говорит об общем действии имени Иисуса:

«Рождается в уме нашем некое божественное состояние от непрестанного памятования и призывания Господа нашего Иисуса Христа,

если не будешь нерадеть о всегдашнем к Нему в уме молении» (Добр. 5, 186).

Мы уже говорили, что умное делание является универсальной и тотальной аскезой всей человеческой тримерии. В ней достигается гармоническая, иерархическая и симфоническая интенция всех сил тримерии, духовных, душевных и телесных. Связующим звеном в интенции этих сил является сила имени Иисуса. Поэтому произнесение имени Иисуса занимает центральное положение во всем умном делании.

Н и л Синайский говорит, что имя Иисуса есть пища для ума во время концентрации в умном делании, так как приснодвижный ум нуждается в духовной пище.

Имя Иисуса в умной молитве пробуждает в сердце глубоко скрытое в нем внутреннее слово, логос эндиатетос, а внутреннее слово в свою очередь пробуждает не менее глубоко скрытое внутреннее, духовное «умное» чувство. Д и а д о х говорит:

«Духовный (внутренний) логос наполняет умное чувство»¹⁶¹) (De perfectione, 7, 8).

С пробуждением трех латентных духовных сил: духовного ума, духовного слова и духовного чувства, завершается триадизация внутреннего сердечного духа, параллельно с триадизацией головного духа с его тремя способностями, умом, волей и силой. Тогда не замедлит проявиться основной логостический эффект теургической силы имени Иисуса: логостический агапэ-софийный экстаз со вселением Бога-Отца (Иоан. 14, 23).

О НАЗВАНИЯХ УМНОГО ДЕЛАНИЯ

Многосторонность умного делания повела к тому, что древние авторы дают ему различные названия. Уже простой перечень этих названий представляет интерес, так как открывает различные стороны древнецерковной аскезы:

- 1) Хранение ума, трезвение, затвор ума и сердца¹⁶²) (Исихий и Филофей)
- 2) Иисусова молитва¹⁶³) (Исихий и Марк Подвижник)
- 3) Призывание имени Иисуса Христа¹⁶⁴) (Исихий)
- 4) Непрестанное поклонение Иисусу¹⁶⁵), монотонная молитва (Иоанн Лествичник)
- 5) Сокровенное делание сердца¹⁶⁶) (Филимон)
- 6) Сердечная молитва¹⁶⁷) (Каллист и Игнатий)
- 7) Тайная молитва¹⁶⁸) (Климент Александрийский)

- 8) Умная молитва¹⁶⁹) (Григорий Синайский, Дионисий Ареопагит)
- 9) Священная молитва¹⁷⁰)
- 10) Наука и естественный метод¹⁷¹) (Никифор Монах, Каллист и Игнатий)
- 11) Умное делание¹⁷²)
- 12) Память Бога¹⁷³).

В этой многогранности, в неисчислимом богатстве внутреннего содержания и силе внутреннего действия, в глубине проникновения до недр ипостасной Божественности в человеке, — абсолютное значение умного делания. Если само христианство в мире сем есть перманентное чудо, то умное делание есть чудо в чуде.

МИСТИКА

СЕРДЦЕ И УМ

Местом и органом ума является голова, но и сердце в мистике Логоса является органом ума. Признание интеллекта сердца — одна из главных особенностей древнецерковной антропологии и вопрос об отношении ума к сердцу детально разбирается в аскетической литературе. Древнецерковные писатели исходят из положения, что в противоестественном состоянии человека существует расхождение между умом и сердцем и задачей аскезы является соединение их. Автономный и гордый ум, обратившись к мирскому и чувственному, рассеивается и расхищается. Он становится чувственным, эмпатическим, легко впечатлевается чувствами и фантазией, грубеет, теряет свои высшие функции. Вместо созерцания он мыслит и исследует, начинается с сомнения и отрицания, и признает только то, что приходит к нему от чувств. После великих созерцателей средневековья: Бернарда Клервосского, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Гуго и Ричарда С. Виктор, мы имеем в лице Декарта классический пример упадка и снижения созерцания до степени голого логизирования, — так возникла новая философия. Ум, в лице Канта, кончает тем, что ставит самому себе мнимые границы, не соответствующие духовной природе ума, и признается в своем бессилии. Критицизм Канта, если исключить его предшественников, Локка и Юма, является в истории человеческого ума самым глубоким его падением, так как здесь ум отказывается от своего духовного богатства, накопленного на протяжении многих тысячелетий духовной культуры человечества.

Ум должен перейти в сердце и пребывать в нем. Он должен отрешиться от блуждания мирского, собраться в сердце, и со смирением молиться в нем, что и составляет сущность древнецерковной аскезы и носит название умной молитвы. Молитва ума обращена к Логосу-Христу, имеющему пребывание в сердце.

«Ум, очистившийся от всего внешнего, и чувства всецело подчинивший себе деятельного добродетелью, неподвижным пребывает внутри сердца, как в центре водружая взор свой» (К а л л и с т патриарх, Гл. о молитве, Добр. 5, 458).

В молитве сердце привлекает к себе ум и удерживает его в себе, будучи духовным отечеством ума.

«Ум во время трезвенной молитвы углубляется в сердце и ничему уже внимать не может, кроме Бога» (там же, 457).

К а л л и с т Тиликуда говорит о смирении ума:

«Ум твой да имеет дерзновение к Богу в смирении своем. Смирение пусть держит по причине бедности твоей (катастатической бедности ума) и твоего ничтожества, а дерзновение — по причине всепревосходящей любви Божьей» (О безмолвной жизни, Добр. 5, 464).

Ум в сердце должен отказаться от своей обычной деятельности и должен только молиться, должен быть, по Н и л у Синайскому, глухим и немым. Во время пребывания ума в сердце совершается мистический акт взаимодействия обоих этих интеллектов, составляющий одно из чудес аскезы Логоса. Ум просветляет сердце своим естественным светом и сам просветляется от действия пробуждающегося божественного света сердца.

«Ум хранит сердце и изгоняет из бездны сердца все помыслы врага, в нем посеянные. . . Души страстей исчезают от призывания имени Иисуса, как воск тает от огня» (Симеон Новый Богослов, Доброт., 5).

Ум освещает все темные уголки сердечного подсознания и принимает, по К а л л и с т у патриарху, озарения и собирает «божественные разумения» (Добр. 5, 458). Молитва ума в сердце есть его высшее состояние и составляет одну из особенностей умной аскезы Логоса. В своей сердечной молитве ум сначала отказывается от созерцания, ища прежде единения с Богом, так как созерцание удаляет ум от этого единения. Созерцание приходит, уже как готовый плод совершенной молитвы, и умная аскеза ограничивается вначале духовным упражнением ума в молитве. В следующих словах М а р к а Подвижника дан ключ к древнецерковной аскезе:

«Ум, действуя в благодати, может увеличить и уменьшить действие ее» (Добр. 1, 570).

Спекулятивно окрашенный ум уменьшает действие благодати и мистическое созерцание отличается неуверенностью, сбивчивостью и неясностью; в нем нет созерцания ипостасного света Божества, а есть созерцание субстанциального света, как интеллигибельной природы вещей и сущностей. Чем совершеннее безмолвие ума, чем глубже молитвенное состояние, тем сильнее действие благодати и тем глубже проникает ум в сердце. Поэтому мистика Исаака, Макария, Максима, Диодоха, Григория Синайского, Симеона, Каллиста и других, коренным образом отличается от мистики Эригены, Эккарта, Якова Беме и др. У последних доминирует созерцание интеллигибельной природы, отсюда рефлексия о «природе» Божества, об *Urgrund-Ungrund*, и догмат натуралистического пантеизма: *Deus sive natura*.

Голова и сердце, оба — обители ума. В сердце протекает духовная деятельность ума, незаметно и бессознательно, и только аскеза делает эту деятельность сознательной. Автономизированный в голове ум расточается во внешней чувственной деятельности. Экстравертированный в голове ум становится интровертированным в сердце. Но здесь, в сердце, как и в голове, деятельному аскетическому уму расставлены сети в виде фантазии, которая может проглотить всю силу интровертированного, деятельного ума. Жнан-Йог использует интровертированный ум для целей познания, гнозиса, жнана, для проникновения в мир идей и вещей в себе, но здесь ум действует вместе с фантазией и находится в поводе у нее. Максим Исповедник говорит, что в молитве ум соединяется с Богом и проникается любовью, а соединившись с фантазией, он *прелюбодействует*, и весь древний «гноз», есть продукт незаконной связи ума с фантазией. Умной аскезе (умном делании) ум идет в сердце на поиски «сердечного входа», входит «в сердечное место», чтобы встретиться там с внутренним Логосом. Умная аскеза рассчитана не только на таинственную, мистическую деятельность обоих центров ума, головы и сердца, но и раскрывает сущность их таинственных взаимоотношений. Мы уже говорили, что в сердце сосредоточена интеллектуальная сила, а в голове — интеллектуальная энергия. По закону духа энергия должна вернуться к своему источнику — силе, чтобы реализовать свою силу. Головной ум, вернувшись в сердце,

обретает всю полноту своей силы и пронизательности. Поэтому в умной аскезе ум посылается в сердце и задерживается там по мере сил и способностей аскета.

Усиленный в сердечной молитвенной интроверзии ум совершает в сердце двоякую работу: 1) пробуждает латентное духовное добро сердца, замкнувшееся в себе от нашествия, от инвазии чужеродной, злой змеиной силы, ведет к пробуждению сердца, 2) изгоняет из сердца явное и латентное зло, Radikalböse, сокрушает зло сердца, борется со страстями, останавливает и прекращает паразитическую деятельность внутрисердечного интеллигентного зла, от которого, по Антонию Великому, «рождаются страсти душевные» (Добр. 1, 50), стирает злые энграммы сердца — продукт тысячелетних катастатических наслоений, не давая им экфривировать в индивидуальной жизни человека. Задерживаясь в сердце в молитвенной концентрации, ум проявляет психоаналитическое и катартическое действие, освещает всю мрачную глубину камеры сердца, темную бездну его, сжигая все нечистое, или изгоняя его вон.

Ум не только действует в сердце, но и сам испытывает нечто в сердце.

«Пребывание ума в сердце согревает и радует¹⁷⁴ ум», говорит Григорий Синайский (Patr. M. 150, 1308). Ум, пребывая в сердце, согревается той теплотой, которую он сам вызывает в сердце своим пребыванием в нем. Приученный задерживаться в сердце ум —

«влечется в сердце через огонь радости¹⁷⁵ и связывается там этим огнем радости для призывания имени Господа Иисуса» (Григорий С., там же, 1313).

«Ум просветляется в сердце» (Каллист, Добр. 5, 450). и сердце просветляется действием ума. Сердце и ум, имея скрытый свет, взаимно просветляют друг друга.

При непрестанном призывании имени Иисуса, «огонь святой благодати распространяется и на внешние чувствилища сердца», говорит Дидокх (Из статьи К. Попова о Диадохе, Тр. Киевской Дух. Академии, 1902, т. 3).

Исаак говорит:

«От напряженного делания (умного) рождается безмерная горячность, распалляемая в сердце горячими помышлениями, вновь появляющимися в уме. А сие делание и хранение угончают ум своею горячностью и сообщают ему видение. И сие видение порождает созерцание... душа приемлет усмирение помыслов (лукавых), возвы-

шается до чистоты ума, а при чистоте ума человек приходит в *видение тайн Божьих*» (Сл. 59, 317).

Из этой мистической горячности ума и сердца в умном делании рождается вся цепь мистических переживаний, включая и духовный гностический дар.

«Ум, очистившийся от всего внешнего и чувства всецело покоривший себе деятельною добродетелью, неподвижным пребывает внутри сердца, как в центре водружая взор свой. Там приемля *мысленные озарения*, как блистания молнийные, собирает он *божественные разумения*» (Каллист патриарх, Добр. 5, 458).

Холодный *головной* ум слишком отягощен материальными вещами, а такой ум, по Иосифу Бриенскому, «не принимает нематериального Логоса»¹⁷⁶⁾ (Соч. 1, 333).

Ум пробуждает в сердце латентные силы недифференцированного духа: умное (духовное) чувство, или пневма, и внутреннее (духовное) слово, логос эндиатетос, осуществляя впервые триадизацию духа и триадизацию человека вообще. Соединение с умным чувством равносильно, по Диодору, соединению со Св. Духом и с внутренним Логосом. Пробуждается энергия Духа Св., полученная при крещении, а затем пробуждается и внутренний Логос-Христос. Поэтому и говорят древнецерковные аскеты умного делания, что вначале умное делание совершается действием Св. Духа в сердце¹⁷⁷⁾, при наличии божественного тепла¹⁷⁸⁾ и только дойдя до «дома Христова», проникнув «во внутренние клетки сердца», соединяется с Самим Логосом (Никодим Агиорит, стр. 177).

Достигается единство молитвы и созерцания. Созерцая, ум молится, и молясь, он созерцает (Никодим Аг., там же 125-126). Он созерцает и самого себя, имея вид сапфира (Нил Синайский, Евагрий).

Происходит утончение материи мозга, метаморфоз сознания, вмещающего отныне все божественное сверхсознание, происходит утончение, одухотворение и просветление души. Увенчанием мистических усилий ума в сердце является водворение «Памяти Божьей» в душе, как силы, интегрирующей всю тримерию (Диодор, там же, 40).

Умная аскеза преодолевает главную основу дезинтеграции человека — диссоциацию головы и сердца; начинается спасительное взаимодействие и взаимопроникновение обоих умов, и оба выходят из этого взаимодействия измененными, обновленными, очищенными и метаморфированными. Взаимная духовно-душевная индукция обоих центров тримерии ле-

жит в основе реинтеграции. Ум возжигает свет и огонь в сердце, давая выход потенциальному духовному огню сердца, который греет уже не только сердце, но и все существо человека. Тогда растет и усиливается свет и огонь Христа и Духа Св., живущих скрытой жизнью в сердце христианина, и эта божественная жизнь двух ипостасных Параклитов (Утешителей) дает человеку такую полноту бытия, которую он сам по себе иметь не может.

Появление сердечной теплоты настолько характерно для сердечной молитвы, что этот факт отмечается многими аскетическими писателями. **Каллист Тиликуда** говорит:

«Она (сердечная молитва) творится непринужденно сама собою. Ее сопровождает *теплота* некая, которая зачинается с самого начала утлбления ума в сердце и содействует ему в отсечении сторонних мыслей и чувств, и сама вместе с сим очищением ума от всего стороннего возрастает, усиливается и устанавливается. Когда сердце исполнится сею *духовною теплотою*, которая отлична от всех других *теплот*, тогда сидит ум неизменно в сердце и непрестанно ко Господу взывает с *теплотою*, чисто и безпримесно. В сей молитвенной теплоте порождается в сердце любовь к приснопоминаемому Господу Иисусу, а из ней слезы сладостные источаются, от вождения поминаемого Иисуса» (Добр. 5, 467-468).

Каллист и Игнатий говорят:

«Та есть и именуется сердечною молитвою, чистою и непарительною, из которой рождается в сердце некая теплота, как поется в псалмах: «согреяся сердце мое и в поучении моем возгорится огонь» (Пс. 38, 14) — огонь, который Господь Иисус Христос пришел воврещи на землю сердец наших. И св. Исаак пишет, что от напряженного делания рождается безмерная *горячность*. Сие делание утончает ум своею горячностью и сообщает ему видение. От сей горячности, производимой благодатью созерцания, рождается «слезный ток. От непрестанных слез душа приемлет умирение помыслов и возвышается до чистоты ума, а при чистоте ума человек приходит в созерцание тайн Божьих» (Добр. 5, 406-407).

В другом месте **Каллист и Игнатий** говорят:

«Когда душа, утразднившись от всего внешнего соединится с молитвою, тогда молитва, как *пламя некое*, окружив ее, как огонь железо, *делает ее всю огненною*» И тогда душа бывает неприкосновенною для всего внешнего, подобно раскаленному железу» (там ж, 477).

В разговоре с Григорием Синайским **Максим Капсак** рассказывает о своей молитве Богородице:

«Когда потом с любовью целовал икону ея, вдруг ощутил в груди моей и в сердце моем некую особенную теплоту и пламя, изшедшее из св. иконы, которое не жгло меня, а орошало и услаждало и вносило в душу великое умиление. С того момоснта сердце мое начало изнутри себя говорить молитву и с того времени молитва не пресекалась в сердце моем» (Добр. 5, 513).

Различна природа огня, высекаемого в сердце, и огонь сердечной молитвы отличается от других. Об этом говорят **Каллист и Игнатий**:

«Ведай, что теплота таковая различное и многообразное имеет в нас свое порождение и пребывание. Из них наиподлиннейшая теплота есть та, которая приходит от чистой сердечной молитвы, с нею всегда порождается, возрастает и существенно *просвещенным* делает человека» (там же, 405)

Сердечная теплота еще больше укрепляет сердечную молитву:

«Сия теплота непосредственно отгоняет все, что препятствует совершенным образом совершаться первейшей чистой молитве» (Каллист и Игнатий, там же, 408).

Этот мистический невидимый огонь лежит в основе всех мистических процессов в сердце.

МИСТИЧЕСКОЕ ЕДИНЕНИЕ

До исторического Иисуса Христа единение с Богом совершалось непосредственно, как у пророков и некоторых великих иерофантов. С пришествием Христа Его путь стал единственным.

«Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоан, 14, 6).

Древние религии, в том числе и индуизм, оставляли человека в Космосе, из которого человек выходил временно. Само Божество входит в создаваемый им мир, становясь природой, а если выходит из мира, благодаря иогическому усилию человека, то лишь на время, до следующего цикла. Таким образом и само Божество не выходит из Космоса. Пребывание в Космосе не есть подлинное бытие, а иллюзия, обман, призрачное бытие, а вне Космоса — только небытие. В индуизме нет преодоления иллюзии-Майи, как нет и подлинного бытия. Иллюзия, хотя и прерывается небытием, все-таки бесконечна. В христианстве бытие вне космоса не есть небытие, так как небытия нет вовсе, а подлинное бытие Антропоса и Космоса — только в единении с Богом. Отсюда — глубокая разница в мистическом единении в Йоге и в умной медитации. В первом случае имеет место космическое единение *unio mystica cosmica*, с обретением космического сознания, а во втором — божественное единение *unio mystica divina*, с обретением божественного сознания. Г р и г о р и й Палама говорит:

«Сия умная молитва есть свет, просвещающий душу человека и сердце его воспламеняющий огнем любви к Богу. Она есть цепь, держащая в единении Бога с человеком. О, ни с чем несравнимая благодать умной молитвы! Она поставляет человека в положение всегдашнего собеседования с Богом. О, дело воистину дивное и предивное. Телесно обращаешься с людьми, а умно беседуешь с Богом» (Добр. 5, 520).

Мистическое соединение с Богом есть функция молитвенного ума и в этот процесс ум увлекает и душу. По И с а а к у, человек входит в общение с Богом в тот момент, когда появляется в сердце невидимый, небесный образ Христа Логоса.

«Духовное единение есть незапечатлеваемое памятование, оно непрерывно пылает в сердце пламенной любовью... не с насиллем над природой, и не по природе» (Сл. 1, 14).

Всякая критика мистических и экстатических состояний, как насилия над природой, основана на научном незнании и отсутствии личного опыта. Ум, научившийся пребывать в сердце, обретает черты высшей духовности, позволяющей ему не только созерцать, но и достигнуть единения. Душа достигает единения, ставши умом.

«Душа и Господь делаются единый дух, единое срастворение, единый ум» (М а к а р и й, Добр. 1, 274).

Господь делается наследием души, а душа — наследием Господа.

Несовершенная душа понимает это единение и срастворение буквально и отсюда — идея идентичности души и Бога у Эккарта и других. Соединение двух существ и сущностей вовсе не означает их идентичности, соединиться могут не только идентичные вещи, но и вещи различные и противоположные. Именно исходя из мысли об идентичности, Эккарт считает единение актом необходимым. Бог как бы принуждается к единению усилием души. По Г р и г о р и ю Нисскому, душа в экстатическом единении имеет только ощущение присутствия Бога. То же говорит и Плотин:

«Интеллектом, ей свойственным, душа видит Божественный Интеллект, который до некоторой степени ею ощущаем».

Дело в том, что интеллектуальность души — не полная, она имеет различные степени, как есть и различные виды и степени единения и экстаза. Простота и единство души, столь необходимые для единения — это только идеал аскезы, не всегда осуществляемый на практике. Чем чище и совершеннее душа, чем свободнее она от страстей, в том числе и интеллектуальных, тем полнее единение. Плотин говорит:

«Душа, соединяясь с Богом, смешивает себя с Ним. Видение смешивается с видимым объектом».

Плотин, Прокл и Ямвлих предостерегают от этого смешения души с Богом в мистическом единении (6-я Энн. пер. Bouillet).

Таким образом участие души в мистическом единении ума с Божеством вносит неясность и путаницу, зависящую от несовершенства души, от неполного катарзиса души и неполной унификации ее, от несовершенства метода аскезы, от слабости или полном отсутствии молитвенного элемента в ней. Чувство идентичности приводит постепенно к адвайте, когда душа ставит себя на место Бога и говорит от Его имени.

Сущность мистического единения выразил неподражаемым образом божественный **Д и о н и с и й** Ареопагит:

«Мы соединяемся с Монадой благодаря Ее объединяющей силе и от наших парциальных разностей мы надкосмически собираемся в богоподобную монаду, в богоподражаемом единении» (*De divinis nomin., Patr. M, 1 cap. 1, с.286*).

Это — «сверхразумное единение» и, в отличие от всякого другого, это «несмешанное единение», по **Д и о н и с и ю** (там же, сар. 11, 512-514), то есть в нем исключено всякое смешение Бога и человека, или поглощение человека в Боге.

В другом месте, в начале своей книги «О Божественных именах», в своем обращении к современнику, пресвитеру **Тимофею**, **Д и о н и с и й** говорит:

«Ты же, друг Тимофей, оставь чувство и умственные операции, все умственное и чувственное, стремись к единению с тем, что выше всякой субстанции и знания... к сверхсубстанциальному лучу божественного мрака» («О мистич. богословии», там же, 1, 544).

О р и г е н часто находился на грани между христианской и внехристианской мистикой, но тем не менее и он, наряду с другими аскетическими писателями и мистиками, отмечает строго принципиальную разницу между Богом и человеком в мистическом единении, и нигде не доходит до признания поглощения человека в Боге, или наоборот. Благодать и инспирация не исключают индивидуальной жизни человека, но в мистическом единении есть свобода выбора и возможность падения. Эккарт, как и Эригена, пришел к идее полной идентичности и к адвайте, и в лице их обоих, и некоторых других, западная спекулятивная мистика отрывается от христианской почвы и приближается к мистике восточной. От идентичности до адвайты — только один шаг и кто стал на точку зрения идентичности, тот роковым образом приходит к адвайте. Только под ударами судьбы, в моменты бедствий, Эк-

карт приходил к теистической концепции. Но здесь — расхождение между спекулятивной мистикой и жизнью, и — приговор спекулятивной мистике вообще. Таулер, Сузо (Зейзе) и Руисбрек свободны от мистического смещения.

ЭКСТАЗ

На высоте созерцания, совпадающего с моментом мистического единения с Богом, ум впадает в экстаз, то есть покидает тело, увлекая за собой и просветленную (иллюминированную) душу. Г р и г о р и й Синайский говорит:

«Это — гипостатическое духовное созерцание света, не фантастический ум, истинная энергия молитвы, из глубины сердца извечно произносимой, воскресение и возбуждение души, божественное изумление, экстаз ума в духе, полностью отрешенного от чувств, восхищение ума от его сил, ангельское движение души, божественное движение к бесконечности» (Patr. M. 150, 1281).

Экстаз означает не только соединение ума с духом, то есть триадиацию духа, но и соединение ума с внутренним Логосом в сердце. Об этом говорит М а к а р и й в комментарии к видению пророка Иезекииля, созерцавшего тайну души:

«Рука человеческая под херувимами означает, что Сам Христос, носимый душою, водит ее» (Добр. 1, 270).

Ум соединяется в сердце с «умным чувством» и с «внутренним словом» и тем самым завершается эротопоз и софопоз ума¹⁷⁹). Ум соединяется с двумя божественными источниками: Агапэ (Люби) и Софии (Мудрости) в лице внутренних Христа и Духа.

О состоянии внутреннего человека в экстазе говорит великий экстатик М а к а р и й :

«Иной входит преклонить колена, и сердце его наполнится божественной действительности, душа веселится с Господом, как невеста с женихом, по слову пророка Исаии. . . Иногда внутренний человек с великим утешением восхищается в молитвенное состояние, в бесконечную глубину оною века, так что всецело устранился туда восхищаемый ум. В это время происходит в промыслах забвение о земном мудровании, помыслы насыщены и пленены божественным, небесным беспредельным, непостижимым, и чем-то чудным, чего человеческим устами изречь невозможно» (Добр. 1, 264).

Экстатическое состояние временно:

«Правда, что благодать непрестанно сопребывает, укореняется и действует, как закваска в человеке и делается чем-то как бы естественным. Иногда огонь сей возгорается и воспламеняется сильнее, а иногда как бы слабее и тише; в иные времена свет сей возжигается и сияет более, иногда же умалется и меркнет» (М а к а р и й, Добр. 1, 256).

ИЛЛЮМИНАЦИЯ

В экстазе получает свое завершение аскетический метаморфоз всей тримерии в сердце. Метаморфоз души составляет духовную основу просветления, иллюминации души. В иллюминации вспыхивающий внезапно свет души соединяется со светом ума и духа, и с Фаворским светом внутреннего Логоса и нисходит свет Божественной благодати. **Каллист и Игнатий** говорят об ипостасном просветлении¹⁸⁰ :

«Как у апостолов, поднявшихся на гору Фавор к Иисусу, испытавших блаженное изменение¹⁸¹). Просветление непосредственно Самим Богом гипостатически внутри сердца¹⁸²) совершается» (Patr. M. 147, 752).

Каллист и Игнатий приводят мнение **Максима** :

«Через божественное просветление, сверхфизически испытываемое сердцем, совершается нерожденное обожение¹⁸³)» (там же, 752).

Обожение, усыновление и уподобление составляют вершину мистического процесса в сердце. Созерцание, единение, экстаз и иллюминация суть состояния сердца, и отсюда процесс одухотворения и просветления распространяется на всю тримерию.

Экстатическое просветление — состояние апостольское и прочерское. **Ап. Павел** говорит:

«Если мы выходим из себя¹⁸⁴), то для Бога» (2 Кор. 5, 13).

О своем экстатическом восхищении на третье небо он говорит в том же послании (12, 2-4). Об экстазе **ап. Петра** говорится в «Деяниях апостолов»: «Он пришел в иступление¹⁸⁵) и видит отверстое небо... И был глас к нему» (10, 10-12). **Ап. Иоанн** в день бывшего ему откровения «был в духе» (Откровение, 1, 10), а быть в духе в то время означало прийти в экстаз. После апостолов экстаз становится достоянием древнецерковных аскетов и пустынников, в сочинениях которых можно найти не только подробные описания, но и теорию экстаза.

ГНОЗИС И СОФИЯ

Сверхестественная деятельность сердца проявляется не только в этих общих мистических актах, но и в сфере каждой отдельной силы духа. Для ума — это знание и мудрость, высший духовный синтез, для воли — это свобода, для силы - исхис — это свободное излияние и несвязанность с телом.

Мы уже говорили об интеллекте сердца и приведем только слова И с а а к а :

«Сердце есть обитель ума» (Сл. 43, 190).

«Житие умное есть дело сердца» (Сл. 80, 387).

Знание, как продукт деятельности ума, есть в то же время дело сердца.

Древнее понятие знания не соответствует современному понятию. Под гнозисом понималось внутреннее, углубленное, созерцательное знание, достигаемое интуитивно в медитации, знание сущности и единства вещей в субстанции, знание нуменальное. Это знание сосредоточивалось в религиозных учреждениях, храмах, так как в основе его лежала религиозная или полурелигиозная медитация, учителями были жрецы, а невидимыми инструкторами считались местные и национальные божества. Феноменальное знание в современном смысле также существовало в оккультных школах Египта, Греции, Халдеи, Персии, но до нас оно дошло в фрагментах. Единственным ученым в современном смысле был в древности Аристотель, который и считается отцом науки в современном смысле.

Древняя наука была больше оккультной наукой, тайноведением, знанием скрытых невидимых сущностей, вещей и существ тонкого, невидимого мира. Эта древняя концепция знания свойственна и древнецерковному знанию, хотя церковный гнозис существенным и коренным образом отличается от до- и внехристианского гнозиса. Гнозис самодовлеющий, как знание для знания, чужд древнехристианскому духу, считается суетным, мирским занятием. Тем не менее гнозис в виде тайноведения, духоведения, мудрости, существовал в древней церкви в виде устного предания на протяжении столетий, и он включает в себя не только теологию, но и космологию и антропологию.

Апостольская теология получила письменное развитие в творениях Отцов Церкви, а космология и антропология, в их тесной связи с теологией, получили полное развитие в аскетической литературе. Эта огромная, неисчерпаемая сокровищница человеческого ума и духа остается до сих пор мало кому известной, вернее почти неизвестной, и потому о христианском гнозисе судят превратно или начисто отрицают его существование. Бросающие христианству упрек в том, что в нем нет философии и знания, как например в браманю-буддизме, хотели бы видеть в Евангелии Христа готовую

систему оккультизма. Глубочайший эзотеризм Евангелий и Ветхого Завета остается для адептов новой и древней теософии книгой за семью печатами и все попытки Рудольфа Штейнера, Анни Безант, Ледбитера и других не идут дальше готовых, старых схем гностицизма и манихейства, отброшенных древней Церковью, как ненужный хлам.

Один из основоположников древнецерковного апостольского гнозиса, ап. Павел говорит:

«В нем (Христе) вы обогатились всяким словом и *познанием*» (1 Кор. 1, 5).

То же говорит он и о мудрости:

«Он в *преизбытке* даровал нам (благодать) во всякой *премудрости* и *разумении*» (Ефес. 1, 8).

И в том и в другом случае источник один: Сам Господь Иисус Христос, как во время своей земной жизни, так и в надмирном Своем Бытии, Он же и основатель апостольского гнозиса. Еще яснее это следует из следующих слов П а в л а:

«Я *приду к видениям*¹⁸⁶ и *откровениям Господним*» (2 Кор. 12, 1).

Отсюда долг каждого христианина:

«Кто из вас совершен, тот *должен мыслить*» (Филипп. 3, 15).

Об особенностях апостольской Софии Павел говорит в известных словах:

«Мудрость мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего, но премудрость Божью, тайную, сокровенную... которую никто из властей века сего не познал» (Кор. 2, 6-8).

Архонты века сего и до сих пор не познали мудрость и тайну Божью, потому что у них есть другой источник мудрости и знания, и «дух века сего ослепил их».

«А нам Бог открыл Духом своим. Но мы приняли не духа мира сего, но Духа от Бога» (1 Кор. 2, 12).

Этому апостольскому гнозису и софии Павел противопоставляет древний «лжеименный гнозис» в виде «философии, пустого обольщения, по преданиям человеческого, по стихиям мира, а не по Христу» (Колосс. 2, 8). Это — энантный гнозис Змея и сынов противления, а лжеименным он назван потому, что он имагинативен по методу и по своему содержанию, в нем призраки и ложь преобладают над действительностью и реальностью. Он — смешанный продукт автономного ума и фантазии, без участия сердца. Древнецерковный апостольский гнозис — продукт ума и сердца, взаимной деятельности интеллекта головы и интеллекта сердца, продукт триадизированного духа и просветленной души, он

носит логоистические и агиопневматические черты. В Йоге он — продукт головного ума, будхи-манаса, стимулируемого токами поясничного змея Кундалини.

С момента своего возникновения новый гнозис вступил в конфликт с древним гнозисом. На помощь древнему знанию пришел один из величайших его адептов, великий маг и «посвященный», Аполлоний Тианский, «соперник» Христа, деятельность которого была направлена на обновление древних культов и языческих мистерий. Другим соперником Христа был объявлен Гермес Трисмегист, сочинения которого, передававшиеся устно, были впервые записаны во II веке по Р. Х.

Со времен апостольских строго проводится разграничение знания и истины:

«Одно есть знание вещей¹⁸⁷) (гнозис), и другое — познание истины¹⁸⁸) (эпигнозис). Различаются, как луна от солнца», — говорит Марк Подвижник (Patr. М. 65, 949).

Еще строже проводится разграничение знания и мудрости:

«Ум есть орган софии, а логос — орган знания. Ум, очищенный от чувственной фантазии, принимает мудрость, а логос, ставший господином страстей, приемлет знание» (Максим, Patr. М. 90/1, 1273).

Максим говорит о разнице между умом и логосом в их деятельности:

«Ум движется к причине существ, а логос исследует эти причины и различает в понятиях» (там же, 1315).

Знание, по Максиму, нужно искать при умеренности и свободе от страстей, иначе получается ложное знание. Гнозис вообще есть знание субстанции и существ¹⁸⁹), а Бог — вне субстанции и существ, поэтому нельзя идти к богопознанию через знание субстанции и существ (Комм. к Дионисию Ар. Патр. М.3). Тем не менее он рекомендует искать знание, которое есть неотъемлемая часть религиозного созерцания.

Наивысшим знанием Максим считает знание Св Троицы, дающее человеку освящение и обожение (Patr. М 90/1, 1180).

Спекулятивная мистика грешит именно тем, что она стремится прийти к богопознанию через познание божественной Субстанции, созерцает только эту Субстанцию, как безличное Божество, и отождествляет Субстанцию с Богом. Нил Синайский касается другой стороны знания, которая также является источником ошибок, особенно для богопознания:

«Знание, как созерцание предметов, разнообразит ум и удаляет его от Бога» (Patr. М. 79, 1180).

Неудивительно, что спекулятивная мистика Востока и За-

пада, делающая акцент на знаниях, вообще всякий гностицизм и жнанизм, не приходят к подлинной теогнозии. **Марк Подвижник** и другие предостерегают от «голового знания», которое не только удаляет от Бога, но и делает человека надменным. **Диадок** говорит:

«Разные энергии у софии и гнозиса, и иначе дается софия, иначе гнозис. . . Поэтому и просветление от мудрости отличается от просветления гнозисом. Исследование и учение дает лишь часть знания — логосы вещей, а благодатная софия дает все знание, соединяя с Богом» (По Каллисту, Patr. M. 147, 753).

Жнана обладает только частичным знанием¹⁰⁰), думая, что он обладает всем знанием. О том, что есть знание, удаляющее от Бога, мы знаем и на примере Запада, который погряз в исследовании вещей, и притом вещей материальных.

Тем не менее в аскетической литературе утвердилась высокая оценка знания. **Нил Синайский** говорит:

«Гнозис есть сотрудник¹⁰¹) молитвы, пробуждающий умную силу к созерцанию вещей божественных» (Patr. M. 79, 1185).

Иосиф Бриенский говорит:

«Гнозис есть свет души, а мрак души — незнание» (Сочин. т. 2, 326).

Высоко ценили гнозис **Климент Александрийский** и его ученик **Ориген**. Западная церковь в лице **Тертуллиана** отнеслась отрицательно к знанию, предостерегая от опасности всегда искать и никогда не уверовать. Но западная церковь дала и таких великих представителей знания, как **Альберт Великий**, **Фома Аквинский** и другие.

Характер христианского гнозиса выразил ап. **Павел** в двух словах:

«Верую разумеваем»¹⁰²) (Евр. II, 3).

Вера, как познавательная сила, была широко использована в древнецерковном гнозисе и ее глубоко проникающей силе церковный гнозис обязан глубине разумений и интуиций. Вера в познавательном процессе еще больше усилила участие сердца в знании, так как вера есть ключ в глубины сердца и к главному источнику знания — к внутреннему Логосу. Вера ведет туда, куда голый, или кантовский «чистый» разум, вести не может. Христианский гнозис есть откровение тайны Логоса, и кто знает Логоса, тот знает все, так как сам Логос открывает все:

«Ищите царства небесного и правды его, а все остальное приложится вам» (Матв. 6, 33).

Климент Алекс. говорит о вере в знании:

«Вера как бы сообщает человеку новые силы для созерцания божественных вещей» (Стромат. 3, 444 в Patr. M. t. 8).

Умная Иисусова медитация ведет к пробуждению Божественного Эроса в сердце и Феолит говорит о значении любви для знания:

«Божественная любовь возбуждает ум к объявлению сокровенных вещей. Тогда ум, сгармонизовавшись с любовью, оплодотворяется премудростью, и действием премудрости возвещает дивные вещи. Ибо Бог-Слово, в молитвенном воззвании сердечно именуемый, внемлет разумение, дарует ведение, *созидает светотворную любовь* и приводит ее к иступленному уму. Сия-то любовь и оказывается *помощницей уму* тем, что возбуждает ум к словесам премудрости. Сначала ум ищет и находит, потом соединяется с найденным. Искание совершает разумом, а *соединение любовью*» (Добр. 5, 190).

Таким образом любовь имеет синтетическое действие на ум, она соединяет то, что в дискурсивном уме разъединено, и является органом мудрости, выводя ум за пределы его возможностей. Любовь становится гностической силой, как и вера, но еще в большей степени, чем вера.

Познание истины занимает в древнецерковной мистике особое положение и выделено из гнозиса, так как Истина надмирна и внемирна. Истина — это Живой Логос-Христос, который воплотил в себе всю Истину, Истина — это Дух Св., «*иже от Отца исходит*». Истина человечна только в той мере, поскольку человеку удается живой контакт с Логосом или Духом Святым. Истина становится человеческой, то есть достоянием человека, только в богочеловечестве, не в философских спекуляциях и рефлексии, а в мистическом акте просветления, как говорит Исаак в своей молитве:

«Да воссияет в сердцах наших истина Твоя, Христе, и да познаем, как по воле Твоей ходить путем Твоим» (Сл. 40, 175).

Аскеза сердца становится единственным источником древнецерковного гнозиса и Филимон говорит:

«Поди, возьми в сердце своем сокровенное поучение, Божественного ведения (знания) вразумительные впечатления сердца» (Добр. 3, 399).

И хохмическая литература полна указаний на роль сердца в познании и мудрости:

«Ты возлюбил истину в сердце» (Псал. 50, 8).

«Да трепещут пред Ним все мудрые сердцем» (Пс. 37, 24).

«Сердце разумного ищет знания» (Притч. Сол. 15, 14).

«Мудрость почиет в сердце разумного» (т. ж. 14, 33).

«Премудрость Божья», как была, так и осталась достоянием немногих совершенных, посвященных Логоса, но, мило-

стью Божьею, она существует в аскетической литературе, и кто ищет, тот, по слову Христа, находит ее. А кто стучится в сердце свое и ищет в нем, тот получает знание и мудрость от Самого внутреннего Логоса. Величайшими представителями древнецерковного гнозиса и софии были: Дионисий Ареопагит, Климент Алекс., Ориген и Максим, вместившие в себе всю современную им мудрость и знание, и открывшие в себе источник нового, Христова гнозиса. С приходом Христа открылась вся сущность «древней мудрости», как надменного лжеименного гнозиса, как мудрости мира и духа мира сего, мудрости Змея.

ТЕОГНОЗИЯ

Теогнозия есть непосредственное знание Бога в религиозно-интеллектуальном созерцании¹⁹³). Это знание остается во внутреннем слове, в логос эндиатетос, не выраженное во внешнем, речевом слове, логос профорикос. Теология есть перевод созерцательного знания в душевно-телесное внешнее слово и есть величайшее искусство и дар Св. Духа. Теология становится предметом обучения¹⁹⁴), а теогнозия есть индивидуальное опытное богословие, «в знании и опыте»¹⁹⁵). Теогнозии в строгом смысле в «древней мудрости» и теософии нет. Теософия есть «божественная мудрость» без Бога, так как Теос растворяется в Антропосе, а Антропос растворяется в Змее, как в Кундали Йоге. Ап. Павел говорит о полном извращении теогнозии в древнем гнозисе, об искажении «славы нетленного Бога в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1, 23). Зато офиогнозия и офиолатрия (почитание Змея) занимают почетное место в древних религиях и мистике, в древнем гнозисе.

Христианская теогнозия есть наивысший возможный для человека пункт опытного богопознания, так как Бог сжалился над людьми, сошел на землю, стал плотью в лице Сына, дал Себя увидеть, услышать, осязать и даже вкусить, в таинстве Евхаристии, и из «Неизвестного Бога», этой мечты лучшей части дохристианского человечества, стал Богом Известным. Бысшее теистическое знание заключается в познании мыслей Божьих, как на примере ветхозаветных патриархов и Моисея, а для верующих вообще, в познании воли Божьей (Ефес. 5, 17) и разумении Христовых истин, по ап. Павлу.

ТАЙНОВЕДЕНИЕ

Сокровенное делание или умная медитация на высшей ступени ведет к созерцанию и ведению (знанию). И с а а к различает три степени ведения. На третьей, высшей ступени ум начинает —

«испытывать, то, что скрыто от очей внутри, изыскивает сокровенные тайны» (Добр. 2, 708).

При этом, по И с а а к у, пробуждаются внутренние, духовные чувства, бывшие в латентном состоянии. Плоды этого ведения заключаются —

«не в приращении слуха, а в *духовных очах*, которые видят *сокрытые в душе тайны*, невидимое божественное богатство, сокровенное от очей сынов плоти и Духом Святым открываемые тем, кто питается с трапезы Христовой» (там же, 709).

Таким образом гнозис на высшей ступени есть знание тайн, есть тайноведение. Новое христианское тайноведение отличается от древнего оккультизма тем, что заключает в себе величайшую из всех тайн, тайну Христа —

«Тайну сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его» (Колос. 1, 26).

Ап. П а в е л говорит еще о «*богатстве совершенного разумения*», о познании «тайны Бога и Отца и Христа» (Колос. 2, 2). Это — высшее духовное состояние, так как по П а в л у, «тайны говорятся духом» (1 Кор. 14, 2). Софийность человека достигается на этой ступени тайного знания, в момент «стяжания Духа Св.», на высоте подвижничества, в момент рождения внутреннего Слова (Логоса) в сердце, в момент осознания энергии Духа, данной при крещении, пробуждения «плода Духа», по И с а а к у, на высшей ступени умного делания. И с а а к говорит и об источнике этого высшего гнозиса:

«Созерцание сего ведения ум приемлет не от вещества, которое вне его, как в первых двух ведениях, но внутри ея самой, невестственно, туне, и сверх чаяния обнаруживается и открывается оно из самой внутренности, потому что по слову Христову: «Царство Божье внутри нас есть» (Сл. 29, 138).

Древнецерковное тайноведение сверхсубстанциально по характеру и содержанию, сверхразумно и сверхчувственно, в то время, как первые два ведения, по И с а а к у, вещественны и естественны. Для полноты укажем, что первое ведение — это обычное дискурсивное знание, а второе то, что М а к с и м называет «созерцанием существ», микро и макрокосми-

ческих принципов. Об источнике этого высшего, тайного знания мы уже говорили — это внутреннее глубинное сознание человека в сердце, сознание внутреннего сокровища, Логоса-Христа. Древнецерковная антропология указывает и другой источник в виде Божественной энграммы. **Максим** говорит:

«В сердце, как на скрижалях Моисеевых, Бог начертывает посредством Духа *письмена Свои*, тем явственнее, чем больше будет человек усовершенствован в деятельности и созерцании (теории и практике)» (О богословии и воплощении Сына, Христ. Чт. 1835).

Макарий говорит о письменах в связи с тайнами:

«На скрижалях сердца благодать Божья пишет законы Духа и *небесные тайны*, потому что сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении» (Добр. 1, 262).

Исаак говорит о благодатном, религиозном открытии тайн:

«Если желаешь, чтобы *сердце* твое сделалось вместилищем *тайн* нового мира, то обогатись сперва делами телесными» (Сл. 55, 263).

Макарий говорит об открытии тайн самой души:

«Рассматривай *неизреченные тайны души*, с которой Господь съелет лежащую на ней тьму, и открывает ее (душу), и Сам открывается» (Добр. 1, 274-275).

Открывается «дверь сердца» и «вход в сердце», и эту дверь открывает Логос, сказавший:

«Аз есмь *дверь*» (Иоанн, 10, 7).

Климент Александрийский говорит:

«Бога никто не видел. Открывается запертая до сих пор дверь и открывает то, что было скрыто тому, кто *входит Христом*, через которого и созерцается Бог»¹⁹⁶) (Patr. M. т. 8, 63).

СОЗЕРЦАНИЕ

Созерцание в древнецерковной умной аскезе — сердечное, в отличие от головного созерцания Йоги. Ум созерцает в сердце. По Евангелию — «чистые сердцем Бога узрят».

Исаак говорит:

«Кто желает видеть Господа внутри себя, тот прилагает усилие очищать сердце свое непрестанным памятованием о Боге (то есть умной молитвой) и при светлости очей своих будет ежечасно зреть Бога» (Сл. 8, 45).

Максим говорит:

«Человек, очистивший сердце свое, не только уразумевает свойства тварей Божьих, но пройдя всю лестницу (созерцания) узрит, по возможности, самого Бога» («О богословии», Христ. Чт. § 80).

Ум созерцает в сердце все микрокосмические сущности, заложенные в нем, все *species intelligibiles*, проникает своими очами всю глубину подсознания, не оставляя неосвещенным ни одного уголка в нем. Наконец, ум созерцает самого себя и цвет ума, по Н и л у Синайскому, подобен сапфиру.

Действие ума в сердце начинается с того момента, когда ум настолько окреп, что начинает задерживаться в сердце и не скоро уходит из сердца. Если ум задерживается в сердце, то это не значит, что страсти побеждены и начинается действие Св. Духа в сердце.

«Дух влечет к себе ум, притягивая его вглубь сердца и освободив его от обычных волнений» (Григорий Сина. Patr. M. 150, 1313).

Тогда уму открывается созерцание вещей в сердце, того микрокосмического богатства, которое имеет человек в своем сердце, созерцание «вещей в себе», идей, сущностей и существ невидимого мира. Но аскет не должен останавливаться на этом, не должен увлекаться миром, от которого он только что отрешился, не должен увлекаться этим сокровищем, так как его ждут в дальнейшем другие, более ценные и жизненные сокровища. Ум должен пожертвовать всем и искать только Царство Небесное внутри, которое есть Сам Царь со всем его Царством в сердце.

«Побеждающий (страсти) созерцает в себе зарю Духа в самом себе, созерцает и Господа своего в сердце своем. Нужно очищать свой ум памятью Бога, то и есть Иерусалим и царство скрытое в нем. Что бывает с рыбой, вынутой из воды, то и с тем, кто выходит из памяти Божьей в память мира» (Patr. M. 86, 885, Исаак).

Ум должен созерцать «Небесный Образ» Логоса, и тогда он созерцает и идеи, и «вещи в себе», но не с периферии, а из центра, от Господина идей, и получает подлинное знание о них в связи с Логосом, а не отдельно от Него.

Созерцание вещей имеет один существенный недостаток:

«Созерцание вещей впечатлевает ум и далеко уводит от Бога. Ум от созерцания вещей разнообразится» (Patr. M. 79, 1180).

Разнообразный и многообразный ум не может приблизиться к Богу, он должен стать простым и единичным, как Бог, и он становится таким, отрешившись от космического созерцания. Упрощенный и унифицированный в созерцании Божества ум легко созерцает множественность вещей и существ, сам при этом не разнообразясь и не разбрасываясь. Благодаря созерцанию Божества он стабилизируется в своей простоте, не теряет своего божественного свойства даже тогда, когда он от созерцания Божества переходит впоследст-

вии к созерцанию вещей. Поэтому в умной медитации созерцание Божества предшествует всякому другому созерцанию.

Йог стремится к космическому созерцанию, так как оно дает ему знание, а знание для йога — все, в знании он надеется получить спасение и искупление, «жнана мокша». Йог останавливается на этом знании, так как оно впечатлевает его ум, йог до Бога не доходит. Отсюда все особенности Йоги, так импонирующие полуобразованным европейцам и американцам: пантеизм, атеизм и адвайта, отсюда специфическое йогическое спасение. Знание йога — не теогнозия, а антропогнозия и космогнозия, и то в искаженном виде, в кривом зеркале манаса-души, в знантном аспекте. Созерцание в умной медитации происходит в единении с Богом, это в полном смысле слова божественное созерцание.

«Бог, как свет, просветляет ум и делает возможным *духовное созерцание*»¹⁹⁷) (Ориген, Комм. к ев. Иоанна (Patr. M. 11/1, 25, 31).

Григорий Нисский говорит о «видении Бога в зеркале чистой души». Максим Исп. считает наивысшей формой созерцание Божественных свойств, при котором сознание отрешается даже от созерцания невидимого и всецело погружается в Божество (Добр. 2).

Ориген считает конечной целью прямое созерцание Отца, когда происходит обожение человека¹⁹⁸). Тем не менее, по Оригену, нет поглощения человека в Божестве, личность человека сохраняется, с чем согласен и комментатор Оригена Дени (Patr. M. т. ж. 126). Христианские догматы, как основные религиозные истины, даны не только в Откровении, но и почерпнуты из этого созерцательного источника,¹⁹⁹) суть теоремы²⁰⁰) в полном смысле слова, то есть объекты созерцания, суть опытные истины, то есть пережиты в опыте, а не являются плодом досужей фантазии Отцов Церкви, как утверждают рационалисты всех мастей, включая и теософов. Жития святых дают богатый материал для суждения о содержании древнецерковного созерцания. Григорий Синайский говорит еще о «духовном созерцании света», а Ориген — о «созерцании Истины» (там же, 804).

Ищущим созерцания Феогност говорит:

«Воздержись от высших созерцаний, если ты не достиг еще бесстрастия; не ищи того, что выше твоих сил» (Добр. 3, 416).

Исаак предостерегает тех, кто преждевременно стали на путь созерцания:

«Пока человек употребляет усилие, чтобы духовное снизошло к нему, оно не покоряется. И если дерзновенно возмечтает он и возведет

взор к духовному, то «скоро притупляется зрение его и вместо действительного усматриваются им призраки и образы» (Добр. 2, 745).

Кардинальное отличие христианского созерцания от всякого другого — его благодатный характер, об этом говорит **Григорий Синайский**:

«Приступающий к созерцанию без света благодати да ведает, что он строит фантазии, а не созерцание имеет, будучи опутываем мечтательным духом» (Добр. 5, 251).

Таким образом есть призрачное, вынужденное созерцание, носящее все черты преждевременности, и благодаря интенции фантазии, становится мечтательным, фантастическим созерцанием. Мечтательность в созерцании есть признак его преждевременности, незрелости, и наоборот, всякое преждевременное созерцание совершается при помощи фантазии. Иогическое созерцание сплошь фантастично, так как интенция фантазии является необходимым условием иогической медитации, это «исповедание мечты своих помыслов», по **Исааку** (Сл. 55, 271). Фантастическое созерцание связано с образностью и неизбежно становится «бесовским созерцанием», благодаря участию в нем демонской силы, легко строящей образы (**Исаак**, Сл. 55, 271). Образность, фантазия и демонизм исключают всякую духовность в созерцании. Поэтому **Исаак** и другие отличают истинное, или духовное созерцание от ложного.

История церкви до самых последних времен полна примеров падения в созерцании, — всякая ересь и сектанство вырастают на почве ложного, фантастического созерцания, в котором мистическое прельщение играет главную роль. Древний мифологизм и политеизм вырос на этой же почве. Истинное вначале созерцание может перейти в ложное, если ум в процессе созерцания не сумел удержаться от образности и фантазирования, и тогда он теряет и то, что приобрел с таким трудом. Отсюда — все значение древнецерковной аскезы трезвения и хранения ума, затвора фантазии и чувств в медитации и вне ее.

Необходимыми условиями духовного, чистого созерцания являются: катарзис всех сил тримерии, освобождение от страстей, в том числе и от ментально-магической страсти, молитвенность, полное безмолвие ума в молитве и преуспевание в любви, то есть в религиозной практике. Только очищенный ум принимает «мысли Божьи»²⁰¹) (**Григорий Син.**, Patr. M. 150, 1245), неочищенный ум становится жертвой энантности,

а Любовь является, по И с а а к у, «естественной дверью», ведущей к самым высоким видам откровений, знания и созерцания (Сл. 55, 266-267). Духовное созерцание ума становится вершиной духовной жизни, когда зрение ума становится не вещественным, сверхсубстанциальным, когда ум выводится за положенные ему человеческие пределы, живым своим умным чувством ощущая бесконечность, вечность и жизнь. И с а а к называет его «молитвенным созерцанием» и дает следующее определение созерцанию:

«Созерцание есть духовное воззрение ума для того, чтобы постичать, что было и что будет, и от всего приходит в изумление. Созерцание есть видение ума, приводимого в уединение домостроительством Божиим, во всяком роде и роде, при чем сокрушается и обновляется сердце» (Сл. 55, 263-264).

Е в а г р и й Монах (Понтийский) говорит:

«Целомудренное сердце есть пристанище созерцаний» (Добр. 1,62).

Умная аскеза делает сердце целомудренным и открывает двери пристанища.

К а л л и с т патриарх говорит:

«Покушение тех, которые прежде времени взыскивают того, что бывает в свое время, и тщатся насильно протесниться в пристань бесстрастия, без должного к тому приготовления, святые отцы называли умоиступлением. Ибо не зная букв, невозможно читать книги» (Добр. 5, 458).

ЛЮБОВЬ (АГАПИЧНОСТЬ)

Спасение совершается верой. «Верующий в Меня имеет жизнь вечную». Говорится о «вере, действующей любовью» (Гал. 5, 6). Бог есть Любовь и христианское уподобление Богу заключается в делании любви и первый Богослов Церкви, ап Иоанн, отводит любви самое высокое место в религии Логоса. Божественная природа Любви, ее недифференцированная простота и единство, делают Любовь универсальным ключом к Царству Небесному, к тайнам Логоса, тайнам неба и земли, тайнам души, духа и сердца человека. Любовь становится критерием истины, добра, красоты, знания, жизни и мудрости, и основой самой веры, высшим признаком духовности. Трансцендентный и исторический прототип Любви — Сам Христос-Логос. Несмотря на то, что любовь человека и свойственна всей твари, она божественна, и в этом — залог спасения твари.

Тем большему искажению подверглась идея любви в дохристианском мире. В Риг-Веде любовь есть первый принцип, рожденный из первичного Существа, первая манифестация сознания (X, 129, 4). Это — жертвенный акт Пуруши (духа) (X, 90 и 81). Но уже в Упанишадах это — нечистое влечение Браммы к материи и плод его — мир в виде комплекса субстанциальных и материальных форм. Это — Кама, влечение, желание, нечто низменное, недостойное духа, лежит в основе Самсары, то есть циклов рождений и воплощений, то есть дурной бесконечности. В древних натуралистических религиях Эрос выродился в религиозную эротику в культах Изиды, Астарты, Гекаты, Венеры, Сатурна и Кали, супруги Шивы, свидетельствуя о глубине падения человечества.

Божественный Эрос выродился в катастатическом противостоестве человека в филию, составляющую основу всех человеческих страстей: филокосмии, филавтии, филидонии, филаргии, филодоксии и т. д.

«Что такое любовь?» — спрашивает Максим Исповедник и отвечает: «Любовь есть доброе расположение духа» (Patr. M. De charitate, t. 90/1, 961)

Дионисий Ареопагит говорит:

«Любовь происходит от добра и к добру возвращается» ((Patr. M. T. 3, De nomin., § 10).

Любовь и добро — одно и то же. С искажением идеи любви в дохристианском мире изменилось и отношение к добру. В Упанишадах говорится, что добро временно (Катак. Упан., 2, 10). Важнее всего знание (Мунд. Упан., 3, 2, 9).

«Кто знает Брамана, тот становится Им... Знающий отряхивает от себя подальше и добро и зло, и идентифицируется с Высшим Существом. Созерцающий Его аннулирует все свои акты» (Мунд. Упан., 3, 1-3, и 2, 28)²⁰³.

Моральная апатия, индифферентизм и квиэтизм привели к антиномизму и в спекулятивной мистике Запада, особенно в народной мистике средневековья, у бегвинок, беггардов, алумбрадосов Испании, тюрлюпенев Франции и других.

Восстановив веру, исторический Христос свернул человечество с заезженного пути древней софии и рассудочной морали, пути, полного ошибок и заблуждений, он восстановил забытый в тысячелетиях путь деятельной любви и практического доброделания. Он дал конкретные указания и классические образцы в Нагорной проповеди и в притчах, и мог сказать: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга»,

так как в мире человеческой псевдософии эта заповедь звучала по новому.

Кроме практического пути, Он дал своим ученикам и избранным и другой путь, путь теоретического, созерцательно-преуспеяния в божественной Любви в медитации. Его религия стала абсолютным откровением закона о Любви и путем к сублимации тварного человеческого эроса в Эрос божественный. Любовь — это тот меч, который принес Он в мир, чтобы разрубить его на двое, отделив на веки мир сей от мира иного, добро от зла, свет от мрака, истину от лжи, красоту от безобразия, пшеницу от плевелов, овец от козлов и волков.

Сублимированный Эрос в древнем мире переключался из религии в философию сократо-платонизма и аристотелизма. Платон понимает значение веры и любви, как в теоретическом, так и в практическом их аспекте, как путь соединения с истиной, добром и красотой. В «Пире» Эрос есть посредник между Богом и людьми, божественный демон в человеке действует, как влечение к сверхчувственному миру.

Концентрация ума и чувств в сердце в умной медитации вызывает сердечную теплоту, которая есть начальное проявление человеческого Эроса, вначале в его душевном аспекте, и можно говорить, что Эрос находится в латентном состоянии в сердце и умная концентрация пробуждает его. Головная иогическая медитация пробуждает интуицию, которая и есть главное ее проявление. Сердечная медитация в древнецерковном делании пробуждает дух-будхи в виде любви, в его агапическом аспекте.

Происходит эротопоз всех частей человеческой тримерии. Эротопоз души происходит в обеих частях ее, как в разумной, так и в неразумной части. М а к с и м Исповедник говорит:

«Когда ум стоит перед Богом и эпитимия направлена к Нему, то тмос весь превращается в любовь» (Patr. М. Т. 90/1, с. 1000).

То же происходит и с эпитимией. Эротопоз души означает в то же время сублимацию души. Б е р н а р д Клервосский говорит:

„Amor carnalis quomodo sensim in spiritualem transformatur“ (Opera omnia. Vol. II. Lib. de contem. Deo, s. 260).

И о а н н Лествичник говорит об интегрирующей силе любви:

«Любовь настолько разжигает душу в любви к Богу, что все части

души связываются друг с другом в божественном желании» (Patr. М. t. 88, 1164).

Каллист и Игнатий говорят об уме:

«Ум возводится в божественное желание и любовь» (Добр. V. На- ставление безмолвствующим, 338).

Максим Исповедник говорит:

«Ум, направленный любовью, делается мудрым» (Patr. М. t. 1. Комм. к Дионисию, гл. 4, § 14).

Любовь усиливает созерцательную силу ума, который, по **Диадоху**, расширяется в созерцании (7, 8, Де перфект). Переполнение ума любовью ведет к экстазу и **Дионисий Ареопагит** говорит об «экстатической божественной любви» По **Каллисту Катафигиоту**, ум делается как бы пьяным от любви, безумным²⁰³) (Patr. М. Т. 147,856).

Католическая средневековая мистика в лице **Фомы Аквинского**, **Бернарда Клервосского**, **Гюго** и **Рихарда С. Виктор** склонно отождествлять любовь с волей:

„Amor est vehemens et bene ordinata voluntas... Magna ad Deum voluntas amor est“ (Bernardus Kl. Epist. ad fratres de monte Dei. Cap. III, p. 252 et 233).

„Voluntas sive amor“...

У **Фомы Аквинского** «воля любит»²⁰⁴).

Но дело в том, что эротопоз — не односторонне-волюнтаристический процесс, а тотально-духовный: не только воля, но и ум и сила превращаются в любовь.

В эротопозе ум, воля и сила освобождаются от порабощения и служения плоти.

Энергия любви просветляет и одухотворяет также и тело.

Многогранная деятельность энергии единой духовной силы любви составляет содержание Эрос-Мистики, которая есть часть древнецерковной Логос-Мистики. Эрос-Мистика получила преобладающее место в западной церкви, и элемент Логоса в ней ослаблен.

Процесс эротопоза начинается в сердце с образования сердечной теплоты, как начального, душевного аспекта любви. Эта теплота постепенно в процессе медитации переходит в интенсивный духовный огонь любви. **Каллист и Игнатий** говорят:

«Сердце, держа ум немечтательным, возводит его в божественное желание и любовь» (Добр. 5, 338).

Каллист Тиликуда говорит:

«В молитве и сердечной теплоте рождается в сердце любовь к Иисусу Христу и слезы» (Patr. М. т. 147, 825).

Возжжение духовного огня любви в сердце есть мистическая реакция сердца на действие в нем концентрированного и медитирующего ума.

Что это за любовь, возникающая в сердце, которая обладает такой гностической, созерцательной, интуитивной, сублимирующей, интегрирующей, объединяющей, просветляющей и метаморфирующей силой, в которой все силы духа и души вместе с умом подвергаются полной метаморфозе? Д и н и с и й Ареопагит говорит:

«Это — движущая сила, движение простое, самодвижущее, самоэнергетическое», имея в виду «силы любви» (Patr. М. т. 3, Гл. 4, § 14).

Это жизненная сила внутреннего Логоса и умная медитация есть наиболее полное, абсолютное раскрытие любви. Венцом ее является абсолютный экстаз, сопровождаемый чувством неизъяснимого блаженства. Эротизированный ум — вне диалектики. М а р к Подвижник говорит:

«Любовь есть отрешение от знания противоположностей»²⁰⁵ (Patr. М. т. 88, Комм. 1156).

Любовь, соединенная с недифференцированной силой божественной благодати, сверхразумна. Ап. Павел говорит о том, чтобы «уразуметь превосходящую разумение Любовь Христову» (Ефес. 3, 19).

Медитативный эротопозз получает свое завершение в эротолепсии²⁰⁶ божественной благодати, когда появляется «Небесный Образ» внутреннего Христа-Логоса, со всеми сопутствующими мистическими проявлениями. Любовь становится основным фактором всех мистических, божественных сверхестественных и сверхразумных состояний, пронизывая собой созерцание и экстаз; становится ключом к гнозису и тайноведению, ведет к сокровенным глубинам сердца, черпая оттуда не только знания, но и теургическую силу.

Медитативный эротопозз — не единственный в христианской религиозной жизни. Кроме этого теоретического или созерцательного пути, есть и другой путь практического эротопозза, путь деятельной любви, практической добродетели. Это — путь более доступный, но более длительный и также может привести к экстатической эротолепсии. Таковы примеры Иоанна Милостивого, Св. Анастасии и других, достигших просветления и без созерцательно-аскетического метода.

СОФИЙНОСТЬ

Параллельно с процессом эротопозза идет пробуждение Софии в умной молитве. Софиюность человека, как и его ага-

пичность (Эрос) находится в латентном состоянии и нуждается в пробуждении, как и все подлинно духовное.

Любовь и Мудрость, Агапэ-Эрос и София, — не только Божественные атрибуты, но и гипостазированы в Божественной Триаде, два демиургических начала, имеющих свой первоисточник в лице Христа и Св. Духа. Ап. Павел называет Христа Силой и Мудростью Божьей, а пророк Даниил называет Мудростью Божьей Духа Св. Здесь нет противоречия, так как в Своей Божественной Индифферентности и Христос и Дух Св. обладают и Софией и Любовью. София и Агапэ-Эрос в виде внутреннего сердечного Логоса-Христа есть врожденное достояние каждого человека, а София-Агапэ Духа Св. дается только христианину при крещении, это — «залог Духа» или «начаток Духа» по ап. Павлу, «плод Духа» по Исааку Сирину, «энергия Духа» по Симеону Новому Богослову. Слова Агапэ и Эрос одинаково приняты в древне-церковной литературе. Дионисий Ареопагит говорит о божественном Эросе, а Максим Исповедник — о божественной Агапэ, но он же говорит, что —

«Одни называют божественное — Агапэ, а другие — Эрос» (Patr. Т. 90/1, 1384).

Что такое мудрость и каково ее отношение к уму и знанию? Ответ на этот вопрос мы находим у М а к с и м а Исповедника, который говорит со слов Дионисия Ареопагита:

«Ум приходит к созерцанию через софию, а через созерцание он приходит к знанию. София есть сила ума²⁰⁷, гнозис — энергия²⁰⁸ ума» (Patr. М. Т. 91, 676). «Ум есть орган мудрости, а слово есть орган знания. Ум, очищенный от фантазии, принимает софию, а слово (логос) ставшее господином внутренних страстей, тимоса и эпитимии, принимает знание» (Patr. М. т. 90/1, 1273).

Здесь — то же разграничение силы и энергии: софия есть сила, чем и подчеркивается духовность софии. Софийность человека приходит через сублимацию интеллекта, через его метастаз, как агапичность его приходит через сублимацию чувства в духовное «умное чувство». Через софийность, как и через агапичность, устанавливается в человеческом сердце двойная связь эмпирического и имманентного с трансцендентным, разумного со сверхразумным, видимого с невидимым. Гармония и синхроническое пробуждение Агапэ-София составляет задачу религиозной жизни вообще и умной медитации в частности.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСТОРИЯ УМНОГО ДЕЛАНИЯ

«Господи помилуй» — в таком сокращенном виде, всего из двух слов, вошла Иисусова молитва в богослужение, в общий молитвенный обиход и сохранилась в литургии Игнатия Богоносца (Patr. M., t. 5). Полная молитва, из семи слов, была долгое время тайной Церкви, тайной апостолов, монахов и отшельников. Она была частью «апостольского предания»²⁰⁰) и потому не вошла в книги Нового завета.

Иисус обличает своих современников словами пророка Исайи (29, 13):

«Приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком. Сердца же их далеко от Меня» (Матв. 15, 7-8).

Молитва «уста́ми» и «языком» может стать механической, автоматической, и потому неэффективной. Она может стать показной, фарисейской:

«И когда молишься, не будь как лицемеры... чтобы показаться перед людьми» (Матв. 6, 5).

Иисус так уточнил молитву:

«Молясь, не говорите лишнего, как язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны. Не уподобляйтесь им» (там же) —

и дал немногословную, монотонную и уединенную молитву, с участием сердца.

Новая вера принесла новые молитвы. Их в Новом Завете две: 1) Молитва мытаря и 2) Молитва Господня, и обе обращены к Богу Отцу. Третья молитва обращена к Иисусу, молитва незаписанная, молитва Предания, для подвижников.

Медитативная, созерцательная Иисусова молитва включает в себе все элементы молитвы и все виды ее. Она охватыва-

ет все существо человека, все самые затаенные движения ума и сердца, все чувства, внешние и внутренние. Нет ни одного уголка человеческого существа, который не был бы вовлечен в эту молитву. Она — самая универсальная, всеобъемлющая, интегральная и интегрирующая из всех видов молитвы. В ней — весь человек, со всей тримерией и эннеадой (девяткой). Таким хочет иметь Господь человека, цельным, всеобъемлющим, объединенным без остатка.

В умном Иисусовом делании осуществляется беспримерная в истории человечества культура ума и культура сердца, и пробуждается латентная (скрытая) богочеловеческая сила сердца.

Таковы исторические, евангельские предпосылки Иисусовой молитвы-медитации. Она сохранилась вплоть до нашего времени в православной Церкви, совершается на Афоне, в монастыре Св. Екатерины на Синае, совершалась старцами Оптиной пустыни и других русских монастырей.

Расцвет и распространение медитативной молитвы, умного делания, в восточной Церкви относятся к XIV веку, когда она стала достоянием монахов Афона и других восточных монастырей. Издатели греческой «Филокалии» (Добротолубия), первое издание которой вышло в 1782 году в Венеции, считают, что первым, изложившим «метод», был афонский аскет Н и к и ф о р Монах, в книге «О трезвении и хранении сердца»²¹⁰) (Patrologiae Cursus Completus Migne P. gr., Tomus 147), что подтверждают современники Никифора, монахи, братья К а л л и с т и И г н а т и й Ксантопулы. Сами братья Ксантопулы дали позднее наиболее полное и систематическое изложение метода, назвав его «естественным и научным вхождением ума в сердце». В Европе метод становится известным по книге другого современника Никифора Монаха, С и м е о н а Нового Богослова, которую издает в 1790 году Николай Глика из Яннины. Книга Симеона под названием «Метод священной молитвы»²¹¹) издается и Ватиканом. Но ни Симеон, ни Никифор не являются изобретателями метода, так как до прихода на Афон Г р и г о р и я Синайского никто там не знал о методе. Религиозно-историческая наука в лице Ирины Гаусгера²¹²) склоняется к синайскому происхождению метода. Г р и г о р и й Синайский переносит метод медитативной Иисусовой молитвы на Афон из Синайского монастыря Св. Екатерины, где школа умного делания имела уже таких двух древних представителей и учителей, как Н и л С и

найский (V век) и Иоанн Лествичник (V-VI век). Григория с его трактатом — «Точное сведение о исихии и молитве» (Patr. M. t. 150), нужно считать первым систематически изложившим метод, и благодаря Григорию, метод получает широкое распространение на Афоне и Салониках и с тех пор перестает быть тайной церковной, монашеской аскетики. Умная Иисусова молитва получила новое название «исихастической молитвы» от слова «исихия» (покой) по названию трактата. В своем трактате Григорий цитирует древних авторов, Авву Исайя и Иоанна Лествичника, пишущих о «направлении ума в сердце», о призывании имени Иисуса и других особенностях умной молитвы. Учитель Симеона Нового Богослова, Феодор Студит, дает своему ученику читать сочинения Иоанна Лествичника, Марка Подвижника и Дадоха, писателей V века. Поэтому издатели «Ватикана 710» считают первоисточником медитативного метода сочинения упомянутых писателей, прибавляя к ним имена Исихия, Филофея Синайского, Варнософия и других.

Никифор, Симеон, Григорий Палама (Салоникский), Каллист и Игнатий, были учениками великого Григория Синайского и сами практиковали метод и создали свои школы умного делания. Ученики Григория предложили модификацию метода концентрации ума в сердце в комбинации с дыханием, но они указывают, что дыхание не имеет существенного значения, а является лишь вспомогательным средством для концентрации.

Метод становится достоянием монахов Афона и Салоник и стихийно возникает новая модификация его с фиксированием взгляда на пупке. Но случилось то, что случается со всяким духовным движением, когда оно становится популярным и возникает опасность непонимания, предубеждения, несправедливой критики, вплоть до прямого осуждения. Метод вызвал нападки со стороны монахов Варлаама, Акиндина и других. Особенную критику вызвал исихастический метод концентрации на пупке, ставший мишенью для нападок и насмешек, и метод дыхательный. Противники метода выступали впоследствии, в ходе борьбы и полемики, против древнего, классического метода умного делания вообще. Высказывалось мнение, что вводить ум внутрь тела недостойно, а лучше и полезнее простирать его во вне. Практиковавшим концентрацию взгляда на пупке была дана презрительная

кличка «омфалопсихов» (пупочных душ). Если в случае фиксации взгляда и дыхания противники метода преувеличили значение этих вспомогательных средств, то в критике метода вообще они обнаружили грубое непонимание значения «внутри пребывания» ума и его деятельности в сердце. Епископ Салоникский Григорий Палама выдержал лично всю тяжесть борьбы и полемики с противниками метода умного делания и разоблачил психологию их, как неудачников на аскетическом пути. Он говорит:

«Отец прелести (прельщения) и обмана и заблуждения, желающий всегда отводить человека от сего пути и вводить в тот, который совмещает и его прелести, никогда доньше, сколько нам известно, не находил споспешников себе. Ныне же, как кажется, нашел он себе союзников, склоняющихся к тому, чтобы убедить всех, что во время молитвы гораздо лучше держать ум вне тела, даже тем, кто избрал себе безмолвную жизнь. Если не заключать ум внутри тела, то как сосредоточить его в себе самом?» (Patr. M. t. 150, в «Добротол.»).

Тело есть храм Божий и обитель Христа и Духа Св., по ап. Павлу, продолжает Григорий П., и нет ничего предосудительного в том, что аскет переводит ум в тело, в сердце.

В завязавшуюся борьбу и полемику вмешалась и папская власть. Григорий П. в устной и письменной полемике вновь излагает метод. О значении пунктов тела для концентрации внимания и направления ума он говорит:

«Нужно обратить ум к себе, к своей труди, или пупку, как области греха, чтобы он (ум) совершал круговые движения, а не прямолинейные (там же, 1142).

Григорий П. имеет в виду учение Дионисия Ареопагита о различных движениях ума, из коих круговые движения считались наиболее духовными. Став во главе мистико-аскетического движения умного делания, Григорий П. одержал на специально созванном церковном соборе полную победу над противниками метода, а Варлаам перешел в католичество и получил сан епископа. Противники метода не останавливались и перед клеветой.

Созерцание видимого глазу пункта тела облегчает концентрацию ума, пупок был лишь легко созерцаемым пунктом. В Йоге таким пунктом является кончик носа. От созерцания пункта не менялся самый характер метода, не происходило снижения духовного уровня делания. Иное значение имеет созерцание пупка в буддийской медитации.

В упорной борьбе с варламовцами Григорий П. защитил старинный метод, «трезвения, хранения и собирания ума».

Борьба против умного делания и победа Григория П. составила эпоху в жизни восточной церкви, и умное делание заняло навсегда прочное место в аскетической практике церковного Востока. К плеяде аскетов умного делания нужно отнести и других писателей «Филокалии»: Каллиста Тиликуда, Каллиста Капсокаливита, Симеона Благоговейного, Авву Талассия, Феогноста, Дорофея и других. Никифор Монах и Григорий П. существенно дополняют список практиковавших умное делание современными им и древними именами. Никифор говорит:

«Этот метод применяли Антоний, Арсений, Павел Латрский передал его и другим. Св. Савва учил о хранении ума, также и Св. Агафон, Иоанн Лествичник, Исая, Макарий Великий, Диадокх и Исаак Сирин» (Patr. M. t. 147, 951-952).

Григорий С. говорит, что Симеон Новый Богослов, Феодит, Нил (Синайский) и другие творили умную молитву и —

«многие из них передавали желающим это предание... Мы же лично беседовали с теми святыми и пользовались их учением» (Patr. M. 150, 1117).

В этих ссылках писателей XIV века на писателей IV, V, VI вв. подтверждается традиционный, устный способ передачи метода умной молитвы и живая связь традиций обеих эпох. Григорий Синайский и Григорий П. называют метод «умной молитвой». Григорий П. особо отметил еще то мистическое состояние, которое испытывает аскет умной молитвы, состояние мистического, блаженного покоя, «исихии». Поэтому и молитве дают некоторые в настоящее время название «исихастической».

Никифор указывает на тождественность различных наименований умного делания:

«Одни называют ее хранением ума, другие — трезвением ума, третьи сердечной молитвой, а еще — умной исихией и т. д. Но это — одно и то же» (Patr. M. t. 147, 962).

Иоанн Лествичник говорит о «монотонной Иисусовой молитве», с произнесением слов «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», говорит о трезвении сердца, об «истинной сердечной молитве» (Patr. M. t. 88, 889), и это все — знакомые нам названия умного делания, и вся мистика Иоанна Л. есть плод умно-сердечной Иисусовой молитвы. Ученик Иоанна Л., Филофей Синайский, знаком с методом и учит о внимании, исихии, трезвении и хранении ума.

От Григория Синайского, то есть от XII века назад в V

век, к Нилу Синайскому и Иоанну Лествичнику, тоже синайцу, идет прямая линия традиции на Синае, а через Диадоча, Марка, Исаака, Исихия идет и по другим направлениям, и свидетельствует о том, что происхождение метода умного делания коренится в древней Церкви.

Синаец Иоанн Л. (Климакс) — ученик Иоанна Златоуста и получил метод непосредственно от своего великого учителя. Другой ученик Иоанна Златоуста, также синаец, Нил, говорит о молитве, как о деле ума и сердца, о молитвенном экстазе, о внимании, хранении и трезвении ума и сердца (Patr. M. t. 79, 1004, 1169, 1444). Но и вне Синая, и еще в VI веке, у Исаака Сирина, епископа Ниневийского, мы находим в его «Подвижнических словах» все черты умной Иисусовой молитвы, хотя у него и нет систематического изложения метода и практических указаний, как у Григория С. и его последователей на Афоне. И с а а к говорит:

«Дьявол усиливается сначала сделать, чтобы оставлена была *непрестанная сердечная молитва*» (Творения Аввы Исаака Сирианнина, Слова подвижническия, изд. 2-е, Москва, 1893 г., Слово 75, стр. 372).

И с а а к говорит о непрерывном сердечном делании, упоминает об «ином способе молитвы и пребывании в ней», предпочитая не называть ее (Сл. 59, 318). Он имеет в виду, по видимому, медитативную Иисусову молитву. В VI веке и Филимон, писатель «Филокалии», говорит о сокровенной сердечной молитве.

Третий ученик Иоанна Златоуста, М а р к Подвижник говорит:

«Призывай Господа (Иисуса), чтобы открыл очи сердца твоего, чтобы видеть пользу чтения и молитвы» (Patr. M. t. 65, О духовном законе, 905).

«Ум имеет власть *внимать сердцу* и нести там всякую стражу, входя во внутреннейшие и нетронутые его склады» (там же).

Марк говорит о хранении ума и сердца, об умном чувстве, об умной молитве и трезвении ума.

Второй не синайский источник умного делания представлен в лице Диадоча из Фотики, епископа Епирского, аскетического писателя V века, основателя аскетической литературы «в главах» (Capitelliteratur). Он говорит:

«Когда ум *замкнут* в памяти Божией, нужно дать ему «Господи Иисусе». Кто будучи свободен от фантазии, говорит это *непрерывно в глубине сердца*, тот может зреть свет ума. Это и есть драгоценный перл (жемчужина, упоминаемая в Евангелии от Матвея, 13, 45).

Здесь все элементы умной молитвы: концентрация ума в

сердце, непрерывное произнесение Иисусовой молитвы в сердце, мистическое созерцание ума и путь к внутреннему сокровищу в сердце.

Аскетические фигуры Исаака, Диадоча, Марка, Исихия, Максима Исповедника, говорят сами за себя и свидетельствуют о древности метода. Некоторые из них принадлежат к поколению, непосредственно следовавшему за Василием Великим, Григорием Богословом (Назианзином) и Иоанном Златоустом. Нил С., Иоанн Лествичник и Марк были учениками последнего.

Исихий Пресвитер (V век) представляет другую ветвь древней апостольской традиции, он ученик другого великого Отца Церкви, Григория Богослова (Назианзина). Исихий говорит о трезвении, как о духовном методе²¹³) достижения божественных тайн²¹⁴), о бесфантастическом хранении ума в Иисусовой молитве, о «непрерывном внимании и призывании Иисуса, о «сердечном внимании» и «сердечной исихии». При внимании, по Исихию, ум просветляется, а при невнимании помрачается. Призыванием Имени Иисуса изгоняется из сердца сердечный змей²¹⁵).

«Нужно смотреть вглубь сердца... Нужно направлять имя Иисуса в сердце. Имя Иисуса орошает землю сердца и восхищает его (сердце) и душа восходит к небесам вместе с Иисусом... Хранение ума есть практическая философия» (Patr. М. греч., т. 93/1, 1481, 1488, 1493, 1512, 1525, 1529).

В этих немногих и отрывочных выражениях — вся древне-церковная Иисусова «наука», как в своей теории, так и в практике. Исихий называет Иисусову молитву «непрерывной» и «сокровенной» молитвой, непрерывным созерцанием в сердце Христа (там же, 1484, 1586), а также и монологичной молитвой.

Одиноко стоит аскетическая фигура Иоанна Карпатского (V век), который говорит о «медитациях Слова Божия» и о «сердечном небе», где обитает Христос (Patr. М. т. 85, 792 и 801).

Между синайцами и не синайцами V века и великим синайцем Григорием, то есть на протяжении восьми веков, большой интерес представляют фигуры Никиты Давида Пафлагонского (IX век) и Ильи Эдикка (XII век), являясь как бы промежуточными звеньями между Григорием с одной стороны и учениками Иоанна Златоуста и Григория Богослова с другой стороны.

Никита Давид Пафлагонский (в 890 г.) говорит о «бесперерывной памяти Иисуса, что означает непрерывную умную молитву, и об «умной молитве» (Patr. M. t. 105/1, 56).

Илья Эдик (в 1121 г.) говорит о «монологичной молитве», о «непрестанной молитве» (Patr. M. t. 127/1, 1157, § 49), и о «молитве в духе»:

«Если душа не созвучит себе в молитве таинственно в духе произносимой, то она не будет взволнована святъней» (т. ж. § 109, 1148).

Он ссылается на слова ап. Павла: «молюсь в духе».

По этим немногим и неполным чертам можно воспроизвести метод умной Иисусовой молитвы, который был изложен полностью почти полторы тысячи лет спустя.

Таким образом ретроспективная история метода восходит к временам великих Отцов Церкви, Иоанна Златоуста и Григория Богослова, к IV веку, который был в то же время веком расцвета христианской теологии. Иоанн Златоуст учил, по свидетельству Каллиста и Игнатия, творить умную молитву при всех делах, во время работы, даже во время еды и питья —

«чтобы именем Иисуса, проходя вглубь сердца, смирить тамошнего дракона, держащего пажити сердца, и тем спасти и оживить душу, чтобы Господь Иисус Христос и сердце стали одно, чтобы вырос в нас Христос» (Patr. M. t. 147, 681).

Здесь Иоанн Златоуст открывает тайну древней Иисусовой аскезы и Иисусовой Науки: учение о сердечном змее, который изгоняется из сердца практикой умной молитвы. Этот аналог поясничного змея Кундалини, играющего такую важную роль в современной тантрической Йоге, известен и другим древнецерковным писателям и упоминается ими. Иоанн Златоуст касается и другой тайны науки: умная молитва дает вырасти в нашем сердце Христу, дает Ему «изобразиться в нас», как говорит ап. Павел (Галат. 4, 19). Третий из столпов древней Церкви, Василий Великий — знаток и практик умного делания. Его учение о возвращении ума к самому себе и возношении его к Богу в молитве легло в основу учения о внутри-обращении и внутри-пребывании ума. Василий говорит:

«Имей тайные молитвы, которые видит Бог тайно, но воздаст за них явно» (Patr. M. гр. 36, 645).

Брат Василия Великого, Григорий Нисский, один из величайших древнецерковных мистиков, дал систему древне-

церковной антропологии, которая по существу и по содержанию есть антропология науки умного делания. Его учение об экстазе, катарсисе, просветлении, обожествлении, о «памяти Божьей», об отражении Божественного образа в зеркале чистой души — это страницы мистики умного делания, хотя он и не говорит об умном делании (Patr. M. гр. 44/1, 113).

От Отцов Церкви IV века до времен, ближайших к апостольским, мы встречаем аскетические фигуры Оригена и его учителя, Климента Александрийского, величайшего представителя христианского гнозиса. В Логос-Мистике и Логос-Аскезе преобладают черты Эрос-Мистики, в символах брачных отношений между человеческой душой и Богом. У Оригена есть экстаз, опьянение блаженством. W. Völker²¹⁶) говорит, что Ориген и Климент знают молчаливую, бессловесную молитву — wortlosen inneren Gebet, умом произносимую. Völker присоединяется к мнению, что именно Климент и Ориген внесли эту молитву в христианское благочестие (Christliche Frömmigkeit²¹⁷).

Вся девятая глава книги Оригена «О молитве» свидетельствует о том, что Ориген знал умную сердечную молитву, свидетельствует о его огромном мистическом опыте. Такие его выражения, как «закрытые двери» чувств и фантазии, помыслов и размышлений, хорошо знакомы теоретику и практику умного делания и известны из предшествовавшего изложения. К л и м е н т А л. говорит:

«Можно произносить молитву без голоса, напрягая все духовное в умственном голосе²¹⁸), пребывая в непрерывном созерцании. Через нее (молитву) аскет соединяет себя с Божественным местом²¹⁹), созерцает Божественное²²⁰), восходит духом в умственную сущность²²¹) (Patr. M. t. 8/1, Stromat., liber 7, 461, 464, 469).

Он называет эту молитву сокровенной, постоянной.

Из апостольских мужей, ни у Игнатия Богоносца, ни у Поликарпа Смирнского, в их писаниях нельзя найти следов умного делания, но и Игнатий обладал древнецерковной наукой в полной мере, как ученик Иоанна Богослова, о чем свидетельствует Климент. Об отношении Дионисия Ареопагита к умной молитве можно привести следующее: Максим Исповедник в комментариях к Дионисию говорит об «умной... умной и молчаливой евхаристии²²²), в уме совершаемой²²³». После слова «умной» стоит многоточие, слово «молитва» пропущено. Г е о р г и й Пахимер в своих парафра-

зах этого места говорит, что речь идет в этом случае о сокровенной молитве (там же, 212).

Несмотря на многообразие наименований, речь идет во всех случаях об одной и той же молитве Иисуса, называемой так не только потому, что она обращена к Иисусу, но и дана апостолам Самим Иисусом. Это — в полном смысле слова апостольская медитативная молитва.

Такова живая писательская непрерывная линия от XIV века назад, вплоть до апостольских времен. Естественно возникает основной важности вопрос, есть ли в апостольских посланиях и вообще в Новом Завете какие-нибудь указания или намеки на умную молитву.

Апостол Петр касается общей стороны дела, когда говорит о центральном положении и значении сердца в Христовой духовности:

«Да будет украшением вашим. . . «сокровенный сердца человек в негленной красоте кроткого и молчаливого духа» (I Петр. 3, 3-4).

Апостол Павел приоткрыл завесу тайны, тайный путь Христов. Два пути указал Христос, путь первый, явный, общий для всех, путь веры и молитвы. Путь второй — аскетический, мистический, путь молитвенной медитации:

«Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший» (I Кор. 12, 3).

Почему этот путь превосходнейший? Это путь даров необычных, он ведет к метаморфозу, просветлению, восхождению к Богу вместе с Христом еще в этой жизни. И сам великий апостол был аскетом и учителем этого «превосходного пути». Что означает у апостола: «непрестанно молитесь?» (1 Фессал. 5, 17). Это означает духовную, умную, молчаливую и бессловесную молитву, потому что непрестанно молиться можно только умом, а не устной, словесной молитвой. Апостол поясняет: он сам молится двоякой молитвой, умом и духом, при чем молитва духом есть тайная внутренняя молитва (1 Кор. 14, 15).

«Молитесь во всякое время духом и старайтесь о сем со всяким постоянством» (Ефес. 1, 18).

Позднейшая религиозно-аскетическая практика внесла изменение в обозначении обеих молитв. Первая стала называться «молитвой вслух», просфонической молитвой, а вторая, тайная, стала называться умной или духовной молитвой. Когда апостол говорит: «Но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом» (1 Кор. 14, 19), он имеет в виду сокра-

ценную Иисусову молитву, в которой обычно не пять, а семь слов. Апостольское «внемли себе» есть внимание, обращенное к сердцу, как к духовному центру человека, в коем обитает и «изображается» Дух Христов и находится «залог» (2 Тим. 1, 17), «начаток» или «плод» Духа Св. (Рим. 8, 23).

«Превосходный путь» ведет непосредственно к внутренней сокровищу, к Духу Христову и Духу Св. На этом пути осуществляется соединение ума с Божественным Логосом, медитирующий человеческий ум становится «умом Христовым» (1 Кор. 2, 16), а чувства человеческие становятся «чувствами Иисуса Христа» (Филип. 2, 5). Релятивный падший человеческий дух «преображается в тот же образ» (Рим. 3, 18), как от «Господня Духа», ум и дух обновляются (Рим. 12, 2; Рим. 7, 6 и Ефес. 4, 23), возрождаются Духом Св. (Тит. 3, 5). Человек возводится в «высшее звание во Христе Иисусе» (Филим. 3, 4), в звание Богочеловека. Высказывания Ап. Павла о «твердой пище», подаваемой только укрепившимся в вере, о «дарованиях духовных», которые он хочет преподавать только стойким в вере, о превосходном пути для избранных и совершенных, для пришедших «в возраст Христов» (Ефес. 4, 13), становятся понятными в свете мистико-аскетических откровений апостола.

С апостольских времен медитативная молитва занимает свое место в религиозной жизни христиан. В «Деяниях Апостолов» говорится о массовом «принятии Духа» обращенными в новую религию. Апостол Павел подтверждает этот факт в основанных им Церквах, говорит о массовом пророчестве, о даре языков и других проявлениях мистической жизни в Церквах. Он поощряет эти мистические устремления своей паствы. Мистика ап. Павла, как и Петра и Иоанна — это мистика умного делания, Иисусовой молитвы, живого общения со Христом внутри, с призыванием Его имени. Новообращенные с рвением («ревнуйте») шли по «пути» к своему внутреннему Учителю, Которого они не застали в Его земной жизни.

Апостолы Петр, Иоанн и Павел были не только основателями апостольской, древнецерковной мистики, но и первыми инструкторами мистико-аскетического метода, апостольской мистагогии. Христианская аскетическая литература на протяжении полутора тысячелетий отмечена цельностью и единообразием, до Каллиста и Игнатия и Иосифа Бриенского (XV век), говорит одними и теми же словами и понятиями,

имеет единую антропологическую и психологическую систему, дышит одним духом, и эти цельность и единство говорят о единстве и древности аскетического метода просохэ-просевхе (внимание-молитва). Древнецерковная умная аскеза восходит к апостольским временам и можно говорить об апостольском методе, апостольской мистике и апостольской науке. В аскетической литературе существуют прямые указания. **Каллист** и **Игнатий** говорят:

«Господи Иисусе Христе, помилуй мя!» и сокращеннейше: «Господи помилуй»²²⁴) от апостольских времен даровано, и определено, чтобы они непрестанно возглашали сие, как и возглашают. Впрочем делая так, *весьма немногие знают, что значит*: Господи помилуй! Потому и милости Господней не получают» (Доброт. 5, 484).

Те же писатели говорят в другом месте:

«Не только у сказанных св. Отцов (Иоанна Златоуста, Григория Богослова и др.) и подобных им найдешь ты слова священной молитвы, но еще и прежде, у самых первых и верховных апостолов Петра, Павла и Иоанна» (Добр. 5, 402).

Через девять столетий после Иоанна Лествичника, **Каллист** и **Игнатий** говорят о происхождении умной молитвы:

«Этой молитве тайно обучил Сам Богочеловек»²²⁵) (Патр. М. гр. т. 147, 781).

В сказании о Св. Филимоне говорится:

«Непрестанно и нерассеяно печатлелась в сердце моем молитва, которую передал Он ученикам своим» (там же, 5, 401).

Исаак Сирин говорит:

«Делание сердца (сердечная Иисусова молитва) служит узами внешних чувств. И если кто с рассудительностью занимается оным, по примеру живших до нас Отцов, то сие бывает явно» (Сл. 90, 419-420). «Истинному созерцанию научил и его указал человекам Христос» (Сл. 55, 269).

Григорий П. видит пример применения умной молитвы в Ветхом Завете у пророка Илии, сидевшего, склонив голову, и направлявшего ум свой к себе и к Богу (там же, 1113). Последним классическим практиком умного делания нужно считать писателя XV века **Иосифа Бrienского**, который говорит:

«Молитва ума, Господа призывание. . . монологичная молитва». . . (Та Эрефента, 1768, стр. 333).

Π Ρ Ι Μ Ε Ч А Н Ι Я

- 1) παχὺς
- 2) διαίρεσις
- 3) μετασχηματισμός
- 4) εκκεντρισμός
- 5) εν γνώσει καὶ πείρα
- 6) νοερά προσευχή
- 7) νοερά άσκησις
- 8) θέωσις
- 9) δυάς
- 10) έμφυτος λόγος
- 11) πνεύμα
- 12) άτομική φνχή
- 13) 'ισχύς
- 14) Ιησού εύχῆ
- 15) άγρός τῆς καρδίας
- 16) ύψωσις
- 17) άσκησις
- 18) Основания психологии. 1906.
- 19) Leitfaden d. physiol. Psychologie, 1911, S. 238.
- 20) Там же.
- 21) Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 4 Aufl. 1931.
- 22) Psychologie de l'attention, p. 6.
- 23) Природа мысли. «Богословский Вестник», 1913 г., стр. 523.
- 24) , ισχύς
- 25) προσέχειν τῆ καρδιά
- 26) εις τὸ βάθος τῆς καρδίας
- 27) ανάκλησις
- 28) άταραξία νοός
- 29) προσοχή σύν προσευχή
- 30) ήσυχία
- 31) καρδιακή προσοχή
- 32) προσέχετε έαυτοίς
- 33) νοός ενεργητικός
- 34) Раджа Йога. Рига.
- 35) Как сделаться игом. Берлин, изд. Дьяковой, стр. 72.

- 36) Introduction a la Joga. Paris, 1923, p. 129.
 37) Op. cit., p. 74.
 38) Φιλοσοφία Ιογα. Ρίγα, στρ. 13.
 39) Die Psychologie des unbewußten Prozesse, Zürich, 1917.
 40) Deussen, Allgem. Geschichte d. Philosophie, Bd. I, Abt. 2, S. 258-259.
 41) Περί φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, τῆς τε φαντασίας, τοῦ νοῦς καὶ τῆς καρδίας
 42) μετεωρισμός τῆς διανοίας
 43) περιστολή
 44) ὁ ἔσο ἄνθρωπος
 45) νήψις
 46) ἐρωτοποίησης
 47) νοερά αἰσθήσεις
 48) ἔλλαμψις
 49) θέωσις
 50) φυλακή
 51) συνέλιξις
 52) σύμπτυξις
 53) διάνοια
 54) νοῦς
 55) μέγας νοῦς
 56) μετουσία
 57) Φιλοσοφία Ιογα. Ρίγα, στρ. 79.
 58) Vom göttlichen Geheimniss, 1936, S. 73.
 59) Vie et pensées. Paris, p. 413.
 60) Путь к посвящению, 1911, стр. 76.
 61) ἐν θεῷ
 62) C. G. Jung: Psychologie und Alchemie. 1944, S. 373-374.
 63) Anleitung zur Meditation. 1938, S. 10.
 64) Über die Meditation als Mittel der Menschenbildung, S. 21.
 65) Там же, 22.
 66) Там же, 29.
 67) Über die Psychologie des Unbewußten, 1943, S. 37-38.
 68) ὁμοιώματα /Phaedr. 30.
 69) εἰκόν
 70) Op. cit. S. 13.
 71) Ebd. S. 13.
 72) Ebd. S. 15.
 73) Ebd. S. 17.
 74) Vom göttlichen Geheimnis, 1936, S. 73-76.
 75) Vom göttlichen Geheimnis. 1936. S. 73-76.
 76) Op. cit. S. 41 u. 50.
 77) Vom Wesen der Meditation. 1939. S. 18-20.
 78) Ebd. S. 25.
 79) Wie sollen wir meditieren? 1939.
 80) Meditation. Zwölf Briefe über Selbsterziehung. 1948. S. 117.
 81) Ebd. S. 227.
 82) Ebd. S. 227.
 83) Ebd. S. 217 u. 262.
 84) ἐπισκοπεῖν
 85) ὑπέρ νοῦν
 86) ὑπέρ αἰσθησιν

- 87) ὑπέρ φύσιν
88) Diogen Laert. De vita philosophorum, II, 5.
89) λόγος προφορικός
90) λόγος ἐνδιάθετος
91) ἄλογος ψυχῇ
92) ἐρωτοποίησις
93) ἔλλαμψις
94) ἐν τοῖς νοήμασι τῶν αἰσθητῶν
95) ἐν τῇ θεωρίᾳ αὐτῶν
96) ἐν τῇ καταστάσει τῆπροσευχῆς
97) ἐρωτοποίησις
98) ἀνοησία
99) αὐτοσοφία
100) Vorschule des Betens. Mainz, 1948. S. 174.
101) Lydia S. Meli-Bagdasarowa, Erzählungen eines russischen Pilgers. 1951.
102) Das innere Gebet. 1947. S. 6.
103) Ebd. S. 7, 10, 11, 12 und 15.
104) Beten im Geiste des heil. Franz von Sales. Bayern. S. 5—17.
105) Abcedario espir.
106) Johannes Crasset. Anleitung zum innerlichen Gebet. 1953.
107) μονολόγιστος προσευχή
108) ἀδιαιρέτως προσεύχεσθαι
109) Funk. Die apostolische Väter. S. 86.
110) συνεχῆς μνήμη
111) διὰ προσφωνήσεως
112) διὰ νοῦς
113) νοερά προσευχή
114) μετὰ σιγῆς προλαλῶμεν, ἔνδον κεκράγομεν
115) συντείνον μόνον δ'ἐνδθεν τὸ πνευματικὸν πᾶν
116) ἔχε κρυπτάς προσευχάς
117) Das Jesus Gebet. Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1941, Bd. 60, Halbbd. 2, S. 347—348.
118) Ebd.
119) Zur Psychologie d. hesychastischen Gebets. Würzburg. S. 20.
120) Ebd. S. 25.
121) S. 32.
122) S. 30.
123) S. 13.
124) S. 66.
125) κρύπτῃ μελέτῃ ἐν τῇ καρδίᾳ
126) προσοχή — προσευχή
127) Zöckler, Kritische Geschichte der christlichen Askese, Bd. I, 334.
128) θεῖα ἔνωσις
129) συνεχῆς μνήμη
130) μνήμη Θεοῦ
131) νήψις
132) φυλακή
133) ἀεικίνητος νοῦς
134) ἄλογος ψυχῇ
135) ἰσχύς
136) ἐπιστροφή τοῦ νοῦς

- 137) τῶν αἰσθητῶν θεωρία
 138) διανόησις
 139) τῶν ὄντων θεωρία
 140) σὺν προσοχῇ καὶ προσευχῇ
 141) προσοχῇ προσευχὴν ζητοῦσα, προσευχὴν 'ευρεῖσει
 142) χωρὶς ἐννοίας
 143) περιφορὰς
 144) ρεμβασμοῦ
 145) ἐνωθῆ
 146) ἀνοησία
 147) 'αναισθησία
 148) εἰδησις ἀκριβῆς περὶ ἡσυχίας
 149) διαλογισμοί
 150) τύπως
 151) δι' εἰσπνοῆς ρινὸς
 152) μυστικὴ ἱεουργία τοῦ νοῦς
 153) ἀρπαγή
 154) ψιλὸς νοῦς
 155) λόγος ἐνδιάθετος
 156) Op. cit.
 157) καρδιακὴ ἔισοδος
 158) ἄβυσσον τῆς καρδίας
 159) μονή
 160) θεῖα ἔνωσις
 161) νοερά αἰσθησις
 162) νοὸς τήρησις, νήψις, φυλακὴ τοῦ νοῦς καὶ τῆς καρδίας
 163) 'Ἰησοῦ ἐυχῆ, 'Ἰησοῦ προσευχῇ
 164) τοῦ Χρηστοῦ ἐπίκλησις
 165) πρὸς Χριστὸν συνεχὴ κατὰ νοῦν δέησις
 166) κρυπτὴ μελέτη ἐν τῇ καρδίᾳ
 167) καρδιακὴ προσευχὴ
 168) μυστικὴ ἐυχὴ
 169) νοερά προσευχῇ
 170) ἱερά προσευχὴ
 171) μέθοδος ἢ μᾶλλον ἐπιστήμη
 172) νοερά ἀσκησις
 173) θεοῦ μνήμη
 174) εὐφραίνει
 175) πῦρ ἐυφροσύνης
 176) ἄυλον λόγον
 177) διὰ τοῦ πνεύματος ἐν καρδίᾳ ἐνεργουμένης
 178) τῆς θείας θερμότητος
 179) σοφοποιήσις
 180) ἐνυπόστατος ἔλλαμψις
 181) ἀλλωσις
 182) ἐνδον καρδίας
 183) ἀγέννητον θέωσιν
 184) ἐξέστημεν
 185) ἔκστασις
 186) ὀπτασίας
 187) γνώσις
 188) ἐπίγνωσις

- 189) περί ούσιας καὶ τῶν ὄντων
 190) κατὰ μέρος γνῶσις
 191) σύνεργος
 192) πίστι νοούμεν
 193) νοερά θεωρία
 194) μάθησις
 195) ἐν γνώσει καὶ πείρα
 196) θεός ἐποπτεύεται
 197) θεωρία πνευματική
 198) θέωσις
 199) θεωρία
 200) θεωρήματα
 201) θεία νοήματα
 202) Oltramare, Hist. des idees theosophiques dans l'Inde, t. I, I 43.
 203) ἄφρον
 204) Jöret, La contemplation mystique, Lille, 1927, p. 99-100.
 205) παντίας ἐναντίας ἐνόιας
 206) καὶ οὗτος ἐρωτολυπεῖται
 207) δύναμις
 208) ἐνέργεια
 209) ἀποστολική παράδοσις
 210) περί νήψεως καὶ φυλακῆς τῆς καρδίας
 211) μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς
 212) Irenée Hausherr, La methode d'oraison hesichaste, „Orientalia Christiana“. Roma. 1927, Nr. 36.
 213) μέθοδος πνευματική
 214) θεῖον μυστήριον
 215) ἄφις τῆς καρδίας
 216) Vollkommenheitsideal bei Origenes. Tübingen. 1931, S. 144.
 217) Ebd. 207-208.
 218) εἰς φωνήν τήν νοητήν
 219) ἐνοποιῆι τῷ θεῷ
 220) ἐποπτεύει τὸ θεῖον
 221) νοητὴν οὐσίαν
 222) διὰ νοεράς . . . νοεράν εὐχαριστίαν καὶ σιωπηλήν
 223) τῷ νοῖ
 224) Κύριε ἐλέησον
 225) θεάνθρωπος

О Г Л А В Л Е Н И Е

Предисловие — <i>Федор Степун</i>	5
Вступ л е н и е	7
Сокровище ума и сердца	11
А с к е з а	16
М и с т и к а	119
Происхождение и история умного делания	147

К Н И Г И

ТОВАРИЩЕСТВА ЗАРУБЕЖНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

- | | | |
|----------------------|---|---|
| Г. Андреев | — | ТРУДНЫЕ ДОРОГИ |
| Л. Ржевский | — | ДВОЕ НА КАМНЕ |
| Виктор Свен | — | БУНТ НА КОРАБЛЕ |
| Борис Зайцев | — | ТИХИЕ ЗОРИ |
| Федор Степун | — | ВСТРЕЧИ |
| Анна Ахматова | — | РЕКВИЕМ |
| А. Позов | — | ЛОГОС-МЕДИТАЦИЯ
ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ |

