

По благословению
Преосвященнейшего МАРКА,
Архиепископа Берлинского и Германского

А. Позов

ОСНОВЫ
ДРЕВНЕЦЕРКОВНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ

Том 2

АПОКАТАСТАСИС



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2008

ББК 87
П47

Под редакцией *С. А. Ершова*

Позов А. (Авраам Позидис).

**П47 Основы древнецерковной антропологии:
В 2 т. Том 2: Апокатастасис.** — СПб.: Изд-во
С.-Петербург. ун-та, 2008. — 549 с.
ISBN 978-5-288-04508-0 (Т. 2),
ISBN 978-5-288-04506-6

ББК 87

ISBN 978-5-288-04508-0 (Т. 2),
ISBN 978-5-288-04506-6

© С. А. Ершов, составление,
комментарий, 2008

© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2008

ОБРАЗ И АРХЕТИП

АРХЕТИП

Архетип идентичен идее Платона, логосу Аристотеля и стоиков, монаде стоиков, Джордано Бруно и Лейбница, субстанции Парацельса, модусу Спинозы, *species intelligibilis* Альберта Великого и Фомы Аквинского, вещи в себе Канта, самодвижущимся понятиям Гегеля и субстанциальному двигателю Н. Лосского. Общность концепций указывает на близость различных течений к древней истине Логоса-Христа, а различие наименований объясняется не только капризом философа, но и различным подходом к древней истине. В наименовании Аристотеля отмечена связь с Логосом, у Платона — как образ, вид, подлинник. В стоической монаде отмечается отношение к Божественной Монаде, в субстанции Парацельса — изначальность или глубинность, модус Спинозы говорит о способе бытия или бывания, определение Фомы говорит о разумной природе, у Канта отмечен внутренний или интимный характер, а самодвижение Гегеля и движение у Лосского указывают на духовный характер или духовную природу идеи-логоса-архетипа.

Наименование «архетип» богаче всех других, перечисленных выше, наименований, так как вскрывает многие аспекты различных ступеней релятивного бытия. Корень «архе» указывает на изначальность, первозданность этих бытийных форм. Архетипы были первыми мыслями Бога-Творца, первыми проектами твари, и с них начинаются бытийные ряды. Они в то же время и генниторы-производители различных животных, растительных и минеральных форм. Корень «тип» понятен сам по себе, указывает на отмеченность, наличие печати, наложенной Самим Богом. Архетипы представляются носителями типов-печатей, которые передаются по родам и видам, и переходят на особи-индивидуумы.

Архетипизм предполагает двойную связь или двойственность взаимоотношений. В восходящем направлении

это связь с центром Бытия и истоком архетипизма, Богом, Логосом и Св. Духом, с Божественной Троицей в целом. В нисходящем направлении это связь с периферией, со всеми разветвлениями релятивного бытия, с множественностью бытия. Архетипы являются представителями онтических рядов перед Богом, заступниками и ангелами хранителями и несут огромную ответственность за поведения вверенных им индивидов. Они — воспитатели и наставники в Истине, Добре и Красоте.

Двойственность взаимоотношений архетипов отражается и на их личном бытии, и на их судьбе. Архетип живет двойною жизнью, личной в себе и в Боге, и жизнью в своих генерациях, как в некоем своем потомстве, в особях-индивидах, как носитель и датель типа-печати. Если первая жизнь архетипа полная и явная, то вторая жизнь его — скрытая, латентная, почти неощутимая для большинства его духовного потомства. Нельзя не видеть в этой непризнательности неблагодарного потомства личной драмы самоотверженного отца-архетипа. Другая его более глубокая драма заключается в его личной ответственности за свое недостойное и греховное потомство. И здесь он несет свой крест, как и верховный Глава и Творец всех архетипов, Архетип Логос-Христос. Таким образом архетип есть личное Я в своем индивидуальном бытии, в то же время он есть коллективное Я своего архетипического ряда.

Слово «архетип» означает не только изначальность и первозданность в смысле времени своего возникновения, но и начало, принцип, основу. Архетип есть понятие онтическое, бытийное и есть существо метафизическое и трансцендентное. Архетип есть первообраз и по времени, и по его духовной сущности,

Слово «архетип» встречается у Платона в диалоге «Федр», есть и в «Пимандре» Гермеса Трисмегиста, но творения его были записаны впервые в I–II вв. христианской эры, а до этого передавались в устном предании, так что не исключена возможность эллинистических влияний. Затем встречается это слово у Дионисия Ареопагита в его творении «О Божественных именах», и не только в смысле печати-типа, но и в смысле первичных форм и различных обра-

зов¹. Один из основателей западноцерковной науки Августин называет архетипы начальными идеями, несомненно под влиянием Платона или неоплатонизма, и говорит:

«Они суть формы некие или постоянные и неизменные основы всех вещей, не будучи сами сформированы, но извечно и одинаковым образом пребывающие в Божественном разуме. . . Душа не может их воспринимать»².

Но еще задолго до Августина понятие архетипа становится достоянием ранних представителей древнецерковной науки. Климент Александрийский говорит:

«Человек образуется вообще по идее родственного ему духа, творится не без формы и вида в лаборатории природы, где таинственно совершается рождение человека, общее по искусству и сущности. Человек характеризуется по тому отпечатку, который совершается по душе, им избранной»³.

Человек рождается по типу производящего духа, с наложением печати духа. Архетип был для Климента не только понятием, но и объектом созерцания, мистического переживания. Климент приоткрыл завесу над таинственным процессом духовного рождения человека, проник в духовную лабораторию Логоса-Христа своим духовным оком.

Мистическое созерцание позволяет Иосифу Бриенскому говорить более детально о внешности и значении архетипов:

«Это блаженное созерцание красоты архетипов, это — восхождение сердец, руководство, совершенство возрастающих (духовно), просветление и очищение от пятен. У них блестящая внешность, от них — все предсказания, откровение тайн, распределение радостей, пение с ангелами и уподобление Богу»⁴.

Благородство человека, говорит Иосиф Бриенский, заключается в том, чтобы «хранить данный ему образ ар-

¹Дионисий Ареопагит, *Patr. Migne. PG, t 1/11 «О Божественных именах», Сар. 2, § 6.*

²Августин, *Patr. Migne. PL, t 42.*

³Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG, t 8/1, 1360, Стромат., кн. 4, гл. 23.*

⁴Иосиф Бриенский, т. е. Иосиф Вриенний, *Сочинения, «Βρυέννου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 327.*

кетипа и уподобиться ему»⁵. Климент Александрийский, ученик философа Афинагора, говорит:

«Хочу, чтобы вы (ученики) исправились по архетипу»⁶.

Дух-личность снабжена печатью архетипа, «родственного духа», печатью идеи, ангельской печатью. Личность делает человека ангелом. Поэтому обращение человека-личности есть радость для архетипа.

Об архетипическом происхождении духа человеческого говорится в обоих Заветах, ап. Павел повторяет из псалма 163, 4:

«Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Твоими — огонь пылающий» (Евр. 1, 7).

Достоинство человека обусловлено пребыванием в нем образа Бога, но Христос говорит и об ангельском аспекте человеческого достоинства:

«Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего небесного» (Мф. 18, 10).

Множественность архетипов предполагает иерархию, гармонию и симфонию в их взаимоотношениях, и каждый архетип ответственен за их сохранение. Всякое нарушение этих духовных законов релятивного бытия означает переход в стан «сынов противления».

Совокупность архетипов составляет в целом интеллибельный мир в смысле Платона, космос-ноэτος. У ап. Павла это мир невидимый:

«Верую познаем, что веки (архетипы времени) устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11, 13).

Дионисий Ареопагит называет ангельский собор «Небесной Иерархией», посвятив ей особую книгу⁷. В древнецерковной науке утвердилось также наименование «Плирома» (полнота, собор).

Древняя онтологема Логоса об архетипах стала достоянием науки, и главная заслуга принадлежит Карлу

⁵ Иосиф Вриенний, Сочинения, «Βριεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 129.

⁶ Климент Александрийский, Patr. Migne. PG, t. 8/1, гл. 12, стр. 240.

⁷ «О небесной иерархии», в Патр. М. т. 3. с. 119–368.

Густаву Юнгу. Предшественником Юнга был Буркгардт (Burkhardt), который вышел, как и Юнг, из школы Зигмунта Фрейда. Буркгардт заимствовал понятие архетипа⁸ из герметической литературы и из сочинения Дионисия Ареопагита. Он называл архетипы «первообразами», начальными образами, а позднее назвал их «доминантами коллективного бессознательного», чтобы подчеркнуть их латентное состояние в обычном, дневном сознании. Юнг прочно удержал понятие архетипа в своем научном обиходе, но начинает с глубин неразумной души, видя первые проявления архетипизма в человеческих инстинктах. В этом пункте Юнг и его школа расходятся с точкой зрения Платона, видевшего в воплощенной идее проявление высшего совершенства. Юнг расходится и с древнецерковной концепцией архетипа, он приписывает ему биполярность, видит в нем и светлую и темную сторону. Юнг считает архетип метафизическим и трансцендентным, то есть лежащим по ту сторону обычного сознания. Осознание или восприятие архетипического содержимого Юнг ставит в связь с развитием личности: необходимо более высокое, глубокое или широкое сознание. Чем выше и совершеннее личность, тем совершеннее осознание архетипа.

Язык бессознательного, по Юнгу, есть образный язык, или язык притч, и архетипы представляются личными, персонифицированными, например солнце в виде короля, льва или дракона и т. д. Совокупность архетипов составляет содержание коллективного бессознательного. Их мотивы представлены во всех культурах, мифологиях, сказках, религиозных преданиях и мистериях. Таковы все мифы о героях, змеях, рыбах, сфинксах, покровительствующих животных, о мировом древе, рае, великой Матери, волшебнике, маге и т. д. В каждой индивидуальной душе эти мотивы коллективного бессознательного пробуждаются к новой жизни и оказывают на душу магическое действие.

Сумма архетипов, по Юнгу, есть лишь сумма латент-

⁸ «Когда образу присущ архаический характер, я называю его изначальным или исконным (опираясь на определение Якова Буркгардта)» Цит. Юнг К. Г. Избранные труды по аналитической психологии, том 3. 1939. (§ 764).

ных возможностей человеческой души, огромный и неистощимый материал древнего знания о глубоких взаимоотношениях между Богом, человеком и миром. Пробудить этот материал к новой жизни в душе, значит устранить одиночество индивида, указать путь, поднять архетип до сознания. В этом заключается задача и долг. В архетипизме заключен источник априорных или врожденных идей, отрицаемых Кантом. С теоретико-познавательной точки зрения система Юнга представляет собой значительный шаг вперед в сравнении с мертвой системой Канта; архетип есть для Юнга познавательная форма «априористического душевного распорядка», постигаемая в самосозерцании⁹.

Архетипы, по Юнгу, были и остаются жизненными силами души, нужно их принимать всерьез, заботиться о них. Они были защитниками и целителями, и их исчезновение из сознания народов влекло к гибели этих народов. Но они в то же время являются несомненными возбудителями нервных и психических расстройств, так как они ведут себя так, как телесные органы и органические функции, когда ими пренебрегают и плохо с ними обращаются. И не случайно эти архетипические образы и переживания были достоянием всех религий на земле. Хотя они и подвергались временами догматическим переработкам, тем не менее они и теперь действуют в душе там, где есть еще вера. Когда же догма и вера переходят в пустые формы, как это имеет место в наше цивилизованное и технизированное время, тогда эти душевные силы теряют свою магическую силу. Задача воспитания души в духе Юнга заключается в стремлении помочь современному человеку войти в великое жизненное течение и восстановить его цельность путем прояснения его темного подсознания.

Интересно в изложении Юнга и его школы это усвоение древнецерковной антропологемы Логоса и ее научно-философское толкование. И здесь с Юнгом произошло то, что случалось со всеми предшественниками его в области науки и философии. Религиозная истина секуляризируется, обретает светский, мирской характер, выхолащивается,

⁹JoiIande Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung. Zurich, 1959

теряет свое духовное содержание и становится объектом спекуляции и эксперимента. Уже тот факт, что Юнг и его школа собирают всех архетипов в одну группу, не отличая светлых архетипов от темных, показывает, до какой степени Юнг отошел от церковно-религиозной точки зрения. А по существу нет никакого основания приписывать темное содержание подсознания (или бессознательного) всем архетипам: в человеке достаточно много темных, злых демонских архетипов, которые одни ответственны за черноту и нечистоту человеческого подсознания, за нервные и психические расстройства.

Другая ошибка Юнга заключается в том, что он приписывает им безличное существование в человеческой душе, отказывая им в личном, надземном, самобытном существовании. В религиозной концепции архетипы суть ангелы, которые уделяют человеку свои частицы в виде микрокосмических принципов, а для Юнга это только «душевные силы», вечные заключенные в тюрьме человеческой души, которые рвутся на свободу и иногда ломают все преграды, вызывая у своего тюремщика неврозы и психозы.

Безрелигиозная спекуляция ведет к заблуждениям в теоретической области, а в практической сфере экспериментирование с демонским подсознанием человека есть опасная игра с чертом. Было время, когда Юнг предостерегал своих учеников от увлечений в экспериментировании, но его предостережения были забыты. Неизвестно еще, чем кончится это массовое развязывание демонских сил в современной Европе, но среди психотерапевтов наблюдаются некоторые черты отрезвления.

В христианско-религиозной теории и практике злые архетипы обречены на полное бездействие и выбрасываются вон, пробуждаются только добрые архетипы, которые не покидают верующего, а чувствуют себя в очищенной душе, как в раю, блаженствуют в сердечном свете и тепле, начинают служить человеку, как их ангелы-генниторов служат Богу. Выброшенные злые архетипы безвредны, как духовные паразиты, и возвращаются в инфернальные депо своих злых генниторов.

ОБРАЗ БОГА

Онтология

Онтологическое понятие Образа вошло в библейское религиозное сознание со времен Моисея и неразрывно связано с происхождением человека и его земным бытием. Как плод непосредственного Божественного Откровения, Откровения лицом к лицу, понятие образа является мистическим ключом не только к творению человека, как вершины творения, но к творению вообще.

Понятие образа в греческой интерпретации выражается двояко, или двумя словами: эйдос (eidos), что означает вид, форму, внешность, или наружность, морфологический, вид растений и животных, и эйкон или икон (eikon, отсюда икона), что означает снимок, образ в собственном смысле, изображение или картина. От слова «эйдос» происходит слово «эйдолон» или «идолон», то есть идол, как изображение богов. В греческом переводе Библии «Эвдомионта» (Septuaginta, 70 толковников) слово «Образ» выражено словом «икон»: «И сотворил Бог человека по образу Своему» (Быт. 1, 27).

Образ появляется в процессе творения и становится основным стержнем релятивного бытия. Бог осуществляет творение Словом-логосом:

«И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею... И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их и всякую птицу пернатую по роду ее... И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов и гадов, и зверей земных по роду их, И стало так. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И стало так» (Быт. 1, 20-25).

Бытописатель Моисей различает как бы две фазы творения: Бог «сказал» и Бог «создал», или «сотворил», а также и два творческих фактора — вода и земля (несомненно,

и воздух, творящий птиц, хотя он не упоминается) «производят», а Бог — «создает» и «творит». В этой двойственности творения скрыты две тайны: тайна Бога и тайна генниторов-производителей, стихийных архетипов. Что речь здесь идет не о материальных аспектах стихий воды, земли и воздуха, а об их херувимских архетипах, видно из того, что они «производят» не только материальные формы животных, но и «живую душу» их. И притом «производство» их не случайное, не механическое, а планомерное и целесообразное. Это производство интеллигибельное, что с несомненностью говорит об интеллигибельной природе самих генниторов-производителей. Их связь со стихиями также не случайная, а органически интеллигибельная. По числу дней творения 6 раз встречается в главе о творении выражение: «И увидел Бог, что это хорошо». Тем самым вновь подтверждается добротность, красота, гармония и ритм творения, то есть его интеллигибельность.

Производство живых существ или их рождение (по-гречески эти понятия равнозначны) осуществляется «по роду их», что выражено словом *eidos*, что означает также форму, внешность или вид. По Аристотелю, душа дает форму телу, потому душа названа энтелехией тела. Разнообразие животных форм или видов объясняется разнообразием души. Архетипы как бы накладывают печать на свои детища, дают им образы, внешним выражением коих являются роды и виды животных.

Чтобы увенчать творение, Бог создает человека Словом и делом: «И сказал Бог», «и создал Бог» (Быт. 1, 26–27). Но Слово и дело у Бога одно:

«Сотворим человека по образу Нашему по подобию нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1, 26–27).

Бог творит человека из земли, из «праха земного», но не архетипически, без производственного акта, не как животных. И «дыхание жизни» человек получает непосредственно от Бога: «И вдунул (Бог) в лице его дыхание жизни» (Быт. 2, 7). Подчеркнута земная природа человека, что соединяет его с остальной тварью, но нет на нем архетипической печати-образа. Человек поставлен вне родов и ви-

дов, он вне органической морфологии и классификации, поставлен выше зоологической лестницы. Правда, телесная структура роднит человека с животным царством, и прав был Линней, когда отвел человеку место в зоологической классификации под почетным именем. Итак, животные отмечены архетипами, и только человек отмечен Богом.

Как двойственное существо, как перстный и небесный, человек носит двойной образ Бога: внешний, искусственный, как изображение Бога, и внутренний, духовно-интенциональный, в идеальной области. Оба образа дополняют друг друга, образуют одно целое и являются гарантиями цельности и единства человека. Но образ неравнозначен с Первообразом — Богом, а человек, как носитель образа, не равносущный, а из ничто сотворенный, он есть образ в весьма ограниченном и относительном смысле. Индуизм, а с ним и вся «древняя мудрость» страдают полным невмещением этой основной онтологической истины. Смещение образа с Первообразом, человека с Богом, стало общим местом западно-восточных мистикопатических спекуляций, отравляющих духовную атмосферу христианской Европы. Западные богословы отмечают, что в книге Бытия сказано по-еврейски: «По образу и подобию Нашему», а не «по Нам». Кто не видит разницы между этими выражениями, тот одержим эсфорическим духом.

На Западе Августин¹⁰ и Фома Аквинат¹¹ говорят о «тварном образе». Некоторые западные богословы считают образ «полной идеей человека» и видят в нем все достоинство его. В отношении достоинства это справедливо, но идея человека заключена в Человеке-Архетипе, о коем речь впереди. Бог есть, по Платону, Идея Идей и включает в Себе все Бытие, как идеальное, так и реальное.

По своему богосыновству человек есть в свою очередь образ Отца, но образ натуральный, естественный и потому — несовершенный. Потому и сказано:

«Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен»
(Мф. 5, 48).

¹⁰ Августин, Patr. Migne. PL, t. 7, 6, De Trinitate

¹¹ Фома Аквинат, Summ. theolog. I.

Один Логос-Христос есть наисовершенный и абсолютный Образ Отца, об этом говорит Он Сам в ответ на вопрос ап. Филиппа:

«Видевший меня видел Отца» (Ин. 14, 9).

«... Есть образ Бога невидимого» (Колос. 1, 15).

«... Сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3).

Ап. Павел в другом месте вносит ясность в проблему богоподобия человека:

«И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 49).

Человек как образ — это еще только проблема, требующая реализации в совершенстве:

«Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18).

Неподражаемым образом открывает в этих словах ап. Павел тайну преобразования и тайну образности или образоносительства человека. В «чистом зеркале души», по выражению Дионисия Ареопагита¹², созерцается преобразенный образ вечного Младенца Христа в сердце христианина, что означает и начало преобразования и образоносителя, иконофороса-человека. Христос показывает нам Отца и готовит к уподоблению Ему.

Ириней Лионский (Лугдунский) предпочитает слово «подобие» в отношении к человеку. Ученик Игнатия Богоносца, ученика апостола Иоанна, он следует версии апостола:

«Знаем только, что... будем подобны Ему (Богу), потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3, 2).

Созерцается образ в Христе, но созерцается и образ Отца непосредственно. Марк Подвижник говорит о «появлении лица (просопон!) Господа в чистой душе»¹³.

¹²Дионисий Ареопагит, *Patr. Migne. PG, t. 3, Небесная иерархия*, гл. 28.

¹³Марк Подвижник, *Комментарии и Иоанну, Patr. Migne. PG, t. 88, 1157.*

Великий умный экстатик Каллист патриарх Константинопольский говорит об экстатическом созерцании:

«Это души прежде тела воскресение, образа и подобия Божия возobraжение и возвращение, и сие состояние путем деяния и созерцания, веры, надежды и любви (есть) с Ним соединение, иступление (экстаз) и почитие в Нем и стояние»¹⁴.

В этих немногих, но вдохновенных словах дана вся сущность трансцендентальной реализации Сверхсубстанциального Бога в субстанции и природе человека:

«И Мы (с Отцом) придем и обитель у него (человека) сотворим» (Ин. 14, 23), говорит Христос.

Свидетельство Иоанна Дамаскина говорит о его глубоком переживании образа:

«Образ есмь неизреченный Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений»¹⁵.

Образ не покидает человека, пока у него есть живое чувство своей греховности. Образ долго терпит, как и Первообраз-Бог, ждет, выжидает, только сила света Его меняется.

Потрясающие по живости и жизненности свидетельства даны в псалмах Давида. Царственный певец говорит не об образе, а о «лице», созерцая его в непосредственной близости и интимности:

«Ищите Господа и силы Его, ищите лица Его всегда» (Пс. 104,4).

Он получает импульсы лица непосредственно в сердце:

«Сердце мое говорит от Тебя: ищите лица Моего» (Пс. 26, 8).

Это звучит как мистическая заповедь. Бог хочет, чтобы созерцали лицо Его. В ответ Бог получает молитвы удрученного плотью человека-пророка и певца:

¹⁴Каллист патриарх Константинопольский, Добротолюбие, т. 5, 459, наставления безмолвствующим, в сотне глав (гл. 96). Русское изд. Т. 5, М., 1900 (репринт Св-Троиц. Сергиева Лавра, 1992), с. 420.

¹⁵Иоанн Дамаскин, цит. из книги «Душа человеческая», афонское издание, стр. 11.

«Освети нас лицом Твоим» (Пс. 66, 2), «осияй раба Твоего светом лица Твоего» (Пс. 118, 135).

Неоднократны мольбы отягощенного заботами деятельного царя:

«Не скрывай лица Твоего от раба Твоего» (Пс. 68, 18). «Не скрой от меня лица Твоего» (Пс. 26, 8), «для чего, Господи скрываешь лице Твое от меня?» (Пс. 87, 15).

В созерцании для народа своего лица он видит спасение не только для себя и для своих близких, но и для народа своего¹⁶.

Когда говорится о достоинстве человека в религиозном понимании, то имеется в виду активированный и проясненный образ внутри. Образ возводит человека в степень обожения, теосиса. Воссияние света образа есть его явление, теофания, или эпифания, видимая иногда простым зрением. Исаак говорит:

«Доброделание и смиренномудрие делает человека богом на земле»¹⁷.

Теосис человека признан и подтвержден Богом.

Образ осязтим или воспринимается в смирении и служении, он подобен другому образу, внутрисердечному Логосу-Христу:

«Я пришел не для того, чтобы Мне служили, но служить другим. Кто хочет быть первым, будь всем слугою»¹⁸.

Так и образ Божий: он служит. Бог посылает свою икону в человеке в вековое странствие по земле. Она (икона-образ) обречена на медленную и растянутую Голгофу в человеческих страданиях, нуждах и тяготах, в грехах и беззакониях. От близкого соседства с человеческим злом она

¹⁶ «Боже! восстанови нас; да воссияет лице Твое, и спасемся!» (Пс. 79:4).

¹⁷ Исаак Сирин, Творения. Слова подвижнические. Изд. 2. А. И. Снегиревой 1893. Ст. 58, с. 317.

¹⁸ «а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не [для того] пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 26-28). Ср. (Мк. 10, 43-45).

не меняться, от внутренней черноты не помрачается, окруженная грязью и тлением не оскверняется. Только свет ее как бы колеблется, покрывается тиной похотей и вожделений, ржавчиной страстей, окутывается туманом плотскости, чувственности и сладострастия. Когда два образа, Отца и Сына, покидают человека, то это означает «вторую смерть»¹⁹.

Может естественно возникнуть вопрос: зачем нужно человеку это удвоение образов? На Божественном уровне это означает эрос. Отец любит Сына, а Сын Отца, Они неразлучны даже в твари. Они взаимно проникают друг друга: «Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10, 38). На плане историческом — это знамение эоны (века), века нынешнего, а в будущем эоне будет утроение, когда к двум образам присоединится и третий образ, образ Духа Святого, и реализация Св. Троицы будет завершена. Бог хочет иметь жилище в твари, сначала в человеке, а через человека — в мире-человеке, в макрокосме, но посылает сначала Своего наместника. Бог хочет жить не только на небе, но и на земле, во всей созданной Им Вселенной, и готовит Себе место в человеческом сердце образом Своим. Потому что Он — «Бог живых, а не мертвых»²⁰.

Возникает и другой вопрос: каковы отношения двух человеческих монад к Божественной монаде, представленной в человеке образом? Дух находится в латентном состоянии, или целиком поработен плотью. Человек загнал свой дух как можно глубже внутрь, как будто для того, чтобы не чувствовать его. Душа пребывает в летаргическом сне, проявляет свою жизнь в пассивности, в низшем аспекте чувств, желаний, стремлений и аффектов, или водится «компасом» фантазии. «Встань спящий!» (Еф. 5,14), это сказано о душе. «Восстани душе моя, что спиши?» — ярче

¹⁹Откровение Иоанна, 2, 21; 20, 14; 21, 8. «Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20,6). «Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая» (Откр. 21,8).

²⁰Ср. Мф. 22, 32; Мр. 12, 27; Лк. 20, 38.

всего обнаруживает состояние души. Образ всегда бодрствует, но не препятствует, не стесняет свободы человека. В своих центробежных устремлениях психопневма (дух и душа) человека встречает мир со всем его богатством, но и с печалью и страданием. В своих центростремительных устремлениях психопневма встречает образ и находит в нем покой, радость и утешение. Если бы не образ, совесть заснула бы мертвым сном, а человек впал бы в скотскость, стал бы ниже животных. Бывают у животных состояния озарения, ясновидения, прозорливости и предчувствия. Животные проявляют духовную одаренность, иногда в большей степени, чем человек; преданность животных человеку, покорность собаки, лошади, верблюда человеку, даже страх перед человеком — духовные качества.

Образ есть непризнанный глава внутреннего человека, именно непризнанный, и в этом заключается единственная драма человека. Все прочие драмы и трагедии в духе Шекспира, Кальдерона, Вольтера, Шиллера и Гёте суть драмы души, которая, проснувшись от мирской и космической связанности, чувствует себя во враждебной обстановке и в борьбе за свободу и самоутверждение приходит в ярость и отчаяние и истекает кровью. В античной трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида, где космическая связанность воспринимается сильнее, трагический пафос сильнее, глубже и неотразимее. Логос-Христос вошел в катастатический мир связанности и принес освобождение связанной душе. Верующая христианская душа не знает ни драмы, ни трагедии, не знает и комедии, она всегда счастлива, причем счастлива подлинным счастьем единения с образом, хотя и несет свой индивидуальный крест, иногда двойной и тройной крест, и медленно приближается к своей индивидуальной Голгофе.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Экфантория образа (слово Дионисия Ареопагита, означающее проявление) осуществляется в концентрации.

Образ — это чувство достоверности в мире фантомов и дьявольской мистификации, критерий действительности в мире Майи и истины в мире эсфоровской лжи.

Образ — чувство трансцендентности, инобытия, небесного отечества.

Образ — единство всех человеческих Я, личности и индивидуальности.

Образ дает нам понятие Абсолютного, вечного, бесконечного и бессмертия.

Образ есть корректив моего лживого Я, которое все отрицает, во всем сомневается, ничему не верит и кончает отрицанием самого себя, влечет к самоубийству или в нирвану Гаутамы Будды.

Образ — единственная связь моего микрокосмоса, который разорвал бы меня в клочья, но молча склоняется перед образом,

Образ — ключ к потерянному раю, к Царствию.

Образ — единственный гарант моей свободы:

«Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17).

Очень важным пунктом в онтологии и феноменологии Образа являются его взаимоотношения с образом человеческим, с личностью, индивидуальностью и Я. Образ является опорным пунктом для человеческой личности, как Абсолют является опорным пунктом для релятивного Бытия. Личность подвержена колебаниям, она непостоянна, лабильна, она может расширяться, вмещая в себя все коллективное сознание человечества, но может и сузиться до минимума, войдя, как улитка, в свою раковину. Постоянная личность, а тем более всечеловек, есть большая редкость в катастатических условиях. Во всех условиях и суженная личность находит свою опору в образе. Образ питает индивидуальность и Я жизненными силами, когда в них иссякает жизнь и близится к концу. Образ, икона Божья в человеке, является формирующим началом, образующим все три человеческих образа. Две человеческие монады, дух и душа, становятся личностью и индивидуальностью благодаря действию образа.

Когда человек приписывает Богу личность, то это не значит, что он переносит на Бога свою человеческую особенность, как утверждает западно-восточная теософия, ставящая истину вверх ногами, а наоборот. Человек имеет личность, потому что Бог личен. Прямая зависимость

образа человеческого от образа Бога видна из того факта, что потеря Божьего образа влечет за собою потерю и человеческого образа и человек превращается в демона. То же случилось и с ангелом, когда он потерял образ Божий: он потерял и ангельский образ и превратился в демона.

Образ проявляется в человеке: 1) в разуме, так как ум богоподобен, по свидетельству всех древнецерковных писателей, 2) в совести, которую можно подавить, заглушить, но истребить нельзя, 3) в свободе воли, которая в выраженной человеческой личности непобедима, и 4) в чувстве личной ответственности. Демонское безобразное состояние характеризуется безумием, угасанием совести, рабством страстям и полной атрофией чувства ответственности. В рукописи, найденной среди трудов Бернарда Клервосского, говорится о проявлении образа в стремлении к миру (покою), восприятии истины и в любви.²¹

В послеапостольские времена о «созерцании в себе образа Божия» говорит Афанасий Великий: «В нас есть Его отпечаток»²².

Как и где созерцается образ? На этот вопрос отвечает Иустин Философ:

«В духе человека есть око ума, позволяющее непосредственно зреть Божество»²³.

Западноцерковная наука в лице Августина подтверждает это:

«Образ Троицы созерцается в уме человека»²⁴.

СОЗЕРЦАНИЕ ОБРАЗА

Всемиловитый Бог снисходит к человеческой слабости и дает созерцать образ, или непосредственно или в образе Сына. Климент Александрийский, который удостоился лицезрения образа, говорит:

²¹Бернард Клервосский, Соч. т. 2, Париж. 1719, стр. 332.

²²Иустин Философ, *Patr. Migne. PG*, t. 53, 30

²³Иустин Философ, *Patr. Migne. PG*, t. 53, Диалог 4.

²⁴Августин, *Patr. Migne. PL*, t. 42, 980, *Trinitatis imago in mente hominis*.

«Логос есть образ (икон) Отца, а человек — образ Логоса. Логос есть принцип сверхчувственного познания, делает человека божественным... дает ему лицо (образ)»²⁵.

Ученик Климента Ориген расширяет мистический опыт своего учителя так. В главенствующем органе человека, в уме сердца, в игемоникон (hegemonikon по латыни *principale cordis*) есть место, где пребывает, где живет Логос-Христос, который является совершенным, просветляет их игемоникон для сверхчувственного знания всех вещей²⁶. Здесь — алтарь внутреннего человека, откуда молитвы возносятся, как ладан²⁷. Кто дает место Богу, в том Бог сеет семена Свои в игемоникон²⁸, который обладает всеми высшими познавательными силами и может вместить тайны Божии²⁹, он потенциальный просветитель. А душа — оболочка игемоникон. Если ты стремишься к истине и мудрости в духовном напряжении, или к созерцанию Бога, то Иисус открывает твои глаза³⁰, и ты воспринимаешь, как в божественном состоянии или как образ во сне³¹. И вообще христианство есть функция игемоникон, есть Я-религия³². Нужно беречь игемоникон от зла с помощью Логоса, зло помрачает игемоникон.

Так созерцается и «Небесный Образ»³³ Христа, по Исааку Сирину.

Дух Святой пребывает в человеке как «плод Духа», по Никите Стифату³⁴, с момента крещения. Иоанн Лествичник говорит о «внутреннем Духе», по аналогии с внутренним Логосом-Христом:

²⁵Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG, t. 8, 221, 232. (Претр.)*

²⁶Ориген, *Migne. PG, t. 11, Contr. Cel. I, 61.*

²⁷Ориген, (т. 7, 17, р. 244).

²⁸Ориген, (Нот. Jer. 9, 4)

²⁹Ориген, (Hom. Exod 9, 4)

³⁰Ориген, (Hom. Luk. 32)

³¹Ориген, *Migne. PG, t. 11, Contr. Cel. 1, 46.*

³²Ориген, (Martyr. 2, 33)

³³Исаак Сирин, Творения, Слова подвижнические, Изд. 2. А. И. Снегиревой 1893. слово 71.

³⁴Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума, гл. 71, с. 133. (По Позову с. 142.)

«Славу Св. Духа мы имеем сокровенно в душе, а тогда (в Царствии) обнаружится в теле»³⁵.

В мире сем Божественные образы пребывают в человеке сокровенно и только в мире ином, в грядущем Царствии, станут ясными.

Климент Александрийский говорит о восстановлении (апокатастасе) через знание и созерцание образа:

«Это есть знание, способствующее быстрому очищению и изменению к лучшему, легко переводит в душу божественное и святое, таинственно переводит человека через собственный свет, пока не восстановит человека, обучая созерцать Бога научно, лицом к лицу»³⁶.

Исаак говорит:

«Увидишь в себе славу Божию»³⁷.

У Терезы Иисуса (Испанской, XVI в.) созерцание образа переходит в мистическое переживание. В своей книге «Град души» она говорит:

«Когда Господь благодатствует душу, то остается в памяти запечатленный образ, который никогда больше не стирается. Это — нерукотворный образ, подлинно живущее Существо, которое беседует с душами и открывает им великие тайны. И Господь сверкает, как Солнце³⁸, душа не переносит блеска лица (Бога) и впадает в экстаз. Душа получает такие истины и тайны, что не нуждается в других учителях³⁹... Все вещи можно видеть в Боге, так, как они в Боге существуют, в ясном и подлинном виде⁴⁰. Господь ведет душу в свое жилище, здесь будет показана Пресвятая Троица, все три лица, отличные друг от друга, через дарованное чудесное знание, и вы поймете, как все три лица составляют одну силу, одну мудрость и одного Бога. То, что мы знаем верою, то видит душа как бы глазами. Все три лица говорят с душою и дают ей понять Слово, находящееся в Евангелии»⁴¹.

³⁵ Лествица, 4-е изд. Серг. Пос., 1894, стр. 279.

³⁶ Климент Александрийский, Migne. PG, t.8/2, Стромат. гл. 10, 480–481.

³⁷ Исаак Сирин, Сл. 57, с. 301.

³⁸ Opera, Augsburg. 1756, ч. 2, §§ 2–3, стр. 364)

³⁹ (§ 4, 364–365

⁴⁰ (§ 6, 371)

⁴¹ (гл. 5, § 1–2, 382).

О воздействиях образа в душе Тереза говорит: это 1) забвение самого себя (самоотрешение), 2) жажда Бога в душе, 3) великая радость и мир при всех преследованиях, без отвращения к тем, кто вас преследует, чудесная любовь к ним⁴² и 4) отсутствие страха смерти⁴³.

Путь к созерцанию образа — устная или внутренняя молитва⁴⁴.

В германской средневековой мистике (XIII–XIV вв.) сведения об образе разноречивы. Таулер⁴⁵ говорит об образе Троицы как творческом, жизненном и познавательном начале в человеке⁴⁶. По Генриху Сузо (Зейзе)⁴⁷, образ есть свет в разумной душе⁴⁸. Голландец Ян ван Рюйсбрук⁴⁹ говорит, что свет, созерцаемый в душе, не есть образ

⁴²(гл. 3, 390)

⁴³(391).

⁴⁴(гл. 1, 241)

⁴⁵Таулер Иоганн (1300–1361), мистик и проповедник, родом из Страсбурга, в 1318 вступил в доминиканский орден. Занимался преимущественно изучением произведений древней и новейшей мистики, особенно сочинений Экхарта; сделался проповедником в Страсбурге. Как мистик, Т. отличается от Экхарта тем, что гораздо меньше занимается философскими идеями ведущими к пантеизму, а требует главным образом проявлении духа, исполнении любви к Богу, Человек высокой нравственности, он беспощадно осуждал недостатки церкви. Из его сочинений и проповедей многие остались в рукописи.

⁴⁶W. Preger. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 1881, S. 165.

⁴⁷Сузо Генрих (ок. 1295–1366), немецкий философ-мистик, ученик И. Экхарта. Тринадцати лет поступил в доминиканский монастырь; с восемнадцати лет именовал себя служителем Вечной Премудрости и считал этот возраст началом своего мистического опыта. Жил большей частью в Констанце, за исключением периода ученичества. Впечатляющие видения С. описаны им в его сочинениях («Об истине» и др.).

⁴⁸H. Seuse, Deutsche Schriften, Leipzig, 1924, S. 156.

⁴⁹Рюйсбрук Ян ван, (1293–1381), известный мистик; состоял викарием церкви св. Гудулы в Брюсселе, затем удалился в августинский монастырь Грунендаль, близ Ватерлоо, и сделался его настоятелем. Мистика Р. выражалась с одной стороны в порицании церковной обрядности и ханжества, с другой стороны — во внутреннем устройстве монастыря на подобие братства апостольских времен. Р. был известен под именем «Doctor ecstaticus». Сочинения Р. написаны частью на латинском, частью на фламандском яз.; главнейшие из них — «De vera contemplatione» и «De septem gradibus amoris». Немецкий перевод сочинений Р. сделан Арнольдом, немецким священником (1666–1714).

Бога, а связующее звено между созерцающей душой и Богом⁵⁰.

ИЗМЕНЕНИЕ

В катастасисе образ становится великим соблазном, душа становится кривым зеркалом — и отражение образа меняется:

«И славу нетленного Бога (образ) изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1, 23).

Апостол Павел разглядел тайну извращенного сердца, лежащую в основе всякого извращения религии: идолопоклонства, политеизма, зооморфизма и зоолатрии (почитания животных). О психологии извращенной он говорит:

«Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось неосмысленное сердце их; называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1, 21–22).

В этих немногих словах дана вся психология извращенности: Неблагодарность к Богу, непризнание Бога, присвоение божественного, похожее на воровство, спекуляция (умствования!) вместо веры, автософия-самомудрие и безумие. Изменение образа идет в 4-х направлениях:

1) вначале — замаскированная греховная исотеия, богоравенство, сначала сравнение, а потом уравнение с Богом, змеиное «будете, как Бог»;

2) присвоение, экспроприация Образа, мистическое воровство, нашедшее выражение в классических формулах: «Я — Ты» или «Я есмь Брами»;

3) секуляризация, обособление, омирщвление, когда образ переводится на службу мирским, космофилическим интересам, когда божественное служит человеческому, а образ Бога делают образом «мира сего» (1 Кор. 7, 31);

4) извращенец, с каиновой печатью на лбу, пытается найти живое подножие для своего кривозеркального и опрокинутого величия, держа на «царственных» плечах

⁵⁰Die Zierde der geistlichen Hochzeit, Leipzig, 1924, S. 42.

лапчатого Змея-Дракона, апокалиптического Зверя Бездны, своего демонически-духовного отца и единственного бога... Сатанинские глубины Апокалипсиса...

Но:

«Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет» (Галат. 6, 7).

По закону греха интеллектуально-моральное извращение переходит в телесное. Апостол не стесняется говорить о массовом лесбийстве и содомии адептов извращенных религий и культов.

«И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребное» (Рим. 1, 28), и апостол перечисляет 23 проявления «превратного ума»⁵¹.

«Мерзости» превратного ума подробно описаны в книге пророка Иезекииля:

«И вошел я, и вижу, и вот всякие изображения пресмыкающихся и нечистых животных и всякие идола дома Израилева, написанные по стенам кругом. И семьдесят мужей из старейшин дома Израилева стоят перед ними... и у каждого в руке свое кадило, и густое облако курений возносится кверху... И сказал мне (Бог): обратись и увидишь еще большие мерзости» (Иезек. 8, 10–13).

⁵¹ 23 проявления «превратного ума»: «они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы.» (Рим. 1:29–31)

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Я

Если понятия духа, души и тела можно считать прочно установленными в современной философии и психологии, то нельзя сказать того же о понятиях другой, менее конкретной триады: личности, индивидуальности и Я. Понятия личности и индивидуальности являются сравнительно новыми и не встречаются в Св. Писании, в то время как понятия духа, души и тела выводимы из Писания и легли в основу научно-философских воззрений. Личность часто отождествляется с индивидуальностью, личность с Я, а Я с индивидуальностью. Личность есть дух человеческий, олицетворенная активность, бытие или сущность, основная форма релятивного бытия. Основу индивидуальности составляет душа, названная Платоном индивидуальной душой. Индивидуальность обретает бытие в связи с личностью и духом, а тело — в связи с духом и душой.

Я есть наиболее широкое и конкретное понятие в сравнении с личностью и индивидуальностью, включает в себя обе последние. Я есть дух и душа в земном их бытии, в физическом теле. Личность, окунувшись в эмпирический мир, становится Я, обрывает телесными и душевными оболочками, обретая телесное, мозговое сознание. Я есть субъект и объект, то есть может стать для самого себя объектом, ощущает гетевское раздвоение. В религиозном созерцании я и личность сливаются, исчезает дуализм Я и Не-Я, субъекта и объекта. Таким образом разграничение понятий второй человеческой триады: личности, индивидуальности и Я становится понятным только на основе древнецерковной антропологии.

Я есть сложный комплекс из духа, души и тела, комплекс эмпирического, феноменального бытия. Я есть конкретное единство всех частей человеческого существа, поэтому личность и индивидуальность так легко смешиваются с Я.

Я становится главным объектом новой философии. Декартовское «Я мыслю, следовательно, Я существую» (*cogito, ergo sum*) становится основой идеалистической философии с ее односторонним интеллектуализмом. Для Канта Я есть «трансцендентальное единство апперцепции», то есть формальное единство сознания. Освободившиеся от гипноза философского идеализма философы говорят, что с таким же успехом можно сказать: «Я волю или хочу, следовательно Я существую» или «Я чувствую, следовательно, Я существую». Я не ограничивается одной какой-нибудь функцией духа или души, а включает в себе все функции тримерии.

Для ассоциационистов-материалистов, например по Цигену⁵², Я есть совокупность представлений, которые в свою очередь складываются из ощущений, находящихся в извилинах мозга. Вся наша психическая жизнь построена из ощущений и представлений, а Я есть только фикция (выдумка). Двигательные ощущения, характерные для внимания, способствуют представлению Я, которое есть только комплекс длительных представлений моего Я. Современная наука освободилась от этих примитивных взглядов. Я есть прежде всего понятие биологическое, и с этой точки зрения Hans Driesch рассматривает Я. Органические тела — не машины и направляются одним жизненным фактором, который имеет душевную сущность. Каждое органическое

⁵²Циген (Ziehen), *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, 9 Aufl. 1911, S. 21. Циген Теодор (1862–1950) — нем. психолог и философ. Проф. психиатрии в Иене, Галле, Берлине, проф. философии и психологии в Галле (1917–30). Филос. воззрения Ц. на область психологии во многом сходны с позицией Маха в области физики. Исходным положением для Ц. служит «принцип имманентности», невозможность выйти за пределы данного в опыте. Это «первично данное» психофизически нейтрально, но в своем становлении может выступать как физическое, подчиненное законам каузального типа, и как психическое, подчиненное законам параллельного компонента, посредством которых «первично данное» трансформируется в индивидуальный опыт, служащий «субъективным компонентом» физиологических процессов. С этих позиций Циген выступал против «мифологизирующих» психологических школ — учения Вундта об апперцепции, позднее — против учения Фрейда. Им он противопоставлял основанную на физиологии экспериментальную систему ассоциативной психологии.

тело имеет такой направляющий фактор. И когда я что-нибудь хочу, то действует жизненный фактор моего тела и знает во всех подробностях, как начинать в согласии с законами природы. И его знание природы значительно превосходит мое знание. Итак, я хочу, а мой жизненный фактор действует. Здесь действует некто другой, которого я называю моей душой. Все душевные вещи, все содержание переживаний, все непосредственные объекты суть мои объекты, имеют отношение к Я... Я замечаю, что мое «я» в длительности моего существования имеет постоянную основу и называю ее (основу) моей душой. Таким образом, Я — не фикция и не призрак, и имеет основу в душевно-телесных функциях. Действует не душа и не отдельные силы души, но Я.

Тайна Я — в этом самоощущении самобытия, самоутверждения и самостоятельности. Я может найти путь к другому Я. Нельзя говорить о становлении, происхождении или эволюции Я. Я есть жизнь личности или индивидуальности, есть жизненность, а не существо или сущность, есть явление, складывается из жизненных факторов, окружающих личность в мире.

Я лежит в основе сознания и самосознания, ясность которых зависит от чувств и желаний, в особенности от подсознательных чувств. Но во всех переживаниях сохраняется единство самосознания и Я⁵³. Ввиду изменчивости содержания сознания Я в каждое мгновение своей жизни есть иное и в то же время то же самое. И сознание каждого есть всегда сознание одинаково пребывающего Я в различные психические моменты жизни. Единство сознания нарушается при душевных болезнях, когда в одном индивиде живут как будто два Я... Память составляет существенную основу неизменяемого Я. Все наши пережи-

⁵³ Hans Driesch (Дриш Ханс), *Der Mensch und die Welt*, Leipzig, 1928, S. 83–84; 64–67. Дриш (Driesch) Ханс (1867–1941) — немецкий биолог, основатель неовитализма. Профессор философии. Занимался проблемами регенерации и репродукции. Наделял все живое энтелехией, которую рассматривал как силу, обуславливающую существование и развитие организма, и которой приписывал функцию отбора из всех потенциальных путей развития. Разум, по его представлениям, также есть проявление энтелехии.

вания связаны с представлением нашего Я, связанного с телом.

К. Grau⁵⁴ переходит к самому трудному вопросу психологии, к самопознанию Я. Откуда мы знаем о нашем самосознательном Я, и можно ли его сделать объектом опыта. Мы не можем рассматривать наше Я как внешние объекты, например стол. И наше тело мы не можем рассматривать как наше Я. Сколько бы мы ни пытались охватить наше Я как объект познания, он остается всегда субъектом познания. Только потому, что в сознании даны объекты, дано и сознание. По Natrop⁵⁵, сознательное Я как объект познания уже не есть Я, имеющее сознание, перестает быть Я. Из этого круга выйти нельзя. Как сетчатка не может себя видеть, а только свое отражение в зеркале, так и сознание не может само себя познавать. Я не есть определенное представление, но последнее формальное предельное понятие нашего познания. Мы воспринимаем, представляем и мыслим нечто другое, что не есть мы сами, но в каждом чувстве мы чувствуем самих себя. Познающее Я не может быть само познано, так как оно остается всегда познающим. Поэтому в чувстве мы ближе подходим к ядру нашей личности, чем в мыслительном познании.

Самопознание Я, недоступное психологическому анализу и неосуществимое в научном эксперименте, становится доступным в молитвенной медитации, когда Я созерцает самого себя в «зеркале чистой души». Субъект и объект сливаются в одном образе, внешний и внутренний человек

⁵⁴К. Grau, *Bewusstsein, Unbewusstes, Unterbewusstes*, 1922, S. 170–171; 173–174; 177.

⁵⁵Natrop, *Allgemeine Psychologie* 1, 1912, S. 29. Наторп, Пауль [Natrop] (1854–1924) — немецкий философ, один из главных представителей марбургской школы неокантианства; видел задачу неокантианства в создании философии культуры на основе трансцендентального метода. Кантовское принципиальное различие между априорными формами чувственности и категориями рассудка устраняется и превращается в чисто логическую проблему: как всё содержание научного знания определяется изначальным актом мышления («первоисточником») — связыванием противоположных деятельностей (обособления и объединения). С позиций трансцендентализма интерпретировал историю античной философии (в частности, учение Платона об идеях). Работы по проблемам социальной педагогики.

образуют одно цельное Я. Чем духовно богаче и содержательнее Я, тем в большей степени доступно оно самосозерцанию. Из этого следует, что содержание Я может быть различным в зависимости от того, какие части тримерии в нем преобладают. Если преобладает духовная сторона или внутренний человек, тогда Я почти совпадает с личностью. При преобладании внешнего человека Я суживается, замыкается в самого себя, превращается в психосоматический, душевно-телесный комплекс, не выходящий за пределы физического, мозгового сознания. В характере этого Я: эгоизм, чувственность, «своя воля» и ратиоцинация (*ratiocinatio*, рационализм). Это Я усиливает черты индивидуальности в человеке, переходящие в индивидуализм, то есть абсолютный эгоизм.

Идеал Я в христианстве — в его свободе. Ап. Павел говорит:

«Все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6, 12).

Современная научная психология, следуя феноменистическому течению в философии, дает в лице Н. Лосского⁵⁶ следующее определение Я: «Под термином “Я” можно разумеать мои состояния сознания или часть их, поскольку они отличаются некоторыми особенными свойствами». В этом определении отмечена роль сознания в образовании Я и «особенные свойства» каждого отдельного Я. Но другим важным содержанием Я является самопо-

⁵⁶ Лосский Н. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903, стр. 169–170, 175, 177 и 179. Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) — русский философ. Окончил Петербургский университет, где впоследствии стал профессором. Доктор философии (1907). В 1922 выслан из России. Профессор в Праге, Братиславе (с 1942), с 1946 живет в США (профессор Русской духовной академии в Нью-Йорке в 1947–1950). С 1955 — во Франции. Основные сочинения: «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), «Обоснование интуитивизма» (1906), «Материя в системе органического мировоззрения» (1916), «Мир как органическое целое» (1917), «Основные вопросы гносеологии» (1919), Начав работу в рамках чистой гносеологии (в контексте лейбницеанства), Л. в конечном счете вошел в русло русской религиозно-философской традиции, где ощущал себя наиболее близким к метафизике В. Соловьева. Свою философскую систему Л. называет идеал-реализмом.

знание, поэтому Лосский говорит дальше: «Ход развития самопознания подтверждает, что словом “Я” обозначается объединяющее активное начало в индивидуальном сознании». Здесь отмечена объединяющая роль и активность Я и значение индивидуальности для Я. В дальнейшем мнения психологов (в изложении Лосского) расходятся. Одни видят в Я субстанциальное единство, другие — не субстанциальное, а лишь сборное единство. С точки зрения древнецерковной науки оба определения справедливы. Я является сборным единством духа, души и тела, причем дух и душа субстанциальны. Я есть единство субстанций. Вопрос о субстанциальности самого Я переносится из области науки в область метафизики, причем выдающиеся философы 20-го столетия отвечают на этот вопрос утвердительно. Лосский говорит: «Я есть субстанция, непосредственно сознающая все свои состояния, как свои акты, производимые ею сообразно своим стремлениям». В вопросе о природе или источнике субстанции Я современная наука в лице Карла Густава Юнга близка к древнецерковному взгляду, о чем будет речь в дальнейшем изложении.

Абстрактная и неуловимая «субстанция» Я воспринимается в религиозно-созерцательном опыте непосредственно внутренним, или духовным, «оком».

«Кто сподобился увидеть самого себя, тот выше сподобившегося увидеть ангелов»⁵⁷.

Индивидуальность

Я значительно шире индивидуума, который составляет часть Я, наиболее латентную. Я более конкретно, чем индивидуум, но индивидуум не менее биологичен, чем Я. Индивидуум означает по-латыни «неделимое», как атом по-гречески, но между ними большая разница. Атом есть сущность неорганическая, предельно простая и неразложимая, есть материальная единица. Индивид есть сущность органическая, так же не разложимая, но органическая единица. Атом существует, обладает известной активностью, заряд-

⁵⁷Исаак Сирин, Сл. 41, с. 180.

кой, но не живет, это — энергетический принцип. Соединившись с другим атомом или атомами, он не теряется, хотя и остается латентным, существует лишь в другой форме. Индивид не только существует, но и живет, не образует соединений и не переходит в латентное состояние, продолжает свое индивидуальное состояние, — это биологический принцип. Атом есть обособленная материя и носитель материи, индивид есть обособленная жизнь и носитель жизни, морфологическая единица, наделенная жизнью. Индивид означает выделение из общего корня в самостоятельное бытие, особь. В основе индивидуальности лежит процесс обособления, и этот процесс носит название индивидуации. Обособление, или индивидуация, имеет свой корень, или основу, которая называется принципом индивидуации, *principio individuationis*. Доминиканец Фома Аквинский видел этот принцип в материи. Его соперник и противник францисканец Дунс Скотт видел этот принцип в форме, а не в материи. Каждый из них исходил из односторонне понятого аристотелизма. Камень имеет форму, но из этого не следует, что камень есть индивид.

Индивид есть то частное, что отделяется от общего, особь, отделяющаяся от вида и рода. Но все индивидуальное как бы стремится к родовому, надындивидуальному, к материнскому лону. Индивид носит в себе все черты конечного, но стремится к бесконечному. В систасисе индивид увековечен. Бог создал его вечным и благословил: «Плодитесь и размножайтесь!» В катастасисе индивид смертен, и только родовое и надындивидуальное вечно и бессмертно, хотя и возникло во времени. Рождение есть обособление, отделение частного от общего, от родового, но в катастасисе индивидуальное не может быть вечным и потому есть в мире смерть.

С точки зрения субстанциальности и онтологии индивидуальность есть монада, обособленная единица, способная к самостоятельной жизни, но связь с корнем сохраняется. Например, человеческое общество состоит из отдельных индивидов. Жизненность, или жизнеспособность, индивида говорит о наличии души в индивиде, или психического начала. Но душа-индивид живет в материальном, чувственном мире не одна, а окружена оболочками. Кроме

материальной, телесной оболочки, она имеет и нематериальные оболочки: эфирную, астральную и ментальную и пользуется жизненной энергией, почерпаемой извне. Оболочки души носят в древнецерковной науке название тонкого тела.

Индивидуальность человека есть душевно-телесный психосоматический комплекс, душа со всеми ее индивидуализированными частицами космической души. Индивидуация приводит от Хаоса к Космосу, а материя есть внешнее выражение индивидуации. Индивидуальность человека складывается из монады-души, или Я, и из индивидуализированных тел, из коих каждая представляет собою в свою очередь индивидуальное тело, взятое из общего центра, из космических депо. Физическое тело есть индивидуализированная органическая материя, астральное тело — из астрала и т. д. Воплощающееся человеческое Я берет себе частицу из каждого из мировых начал, тем самым Я вносит в Космос принцип индивидуации, осуществляя такое расположение или сочетание частиц, которое дает Я своеобразный облик или отпечаток. Так получает начало человек-антропос, индивидуализирующий Космос. Наиболее полное развитие получило учение об индивидуации в системе Аристотеля.

Душа, как энтелехия тела (сущность, совершенство), как жизненная сила, как формирующий принцип жизни при возникновении жизни, воссоединяется с материей (*ülē*) тела. Эта материя изначально обладает заложенной в ней потенцией силой (*dynamis*) восприятия привносимой душою формы (*morfē*) типа и образа (*eidos*). Душа несет в себе этот тип и, внося его в воспринимающую материю, образует некий уже вполне реальный и индивидуальный комплекс (форму, живой человеческий индивидуум с его телом и душой)⁵⁸. Таким образом душа формирует тело.

⁵⁸Н. Страхов, в «Богословском Вестнике» 1913, стр. 772. Страхов, Николай Николаевич (1828–1896) — российский философ, публицист, литературный критик, член-корреспондент Петербургской АН (1889). В книгах «Мир как целое» (1872), «О вечных истинах» (1887), «Философские очерки» (1895) высшей формой познания считал религию, критиковал современный материализм, а также спиритизм; в публи-

В своей «Метафизике» (4, 24, 1023а) Аристотель устанавливает следующий основной закон: происходит из чего-либо значит состоять из материи и формы и лишь форма есть конечный результат. Аристотель отождествляет понятие души, типа, материи и заложенной в ней потенции-силы (т. ж. 1, 9, 412а). Материя без формы, по Аристотелю, есть ничто (меон), становясь бытием лишь через форму и образ, причем вносимый энтелехией образ или тип именно и обуславливает индивидуальную сущность всякой вещи, и в частности человека (Метаф. 7, 7, 1032б).

По Анаксагору, физической основой тел являются неизменные первочастицы или семена, имеющие индивидуальность и называемые омиомериями, в отличие от противоположного им неустойчивого смешения веществ в органических телах (аномиомерии). Аристотель развил это учение, отметив что омиомерии могут существовать и как самостоятельные естественные тела или входят в состав более сложных тел, участвуя в возникновении их бытия или сущности. Эти сложные, или составные, омиомерии также индивидуальны. Отсутствие взаимного соответствия (ассимметрия) этих элементов, то есть первочастиц, есть «болезнь, слабость и безобразие», разрушающее жизненную гармонию существа. Учение Анаксагора—Аристотеля об омиомериях (слово означает «подобие частей») хорошо объясняет сложность и в то же время устойчивость органической структуры животных и человека. Организация запечатлевается единым индивидуальным типом (typos), которого Аристотель называет творческим логосом, привходящим вместе с бессмертной частью души (разумной, по Платону) (Метафизика 3, 996 б, 5 и 773–774). Этот творческий логос Аристотеля есть лишь другое наименование «внутреннего духа» или демонион Сократа и Платона. Наименование Аристотеля удержалось в древнецерковной науке. Платон признает индивидуальность человеческой души, которая не есть эманация мировой души, а часть ее и одарена бессмертием.

Этико-философское обоснование понятия индивидуаль-

цистике разделял идеи почвенничества. Статьи о Л. Н. Толстом (в т. ч. о «Войне и мире»); первый биограф Ф. М. Достоевского.

ности человека удалось в значительной степени Рихарду Роте (Rothe). Каждое человеческое существо отлично от другого, это отличие и есть индивидуальность. Человечество вообще есть лишь последовательная множественность человеческих индивидуумов в цельности или тотальности⁵⁹. Если индивидуальность не определяется универсальной человеческой личностью, то она в своем естественном несовершенстве есть частность или партикулярность. Склонность индивидуальности к личности выражается в образовании и развитии, которое касается также и всех индивидуализированных космических начал.

В индуизме нет точного и строго определенного понятия индивидуальности, и поэтому она стала объектом спекуляции. В оккультной психологии индуизма индивидуальность есть лишь тонкое тело, есть идентичность личности во всех существованиях или перевоплощениях. Моральная ответственность лежит на тонком теле и покоится на нем. Оно существует в течение всего мирового периода и после освобождения (или искупления) оно растворяется в материи. Если душа не освободилась, то она в начале нового периода приобретает новое тонкое тело. Таким образом в индуизме признается только материальная индивидуальность, а психическая индивидуальность отрицается. По другой версии, принятой в йоге, индивидуальность есть искусственный продукт и носит название «ахамкара» (ahamkara) от слов «ахам», что означает Я, и слова «кара», что значит делание, а в целом «то, что делает Я». Ее функция — вызывать иллюзорные, обманчивые впечатления, напр.: я слышу, вижу, я богат, силен, я делаю это, то есть все представления связывающие тело с душою. Это искусственный придаток к духу-бодхи и душе-манас, продукт воображения-Майи, куда входят и другие элементы тонкого тела. Если весь внешний мир есть сплошная иллюзия-Майя, как продукт нечистого воображения Браммы, то и все «мои» впе-

⁵⁹Рихард Роте (Rothe), Theolog. Eftik, Bd. 3, Виттенберг, 1845–48, S. 242, 253. Роте (Rothe), Рихард, немецк. протест. богослов теософического и супранатуралистического направления, 1794–1867; был профессором в Гейдельберге. «Theologische Ethik» (2-ое изд. 1869–71); «Zur Dogmatik» (2-ое изд. 1869 и друг.).

чатления и ощущения и вся «моя» индивидуальность есть сплошной обман.

Индивидуальность не укладывается в понятие и потому не может быть объектом философии и тем менее объектом теософии. Проблема индивидуальности — одна из глубочайших в антропологии и, как таковая, есть в то же время проблема религиозная. Индивидуация как процесс обособления, ответвления от некоего центрального источника для самостоятельной жизни лежит в основе катастатического процесса отделения, отпадения от центра Бытия, от Бога, в основе хоризмос. На катастатической индивидуальности лежит печать отверженности, сближающей человеческую индивидуальность с индивидуальностью падшего ангела.

В основе индивидуальности лежит душа, потому и названная Платоном индивидуальной душой, которая и придает индивидуальности черты психизма, со всеми вытекающими последствиями. Преодоление этого психизма составляет задачу религиозной теории и практики. В мистической сфере этот психизм становится кривым зеркалом всякого мистического переживания и внутреннего откровения, источником духовной аберрации, когда черты Бога, человека и его духа и вообще Бытия искажаются до неузнаваемости. Классическими образцами духовной аберрации в Индии являются: почти вся философская система санкхья, значительная часть йоги, чудовищная Веданта сансары, вся сотериология (учение о спасении) Гаутамы Будды и его отрицание Атмана-Брамана как высшего начала в человеке.

Когда индивидуальность становится доминантой в тримерии и вытесняет личность-дух, заслоняет ее собою, то это ведет к индивидуализму. Индивидуализм есть преувеличенная индивидуальность, ее катастатический аспект, есть болезнь души. Индивидуализм расцвел пышным цветом в Европе XIX и начала XX в. в лице Байрона, Макса Штирнера и Фридриха Ницше. Уродливые черты индивидуализма дал Станислав Пшибышевский в своем на шумевшем романе «Homo Sapiens». В полусумасшедшем, но гениальном своем произведении «Воля к власти» Ницше дал идеологию индивидуализма, где индивидуальность возведена в

степень абсолютного. Идеал дробродетели — телесная и душевная крепость, право есть сила, а идеал добродетели — в усилении силы и власти. Индивидуалистический сверхчеловек есть хищник, Raubtier, одержимый властью и силой. Индивидуализм есть стабилизация в человеке демонского начала, есть демонская одержимость, есть эосфоризм. Конкретно это — змеиный паразитизм в сердце, где сердечный змей живет, как «душа в душе человека», по Макарию Великому.

Преодоление всех крайностей индивидуальности и индивидуализма дано только в христианстве. В этом преодолении видели цель эволюции философы-идеалисты Фихте, Шеллинг и Гегель, но потерпели полную неудачу в определении ее роли, значения и сущности. Индивидуальные черты эгоизма и самости преодолеваются полностью в самоотречении.

«Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10, 39).

Аскеза имеет в виду не устранение индивидуальности, а ее сублимацию и преображение, ее одухотворение, как не имеет в виду преодоление тела, а его одухотворение. Сверхиндивидуальность не означает потери индивидуальности — как и сверхсознание не означает потери сознания, — а расширение ее; Логос-Христос не вычеркивает ничего из творения, а совершенствует все. Франциск Ассизский и Серафим Саровский, достигшие вершин богочеловеческого совершенства, остаются индивидуально различными. Эротопозз души в умной аскезе означает в то же время эротопозз индивидуальности, когда исчезает все катастатически наносное: субъективизм, чувство обособленности. Остается только неповторимое в индивидуальности как художественная ценность неповторимости творения. По Иосифу Бриенскому, индивид (атомон) есть совокупность свойств, не наблюдаемых в другом индивиде⁶⁰.

⁶⁰ Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. I, Лейпциг, 1768, с. 9.

Личность

Ни в какой другой области философского и психологического исследования нет такой путаницы, как в вопросе о личности, индивидуальности и Я. Обычно и повсеместно эти понятия смешиваются, для многих эти понятия означают одно и то же.

Личность и индивидуальность — не одно и то же, как и личность и Я. Личность есть дух или проявление духа, а индивидуальность есть душа или проявление души. Иными словами, в основе личности лежит дух, а в основе индивидуальности — душа. Для большей ясности можно также сказать, что личность есть духовная индивидуальность, а индивидуальность есть душевная личность. Личность является выражением внутреннего человека, а индивидуальность — выражением внешнего человека. Личность разделяет судьбу внутреннего человека и находится обычно в латентном состоянии, а индивидуальность более выражена и заметна и поэтому более доступна психологическому анализу.

Индивидуальность есть то, что дано, а личность приобретает. Личность и индивидуальность суть проявления духа и души на земном, феноменальном плане и потому доступны наблюдению и опыту, хотя и в различной степени. Индивидуальность более эмпирична, чем личность. Личность и индивидуальность онтичны, бытийны, то есть имеют бытие, а не атрибутивны, суть проявления монад, духа и души, а не их оболочек, Личность есть духовное бытие, а индивидуальность — душевное бытие.

Личность и Я не идентичны. Личность как дух есть нумен, идея, вещь в себе, есть существо и сущность. Я есть феномен, явление, эмпирическое единство духа, души и тела. Личность, как и индивидуальность, входит в состав Я. Я всегда шире личности и индивидуальности. Личность и индивидуальность входят в Я, хотя и имеют свое собственное, обособленное бытие. Если личность выражает единство духа, а индивидуальность — единство души, то Я выражает единство всей триады. Можно различать духовное, душевное и телесное Я.

Личность как дух ближе к божественной простоте и

наиболее проста. Душа в катастасисе менее проста в сравнении с духом, так как разделилась на разумную и неразумную, но несравненно более проста, чем тело. Участие личности и индивидуальности в Я различно. Индивидуальность вносит в Я чувство обособленности, даже временами отчужденности, отделенности от другого Я, от Не-Я, от Бога и Мира. Этика и автономная мораль à la Кант пытаются бороться с гипертрофией индивидуальности и ее претензиями, но не всегда удачно. Гипертрофия индивидуальности в виде индивидуализма имеет всегда демонский аспект и осуществляется в ущерб личности индивидуальность вытесняет личность, что ведет к обеднению Я. В индивидуализме с душою неблагополучно, к ней пристало что-то чужое и чуждое, враждебное, дух обособления и растления, два змея-паразита: сердечный и поясничный. Их присутствие действует разлагающе и на микрокосмический состав человека, давая ему центробежное устремление и тем самым способствуя дезинтеграции человека.

Личность есть центростремительное начало в Я и потому есть начало воссоединяющее, интегрирующее. Индивидуальность, усиленная демонским началом, есть начало центробежное, дезинтегрирующее. Здесь личность и индивидуальность представляются как антагонисты. Ослабление личности и безличие ведут к обеднению Я, что может выразиться в понижении жизненного тонуса Я, его жизнеспособности, понижении сопротивляемости внешним влияниям. Такое Я может стать простым орудием другого Я или, вернее, другой индивидуальности. Безличие выражается и в дурных привычках: алкоголизме, чрезмерном курении, наркомании, распутстве и т. д. Развитая или сильная личность, напротив, обогащает Я, как бы расширяет Я, заполняет и преобразует Я, ставит индивидуальность в положенные ей границы. Она устраняет отчужденность-обособленность, развивает духовные чувства: страх Божий и любовь, примиряет с Богом и с другими Я, регулирует отношения между Я и Не-Я. Личность есть начало гармонизирующее, реинтегрирующее, триадизирующее и иерархически действующее. Она оказывает благотворное действие на индивидуальность, устраняет все угловатости ее, совершенствует и преобразует ее. Личность как выражение суб-

лимированного духа сублимирует индивидуальность-душу, освещает ее и активизирует латентные свет и огонь души-индивидуума. Дух *animus* и душа *anima* пребывают как бы в духовном браке и дополняют друг друга. В духовном контакте и сама личность обогащается, обретает иные черты, черты Вечно-Женственного. Личность преобразует и тело, одуховляя его. Такое тело становится опорой личности.

Когда душа поднимается до духа и обретает духовные черты, как в умной медитации, тогда исчезает антагонизм между личностью и индивидуальностью и обе монады обретают богочеловеческие черты.

Совершенная личность есть идентичность субъекта и объекта, их трансцендентное тождество. В индивидуализме вырастает пропасть между субъектом и объектом и Я превращается в голый субъект. «Сверхчеловек» Ницше и «Единственный» Штирнера — это хищник, человек-тигр, весь во власти своей страсти, «воли к власти», это — inferнальность и хтонизм в их бездонной глубине.

Личность в христианстве не исчезает и не растворяется, а усиливается и обогащается. Даже на высоте умного экстаза, когда исчезает грань между субъектом и объектом, богочеловеческое Я живет и не смешивается с Божественным Ты. В экстазе дано чистое бытие нумена — личности, созерцание идей самой себя, что считается недостижимым в личном опыте и научном эксперименте.

Если нужно личность отождествлять с Я, то нужно думать здесь о мистико-метафизическом Я, живущем в эмпирическом Я. Даже критик Кант признает это Я как члена интеллигибельного мира.

Рихард Роте⁶¹ строго разграничивает и личность, и индивидуальность, хотя не дает точного определения их. Он отмечает и разницу между духом и личностью: дух есть существо, а личность — единичное существо. Дух есть бытие, а личность — ограниченное, или определенное, бытие. Личность есть становящийся дух, в ней много земного. Дух живет как личность, но не идентичен ей.

⁶¹Рихард Роте (Rothe), *Theologische Ethik*, Bd 1, Виттенберг, 1845–1848. S. 238.

Интересно у Р. Роте сравнение духа человека с духом животных. У животных дух родовой, видовой, безличный, общеживотный. Наличие духа у животных не вызывает сомнений. Разум, воля, любовь, мудрость характерны для животных. У животных нет Образа Божия, у них образ Души Мира или животных архетипов.

Что такое личность? Цитируемый Ротом Rieff⁶² дает следующее определение: личность есть полное единство наше с нами самими. Сам Роте дает более конкретное определение: личность есть понятие абсолютной центральности и совокупной целостности всех различных составных элементов человеческого бытия⁶³. Человек как единичное существо не выражает всего человека, или человечество, а только одну из его сторон, говорит Роте. Он есть дефективная и односторонняя формация человеческого существа⁶⁴. Ни одно из единичных человеческих существ не есть подлинная реализация человеческого творения, так как ни одно из них не есть полная реализация. Полнота человека в Адаме не удалась⁶⁵. Роте забыл упомянуть, что полнота удалась в Иисусе Христе, объединившем в Себе все человеческое.

В средневековой схоластике нет строгого разграничения между личностью и индивидуальностью, но подчеркивается субстанциальная и духовная природа личности, например у Боэция⁶⁶. Современная философия признает заслуги христианских писателей в разграничении и определении обоих понятий и делает удачные попытки научно-философского обоснования. Walter Ehrlich называет личность «высшею ступенью целостности человека». Человек есть единственное существо в мире, которое обладает этой целостностью благодаря личности⁶⁷. Karl Paul Hasse говорит, что человек по своей индивидуальности имеет общее с животными и растениями, а по своей личности имеет общее с Богом. Личность есть откровение Бесконечного в фор-

⁶²Рихард Роте (Rothe), *Theologische Ethik*, Bd 1, Виттенберг, 1845–1848. S. 150.

⁶³Ebd.

⁶⁴Ebd.

⁶⁵Ebd. S. 242

⁶⁶Cit. nach Karl Paul Hasse, *Das Wesen der Personlichkeit*, 1913, S. 20

⁶⁷Walter Ehrlich, *Stufen der Personalitat*, 1930. S. 155.

ме самосознания, есть вершина и цель человеческого развития⁶⁸, а сущность личности заключается в свободе. Известный философ Людвиг Клагес⁶⁹ определяет личность, как живое и одуховленное существо, как центр жизни и духа⁷⁰. Ценна в этих философских признаниях современности высокая оценка личности, ее конкретное содержание и духовная природа.

Переход от этих ясных и конкретных положений к древнемудреным спекуляциям азиатского Востока, индуизма и буддизма, равносителен головокружительному падению в бездонную пропасть. Что сделал индуизм с понятиями Я, индивидуальности и личности? Я, или «Сам», есть Атман-Браман, 7-ое и высшее начало в человеке, частица божества Браммы, или сам бог в человеке. Это Я, Сам, есть в то же время и личность. Таким образом, Я, или личность, есть воплощенный в человеке Брама, Я и личность в индуизме идентичны. В конце мирового цикла, когда от мира и человека не остается ничего и все поглощается в Бrame, исчезают всякие следы личности и Брама вновь становится безличным — это его нормальное состояние. Абсолютному божеству Бrame полагается быть безличным, так как личность, по индуизму, есть ограничение, что недопустимо для абсолютного божества. Но личность есть тот аппарат, через который приобретаетсЯ сознание. Теряя личность в Праалайе, то есть в ночи Браммы, когда он остается один наедине с самим собою, Брама теряет и сознание. Это — также к лучшему, потому что сознание, как и личность, ограничивает, а это недостойно Браммы. Предоставив божеству

⁶⁸Karl Paul Hasse, *Das Wesen der Personlichkeit*, 1913, S. 21–22.

⁶⁹Клагес (Klages) Людвиг (1870–1956), немецкий психолог и философ-иррационалист. По профессии химик, жил в Мюнхене, где с 1905 вел семинар по проблемам выражения (с 1919 — в Кильхберге близ Цюриха). Получил широкую известность благодаря своим работам в области характерологии и графологии, в основе которых лежит его учение о выражении, исходящее из представления о человеке как душевно-телесном единстве (динамика тела — «явление» души, душа — «смысл» живого тела, выразительные движения — образы «душевных побуждений», эмоциональных импульсов). Учение о выражении истолковывалось К. как род универсальной «космической физиогномики».

⁷⁰C. H. Ratschow, *Die Einheit der Person*. 1938, S. 29–34.

ству своему высший ранг Абсолютного, индуизм в то же время лишает его всех атрибутов жизни, личности и сознания и переводит его в Небытие. В этом своем высшем и нормальном состоянии Брами погружается в летаргический сон, который длится миллионы лет.

Абсолютное в индуизме — это нулевое состояние, полная бездеятельность и неподвижность, а личность есть лишь один из аспектов безличного, находится в нем лишь в латентном состоянии, в потенции. Переход от безличного в личное и из бессознательного в сознание, из Не-бытия в Бытие есть источник жизни, начало нового цикла, Манвантары, дня Брами, личности и сознания. И в то же время есть источник всего злого темного, источник страдания.

Другой аспект личности и связанного с ней сознания — ложь, обман, Майя. Отряхнувшись после сна, Брами творит мир силою воображения — Майи, смотрит в созданный им мир, как в зеркало, видит в нем самого себя и говорит: «Я есмь». Так возникают сознание и личность Брами. Но и это все обман-Майя, и мир, созданный Брамой, и зеркало — все обман или самообман. Единственная реальность — Брами, который существует и не существует в одно и то же время. Брами уподобляется шахматному игроку, который, за неимением достойного партнера, играет сам с собою, притом всегда играет одну и ту же партию.

Когда адепты индубуддизма, махатмы, пандиты, буддийские архаты и тибетские йоги удовлетворяются этой бытийно-небытийной абракадаброй, то в этом нет ничего удивительного. Другого у них ничего нет. Удивительно, когда европеец, со школьной скамьи знакомый с логикой и диалектикой Сократа—Аристотеля, читает, говорит и пишет об этой «высшей мудрости», захлебываясь от восторга. Но причины здесь лежат не в теоретической, а в практической сфере. Безличный Бог, Бог как безличная и бездеятельная Сила есть фикция гуманистического спекулятивизма Востока и Запада. Фикция вытесняет реальность и действительность. Такая фикция очень удобна для практики каинизма-эосфоризма, она развязывает руки. Безличный, бездеятельный, безразличный Бог не страшен, с Ним можно не считаться, можно продолжать свое человеческое или бесчеловечное и безбожное дело, не выпускать инициативу

из человеческих рук. «Если Бога нет (или Он бездеятелен), то мне все позволено».

Личность в индуизме является прерогативой воплощенного Брами, Брами-человека. Развоплощенный Дух-Брама теряет личность, а от человека ничего не остается, кроме его причинного тела, как субъекта перевоплощения. Дух-бодхи в индуизме безличен, почти бездеятелен и в тантро-йогической практике становится добычей души-манаса, поглощается ею. Кундализация человека в йоге стирает последние следы его личности и индивидуальности, а будхи-манас становится добычей змея Кунда. Индивидуальность в индуизме представлена в ее дурном, катастатическом аспекте, в виде «самости», эгоизма, малого Я. Нет и речи об образе и единстве души.

Отсутствие катастатического мышления в Европе Ренессанса и Просвещения, эры естествознания привело к целому ряду философских недоразумений в оценке личности и индивидуальности. Отсюда — пантеизм, переходящий в замаскированный атеизм, обезличение Сущего, допущение некоей первичной основы, основы-глубины гностиков, *Urgrund-Ungrund* Якова Бёме и Шеллинга. Спиноза не допускает человеческого Я, а признает лишь модус Божественного атрибута познания *cognitio*. У Канта место личного Бога занимает коллективное сознание человечества, «сознание вообще», атеистическая концепция, наспех заимствованная у арабского философа, левого аристотелика Аверроэса. Индивидуальность и личность не умещаются в «идеалистических» системах Фихте и Гегеля. В пантеизме-панлогизме личность человека и личный Бог являются бельмом на глазу философа. В сухом и абстрактном обобщении Бытия философская спекуляция не оставляет места личности, признавая ее за ничтожное и случайное (*Nichtiges*). Тогда неизбежно происходит абсолютизация человека, человеческий дух возводится в степень Абсолютного Духа, который в концепции Гегеля подвержен диалектике и эволюции, проходит все стадии детского развития, обретает постепенно ощущения, восприятия и представления. Вся «Феноменология Духа» Гегеля есть нечто иное, как *Kinderpsychologie*. Фихте говорит: «индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и

должен погибнуть»⁷¹. Конечное или эмпирическое Я необходимо для реализации нравственной цели универсального или абсолютного Я, отсюда (почему?) — необходимость конечных Я. Это — чистейший браманизм-индуизм, рассказанный своими фихтевскими словами и не делающий чести европейскому уму. У Фихте Я, творящее из себя мир силою воображения, Не-Я, есть аналог Браммы, его точная копия, хотя Фихте спекулировал без прямого влияния Востока. Разница лишь в том, что Я Фихте не есть божество, как в индуизме, а человеческое Я, коллективное человечество в духе Канта.

Тем не менее личность и индивидуальность представляют необходимые вехи на пути эволюции Абсолютного Духа или коллективного Я, ступени самораскрытия и самосознания, без них невозможна эволюция. Нет эволюции без личности или индивидуальности, и здесь — основное противоречие в системах идеализма, их ахиллесова пята. Личность есть форма активности Духа; достигнув самосознания, став подлинным Я в фихтевском смысле, Я отбрасывает личность, как ветхую одежду, переходит в безличие, совсем как в индуизме-браманизме. Спекулятивный идеалистический коллективизм сознательно стремится к нивелированию духа и обезличению человека, хочет стереть всякие следы подобия и облика Божия в человеке, и здесь он следует мистикопатической инерции каинизма-эосфоризма. Безличный коллективизм на европейской почве есть духовный атавизм и выражает процесс индуизации европейской мысли. Понятия личности и индивидуальности в христианском смысле ломают всю систему спекулятивного идеализма, восточного и западного.

Понятия и слова «личность» (просопон) нет в древней метафизике. Впервые они встречаются в ранней христианской теологии IV в. Чаще встречается слово «ипостась», которое и удерживается, особенно в отношении лиц Св. Троицы. В начале слово «ипостась» означало действительность, свойство, начало, основу. Впоследствии оно приобрело значение личности, самостоятельного существа и сохранило

⁷¹ Фихте, Основные черты современной эпохи. СПб. 1906 стр. 33.

это значение до наших дней. На Западе, у Боэция и Фомы Аквинского, то же понятие выражало духовное бытие, или самобытие, *subsistentia*⁷².

Большая заслуга Германа Лотце заключается в том, что он решился порвать с идеалистической концепцией того, что бесконечное и абсолютное Существо должно быть безличным. Напротив, говорит Лотце, совершенная личность может быть свойственна только Бесконечному, а личность в конечном существе является лишь слабым отражением Бесконечного. Меньше всего можно говорить о личности в конечном существе: личность есть идеал, который присущ именно Бесконечному, а человеку личность дана как дар и потому менее совершенна⁷³.

Выдающийся современный философ Макс Шелер говорит, что Бог в Своем откровении человеку представляет Истину как личность⁷⁴.

⁷² Фома Аквинат, *Summa theol.* I a, q. 35, 2–3.

⁷³ Герман Лотце, *Grundziige der Religionsphilosophie*, Leipzig, 1884, S. 45–46. Лотце (Lotze) Рудольф Герман (1817–1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель. Профессор философии в Лейпциге (с 1842), Гёттингене (1844–81) и Берлине (1881). В «Медицинской психологии» (1852) и других специальных трудах по медицине и физиологии отстаивал некоторые положения механистического материализма, критиковал витализм. В философских работах «Микрокосм» (тома 1–3, 1856–64), «Система философии» (1874–79) и других развивал идеи объективного идеализма, близкие к учению о монадах Г. Лейбница. В теории познания и логике Л. ввёл телеологическое понятие «значимости» как специфическую характеристику мыслительного содержания; аналогично этому в этике Л. ввёл понятие «ценности».

⁷⁴ Cit. n. Johannes Heber, *Das Problem der Gotteserkenntnis in d. Religionsphilosophie* Max Schellers, 1931, S. 33.

ЧЕЛОВЕК-АРХЕТИП

В среде человеческих архетипов первое место принадлежит херувиму в образе человека — одному из четырех херувимов, составляющих трон Бога. Он изображается на иконах евангелиста Матвея как крылатый человек, стоящий позади апостола. Он ничем не отличается от ангела, но его положение среди других херувимов в животном облике свидетельствует о том, что он представляет человека. Образы ангела и человека сходны, что свидетельствует об общности их природы, как равнозначных членов интеллигибельного мира. Общность их коренится в релятивном тварном духе, дифференцируясь в ангельском и человеческом духе. Разница в том, что дух ангела представлен в его первозданной систатической чистоте и нетронутости. Перед телоносным, по выражению Иосифа Бриенского, человеческим духом стояла более сложная задача одуховления материи тела, и если она не удалась в Адаме, то удастся во Христе.

Херувимский архетип человека занимает исключительное положение в иерархии существ. С одной стороны, он является промежуточным звеном в мире форм, между животной формой в ряду животных архетипов и человеческой формой, а с другой стороны — между человеком и ангелом в мире духов. Он является как бы промежуточным звеном в творческом плане Бога, среди Его мыслей-идей. Как идея он является архетипом в подлинном смысле, он духовный отец человека. Его тесная служебная связь с другими херувимами в животных образах быка, льва и орла свидетельствует об их связи с интеллигибельным миром, об их потенциальной интеллигибельности, которая будет реализована в грядущем зоне Христа.

Идея, по Платону, не только дает форму вещи, но и живет, пребывает в ней. Ангел-архетип живет и пребывает в человеке в виде образа. Таким образом человек носит, кроме своего человеческого образа и образа Бога, еще и образ ангела-человека. Ангельский образ в человеке варьирует, колеблется, выступает то ярче, то бледнее, в зависимости

от поведения человека. Полное свое выражение он находит в рассудительности — этой основной добродетели самого херувима. В рассудительности человек свободен, как и полагается духу, контролирует все свои желания, влечения и стремления, господствует над страстями, отвергая одни из них и культивируя другие. Рассудительность есть то состояние ума, которое Христос назвал «светом в тебе», внутренним светочем (Мф. 6, 23).

Второе после ангельского человека-архетипа место занимает Адам как телесный, земной архетип. Адам есть воплощенный идеал человека, идея человека, мысль Бога о человеке, венец мыслей о твари. Адам представляет всего человека в целом, он представитель человечества вообще. В нем — вся полнота человека, все человеческое в лучшем смысле. Он сверхчеловек в подлинном и благородном смысле. Человек в обычном житейском смысле есть неполноценный экземпляр, пародия на человека. Полнота человека Адама выражалась не в одной только его универсальной и всепоглощающей человечности. Как последнее творение Бога, он включал в себя все творение в целом, от начала до конца, соединив в себе все релятивное бытие. В нашем человеке Я и природа разделены, наш человек — это субъект, наблюдающий объект со стороны. В Адаме первозданном субъект и объект представляли единое, потому что как микрокосм он был в состоянии созерцать их и изнутри.

Адам не был ни мужчиной, ни женщиной, хотя и телесно и душевно он был полноценным мужчиной. В нем была еще гармония мужского и женского, анимус и анима, без специфической и дифференцированной подчеркнутости. Резкая половая дифференциация и сексуальная печать появились после падения. Это вовсе не обозначает двуполость Адама, его андрогинию, как пытается установить спекулятивная мистика каббалы и философская спекуляция неокаббалистов Лео Абарбанеля и Якова Бёме и их подголоска Николая Бердяева.

Адам есть представитель человечества вообще, коллективный человек, коллективное человеческое Я. Ап. Павел подтверждает это со свойственной ему предельной ясностью:

«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22).

В Адаме согрешило все человечество, грех был коллективный, поэтому и ответственность переходит на всех, а не остается только на Адаме.

Ап. Павел говорит о двух образах в человеке:

«Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как носили мы образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 47–48).

Образ перстного есть Адам, человеческий архетип. Ап. Павел называет Адама «образом будущего» (Рим. 5, 14). Тем самым образ Адама увековечен.

Климент Александрийский говорит:

«Об Адаме мы говорим, что он был совершенен в смысле формации. В нем было все, что характеризует человека по идее и форме. В сотворении получил он совершенство и послушанием он оправдан»⁷⁵.

Человеческий архетип имеет в восточных традициях два аспекта: божественный, или небесный, человек и первый земной человек, как Адам в Библии. Первый из них в иранской (персидской) традиции называется Гайомард или Гайо-маретан. От него происходит земной человек Ияма. Гайо соединяется с материей (как Брама), а четыре земных элемента становятся его телом. Он андрогин, то есть двуполой, как и Адам Кадмон каббалы. Через Гайо иранский дьявол Ариман, приобретает власть над миром. Первый земной человек Ияма живет сначала в раю. Падение его, кроме сексуальности, вызывается тем, что он считает себя Богом. Кончается его райская жизнь, и он становится смертным⁷⁶.

В индийской традиции человеческих архетипов несколько и портреты их различны.

Праджапати, бог Вед. Он — кочующая, или блуждающая, душа (Душа Мира), творец и разрушитель ми-

⁷⁵Климент Александрийский Migne. PG, t. 8/1, 1360. Стромат.

⁷⁶O. G. V. Wesendonk. Urmensch und Seek. Hannover. 1924. S. 176–177

ров. Он — перворожденный, бог производительности, источник мудрости и учитель.

Пуруша живет в сердце человека, величиною с зерно. Живет он и на солнце, но не виден из-за лучей. Он же и Брами, но космический. Гаутама Будда говорит, что внутри солнца находится золотой человек Пуруша, весь из золота. Брами создал его из воды. Мир происходит из Пуруши, но и сам Пуруша — мир.

Нарайяна, он же Пуруша, хочет творить существа.

Ираниагарба — перворожденный, вечный субъект, интеллектуальная основа мира.

Первый земной человек в индийской традиции Ману, он же и индийский Ной.

В ассирийских и фригийских традициях он называется «блаженный свыше человек» (архантропос). Элевсинские и самофракийские мистерии были посвящены этому архантропосу. Существовала его статуя с поднятым вверх фаллосом.

Неоплатоник Порфирий, ученик Плотина, передавал (в изложении Стобея) рассказ гностика Бардесана об Индии. В одной пещере, расположенной в срединном пункте земли, на горе Меру, была статуя высотой в 10–12 локтей, изображавшая человека с распростертыми руками, как распятого. Правая половина его тела была мужская, а левая женская (Адам Кадмон!). На правой груди было изображение солнца, а на левой — изображение луны, под руками были ангелы и весь мир.

Автор «Пимандра» связывает первого человека с Демииургом (Творцом). Он состоит из света и жизни, смотрит на природу и сам хочет творить. Рядом с первым человеком появляется женское божество, которое есть Мировая Душа. В некоторых поздних преданиях первый человек отождествляется с Мировой Душой, как например у наасенцев. Двуполый первый человек есть в то же время душа. У фригийцев и персов первый человек назывался Аттис (здесь Репценштейн отмечает египетское влияние). Внутренний человек происходит от Аттиса.

Первым человеком в Египте считали Озириса.

Мужской аспект первого человека означает свет и ум, а женский — жизнь или природу. Во всех преданиях мужской

первый человек является источником внутреннего, духовного человека для каждого человеческого индивида, то есть является архетипом.

Некий «пророк» по имени Витос, по-видимому герметического направления, утверждал, что он нашел в одной из пещер около Саиса в Египте таблицу, на которой было написано, что греки считают первым человеком Эпиметея (брата титана Прометея). Витос практиковал «священную теургию», с обращением к «Единому Уму» (Логос?). Через теургию человек освобождается от судьбы и восходит к Богу.

Неоплатоник Ямвлих, сам практиковавший теургию, ссылается на Витоса.

Другой писатель, цитируемый Рейценштейном⁷⁷, по имени Зосим, называет первого человека Тоит (египетский Тот?). Он (Тоит) — истолкователь всех существ и дает имена всем материальным объектам, другое его имя Адам, как у евреев, мидян и халдеев.

Адам Кадмон «Каббалы» есть первый человек, или первая мысль Бога о человеке, Его первое творение человека. Слово или имя Кадмон означает «первый». Хотя у него имя Адам, но он не идентичен первому земному человеку Адаму, жившему в раю. Адам Кадмон — небесный человек, хотя и имеет обычную человеческую форму. Он состоит из 10 частей, называемых Сефиротами. Первые 3 высших Сефирота соответствуют трем лицам христианской Св. Троицы: это Кетер, что означает Корона (Слава, Глория), Хохма — мудрость, разум и Бина — жизнь, рассудок (Жизни Подателю!). Другие 7 Сефирот соответствуют 7 архангелам Библии и 7 Лучезарным, Амшеспандам (Амеша Спента) зороастризма, 7 Риши индуизма. Священные числа 3 и 7 дают в сумме священное число 10, включающее в себя все Бытие. Все 10 Сефирот составляют части тела Адама Кадмона включая и первые 3 божественных части. Тем самым Адам Кадмон есть образ всех высших и низших вещей, то есть включает в себя все Бытие. Он — начало и духовная субстанция мира, Земной Адам, как венец творе-

⁷⁷Reitzenstein (Рейценштейн), Die Götter Psyche. 1917, S. 107.

ния также включал в себя все небо и землю и был копией небесного Адама Кадмона. 7 низших Сефирот — также 7 космических принципов или начал. Как объяснить эту двойственность человеческих первообразов, наличие двух Адамов, небесного и земного? С точки зрения идеалреализма Платона это понятно, когда существуют два мира: мир идеальный, сверхчувственный, интеллигибельный мир Платона, мир идей-архетипов, первообразов вещей; и чувственный, реальный мир вещей как копий архетипов. На двойственность творения есть намек и в начале 2-ой главы 1-ой книги Моисея:

«Так совершены небо и земля и все воинство их» (Быт. 2, 1).

Слово «воинство» на церковном языке означает ангелы как члены интеллигибельного мира, то есть идеи-архетипы Платона. С точки зрения идеалреализма Адам Кадмон есть идея человека, человек-Архетип.

Спекулятивно-теософское истолкование, в том числе и Филона Иудея, ищет основание в том факте, что в 1-й книге Моисея существуют два рассказа о сотворении человека, в конце 1-й главы и в начале 2-й. Первый рассказ имеет в виду, якобы, творение небесного Адама Кадмона, а второй — земного Адама. Это противоречит подробностям рассказа о творении человека:

«... мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте...» (Быт. 1, 27–28).

Бог показывает небесному Адаму на «траву, сеющую семя» и на «плоды древесные» и говорит: «Вам сие будет в пищу» (Быт. 1, 29), то есть предписывает небесному человеку земное размножение и земное питание. Нет, это не вяжется с небесной, ангельской природой Адама Кадмона.

Принято считать две книги «Каббалы» памятником эзотеризма Ветхого Завета, а на деле это только теософская спекуляция на ветхозаветные темы. Между эзотеризмом и теософией, как и в других областях, — дистанция огромного размера. «Каббала» не есть монолитный литературный

продукт — он испытала многочисленные чуждые влияния. Записана она впервые в I в. н. э. Иехудой бен Иохайем. С тех пор и вплоть до XIII в. содержание ее менялось. В нее вошли чуждые ветхозаветному духу учения о перевоплощении и теория эманации (не творение, а излучения Бога; например, говорится о том, что Адам Кадмон был первым излучением Бога). Некоторые исследователи высказываются за более позднюю запись «Каббалы», относят ее ко II–III вв. п. Р. Х. и находят в ней эллинистические влияния. Не исключены и христианские влияния, например в вопросе о значении трех высших Сефирот. Д. А. Иоэль выражает точку зрения некоторых кругов иудаизма, утверждая, что «Каббала» есть продукт «собственной силы иудаизма» и следует потребности более глубокого разума Св. Писания и истолкования наиболее трудных проблем иудейской теологии. Но нельзя закрывать глаза и на то, что миф о первом небесном человеке-Архетипе встречается и в более древних, чем израильская, религиозных традициях, например в шумерской, аккадской, халдейской и египетской, не говоря о более поздних эллинистических традициях. Первочеловек «Каббалы» есть продукт спекуляции позднего иудаизма и вместе с другими образцами есть выражение древней онтологемы Логоса.

ЛОГОС-АРХЕТИП

Христианское учение о Логосе-Архетипе изложено у Оригена, но еще до Оригена Иустин Философ сказал:

«Христос, Сын Божий есть вечный Закон для всего мира, Логос, Которому причастен весь человеческий род»⁷⁸.

Современник Иустина Афинагор Философ говорит:

«Бог через Логоса создал ряд ангелов и слуг для бдения над элементами, небом и миром и мирскими вещами»⁷⁹.

По Оригену, Логос содержит в Себе все, все логосы (идеи). Он — Первочеловек, Небесный Человек, человек Бо-

⁷⁸Иустин Философ, *Patr. Migne. PG, t. 6, Диалог 43.*

⁷⁹Ссылки нет, вероятно, из Афинагора (Сочинения в немецком переводе, изд. Карлсбург, 1909).

га, по образу Человек. Он — носитель и исполнитель всего божественного плана.

Климент Александрийский говорит:

«Человек есть образ Логоса».⁸⁰

В свете этих древнецерковных откровений понятно земное призвание Логоса-Христа как Нового Адама. Будучи первым, небесным Адамом, Он явился на землю как Второй, Новый Адам. Бог отпустил, и Нового на земное странствование и Новый выдержал все испытания, включая и «искушения от дьявола» (Мф. 4, 1). Адам-Христос преобразился, что входило в задачу древнего Адама, Он принял распятие и смерть, через которые должен был пройти падший Адам. Тем самым было восстановлено райское величие земного Адама.

⁸⁰ Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG, t. 8/1, 64. Протрепт.*

АРХЕТИПЫ

ХЕРУВИМСКИЕ АРХЕТИПЫ

4 херувима, составляющие трон Бога Саваофа, подробно описаны в видении пророка Иезекииля (Иез. 1, 5–10⁸¹) и в Откровении Иоана (Откр. 4, 7–9⁸²). Они имеют вид 4-х животных: человека, быка, льва и орла и хорошо знакомы всем посещающим церковь. Они изображаются на иконах 4-х евангелистов, и их взаимное соответствие не случайно. Можно думать, что Бог, сотворив человека по образу и подобию Своему, сотворил животных по образу этих херувимов с животным обликом, поэтому их можно называть архетипами. Число их не ограничивается 4-мя: есть и змей-архетип в различных видах и с различными наименованиями. Некоторые из этих архетипов повторяются в знаках зодиака: лев, бык (телец), человек, но их не нужно смешивать с херувимскими архетипами.

В Египетском музее в Каире можно видеть многочисленные изображения животных архетипов на мумиях и саркофагах, можно видеть и многочисленные смешанные типы

⁸¹ «видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был, как у человека; и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла; а ноги их — ноги прямые, и ступни ног их — как ступня ноги у тельца, и сверкали, как блестящая медь, [и крылья их легкие]. И руки человеческие были под крыльями их, на четырех сторонах их; и лица у них и крылья у них — у всех четырех; крылья их соприкасались одно к другому; во время шествия своего они не оборачивались, а шли каждое по направлению лица своего. Подобие лиц их — лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех». (Иез. 1:5–10)

⁸² «И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему. И каждое из четырех животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей; и ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет. И когда животные воздадут славу и честь и благодарение Сидящему на престоле, Живущему во веки веков» (Откр. 4:7–9).

(архетипы) в виде полулюдей-полуживотных, человеческие фигуры с головами животных и наоборот. Сам знаменитый Сфинкс является образцом такого смешанного типа. Животные архетипы были хорошо известны во всех странах вне Израиля и были объектами поклонения и религиозного культа.

Зоолатрия (почитание животных) в Египте и других странах древних культур не была грубым идолопоклонством, как принято думать, жрецы имели в виду этот архетипический, ангельский аспект почитаемых животных, их небесное и интеллигибельное происхождение. Эти обожествленные ангелы были более доступны народному сознанию, чем абстрактный верховный бог Египта Амон-Ра. Тем не менее натуралистический элемент в этих культах был резко выражен, что было помехой для подлинного богопознания. Очень распространенный в Египте культ змея Сераписа перешел в другие страны, в Мемфисе стоял храм Сераписа. Культ «золотого тельца», которым евреи заразились во время отсутствия Моисея, относится к этой же области. Лев стал национальной эмблемой в стране «Льва и Солнца», Персии.

Каково отношение херувимских архетипов к однотипным образам знаков зодиака, можно ли допустить множественность этих типов? Человеческих архетипов несколько — около 7. Почему же не допустить множественность животных типов? Парацельс смешивает их, считая их идентичными.

4 херувима представляют, по древней и христианской традиции, четыре добродетели, присущие и человеку: лев представляет мужество, бык, или телец, — справедливость, человек — рассудительность, орел — мудрость. Тем самым подтверждается микрокосмизм человека и идентичность архетипов микрокосмическим принципам.

СТИХИЙНЫЕ, ПЛАНЕТНЫЕ И ВРЕМЕННЫЕ АРХЕТИПЫ

Не только органические формы в виде животных имеют своих архетипов, своих ангелов-первообразов, но и неорганическая природа. Иоанн говорит в Откровении об ан-

геле огня (14, 18), об ангеле вод (16, 15), о 4-х ангелах ветров, «стоящих на четырех углах земли» (7, 1). По древним религиозным, философским и оккультным преданиям, каждая планета и все светила имеют своих духовных или душевных патронов, или ангелов, идентичных древним богам. Платон в «Тимее» излагает учение о планетных богах, а в «Кратиле» и «Законах» называет солнце, луну, землю, звезды и небо богами и возражает против грубо-материального понимания их. Аристотель, со свойственной ему тщательностью и систематичностью, развивает учение о душах светил в своей «Метафизике» (1074, 30). Планеты и светила Платон считает только материальными образами интеллигибельных существ. Это учение Платона—Аристотеля переходит целиком в неоплатонизм, а оттуда — в натуралистический пантеизм Джордано Бруно. Из христианских писателей говорит об этом Афинагор:

«Бог через Логоса создал ряд ангелов и слуг для бдения над элементами (стихиями), небом и миром и мирскими вещами»⁸³.

Ап. Павел говорит о миродержателях, князьях мира сего, князьях воздуха, в их падшем аспекте, как о «сынах противления», о начальствах и властях, у которых Бог отнял силы (Кол. 2, 15).

Нельзя не видеть в этих планетных духах, или душах, обожествленных у всех древних народов, ангелов-архетипов. О них говорится в псалме и в Евангелии: «Я сказал, вы боги». Нечестивые цари Израиля поклонялись «всему воинству небесному» (4 кн. ц.).

Время в отдельных своих отрезках имеет архетипов, названных эонами (веками), о них говорит и ап. Павел: Бог «через Сына и веки сотворил» (Евр. 1, 2), и в том же послании:

«Веки устроены словом Божиим» (Евр. 11, 3).

Каждый из 365 дней года имеет своих представителей в духовном мире, своих эонов. 24 старца перед престолом

⁸³ Афинагор, Сочинения в немецком переводе, изд. Карлсбург, 1909.

Бога в Откровении Иоанна суть архетипы 24 часов суток⁸⁴.

Каждая из 24-х букв еврейского алфавита имеет своего небесного представителя⁸⁵. Дни недели имеют своих владык⁸⁶.

7 первых христианских церквей имеют, каждая, своего ангела (Откр. Иоанна). Народы имеют своих ангелов, называемых эгрегорами, о которых говорит и Климент Александрийский⁸⁷.

Германские языческие боги, Водан и Один, рассматриваются как архетипы, их аспект — волк (Wehrwolf). Волчи архетипы дохристианского германизма были вновь вызваны к жизни в сумбурном творчестве композитора Рихарда Вагнера. Ап. Павел предостерегает церковь от заблуждений и суеверий, вызванных учением об архетипах:

«Вы наблюдаете дни, месяцы, времена и годы» (Гал. 4, 10).

4 элемента, или стихии, составляющие видимую материю, сами по себе не видимы, не встречаются в свободном виде и потому недоступны научному изучению. Никому еще не удалось получить элемент в его свободном виде, но архетипы элементов или их идеи существуют невидимо для нас в отдельном виде, они суть нумены или «вещи в себе», относятся к невидимому миру. 5 сыновей Ормузда являются духами 5 элементов, по иранскому преданию. В «Халдейских оракулах» говорится, что от первого человека произошли 5 сыновей, представляющих 5 элементов, которые привлекли Мировую Душу и вызвали появление индивидуальных душ.

Ап. Павел говорит о «вещественных началах мира» (Гал. 4, 3), о стихиях, о «всяком колене небесных, земных и преисподних» (Филип. 2, 10).

Своим падением человек вызвал процессы тления, дезинтеграции и метасхематизма не только в себе самом, но и в окружающей природе. Тлетворное влияние коснулось и стихийных архетипов, и они представлены в материи не в

⁸⁴ Reitzenstein, Die Götter Psyche, 1917, S. 301.

⁸⁵ Ebd. S. 268.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Климент Александрийский. Patr. Migne. PG, t. 8/2, p. 240–241.

своей первозданной чистоте, что в свою очередь накладывает печать на все земное творение и на нарождающееся человечество. Образуется порочный катастатический круг.

Планетные архетипы, как интеллигибельные существа, несут свою долю ответственности, независимо от человека, и они представлены в двух аспектах, добром и дурном, как и человек. Это положение не возвышает их над человеком, но восточная теософия махатм в лице Блаватской приписывает им, Дхиан-Чоханам эзотерического буддизма, роль духовных инструкторов человечества и считает достойными поклонения. Эти боги языческих дохристианских религий нашли в лице Блаватской, в ее «Тайной доктрине», нового адепта. Как микрокосмические принципы в человеке они представлены также в своем двойном аспекте, добром и греховном. При этом двуличии и двойственности их инструкторская роль не может быть иной, как теософски знантной и противленческой.

Зодиак

12 знаков зодиака (зодиа — животные) представляют каждый в отдельности самостоятельное, индивидуально-очерченное существо, имеющее свой облик, но связаны в одно целое, как космическая семья. Если следовать теореме Максима Исповедника: «Человек есть мир-космос, а мир есть человек», то нужно признать зодиак космическим или звездным человеком, хотя в нем представлены только три человеческих образа — Дева, Водолей и Стрелец, а остальные все образы — животные. Сведения об этом архетипе в христианской литературы очень скудны, почти отсутствуют, хотя роль его в судьбах человечества значительна. В своей книге, посвященной богине Душе, заимствовав материал из книги Оригена «Против Цельса», известный синкретист Рейценштейн⁸⁸ дает характеристику зодиакального архетипа в следующих выразительных чертах. Из светлой воды и светлой земли (элементов) создал Бог человекообразных животных, как образцов для творения (архети-

⁸⁸ R. Reitzenstein, *Die Götter der Psyché*, 1917, S. 74–75.

пов!). Они не должны покидать своих мест (значит, покидали подобно ангелам, женившимся на дочерях человеческих (Быт. 6, 2)). Бог наказывает их и заставляет творить «систему человеков». Бог приказывает душам войти в тела эти, чтобы, нести наказание (как Брама!). Из другой «смеси» образуются души животных. По-видимому, творчество зодиакальных архетипов является источником тех многочисленных смешанных животное-человеческих форм, которыми полны все древние мифологии, религиозные и оккультные традиции всех исторических и доисторических народов. В книге Гермеса Трисмегиста «Пимандр» (пастырь), цитируемой Рейценштейном⁸⁹, говорится, что зодиак представляет «дурное в человеке». Можно думать, что зодиак представляет животность в человеке или его животную природу, и когда эта природа перевешивает в человеке, то вина ложится на творчество нечистых, греховных архетипов.

Бог создает как бы промежуточные формы живых существ, а, возможно, также и неорганических систем, как, например, в периодической системе химических элементов Менделеева, в растительном и минеральном царстве, располагая все творение в иерархическом порядке.

В свете изысканий Цельса—Оригена и Гермеса, падение зодиакального организма представляется более глубоким, чем таковое планетных логосов-архетипов. Зодиак занимает промежуточное положение между планетным ансамблем и демонскими архетипами как утратившими Образ Божий и принявшими образ Эосфора. Знакам зодиака приписывается большое значение в астрологии как решающим факторам в конституции человека.

ДУША МИРА

Такое же промежуточное положение занимает загадочный женский архетип под именем Души Мира, ставший объектом многочисленных гностико-теософских спекуляций в первые века христианской эры. Образ Мировой Души

⁸⁹ R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, S. 212.

занимает также видное место во всех древних мифологиях, под разными именами. В Греции она Небесная Афродита (Венера), запечатленная в скульптуре гениального Фидия, в Иране — богиня Анахита, имеющая некое отношение к божеству Митре, также и в древней Армении. В Древнем Египте она — дочь Мира, у манихейцев — Дева Света, у историка Геродота — Анахита-Истар (ассиро-вавилонская Иштар), Алая в индуизме. Судьба ее поучительна и вызывает сочувствие. Это — трагедия души вообще, история падения с небесного духовного уровня на план земного психизма и даже психосомы (души-тела), производительности. История этого женского архетипа легла в основу поэтических легенд, воспроизведенных в поэме Апулея «Амур и Психея» и в «Душеньке» Богдановича.

Учение о Мировой Душе было широко распространено во всех странах древних культур, как в философском толковании, так и в оккультных традициях. Исторически достоверным источником тех и других нужно считать Древний Египет. Орфей, Пифагор, Солон и Платон жили в Египте и получили посвящение. Гераклит, создавший учение о Мировом Логосе, не связан с Египтом. Мировой Логос Гераклита — это Мировой Дух. Учение о Душе Мира имеет корни в герметизме (учении Гермеса Трисмегиста), в небольшом трактате «Дочь Мира». Так называет Гермес Душу мира, которая есть мать всех душ. Каждая душа, живущая на земле, есть часть Души-Психе и пребывает в теле, как в темнице. Развоплощенная душа возвращается к своей матери и растворяется в ней бесследно. Таким образом существует полная аналогия с учением об Атмане-Брамане в индуизме как частице божества Брамы: жизнь и судьба их одинакова. Душа-Психе смотрит с неба на землю и видит внизу материю, пребывающую во мраке. У нее появляется жалость, и она стремительно падает на землю. Падение оказывается роковым, и она привязана к земле⁹⁰.

Платон в диалоге «Тимей» говорит о Психе, не вдаваясь в подробности, и отмечает ее творческую деятельность⁹¹.

Один из основателей гностической секты Валентин (II в.

⁹⁰R. Reitzenstein, *Die Götter Psyche*, Heidelberg, 1917, S. 34.

⁹¹Платон, «Тимей»: Tim, cap. 8.

п. Р. Х.) подменил Душу-Психе Софией-Мудростью, назвав ее Ахамот. Она падает на землю и соблазняется Горусом, египетским богом. Раскаявшись и вспоминая свое блаженное житие на небе, она обращается с плачем к Логосу-Христу за помощью. Логос-Спаситель сходит на землю и освобождает ее⁹².

Учение о мировой Душе чуждо христианству. Душа человека, по христианскому учению, создается в момент зачатия, она индивидуальна и остается таковой и после разлучения с телом.

Неоплатоник Плотин значительно изменил это учение под влиянием христианства. Душа Мира, по Плотину, есть 3-е лицо Божественной Троицы (совсем по Платону), а 2-е лицо есть Логос как Мировой Дух. Мировая Душа есть движущая и животворящая сила, производящая все реальные существа⁹³. Нетрудно узнать в этом изложении христианское учение о Св. Духе: «иже везде сый и вся исполняй... Жизни Подателю».

Мировая Душа интересует нас как архетип, наряду с другими архетипами, как часть макрокосмоса, входящая микрокосмически в состав человека.

Монумед (Mouuhmed) в иранском предании считался Мировой Душой. Во фригийских мистериях она называлась Рея (Рей-Кибела). Наассенцы находились под сильным влиянием фригийских мистерий, у них были гимны и песни, в которых оплакивались страдания Души-Психе. Они называли ее также Великой Матерью.

Неоплатонки находились под сильным влиянием этих малоазиатских источников в своих спекуляциях о Мировой душе.

Учением о Мировой душе занялся еп. Феофан. Приводим это учение в изложении проф. Г. Флоровского⁹⁴. Он (Феофан) развивает мысли о всеобщей одушевленности мира, о «лестнице невещественных сил в природе». Они «строят» вещи (в Библии «производят»). И всякая вещь имеет свою невещественную силу, которая ее образует и дер-

⁹²Pistis Sophia. Leipzig. 1905. S. 7-31.

⁹³Плотин, Ennead. 5, 1-4; 6. 1-8 и 6, 17.

⁹⁴Г. Флоровский, Пути русского богословия, Париж, 1937.

жит, как ей положено при создании. Эти силы «душевного свойства». Совокупность этих сил образует «душу мира». Бог воздействует не непосредственно, а через душу. Идеи всех творений вложены в мировую Душу при ее создании и она их инстинктивно (?!), осуществляет или «выделяет» их. Когда Бог говорил: «Да изведет земля былие травное», то Ему внимала Душа мира и исполняла поведенное. Мир двойственен в своем составе: душа и стихия, то есть материя. Из этих стихий мировая Душа и «выделяет» отдельные вещи. В Душе есть инстинктивно (?) чуждый образ того, что надо делать из стихии. Есть градация душ: некая химическая душа и выше — растительная, затем животная. Все эти души ниже духа и погружаются в Душу мира, растворяются в ней. А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается, но по смерти. Дух отделяет человека от природы, и в духе даны человеку сознание и свобода. В человеке дух должен овладеть естеством. О материальном мире мы знаем меньше, чем о духовном и навсегда останемся на поверхности, ибо нам не нужно знать больше и идти вглубь. «Суть дела навсегда сокрыта от нас». Впрочем разум духовный и прозревший может проникнуть до «сокровенной мысли», вложенной в каждую вещь, как в «животворную ее сущность». Это ведение доступно человеку облагодатствованному, ибо эта область есть собственно область Божественного ума. Да не надеется кто туда вторгнуться насилием и самовольно.

Учение Феофана о Мировой Душе (в изложении проф. Г. Флоровского) полностью согласуется с древнецерковным учением о душевной природе стихийных и космических сил, как например у Афинагора, Климента и Оригена. Но эти существа не только душевны, но и интеллигибельны и деятельность их также разумна и интеллигибельна, а не инстинктивна, построена на началах иерархии, гармонии и ритма. В учении Феофана чувствуются отголоски древних и средневековых учений о Протее и Архее, как основных факторов всех жизненных процессов физиологического порядка, как архетипах минеральных, растительных и животных форм.

Насильственное и самовольное вмешательство в эту оккультную лабораторию природы осуществлялось в магии

всех времен и народов, является грозным предзнаменованием для судеб народов и осуждено библейской традицией.

Дух земли

Дух земли сыграл роковую роль в падении первых людей. В книге Бытия говорится о судьбе земли:

«Проклята земля за тебя» (Быт. 3, 17).

Земля проклята за грех Адама, почему? Местами слишком символический язык Моисея требует пояснений. Конечно, Бог проклял не планету Земля, быть может, ни в чем не повинную, но духа-архетипа земли. Имя его Адамас или Автадес, Поражает сходство этих имен с именем Адама, их общий корень «ад». Имя Адам на семитско-халдейском наречии означает «взятый из земли», тем самым устанавливается родство всех трех имен. Имя Автадес есть греческая переделка и означает «сам ад» (Авт-адес), вторая половина этого имени, Адес, Ад, Гадес (Hades), есть имя греческого подземного бога, иначе называемого Плутоном. Позднее слово «ад» приобрело иное, чисто хтоническое значение подземного царства, геенны в Библии, тартара в греческой мифологии, ада в обычном смысле. Имя Адамас или Адамант встречается в элевсинских мистериях и означает первозданного человека, или человека-архетипа. Под различными именами фигурирует он и в других древних мифологиях.

Как глава земной иерархии сил, дух земли занимал высокое место в Космической иерархии вообще. Когда Бог объявил Адама властелином земли и подчинил ему все царства природы, дух земли почувствовал себя ущемленным в правах. Сокращение Адама было делом адской тройки: духа земли, змея и Эосфора, руководила ими зависть к ново-явленному владыке Адаму. Сначала зависть, потом ненависть, злоба и месть — такова дьявольская цепь страстей и побуждений. Какова же роль земного духа в этой дьявольской игре? Это власть — земного тяготения телесного ангела Адама, сила земного элемента, усиленная до степени земного магнетизма махинациями владыки земли. Адам и Ева были доведены до состояния гипнотического оцепене-

ния, полусознания, парализующего волю и навязывающего решение.

Теософские мозги взбудоражены: почему Бог так сурово наказал бедных людей, когда изгнал их из рая. Вина первых людей в том, что своим поведением перед падением, своими сомнениями, они открыли нечистой силе доступ к своим сердцам. Нас не интересуют диалоги и трилоги заговорщиков, не интересуют и подробности тройственного заговора. Дух земли превратился в одного из наиболее страшных демонов. В таком виде вывел его оккультист Гете в «Фаусте». При встрече с ним ошеломленный Фауст не может удержаться от восклицания: «Какой ужасный вид!» Встреча прерывается, и дух земли уходит с презрением. Его сменяет в демонских экзерцициях Фауста более сговорчивый и покладистый, галантный и услужливый не в меру Мефистофель.

Имя духа земли в египетской мифологии — Геб (по-гречески Гэ — земля), его считали отцом Озириса, Изиды, Нефтис и Сета. Ему приносили в жертву детей. Жена одного из египетских фараонов принесла ему в жертву 14 детей, чтобы умиловить его⁹⁵.

В книге пророка Захарии Бог Саваоф говорит:

«В тот день Я истреблю имена идолов с этой земли и... нечистого духа удалю с земли» (Зах. 1, 2).

⁹⁵Urkunden zur Religion des alten Aegypten, v. Walter Otto, Jena, 1915.

ПОТЕРЯННЫЙ РАЙ

АДАМ

ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ ПАДЕНИЯ

Первый человек Адам появился с широко открытыми глазами, как ребенок, смотрящий пристально на незнакомый предмет. Зрение и слух, какое-то ощущение от прикосновения... все это рождало чувство, похожее на удивление; может быть и страх, первый страх души перед бытием. А когда ощущения от каждого предмета соединялись и сливались, то чудом возникало представление, понятие, как какая-то внутренняя, незаметная работа — первое, свежее и девственное представление о мире в его целом и частях, сличение, сравнение, установление сходства и различия, то есть все то, чем занимается детский мозг, в первозданной свежести и нетронутости.

Адам обладал двойным знанием, по двойственности своей природы, знанием внушенным, от Бога, и знанием приобретенным. И последнее его знание было также двойственным: 1) чувственное или феноменальное знание через органы внешних чувств и 2) созерцательное или нуменальное знание идей, существ и сущностей того мира, который стал невидимым.

Как ребенок имеет родителей, няню, которые ведут, наставляют и учат, так и первый человек имел рядом с собою... Бога как Отца, мать, няню... Родитель, наставник и учитель покидал своих детей, уложив их спать. А утром приходил вновь... Сколько времени продолжалась такая жизнь, неизвестно. Может быть, годы, десятилетия. Все больше и чаще оставлял их Отец одних, взрослых детей. Они уже не боялись, привыкли ко всему, узнали окружающую их природу и обстановку и смотрели на все как на свое. Природа, лес, сад, поле и животные оказывали ему трогательные знаки внимания, подчинения и преданности, восхищения. Можно играть с ними целые дни; человек по-

нимал их язык, все языки полевых животных и птиц. Свет, исходивший от человека, пронизывал все, а животные лгнули к этому свету и как бы купались в нем. Он был солнцем для животных, земным солнцем. Звуки человеческого голоса были для животных музыкой, вызывали трепет.

Очень рано, с первых же дней, познал человек свою власть, свое первенство и был счастлив, что может снисходить к другим живым обитателям земли как равным. Не было ни гордости, ни чувства превосходства, а скорее чувство ответственности перед низшей братией. Присматриваясь к окружающему миру, к самому себе и к своему собрату, человек начал присматриваться к Отцу. Если он видел свое превосходство над окружающим миром, то к Отцу у него было другое отношение. Сила, исходящая от Его Слова, Его голос, Его вид, Его бесконечное превосходство в знании всего и всех. Как ребенок удивляется своему отцу и матери, взрослым, так и они. Отец был взрослым для них. Если все склонялись перед человеком, то еще более склонялись все перед Отцом, и человек сам научился склоняться перед Ним, чувствовал восторг, близкий к экстазу, как и животные в отношении к нему, человеку. Этот священный трепет еще больше возносил человека и вел по пути совершенства. Экстаз Адама был натуральный, психопневма (дух и душа) не отделялись от тела, так как тело было легкое, чистое, не отягощенное грехом.

Адам видел ангелов, следил с восторгом за их полетом, но не завидовал им. Он мог сам летать, хотя и не имел крыльев. Ангелы разговаривали с ним, наставляли его в звездном бытии, рассказывали о небесных сферах. Человек стал вместилищем знания, причем он сам, своими силами соединил это ангельское предание со своим земным личным знанием и опытом. Интегральная память Адама вмещала все и ничего не теряла. Лета, забвение, было незнакомо человеку. Лета пришла позже. . .

Ангелы были так похожи на него и в то же время были другими, но бесконечно близкими, родными братьями. Адам смотрел на них с удивлением, смешанным с восторгом, а ангелы смотрели на человека с еще большим удивлением. Адам расспрашивал ангелов о Боге и получал от них сведения о жилище и о престоле Бога, о небесных сферах и

их обитателях, о Сыне и Духе. Бог и Сам открывал человеку Себя. Когда Адам и Ева оставались одни, они говорили об ангелах и Боге, всего больше о Боге. Бог был для Адама как другой человек. Его походка, фигура, голос — все было, как у человека Адама, но в то же время с необыкновенной остротой чувствовал человек, что Бог, его Отец, есть что-то другое. Что?.. Человек стоял перед загадкой Бога почти беспомощный. Чем больше открывал Себя Бог человеку, тем загадка становилась неразрешимее. Впервые почувствовал человек свое бессилие. . .

Из живого объекта Бог стал для человека мыслью, представлением и понятием. Погруженный в мысль, человек видел и самого себя, и это созерцание было не менее загадочным, чем созерцание Бога.

Он видел в себе мир в миниатюре и ориентировался в нем, но, кроме мира, он видел и что-то другое, необычайное. Он увидел «Образ», Бога, но тоже в минитюре, увидел в себе, внутри. . . Тайна Бога не открылась, а стала еще недоступнее. Человек спрашивал Бога, и, может быть, Бог говорил ему, что он не должен ломать голову, а должен подождать, пока вырастет, станет взрослым, окрепнет в духе, обретет новые способности и добродетели и. . . преобразится, победит свою природу и станет в Боге!

Работа ума продолжалась, ум потерял покой, а с ним и человек. Райское бездумное блаженство оказалось под угрозой. Несмотря на любовь сына-человека к Отцу и Отца к сыну, человек чувствовал себя зависимым от Бога. Почему?.. Почему не чувствовал, не замечал человек этой зависимости раньше? Стал он взрослым? Начинается работа аналогий, суждений, умозаключений. Начинается обособление человека, возникают диады: Я и Мир, Я и природа, Я и Бог, Бог и Мир, внешний и внутренний мир.

Работа созерцания идет параллельно с работой мышления, они поддерживают и питают друг друга. Созерцание ведет к самосозерцанию, которое сопровождается присматриванием к самому себе, самонаблюдению, к повышенному интересу к самому себе. Созерцание Бога и Небесной Иерархии ангелов уступает место самосозерцанию, созерцание «Образа» приводит к установлению подобия. Человек становится перед великим искушением. Самонаблюде-

ние и концепция подобия приводят человека к самоутверждению. Человек становится у самого края бездны гуманистического самоутверждения, готовый каждое мгновение свалиться в нее. . .

Ход мыслей Адама в порядке пытливого самосозерцания-самоутверждения сам по себе приводит к загрязнению, помутнению и спутанности созерцания вообще как началу метасхематизма ума и сердца. Самосозерцание приводит в движение все внутреннее микрокосмическое содержание, испытывающее необычные влияния. Если Адам и чувствует перемену ситуации, то не отдает себе отчета. Внешняя и внутренняя гармония оказываются под угрозой. Внутренний рай, неразлучный с покоем, как будто уже потерян, еще до утраты Эдема.

Третья тайна или загадка — древо Познания и запретный плод. Человек был знаком с плодом с древа жизни, но на древо Познания только смотрел, смотрел с опаской. Не должно ли было это страшное, смертоносное дерево («смертью умрете») внушить человеку первый страх и первое любопытство, особенно у жены, — чувство нездоровое. Может быть, вся разгадка здесь в плоде этого дерева, дающего познание, познание добра и зла. А что такое зло? Никто не знал этого, и Бог не объяснил. Человек знал о зле теоретически, со слов Бога, без объяснения сущности.

Сколько времени продолжалось это состояние человека неизвестно. Это состояние уже нельзя назвать райским, рай уступал место бездне.

А что такое смерть? И на этот вопрос не было ответа. Единственным консультантом человека явился змей, наиболее близкий к человеку по зоологической лестнице, по своей своеобразной разумности. Адам имел до сих пор только друзей, во всем мире, во всей окружающей его живой природе, врагов он еще не знал. Наличие зла в чистом раю в виде врага человека и противника Бога было и всегда будет головоломкой и камнем преткновения для всех фило и теософствующих, берущих на себя роль арбитров в споре между Богом и человеком и оперирующих со змеиным критерием, с точки зрения змеиной мудрости.

Падение человека было как будто подготовлено, и враги человека точно учли момент. Отрицание змея: «нет, не

умрете!» и его утверждение: «будете как боги» должны были подействовать на первых людей как удар грома среди ясного райского неба. Содрогнулась не только земля со всеми ее обитателями, содрогнулся и ангельский собор — во второй раз в истории творения. В первый раз он содрогнулся при падении первого ангела, Эосфора-Люцифера. В третий же раз — на Голгофе.

Бог считает человека Адама интеллектуально и морально взрослым, наказывает его изгнанием из рая. Человек следует не Богу, а змею, существу, стоящему ниже человека. Было ли влияние Эосфора, прямое или косвенное? Церковная традиция отвечает положительно на этот вопрос, не вдаваясь в подробности.

Падение Адама было не только моральным, как преслушание заповеди Бога, но и интеллектуальным падением, или падением в дискурс, размышление, рефлексию. Греческое слово скепсис означает не только сомнение, но и мысль, размышление. Сомнение и размышление идут рука об руку, неразрывно связаны друг с другом. В теории познания Августина сомневаюсь-познаю занимает видное место. Поэтому древнецерковная наука считает разум инициатором греха.

Проблема падения и связанная с нею проблема происхождения зла — одна из труднейших в христианском богословии и апологетике. Сколько седых, полуседых и лысых философских голов склонялось бессонными ночами над рабочими столами в тиши кабинетов для решения этой проблемы. Гениальный Шеллинг сказал по этому поводу: «Падение человека — это случилось нечто иррациональное», то есть нечто превосходящее человеческий разум, нечто сверхразумное. Для метасхематизированного душевного «чистого разума» эта проблема остается неразрешимой. Кто пал и увлек в падение, тот не может быть судьей, и разбирательство переходит в высшую инстанцию.

РЕЛЯТИВИЗМ

Проблема завязывается в узел, узел всего Бытия, настоящий гордиев узел человечества и творения, отношения релятивного к Абсолютному, узел релятивизма. Древний

рассказ о Гордиевом узле показателен и символичен, Александр Великий рубит его мечем, но это не есть решение вопроса. Гордиев узел распутал Логос-Христос словом и делом Своим. Жертва Сына-Слова была намечена изначала.

Роковая онтическая проблема: Я и Бог, или Бог и Я, есть проблема релятивизма, закон релятивизма, закон несоизмеримости Божественного и человеческого, Абсолютного и релятивного. А рядом с ним другой духовный закон иерархии, согласно которому все высшее способно проникать в низшее и познавать его, но не наоборот; низшее в иерархической лестнице не может достигнуть высшего и познать его. Бог пошел навстречу человеку, сделал для него исключение. Адам не дошел до конца по пути совершенного приближения к Богу и единения с Ним. Потенциально сын Божий, он должен был стать таким и актуально.

Эосфор — первый ангел был более совершенным, чем первый человек Адам. Он был чистый дух, ангел, не обремененный телесной оболочкой, и был ближе к Богу по иерархической лестнице. Но и он не дошел до конечной цели совершенства, и его падение было сильнее и глубже, чем человека. Падение Эосфора подтверждает закон релятивной ограниченности твари. В релятивизме и тварное совершенство не исключает возможности падения. Падение совершенного, то есть достигшего совершенства, Адама было бы сильнее и глубже, чем то, что случилось, то есть историческое падение несовершенного Адама.

Релятивное не может сравниться с Абсолютым и стать на Его место. Абсолютное же может перейти или войти в релятивное тварное, оно смешивается с ним и не теряется в нем, как в случае воплощения Иисуса Христа, не перестает быть Абсолютным. Обратный процесс не возможен. Как в математике переменная величина стремится к своему пределу, приближается к нему в бесконечности, но никогда не достигает своего предела. Абсолютное — это предел, «Последняя Вещь», а релятивное — только переменная. В эосфоризме-люциферизме есть чудовищное стремление к абсолютизации релятивно-тварного и приравнение его Творцу Абсолюту.

Тварное ограничено, это даже не Бытие, а становление или бывание. Абсолютное не становится и не бывает,

а есть. Становление и бывание — это для твари, креатуры, которая даже не Он (Сущий), а меон (не-Сущий). Онтизм — это для Абсолюта, а меонизм — для твари, даже для наивысшей. Релятивно-тварное участвует в Абсолютном, пребывает в Нем, приобщается к Его вечности и бесконечности. Меоническое становится онтическим в бесконечном совершенстве, но не само по себе, а по изволению Бога-Абсолюта и по Его благодати.

Такова в общих чертах онтология Платона—Аристотеля, не потерявшая своего значения и в наши дни.

Все креатурное (тварное) — релятивно, и наоборот. Если бы было иначе, то не было бы падения креатуры, его неустойчивости в онтическом. Падение твари есть прямое доказательство ограниченности релятивного, креатурной связанности и меонизма. Гегель сделал попытку перенести полностью Абсолютное в релятивизм, подчинив Его диалектике и становлению, и это — одна из самых позорных страниц новой, и в частности германской, философии. Эта галиматья считалась в начале XIX столетия вершиной философии. Ученики и последователи Гегеля сделали обратное, перевернули вверх ногами гегелевскую галиматю. И то, и другое — эосфоризм-люциферизм.

Господь Бог устроил экзамен, но ни Эосфор, ни Адам не выдержали его. Возникает вопрос, много раз уже поставленный и верующими, и врагами Его. Предвидел ли Бог падение тварных сынов Своих, а если предвидел, то почему не воспрепятствовал? А если знал и не предотвратил, то почему он наказал обоих, проклял бедного змея и ни в чем не повинную землю? Эти вопросы делали и делают честь всем фило-тео-софам, вернее, всем софистам по профессии и по призванию. В свое время они также делали честь всем незрелым школьникам и школьницам, которые задавали эти вопросы священникам-законоучителям на уроках Закона Божия и сами тут же давали ответы на свои вопросы, совсем в духе современных фило-тео, уже давно вышедших из школьного возраста. Но и известный богослов Helmut Tielecke в своей книге «Wie die Welt begann», говоря о творении, отмечает как бы паузу в деле Бога. Бог творит все словом, потом заводит как бы разговор: «Сотворим человека по образу Нашему»... Человек есть творение иное, он не

следует природе, как животные. . . и неожиданно автор заявляет: «Человек есть риск для Бога». Он говорит дальше, что Бог поставил человека выше природы, дал ему свободу, как Он Сам свободен. Это и означало «образ» Божий. Одиночество ставит человека выше животных⁹⁶. Г. Тилеке приводит мнение поэта Шиллера, сказавшего, что растения и животные получают свое назначение от природы без особых инцидентов, а человек должен сам найти путь к своему назначению, и здесь есть возможность ошибки.

Возможность и действительность

Фило-теософские апории разрешаются частично в этой пограничной области возможности и действительности. Зная наперед, имея в виду грядущую действительность, Бог оставляет как бы маленькую лазейку для человека. У Бога всегда рядом с непрекаемой действительностью остается место для возможности, некое свободное поле деятельности для твари, ангела и человека. Это — закон свободы твари. Ограничивает ли Бог этим самого Себя? Нет, рядом с абсолютизмом, Его безграничным Всемогуществом, свобода твари не ограничивает Бога. В этой свободе твари есть возможность экономии сил и средств.

Если бы осуществилась возможность совершенства человека Адама, то жертва Христа, страдания и смерть Его были бы не нужны. Нет для Бога незаменимых людей, Бог ни в ком не нуждается. Если не осуществляется одна возможность, не выполнил Адам своей задачи, находится другой. Адама заменяет Иисус из Назарета. Неосуществившаяся возможность возмещается другою, которая становится действительностью. Нет незаменимых людей для Бога: величайший из всех живших на земле людей, Адам, оказался заменимым. Возможность не ограничивает действительность, а восполняет или расширяет ее, выражает неисчислимое богатство Бытия в Боге. Свобода твари лишь утверждает или подтверждает свободу Бога.

Возможность и действительность суть два аспекта реля-

⁹⁶Ebd. S. 84.

тивного бытия, двоица, диалектика, равенство противоположностей. В возможности есть потенция действительности, а в действительности есть потенция новой возможности. Не всякая возможность переходит в действительность и не всякая действительность имеет в себе потенцию новой возможности. Возможность человеческого совершенства в Адаме не перешла в действительность. Действительность падения заключала в себе возможность спасения, иначе Бог не допустил бы падения, ограничив тем самым свободу человека.

Всякое неосуществление возможности есть грех, двойной грех — против Бога и твари. Возможность и действительность у Бога — одно, расхождение между ними в твари — это релятивизм. Казалось бы, Иуда-предатель делает полезное дело — он предает, чтобы осуществить дело Голгофы. Может быть, без предательства Иуды не было бы Голгофы, может быть, так рассуждал и сам Иуда? Факт удушения Иуды говорит против этого, но теософствующие рассуждают именно так. Иисуса распяли бы и без Иуды.

Интеллектуальный грех Адама состоял в том, что он пытался разрешить величайшую из всех тайн, Тайну Бога и Его образа в себе самом путем раздумья, размышления и рефлексии, что при сравнении себя самого с Богом у него мелькнула мысль об исотении, по выражению Иоанна Златоуста, о богоравенстве. Что-то чужое и чуждое вошло в райский обиход, непривычное и неподходящее для райской жизни. Интегральное, цельное знание Адама исключало всякое раздумье, всякую рефлексию, не давало места вопросам, проблемам и загадкам.

РАЙСКОЕ СОСТОЯНИЕ

Чтобы судить о первозданном, райском состоянии Адама до падения, нужно обратиться к евангельским примерам. Вот ап. Петр видит, сидя в своей рыбацкой лодке на Тивериадском озере, идущего по воде Христа. У него появляется необдуманное детское желание следовать Христу, самому ходить по воде. Он получает разрешение от Учителя, и притом так, как будто речь идет об обыкновенной вещи. Петр идет, как ни в чем не бывало, как по земле,

но вид набежавшей волны смущает детскую доверчивость Петра; благоразумие взрослого берет верх и Петр начинает тонуть. Вместе со спасением от протянутой руки Учителя он получает горький упрек:

« Маловерный! зачем ты усомнился?» (Мф. 14, 31).

Другой случай, с «начальником мытарей и человеком богатым», то есть ни в коем случае не подходящим для «царства Божия». Правоверные иудеи времен Христа считали мытарей злодеями и преступниками. Закхей «взлезает на дерево», чтобы «видеть Иисуса» и смотрит на Него пристально, как ребенок. Иисус сразу оценивает эту детскую веру и доверие, посещает его дом, и закоренелый мытарь преображается, возрождается духом и говорит: « Господи! (верит в Него) половину моего имущества раздам бедным». Иисус говорит о спасении его дома и называет Закхея «сыном Авраама» (Лк. 19, 2–9).

Иноплеменная женщина-язычница прикасается ко Христу и исцеляется от своей неизлечимой болезни и получает признание от необыкновенного Целителя. Христос поощряет все виды детской спонтанности, преданности и самоотдачи и говорит: «дерзай чадо! вера твоя спасла тебя!» (Мф. 9, 22) и считает взрослую детскость, невинность в вере необходимым условием наследования Царства Божия. И везде, куда ни являлся Христос, Он вызывал среди всех, своих и чужих, молодых и старых, измученных и разочарованных, неистребимую веру одним только Своим присутствием.

Христос видит на расстоянии Нафанаила, в котором «нет лукавства», испорченности взрослого, и берет его в ученики. Молодые апостолы, Иаков и Иоанн, бросают своего старого отца с его рыбацкой лодкой и сетями и следуют за Христом, Который посвящает их, вместе с Петром, в самые интимные Свои дела на земле, берет их с Собою на гору Фавор и в Гефсиманский сад перед судом и распятием.

Эта детская спонтанность, детская решимость и бездумная непосредственность, абсолютная и сакраментальная вера были основным духовным фоном райского состояния первозданного Адама и основой его систатического могущества и единодержавия на земле. После первого ангела

Эосфора с его ангельским единодержавием, Адам был самым могущественным владыкой мира. О могуществе цельной, интегральной веры Христос говорит:

«Если кто скажет горе сей: “поднимись и ввергнись в море” и не усумнится в сердце своем, но поверит... будет ему» (Мк. 11, 23).

Эти слова — не метафора и не аллегория, их нужно понимать буквально. Систатическая раздражительная сила души, тимос, в своем нетронутом состоянии скрывает в себе огромный динамизм, способный передвигать горы. К счастью для человечества и всего мира, послеадамовский человек потерял контроль над этой своей силой после всех катастатических изменений в тримерии. Всеобщая катастатическая астения (бессилие) стала основным стержнем земного человеческого жития-бытия.

ЗМЕЙ

МОРФОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ ЗМЕЯ

В библейской истории падение человека тесно связано с полумифической и загадочной фигурой змея. Говоря о змее, как о фигуре, мы имеем в виду психические особенности, резко выделяющие змея среди других животных, обитателей рая. Он назван «полевым зверем» (Быт. 3, 1) — подчеркивается его звериная природа. Но он наделен человеческим языком, не свойственным ни одному из животных. Правда, есть в Библии рассказ об ослице пророка Валаама, заговорившей человеческим языком. Здесь налицо чудо, вызванное исключительной исторической ситуацией, когда решалась судьба Израиля и всего тогдашнего мира. Правда и то, что соблазнительная речь змея вызвана также исключительной ситуацией, когда решалась судьба не только первых людей, но и судьба мира и человечества. Здесь можно было бы говорить о колдовстве и волшебстве змеино-го патрона Эсфора-дьявола, признанного главы всех колдунов, волшебников, магов, гадателей и чернокнижников.

В мифологии всех народов, в сказках и баснях, животные наделены даром речи, говорят человеческим языком. Но повествование Моисея не сказка и не басня, а подлинная история, и если можно говорить о мифе в этой истории, то в смысле современной науки, которая в каждом древнем мифе открывает некую истину и исторический факт.

Современная наука исследует язык животных и путем записей звуков, издаваемых животными, пытается восстановить этот язык, и недалеко то время, когда язык животных будет полностью восстановлен и зафиксирован на пластинках. Древние посвященные, иерофанты и адепты, понимали язык животных и умели с ними разговаривать. Если можно говорить о языке животных, то это, несомненно, язык эмоциональный, выражающий психические состояния, эмоции: страха, радости, скорби, горя, отчаяния, в

связи с находкой пищи и т. д.; это — сигнализация в звуках или оттенках звуков. В лучшем случае это также и имажинарный язык, выражающий представления и образы. Есть ли у животных понятия? Если ответить на этот вопрос утвердительно, то нужно признать и наличие у животных абстрактного языка, что весьма сомнительно.

Речь змея в Эдеме имеет абстрактно-конкретный, понятийный, не эмоциональный характер. Он говорит о смерти, о богах и Боге, о познании добра и зла. Это — не птичий и не львиный язык. О змее говорится в обычном переводе Библии, что он был «хитрее всех зверей полевых» (Быт. 3, 1). Этот перевод неправильный и произвольный. В греческом тексте стоит: «Разумнее или рассудительнее (фронимотерон) всех полевых животных» (не зверей) (Быт. т. ж.), стоит сравнительная степень. Как наиболее рассудительное животное, змей стоит между человеком и другими животными. Хотел ли Бог создать промежуточное звено между человеком и животными? Во всяком случае это животное обладает словом, как человек. Это понятно, разум и слово неразлучны и выражены на греческом языке одним словом «логос». Внешне полуживотное-получеловек, змей имел человеческую душу.

Художники Средневековья и Ренессанса, изображая момент грехопадения в раю, представляют змея-соблазнителя с туловищем дракона, с четырьмя конечностями, со змеиным хвостом и головой человека. Это существо держится прямо, как человек, стоя на задних конечностях — лапах. Художественная интуиция подсказала художникам правильную концепцию этого загадочного существа, самого загадочного из творений Божьих. Или, быть может, сказалось влияние некоей оккультной традиции. Концепция человекообразного змея получает некоторое косвенное подтверждение при раскопках города Афин, предпринятых американскими археологами после Первой мировой войны. Раскопки обнаружили многочисленные статуи загадочных существ с головою, туловищем и руками человека, без ног, с нижней частью туловища, заканчивающейся изогнутым назад змеиным, чешуйчатым хвостом. Относительная художественность этих статуй, обнаруживающая греческий художественный гений, говорит об их сравнительно не очень

древнем происхождении. Были ли в раю и змеи обычного типа из класса пресмыкающихся, без человеческих атрибутов? Или этот тип появился после как результат проклятия Божия: «проклят ты перед всеми скотами и всеми зверями полевыми: ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах земли во все дни жизни твоей» (Быт. 3, 14).

Дружба жены, Евы, со змеем кончилась враждою между ними (Быт. 3, 15), вплоть до открытой борьбы всех проклятых змеев, включая Змеев-Архетипов, с «семенем жены». Хождение на чреве, ползание как способ передвижения и питание землею — таков исход глубокой деградации, экфилизма змея, более глубокой и коренной, чем деградация человека.

ЗМЕЙ-АРХЕТИП

Интереснее и важнее отношение змея-искусителя не к зоологической лестнице, а к другому змею, Змею с большой буквы, идее, ангелу, первозданному Змею-Архетипу, бывшему члену ангельской небесной Иерархии.

Змей-Архетип (Первообраз) есть «большой, красный дракон» в Откровении Иоанна (12, 3) или «великий дракон, древний змий, называемый дьяволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр. 12, 9). В Ветхом Завете упоминаются еще два змея, Бегемот и Левиафан, которых Бог показывает Иову. Гностический «Змей, кусающий свой хвост» идентичен великому дракону и змею Откровения. По гностическим верованиям, он охватывает своим кольцом весь мир, держит мир в себе и никого не выпускает. Только гностики, знающие специальные формулы, выходят из круга змея и спасаются. Все Змеи-Архетипы, бывшие херувимские существа, суть падшие ангелы, имеют инфернальный аспект. Бывшие адепты ангельской мудрости, они являются представителями энантиной (враждебной) змеиной мудрости. Форма животного не исключает мудрости. Четыре херувима, составляющие трон Бога, имеют форму животных: льва, быка, орла и человека — и представляют ангельскую херувимскую мудрость. Их можно также рассматривать как Архетипы животных форм вообще. Змеи-

Архетипы не составляют исключение в этом ряду, но судьба их иная. Они отпали от центра Бытия, и с них начинается новый ряд в творении, ряд противников (сатана!) Бога, объединенных под названием «сынов противления», по ап. Павлу. Центральной фигурой этого ряда является «великий дракон», он же «Змей-Мудрость». Можно думать, что змеиный аспект является продуктом деградации когда-то славного «сына Света», Люцифера-Эсфора, Денницы.

Морфологию и психологию змея-искусителя нужно рассматривать также в культурно-исторической перспективе. Мифология древних культурных народов знает много смешанных типов земных существ, поэтому змей в Эдеме не единственное животное-монстр: полулюди-полуживотные козлоногие сатиры, кентавры — свирепые конелюди, русалки с рыбьими и змеиными хвостами, человекобык Минотавр на Крите, а в Египте: сфинкс с головой человека и туловищем льва, или человеческая фигура с головою льва, боги с песьими или птичьими головами. Германская «Прекрасная Мелузина», женщина со змеиным хвостом вместо ног, — поэтическое дополнение к этой серии. В некоторых мифологиях есть прямые указания на то, что человекоживотные были продуктом смешения людей и животных, но змей-искуситель есть существо первозданное, и смешение еще не могло иметь места.

Еще до того момента, как появилась роковая человеческая диада «Я и Бог», появилась не менее роковая змеиная диада «Я и человек». Почему это животное тело? Какая красивая жена у человека и какое у них обоих красивое световое одеяние! Сознание неравенства в раю приводит змея к проблеме справедливости. Отношение его к человеку иное, чем у других животных: у него нет преклонения перед человеком, а напротив, зависть и скрытое недоброжелательство. Разумность у него тоже не обычная, а змеиная, извращенная, архетипическая, как у его Пробраза, и направлена эта разумность на зло. Произвольная характеристика змея в неправильном переводе, где он назван «хитрым», соответствует действительности. Лукавство и хитрость змея — от Архетипа, а в древнецерковной науке лукавство и зло — синонимы.

Змей предпочитает разговаривать с женою, Евой, а не

мужем, Адамом; змей хороший психолог. Жена Ева — anima — душа, а муж Адам — animus — дух. В Адаме преобладает созерцательный элемент, и он меньше подвержен влияниям, а Ева — сама душевность, она эмотивна, и в ней преобладает рассудочный элемент, она ближе к змею. Тщательно подготовленный диалог лучше всего характеризует специфическую змеиную рассудочность. «Подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» Вопрос поставлен явно неправильно. Ева поправляет: запрещение касается только плода с дерева, которое среди рая. Дальше следует змеиное отрицание и змеиную мудрую ложь о том, что вкушение с этого дерева делает богами или Богом. В своем хитром усилии змей руководствуется своими личными побуждениями: завистью, ненавистью и злобой, но силою вещей он становится рупором-громкоговорителем своих змеиных геннаторов (производителей), кровно заинтересованных в совращении ненавистного им человека. Коллективно-архетипическое действует в лично-индивидуальном, и на протяжении всей мировой истории это повторяется на разные лады.

ЗМЕЕЧЕЛОВЕК

Основное в змее — его специфическая рассудочность, рефлексия, то есть функция душевного ума, его психизм, и этим он пробудил латентный психизм человека, активировал его. Психизм змея есть черта архетипическая, восходит к архетипам, утратившим свою духовность. Психизм означает онтическую деградацию человека, выпадение из рода (эктопию). «Друг Бога», Адам уподобился змею. Катастический офизм (змеиность) завершается змеиной инвазией, внедрением змеиных существ в человека, по Макарию Великому (Египетскому), в виде сердечного и поясничного змеев как продуктов размножения змеиных архетипов. Падение Адама создало почву для внедрения змеиного отродья, и человек стал змеечеловеком. В тантрической йоге процесс змеечеловечества получает свое завершение, когда поясничный змей Кунда становится полным хозяином в организме йога. Змеиная инвазия есть имитация Логоса, дающего свою частицу, свой принцип каждому человеку,

просвещающего «каждого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9).

Макарий говорит, что «змей стал в душе человека, как другая душа». Стало две души, человека и змея. Появляется радикальное зло в человеке, злая энграфия (запись), ведущая к экфории (выявлению) в поведении, человек проявляет змеиную волю. Неизбежно возникает раздвоение человека, раздвоение Я, диссоциация личности, душевная болезнь. Змей становится детерминантой, а в некоторых случаях и доминантой (господствующей), определяет поведение человека.

Деградацией человек изменил своей интеллигибельной ангельской природе, не потеряв ее полностью. Вместе с тем он ушел еще глубже в свою земную природу, усилился в нем стихийный элемент, в ущерб идеальному. Человек изменил своей идее, своему Первообразу-Богу, изменил и самому себе, опустившись до степени змея. Слово «змей» стало в Евангелии бранным:

«Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?» (Мф. 23, 33).

Христос заклеил змеечеловечество современников, фарисеев, книжников и лицемеров и утвердил идеал богочеловечества.

РАСТЛЕНИЕ

У праведного Адама, после его изгнания, раскаяния и трудовой жизни, оказывается ядовитое, растленное и инфицированное (загрязненное) семя. У него рождается сын Каин, первый отпрыск, после пережитого тяжелого шока, потрясшего все его существо и изменившего всю его органическую структуру. У его третьего сына Сифа (Сет), праведного и богопреданного, рождается сын Енос, которого считают адептом черной магии и основателем магии вообще. У праведного Ноя рождается Хам — у многих праведных царей израильских рождаются недостойные сыновья, богоотступники-идолопоклонники и извращенцы. Семя человека пребывает растленным, ионизированным (отравленным, иос — яд) и инфицированным даже у праведников в

латентном состоянии, проявляясь в потомках. Инфекция (заражение, загрязнение) зародышевой плазмы человека не знает границ и будет продолжаться до скончания веков. Систематическое растление исходит из определенного центра, а главный растлитель — он же и эмомиктис, кровосмеситель. Вся органическая жизнь на земле протекает под знаком кровосмешения и растления; растление коснулось не только человека, но и всей природы.

Вдохновенный автор Откровения частично открывает завесу над тайной растления, воплощенной в «жене, сидящей на звере багряном», с «чашей, наполненной мерзости и блудодеяния». И «на челе ее написано: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным». (Отк. 17, 3–5). Эта жена — великая любодейка, которая растлила землю любодейством своим» (Отк. 19, 2). Апокалиптическая жена — это только женский аспект растлевающего фактора, а мужской аспект сам собою подразумевается. Жена на багряном звере, связанная с Вавилоном, есть не только символ, но и действительность, тщательно замаскированная.

Первым непосредственным земным фактором растления было далеко рассчитанное лукавое злое слово змея, глубоко отозвавшееся в девственной душе первого человека, грех как результат шока, вызванного падением.

Растление принимает конкретные формы после змеино-го внедрения в человека. Змеи становятся источником перманентного пожизненного растления. Растление становится наследственным фактором и следует не только законам наследственности Менделя, но и оккультным законам.

Но и в тех случаях, когда древнецерковные писатели говорят об эндогенных (внутренних) факторах растления, например о страстных движениях души, они имеют в виду демонский фактор. Григорий Синайский говорит:

«Душа окачествовалась страстями, паче же бесами, а тело уподобилось скотам и погрузилось в тление»⁹⁷.

⁹⁷Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же — о помыслах, страстях и добродетелях, и еще — о безмолвии и молитве, гл. 82, С. 195. (По Позову с. 212).

Каин

«Где Авель, брат твой?» Вопрос Бога обращен к Каину и аналогичен вопросу, обращенному к Адаму: «где ты?» Как будто Бог не знает, где Адам и где Авель и что с ним случилось. Бог хочет вызвать этими вопросами раскаяние Адама и его сына, но не получает искреннего ответа и с этих пор падает с неба как будто завеса, отделяющая Бога от человека и земли. Вопросы Бога в концепции бытописателя Моисея вполне гармонируют с «юмором» Бога: «Вот Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3, 22). Адам не только не стал Богом, но и потерял свое человеческое достоинство и первородство, уподобился змею, потерял навсегда доступ к древу жизни и стал смертным. Когда же земля наполнилась людьми и растление превзошло все границы, «раскаялся Господь что создал человека и восскорбел в сердце Своем» (Быт. 6, 6)... «Ибо раскаялся Я, что создал их» (Быт. 6, 7).

Косноязычный в речи, великий пророк обнаруживает какое-то косноязычие в своем бытописании, приписывая Богу человеческие чувства. Для атеистически и полуматериалистически настроенных теософствующих дается повод для утверждений об антропоморфизме библейского Бога, повод для двойного греха: самовозвеличения и самообожествления человека, и для самоуничтожения и самоочеловечения Бога. Под влиянием английской критики Библии в середине XVIII в. и разногласия в оценке Библии Лейбниц написал свою «Теодицею», то есть оправдание Бога. Этот трактат не относится к числу лучших произведений Лейбница, но в свое время, в разгаре европейского «просвещения», он был уместен. Через 100 лет Владимир Соловьев написал книгу «Оправдание добра». После почти 2-х тысячелетий христианской эры в Европе приходится оправдывать Бога и Его добро. «Каинова печать» отверженности ложится и на современных, отдаленных потомков Каина.

Дело Каина есть продолжение дела Адама, его углубление, второе действие человеческой трагедии. А в последнем действии человек, потомок Каина, судит и распинает Бога на Голгофе. Начав с убийства человека, человек кончает богоубийством. Убийство родного брата есть акт самоутверждения. Дело Каина есть акт антропоцентризма-гуманизма. Гуманизм, как самоутверждение человека, начинается с человекоубийства. Только устраняя своих братьев и ближних, человек утверждает себя, и в этом — основная ложь гуманизма. На вопрос Бога, где Авель, Каин отвечает ложью: «не знаю» и прибавляет: «Разве я сторож брату моему» (Быт. 4, 9). В этом трусливом и грубом ответе — весь Каин и порожденный им каинизм-гуманизм.

В братоубийстве Каина происходит нечто чудовищное — проливается человеческая кровь, и земля впитывает ее, а Бог говорит:

«И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей» (Быт. 4, 11).

Здесь говорится о земле, как о живом существе, имеющем уста, и это имеет глубокий внутренний смысл. Бог проклял землю из-за Адама, а земля проклинает Каина. Земля перестает быть родиной человека и перестает «давать силу свою» человеку, обрабатывающему землю. За отчуждением Каина от Бога следует отчуждение его от земли.

«И пошел Каин от лица Господня и поселился в земле Нод, на восток от Эдема» (Быт. 4, 17).

Первый гуманист Каин должен жить, его убийство «отмстится всемеро» (Быт. 4, 15). Человекоубийство повторяется в потомке Каина в 5-ом поколении, Ламехе, и «если за Каина отметится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро» (Быт. 4, 24). Семя злого геннителя Каина должно исчерпать себя в генерациях. В космоантропической экономике Бога зло должно изжить себя, полностью исчерпать себя, должно экфорировать полностью, не должно остаться никаких злых энграмм без экфории до того апокалиптического дня, когда зло будет изъято из мира, локализовано, собрано в одно заранее предназначенное ему место, в геенну.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Процесс гуманистического самоутверждения обрывается с Адамом, но восстанавливается в Каине, нарастает вплоть до потопа. Каин осужден на изгнание и скитальческую жизнь, порывает с семьей отца. Это означает полный разрыв с остальным человечеством. После раскаяния Адама и его верности Богу, после убийства Авеля, человечество распадается на две противоположные и враждебные части. Судьба их различна. Каин принужден бросить свою профессию земледельца, которую он разделял со своим отцом Адамом. Земля прокляла его, не дает ему своей силы для урожая. Но мысль о потерянном рае, о котором он знает по рассказам отца, не оставляют его. Не это ли было началом его отчуждения от Бога, кончившегося тем, что Бог не принял его неискреннюю жертву. Каин хочет вернуть рай на земле своими силами. Он строит город, первый город на земле, странствия его кончились. Его потомки продолжают попытки в устройстве райского комфорта. Один из них становится «отцом живущих в шатрах», другой — отцом всех играющих на гуслях и свирели, а третий становится «ковачем всех орудий из меди и железа» (Быт. 4, 17–22). Развитие ремесел, искусств и наук означает эру Каина в культурно-исторической перспективе. С Каина и его отверженного потомства начинается цивилизация народов. Можно ли говорить о заслугах Каина и его потомства и об особенной одаренности каинитов вообще? Либерально-гуманистические историки и социологи ответили бы на этот вопрос утвердительно, и в этом выражается их культурно-историческая тенденциозность и близорукость. Дело в том, что нет точного разграничения цивилизации и культуры. Освальд Шпенглер в своей на шумевшей книге «Закат Европы» пытается разграничить эти два понятия, но он сам постоянно смешивает культуру с цивилизацией. О духовной ценности культуры нет споров, культура есть устремление вверх, к Богу, к небесному отечеству, в то время как цивилизация есть извращение и вырождение культуры, когда культура становится самоцелью и все устремления человечества направлены к насаждению рая на проклятой и проклинаящей земле, вопреки Богу. Духовные дары размени-

ваются на жизненные злостные нужды, служат практическим целям. Духовные ценности отступают на задний план, уступают место житейским проблемам. Практицизм, прагматизм и утилитаризм ложатся в основу жизненной мудрости, осуществляется то, что в Европе получает название секуляризации религиозных ценностей. Наука, философия и искусство отделяются от религии и церкви, эмансипируются от нее, становятся самостоятельными, принимают светский характер. В каинизме, во всех сферах человеческой деятельности проявляется греховная, катастрофическая космофилия, приверженность к миру и мирскому. Образец каиновой цивилизации дан в библейском рассказе о Вавилонской башне, которая должна была подняться «до небес» и «составить имя» строителям ее (Быт. 11, 4).

Всякая цивилизация ведет к угасанию религиозного и морального сознания и духовному маразму. Иссякает, истощается творческий слой народного, коллективного подсознания. Народы стареют и исчезают с лица земли под тяжестью цивилизации, не оставив даже имен своих в памяти потомков и соседних народов.

КАИНИЗМ

Каинизм получает значительное приращение, когда нисходят с неба ангелы и женятся на дочерях человеческих, потому что «они красивы» (Быт. 6, 2), и с тех пор усиливается «развращение человека на земле» и все помышления сердца их «были во зло во всякое время» (Быт. 6, 6). И увидел Бог, что «земля растленна: ибо всякая плоть извратила свой путь на земле» (Быт. 6, 12). Падшие ангелы насаждают магию, открывают развращенному роду человеческому небесные тайны, ставят себе на службу скрытые силы таких же падших, как и они сами. Устанавливается контакт с падшей космической иерархией и усиливается ее влияние на человечество. Падшие с неба и падшие на земле объединяются и сродняются, две традиции сливаются. Создаются условия для воплощения интеллигибельного зла в человеке. Злые энантные надземные силы становятся инструкторами человечества, учителями и наставниками. Они проникают и в среду избранного народа, устраи-

ивают волнения. Появляются рецидивы язычества, идолопоклонства, чернокнижничество распространяется по всей земле. Появляются хтонические фигуры Исава, старшего сына Исаака, Нимврода, порывающих с семитской религиозной традицией. Появляются космоастро- и зоолатрия, почитание змея занимает видное место в псевдорелигиозной практике. Исчезают немногие монотеистические черты религий хамитов и иафетитов, потомков Ноя, всюду водворяется грубый натуралистический политеизм с фаллическим культом, с человеческими жертвоприношениями, развратные культы Изиды, Астарты, Гекаты, Реи Кибелы и др., римские сатурналии и афинские вечера; культ Ваала-Фегора (Вельзевула), кровавого Молоха, с кумирами вершин и священных рощ. Натуралистические религии с их разнузданными культами и празднествами, потакающими грубой чувственности, окончательно расшатывают моральную устойчивость народов. Каинизм становится фактором чудовищного растления человеческого рода. Относительно чистое семя семитов смешивается с каиновой нечистью. Тонкие прослойки относительного благочестия в каиновом племени представлены в лице пророка Валаама, Аэндорской волшебницы, обратившейся блудницы Раав, приютившей соглядатаев Иисуса Навина, и немногих других.

Древний каинизм выражается в богоотступничестве, злостном неверии, черном магизме и... половой разнузданности вплоть до содомии. Космохтонические (земные и подземные) союзники-покровители каинистов становятся их богами. Хтонические божества и хтонические элевсинские мистерии занимают видное место в религии Древней Греции. В религиозно-аскетической практике утверждает-ся умиловивление злых божеств в виде жертвоприношений, почитание демонов и демонская мистика (еще живущая в сибирском и среднеазиатском шаманстве).

Бог наложил на Каина печать, и с того же дня он стал страшилищем рода человеческого, все чуждались его и никто из встречаемых не решался тронуть его. Отверженность Каина, его полный разрыв с Божественным Откровением являются обратной стороной каиновой печати. Как суррогат Откровения в каинизме: «откровения падших ангелов» и оккультная традиция Эосфора.

Один маленький оазис существует в пустыне земли, маленькая страна и маленький народ. В теократии Бога Моисей дает государственную, социально-политическую и церковно-религиозную организацию народу буйному, непостоянному, изменяющему своему Богу, но героическому. Каиново отродье угрожает затопить оазис, песчаные волны пустыни грозят стереть его с лица земли, засыпают его, покрывают его мертвым песчаным саваном. Оазис держится только Божьим произволением, непрерывная пророческая традиция связывает оазис с новой теократией Христа.

Каинизм живет до сих пор в стране древних иафетитов-арийцев, в Индии и монгольских странах. В антикварной религии индуизма утвердились хтонические божества в виде триады Тримурти. Хтонизм Браммы и Вишну выражается в том, что они неразлучны с землей, с миром, и вне земли не проявляют признаков бытия. Брамма возвращается в свое яйцо — яйцо Браммы и пребывает в состоянии зародыша до нового мирового цикла, до новой Манвантары. Брамма и Вишну неразлучны со змеями, у каждого из них есть по змею: у Браммы — змей Шеша (Sesha), у Вишну — змей Ананта. Шива обходится без змея, потому что он сам — змеиной природы. Индийский Люцифер Шива, имеющий все атрибуты Люцифера, включая фаллос, наиболее почитаемый в Индии. Он в то же время изобретатель и патрон йоги и сам практикует йогу в часы, свободные от сексуальных развлечений. Супруга его, злая богиня Кали, которая посылает людям болезни, сумасшествие и падеж скота, занимает 2-е место по числу почитателей. Индийский дьявол Мара пользуется почетом, он — большой аскет и тоже занимается йогой. Все индийские храмы покрыты изображениями демонов. Не забыты и 10 000 малых божеств индийского пантеона. Тантрическая йога кончается кундализацией человека, то есть превращением в змее-человека. Шиваизм есть основное ядро индийской духовности, вернее индийского змеиного психизма, а пресловутая, хваленая восточная мудрость есть чистейший эосфоризм, мудрость древнего Змея-Дракона.

ЭОСФОРИЗМ

Падение человека, Адама, проливает свет на падение первого ангела, и наоборот. Перед Эосфором была та же онтическая антитеза: «Я и Бог», но в более острой форме, чем у человека. Он был небожителем, был ближе к Богу и стоял выше человека в иерархической лестнице. И богоподобие его было нагляднее, чем богоподобие человека. Пути Эосфора и Адама разошлись. Эосфор нашел верного сообщника и спутника в Каине и утвердил свое господство над землей и человеком. Порвав с Богом, он лишил себя источника Силы и Жизни, и обречен на паразитарное существование за счет человека. По учению древнецерковной науки, он поддерживает свое существование энергией человеческих страстей и аффектов. Лишившись своих архангельских атрибутов, он обратил свои взоры на человека Адама, воспользовался его состоянием психического шока в момент падения и ограбил его дочиста. Отсюда — чудовищная астения (слабосилие) Адама и человека вообще, и потому Христос называет его «человекоубийцей искони» (Иоан. 8, 44). Не решаясь вступить в открытое единоборство с Адамом, Эосфор побеждает его хитростью. История Эосфора повторяется в Каине, который убивает Авеля физически. Каинизм переходит в эосфоризм и теоретически, и практически.

Падение человека оказалось неправильным, поправимым после Голгофы, но падение Эосфора Церковь считает непоправимым, ирреправильным. Тем не менее судьба бедного Эосфора очень волнует теoантропософов, они хотели бы помочь ему. По всему теософскому фронту идет если не полная, то частичная реабилитация теософского «батки». Ведется плоская, двойная итальянская бухгалтерия Э., с перечислением его грехов и «заслуг», причем все эти заслуги высосаны из нечистых теoантропософских пальцев, а грехи даже в интерпретации теософской так омерзительны, что полностью покрывают все «заслуги». Спасение всего и всех, даже вопреки воле спасаемых, — один из основных догматов теoантропософии. Иначе нарушается непреложный хтонический Закон повторений, воплощений и возвращений.

Вольтер называет черта обезьяной Бога. Черт имитирует Бога, хочет делать то, что делает Бог. Но если главное у Бога заключается в Эросе-Любви, то у черта получается сплошная эротика, которая становится основным фактором космоантропического, мирочеловеческого растления. Бог строит свою Церковь на Земле через Сына-Христа, а черт пытается строить через своего сына и помощника Каина, потому что действовать открыто он не может. В своем стремлении построить земной рай человек Каин готовит место и Э. Бог хочет преобразования твари с переходом тварного естества в божественное сверхъестество, а преобразование Христа на горе Фавор становится идеалом и образцом для человека как промежуточного звена между естеством и сверхъестеством. В эосфоризме все иначе: Бог призван только творить по Своему образу и подобию, а Эосфор призван все изменить, переделать по своему образу и подобию. Этот своеобразный метаморфоз (преобразование) наизнанку, энантиный метаморфоз, рассчитан на сатанопоз всего творения и Бытия, с увековечением греха и зла, то есть этакий эсхатологический, конечный пансатанизм, с увековечением «мира сего» и научно-эвдемоническим бессмертием человека, с увековечением глупости, пошлости, скуки и преступности. Научно-философским преддверием к эосфоризму является сначала пантеизм, часто невинного характера, переходящий в атеизм-антитеизм и доходящий до откровенной теомехии (богоборчества).

Первочеловек и первоангел, богочеловек и богоангел, — между ними полный параллелизм. Оба пали через самосозерцание и самонаблюдение, и это послужило началом самости обоих. По учению неоплатонизма в изложении Плотина о Божественной Триаде, 2-е лицо Триады созерцает 1-е лицо, а 3-е лицо созерцает первые два лица. Тем большее значение имеет созерцание Бога для твари, человека и ангела, которые тесно связаны общей судьбой. Тема антропизма — гуманизма и эосфоризма нашла отражение в мировой литературе. Если Мильтон в «Потерянном рае» и Клопшток в «Мессиаде» близки к церковной традиции, то Гёте в «Фаусте» очень далек от нее. Гёте и Байрон — оба дети своего века, века торжествующего антропизма-гуманизма и эосфоризма. Чёрт в «Фаусте» — второразряд-

ный, хотя и обладает всеми магическими средствами. Мефистофель на побегушках у человека-Фауста, исполняет не только чувственные, но и «оккультные» желания Фауста, начиная с жизненного эликсира и «кухни ведьм» и кончая оккультной лабораторией природы, устраивает романтическую встречу с Еленой Спартанской в Елисейских полях. Гёте слепо следует теологэме-антропологэме Мартина Лютера: чтобы спастись, человек должен сначала согрешить, пройти через грех. У Фауста выходит немного иначе, чем больше грехов, тем вернее спасение. Спасение Фауста через заступничество Маргариты — это настоящее *deus ex machina*, не оправдываемое положением вещей.

У Байрона в «Каине», в диалогах с человеком, представлен сам «Светоносец» — Люцифер, у него — властный тон, он чувствует себя владыкой человека Каина. Каин пытается отстоять свою независимость, но отступает перед несокрушимой логикой Эосфора: «Не чтущий Бога чтит меня», но я ни перед кем не преклонюсь, «и все же ты мой поклонник: не клонясь пред Богом, клонятся предо мною». Каин молча следует за ним... Герой «Манфреда» пытается вести себя более независимо, он не сознает своей связанности с Люцифером, и в этом заключается его последняя жизненная драма. Гуманист-индивидуалист Байрон дальновиднее гуманиста-пантеиста Гёте. Эосфоризм Гёте почти идилличен, а Байрону не до идиллии, и эосфоризм его драматичен.

ТЕОСОФИЯ

Первым теософом нужно считать нашу прародительницу Еву, идеал земной женской красоты и земной аспект Вечно-Женственного. Теофилософствующая женщина — одно из наиболее ярких проявлений катастрофического противоестества человека. Порыв женщины к знанию-Софии, когда еще не завершен Эрос, как любовь человека к Богу и к вверенному ему Космосу, был преждевременным. Духовная сфера женщины — Любовь, духовная сфера мужчины — София, и задача подлинного религиозного брака в христианстве заключается в духовном обмене Любви и Софии, этих двух Божественных принципов. Из этого не следует, что женщине навсегда прегражден путь к Софии.

Напротив, нигде женщина не получила такого доступа к Софии, как в христианстве, и Мария, Божья Матерь, становится источником мудрости для всех верующих без исключения.

Теософия есть перманентное вкушение запретного плода с древа познания, и эта инерция падения продолжается неослабно и по сей день. Дело не во вкушении самом по себе, а в преждевременности вкушения, без предварительной мистико-созерцательной подготовки и моральной устойчивости. Примат женщины в европейской неотеософии подтверждается тем, что до Первой мировой войны 75 процентов членов теосфских обществ были женщины, и в самом возникновении неотеософии женщины сыграли главную роль. Примат женщины накладывает на всю теософию печать психизма. Библия дает много примеров этого женского психизма. Психизм есть душа теософии, а теософия есть метафизика психизма. Психизм есть примат души в мистической жизни человека и притом души неочищенной, несублимированной. Источник и корень неотеософии — в тантризме, и в ней, как и в тантризме, представлены две фигуры: всезнающий махатма и женщина как хорошо, по всем правилам оккультного искусства, аранжированный медиум. Блестящие медиумические способности Блаватской сделали ее орудием безответственных махатм. Блаватскую сменила в медиумическом тантризме Елена Рерих. В своей тяжкодумной и сумбурной, головоломной и головокружительной, местами тошнотворной «Тайной доктрине» Блаватская берет на себя роль арбитра в вековечном споре Эосфора с Богом, и все симпатии ее — на стороне Эосфора. Вся «Тайная доктрина» в целом есть наиболее полная система трансцендентального сатанизма. Теософия в руках Блаватской превращается в настоящую сатанодицею. В своем эосфорическом атеизме-антиатеизме Блаватская неоригинальна и прибегает к дешевому гностическому антииеговизму Василида и др. (II и III вв. п. Р. Х.). Своей неотеософией Блаватская вновь связывает каиново человечество вырождающейся Европы с Эосфором.

В неотеософии Блаватской эосфоризм приобретает новое теоретическое и практическое оформление. Одним из центральных пунктов неотеософии Блаватской является

отношение знания к религии, причем все поставлено вверх ногами. Не религия создает знание и мудрость, а знание выделяет из себя религию. Эти взаимоотношения выражены в изречении одного махараджи: «*Satyat nasti paro dharma*», что означает: «Нет религии выше истины», и это изречение Блаватская взяла в качестве эпиграфа к «Тайной доктрине». В этой концепции истина и религия оказываются разделенными и неравнозначными. Истина эмансипируется от религии. В этой концепции нет ничего нового, она находится в полном согласии с концепцией безрелигиозной истины индуизма и свидетельствует об угасании религиозного сознания в индуизме.

Автономная истина находится в монопольном обладании махатм и к ним направлены все теософские взоры. Обладающие истиной махатмы идут дальше, они фабрикуют религии, которые делаются на узком клочке земли между Индией и Тибетом, как луна делается в Гамбурге, по утверждению одного из чеховских героев. Если какая-нибудь страна нуждается в религии, то Гималайское Братство махатм посылает туда одного из своих членов с пачкой религиозных истин в кармане. Религии появляются и исчезают, а истина пребывает вечно и является единственным источником религий. Значение религии обесценивается еще и тем, что в разных своих перевоплощениях человек может принадлежать к разным религиям. За этой видимой религиозной нейтральностью скрывается одна всепоглощающая религия буддизма, к адептам и членам иерархии которой принадлежат все махатмы, требующие от своих поклонников абсолютную преданность и неизбывное доверие.

Ведущую роль в теософии Блаватской играет индуизм и буддизм, как в его прошлом, так и в его современном виде откровений махатм. Вся духовная культура человечества, все религии и мистические школы древности рассматриваются сквозь буддийские очки и должны служить подтверждением и опорой для буддийской доктрины. Неудивительно, что многое в изложении Блаватской притянуто за волосы. По своему происхождению «Тайная доктрина» есть тантрический продукт совместной деятельности опытного махатмы с талантливым и всесторонне образованным медиумом. Главное содержание ее — комментарии к стан-

сам «Дзиан», из серии тантрических откровений. Монумен-
тальный труд Блаватской мог бы служить энциклопедией
окультиного знания, если бы не специфический буддийский
оттенок. Все, что касается христианства, заимствовано из
гностической эсфорической литературы. Характерно для
тантризма, что всезнающий махатма пополняет свои зна-
ния в медиумическом трансе.

Работа Блаватской носит местами характер дамского
рукоделия. В 5-м томе французского издания «Т. Д.» го-
ворится, что Иоанн Креститель был непосвященным ас-
кетом, а через несколько страниц говорится, что Иисус
во время крещения получает посвящение от Иоанна. Как
может непосвященный посвятить другого? Таких ляпсу-
сов в «Т. Д.» много, и не удивительно, потому что Бла-
ватская писала в трансе, как это принято в тантрической
практике.

В 5-м томе своего труда Блаватская заявляет: «Логос и
Сатана — это одно и то же». Что и требовалось доказать,
Сатана — единственный логос теософии.

В качестве образца теософских спекуляций можно при-
вести теософскую концепцию падения. Слова змея: «буде-
те, как боги» или «как Бог» в латинском переводе Вуль-
гаты «*Eritis sicut Deus*», теософия принимает за чистую
монету, за переход на высшую ступень. Нет ничего смехо-
творнее этого утверждения. Новоявленные «боги» объаты
страхом, впервые в их райской жизни, страх переходит в
трусость, в ощущение какой-то непонятной неловкости, они
сваливают вину друг на друга и на змея. Они не только не
стали богами, но потеряли свое человеческое достоинство,
свое царственное положение. Гуманистически воспитанные
немецкие философы-идеалисты: Кант, Фихте, Фр. Шиллер
и др. становятся на теософскую точку зрения в вопросе
падения. Сознательную ложь змея теософы ставят змею
в заслугу, следуя змеиной традиции индуизма. Солидар-
ность со змеем в теософии идет параллельно с солидар-
ностью с Эсфором и завершает змеиную мудрость тео-
софии.

ТАНТРИЗМ

Для всеведения йогов и махатм существуют границы. В своей неудержимой жнанической страсти, страсти к знанию, махатма прибегает к тантрическому искусству, завещанному главою иерархии, Гаутамой Буддой. Выступая в завидной роли гипнотизера, махатма переводит женщину или девушку в транс. Женское психическое ясновидение открывает в астральном плане еще неведомые махатме видения, но всегда отрывисто, бессвязно, бессознательно. Махатма напрягает свои мозги, пытаясь разобраться и ориентироваться в этом море бессвязности. Что в этом море есть истинное и что ложное, этого не знает ни махатма, ни его трансирующий медиум. Махатме помогают в этом его готовые жнанические мистико-метафизические формулы. Печать полной дезориентировки в духовной области лежит на всем этом махатмо-медиумическом творчестве. Неудивительно, что духовность в ее чистом виде остается для тантризма *terra incognita*, и они выдают за духовность образы извращенного психизма. Блаватская начала новую эру в индо-тибетском тантризме. Махатмы избирают в качестве медиумов образованных европейских женщин — таковы, после Блаватской, Анни Безант, Елена Рерих, автор книги «Свет на пути», и др.

Тантризм грешит против основного гносеологического (познавательного) правила: *similia similibus cognoscuntur*, то есть «подобное познается подобным», или как формулировал ап. Павел: «духовное сообразуется с духовным» (1 Кор. 2, 13). Тантризм характеризуется недостатком созерцательной силы самого тантрика, не говоря о его медиуме.

Слово «тантра» означает ткань, то есть систематическое изложение⁹⁸. Число тантрических книг, по Гельмуту Глазенаппу, чрезвычайно велико. Появляются все новые писания на старые скрытые тексты, которые «наколдованы» (*herbeigezaubert*) адептами. Значительна из них *Kalasaakra* («колесо времени»), сфабрикованная Сакия Муни

⁹⁸ Helmut Glaserapp. *Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamanten Fahrzeugs*. Stuttgart, 1940, S. 17.

(Гаутамой Буддой) в последние годы его жизни для короля Шамбады Сукандра. Классическая страна буддийских тантр — Тибет. Насчитывается около 12 000 тантрических книг. Существует тантрический ритуал, практикуемый женатыми монахами. В Бирме буддийский культ был связан со змеиными богами⁹⁹. Постепенно тантра превратилась в кодекс черной магии.

НЕОГНОСТИЦИЗМ

Распространение христианства в странах передней Азии, северной Африке и южной Европе вызывает реакцию всех черных сил. Каинизм-люциферизм (эсфоризм) поднимает голову и вступает то в открытую, то в скрытую борьбу с христианством. В скрытой борьбе главную роль играют две секты, выросшие на христианской почве, гностицизм и манихейство, которые с самого момента их возникновения обнаруживают прочную связь с эсфоризмом. После Крестовых походов гностико-манихейский эсфоризм получает широкий доступ в христианскую средневековую Европу и проявляется в ересь и сектах вальденсов, катаров, богумилов, богемских братьев и др., способствуя духовному разложению Запада. Психические эпидемии принимают массовый характер и распространяются из одной страны в другую. Неогностический эсфоризм прочно утверждается в Австрии, Богемии и Германии в XII, XIII и XIV вв.

Неогностицизм Рудольфа Штейнера носит громкое название антропософии в духовной извращенности Запада. Христианский элемент в нем выражен больше, чем в теософии Блаватской, но искажен и фальсифицирован. Р. Штейнер решил, что в христианстве нет «науки», понимаемой в специфически теософском смысле, и дополняет христианство... индуизмом, буддизмом, зороастризмом и гностицизмом. Подлинная древнецерковная наука осталась для Штейнера и для всех теософствующих книгой за семью печатями. Наукообразно и эволюционно мыслящий, гуманистически вышколенный, выпестованный Бла-

⁹⁹ Ebd. S. 61.

ватской Штейнер делает полуоборот в сторону христианства и так и застывает в этой позе, всю свою жизнь занимаясь фальсификацией христианства. В вопросах христианского эзотеризма он — целиком на почве гностики, почти не прибавив своего. В своей книге «Христос и духовный мир» (*Christus und die geistige Welt*), он фальсифицирует образ Христа, идентифицируя Его с Заратустрой. Эсфоризм принимает у Штейнера более конкретные формы, чем у Блаватской. Эсфор является для него источником знания и откровения, он называет его «символически» Звездой, духовным существом, не называя по имени.

В изложении Штейнера эта «Звезда» царствует в высшем деваканическом мире и «лучами своими пронизывает всю духовную жизнь». Штейнер продолжает: «Духовный опыт заключается в непосредственном восприятии «Звезды». Если кто находится под воздействием духовного мира, то — является Звезда, духовное существо. Всякое углубленное мышление со времен нашего летоисчисления (!) есть результат воздействия лучей этой Звезды. Кто напряженно ждет, тот испытывает сильное влияние силовых лучей Звезды и тот ждет не даром»¹⁰⁰. Штейнер всю свою жизнь находился под непосредственным воздействием своего вдохновителя и черпал свою «мудрость» из его откровений. Тантризм Штейнера принимает иные формы. В качестве махатмы фигурирует само «Духовное существо — Звезда», а медиум-ясновидящий — Штейнер. Тантризм Штейнера выражается в чтении «хроники Акаши», которая есть не что иное в восприятии медиума, как калей-

¹⁰⁰ Штейнер, *Christus und die geistige Welt*, 1960, Ss. 14, 16–17, 25, 28. Штейнер (Steiner), Рудольф (1801–1925) — нем. философ и мистик, основатель антропософии. В 1902 обратился к теософии. Возглавил герм. отдел Теософского об-ва; за несколько лет им прочитано более тысячи докладов, написаны руководства по теософии («Очерки тайноведения», «Теософия», «Как достичь познания высших миров» и др.). В нач. войны Ш. удалился в нейтральную Швейцарию. Само учение Ш. представляет собой синкретич. соединение зап. и вост. религ.-окультных учений, в к-ром можно выделить элементы гностицизма, пифагорейской мистики чисел, каббалистики, оккультино истолкованного христианства («христософии»), а также реминисценции из наследия Гёте, нем. романтиков и классич. идеализма (Фихте, Гегель).

доскоп Сатаны. Чтение подлинной хроники Акаши недоступно «ясновидящей душе» (heilscherische Seele) трансирующих медиумов, мужских и женских. Оно доступно только чистому созерцанию святых, как в видениях Ефрема Сирина, Амвросия Миланского, Иринея Лионского, Исаака, Максима и др. Книга Штейнера «Из хроники Акаши»¹⁰¹ свидетельствует о медиумической одержимости Штейнера, является классическим образцом психической спутанности и бессвязности.

¹⁰¹Aus der Akascha Chronik

МЕССИАНИЗМ

Свет, сила и творческая активность внутреннего Логоса дают себя знать каждому человеку в большей или меньшей степени. Это ощущение внутренней силы не постоянно в различных индивидах, то усиливается, то ослабевает, может исчезнуть на время или принять уродливые формы. Значительную роль играет и другой внутренний фактор — живое ощущение человеческого архетипизма как дальнего отголоска бывшего величия праотца Адама, который в латентном состоянии живет в каждом человеке и ищет выхода. Образ Бога в человеке — третий фактор, который лежит в основе чувства личного достоинства. При отсутствии религиозной веры и религиозного опыта человек не отдает себе отчета об источниках его внутренней активности и здесь кроется величайший соблазн «человеческого, слишком человеческого». Даже те, кто умел вначале внимательно прислушиваться к голосу внутреннего Логоса, забывают о Нем. Так возникают все ереси, сектантство и расколы, лжепророки и лжемессии. Кто овладел словом в устной и письменной форме и собрал вокруг себя группу единомышленников и карьеристов, одержимых теми же чувствами, тот приходит к сознанию своей миссии в своем городе, своей стране, во всем мире. На протяжении тысячелетий творческие интересы человечества сосредоточиваются вокруг проблемы спасения, но заботы о «страждущем человечестве» тесно переплетаются с заботами о своем личном успехе и преуспевании. Если побуждения искренние, благородные и бескорыстные и ограничиваются сферой гражданской, социально-политической и государственной, то встречают признание свыше.

По мере жизненного успеха соблазн «человеческого» ведет к своеобразной духовно-душевной аберрации мессианизма. В исторической перспективе имитаторы Логоса-Мессии начинают постепенно входить в роль. Вспоминается ветхозаветное:

«Не нам, Господи, не нам, а Имени Твоему дай славу»
(Псал. 113, 9).

Это исповедание царя-пророка звучало и звучит одиноко. Господнюю славу новоиспеченный «мессия» приписывает себе. Мессианизм становится болезнью интеллектуальной элиты человечества во все времена и у всех народов. Внешние проявления этой болезни были хорошо известны древнецерковным аскетическим писателям под названием напыщенности или надутости (метеоризма) ума. Мессианизм грешит против духовного закона, сформулированного Логосом-Мессией:

«Ученик не выше учителя, а слуга не выше господина своего» (Мф. 10, 24).

В мессианстве — обратные отношения: слуга вытесняет господина, тварь — Творца, а ученик — учителя, исправляя и дополняя его. Мессианизм мистический вырождается в еретизм и сектанство, лжемессия обзаводится «богородицами» и собирает вокруг себя кликуш. Первым лжемессией в апостольские времена был Симон Волхв. Основатель манихейской ереси Манес объявил себя новым Буддой, но потом раздумал и назвал себя... Духом Св., которого ждали по обетованию Христа. Было множество еврейских лжемессий, крупнейшие из них: Бар Кохба, вождь движения за освобождение Иерусалима от римлян, Менахем бен Иехуда и Саббатай Цеви. Основателем буддийского мессианизма является сам Гаутама, а буддийская невидимая и видимая иерархия есть институт для подготовки будущих мессий-спасителей человечества. Вульгаризованная теософия Блаватской в лице Анни Безант и Ледбитера учит, что каждый человек, пройдя буддийские этапы бикшу (монаха), архата, махатмы, бодхисаттвы и Будды, может стать логосом. Образцом посмертного мессианства является Гермес Трисмегист, объявленный в позднейшем герметизме Божеством, а сын его Тат — Логосом. В народной религии ислама Магомет ставится рядом с Аллахом, как слово Божье, а Дух Св., как «свет Магомета»¹⁰².

Философский и художественный мессианизм грубее и откровеннее и в нем не меньшее самовозвеличение. Кант носился с идеей коперниканского переворота в европейской

¹⁰²O. Spender. Unterigang d. Abendfandes. Bd 2, S. 287. Leipzig, 1919

мысли и полагал, что он дал прочные основы всякой будущей метафизики и религии разума. Фихте чувствовал себя пророком новой (атеистической) религии в еще большей степени, чем Кант, утверждая, что он нашел «безусловно первичную, а именно абсолютную основу всякого человеческого знания». И Кант, и Фихте были в свое время привлечены к ответственности за распространение атеизма, причем Кант сумел оправдаться благодаря своей изворотливости, а Фихте лишился кафедры в Иенском университете. Гегель считал, что он выражает последнюю ступень самопознания Абсолютного Духа в виде абсолютного знания, то есть его, Гегеля, философии, и в 1820 г. заявил с университетской кафедры: «Я мог бы сказать вместе с Христом, что я учу правде и я есмь правда»¹⁰³. Шопенгауэр мог считать себя вершиной самообъективации мировой Воли, когда интеллект достигает вершины своей искупительной роли. Поэтому Шопенгауэр повторил другие слова Христа применительно к своей персоне: «Мои писания не прейдут» и называл своего поклонника и популяризатора Фрауэншtedта своим апостолом¹⁰⁴. Но всех превзошел душевнобольной Фридрих Ницше, подписавший свои последние письма именем... Jesus Christus. Эти письма хранятся в одном из музеев Германии. Больной Ницше высказал с полной откровенностью то, что бродило в его полубольном подсознании. Больной Ницше разоблачает «здоровых» из философского созвездия Кант—Фихте—Гегель—Шопенгауэр.

Психологию мессианства выразил в своих записках композитор Рихард Вагнер. Еще в детском возрасте, в Дрездене, смотря в церкви на распятие в алтаре с болезненным, экстатическим восхищением, он хотел быть на месте распятого на кресте Спасителя¹⁰⁵. Взрослый Вагнер занимался со своим другом Ницше мистикой Диониса. Мессианизм выразился у Вагнера в музыке, в его широковещательных, но безвкусных «праздниках сценических посвящений» (*Bühneweihestspiel*), например в «Парсифале». Основная тема записок Вагнера — «миф искусства», его попытка —

¹⁰³ Gizicki, Kant und Schopenhauer. Leipzig, 1889, S. 67.

¹⁰⁴ Ebd S. 105.

¹⁰⁵ A. Schmitz, Beitrage z. christl. Philosophic, 1948, 3 Heft, S. 20.

синэстетизм, то есть соединение всех видов искусства в одном произведении. Вагнер возродил древний дохристианский германизм. Как образец «всеискусства» — музыкальная драма, а основная тема в ней — тема искупления. Вагнер в роли исповедника! . . . Гомеровские боги хохочут. . . Хохочут так, что трясется вся Валгалла вместе с Вотаном и Фриггой. Даже христианство решил Вагнер поставить на службу своему языческому искусству. Вагнер остался верен дионисизму, вакхическое неистовство выражается у него не только в оркестре, но и в сольных партиях.

Вагнер имел поклонников и во Франции в лице Вилье де Лиля Адана, Жана Мореаса и Верлена. В наше время Андре Суаре (Suárez) и Андре Жид считают вагнеризм «варварством». Варварский германизм воплотился сначала в Эккарте, а затем в Вагнере. К. Г. Юнг говорит о рецидиве Вотана в германской жизни. Каждый такой рецидив приносит неисчислимый вред европейской культуре и жизни. Освальд Шпенглер говорит, что мы видим все последствия германского хаоса в жизни Европы. Полусумасшедший германизм Вагнера привел Европу к духовному, политическому и культурному хаосу и способствовал «закату Европы».

Дионисизм-вакхизм, соединенный с возрождением древнегерманского духа в творчестве Вагнера, был не простым культурно-историческим анахронизмом. Он свидетельствовал о проявлении духовного атакизма в христианской Европе. Поставив правильный культурно-исторический диагноз болезни Европы, Шпенглер не указал на его исходные пункты. Делать одного или двух Вагнеров виновниками духовного и культурного распада Европы — слишком много чести. Отчуждение от Логоса-Христа в христианской Европе началось с эпохи Ренессанса (Возрождения) XV–XVI вв., продолжалось в эпоху Просвещения XVIII в. и усилилось в эпоху расцвета естествознания 19 века. Одновременно с Вагнером и другими действовали другие силы, под прямым воздействием азиатского змеиномудрого Востока.

При отчуждении от Логоса, его прививка начинает терять свою силу и действенность, виноградная лоза начинает давать вновь дикие плоды в виде спекулятивизма. Пробуждение спекулятивного духа в Европе означает возврат к древним дохристианским временам, знаменует возрожде-

ние древнеарийского духа в христианской Европе, то есть духовный атавизм. Дикie плоды принимают конкретные формы в специфической мудрости Анти-Логоса и его анти-религии. Ренессанс и Просвещение нужно понимать именно в этом последнем смысле как возрождение древнеарийского духовно-культурного «варварства».

Было бы слишком много чести приписывать Блаватской исключительную роль в распространении готовых плодов западно-восточной, древнеарийской, тибетско-гималайской «тайной доктрины». Первым, насадившим эти плоды, был ирландец Иоганн Скотт Эригена. После неудач в христианской мистике Эригена совершил путешествие по всем странам древних культур, был в Египте, Малой Азии и в Индии (в IX в.). Дело Эригены продолжил Экхарт, от которого идет прямая линия к Реформации Лютера и Цвингли, чего не отрицают и сами протестантские богословы. Реформация внесла теософско-спекулятивный дух в Западную церковь.

Вульгарная теософия Блаватской, Анни Безант, Ледбитера и Рудольфа Штейнера нашла готовую почву в полурасложившейся Европе. Если Европа в результате западно-восточных усилий потеряет свой христианский облик, то она превратится в духовно-культурном отношении в жалкий придаток Азии, будет полуостровом Азии, каковым она является в географическом смысле.

Мессианиззм есть крайний пункт катастатического антропоцентризма-гуманизма и теософско-спекулятивного «метеоризма» (самонадутости), и потому именно в буддизме он получил законченные формы. У народов земного шара было поверие о том, что должен прийти «Святой мира», чтобы спасти человечество. В «Скованном Прометее» Эсхила посланец Зевса Гермес говорит: «Разве ты не знаешь, что должен прийти Бог, чтобы спасти человечество». Платон в диалоге «Государство» говорит, что придет Бог, «свободный от всего человеческого».

Вера в Святого была распространена и Китае, о нем говорит и Конфуций. Поклонники Гаутамы через V столетий после его смерти выдали его за Святого мира, преподнесли ему звание владыки мира, и отсюда его исключительный успех в Китае и во всех монгольских странах. Ему постро-

ены храмы, ему служат по всем внешним правилам христианского богослужения.

«Знайте, что Господь отделил для Себя Святого Своего» (Пс. 4, 4).

О бесчисленных человеческих кандидатах в «Святые» Бога, о лжемессиях, лжепророках и лжеучителях говорится в Евангелии в целях предостережения. Христос заклеил их неблагоприятной кличкой «волки в овечьей шкуре» (Добрый пастырь «входит дверью», и все видят его и «отворяют ему дверь» (Иоан. 10, 1–3). А лжепастырь, волк в человеческом образе, не дверью входит, но «пролазит инде», как «вор и разбойник» (т. ж. 1–2). Он крадет чужих овец, но не защищает их и бежит при первой встрече с волком, оставляя чужих овец на расхищение. На первый взгляд их трудно узнать, но «по плодам их узнаете их».

А плоды эти — ложь эсфорическая («отца лжи»), стереотипная теософская жвачка, слегка сдобренная на тибетско-гималайской кухне, и . . . неверие.

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ-ГУМАНИЗМ

Архетипическое величие человека после падения сильно поубавилось, человек потерял свое место в мире, выпал из центра бытия, но сознание величия, воспоминание и ощущение остались, и эта трагическая антитеза привела к своеобразной духовно-душевной аберрации, в которой не последнюю роль сыграли черты падшей природы человека: аффективность, эмотивность, фантастичность и эмпатия как пристрастие к чувственному миру. Ярким образцом этого послерайского состояния человека является поведение Каина, от убийства брата Авеля до самой смерти. Когда Адам поднялся, тогда стал на его место Каин, поднял знамя богоотступничества и человеческого, антропоцентрически-гуманистического самоутверждения. Каинизм есть увековечение падшего Адама, перманентный катастасис, в котором человек надеется вернуть свое падшее величие, свою власть над миром и человеком, создать свой прогрессивно-эволюционный, земной катастатический рай, с приматом человека и при исключения Бога, с религией человекобожества. Каинизм есть абсолютная, беспримесная человечественность, без всякой примеси божественности, но это только первая стадия, начало. В каинизме человек становится змеечеловеком, превращаясь в эсфорического человека. Чистая человечность есть величайший и трагический самообман.

Человеческие мессии, спасители и искупители, выплывающее на поверхность истории, суть продукты логоистической аберрации с самовольным и самочинным присвоением Логос-функции. Это удел немногих «аристократов духа», ставших жертвой прельщения. Аберрация проникает в более глубокие слои человечества, но принимает другие формы. Если духовным субстратом в мессианизме являются сила и свет внутреннего Логоса, то в антропоцентризме-гуманизме таковым субстратом является «сокровенный сердца человек», по выражению ап. Петра (I Петр. 3, 4), этот латентный внутренний человек, наделен-

ный тройственным «Образом» Божиим, а в христианине еще вселившимися Христом и Духом Св.

Иосиф Бриенский говорит:

«Как луна получает свет от солнца, так и душа получает от Бога, Богом освещается»¹⁰⁶.

В минуты духовного уединения или на вершине своего многостороннего творчества человек воспринимает этот божественный свет, не задумываясь о его источнике. Если в нем нет веры и религиозного опыта, то он приписывает этот свет себе, считает его своею интимной, внутренней сущностью, своим «достоянием», как, например, свое тело, свой мозг или свое сердце. Человек-луна считает себя самого Богом-Солнцем; «освещаемый Богом», отвергает его.

Западно-восточные «благодетели» человечества с сотворения мира и до наших дней пытаются дать этой эсфорической тенденции человека научное, философское, религиозное (!) и художественное обоснования. Психологическим, чисто человеческим, субстратом этого духовного отщепенства является катастатическая самость, эго, эгоизм или эгоцентризм. Философскую формулировку эгоцентризма дает Шеллинг: «Это способность Я делать самого себя центром своего мира»¹⁰⁷. В основе его лежит «самобытие» человека, по Шеллингу, относительная самостоятельность и свобода, которую Бог даровал человеку.

Эгоцентризм легко переходит в парацентризм, то есть в создание нового, искусственного центра в лице человека, как у софиста Протагора: «человек есть мера всех вещей». Непревзойденным образцом философского парацентризма на Западе является система И. Г. Фихте. Следуя закону диалектики, Фихте говорит: «Не-Я противопоставляется Я, это категория негации (отрицания)»¹⁰⁸. В эту негативную категорию попадает всякое Не-Я, как Не-Я-Мир, так и Не-Я Бог. Оба рода Не-Я суть лишь продукция Я. Если можно говорить о творении, то только в том смысле,

¹⁰⁶ Иосиф Бриенский (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 1, Лейпциг, 1768, с. 50.

¹⁰⁷ Werke, Ed. 2, S. 201.

¹⁰⁸ Фихте, Grundlage d. ges. Wissensdhaffcskhre, Leipzig, 1922, S. 25.

что Я, которое есть человеческое Я, творит всякое Не-Я из самого себя. Если принять во внимание, что у того же Фихте деятельной способностью Я является воображение, или фантазия¹⁰⁹, то станет ясным, что творение сводится к воображению Я, Я фантазирует и получается Не-Я в его обоих аспектах (Мира и Бога). Творение есть имажинативная функция и имеет иллюзорный, обманчивый характер, Я обманывает самого себя. В этом пункте спекулятивного словоизвержения обнаруживается трогательное единение и согласие западного мыслителя с восточными собратьями из лагеря браманистов и ведантистов, спустя тысячелетие.

Таким образом, Не-Я, как иллюзорное, не есть Абсолютное¹¹⁰. Покончив с Абсолютом, Фихте с такою же легкостью кончает и с Миром-Космосом. «Мир есть лишь очувствованный материал нашего долга (морального), который есть единственная реальность, основа всех явлений. Чувственный мир есть лишь видимость»¹¹¹. Остается одна лишь реальность — фантазирующее человеческое Я, поглощающее в себя все Бытие, как и фантазирующий Брами.

И у Канта есть только одна реальность, одна «вещь в себе» — это человек, или, вернее, человечество с его коллективным сознанием, «сознанием вообще»¹¹². Нужно так действовать, как будто Бог существует. «Бог есть не вне меня находящаяся субстанция, а моральное соотношение во мне, мысленное существо, субъективный продукт человеческого разума»¹¹³. Последовательный кантианец Файхингер объявил все, вне человека находящееся, фикциями (выдумками). А как же быть с Абсолютным Бытием, ведь его не вычеркнешь из обихода человеческого мышления? Кант оставил этот вопрос открытым, а Фихте решил его в духе Канта тем, что признал Абсолютом Я, то есть человека. «Абсолют есть самоположение или самоутверждение Я»¹¹⁴.

¹⁰⁹Ebd. S. 126.

¹¹⁰Ebd. S. 137.

¹¹¹Ebd.

¹¹²Cit n. Eisler, Worterbuch d. phil. Begriffe, S. 152.

¹¹³Ebd. S. 167.

¹¹⁴Ebd.

Таковы геркулесовы столпы гуманистического самоутверждения вплоть до абсолютизации человека. Мастер фингирования (построения фикций), Фихте не заметил, что его абсолютное Я есть продукт фикции. Этот наскоро сшитый покров абсолютизма на падшем человеческом духе начинает трещать по всем швам, как только Фихте принужден признать, что он допускает наличие чего-то чужого и гетерогенного в Я в виде Не-Я. Тем самым Я низводится с абсолютного уровня на план релятивный, так как в Абсолюте не может быть ничего гетерогенного. Абсолют и гетерогения исключают друг друга.

Система Фихте есть не только атеизм, но и акосмизм. Акосмизм можно еще проповедывать, но атеизм во времена Спинозы, Канта и Фихте приходилось скрывать или замаскировывать.

Я Фихте не только фингирует, но и действует, и это действие есть моральное. Когда моральные задачи достигнуты, Я возвращается к самому себе. Не следует ли из этого, что моральное совершенствование Я в Не-Я иллюзорно, не реально, как все в Не-Я? Что фантазирование Я бесцельно и бесплодно? Что делается с Я, когда цель достигнута? Фихте не отвечает на этот вопрос, но за него отвечают его коллеги из восточного лагеря. Я-Брама переходит в Не-Я, то есть в фикцию-Майю и в этом обмане или самообмане находит самого себя сознание и личность. Когда Я-Брама раскрывает обман, то он теряет сознание. Я и Не-Я имеют одинаковую участь, они исчезают и все Бытие переходит в ничто, в Не-Бытие.

У Гегеля вместо Я — Абсолютный Дух, вместо Не-Я — инобытие Духа. Абсолютный Дух — это лишь абсолютизированный человеческий дух, который в своем инобытии проходит все этапы роста и развития человеческого младенца до взрослого состояния, пока не достигнет полного самосознания в гениальном мозгу стареющего Гегеля. Атеистические выводы за Гегеля сделали его ученики, Фейербах и Карл Маркс.

Теистической концепции схоластики нанес первый удар Декарт. Он устанавливает примат человеческого Я, а уже из бытия человека выводит бытие Бога, так что первично-сущим является человек. Тем самым Декарт дал метафизи-

ческую формулировку гуманистической тенденции Ренессанса. В системе Декарта, как в основном ядре, сосредоточены все антропоцентрические тенденции новой философии. Антропоцентризм Фихте—Гегеля шире такового Декарта.

Со времен Ренессанса человек возводит себя в особое достоинство, ставит себя рядом с Богом как второго бога, и эта разорванность характеризует всю духовную жизнь Запада. Вечные ценности, долг и обязательство, ответственность, приобретают иной аспект, теряют всякое содержание. Исчезает понятие личного Бога, вытесняется в натуралистическом пантеизме Джордано Бруно, Фомы Кампанеллы и др. идеей Высшего Единства, Мирового Организма. У Маккиавелли, Томаса Мора и Гуго Гроция (XV—XVII вв.) право отделяется от церковного учения и получает самостоятельное дальнейшее существование. Общая тенденция — возврат к природе и эмансипация от религии и Церкви. Антропоморфизм человеческого знания отмечают Лейбниц, Гёте, Фейербах, Файхингер, Иерузалем и др. Из всех онтологических наук единственно правомочной остается антропология, это подтверждают Фейхтерслебен¹¹⁵ и Фейербах.

Рудольф Эйслер¹¹⁶ говорит, что антропологизм сводит все ценности к специфическим человеческим условиям и есть род релятивизма и прагматизма. Он забыл упомянуть утилитаризм, то есть точку зрения полезности, конечно для человека. Когда гуманизм-антропоцентризм выродился на наших глазах в чудовищную негуманность, тогда практический гуманист Альберт Швейцер заявил, что нужно не только гуманно мыслить, но и действовать гуманно.

Что сделал гуманизм с вечными ценностями? Обесценил их. Лютер и Кальвин отождествляют «образ Божий» с *justitia originalis*, первозданой справедливостью. Гегель говорит: «Все — одно, среди всего прочего, также добро и зло... ложь и истина»¹¹⁷. Чем это не спинозизм, спинозовское безразличие. Гегель не мог придумать ничего нового. Если это так, то не интеллект является универсальным

¹¹⁵Cit n. Eisler.

¹¹⁶Ebd.

¹¹⁷Гегель, *Phenomenologie des Geistes*, 4 Aufl., Vorrede, S. 34.

принципом, а слепая и неразумная воля Шопенгауэра, который имел право презирать Гегеля.

Кто же этот таинственный бог гуманизма, который пытается в человеческом сознании вытеснить подлинного Бога? Это «humanitas», или у Гёте¹¹⁸ «humanus», ведущий дух человечества, срединный пункт общества. У Шиллера это автономный человек в кантовском смысле, который «сам себя образует», высшее человечество, цельность человека. Иначе, это героический человек, идеальная личность — главный герой шиллеровских трагедий. В «Вильгельме Телле» народ творит самого себя. От природы к свободе — такова «творческая» деятельность человека. Главный идеал Шиллера — свобода, а искусство есть воспитательное средство. Религия у Шиллера эстетическая или это «human-religiös», а содержание ее — Всеразум и святая воля, конечно человеческая. Шиллер никогда не был христианином, а в письме к Гёте он пишет, что здоровая и прекрасная природа не нуждается в Божестве. Наконец, в самом недалеком прошлом общей темой для религиозной философии обеих кантонских школ, в марбургской у Когена и Наторпа, и баденской у Виндельбанда, было положение: «Бог, как гуманизм (Humanitat)».

Гуманистическая болтовня в духе Канта—Фихте—Гегеля, Гёте и Шиллера, начинает приедаться, это лишь остановка на полдороге. Решительный дальнейший шаг сделали Фейербах и Огюст Конт. Первый из них в своей книге «Сущность христианства» говорит, что религия есть отражение человека в себе самом и объектом религии должен стать сам человек. Бог и человек идентичны, Бог есть лишь внутренняя сущность человека. Любовь делает Бога человеком, а человека Богом. Молитва есть разговор человека с самим собою (как у Канта)¹¹⁹. У позитивиста Огюста Конта все жизненные формы — это только игра слепых сил, а духовное и метафизическое — химера. Он сделал исключение только для человека, объявил его высшим существом, «Grand'être», и сделал его объектом позитивного

¹¹⁸К. J. Obenauer, Goethe in seinem Verhaltniss zur Religion, Jena, 1929. S. 169.

¹¹⁹Фейербах, Das Wesen des Christentums, 2 Aufl. 1, Kap. 19.

культа человекобожества. Сам «гранд'этр» О. Конт кончил печально — спятил с ума. Гранд'этр в стиле О. Конта похож на общипанного петуха, который и в общипанном виде ходит гордо по двору, задрав клюв и потряхивая гребешком и бородкой. Сумасшедший грандэтризм был бы смешон и жалок, если бы не проглядывали в нем сатанинские глубины апокалиптического Антихриста, который будет требовать поклонения себе.

Ницше носился с идеей создания новой религии (как и Л. Толстой). В период работы над своим «Заратустрой» он получил откровения. Он имел видение: появилась фигура в чалме и «смарагдовом величии и красоте», нашептала ему, что он должен создать новую религию. Ницше называл себя преемником исчезнувшего Бога.

Корни гуманистического человекобожества в Европе кроются глубже. В «Psyche» Гермеса Трисмегиста есть рассказ о некоем Зосиме, который был хорошо знаком со всеми древними мистериями и утверждал, что в основе всех их лежало учение о Человеке-Архетипе. Рейценштейн¹²⁰ называет эти культы «человекорелигией», и он близок к истине.

В противовес сухому и бездушному рационализму «Просвещения» в оккультных кругах Европы были восставлены древние мистерии. Псевдограф Калиостро обновил египетские мистерии, а настоящий граф де Сен-Жермен дал чудовищную смесь древних мистерий с современными ему азиатскими мистериями.

Концентрация в современном дзен-буддизме — считать себя центром всего. Центром становится усовершенствовавшийся в йогической тренировке человек. Обычный человек не является высшей ступенью, высшим модусом в релятивном бытии. Это признают и сами западно-восточные гуманисты. «Человек есть то, что нужно преодолеть», — вещает Ницше устами своего псевдо-Заратустры, но ницшевский идеал сверхчеловека отвергнут самими гуманистами. Европе не нужно искать высший тип, он дан уже на Востоке в виде йога, в виде кундалинизированного человека, в котором, в результате йогических достижений, змеиное

¹²⁰Рейценштейн, Die Gottin Psyche, S. 102.

существо Кунда становится полным господином человека. «Высший тип» получается в соединении со змеем, это змеечеловек, который отличается от змея-искусителя только тем, что имеет человеческое туловище и ноги.

С пришествием на землю Иисуса Христа произошло разделение человечества на два лагеря: «Не мир, но разделение» (Лук. 12, 15). Есть два культа, две религии, мистики, аскезы и мудрости, два идеала и пути: путь змея и путь Христа, богочеловечество и змеечеловечество. Европейское человечество, порывающее в своем гуманистическом устремлении с христианской почвой, плетется в хвосте заматерелого в змеином искусстве восточного человечества, теряя свое богочеловеческое первородство за чечевичную похлебку змеиных достижений.

Антихрист явится во всеоружии змеино-йогических атрибутов и найдет готовую почву на Западе и Востоке. Лжепророки гуманизма — его пророки, малые антихристы: в Германии — Давид Фридрих Штраус, Бруно Бауэр, Реймарус, Эдуард ф. Гартман, Ницше, Артур Древе; французы Ренан, О. Конт, Прудон; итальянский — Джордано Бруно и русский — Л. Толстой.

Западно-восточный историко-культурный баланс сводится к следующему, В человеке осуществляется контакт релятивного с Абсолютным и. . . о, спекулятивное чудо! Абсолютное исчезает, растворяясь в человеке, исчезает и другая половина релятивного бытия — Космос. Космос и Теос (Бог) — его раздвоение и творение, которое изживается, как мираж. Если человек имеет в себе все вещи мира в виде идей, архетипов, микрокосмических принципов, то внешний, эмпирический мир является ненужным повторением. Мало того, он является живым укором для галлюцинирующего параноика-шизофреника, каким является человек-абсолют. Антропоцентрическому Молоху-человеку приносится в жертву Троиединство Бытия, но сам человек ничего не выигрывает. Он обречен на духовное одиночество и целиком подчинен автоматическому, бездушному и бездуховному Закону-Причине. Перед человеком открывается бездна всепоглощающего Не-Бытия.

Гуманистическая фальсификация Бытия достигает сатанинских глубин в антропологии Р. Штейнера. Высшее на-

чало в человеке, Атман в индуизме, частица Браны, как верховного Божества, «Божественная искра» в человеке, или Бог в человеке, как главный фактор мистических переживаний во всех религиозных и мистагогических традициях человечества, назван Штейнером Geist-Mensch, то есть «дух-человек». Ни одному из 1000 последователей Штейнера не приходит в голову, почему Штейнер изменил название своей науки, переименовав теософию в антропософию, заменив в названии частицу «тео» частицей «антропо».

ВОЗВРАЩЕНИЕ РАЯ

Потеря рая идет параллельно с потерей Бога и потерянным человеком, вернее с потерей человеком его «подобия Богу», икон Теу. С потерей внешнего рая, как своего жилья, человек потерял и свой внутренний рай, царство Божье, которое с тех пор скрылось, стало латентным, но не исчезло вовсе.

Рай был бесценным даром Бога человеку, он был дан не по заслугам человека, не по праву, а по благодати. Но человек не оценил этого дара, принял его, как по праву, по наущению змея. Адам получил земной рай в дар, как наилучшее условие его земного, телесного и материального существования, и не только для себя, но и для всех своих потомков, для всего человеческого рода, поэтому ответственность его очень велика.

Рай — это систатическая обитель нетронутого грехом и цельного человека. С появлением катастасиса после падения рай был изъят из человеческого обихода, как обитель бессмертного и нетленного тела. Изгнание человека из рая было необходимостью. Загрязненный и зараженный, тленный и ставший смертным человек угрожал и раю тлением и растлением. а Бог не захотел губить одно из самых чудесных своих творений — земной рай. Внерайская природа настолько изменилась, что стала неузнаваемой. Со внедрением заразы в тело и душу человека рай не мог воспринять загрязнение, тление и смрадность человеческую.

Рай исчез с поверхности земли, был изъят, а земля без рая осиротела, отяжелела и огрубела, стала деброй, как и человек. То же испытала и вода, стала тяжелее; изменился и огонь, потеряв в значительной степени свою творческую и созидательную, очистительную силу.

Обителью катастатического человека стала проклятая Богом земля, которая в наказание должна была принять в себя всю человеческую грязь, включая и мерзость человеческого трупа. Катастасис человека стал катастасисом стихий и всей природы. Пришли в мир и природу борь-

ба, враждебность, конкуренция и уничтожение, нарушены гармония, иерархия и ритм, по вине человека. Глава земного творения — человек испортил и исказил все подвластное и доверенное ему творение. Природа мстит за себя, становясь врагом человека. Появились жара и стужа, появились непогода, времена года, туман, облака и снег.

Необитаемый земной рай был поднят на небо, весь целиком, как он был. Земля без рая опустела, а райское место стало первым местом расселения человека. Высокие культуры Месопотамии (Междуречья) стали суррогатом райского бытия. Здесь цвели и отцвели первые человеческие племена: шумеры, аккадцы, халдеи, ассири-вавилоняне. И после потопа, расселившись поблизости Арарата, людские потоки устремились вновь в Междуречье. Так, известно, что все племена, расселившиеся здесь, пришли с севера. Как будто человека вновь и вновь влекло к месту бывшего рая.

Рай стал обетованным местом будущего царства, но обновленный, без единого следа происшедшего в нем грехопадения, без единого следа пребывания в нем змея и согрешивших людей.

Рай утерян, и его не вернуть. Грядущий новый рай-царство, Небесный град, Иерусалим Христа — нечто иное. А царем Рая-царства будет не человек Адам, а Богочеловек — Новый Адам, Иисус Христос. А Адам будет в Новом граде первым после Него, а человекомать Ева будет первой после Богоматери. Наследники Адама, патриархи, пророки, апостолы и святые, будут радоваться при лицезрении своего прародителя-Праотца, а отец Адам будет ликовать, глядя на свое святое потомство.

Дьявол, древний Дракон, Змей-архетип, змей-искуситель, падший дух Земли, Каин и все зло, от них возникшее и в них пребывающее, будет изъято, локализовано, собрано в одно место. Земля, производящая «волчцы и тернии», сгорит до тла от своего внутреннего огня и заменится геенной, царством Каина и Иуды.

Детронированный царь не только потерял свое царство, но приобрел себе в нем врага. Вековая борьба с природой приносит человеку то победу, то поражение. Через науку, искусство и технику человек частично возвращает

себе свою былую власть, но озлобленная природа и стоящая за нею невидимая Иерархия мстят за себя. Научно-технический прогресс усеян человеческими трупами. Победа стала самоцелью человека, а наукотехника стала спортом. В этом — недобрый аспект наукотехники, каинизм наших дней и новой Европы. Всемирный потоп означал конец клубьтурно-исторической эры каинизма. Но и после потопа каинизм восстановлен в семени Ноя. Каинизм вошел прочно в человеческую природу и навсегда отравил ее, вплоть до последних, апокалиптических дней. Торжество каинизма в наши дни — грозное предостережение. Рай был оазисом на пустынной вокруг земле, одним из величайших чудес Бога и память о нем никогда не оставляла человека. Возвращение рая стало главной мечтой человечества, особенно среди бедствий, пережитых человечеством.

Воспоминания о рае остались, сохранились во всех религиозных и оккультных традициях. Это элизиум, елисейские поля греков, где обитают после смерти великие люди, герои, благодетели человечества, родоначальники племен и народов, сыновья и дочери олимпийских богов. Это «остров блаженных» Платона, где-то на краю света, «за океаном» — обитель избранных. На азиатском континенте это Шамбала — обитель посвященных, отрезанная от остального мира непроходимой пустыней. Близка к ним и край гипербореев, где-то далеко на севере, на пространствах нынешней России, куда на зиму уединялся Аполлон.

Рай утерян, и его не вернуть, но доисторическое вкушение рая в человеческой душе осталось. Таковы в своих эсхатологических концепциях иудаизм и мусульманство. Рай на земле, даже на проклятой грешной земле, рецидив земного рая — в этом весь иудаизм с его все еще ожидаемым мессией. Это — пантеизм при монотеизме, нечто чудовищное, неосуществимое, теомахическое (богоборческое). Этот откровенный хтонизм (хтон — земля и земное, включая и подземное, преисподняя) характерен для миро-и жизнеощущения иудаизма. В этом пункте хтоническом иудаизм оказался в трогательном единении с древним язычеством, хотя и кичится своим избранничеством. Избранный народ — язычник насквозь, избранничество — только в прошлом, но и то прерываемое в исторических далях. Претензии на избран-

ничество после Христа принесло неисчислимые бедствия не только всем народам, но и самому избранному народу, который сам вырыл пропасть между ним и остальным миром.

Хтонизм в индуизме — иного порядка, он выражается в повторении, возвращении и перевоплощении.

Вернуть рай на земле можно при условии, если человек (и природа) изменятся вдруг сразу, по мановению гуманистической волшебной палочки, изменятся не только социально-политически, но и внутренне. Но и самые узколобые гуманистические волшебники знают хорошо, что это невозможно, знают на своем собственном, личном примере. Поэтому всегда были и будут попытки насильственного насаждения гуманистического рая в виде революций. Но сколько было революций — столько неудач. Извращение человеческой природы и природы вообще зашло так далеко, что делает искусственное насаждение рая на земле невозможным. Попытка части человечества вернуть рай не только неправомерна, но и преступна и антиатеистична, это — гуманистическая тенденция, рай без Бога.

Катастатический рай — величайшее безумие человечества, катастасис и рай исключают друг друга. Нет никакого сомнения в том, что попытки насаждения рая на земле будут продолжаться любой ценой, вплоть до азиатского рецепта: пожертвовать $3/4$ населения земного шара для рая остальной $1/4$. Безбожный рай на земле будет и бесчеловечным, безбожье и бесчеловечность идут рука об руку. Гуманизм без гуманности — таково последнее слово всякого последовательного гуманизма.

Кто-то сказал, что мир есть карикатура того, чем он должен быть. Кто же карикатурист? Человек нерелигиозный всегда страдал и ныне страдает «не-вмещением» греха, своей ответственности перед Богом и миром, невмещением даров Божьих. В обоих случаях человек охотно следует Лете, богине забвения, а гуманистическая культура делает все, чтобы удержать человека в забвении.

Апофеоз земного чувственного, безбожного рая — в Антихристе, который воссядет в храме и будет требовать поклонения себе. Это будет рай рабов и скотов в человеческом облике, без «Образа Божья» в человеке.

Человек стремится зафиксировать в своей текущей жиз-

ни все то, что отдаленно напоминает потерянный рай: чувственное наслаждение, тщеславие, славолюбие, самолюбование, самоудовлетворение и сексуальность; практический эпикуреизм и гетевское: «остановись, мгновение, ты прекрасно!».

Проблема «возвращения рая» на земле тесно связана с проблемой бессмертия: никакой рай — не рай, если есть смерть. Поэтому усилия гуманистической науки направлены на поиски средств бессмертия. Нет сомнения в том, что этим средством воспользуются прежде всего дельцы всех «призваний», тираны и рабовладельцы, политические авантюристы и демагоги. Можно ли представить себе бессмертными Нерона и Ирода, Чингис хана и Тамерлана, Иоанна Грозного и Людовика IX, Екатерину II и Семирамиду. Если взять даже лучшие случаи: бессмертие Шекспира и Бетховена. Шекспир пишет 500 кровавых трагедий, и никакие театры мира не могут их вместить, а Бетховен пишет 500 симфоний и 250 сонат... Или бессмертие Вольтера и Льва Толстого...

Увековечение катастатического человека есть величайший non-sens. Это означало бы увековечение преступности, человеческой глупости и извращенности, увековечение больниц и сумасшедших домов, домов терпимости и игорных притонов. Гуманистическое бессмертие есть перманентный гедонизм. Кто съел в своей жизни 20 000 бифштексов и выпил 1000 бочек вина и пива, тот жаждет следующих тысяч...

Достижения культуры, научно-технический прогресс, удлинение человеческой жизни, победа над болезнями, улучшения условий жизни и комфорт не могут превратить нашу планету в рай. Нужна культура и внутренняя, культура ума и сердца.

Евангелие приучило христианское человечество к критическому отношению к земной жизни, к «миру сему», который является школой и подготовкой к «миру иному», небесному, к Царствию. Кто может отрывать свой взор от земных прелестей и устремлять его к небесному, тот знает цену земной суете и тщете. Отношение обоих миров друг к другу воспринимается, как отношение конечного к бесконечному, временного к вечному, связанности к свободе. Он-

тическая антитеза «мира сего» и «мира иного» зафиксирована в Евангелии с предельной точностью. Обоюдоострый архангельский меч Логоса-Христа, принесенный им на землю (Мф. 10, 35), разделил мир сей надвое. Тем самым была окончательно решена судьба мира сего: «Небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся» (2 Петр. 3, 10). Не будет физической, исторической и культурной преемственности между обоими мирами, нынешним и грядущим, от прежней земли не останется и следа. Земные дела и судьбы, вся культура, наука, философия и искусство — все то, чем гордится мир сей — не представит минимальной ценности в сравнении с тем, что дано будет в новом. Книжники и современные апостолам мудрецы отождествлены с миром сим:

«Где мудрец? Где книжник? где совопросник мира сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (1 Кор. 1, 20).

Это касается и современных «книжников и мудрецов», выдающих безумие свое за мудрость, у которых « бог века сего ослепил умы» (2 Кор. 4, 4). Неоднократно апостолы Петр и Павел предостерегают от философии мира сего, как «пустого обольщения, по преданию человеческому, по стихиям мира» (Колос. 2, 8), как «хитросплетенных басен». Напротив, мудрость новая основана на «Силе Божьей» и на откровении Духа Св., на мудрости Христа, открывшего и воплотившего тайну Бога.

Мир сей пребывает в рабстве, он живет «по воле князя, господствующего в воздухе» (Еф. 2, 2–3). Ап. Павел говорит о «лжебратиях, скрыто приходивших подсмотреть за нашей свободой», и призывает братию к свободе (Галат. 5, 13).

Мир сей развернулся почти полностью, выявил все свои особенности, всю свою сущность и идет к своему концу, не зная и не чувствуя этого конца, несмотря на грозные предостережения. Он ждет своего владыку Антихриста как осуществителя земного рая без Бога. Огненным, но невидимым мечом Своим Христос освободил место в мире сем для Церкви Своей, как преддверия к миру иному. Это одно является живым укором миру сему и нарушает одним своим присутствием установившийся строй его, привлекает к себе

всю злобу и ненависть последнего. Два мира, существующие рядом, пребывают во вражде друг с другом, обречены на брань, которая проникает до невидимых, скрытых глубин мира сего:

«Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12).

Почему Господь втиснул один мир в другой, не дав истечь сроку первого? Потому что в мир сей вкраплены и обитатели грядущего мира, как пшеница в поле смешана с плевелами, а жатва еще не поспела, но исход борьбы уже решен еще при земной жизни Христа:

«Мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16, 33).

Мистический парадокс земного христианства заключается в том, что победители скорбны («в мире будете иметь скорбь», т. ж.), окружены непониманием, гонимы, мученики, как и Сам Победитель-Христос.

Фундамент мира сего — человеческий, «слишком человеческий» или сверхчеловеческий, а самообожествление человека осуществляется в соединении со змеем, когда змей поглощает все человеческое и все-таки остается змеем, В мире сем человек становится богом по рецепту змея в Эдеме.

Борьба двух миров бескомпромиссная. Что общего у Христа с Велиаром? — задает вопрос ап. Павел. Грех не может войти в новое Царство, даже убежденный на 99%.

Мир сей есть мир естества, естественного закона, Закона вообще. Все в этом мире обусловлено, причинно связано друг с другом. Поэтому верховным принципом в нем, почти верховным существом является Причина, Cause в «Тайной доктрине» Блаватской, которая и пишется с большой буквы как другое выражение Закона. В этом детерминистическом (необходимом) мире все взвешено, измерено, все предусмотрено и известно махатмам Блаватской, все кальпы, Юги, циклы и Ронды, судьба и характеристика всех 7-ми человеческих рас с их подрасами. Известны и заранее намечены все Ману, все бодхисатвы-начальники всех рас, даже еще не появившихся, место этих начальников у 7-ми

лучей. Цела, вечна и нерушима Гималайская «Иерархия Света», — это невидимое правительство мира сего и человечества, в невидимых руках коего все видимые начальники, цари, короли, императоры и вожди народов являются только пешками в великой шахматной игре, называемой историей человечества. Наиболее полная картина мира сего и его структуры дана в системе эзотерического буддизма, и заслуга Блаватской заключается в том, что она открыла завесу. Глава и верховный владыка сего мира, князь естества, Эосфор пользуется большой симпатией Блаватской и махатм. Блаватская посвящает ему десятки восторженных страниц. «Иерархия Света» и ее земные министры, невидимые и закулисные, с тяжелым арсеналом многочисленных Будд, являются по очереди в мир — так осуществляется антропократия (человекоправление) мира сего. Гаутама — не первый и не последний, и по его учению можно судить, что такое Будда вообще и что он может дать и мог бы дать. Учение Будды, как нельзя лучше, выражает особенности духовной силы и возможностей владык и слуг мира сего преходящего. Гаутама есть слуга мира сего, несмотря на титаническое отрешение от мира сего. Нирвана есть перевод мира сего на высший план, с сохранением его иерархии. Концепция нирваны есть попытка дать мир иной, но Будда не может это осуществить, ему не дано преобразить мир, материю и души, одухотворить их. Нирвана ведет к полной диссолюции мира (растворению) с тем, чтобы подготовить очередное повторение и возвращение его. Косвенным признанием этого бессилия Будды является его отказ от материи и космической души, Будде нечего с ними делать. Нирвана есть состояние оголенного, без оболочек, человеческого духа и души, бодхи-манас, возврат в первобытное состояние.

В изложении Блаватской в «Т. Д.» дело представляется в таком виде. Путем эманации Брама выделяет из себя чистые духи, названные «интеллектуальными сынами Брами», *fils nés du mental Brahma*, — асуры или рудры. Брама приказывает своим сынам войти в тела, сыновья отказываются. Брама проклинает их и все-таки заставляет их войти в тела. Непокорные сыновья практикуют йогу и освобождаются от своих тел; душа-манас поглощает дух бодхи, и

освобожденные (самоосвобожденные) асуры и рудры переходят в нирвану. Нирвана есть состояние бездеятельного духа асуров и рудр, названных так за их непокорность. Асурами и рудрами названы в Ведах злые непокорные духи, по-нашему бесы. Позднее имя Рудра присвоено Шиве, который и считается отцом этих бесов. Брама погружается в сон, а когда он вновь просыпается, то игра начинается сначала.

Эта революция нирванических духоуш повторяется в каждой манвантаре, дне Браммы, как прямое доказательство того, что задача творения, просветление тела и материи не достигается.

«Мир сей во зле лежит» (1 Иоан. 5, 19).

Мудрость мира сего признала этот факт и сделала зло вторым естеством, необходимым звеном в эволюции мира. Зло непобедимо — таково другое утверждение земной мудрости воплощенных асур и рудр, оно лежит в основе дурной бесконечности возвращений и перевоплощений.

Сколь сильно тяготение человечества к миру сему и его богам, видно из примера Израиля, который имел боговдохновенных вождей и пророков, видел столько чудес и благодеяний Бога, был бичуем и наказан. Примечательна греховная и безбожная активность женщины. «Жены их кадят иным богам» (Иерем. 94, 15), «жены сказали: будем кадить богине неба и возливать ей возлияния, потому что мы тогда были счастливы и сыты и беды не видели» (Иерем. 94, 17). Ложные боги не требовали воздержания и исполнения заповедей, напротив, давали простор обжорству, пьянству и разврату. Закалывание детей для идолов, сжигание сыновей и дочерей стало обыкновенным явлением (Исаия 57, 5 и Иеремия 7, 31). Полчища лжепророков, волшебников и чревоушителей рассказывают о своих видениях и обольщениях и гаданиях (Иерем. 14, 14).

В индуизме утверждается шактизм: каждый бог, включая Брамму, Вишну и Шиву, имеет свою жену; утверждает фаллизм, культ *membris virilis*, напр. в культе Шивы, в Греции — во всех мистериях.

Исаак Сирийский называет «век сей» несовершенным — полного совершенства в мире сем не может быть. Знание ми-

ра сего тоже несовершенно: это знание душевное — изучение и книжничество. Чтобы приобрести истинное, духовное знание, нужно забыть знание мира сего. Кто удерживается «вервию душевного знания», тот «недалек от сетей прельщения». Нужно остерегаться «проповедующих непреложное совершенство в мире страстном и удобопреклонном»¹²¹. Духовное знание приносит «услаждение небесным царствием»¹²². Житейская косность, желание покоя, довольство примиряют с миром сим, усыпляют дух и ослабляют надежду на услаждение царствием. Появляется другая надежда:

«Если человек небрежет о царстве небесном, то разве по надежде малого здешнего утешения»¹²³.

¹²¹Исаак Сирин, Сл. 49, 219–220.

¹²²Исаак Сирин, Сл. 49, с. 219.

¹²³Исаак Сирин, Сл. 49, с. 224.

ЕВАНГЕЛИЕ ЦАРСТВИЯ

Тщетные поиски рая у потомком генниторов: Сифа, Ноя и Сима, вызывали разочарования, сомнения и отчуждение от Бога. Рай обманул или мечта обманула, как фата-моргана в пустыне, увлекая путника и ускользя от него. От Арарата до Междуречья — только пустыня, желтый песок, каменные громады и маленькие оазисы, не вмещающие потомков генниторов.

Из двух Своих даров человеку: рая и богоподобия, Бог лишил человека только одного из них — земного рая. Осталось Подобие (Образ), которое должно было напоминать человеку о потерянном рае и давать надежду на его возвращение. Остался внутренний рай, «царство внутри». Если земной рай, Эдем, соответствует земному человеку и стал его жилищем, то внутренний рай соответствует небесному человеку и предваряет его небесное отечество. Кто открыл свой внутрисердечный рай, тот блаженствует, как в настоящем царстве. И здесь Бог приходит человеку на помощь, Он направляет луч Свой протянутым перстом Своим, и внутренний человек, психопневма (дух и душа) восхищаются (увлекаются) на третье, седьмое или десятое небо, в соседство Бога. Внешний человек с телом, загрязненным наследственным грехом, даже у святого, остается на земле, не входит в смарагдовый рай. Это и есть экстаз, как предвкушение царства, залог возвращаемого рая.

«Евангелие Царствия» есть осуществление всех библейских чаяний, осуществление хартии Божьей, данной в обоих Заветах. Царство есть осуществление всего того, что возвестил Христос всему человечеству в Нагорной проповеди. Кто не находил себе места в своих скитаниях на земле, тот найдет свое вечное отечество, отечество смиренных и кротких, как Сам Христос (Мф. 11, 29).

Это — царство живых, в нем не будет ни одного мертвого — «оставьте мертвым хоронить мертвых» (Мф. 8, 20), царство зрячих («если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму») и исцеленных слепых от рождения; царство «имею-

щих уши слышать» и слушающих, взрастивших посеянные в душе семена; воспринявших слово и исполнявших его, открывавших двери своих домов для странников, голодных и не одетых, посещавших по больницам и тюрьмам; царство растивших свои таланты, данные Богом, и удвоившие их, внимавших словам церковных молитв и творивших молитвы в уединенной «клетки»; царство ядущих тело и кровь Христову, отвергающих всех лжепастырей и лжепророков, воров и разбойников, «инда пролазивших» во двор овчий, волков в овечьей шкуры, имитирующих в ночной темноте доброго пастыря («Я есмь дверь овцам»), не слушающих «наемников» (Ин. 10, 1-13).

В нем, Царстве, имеют «жизнь с избытком» (Иоан. 10, 10), венчающиеся девы входят в него с горящими светильниками, и сами светятся, как светильники. Это — Царство званых, не отвергших пир Господень, но и избранных. Плачущие находят в нем утешение, алчущие и жаждущие насыщаются правдой Божьей, милостивые и миротворцы умилоствуются и усыновляются Богом, изгнанные правды ради находят родину, а гонимые и преследуемые ради Христа находят приют, где нет гонителей и преследователей. Потерявшие своих родных, отцов, матерей, детей, жен и мужей ради Христа находят в Царстве своих духовных родственников. Созерцают величие и Силу Божью, Славу Христа и преобразуют темницу душ своих, тленное и дебелое тело, в царские палаты; созерцают зло в Бездне сверху, как Авраам с недосягаемых высот «добра».

... Царство верных, не оглядывающихся назад. Оглядывание осуждено в обоих Заветах. Вспомним жену Лота и... «взявшийся за плуг не оглядывается назад». И Христос говорит: «Кто на поле, не обращай назад» (Мк, 13, 16).

... Царство опытных, опытно познавших и на себе испытывавших зло и оценивших добро, пребывающих в добре, без раздвоения между добром и злом, умерших для зла навсегда. Зло будет изжито, исчерпает само себя полностью и без остатка, и сами адепты зла увидят свое ничтожество и бессилие. Зло будет изъято из мира, будет локализовано, собрано в одно, уготовленное ему, место и задохнется в своих нечистотах.

У «врат Царства» земные счета будут подведены: оби-

ды, оскорбления, несправедливости, свои и чужие, будет подведен космический и антропический баланс. Вход в Царство откроется через Страшный суд, на котором все земные судьи будут судимы сами. Вся земная жизнь пройдет перед глазами судимых, ибо «нет ничего тайного, что не стало бы явным» (Мф. 10, 26). Откроется вся сокровищница сердца, скрытая и зарытая, добрая и злая, Бог спросит отчета о талантах и у «неимущих отнимет и то, что они имеют». Карты души и сердца, «компас фантазии», будут освещены небесным светом Внутреннего Логоса и будут прочитаны все иероглифы злых и добрых Архетипов. Обитатель увидит с изумлением у преддверия Царства, что мир, от которого он отрекся в своей земной жизни, пребывает в нем целиком, но в другом аспекте: он подобен звездному небу, но каждая звезда будет светится своим светом даже при солнечном свете Логоса-Христа. Не очищенные и непросветленные микрокосмические сущности будут немymi обвинителями.

Заслуженные души будут освобождены от злых остатков, и вздох облегчения огласит залу Суда, чувство неизъяснимого облегчения озарит глаза.

Рай возвращен, но не усилиями самоутверждающего человека, сделавшего себя центром Бытия, мерой всех вещей, земных и небесных, а Нисхождением Бога на землю в воплощении Сына и восхождением к Богу человека, нашедшем свое выражение в Сыне, а в древности — в Енохе и Илии. Это — не чувственный рай иудеомусульманства, а рай духовный, соединение неба и земли: земля на небе и небо на земле. Устранена диада неба и земли, нет пропасти между ними. Ап. Павел отмечает это единение небесного и земного «под главою Христом» (Ефес. 1, 10). Апостол отмечает духовный характер Царства. «Царство Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17).

В Царстве дано и примирение другой диады, двух Заветов, закона и нового Откровения,

«... Дабы из двух создать в Самом Себе одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на ней» (Еф. 2, 15–16).

В царстве дано разрешение центральной религиозной проблемы примирения твари с Творцом, Мира-Человека с Богом в преемственности обоих Заветов.

Мир и примирение в Царстве выходят за границы религиозных взаимоотношений в интеллектуальную, или, вернее, в софийную, сферу. Это означает органический или конструктивный синтез, примирение диад и противоположностей, тезиса и антитезиса, синтез с переходом на высшую ступень в иерархической лестнице. Это есть путь интеллектуального софийного восхождения к Богу, сократо-платоновское спасение через философию, нашедшее в Логосе-Мистике свое предельное выражение и развитие. После великих проникновенных апостолов Иоанна и Павла этот путь ведет к Иерофею и Дионисию Ареопагиту по одной линии, и Клименту Александрийскому и Оригену по другой линии, до Максима Исповедника (VIII в.).

Все неразрешимые на земле проблемы находят свое разрешение в Царстве. Синтетизм в Царстве идет параллельно с мистическим процессом унификации и упрощения ума.

Примирение с Богом в Царстве есть в то же время приближение к Нему, лицезрение Его и уподобление Ему, и обожение, со всеми вытекающими чертами Богочеловечества, то есть осуществляется полное восстановление древнего Адама. Исчезают: страх, замешательство, психическая запутанность, то есть все то, что мешает видеть предметы и сущности в их подлинном виде. Душа в этом мире созерцает только тени, подлинное бытие остается незамеченным. А здесь, в Царстве, явление и вещь находят свою идею и осуществляется величайший из всех человеческих синтезов — соединение субъекта и объекта с переходом в транссубъективное.

Эстетический, или художественный, путь, ведущий от созерцания красоты чувственного мира к созерцанию красот Царства, развит в диалоге Платона «Теэтет».

Античный мир пришел к банкротству, интеллектуальному, моральному, эстетическому и религиозному, стоял на грани разложения. Древний гуманизм кончил обожествлением человека в культе цезарей. «Мир сей» дошел до вершины своих культурно-исторических возможностей и исчерпал себя. Не спасли Древний мир ни Аполлоний Тиан-

ский, явившийся со специальной миссией обновления языческого мира, ни культ Митры, как суррогат христианства до Христа. Последние научные изыскания обнаружили подлинную природу митраизма и лишили синкретизм всякой почвы в одном из наиболее чувствительных пунктов. Появились первые проблески нового мира, «мира иного», мира-Царства.

Царство было втиснуто в «мир сей» Логосом вопреки законам природы чудом, началась эра новых чудес. Наступление Царства не ознаменовалось катастрофой. Вифлеемская звезда Логоса не нарушила хода светил, небосвод не дрогнул, не померк, На лице и голове родившегося младенца Христа засветилось Солнце нового мира. Земная аура вздрогнула, заколебалась, приняв в себя небесный, незримый Свет. Звуки гимна ангельского славословия «Слава в вышних Богу» огласили музыку сфер и влили в нее новое содержание. Появились первые обитатели Царства: Мария и Иосиф, пастухи, волхвы, а при сретении в храме — Симеон Богоприимец и Анна пророчица. В лице апостолов Христос Сам избрал новых обитателей Своего Царства и со всей силою Слова подчеркнул разницу между «миром сим» и иным миром: «Царство Мое не от мира сего».

Еще во время земной жизни Христа круг обитателей Царства расширился и вышел за пределы Палестины. Крещение Христово и новообращенных усилило действие небесного света, а Фаворский свет Преображения завершил дело освящения. Появились первые отпрыски очищенных стихий, воды, земли как органическая почва Царства.

Невидимый мир Царства испытал новое приращение, когда был низведен на обновленную землю небесный Огонь,

«Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он возгорелся!» (Лк. 12, 49).

Огонь возгорелся в сердцах обращенных и растопил плотяные и каменные сердца, и этот факт прошел незамеченным для духовно ослепших вождей Израиля. Фарисейская жестокость и саддукейское узколюбие как будто признало себя побежденным. Временная реакция обреченного «мира сего» в виде беснования Ирода с избиением

вифлеемских младенцев и с головой Иоанна на блюде не изменила положения. Чудеса нового пророка Христа угрожали разрушению всего строя мира сего. Ярость владык мира сего, архонтов, космократоров (миродержателей) и князей мира сего, ярость и адский скрежет зубов их земных слуг после вербного дня привела к Голгофе. Адский треугольник — Каиафа, Иуда Искарот и бесноватая, когда-то благодетельствованная Христом, чернь, — сделал свое дело: «Распни, распни Его... Кровь Его на нас и на детях наших» (Мф. 27, 26).

Перед сплоченной силой «власти тьмы» склонилось миродержавие Рима в лице Понтия Пилата.

Кровь Христа и мучеников утучнила духовную ниву Царства и дала всходы на столетия и тысячелетия. Много видела и пережила земля, но скорбного возгласа Распятого не выдержала, заколебалась и открыла гробы умерших святых, которые воскресли и вернулись к родным. Разодралась завеса храма Иерусалимского, и кто был в это время в храме, слышал звуки удаляющихся шагов и возглас: «Уйдем отсюда» — Бог Саваоф покинул Свое земное жилище навсегда. «Померкло Солнце». Земная тьма собрала всю свою силу, чтобы покрыть величайшее преступление человечества.

Воскресение и Вознесение Логоса с пребыванием одесную Отца утвердило Царство на развалинах и полуразвалинах враждебного «мира сего». Евангелие Царствия дано не только как «баня пакибытия», очищения и возрождения, но и как «камень претыкания и камень соблазна», по словам ап. Петра (1-е, 2, 7). Симеон Богоприимец в день сретения яснее формулировал это положение:

«Се лежит Сей (младенец Иисус) на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2, 34–35). Это откровение сердечных помышлений врагов Царства осуществлено полностью — в Евангелии Царствия дано предельное раскрытие и разоблачение зла:

«Ваш отец дьявол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца искони и не устоял в истине... Когда говорит он ложь, говорит свое» (Ин. 8, 44). «Дети Сатаны» размножаются с неимоверной быстротой

и угрожают затопить всю планету-Симбиоз обоих миров, временный и вынужденный.

«Нет, чтобы выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ним пшеницы. Оставьте расти вместе то и другое до жатвы». (Мф. 13, 29–30). Мир сей осужден и обречен, предсказан его конец, дана картина разрушения его и гибели, неповторимая в мировом религиозном откровении.

Впервые в Евангелии Царствия дана эсхатология — учение о конце и о конечных вещах. В индуизме и буддизме нет эсхатологии, нет конца, есть дурная бесконечность, лишь временно прерываемая. Конечное и бесконечное смешано и имеет одинаковую судьбу — возвращаться и временно исчезать, причем это исчезновение не полное, есть Не-бытие, которое по существу есть лишь латентное Бытие. Брамано-буддийское учение о спасении и искуплении всего и всех без остатка есть логическое недоразумение, разоблаченное учением о вечном возвращении, повторении и перевоплощении. Зачем и кому нужна эта чехарда возвращений и перевоплощений, если все спасаются и искупаются добрым Буддой? Этого не знает не только Будда или все Будды, вместе взятые, но и Брами, единственный козел отпущения брамано-буддизма. Это незнание Гаутамы Будды и его беспомощность в эсхатологическом, реальном искуплении и спасении — ахиллесова пята буддизма. Божество Брама еще более беспомощен, чем человек Будда. Это — бог, не владеющий собою, хотя и страдающий от бедствий человеческих не меньше, чем Будда. Бог и человек пребывают в вечном конфликте, нет между ними примирения, то есть опять дурная бесконечность. Будда ликвидирует продукты творчества Брами, а Брама аннулирует все усилия и достижения Будды. В этом обоюдном мистикопатическом переливании из одной пустоты в другую человеческая трагедия превращается в трагикомедию, но страждущему человечеству от этого не легче. Откровенный антитеизм Гаутамы, его предшественников и преемников, переходит в скрытый атеизм. Прямое доказательство этого положения — отрицание Атмана-Брамана, внутреннего Логоса, этой частицы Бога в человеке, «искры Божьей», признанной всеми мистагогическими школами древности. Иванов и Сидоров, Абхедананда и Вивекананда исчезают и появляются каж-

дый раз под новыми масками. 10 000 перевоплощений Ивана и Сидорова — это столько же масок, сбрасываемых как ненужная ветошь, а перевоплощение — сплошной маскарад, увековеченный бездушным Законом, механически и автоматически действующим.

В своих сотериологических (спасательных) и литургических (искупляющих) потугах Гаутама весь во власти мифологического мышления, из которого индуизм не может выйти и по сей день. Переход западного человечества от мифологического примитивного мышления в логическое и логоистическое — огромная и непреходящая заслуга Сократа. Современник Гаутамы, Сократ является его антиподом. Переход от натуралистического политеизма и пантеизма к конкретному монотеизму и теизму — таков путь Сократа. Переход от абстрактного теизма и политеизма индуизма в антитеизм и атеизм — таков путь Гаутамы. На индийской почве уличил Гаутаму в атеизме Вяза, автор знаменитой поэмы «Махабхарата».

Гипотетическое «колесо закона», Дхарма-чакра, может дальше вертеться, а Будды будут приходить, пока стоит мир сей, и проповедовать одно и то же, атеистическое спасение и искупление.

Увековечение мира сего в брамано-буддизме покупается ценою дурной бесконечности страданий, бесконечности Майи, иллюзии, миража, лжи и обмана. Тогда и спасение буддийское — ложь, иллюзия, обман и самообман. Только Царство бесконечно, «Его Царствию не будет конца. . .»

Разница между жившим в земном раю Адамом и обитателем Царствия в том, что первому было запрещено вкушение плода с дерева познания, а второму не запрещено. Обитатель Царствия признан более зрелым, чем Адам.

В новом раю-Царстве Христос стал живым деревом познания, будучи деревом жизни в первом раю. Нет рая без этих обоих древ, и где эти деревья, там рай. Два дерева, уходя корнями в Бытие, вершинами соприкасаются в человеке. Райская диада двух древ, не примиренная в древнем Эдеме, преодолевается в Евангелии Царствия. Царство осуществляет то, что осталось неосуществленным в Эдеме. Царство есть завершение Эдема и его духовное, агапэ-софийное продолжение.

В Царстве соединены, со-присутствуют прошлое, настоящее и будущее, как и в «Откровении» Иоанна, потому что «времени уже не будет» (Откр. 10, 6).

Можно ощущать грядущее Царство в мире сем. Исаак говорит:

«Ощущение будущего века в мире сем есть то же, что малый остров в море: и приближающийся к нему не утруждается уже в волнах видений века сего»¹²⁴.

Максим Исповедник дает конкретное определение Царства, которое «состоит в обладании духовным, от вечности сущим в Боге, познанием о внутренних свойствах вещей. . . есть благодатное причастие благ, которые заключаются в Боге»¹²⁵.

Максим говорит дальше, что Царство Божие находится во всех верующих, но «действием своим обнаруживается в тех, которые провождают только жизнь духовную»¹²⁶.

Исаак отождествляет два Царствия:

«Вотщись войти во внутреннюю свою клеть и узришь клеть небесную; потому что та и другая — одно и то же, и входя в одну, видишь обе. Лестница одного царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей. В самом себе погрузись от греха и найдешь там восхождения».¹²⁷

Церковные песнопения дают различные наименования Царствию. Это «место злачное», «Святая гора Твоя, селения Твои», «чертог Небесный».

Христос, Новый Адам, есть геннитор Царствия, нового рая. Народился новый человек у прародителя Христа.

«Мы по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3, 13),

Бог открывает «свободный вход в Царствие» «твердо держащим звание и избрание» (2 Петр. 1, 10–11), приглашенным на пир и приходящим в светлой брачной одежде. «Плоть и кровь не могут наследовать царствия Божия и

¹²⁴ Исаак Сирин, Сл. 85, с. 398.

¹²⁵ Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение», 1835, I, II.

¹²⁶ Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божия, «Христианское Чтение», 1835, I, II.

¹²⁷ Исаак Сирин, Сл. 2, с. 10.

тление не наследует нетления», говорит ап. Павел (1 Кор. 15, 50). Ангелы соберут из царства все соблазны и делающих беззаконие (Матв. 13, 41).

Местом нового царства будет та же наша земля, но не грешная, а преображенная. Будет не простая смена власти, замена одного Земного Архонта другим, Христом, но и глубокие изменения во всей солнечной системе. Все небесные светила «поколеблются» и исчезнут, будут другие светильники, как предсказано в Откровении Иоанна, Сойдет с неба новый Иерусалим в драгоценных камнях, и преображенная земля примет его, будут сады и нивы для питания нового человечества. Будет упразднено «всякое начальство, всякая власть и сила» (1 Кор. 15, 24), исчезнет смерть как главный атрибут мира сего. Исчезнет кошмар человеческого сознания, этот пространственно-временно-причинный мир трех измерений, кошмар логизирования, анализа, дедукции и индукции и прочих свидетелей немощи неочищенной человеческой души. Несовершенное знание заменится видением, знанием всего и всех лицом к лицу, не «как зеркалом в гадании», не рефлексией. Не будет громоздкого аппарата памяти, этого склада всякого хлама, где нужное сложено рядом с ненужным, болезненным и вредоносным, и все покрыто сором и пылью времени. Человек нового Царства будет созерцать вещи сразу и в их цельной связи, будет созерцать мир целиком, не перебегая беспокойно своим вниманием с одного предмета на другой, когда он видит один предмет и теряет из виду другой. Будет одновременное видение ближнего и дальнего, прошлого и будущего вместе с настоящим, потому что не будет ни времени, ни пространства.

Место дебелого и мокротного тела, в котором преобладают низшие элементы: земля и вода, займет тело легкое и огненное, в котором будет преобладать элемент огня и небесный огонь, низведенный Христом на землю в таинствах (Лк. 12, 49).

Мудрость мира сего и властей мира сего, заклеянная как «надутое пустословие» (2 Петр. 2, 18), как «хитросплетенные басни» (2 Петр. 1, 16), заменит мудрость Божья, «тайная, сокровенная, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал» (1 Кор. 2, 7–8).

Тайну, одним только Духом Св. открываемую, приготовил Бог для обитателей Царствия, того, что «не видал глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку» (1 Кор. 2, 9)... тайну Бога, недоступную человеческой мудрости.

Мирская, человеческая мудрость заклеямена как душевная, бесовская, как мудрость отверженных, сынов противления, эсфорическая и змеиная.

Все домыслы о каком-то третьем царстве, как, например, у Д. Мережковского, в котором будет синтез христианства и язычества, розы и креста, примирение неба и земли, природы и человека, добра и зла, жизнерадостности Древней Эллады и христианского отрешения, полового экстаза с иллюминацией, Христа с Буддой — все это — одно из проявлений лжи мира сего для усыпления колеблющихся, чтобы как нибудь продлить дни осужденного мира. Разговоры о «целомудренно-грешной прелести» и о свято-грешной плоти просто грешных людей, — все это признак духовной импотенции носителей этой плоти, грешных без всякой святости. Русская интеллигенция начала XX столетия дала несколько представителей этой категории свято-грешных людей в лице Д. Мережковского, В. В. Розанова и др.

ВОЗРОЖДЕНИЕ НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК

Рождество Христа

Рождество Христа есть центральное событие всей человеческой истории и не только человеческой, но и всего творения. Маленький город Вифлеем стал одной из столиц не только планеты Земля, но и всего мира. Основоположники естествознания Галилей и Кеплер утверждали, что хотя земля есть лишь песчинка в общем строе мироздания, тем не менее она является центром мира, так как на ней жил и действовал Иисус Христос. То же самое утверждал и известный естествоиспытатель-эволюционист Уоллес, современник Дарвина, выпустивший свою книгу о естественном отборе немного позже Дарвина. Он говорил, что земля вращается вокруг солнца — своего центра, тем не менее она есть центр мироздания.

С рождением Христа наступило приращение, или обогащение творения вообще и человека в особенности как вершины земного творения. Почивший после шести дней творения Отец передал дальнейшее дело творения Сыну-Слову, Которым и сотворил все, «Им же вся быша».

«Все предано Мне Отцом Моим» (Мф. 11, 27)¹²⁸.

«Новая тварь» и «новый человек», по ап. Павлу, пришли вместе с Христом.

В воплощении и рождении Христа открылась великая тайна Бога, как говорит ап. Павел (Колос. 1, 26).

Бог оделся в человеческое тело и дал людям видеть, слышать, осязать и даже вкушать себя в таинстве Евхаристии, стал доступен всем внешним, телесным чувствам человека. В лице Христа Бог дал людям Свой Образ, живую Икону Свою и говорил в Нем с людьми, и изрек «сокровенное от создания мира» (Мф. 13, 35).

¹²⁸Ср. Лк. 10,22.

Христос, как «краеугольный камень, который отвергли строители», краеугольный камень космического здания, невидимого человеку мира, рождением Своим стал краеугольным камнем также и видимого земного мира, вопреки воле недалеких и строптивых «строителей». Получив этот «камень», земля утвердилась во владениях Божиих и было положено основание для нового рая на земле, для нового Царствия, не искусственного «рая» Каина, а благодатного рая Адама и Христа. О «духовном камне» — Христе говорит ап. Павел (1 Кор. 10, 4), имея в виду камень, который находился в древней скинии Завета. Из под камня вытекал источник воды — Христос стал «живоносным источником» новых поколений. Только немногие из современников проникли в таинственную сущность событий: волхвы, Мария и Иосиф, старец Симеон Богоприимец и Анна Пророчица во храме, и пастухи через ангелов. «Се бо Агнец Вифлеемск льва и змия нами поправ, миру мир дарова» (из тропаря).

Бог стал физическим явлением, феноменом, чувственным объектом, трансцендентное спустилось в феноменальный мир. Бог вновь стал жить среди людей.

Почему Христос стал человеком, разве не мог он победить дьявола, как Бог? Этот вопрос поставлен Евстратием, и он отвечает так. Дьявол восторжествовал, совратив человека, потому Христос стал человеком, чтобы победить, как человек, приняв в Себя все человеческое, кроме греха¹²⁹. Никита Стифат говорит, что «обновив в Себе всего ветхого человека, Христос соделал его новым»¹³⁰.

В славословии Богородице из литургии Василия Великого поется:

«... Из Нея же Бог воплотился и младенец бысть, прежде век сый Бог наш; ложесна бо Твоя престол сотвори, и чрево Твое пространнее небес содела. . . » Биофизиологический и филотеософический ум стоит перед неразрешимой для него загадкой: как могло человеческое тело вместить живого личного Бога, Которого «даже небеса не вмещают». Как возможно Непорочное Зачатие? Ответ на первый во-

¹²⁹ из книги «Житий Святых» Димитрия Ростовского, декабрь.

¹³⁰ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, Вторая естественных глав сотница, гл. 93, с. 141. (По Позову с. 150).

прос нашел Рудольф Штейнер в басне гностика Валентина (II в. п. Р. Х.) о развоплощении некоего «ученика Иисуса» во время крещения на Иордане и воплощении в его тело космического Христа. Почему тело гипотетического «ученика Иисуса» оказалось более вмещающим, чем сублимированное тело Пресвятой и Пречистой Девы Марии, на этот вопрос не могут ответить ни скудоумие гностика Валентина, ни остроумие неогностика Р. Штейнера. Или все чудеса, связанные с рождением Христа: ангельское славословие, предсказание о рождении Мессии пастухам, волхвы и Вифлеемская звезда, бешенство Ирода, свидетельство Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы — только простой святочный рассказ двух евангелистов, Мафея и Луки, которые к тому же не находились в Вифлееме во время рождения Христа.

Рождение Христа — теургический акт, в котором участвовали все три лица Св. Троицы,

«Дух Святый найдет на тебя и сила Всевышнего осенит тебя; посему и раждаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лук. 1, 35).

А «раждаемое» — Сам шеф христианской и ветхозаветной теургии-тауматурии (чудотворения) и Податель Жизни Логос-Шехина.

Божественный Дух Христа входит в человеческое тело и устанавливается Его органическая связь с человеком, миром и землею. Начинается обновление мира и человека вселением Его в человеческие души во время крещения.

ВСЕЛЕНИЕ ХРИСТА

Перед собранием иудеев, возмущенных тем, что Христос исцелял в субботу, Он говорит:

«Не имеете слова Его, пребывающего в вас» (Ин. 5, 38), «потому что вы не веруете тому, Которого Он послал».

Пребывающее Слово, внутренний Логос, покинул иудеев или безмолвствует в окаменевших фарисейских и книжнических сердцах. Как знамение времени, эта покинутость Логосом была характерна не только у иудеев, но и для других народов, но в «избранном народе» она выражалась с

особенной наглядностью в их чудовищном неверии. У представителей других народов, у язычников и самарян, Он находил больше веры, чем у преемников Авраама и Моисея.

Дело обновления человека Христос начал Своим вселением в отдельных представителей верующей в Него массы. Рождение Христа на земле сопровождалось Его рождением в человеческих сердцах — факт неповторимый, не имеющий аналогии в человеческой истории. Младенец Христос, Вечный Младенец, нашел место в человеческом сердце и поселился в нем, а дух и душа, человеческие монады, прильнули к Младенцу, освещаясь Его светом и согреваясь в Его тепле.

Обогащение и приращение осуществилось не снаружи, не в виде изменения органической морфологии, не в форме, а во внутреннем содержании, пришло без изменения естества и законов природы. Изменение коснулось внутреннего содержания, было насаждено «царство Божье внутри», новый рай, но не естественный, а сверхъестественный, ценою вселения трансцендентного Логоса-Христа. Когда «Образ Божий» потускнел и померкнул, перестал отражаться в зеркавеле и закоптелом «зеркале души» после многотысячелетней человеческой извращенности (метасхематизма), тогда пришел «Образ Сына» и «залог» или «начаток» Духа, по ап. Павлу. В покинутой, казалось, Богом твари затеплилась новая жизнь. Виноградарь Христос, Он же и виноградная лоза у виноградаря Отца (Ин. 15, 1–2), очищающего и отсекающего ветви, сделал прививку. На одичавшем дереве древнего человечества Он привил. . . Самого Себя. Сравнение ап. Павла с прививкой повторяется у Климента Александрийского и у многих других Отцов Церкви. Климент говорит:

«Как прививается хорошая маслина, так осуществляется прививка во Христе в каждой душе»¹³¹.

Захиревшее и одичавшее дерево в человеке дает после прививки добрые плоды вместо диких, получая новую жизнь.

Царство внутри растет, оно сравнивается в притчах с

¹³¹ Климента Александрийского, Patr. Migne. PG, t. 8, кн. 6, 337.

заквашенным тестом хозяйки и горчичным зерном, превращающимся в дерево. Обновленные во внутреннем Царстве дух и душа дают рост своих талантов, удваивая и утраивая их у добрых работников. Слово «огласительного» учения попадает не на камень и песок сердца, а на орошенную слезами «плачущих» и уточненную почву сокрушенного сердца и растет, как пшеница доброго Сеятеля.

Двойное вселение Слова, через слово внешнее, как учение и откровение, как проповедь «огласительно», катехитически, через внутреннее Слово-Логос, как Младенец, апокрифически, телетургически и мистически, изменили духовный облик мира. Так — и с чудесами Христа. Они совершались внешне открыто, и все видели их, даже те, которые не хотели их видеть, «слепые от рождения» — духовно слепые и ослепленные. Чудеса Христа совершаются и теперь, скрыто и внутренне, апокрифически в душах и сердцах людей верующих, но почти никто не видит их, как духовно слепые и в этом — драма современного христианства.

СОКРОВИЩЕ

Вселившиеся при крещении Божественный Младенец и «залог» Духа становятся тем сокровищем, о котором говорится в притче о разумном купце, продающем все свое имущество, чтобы купить «драгоценную жемчужину». Внутреннее сокровище, драгоценный Маргарит, хранится в потаенном месте, в самых недоступных тайниках сердца — этого внутреннейшего из всех внутренних органов, как бы хранимое от тлетворных влияний, становится сокровищем скрытым, затаенным.

Нельзя забывать и о злом сокровище:

«Добрый человек из доброго сокровища своего выносит доброе; а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Лк. 6, 45).

Злое сокровище сердца: грех во всех его проявлениях, злые архетипы-бесы, представители 7 смертных грехов, которых Спаситель изгнал из Марии Магдалины и которые живут в каждом человеческом сердце; индивидуальные и коллективные энграммы, страсти, группирующиеся вокруг

«греховной сладости с сердце», как вокруг оси; патологические рефлексы в смысле Бехтерева; биос-мнема со складами памяти и «компас» фантазии; злой микрокосм и дары злых фей; Человек-Архетип Адам Кадмон во всем его величии и падении; Мировая Душа Психе, падающая с небесных высот на землю; inferнальное содержание бездны сердца с гадами, пресмыкающимися, змеями и скорпионами; и наконец, радикальное зло в человеке — сердечный змей.

Под влиянием силы благодати это содержимое приходит в движение и беспокойство, сбрасывает покрывало, разоблачается и оголяется, предстает в своем подлинном виде. Судьба его различна в зависимости от силы действующей благодати, которая всегда индивидуальна, действует то сильнее, то слабее. Часть этого содержимого получает свободу и искупление, а другая просто выбрасывается и возвращается в inferнальные депо.

НОВОЕ РОЖДЕНИЕ

Обновление человека, как основная предпосылка апокатастасиса, носит в новозаветной литературе название рождения. В отличие от первого естественного появления на свет человека это есть новое его рождение. У ап. Павла это носит название палингенеза, то есть вновь-рождения. В беседе с Никодимом Христос называет его «рождением свыше» (Ин. 3, 3), причем это рождение является необходимым условием для того, чтобы «увидеть царствие Божье» (Ст. ж.). Беседа Христа с Никодимом — один из центральных пунктов всего евангельского изложения, и неудивительно, что она изложена у божественного апостола любви Иоанна, первого богослова христианской Церкви. Христос говорит о «рождении от воды и Духа» и поясняет:

«Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3, 6).

Дальше идет удивительная, ни с чем не сравнимая характеристика духа и духовно рожденного:

«Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит. Так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3, 8).

Недоуменный вопрос Никодима: «Как это может быть?» обнаруживает всю бездну человеческого невмещения и непонимания. Никодим, как и его соотечественники и современники из иудейской элиты, утратил «ключ к Царству», как в том упрекает Христос в другом месте.

Ап. Иоанн в 1-м своем послании говорит еще яснее:

«Рожденный от Бога хранит себя» (от зла и страстей) (1 Иоан. 5, 18).

Ап. Павел говорит о «бане возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 3, 5), имея в виду крещение как источник возрождения. О рождении от Бога говорит Иоанн и в начале своего Евангелия — о тех, кто «от Бога родился» (1, 13). С исключительной духовной проницательностью говорит о новом рождении Никита Стифат:

«Христос сочетается с духом тех, кои верует в Сына Божия, и оживляя Его (Божественного Младенца в сердце), воссоединяет Его с Богом. Сие именуется новым рождением»¹³².

Таким образом процесс нового рождения совпадает с центральным процессом человеческого апокатастасиса, с соединением вселившегося Логоса-Христа с человеческим духом и с этого момента начинается обновление духа как основа обновления всего человека.

ОБНОВЛЕНИЕ

Обновление всего человека начинается с обновления духа, то есть осуществляется иерархически, начинается с высшего члена тримерии. Ап. Павел говорит одинаково об обновлении духа и обновлении ума, следуя платоно-аристотелевской традиции, по которой дух и ум почти синонимы. Он говорит о «служении Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим. 7, 6). В том же послании он говорит:

«Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божья» (Рим. 12, 2).

¹³²Никита Стифат (По Позову Добр. 5, 128). По различным изданиям Никите Стифату нет таких слов. Эта цитата есть у Феофана Затврника в книге «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться» в 21 главе.

Преобразование ума через его обновление придает уму новые, необычные функции для проникновения его в духовную область, недоступную обычному необновленному уму. Ум восстанавливает потерянные им в катастасисе функции созерцания и распознавания воли Божьей. В послании к Ефесянам он говорит об «обновлении духом ума», вновь соединяя функции духа и ума, с «отложением прежнего образа жизни ветхого человека» и «облечением в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости» (Ефес. 22–24). Обновленный ум нового человека отвергает ложь, стремится к истине, удаляется от ярости и гнева, от злобы и злоречия, он добр и сострадателен (Ефес. 25, 31).

Ум приобретает духовные черты, и Исаак говорит о «срастворении ума с духом»¹³³. Такой ум созерцает не «призраки и образы», а реальные духовные объекты.

Обновление души выражается в получении «нового ведения» из духовных первоисточников. Обновление духа и души выражается в духовном и душевном «возрасте», по Исааку, то есть возрастании обеих человеческих монад. Обновление тела выражается в переходе из тела душевного в тело духовное.

«Нового человека» создал в самом себе Иисус Христос, по словам ап. Павла, соединив в Своем лице закон и учение, то есть оба Завета (Ефес. 2, 15–16), примирив обоих с Богом. Новый человек «создан по Богу», как рожденный от Бога. Так возникла новая тварь во Христе, «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17).

Через Христово обновление произошло примирение человека и мира со Христом и Богом, твари с Творцом (2 Кор. 5, 17).

Апостол обновления Павел полон забот о новом духе и духовности, он говорит о «сообразовании духовного с духовным», о «жизни в духе» или «по духу» и о «молитве духом», о том, чтобы «дух был спасен в день Господа Иисуса Христа» (1 Кор. 5, 4) и о «едином духе» верующих.

Обновление коснулось и земной иерархии, тесно связавшей свою судьбу с судьбой человека. «Великий Пан умер»,

¹³³Исаак Сирий, Сл. 55, с. 247.

говорится в известном рассказе Плутарха, и земля огласилась стенаниями подвластных ему стихийных сил. Царь органической природы уступил свое место другим, пришедшим из Царства. Рассеялись тени богов Олимпа, как в видении Киприана Карфагенского. Суровые и беспощадные богини судьбы Эриннии окончательно подчинились внутреннему Логосу. Умолкли навсегда завывания сатиров, крики дриад и стенания нимф и русалок. Рок Мойра находится не у дел, и древний Эдип разрывает цепи рока. Судьба Пепромене-Эмармене теряет свою власть над людьми, отныне каждый сам хозяин своей судьбе. Римский фатум сворачивает свою лабораторию. Бездушная, механическая, автоматически действующая карма обретает наконец своего Владыку, Логоса-Христа, взявшего на Себя грех мира в голгофской жертве. Крест Христа стал эмблемой земли, независимо от того, все ли поклоняются ему, потому что «приходящий с небес есть выше всех» (Ин. 3, 31).

Вседержитель Логос становится Душою Мира, берет на Себя часть функций Эосфора, оставаясь Духом,

«Я, Иисус... звезда светлая и утренняя» (Отк. Иоанна 22, 16). «Дух-Христос, Господь, делается как бы Душою»¹³⁴.

ЭНОСИС-ЕДИНЕНИЕ

Если Бог ищет Себе жилья в творении и в вершине творения — в человеке, то это — самое неудобное жилище. Это есть продолжение Голгофы Сына в человеческом сердце, где Распятый подвергается тем же оскорблениям, поношениям сердечных злых обитателей, внутренних фарисеев, книжников и кровожадной черни. Это — перманентное распятие в твари, которое окончится только со вторым пришествием Распятого. Ап. Павел говорит о «распятии в себе Сына» (Евр, 6, 6). Вселение Христа в человека есть основа христианского Эносиса, Единения. «Пребудьте во Мне и Я в вас». Так положено начало абсолютного, обоюдного вмещения Бога и человека, взаимопроникновения всего Бытия, Абсолютного и релятивного, единения во внутрь-

¹³⁴ Макарий Великий, Сл. 7, гл. 12, 599.

пробывании, но без слияния и смешения Бога и человека.

Бог как бы сходит со Своего херувимского трона и вступает в диалектику, но не Сам, а в виде Своего «Образа» в человеке. Сам Бог — вне и над диалектикой, как Абсолютная сущность. Диалектика есть изобретение Логоса-Христа и имеет отношение к творению, но не касается Творца, это — основной закон всякого естества. Если Образ Божий в человеке есть тезис, а человек есть антитезис, то синтезом будет Богочеловек. Соединение божественной и человеческой природы в воплощенном Богочеловеке Христе есть прообраз этой синтетической ступени человечества, хотя это соединение в Христе — не диалектическое. На ступени Богочеловечества человек покидает сферу естества и переходит в сверхъестество, освобождается от закона диалектики и необходимости и переходит в Царство, царство свободы.

Единение Бога и человека в Богочеловечестве вечно и бесконечно, и нет никакой силы на небе, на земле и под землею, которая могла бы нарушить это абсолютное единение. В мистическом и онтическом акте Богочеловечества Божественная Триада — Бог, Идея Идей, реализуется в вещи вещей, человеке, и осуществляется конечная цель творения. Трансцендентное переходит в трансцендентальное, оставаясь трансцендентным, а трансцендентальное переходит в имманентное, пребывая трансцендентальным.

Ветхозаветный или вообще дохристианский человек имел в себе Образ Отца и «залог» («начаток») Сына в виде внутреннего Логоса (Атман в индуизме). Новозаветный человек-христианин носит в себе Образы Отца и Сына и «залог» Духа Св. Человек грядущего Третьего Завета Духа Св. будет иметь в себе Образы всех Трех — Отца, Сына и Духа Св.

Всеобщее единение Бытия осуществляется и в другом направлении. Извечно рождающийся от Отца, «ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2, 7), рождается на земле от Духа Св., осуществляется родство с Духом на земле рядом с родством с Отцом на небесах. Родившийся от смертной женщины Христос неразрывно соединяет небо и землю. Почему такая честь земле? Земля есть единствен-

ное из творений, упоминаемых в истории творения Моисея, Богородица Дева Мария рождается от неплодных, старых родителей, через чудо получает тело от сублимированных тел своих родителей. Христос получает тело в чистом естестве Девы Марии, свободном от всякого катастатического противоестества. Тем самым Мария находится в промежуточном положении между Христом и обыкновенным смертным, и отсюда ее посредническая роль между Миром-человеком и Сыном и Отцом. Тот факт, что Мария названа в Церкви благодатной, выделяет ее среди всех, рожденных на земле.

В своем надмирном и домирном бытии, до воплощения, Дева Мария — это апокалиптическая жена, под ногами которой луна, а на главе ее венец из двенадцати звезд (Откр. 12, 1). Она — женский Архетип, Архетип Вечно-Женственного, и в то же время — женская София-Мудрость.

Как земная Мать Иисуса и надмирная София, она удочеряет Любовь, которую принес Христос на землю. После сошествия Духа Св. на нее и на апостолов Богородица становится главою первой апостольской общины, наставляя ее в мудрости Логоса.

УСЫНОВЛЕНИЕ

Рожденный от Бога есть сын Его, миротворцы нарекутся сынами Божьими. «Все вы сыны Божьи по вере во Иисуса Христа» (Гал. 3, 26). Ап. Павел говорит даже о предсуществовании избранных душ в Христе, для «усыновления через Иисуса Христа» (Ефес. 1, 5). Исаак говорит, что Бог, вложив в человека верующего любовь, приближает его к Себе «честью сыноположения»¹³⁵. Христос делает Своих «царями и священниками Богу» (Откров. Иоанна, 1, 5).

Великий апостол и пророк, единственный после Христа, Иоанн перечисляет наследие Отца усыновленным:

«Побеждающему дам (говорит Христос-Агнец) вкушать от древа жизни (Откров. 2, 7)... дам ему звезду утреннюю (2,

¹³⁵ Исаак Сирий, Сл. 57, с. 298.

28)... Дам вкушать сокровенную манну и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает (2, 17)... Побеждающий облечется в белые одежды и не изглажу имя его из книги жизни (3, 5)... дам сесть со Мною на престоле Моем» (3, 21)...

МИСТИКА ХРИСТА

Созерцание Образа-иконы в Сыне становится главным содержанием Мистики сердца, Логос-мистики. Ап. Павел говорит, что Бог «благоволил» открыть в нем Сына Своего (Гал. 1, 16), и с тех пор у него — живое чувство Христа внутри, «Живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Конкретно это выражается в «изображении Христа» в сердце духовно-продвинутого и медитативно-подготовленного верующего. Это в то же время явление «Небесного образа» в «зеркале чистой души», по Дионисию Ареопажиту. Обычно зеркало загрязнено, покрывается ржавчиной низких страстей и копотью от темного и мрачного огня гнева и злопамятства. В длительном молитвенно-медитативном «усилии» зеркало души настолько очищается, что в состоянии отразить глубоко скрытый в ней «Небесный образ» Сына или Отца, или Обоих вместе.

«Дух Иисуса Христа» (Филип. 1, 19), который реализуется при вселении Своем в сердце в виде Божественного Младенца, растет в сердце усердного делателя, вообще в религиозной теории и практике, и этот рост мистически переживается, как у Павла и других апостолов, и великих подвижников. Ап. Павел как основатель христианской мистики, называет это «возвеличением Христа в теле» (Филип. 1, 20), а переживающий этот процесс в себе становится «мужем полного возраста Христова» (Ефес. 4, 13). Это есть в то же время «уневестие души Небесному Жениху»¹³⁶. Для эстетически настроенного Исаака это есть в то же время «изображение святой красоты, которою уподобляешься Богу»¹³⁷. Это мистическое переживание «изобра-

¹³⁶ Исаак Сирин, Сл. 71, с. 357.

¹³⁷ Исаак Сирин, Сл. 1, с. 14.

жения» лежит в основе уподобления, о котором пишут и многие другие древнецерковные писатели.

Процесс «изображения» происходит при участии Отца, об этом говорит Исаак:

«Отец да обновит во мне черты образа Твоего»¹³⁸.

Каллист говорит о «воображении образа и подобия Божия»¹³⁹.

На языке Дионисия Ареопагита это есть эпифания Логоса, то есть явление Его, а все связанные с нею мистические процессы названы экфанторией.

На высшей ступени эротопозы сердца, в «духовной любви», происходит «отпечатление невидимого образа» Христа¹⁴⁰ или «видение Господа внутри»¹⁴¹, таково главное содержание древнецерковного, апостольского созерцания, вплоть до нашего времени. Созерцающий с любовью и безмолвно, то есть при полном безмолвии ума, чувств и фантазии, когда ум не вносит ничего своего и от фантазии, тогда «сподобится увидеть самого себя»¹⁴². Древнее «познай самого себя» осуществляется в самосозерцании, тесно и неразрывно связанном с созерцанием Логоса, Его невидимого образа. И это самовидение Исаак ставит выше видения ангелов, так как осуществляется душевными очами¹⁴³. Аскетический и всякий иной религиозный путь к созерцанию Исаак называет «возделыванием виноградника сердца своего»¹⁴⁴.

Видение самого себя есть в то же время видение первоизданного Адама, восстановленного в созерцающем себя, — зрелище воистину потрясающее. В этом раздельном видении Образа Отца, Сына и своего собственного, человеческого образа невозможно смешение их, божеского и человеческого (адвайтическое мистическое безумие йоги с ее:

¹³⁸Исаак Сирин, Сл. 68, с.349.

¹³⁹Каллист, Добротолюбие, Т.5, Наставление безмолвствующим, Гл.96. Другое возглавление. 420. (По Позову с.459).

¹⁴⁰Исаак Сирин, Сл. 1, с. 15.

¹⁴¹Исаак Сирин, Сл. 8, с. 45.

¹⁴²Исаак Сирин, Сл. 41, с. 180.

¹⁴³Исаак Сирин, Сл. 41, с. 180.

¹⁴⁴Исаак Сирин, Сл. 54, с. 240.

«Я есмь Брама, я есмь Ты, Ты — Он», когда все личные местоимения заменяются одним лишь местоимением «я»).

СПАСЕНИЕ

Предупредивший долгожданную и всеми ожидаемую гибель Мира-Человека является Спасителем. Возместивший грех Мира-Человека Христос назван Искупителем. Эти два положения составляют основное ядро не только теологии и школьного обучения, но и всей житейской практики верующей общины-Церкви. Жертвующий Собою Агнец становится естественно и сверхъестественно и единственным Посредником между Богом и миром-Человеком.

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

Все другие посредники, генниторы Ной, Сим, Авраам и пророк Моисей, уступают Ему место и склоняются перед Ним. С исключительной наглядностью обнаруживается это в сцене Фаворского Преображения.

Для сильных и мужественных в вере Он и Подвигоположник, укрепляющий в подвигах¹⁴⁵, для слабых Он — Помощник в беде (т. ж. 325) и в сомнениях; Хранитель, защищающий от лукавых покушений врага-дьявола (т. ж. 322), «Будь же паче уверен, что Хранитель твои с тобою» (Сл. 41, 146).

Для ангелов, для всех небожителей-архетипов, Он — «Святый Крепкий», твердый и непоколебимый, верный до конца, «Ангел Высшего Совета», образец для всех, смертных и бессмертных.

Ап. Павел говорит: «Он показал Себя ангелам» — апостол имеет в виду Голгофу Христа. Для всех, верующих в Него, Он есть живой Образ Бога Отца, живая икона Бога, первая, единственная и неповторимая, которую не видел никто никогда; едиnorodный Сын, сущий в недрах Отца, Он явил» (Ин. 1, 18). Явил, значит, показал Бога в Себе. На вопрос смущенного ап. Филиппа в прощальной беседе Он отвечает:

¹⁴⁵ Исаак Сирин, Сл. 60, с. 323.

«Видевший Меня видит и Пославшего Меня» (Ин. 12, 45).

Самое, быть может, потрясающее из всех откровений Христа. Как Бог похож на человека! — думает каждый, читающий эти строки. Верующая душа наполняется энтузиазмом при мысли об этом. Но сходство это обязывает. Грешная душа чувствует это и приходит в отчаяние.

ИСКУПЛЕНИЕ

Грех есть начало противоестества, а смерть — конец и завершение. Смерть противоестественно, это чувствует человек всеми силами своей души и противится ей. Этой теме посвятил Шопенгауэр высокоталантливые страницы в своем сборнике «Парерга и паралипомена». Смерть была кошмаром для Л. Толстого. Ап. Павел называет смерть «последним врагом» (1 Кор. 15, 16), отмечая силу и значение смерти. «Кто избавит меня от сего тела смерти?» — спрашивает апостол. Для борьбы со смертью нужно устранить начало смерти — грех, и апостол Иоанн отвечает на вопрос: «Христос есть умиловление за грехи наши и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Иоан. 2,2). Ап. Павел говорит об «искуплении и прощении грехов по богатству благодати Его» (Христа) (Еф. 1, 7). Он приводит слова пророка Исаии о «снятии греха» (Рим. 11, 1). Смерть становится переходом в другую жизнь, есть только смерть тела, «... ибо тленному сему надлежит облечься в нетление и смертное облечется в бессмертное, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1 Кор. 15, 53–54). Обновление человека во Христе освобождает от «закона греха и смерти» и вводит в «закон духа жизни» (Рим. 8, 2). Имеющий в себе Христа и хранящий Его имеет жизнь и побеждает смерть. С победой над смертью «ночь прошла и день приблизился» (Рим, 13, 12).

Победа над смертью практически осуществляется по принципу любви:

«Мы знаем, что перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев. Не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин. 3, 14).

Проблема искупления возникла непосредственно за гре-

хопадением и предсказанием о «возвращении в землю» (прах ты в прах возвратишься), «из которой взят» (Быт. 3, 19). И с тех пор призрак смерти не покидает человека. Перед ним стоит двойная задача: искупления себя и увлеченного им в грех мира. Искупление осуществляется или ценою своей жизни, когда жертвуют ею для других, или в религиозной жизни с страданиями, испытаниями и искушениями, при практическом доброделании, то есть в любви к Богу и ближнему. С предельной ясностью выразил эту человеческую долю участия в искуплении Христос:

«Возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16, 24).

Искупление ценою жизни есть в то же время искупление кровью и у древних народов, включая Израиль, оно приняло формы священнодействия, ритуального пролития крови жертвенных животных. Приносили в жертву и часть военной добычи, золото, а по закону Моисея был денежный «выкуп», «половина сикла, и серебро» (Исх. 30, 12–16).

На поворотном пункте человеческой истории Сам Бог-Слово приносит Себя в жертву, как Божественный Агнец (Ин. 1, 29).

Иисус говорит о Своей жертве:

«Я отдаю жизнь Мою... Никто не отнимает ее у Меня, но я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее, и имею власть опять принять ее».

Кроме добровольности жертвы здесь представлена и универсальность ее. Проблема искупления из человеческой, антропической, становится абсолютной, божественной проблемой, и тем самым освящена и санкционирована древняя ветхозаветная форма жертвоприношения словом «Агнец» в отношении к Христу.

«В Нем (Христе) мы имеем искупление кровью Его и прощение грехов» (Колос. 1, 14), а «кровь Нового Завета», изливается «во оставление грехов» (Мф. 26, 28).

Где нет точного понятия греха, там искажена и концепция искупления. В восточном понимании искупление есть односторонний акт, человеческий, акт автономного самопознания человека, «искупление через знание». Неудивительно, что искупление и спасение имеют все черты релятивиз-

ма: оно непрочно, не вечно и не эффективно. Самопознание исчезает, чтобы уступить место незнанию и бессознательности, с погружением в Ничто и Не-бытие, без начала и без конца.

Проблема спасения тесно связана с проблемой искупления. Самоспасение, как и самоискупление с исчерпанием индивидуальной и мировой кармы усилиями человека, есть пустое занятие, и заслуга Гаутамы Будды в том, что он дал этому занятию теоретическое и практическое оформление. Искать точку опоры для спасения человека в самом человеке, хотя бы с помощью человека Будды, это все равно что искать, вопреки Архимеду, точку опоры для передвижения земли на самой земле. Это все равно что сказать утопающему: спасение утопающих — дело самих утопающих. Как древний, так и новый индуизм полны пессимизма не только в отношении к спасению, но и в отношении к знанию, от которого зависит спасение. В Упанишадах можно встретить горькое признание того, что человек ничего не знает, и сомнение в том, знает ли и Брами. Жнан-йог Вивекананда принужден признать, что мир не меняется и страдание вечно. «Увы, я не вижу, как мир может быть счастливым. Наша старая земля всегда останется такою же, как и теперь. Ужасная вещь, говорить это, и все-таки я не вижу выхода из настоящего положения»¹⁴⁶.

ВОСКРЕСЕНИЕ

Человек создан телесным, и таким он останется в вечности. Воскресение человека будет воскресением в теле даже для тех, кто презирал и презирает тело и хотел бы расстаться с ним навсегда. Идеал бестелесного бытия в древнем и новом спиритуализме есть результат гордыни падшего человеческого духа и не реализуется, как и бестелесное спасение. Смертное тело становится бессмертным, «как в Адаме все умирают, так в Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22). Оживление всех есть воскресение по примеру Христа: «Бывши погребены с Ним при крещении, в Нем вы и совос-

¹⁴⁶Философия Йога. Рига.

кресли верою в силу Бога» (Кол. 2, 12), Воскресение индивидуальное есть совоскресение с Христом и в то же время это есть «смерть для стихий мира» (Кол. 2, 20), представляющих грубоматериальную основу тела, прекращение циркуляции материи в человеческом теле.

П. Страхов говорит: «Истина воскресения мертвых, в ее христианской форме, не только была совершенно новой для языческого мира, но она внесла первую весть о великой новой тайне мироздания, таинственная глубина которой и до сих пор остается почти недоступной разуму»¹⁴⁷. У древних не было учения о воскресении, анастасис, а только учение об оживании, анабиосис, как у Платона в «Федоне», что связывалось с метемпсихозом и перевоплощением в смысле Пифагора как искупительная ступень, а не как эсхатологический (конечный) акт, как в христианстве. Страхов отмечает, что даже неоплатоник Плотин не воспринял идеи воскресения плоти, оставаясь при языческом чаянии «воскресения» души в смысле ее освобождения от оков плоти. Христианское понятие воскресения мертвых встречало у древних греков и римлян непреодолимые трудности. Когда ап. Павел явился в Афины со своею первой проповедью и заговорил о воскресении мертвых, то присутствующие рассмеялись и разошлись. Когда заговорил о воскресении Христос, то это вызвало недоумение учеников: «Что значит: воскреснуть из мертвых» (Мк, 9, 10).

«Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 15). Логос вознес материю и все промежуточные между духом и телом состояния души на небывалую высоту. Устраняется навсегда дуализм материи и духа, раздиравший философское и религиозное сознание древности, дуализм натуралистических религий, не изжитый и по настоящее время на азиатском Востоке. Исчезает ложь материи, бывшая проклятием всех великих умов древности, исчезает покрывало Майи. Материальный и интеллигибельный Мир-Космос соединяется с Логосом в последнем единении, а человечество становится телом Христовым.

¹⁴⁷Страхов П., Идея воскресения в дохристианском религиозном сознании. «Богосл. В.» 1913, 14, 770.

«И взыдут творившие добро в воскресение жизни, а творившие зло — в воскоесение осуждения» (Ип. 5, 29).

Логос-Христос в сердце — как в каменном гробе Иосифа Аримафейского, прикрытый тяжелым камнем, который один человек не в состоянии сдвинуть. Этот камень — наш катастатический сердечный панцирь, который окружает живого младенца Христа в сердце и замуровывает Его. В момент предсмертного или посмертного просветления камень отваливается, и замурованный Христос встает. Как живой магнит Он привлекает все частицы умершего и развалившегося тела, просветляя их. Это и есть индивидуальное воскресение в теле. Смерть остается без своей добычи и упраздняется.

ТАИНСТВА

Божественная Сила приходит на помощь процессу восстановления и очищения человека через тело его. Значение тела для души и духа особенно ярко выступает в церковных таинствах, которые суть видимые внешние средства для невидимого внутреннего общения человека с Богом и чувственного действия благодати на человека. О значении религиозных актов для тела говорит ап. Павел:

«В Нем (Христе) вы и обрезаны обрезанием нерукотворным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым» (Кол. 2, 11).

Через крещение вошедший в плотяное сердце Дух Св. и отличает нового человека от ветхого. Все нехристианское живет еще по образу ветхого необновленного человека, необновленного духа, необновленной души и необрезанного новым Христовым обрезанием «греховного тела плоти».

Прямое общение человека с Богом нарушено через грехопадение. Особые свойства тела, еще не согрешившего, и особенные отношения души к телу открывали благодати доступ для непосредственного ее воздействия на душу и тело человека. Под формой видимых действий и через принятие вещественных предметов таинства стали средством, облегчающим благодати доступ в дух и душу через тело. Проникая в психосому благодать укрепляет, очищает и совершенствует силы и способности и сообщает ей новые силы и способности. Правильность совершения таинств обеспечена церковным ритуалом. Вещество или материя таинств: вода, хлеб, вино и масло приобретают духовные свойства в таургии Логоса-Христа. В древней Церкви есть указание о первообразах таинств в будущей жизни, а здесь, по Максиму Исповеднику, «таинства показаны только посредством чувственных зна-

ков». Таинство крещения кладет начало духовному возрождению человека, таинство Евхаристии завершает процесс возрождения. Человек делается единое тело со Христом.

«Пиющий кровь Христову Духом Божества папоется, Который по всей душе и душа бывает в Нем»¹⁴⁸.

А вера есть «дверь таинств»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Макарий Великий, цит. по Каллисту: Добротолюбие, т. 5, Наставление безмолвствующем, гл. 92, с. 415. (По Позову с. 447).

¹⁴⁹ Исаак Сирин, Сл. 82, с. 390.

БЛАГОДАТЬ

Благодать. Общее для всех таинств есть центрирующая сила благодати.

Что осталось у человека от его бывшего богатства, от наследия Адама: Ум в его созерцательном устремлении, колеблемый точно ветром; свобода воли, сильно ущемленная через греховную пассивность; совесть — голос ведения, затемненная картою души; вера-луч света в помраченной душе и любовь — теплота сердечная, слабый огонь под пеплом в потухающем очаге сердца. На эти слабые пункты действует Бог через благодать. «Душа может противиться греху, но без Бога не может победить зло», говорит Макарий Великий (Египетский)¹⁵⁰.

Благодать представляется Макарию в виде света или огня, освещающего и согревающего человека, смотря по его достоинству и чистоте. На высшей ступени облагодатствования человек непосредственно созерцает сияние Господа, благодать «субботствует истинную субботу» (т. ж.). Благодать есть огонь, который Христос низвел на землю (Лк. 12, 49).

«Благодать есть небесный внутри тебя огонь»¹⁵¹.

Иоанн Лествичник называет ее неведественным огнем¹⁵².

Исаак называет благодать огнем Духа Св.¹⁵³, который действует в сердце и вложен Христом¹⁵⁴.

Благодать таинственно проявляется в сердце, как «некое духовное воссияние света, наподобие луча (Луч Божий!) и освещает душу»¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Макарий Великий, Беседы, послания и слова, Москва, 1885, гл. 22, с. 294

¹⁵¹ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления о христианской жизни, 6. Состояние принявших действенность Духа, гл. 226, с. 242 (По Позову с. 249).

¹⁵² Иоанн Лествичник, Лестница, 4-ое изд., 1894, Слово 1, Гл. 9, с. 23.

¹⁵³ Исаак Сирий, Сл. 8, с. 49.

¹⁵⁴ Исаак Сирий, Сл. 68, с. 347.

¹⁵⁵ Симеон Благоговейный, Добротолюбие, т. 5, Подвижническое слово, гл. 21, с. 67. (По Позову с. 71)

Сердце, как сверхъестественный орган, являетсяместилищем божественной благодати, но «действие благодати в сердце совершается сокровенно только в христиане», говорит Феофан Тамбовский. Христианин получает силу благодати Божьей в сердце при крещении, и она остается в нем постоянным внутренним фактором, очищающим, исцеляющим, реинтегрирующим, триадизирующим, гармонизирующим, то есть одним из главнейших факторов апокатастасиса. Она лежит в основе мистических процессов катарсиса (очищения), озарения, просветления, созерцания и религиозной интуиции. Спорадически действует она извне в актах обращения, призвания и избранничества. Тайнственно в душе «производит божественный Образ», растит внутреннего «Младенца» Христа¹⁵⁶, «обнаруживает внутренний Дух» (Святой), по Иоанну Лествичнику¹⁵⁷.

Марк Подвижник говорит: «Благодать от крещения тайнственно дается. Действует аналогично выполнению заповедей и не прекращает тайно действовать»¹⁵⁸. Действие благодати бывает ощутительно в сердце при всех случаях благочестия, бесстрастия и отрешения¹⁵⁹. Благодать, как свет незримый, светит то ярче, то слабее и наполняет созерцанием¹⁶⁰. Диадок говорит, что благодать после крещения укрывается в чувстве ума (умном чувстве)¹⁶¹. Благодать делает созерцание истинным¹⁶². Благодать дается и действует только при благодарении, смирении, кротости и терпении. Симеон Новый Богослов отмечает две степени благодати: при крещении и совершенная благодать, как достояние совершенных¹⁶³.

О степенях действия благодати на человека говорит подробно Макарий Египетский, отмечая как основную цель

¹⁵⁶ Исаак Сирин, Сл. 65, с. 339

¹⁵⁷ Иоанн Лествичник, Лествица, 4-ое изд., 1894, с. 289???

¹⁵⁸ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 65*, 937.

¹⁵⁹ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 65*, 1005.

¹⁶⁰ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 65*, 1065.

¹⁶¹ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, *Bibl. Teubneriana*, 1912, гл. 72, с. 96.

¹⁶² Исаак Сирин, Сл. 55, с. 270.

¹⁶³ Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 83, с. 28. (По Позову с. 31).

претворение души, изменение ее вида и соединение с Христом и Духом, как бы срастворение с Ними. Грех еще живет в человеке и после крещения, гнездится в глубоких тайниках души (сердца). Это «змий, пребывающий под самым умом, в глубине помыслов, ибо сердце есть бездна». Хотя душа и очищена, хотя источник изливает чистую воду, но под ним «лежит тина». Благодать может пребывать с грехом, не оскверняясь им. Задача благодати овладеть всеми областями души, «иссушить самый корень греха, скрывающийся в свободной воле». Когда господствует в душе грех, положение меняется, но и тогда благодать не оставляет душу. Жизнеспособность души и тогда не прекращается в силу заложенного в ней Творцом неистребимого стремления к добру¹⁶⁴.

Иоанн Златоуст говорит более конкретно о действии благодати в душе и уме. От действия благодати Христовой начинается движение в человеческом уме, но нужно еще склонение воли, полнота соизволения нашего, которого «ожидает Бог и благодать Духа», так как свобода воли есть неприкосновенное святилище нашей души.

Григорий Богослов говорит, что «рассудок понемногу принимает врачевство», появляются знание и первые зачатки веры.

Благодать проникает внутрь, душа становится доступнее пониманию и умягчается. Затем следует непосредственное прикосновение благодати к душе, «тогда внутри тебя слышишь голос, потому что живущий в тебе Дух соделывает ум твой божественным жилищем». Здесь начинается «вера от Бога», появляются лучи света и ведения (Кирилл Иерусалимский), Но это только «предсияние Духа», начало озарения и духовного просвещения.

Благодать представляет различные виды и степени, она «разделяется», как говорит Кирилл Иерусалимский: благодать Бога Отца есть влечение, Сына — руководство, Духа Св. — помощь, содействие¹⁶⁵.

¹⁶⁴ А. Катанского, Учение о благодати Божьей, «Христ. Чтении» 1902 т. 213.

¹⁶⁵ А. Катанский, Учение о благодати Божьей, «Христ. Чтении» 1902 т. 213.

Благодать и свобода. Христианской концепции благодати посвящена обширная богословская литература всех исповеданий, и значительное место в ней уделено вопросу об отношении благодати к человеческой свободе, но и древне-церковная литература дает много указаний. Процесс спасения начинается действием благодати на человека прежде, чем он сделает какой либо шаг или движение на пути к спасению во Христе (Иоанн Златоуст). Благодать не действует одна, без соучастия человека, и имеет несколько степеней. Начинаясь от ума, она идет глубже, к сердцу, и наконец касается воли и в ней сосредоточивается, выражаясь в постепенном и решительном склонении воли к тому или другому. Последний момент есть самый важный, наступления его благодать Духа Св. ждет для проявления более полного своего воздействия. Благодать Отца и Сына действует на всех, но не во всех находит благоприятную почву, а где таковую находит, превращается в избирающую, которая проявляется влечением ко Христу.

Не все в человеке изменяется крещением. Человеческая природа в существе своем не меняется, силы души не превращаются, даже зло не совершенно уничтожается. Происходит только «пресечение непрерывности зла», человек «отрешается от сращения со злом». Остаются еще навыки, коренящиеся в воле, то есть области, неприкосновенной для Самого Бога (Иоанн Златоуст) и Его благодати. Вот почему крещение не истребляет навыков, этих остатков греха. «Грехи уничтожает купель, а привычку исправты» (Иоанн Зл.). Человеку остается только непротивление божественному влечению, соизволение и посильные труды по предочищению¹⁶⁶.

Ириней Лионский говорит:

«Свет (благодати) не поработщает насильно и Бог не принуждает принять на себя Его художества»¹⁶⁷.

Феофан Тамбовский говорит: «Благодать и свобода со-

¹⁶⁶ А. Катанский, Учение о благодати Божьей, «Христ. Чтении» 1902 т. 213

¹⁶⁷ Ириней Лионский, *Patr. Migne. PG, t. 7, Против ересей*, кн. 4, гл. 39.

четаваются воедино и потом уже неразлучно действуют во все течение жизни, если не разлучит их опять приведши какой-нибудь грех»¹⁶⁸.

Западная богословская мысль увлеклась в пелагианство (учение Пелагия) и полупелагнство, в сторону преувеличения человеческого элемента в спасении. Протестантское же учение получило противоположное направление, выразившееся в повторении и видоизменении крайностей учения Августина, умаляющих значение человеческого момента в сотериологии (учении о спасении), значение добрых дел. И только в учении древних отцов Церкви можно найти стройное и гармоническое сочетание действий силы Божьей и сил человеческих. Марк Подвижник говорит:

«Всякое доброе дело, которое делаем мы естественными нашими силами, хотя и удаляет нас от худых дел, но без благодати не может приложить нам освящения! Благодать возбуждает совесть»¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Феофан Затворник (по А. Катанскому).

¹⁶⁹ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG*, t. 65, 561 и 565.

ПУТЬ ЦАРСТВИЯ

«Я есмь путь» (Иоан. 14, 6).

Рай и Царство — это почти одно и то же. Разница лишь в том, что рай земной, Эдем, был дан как наследственный дар, без труда и усилия. Земная и космическая инерция в человеке не позволила ему оценить этот дар и увлекла его вниз. Рай-Царство есть также дар Божий человеку, но падшему человеку, который оделся в грех. Царство — это дар приобретенный, его нужно заслужить. Рай царя и рай работника — такова разница. Нужно пройти путь к Царству, узкий путь Христов. Тем не менее путь этот — царский, это путь Самого Царя Христа. Он Сам прошел этот путь в своей земной жизни, через отрешение от всего земного, родился в овчей пещере, лежал в яслях, не имел пристанища, был изгнан с детских лет, испытал гонения и преследования, клевету и ложь, принял великомученическую смерть. Все, о чем говорит Он в Нагорной проповеди как об условиях спасения и обретения Царства, Он пережил Сам, прошел через жизненные этапы, всю лестницу спасения, самоотречение, до Голгофского Креста. Вся жизнь Его с детских пеленок была непрерывным деланием.

Узок и тесен путь Христов, и он связан с Голгофой. Кто хочет заслужить Царство, тот должен принять и часть Голгофы. Каждый обращенный и жаждущий Царства получает свою долю Голгофы, каждый по силам — это индивидуально. Чем больше и тяжелее часть принятой Голгофы, тем ярче одеяние Славы Царства. Вышедшему на время из повиновения Петру Христос говорит:

«Не имеешь части со Мною» (Иоан. 13, 8).

Другого пути к Царству нет, все облегченные и сокращенные пути ложны, как и все спекулятивные пути к нему. Элизиум, Девакан, Брама-Лока пантеистическая и атеистическая нирвана, — это каррикатуры и пародии на Царство, продукт «человеческих измышлений», которые так ненавидел праведный царь Давид.

Обращенный на путь уподобляется путнику-паломнику, путь которого лежит через пустыню. Кругом на сотни километров нет никаких признаков жизни, только немногие птицы, ящерицы, жуки и полевые мыши; голые, округленные камни, небо, как узкая лента среди скал, и стремнины с обеих сторон, как при восхождении на гору Синай — путь безотрадный и как будто ничего не обещающий.

«Дело (и щит) веры, труд любви и терпение упования» (Фес. 1, 3) — таковы единственные спутники.

«Ты не оставляешь ищущего Тебя» (Псал. 9 11), не оставляет Бог и идущего к Нему на Синайские вершины. Постепенно меняется ландшафт, лента неба становится шире, и появляются вехи на пути, говорящие о конце. Это значит, что Бог «призрел на скинию» одинокого путника.

ОБРАЩЕНИЕ

Обращение есть реакция человека на акцию Бога.

«Возьму у вас сердце каменное и дам вам сердце плотное» (Иез. 11, 19) — таково обетование Бога с ветхозаветных времен. Обращение означает готовность человека и находит отклик свыше:

«Готово сердце мое, Боже, готово» (Пс. 56, 8), говорит обращение словами великого царя и пророка Давида. Обращение человека есть обращение сердца, куда обращено сердце, туда обращен человек:

«Где сокровище ваше, там и сердце ваше» (Мф. 6, 21). «Никто не может служить двум господам, — сказано в Евангелии, — ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть» (Мф. 6, 24).

«Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6, 25). Что такое маммона? Авва Исайя поясняет:

«Маммона есть служение миру сему»¹⁷⁰, обращение означает переход человека к Богу, его установление на религиозный путь. В той же главе Евангелия от Матвея есть поэтическое сравнение с птицами, которые «не сеют и не жнут», но питаемы Богом, о лилиях и полевой траве, о которых заботится Бог. Искреннее и полное обращение освобождает человека от всех житейских и мирских забот, ведет к райской беззаботности, есть предвкушение рая для обращенного. Обращение знаменует конец катастатической космофилии и переход к райской теофилии. Христос говорит о полном, тотальном обращении:

«Если не обратитесь и не будете, чак дети, не войдете в царство небесное» (Мф. 18, 3).

Детскость означает отсутствие демонских качеств метасхематизированного ума: лукавства, хитрости, коварства, недоверия, сомнения, гордости и лицемерия. При всей ката-

¹⁷⁰ Исайя авва, Добротолюбие, т. 1, слова аввы, Слово двадцать пятое, гл. 1, с. 397. (По Позов с. 410).

статической отягощенности человека, обращение означает возврат к невинной райской детскости первозданного Адама, при всей его райской же интеллектуальной зрелости и сверхчеловеческих духовных способностях. Христос превозносит детскую мудрость: «Славлю Тебя, Отче, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11, 25). Любовь Христа обращена к детям и «немудрым» мира сего. Это стоит в тесной связи с «переоценкой ценностей», которую принес Христос в мир сей:

«Первые будут последними и последние будут первыми» (Мф. 20, 16).

«Не собирайте себе сокровищ на земле: . . . но собирайте себе сокровища на небе» (Мф. 6, 19–20).

Ап. Павел говорит:

«Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, для того, чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом» (1 Кор. 27–29).

Христос предпочитает нищего, в рубищах, Лазаря богатому в порфире и виссоне, скорбного мытаря — хвастливому фарисею, взвешивающему на весах свои благодеяния церкви, кающихся грешниц — закоснелым законникам, галилейских рыбаков — ученым раввинам, пещеру и ясли — первосвященническим дворцам. А властному Риму в лице Понтия Пилата Христос бросает:

«Ты не имел бы надо Мною власти, если бы не было дано тебе свыше» (Иоан, 19, 11).

И все лжемудрые и лжеученые, все узурпаторы власти и знатности, народные трибуны и поставщики народных волнений не простили Христу и до сих пор не прощают.

Евангельская история полна чудесных обращений, таковы: обращение разбойника на кресте, Марии Магдалины, жены-самарянки, мытарей и грешников и обращение Савла с превращением его в Павла, ученого апостола языков. И вся история первых веков христианства, с обращением императора Константина. Вся жизнь царя Давида была обращением, и об этом свидетельствует каждый из его псалмов.

Обращенный следует делу крещения, он живет не один: «Живу не я, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Обращение сопровождается чувством своей греховности, иначе оно не действительно. Чувство греховности сопровождает обращенного до самой смерти. Второй спутник искреннего обращения — самоотречение. Отказ от своей воли ведет к богообщению. Обращенный вдруг убеждается, что его воля не парализована, а совпадает с волею Божьей. Совпадение двух воль, божественной и человеческой, — один из самых решительных моментов в жизни обращенного.

Богоустремленность человека в обращении идет навстречу миро- и человекоустремленности Бога:

«Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ип. 3, 16).

Обращение разрушает козни темной силы, начавшиеся в райском бытии и продолжающиеся в пустыне падшего человеческого бытия-существования.

За богообщением следует или идет параллельно с ним богомыслие, которое есть не только мышление о Боге, но и мышление с Богом; а затем следует утверждение человека обращенного в новом чине — сыноположение.

Обращение означает готовность души к обновлению, и первые шаги на этом пути, пути Логоса, — рассудительность, ограничение, трезвение, отрешение, умерщвление плоти и очищение.

ТРЕЗВЕНИЕ

Отпадение, или отделение, от Бога, хоризмос, сопровождается целым рядом катастатических состояний. Вместо любви к Богу появляется любовь к миру и к самому себе, место теофилии занимает космофилия и эгофилия, или филавтия. Память Божия уступает место памяти мирской. Если теофилия и память Божья не исчезают полностью, то начинают занимать второстепенное место. Происходит онтическое (бытийное) обеднение человека. Духовный мир исчезает из поля зрения человека, исчезает и знание о нем, высшее знание. Появляется суетное знание мирских и земных вещей в чувственном опыте. Приглушаются все духовные способности, усиливается связь с землей и материей вплоть до полного погружения в нее, которое сопровождается чувством опьянения миром и вещами мирскими. Центром этого состояния опьянения является сердце, это — «греховная сладость в сердце», по Исааку, которая черпает себе пищу в чувственном соприкосновении с мирскими объектами. Это и есть «злое сокровище сердца» (Лук. 6, 45).

Необходимым условием религиозного обращения к Богу и единения с Ним (эносис) является идеал и в то же время добродетель трезвения.

«Покайтесь, ибо приблизилось царствие небесное» (Мф. 3, 17).

За покаянием следует трезвение. Слово Христово, обращенное ко всему миру, действовало, как отрезвление после языческого многовекового опьянения миром. Поэтому еще с апостольских времен звучит призыв к трезвению.

«Отрезвитесь, как должно, и не грешите» (1 Кор. 15, 34).

Мирское опьянение отождествлено с грехом, так как есть проявление греховной сладости сердца, этой главной твердыни внутреннего греха.

«Тем же (возлюбленные) препоясавшие чресла помышления вашего, трезвитесь» (1 Петр. 1, 13).

Трезвение есть усилие воли вместе с усилием ума, есть процесс духовный, интенция духа. Психофизиологически — это начало воспитания и развития спасительного процесса торможения. О роли ума в трезвении говорит Исихий:

«Трезвение есть духовное художество. Оно есть и лестница к созерцанию. Трезвение есть твердое водружение помыслов ума и стояние его у двери сердца»¹⁷¹.

Здесь ум изображен, как верный страж сердца, не допускающий к нему страстный помысел, ум концентрированный. Такой ум имеет в себе память Божию, об этом говорит Филофей Синайский:

«Надо усокровиществовать в сердце память о Боге. Надобно оставить все, даже тело... чтобы Бога единого стяжать в сердце своем»¹⁷².

Филофей отмечает и катартическое (очистительное) действие трезвения.

«Трезвение подобно лестнице Иакова, на верху которой восседает Бог и по которой ходят ангелы. Оно отторгает всякое зло, отсекает многословие, злословие и оклеветание и весь каталог чувственных страстей»¹⁷³.

Трезвение названо спасительным в житии Феогноста, который был из числа «добре поживших деянием (деланием) и разумом»¹⁷⁴. Трезвение, как «тесные врата и узкий путь» Христов, ведет к вершине христианско-религиозной жизни, к Царствию и к Боговидению.

«Трезвение справедливо называется путем, потому что ведет в Царствие — и то, что внутри нас — и будущее, потому что оно убеляет нравы ума и страстное переделывает в

¹⁷¹Исихий, Добротолюбие, т. 2, душеполезное и спасительное слово..., гл. 1, с. 157. (По Позову с. 169)

¹⁷²Филофей Синайский, Добролюбие, т. 3, 40 глав о трезвении, гл. 1, с. 401. (По Позову с. 443)

¹⁷³Исихий, Добротолюбие, т. 2, душеполезное и спасительное слово..., гл. 51, с. 169. (По Позову с. 455. Слова принадлежат Исихию, а Филофею)

¹⁷⁴Феогност, Добротолюбие, т. 3, о жизни деятельной и созерцательной, гл. 3, с. 377.

бесстрастное. Оно подобно также световому оконцу, через которое Бог, приникши, является уму»¹⁷⁵.

Выражение о переделывании страстного в бесстрастное является указанием на процесс превращения страстных чувств в чувства благодатные и добродетельные. Действие трезвения на душу не замедлит обнаружиться:

«Трезвение до блистания очищает совесть, которая изгоняет изнутри всякую тьму. В то же время она посредством трезвения же научает невидимому состязанию с врагом, ведомому умом, и войне в мыслях, — научает как метать копья в этом единоборстве, как искусно бросать во врагов стрелы помышлений благих, не допуская, чтобы их (демонов) стрелы поражали ум. Кто вкусил сего света, тот понимает, о чем я говорю»¹⁷⁶.

Это и есть мысленная брань, та активная борьба со страстями и страстными помыслами, которая заполняет тернистый путь подвижничества. Вслед за первым шагом, трезвением, наступает черед второму шагу — активной борьбе со страстями.

Трезвение становится эффективнее, когда сочетается с деланием и молитвой:

«С трезвением сочатавай молитву — и будет трезвение усиливать молитву, а молитва — трезвение. Трезвение, непрестанно надзирая за всеми внутри, замечает, как враги покушаются войти туда, и заграждая им по силе своей вход, призывает в то же время на помощь Господа Иисуса Христа, чтобы Он прогнал этих лукавых воителей. . . Призываемый Иисус прогоняет демонов с мечтаниями их»¹⁷⁷.

И Исихий говорит:

«С дыханием твоим соедини трезвение и имя Иисусово»¹⁷⁸, и кончает восторженным гимном трезвению:

¹⁷⁵Филофей Синайский, Добролюбие, т. 3, 40 глав о трезвении, гл. 3, с. 402. (По Позову с. 444).

¹⁷⁶Филофей Синайский, Добролюбие, т. 3, 40 глав о трезвении, гл. 24, с. 413. (По Позову с. 455).

¹⁷⁷Филофей Синайский, Добротолюбие, т. 3, 40 глав о трезвении, гл. 25, с. 413–414. (По Позову с. 455).

¹⁷⁸Исихий, Добротолюбие, т. 2., о трезвении и молитве, гл. 189, с. 199. (По Позову с. 209)

«Сколь блага, приятна, светла, сладостна, вседобротна, яснопрозрачна и прекрасна добродетель трезвения, Тобою Христе Боже устрояемая и человеческим умом в великом смирении бодренно проходимая»¹⁷⁹. Поэтому — «будем бодрствовать и трезвиться» (Фесал. 5, 16).

¹⁷⁹Исихий, Добротолюбие, т. 2., о трезвении и молитве, гл. 50, с. 169. (По Позову с. 177).

ОТРЕШЕНИЕ

Трезвение вызывает некоторое отчуждение от мира, недоверие к нему и охлаждение. За трезвением следует отрешение, или отрешение от мира, как следующая ступень. Для подвижника отрешение является необходимым условием для планомерной борьбы со страстями и помыслами, но и обычная религиозная жизнь связана с известной долей отрешения, например, от самолюбия, себялюбия, самовозвеличения и вообще от всех видов самости.

Мир есть многообразное и необъятное поле, по которому бегает человеческий ум, размениваясь на мелочи и забывая самое главное, «единое на потребу». Он отвлекает все внимание человека, а блага его призрачны и не дают ни счастья, ни покоя. Многотысячелетний опыт мудрецов всех времен и всех стран подтверждает эту истину. Мир — это покрывало Майи, которое скрывает от нас ценности, увлекая нас неценным, призрачным и обманчивым. Мир вызывает то опьянение, которого нужно чуждаться. Трезвение есть первый шаг — и тогда все лживое очарование мира разлетается как дым. Мир есть сети, раскинутые князем мира сего для уловления душ и умов. Князь мира сам запутался в свои же сети и не может из них выпутаться и потому увлекает и человека. Широкие врата и пути мира сего ведут человека к гибели. О мире и мирском говорит великий знаток мира и человека Максим Исповедник:

«Миром называет Писание чувственные вещи и те, которые занимают ими свой ум, суть лица мирские»¹⁸⁰.

Понятен призыв апостола Иоанна:

«Не любите мира, ни того, что в мире; кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1, 2, 15–16).

Но ведь мир создан Богом, это — Божий мир! Да, но кто-то испортил его. Испортил сам человек: пристрастился

¹⁸⁰ Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, Вторая сотница о любви, гл. 53, с. 187. (По Позову с. 203).

к нему и потерял великий дар Божий — свободу. Пристрастившись к миру, человек утерял другое сокровище — внутреннего человека, голос которого иногда доносится до него. Он не хочет ни слушать этот голос, ни видеть свой внутренний свет, удивляется им, если они дают о себе знать. Не останавливает на них своего внимания — так полон он миром.

Кто хочет прислушаться к голосу и видеть внутренний свет, тот должен отрешиться от мира сего. Внешний человек стремится удержать свое господство, стремится расширяться, и нет пределов его желаниям. Чем больше расширяется внешний, тем более суживается поле деятельности внутреннего. Внешний призван служить внутреннему, а не господствовать, и в этом — извращение человеческой природы, противоестественность мирового порядка и трагедия духа. В этом мире все устроено так, чтобы мешать проявлению духа и заключенного в нем внутрисердечного Логоса Христа. Внешний человек стал врагом внутреннего, он должен быть ограничен, введен в свои рамки и дать свободу внутреннему. Христианство призвано восстановить гармонию, но не полным устранением и убийством внешнего человека, как в индуизме и буддизме, а восстановлением первобытного состояния. В брамано-буддизме внешний человек, то есть тело, и неразумная душа кама-манас должны исчезнуть, им нет места ни в пантеистической Брами-Локе, ни в атеистической нирване. В брамано-буддийском спиритуализме дух-душа, бодхи-манас, не заботится о своем младшем брате — теле, покидает его, обрекает на смерть, на небытие.

Христианство есть действительно неприятие мира сего, мира катастатического, так как то естество, перед которым преклонилось и которое узаконило язычество и языческое Возрождение (Ренессанс) в Европе, не есть подлинное естество, а испорченное, извращенное естество. Кому хорошо в этой мирской извращенности, тот решительно становится в ряды врагов христианства. Мир есть средоточие того, что служит человеку внешнему, и кто живет в мире или миром, тот питает внешнего человека. Поэтому мир есть враг внутреннего. Только с устранением от мира, интересы внешнего человека входят в рамки (тесный путь) и не

препятствуют росту внутреннего, росту духовному. Это не есть голое отрицание мира и отказ от него, как в буддизме. Иоанн Лествичник говорит об удалении от мира, а не об отрицании:

«Удаление от мира есть произвольное возненавидение вещества, восхваляемого миром, и отречение от естества, для преуспеяния в том, что выше естества»¹⁸¹.

Проф. Глубоковский говорит об отношении христианства к миру: «Развитие духа утверждает новое возрожденное бытие, оно все покоряет и приспособляет к своим интересам и целям. Отсюда рождается соответственная потребность к претворению космического по своему типу с преобразованием всего строя... Такова этическая задача каждого христианина в здешнем земном странствовании, чтобы все мирское трансформировать влиянием благодати»¹⁸².

Христианское отношение к миру, поднимая человека выше мира, способствует его трансформации, его преобразованию. Буддийское отрицание мира ведет, по учению брамано-буддизма, к его растворению и исчезновению; Брама проглатывает созданный им мир без остатка. Неудивительно, что такой неизменный мир возвращается и повторяется, по учению того же брамано-буддизма. И брамано-буддийская сказка начинается сначала и так до бесконечности. Никита Стифат поясняет сущность монашеского отрешения:

«Быть монахом не то есть, чтобы быть вне людей и мира, но то, чтоб, отрекшись от себя, быть вне желаний плоти и уйти в пустыню страстей (то есть в бесстрастие)»¹⁸³.

Есть и другая сторона христианского отрешения:

«Дружба с миром есть вражда против Бога» (Иаков. 4, 4).

Исаак поясняет это положение:

«Без удаления от мира никто не может приблизиться к Богу. Удаление есть устранение от мирских дел. Добродетель

¹⁸¹ (Лествица, 21).

¹⁸² Проф. Глубоковский, «Христианское Чтение», 1904, июнь.

¹⁸³ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 76, с. 102.

удаления от мира состоит в том, чтобы не занимать ума своего миром»¹⁸⁴.

Феолипт говорит, что

«Удаление от мира дарует прибежище у Христа — умного солнца»¹⁸⁵.

Таким образом везде говорится об «удалении» от мира, которое ставит человека выше мира и приближает к Богу и Христу, способствуя преображению мира.

Став выше мира путем удаления от него, человек сам меняется.

«Отречение и совершенное из мира удаление, с отвержением тела и своей воли, в короткое время (!) великую принесет пользу тому, кто с таким жаром ревности отрекся от мира»¹⁸⁶.

Ученик Симеона Н. Б.¹⁸⁷, Никита Стифат, поясняет, в чем заключается эта польза для человека, отрешившегося от мира:

«Как мертвое тело не имеет никакого чувства ни к живым телам ни к мертвым, лежащим вместе с ним, так и исшедший из мира благодатию Духа Св. и сущий с Богом не имеет чувства к миру, ни пристрастия к вещам мира, хотя подлежит потребностям тела. Когда же мы отвергаем страсти от себя и сердце очистим слезами покаяния, возненавидев и обольщение видимыми вещами, тогда соделываемся причастными присещения Духа Св., Бога зря и зримы бывая от Него»¹⁸⁸.

Отсюда — предостережение Феогноста:

«Любовь к вещам текучим да не увлекает тебя, горняя мудствующего (т. е. стремящегося к высшему знанию)»¹⁸⁹.

¹⁸⁴Исаак Сирин, Добротолюбие, т. 2, подвижнические наставления, Гл. 4, с. 645. (По Позову с. 693).

¹⁸⁵Феолипт, Добротолюбие, т. 5, сокровенное во Христе делание, Гл. 11, с. 167. (По Позову с. 176).

¹⁸⁶Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 5, с. 8. (По Позову с. 10).

¹⁸⁷Эти слова принадлежат самому Симеону, а не Никите Стифату.

¹⁸⁸Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 169, с. 54. (о Позову с. 95)

¹⁸⁹Феогност, Добротолюбие, т. 3, о жизни деятельной и созерцательной, Гл. 27, с. 384. (По Позову с. 422).

Исаак говорит, что ум, занятый мирским, не может приблизиться к «исследованию божественного» и испытать «сладость Духа Божия»¹⁹⁰.

Отрешение от чувственно-феноменальной стороны бытия лежит в основе всякой аскезы, христианской и нехристианской. Отрешение, по Диадокху, совершается под воздействием благодати Божьей¹⁹¹.

Мирским считал Ориген и мирское знание, то есть всякое, порвавшее с религией, спекулятивное знание для знания¹⁹².

Человеческое лицемерие ополчается на религию за отрешение, ведь человек — существо мирское. Что же такое мир и о каком мире здесь речь?

«Мир есть имя собирательное, обнимающее собою перечисленные нами страсти. . . И когда вообще хотим наименовать страсти, называем их миром, а когда хотим различать по различию наименований, называем их страстями. . . Мир есть плотское житие и мудрование плоти. По тому самому, что человек исхитил себя из этого, познается, что исшел он из мира»¹⁹³.

Удаление от мира, или отрешение, есть отстранение от мирских дел, преодоление мира и победа над миром:

«Всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир» (Иоан. 5, 4).

После евангельского: «Я победил мир» победа над миром стала заповедью духа.

Совершенство достигается отрешением от мирского:

«Пока человек в сердце не приведет в бездействие попечения о житейском, кроме необходимых потребностей естества, и не предоставит заботиться о сем Богу, дотоле не возбудится в нем духовное упоение»¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Исаак Сирин, Добротолюбие, т. 2, подвижнические наставления, Гл. 175, с. 706. (По Позову с. 755).

¹⁹¹ Диадокх, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 40, 46.

¹⁹² Ориген, *Patr. Migne. PG*, t. 12.

¹⁹³ Исаак Сирин, Сл. 2, с. 22.

¹⁹⁴ Исаак Сирин, Сл. 56, с. 289.

Попечение о делах житейских приводит душу в смятение и лишает ум тишины¹⁹⁵. Привязанность к миру стало одним из главных проявлений греха. И Ангел согрешил через привязанность к миру, пожелав стать владыкой мира.

Привязанность к миру, по индуизму, лежит в основе жизненного круга самсары, этой причины возвращений, повторений и перевоплощений, то есть дурной бесконечности. Сила буддизма заключается несомненно в титаническом отрешении, но Будда идет в своем отрешении далеко, вплоть до отрешения от всякой жизни, как посюсторонней, так и потусторонней, с отрешением от добра в одинаковой степени, как и от зла, так как оба привязывают к жизни. Будда доходит до отрешения От... Божества. Абсолютное отрешение Будды — только кажущееся, и не трудно видеть обратную сторону этого отрешения. В частности, отрешение от Божества сопровождается самоутверждением человека-Будды, который не прочь стать владыкой мира, перед которым склоняется сам Брами, и управлять миром вместе со своей невидимой иерархией из бодхисатв и махатм. Семь человеческих рас получают каждый своего «владыку», и роли все уже распределены заранее, даже у рас, еще не появившихся. «Воля к власти» — ахиллесова пята отрешения Гаутамы.

Приняв целиком браманскую теологию о «спасении через знание», Будда устремился всей силой своего мощного духа к знанию, которое есть суетное мирское знание. Буддийское отрешение окрашено жнанизмом, ментальной страстью к знанию, то есть худшей формой привязанности к миру. Можно прибавить к этому спиритуалистическую гордость Гаутамы, его презрение к телу и ко всем субстанциональным оболочкам духа, подлежащим в нирване полному растворению, — таков эгоизм возгордившегося духа.

В отрешении Гаутамы нет ни жертвы, ни долга, ни подлинной любви, нет спасения и искупления, так как мир возвращается, несмотря на усилия всех Будд, вместе взятых. Несмотря на всю силу своего отрешения, Гаутама сам является одним из звеньев дурной бесконечности, не спасая от

¹⁹⁵Исаак Сирин, Сл. 58, с. 305.

нее ни себя, ни управляемый и опекаемый им мир. И это потому, что в буддизме отрешение не полное и одностороннее. Будда не может порвать с фантомом дурной бесконечности от злой магии катастатического фантастического мышления. Исаак говорит о неполном, частичном отрешении:

«Много есть таких, которые двумя или тремя членами отрешились от мира и подумали о себе, что стали они чуждыми миру в житии своем»¹⁹⁶.

Какие из членов Гаутамы еще не умерли, но продолжают жить в мире, уже говорилось. В известном евангельском рассказе об искушении дьяволом Иисус Христос отказался от чести быть владыкой мира сего. Эту честь принял Гаутама по собственной инициативе, полагая пост владыки мира вакантным.

О неполноте и неполноценности йогического отрешения не приходится много говорить. Йог полон интереса к «мировым загадкам», не скрывает своей «воли к власти» и не прочь овладеть силами человеческой и космической природы.

Отрешение не полно, если нет отрешения от самого себя, самоотречения. Самоотречение есть в то же время отрешение от «мира во мне», от микрокосмических принципов и их, часто сомнительных, даров. Идеал самоотречения дан в Евангелии:

«Я есмь пастырь добрый. Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (Иоан. 10, 11).

Целостное отрешение, отрыв от Мира-Человека, ведет к другому полюсу Бытия, к Богу, и онтический круг завершается.

«И будет Бог всяческая во всем» (1 Кор. 15, 28), и все — в Нем. Самоотречение означает отрешение от «человеческого, слишком человеческого».

За теоретическим отрешением должно следовать практическое, или волевое, отрешение, которое в христианстве принимает форму отрешения от «своей воли». Это не означает безволия или слабоволия, а заключается в согласовании своей воли с Волей Божией. Антоний Великий говорит:

¹⁹⁶ Исаак Сирин, сл. 2, с. 22.

«Немаловажно для человека уразумевать в себе волю Божию, но только отказом от своей воли»¹⁹⁷.

Древнецерковные писатели говорят еще об «отсечении своей воли» или «умерщвлении своей воли».

Что происходит при этом, как осуществляется этот процесс:

«Старающийся умертвить свою волю должен творить волю Божию, — вместо своей воли внедрять в себя волю Божию, насаждать и внедрять ее в сердце свое. И при этом тщательно смотреть, прорастает ли насаждаемое. Кто страха ради Божия отсекает свою волю, тому Бог неведомо для него, так что он не знает, как то бывает, дарует свою волю и соделывает ее неизгладимою в сердце его, открывая при сем очи сердца его, чтобы он познал ее (волю Божию), и силу подавал исполнить ее. Творит же сие благодать Духа Св.»¹⁹⁸.

Эти слова величайшего тайновидца восточной Церкви открывает одну из тайн мистического единения с Богом — тайну единения в воле. Интеллектуалистическая спекулятивная мистика, видящая единение только в уме и через ум, упускает этот момент единения в воле. Напротив, самоутверждение воли достигается именно в спекулятивизме крайней и уродливой точки, а йог откровенно заявляет: «Да будет воля моя!»

«Своя воля» есть всегда проявление автономной кататической воли, которая ведет к самоутверждению, самовозвеличению и самоуслаждению. Действуя вне связи с другими силами духа, она перестает быть духовной, становится неразумной волей и безрассудно тратит в своей деятельности духовную силу-исхис. «Своя воля» сталкивается с другой «своей волей», и это столкновение волей принесло человечеству неисчислимые бедствия. Индивидуально своя воля ведет к ослаблению и истощению воли и к духовному рабству другой, более сильной воли нечистой силы. Гипобулия и абулия (ослабление и отсутствие воли) как симп-

¹⁹⁷ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 66, с. 57. (По Позову с. 56).

¹⁹⁸ Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 109, с. 36. (По Позову с. 40).

томы душевно-духовных заболеваний появляются именно в результате извращений своевольной деятельности — сластолюбивой и неразумной воли. Своевольный «фаустовский» человек не принес счастья и духовного благополучия ни себе, ни опекаемым им обществу и государству. Все утверждения рационалистической легковесной критики о подавлении свободной воли в аскезе и мистике основаны на незнании судьбы своей воли, которая подавляется волей самозванных «владык» мира сего и князя мира сего. В аскетической литературе говорится не об умерщвлении воли вообще, а об умерщвлении своей воли. Своя воля слепа и неразумна, она вся — во власти инстинкта, желания, влечения и стремления, часто бессознательного, то есть во власти неразумной души. Волевой доктор Фауст не составляет исключения: с помощью беса Мефистофеля ему легче осуществлять свою волю. В «Фаусте» Гёте тесный контакт человека с чёртом осуществляется на почве своей воли. Трагедия «Фауст» — не только действительность, но и символ, и предостережение. Чтобы достигнуть своей цели «благотетеля» человечества, как это изображено в конце второй части трагедии, Фауст совершил целый ряд преступлений и перешагнул через трупы своих жертв, жертв своей воли.

Таким образом, согласование воли с Божественной волей, или отказ от своей воли с предоставлением Божественной воле действовать в человеке, есть не только аскетический идеал, но и насущная потребность для каждого человека. Молитва великого царя, пророка и псалмиста Давида: «Господи! К Тебе прибегаю, научи мя творить волю Твою!» — наилучшая из ветхозаветных молитв. Божественная воля действует, когда своя воля приведена к молчанию. Предоставивший себя Божественной воле уверен за свой день и час. Авва Дорофей говорит о «пользе отсечения своей воли»¹⁹⁹.

Симеон Благоговейный (учитель Симеона Н.Б.) говорит:

«Вот что почитай совершенным, имени своего достойным,

¹⁹⁹Дорофей, Добротолюбие, т. 2, подвижническия наставления, гл. 93, с. 635. (По По Позову с. 646).

удалением от мира, — всеконечное воли своей умерщвление»²⁰⁰.

Никита Стифат говорит:

«Если желаешь увидеть блага, которые уготовал Бог любящим Его, вселись в пустыню отречения своей воли»²⁰¹.

Благодать Духа Св. дает отрешившемуся от своей воли не только ум божественный, но и волю божественную. По Симеону Н. Б. Бог дает не только волю, но и силу исполнения воли. Воля и здесь есть избирающий, решающий и определяющий фактор, а сила — исполнительный фактор.

Нельзя отрешиться от своей воли, не отрешившись в то же время от своего ума. Об этом говорит Максим Капсокаливит:

«Когда ум овладевает благодатью Св. Духа, то не может более действовать своими собственными силами, но пребывает бездействен (в состоянии полной концентрации) и повинуеться только Духу Св. и куда хочет Дух туда и ведет его (ум)»²⁰².

Волею своею «уподобившийся младенцам приемлет подлинную мудрость», говорит Исаак²⁰³ и приводит слова Иоанна Златоуста:

«Когда приобретет кто волю соответствующую страху Божию и правильному образу мыслей, тогда приемлет он скоро откровение сокровенного»²⁰⁴.

²⁰⁰ Симеон Благоговейный, Добротолюбие, т. 5, подвижническое слово, гл. 8, с. 64. (По Позову с. 68).

²⁰¹ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, Гл. 75, с. 102. (По Позову с. 110–111).

²⁰² Максим Капсокаливит, Добротолюбие, т. 5, об умной благодатной молитве, с. 474. (По Позову с. 512).

²⁰³ Исаак Сирин, Сл. 49, с. 218.

²⁰⁴ Исаак Сирин, Сл. 84, с. 304.

СОКРУШЕНИЕ СЕРДЦА

Древнецерковная наука различает любострастное и сокрушенное сердце. При обращении сердце переходит в сокрушенное. Жесткое, затвердевшее в помыслах сердце умягчается в сокрушении. Сокрушающими сердце являются, по Марку Подвижнику: трезвение, терпение, бессонница (ночное бодрствование), надежда и молитва. Интеллектуализированное сердце в спекулятивной мистике мало чем отличается от чувственного, страстного сердца. Его признаки: высокоумие сердца, по Исааку, и возношение, или гордость, по Марку.

«Не возносись сердцем, полагая, что понимаешь Писание»²⁰⁵.

Спекулятивно-теософским «эзотерикам» это предостережение попадает не в бровь, а в глаз. Они полагают, что являются монополистами в толковании всех без исключения Писаний. Марк говорит, что

«Сердце сокрушается в тройственном воздержании: сна, пищи и телесного покоя»²⁰⁶.

Усилия по сдерживанию, болезнованию и сокрушению сердца достигают максимального напряжения в религиозном подвижничестве. Несдерживаемое сердце подобно неукротимому всаднику, который ведет к гибели и себя, и своего коня. Сдержанное сердце есть на первых порах умерение, ограничение сердца, которое идет параллельно с умерением ума в его влечении к предметам внешнего мира, и с умерением и ограничением тела. Религиозная жизнь как мирское делание есть школа умерения и умеренности сердца, ума и тела, и в этой жизненной школе существуют все переходы от мирской умеренности до подлинного подвижничества.

Сердце нелегко уступает этой школе. Поставленное

²⁰⁵ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 905.

²⁰⁶ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 961.

между Богом и Маммоной, обращенное сердце страдает в борьбе, и это выражается в «болезновании сердца» и в «сокрушении сердца». Но «без сокрушения сердца невозможно избавиться от зла»²⁰⁷. Когда ум «возмужал в Господе и отрывает душу от предубеждений (привычек), то сердце бывает мучимо как палачами, тянущими его то к уму, то к страстям»²⁰⁸. Сокрушение сердца лежит в основе таинства покаяния. Духовная жизнь сердца начинается с сокрушения, и молитва является, по Марку, самым действительным средством сокрушения²⁰⁹.

«Жертва Богу дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь», — говорит великий ветхозаветный сердцеведец Давид (Пс. 50,

Сокрушенное сердце становится алтарем храма, находя в этом свое подлинное назначение, привлекая к человеку Божественную благодать.

²⁰⁷ Петр Дамаскин, КНИГА ВТОРАЯ, заключающая в себе двадцать четыре кратких слова, Слово 11. Иногда творения Петра включаются в 5 том. Позов слова относит Марку Подвижнику.

²⁰⁸ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 65, 1021.*

²⁰⁹ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 65, 936.*

УМЕРЩВЛЕНИЕ ПЛОТИ

С апостольских времен различает древнецерковная наука два вида человеческого тела: тело духовное, то есть первозданное, чистое, систатическое, и тело душевное, растленное, катастатическое, Имея в виду задачи восстановления, ап. Павел говорит:

«Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело духовное» (1 Кор. 15, 44).

Душевность тела связана в то же время с физической гипертрофией тела, с повышенной телесностью и носит название плоти. Такое психико-гипертрофированное тело должно стать в религиозной жизни «утружденным» или «утесняемым» телом, с конечной целью «отрешения сердца от уз телесных» и восстановления святости тела, как Божьего храма. Все способы, пути и средства сводятся к одному общему и центральному пункту религиозной практики и религиозной аскезы — умерщвлению плоти.

«Тела ваши суть члены Христовы... суть храм живущего в вас Духа Св.» (1 Кор. 6, 16 и 19). Путь умерщвления плоти направлен не против естества тела, а против его противоестества, связанного с противоестеством неразумной души. Какое же это противоестество?

«...Умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание... Отложите все: гнев ярость, злобу, злоречие, сквернословие» (Колос. 3, 5–8). Речь идет как будто о психических комплексах, эмоциях, аффектах и страстях, но они тесно связаны с телесными актами и проявляются в психосоматическом единстве. В назидание своей пастве ап. Павел говорит:

«Усмиряю и порабощаю тело мое» (1 Кор. 9, 27). Кто Христов, тот «распинает плоть со страстями и похотями» (Гал. 5, 24).

В чисто телесной сфере умерщвление направлено против усиления, повышения гуморально-стихийного элемента. Поэтому ап. Павел говорит о «смерти для стихий мира»

(Колос. 2, 20). При пресыщении и чревоугодии наступает, по Исааку, увеличение влаг, полнота членов тела, усиление его напряжения, что способствует появлению помыслов в сердце. Идеал умерщвления — сухость плоти²¹⁰.

Ни одна из сторон религиозной жизни не вызывала столько недоразумений, непонимания, толков и пересудов, скрытого недоброжелательства и открытых нападок, глумления и озлобленной критики, как эта сторона религии Логоса-Христа. Даже такие, казалось бы, искушенные в знании религиозной жизни, как Д. С. Мережковский и В. В. Розанов, пустили много ядовитых стрел в эту именно сторону. Против умерщвления плоти, при его неправильном понимании, ополчаются не только практический эпикуреизм и гурманство, но и гуманистический эстетизм Ренессанса, рационализм Просвещения, вальпургизм Гёте, языческое мироощущение Новой Европы и салонная мудрость современных Вольтеров, но и некоторые представители Западной церкви из лагеря протестантских теологов, для которых телесное благополучие дороже Креста Христа. У последних дело доходит до смешного, в их головах против аскезы умерщвления звучат личные ноты, как будто аскетический идеал христианства стал жизненным кодексом для всех. Приходится напоминать евангельское: «Кто может вместить, да вместит» (Матв. 19, 12).

Вся древняя аскетическая литература полна предостережений против чрезмерности и преувеличений в аскезе умерщвления:

«Остерегайся, чтобы не изнемогло слишком тело твое, и от этого не усилилось против тебя нерадение, и не охладило душу твою»... «только бы не изнемогло телесное естество... Ибо в сем случае нет пользы бороться с природою»²¹¹.

Покорение, усмирение и порабощение тела в смысле ап. Павла и др. направлено против водительства плоти в тримерии и к восстановлению нарушенной гармонии и иерархии. О подчинении тела духу, разуму говорят Иоанн

²¹⁰ Исаак Сирий, Сл. 48, с. 213.

²¹¹ Исаак Сирий, Сл. 174 и Сл. 70, с. 355.

Лествичник, Авва Талассий и Ориген. Об иерархическом подчинении Исаак говорит:

«Ум не покоряется, если не покорить ему тело. Царство ума есть распятие тела. И ум не покоряется Богу, если свобода (то есть независимость от тела) не покорена разуму. Кто покоряет себя Богу, тот близок к тому, чтобы ему покорилось все»²¹².

Ап. Павел формулирует закон противодействия духа и плоти:

«Ибо плоть желает противного духу, а дух противного плоти. Они друг другу противятся» (Гал. 5, 17).

Кто хочет «поступать по духу», тот не должен «исполнять вожделений плоти» (Гал. 5, 16).

Аскетический идеал и практика представлены в каждой религии, древней и современной, даже безрелигиозная мистагогия не обходится без нее. Тем не менее всякая критика аскезы вообще и аскезы умерщвления направляется против христианства. Христианство является козлом отпущения для всех религий. Эта критика выполняет задания известных кругов антихристианства и анти-Церкви, кругов, духовно-паразитирующих на культурно-исторической почве христианской Европы. Особое ожесточенные нападки вызывают правила монашеской жизни. Те же Мережковский и Розанов ссылаются на Ветхий Завет с его «плодитесь и размножайтесь» и отдают явное предпочтение последнему, не отвергающему земных утех. Мережковский договорился даже до «святой плоти». Житейский либертинаж (свободолюбие со свободой нравов) получает литературную и «научно-философскую» санкцию, и обе стороны довольны.

Для не ищущих совершенства, не могущих вместить, прилично «невысокое житие», в котором есть также «великая сила».

Покоренное тело есть тело света, а непокоренное — есть тело тьмы. Все высшие состояния тела, достигаемые в умерщвлении его: утончение, одухотворение, преображение

²¹²Исаак Сирин, Сл. 74, с. 366.

и просветление, бессмертное и бесконечное тело (только в христианстве), в котором рождается невидимый Образ Логоса-Христа (только в христианине) и совершается реализация Божественной Троицы (только в христианине), суть проявления покоренного и уразумленного тела. Все тленное и растленное, непрочное, все остатки хаоса все несовершенства Космоса в теле, все грубо-материальное и катастатически-стихийное в этом теле сгорает без остатка в огне Божественного Эроса и остается только духовный аспект материи. В таком теле осуществляется искупление и очищение материи и Космоса, достигается венец эсхатологии Логоса (конец мира сего), достигается конец дурной бесконечности и мировой бессмыслицы возвращений миров и перевоплощения, циклов и рондов, дней и ночей Брамь.

НЕМОЩЬ ТЕЛА

Антитетическая диада духа и плоти духами материи становится в катастасисе энантии или энантической противоположность превращается во враждебность. Вместо синергии, сотрудничества происходит соперничество, борьба. Дух и плоть, дух и тело становятся антагонистами.

При плотскости и чрезмерной телесности равновесие нарушено в пользу тела, в ущерб духу. В христианстве есть идеал немощности тела. Это не есть болезнь, телесный недуг, а то состояние ослабленного тела, без которого немислима духовность человека. Когда немощно тело, ослаблены телесные оковы духа, ума и сердца, тогда и силы души освобождаются для иной деятельности, при немощи тела силен дух и сильна душа. Без некоторого изнеможения плоти и естественных движений тела божественные мысли не входят в душу, говорит Исаак²¹³.

Аскеза всех времен и народов, включая и натуралистическую, знала путь к систематическому и длительному ослаблению тела, для пробуждения дремлющих сил души и духа. Этот путь — ограничение (Григорий Палама),

²¹³Исаак Сирин, Сл. 56, с. 289.

воздержание, умеренность — характерны для всякой мистагогии. Немоощное тело является не только условием, но и следствием религиозного подвижничества. Сила Духа Св. и дары Его, Сила божественная только в немощном теле проявляются, и об этом с потрясающей силой свидетельствует ап. Павел из своего личного мистического опыта: «Господь сказал мне: довольно тебе благодати Моей; ибо Сила Моя совершается в немощи» (человеческой) (2 Кор. 12, 9). Апостол предпочитает немощь:

«Когда я немощен, тогда я силен» (2 Кор. 12, 10) и «по сему я благодушествую в немощах». Благодушие в немощах и обретение благодати стало с тех пор каноном подвижничества. Немощь плоти стала неизменным спутником духовных состояний исихии, просветления, уподобления и обожения человека. В покоренном и немощном теле пробуждается сила внутрисердечного Логоса, со всеми сопутствующими явлениями: знанием, сверхсознанием и сверхъестеством. «Если находишь, что по временам мысль твоя без предварительного о том примышления, вне обычного порядка погружается внутрь тебя и пребывает в этом состоянии около часа, а потом примечаешь, что члены твои в великом изнеможении и мир царствует в помыслах твоих, то знай, что облако начало приосенять скинию твою»²¹⁴. Некоторые аскеты доходили до крайностей в изнеможении тела, и Исаак предостерегает от этого²¹⁵. Чрезмерное изнеможение может привести к немощи души. Первые признаки душевной немощи: нерадение, жажда покоя и лень, ведущие к падению. Исаак приводит примеры крайнего аскетического изнеможения из жизни Отцов Церкви, когда оказывались не в состоянии совершать молитвы, псалмопение и соблюдать правила монастырского общежития. Но они были вознаграждены тем, что пребывали в состоянии блаженного безмолвия как высшей ступени духовного совершенства. Но аскетический максимализм чужд религии Логоса, и большое внимание уделяется в ней «малым сим», неискусшенным в подвижничестве.

«Если же употребит кто несколько усилия, то найдет

²¹⁴ Исаак Сирин, Сл. 44, 191–192.

²¹⁵ Исаак Сирин, Сл. 85, с. 403.

утешение душе своей, улучшит отпущение грехов своих, сподобится благодати и примет множество благ»²¹⁶.

Должна быть исторгнута из сердца «греховная сладость», чтобы и пробудилось сердце для принятия сладости Духа Св.:

«Когда душа упоена радостью надежды своей и веселием Божиим, тогда тело не чувствует скорби, хотя и не-Закон духовности в религии Логоса: в немощи живет Сила Божья — показал на Своем личном примере Христос.

«Ибо хотя он и распят в немощи, но жив силою Божией; и мы также, хотя немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в нас» (2 Кор. 12, 4).

Силою немощи Своей победил Он мир, а с ним и те, кто приняли на себя немощь Христову. Покорение тела есть в то же время покорение мира в человеке. Мир должен быть преодолен и покорен в обоих его аспектах, макро- и микрокосмических. И в том и в другом представлены «сыны противления», злые архетипы, падшие идеи. Они влекут вниз, привязывают к земному и мирскому.

²¹⁶Исаак Сирин, Сл. 56, с. 289.

ДЕЛАНИЕ

Прообразом человеческого делания является творческий демиургический акт Бога, закончившийся творением. В своем делании человек подражает Богу и продолжает акт творения. Отсюда — универсальное значение человеческого делания. Бог предоставил человеку завершить Свое Творение, дать ему окончательную форму.

«Делайте», говорит Христос, даже «держайте». «Все испытывайте, хорошего держитесь», говорит ап. Павел. Делание есть основа, есть альфа и омега подлинной религии.

«Отец Мой доныне делает и Я делаю» (Ин. 5, 17).

Делающие Отец и Сын являются образцами для человека. Бог создал человека и не только человека, но и весь мир, триадическим. Печать триадизма лежит на всем творении. Но творческий (теоретический, созерцательный) триадизм человека должен получить утверждение и завершение в практической активной триадизации всего человеческого существа и всего существа мира. Поэтому делание является таким важным звеном в *Dasein* и *Sosein* человека. Оно было таким и в райской жизни человека и остается таковым и в его земной, внерайской жизни, В триаде мысль — слово — дело (мышление — изречение — делание) дело и делание — последнее, третье, завершительное звено. Без делания триада неполна и не совершенна. По известной теологии Василия Великого, повторенной И. С. Эригеной, «*Pater intellegit, Filus-Verbum facit, Spiritus Sanctus perficit*». *Facit* в отношении Сына-Слова означает изречь, произнести слово, и у Бога — мыслить, изречь и совершать (делать), — это одно и то же и происходит не только одновременно, но и вневременно. Только в Творении, в креатуре, они разделены. И только у человека в его креатурном Бытии они раздельны. Делание должно иметь место, должно быть осуществлено, иначе остаются мысль и слово — диада, и триадизации нет места. Во внерайском извращении человеческой природы делание, третий член человеческого

бытия, остается неосуществленным или запаздывает. Это неделание во внехристианской концепции, например в буддизме, как бы стабилизуется. Оно даже возводится на степень закона, приобретает характер религиозной заповеди. Теоретический процесс не только останавливается, но само творение приобретает обратное развитие, происходит дезинтеграция творения. Этот процесс дезинтеграции составляет прямую задачу буддизма на его всепоглощающем пути к нирване. Этот разлад между мыслью и словом, с одной стороны, и делом (деланием), с другой стороны, ведущий к сознательно-рассчитанному неделанию, вызывает прямое осуждение со стороны ап. Павла, полностью соответствующее духу Христова учения. Апостол говорит, что Христово учение сильно не только словом, но и делом, так как Сам Господь Иисус Христос не только учил словом, но и делом. И величайшим делом Его жизни были Его сознательная Крестная Смерть и Воскресение, были величественным актом Земной Мировой драмы (drama — действие), какую только видела человеческая история. Такого универсального делания, такой общемировой и общечеловеческой драмы не развернул никто. В отношении к делу и деланию между христианством и буддизмом лежит непроходимая пропасть, и никаким синкретистам не удастся сблизить эти религии, и никаким «солидаристам» не удастся объединить эти религии.

В древнем, дохристианском мире мысль и Слово (оба в извращенном виде) как бы повисли в воздухе и человек-творец обнаружил нежелание и неумение завершить Мысль и Слово в творческом акте делания. В своем земном явлении Иисус Христос, через Свою универсальную драму, завершил в Своем Лице творческий акт Триадизации Антропоса и Космоса, сделал то, что было не по силам ни одному человеку. Трагедия человека состоит в неумении, нежелании и прямом отказе от необходимого и спасительного для него делания.

Древнецерковная антропология различает два вида тел. Одни тела двигаются «по природе», то есть под влиянием извне — таковы все физические тела. Другие тела двигаются не только по природе, но и под влиянием изнутри, благодаря наличию в них души — таковы животные

тела и человеческое тело. Современная наука рассматривает животный и человеческий индивидуум безлично, но считает характерным для жизни «автономию», подразумеваемая под этим самоподвижность, самоизменчивость и самодеятельность. Рассматриваемая психологически, функция есть действие, и действие есть общая форма жизни.

Выражаясь языком древнецерковной антропологии, действие или делание есть функционирование сил человеческой тримерии, приведение в движение всей тримерии или отдельных частей ее. Делание, или действие, есть проявление активности духа и души в теле, в земной оболочке. Вне тела духовно-душевная активность выражается иначе. Тело и телесность есть необходимое условие всякого делания, и человеческая земная жизнь есть сплошное и непрерывное делание.

Виды делания

О различных видах делания говорится в Священном Писании. Заповедь гласит: «Шесть дней делай и сотвори в них все дела твоя» (Исх. 20, 9).

Человеку было предназначено властвовать над всем растительным и животным царством, над всею землею, обладать ею (Быт. 1, 26 и 28). Ему выпала логоистическая задача хранения творения, всего его строя, иерархии и гармонии. Мы видим и чисто человеческую задачу райской жизни: «Хранить Эдем и возделывать его» (Быт. 2, 15).

Потом пришло другое, злое, делание, по наущению извне, и человеческое делание приняло другие формы. «В поте лица твоего будешь есть хлеб твой». Пришел труд другой, тяжелый, неблагодарный, с возделанием проклятой Богом земли, которая стала растить волчцы и тернии (Быт. 3, 19 и 23). Появилась биосоциальная среда в энантичном аспекте. У потомков первого человека злое делание приняло другие формы. Каин убил брата Авеля, потомок Каина, Ламех, убил отрока, потом убийство совершили и сыновья Иакова. Злое делание распространилось и приняло разнообразные формы, предусмотренные и непредусмотренные Декалогом Моисея. Образцы доброго и злого делания даны в Евангелии: «вышел сеятель сеять» и по-

сеял пшеницу, ночью же пришел враг и посеял плевелы — таков образец энантичного делания, первый пример которого дан в соблазне змея. Все Евангелие полно обличения злых человеческих дел, и Сам Христос испытал на Самом Себе всю силу и низость злого делания людей.

Мы видим в Священном Писании особые образцы «доброего» делания: мы застаем сыновей Адама за жертвоприношением, Авраам и Иаков устраивают жертвенник по повелению Бога. После рождения сына у Сифа появился на земле новый вид делания: «Тогда начали призывать имя Господа» (Быт. 4, 26). Появляется священнослужение, иерургия-литургия.

Рядом с сотворением мы видим другой вид божественного делания. Бог благословляет животных: «плодитесь и размножайтесь», потом благословляет человека, и третье благословение — седьмого, субботнего дня. Благословение повторяется человеком в отношении к человеку: Мелхиседек благословляет Авраама, Авраам Исаака, Исаак Иакова и т. д. Благословение как акт низведения Божественной благодати неразрывно связано с просветлением благословляемого, созерцанием и устно передаваемым знанием в виде посвящения. Это — телетургия, совершенствование через благословение и просветление. Впоследствии телетургия вошла в состав иерургии, призывании имени Бога, также и жертвоприношение и все вместе составило культ и ритуал, как совокупность различных действий словом, жестом и телодвижением.

Молитва стала универсальной и абсолютной аскезой, деланием наиболее доступным, ведущим к Богу — Абсолюту не только аристократов духа, но и простые души, неискушенные в специальной аскезе, медитации и эзотеризме. Что «внешняя», лаическая, мытарская молитва постепенно в ходе религиозной жизни вырастает во внутреннюю молитву, об этом говорит огромный религиозный опыт на протяжении двух тысячелетий христианской эры. *Oratio mentalis* (умная, внутренняя молитва) и *oratio verbalis* (словесная, внешняя) различны по форме, и каждая из них имеет свою ценность, и ни одна из них не должна быть в ущерб другой. Только в соединении их возникает истинная молитва. Как средство смирения и сокрушения сердца, молитва незаме-

нима и нашла свое классическое выражение в обращении мытаря:

«Боже, милостив буди мне грешному» (Лук. 18, 13).

МЫШЛЕНИЕ И ДЕЛАНИЕ

Философия есть делание (теоретическое) только в том случае, когда в ней есть созерцание. С ослаблением практической философии созерцание становится односторонним интеллектуальным актом и переходит в мышление, интуитивное мышление. Это — грех всякого спекулятивизма, гностицизма, жнанизма, в основе которых лежит ментально-магическая, метафизическая страсть, фаустизм. Философия переходит в философствование, в голое логизирование, со всеми вытекающими отсюда гносеологическими последствиями и недостатками. Возникает новая диада мысли и действия, мышление растет за счет делания. В жнана-йоге имажинативно-интуитивное мышление полностью вытесняет созерцание, а в буддизме медитативное мышление в дхиана ставится выше экстаза самадхи. На европейской почве вся новая философия есть сплошное логизирование без собственного созерцательного опыта, а там, где без созерцания не обойтись, там идет заимствование — у Эригены, Эккарта и Якова Бёме. Сфера дискурсивного мышления расширяется за счет медитативно-интуитивного, пока разум в лице Канта не признает своего бессилия и не придет к отрицанию всякого нуменального знания, то есть созерцательного. В панлогизме Гегеля мировой процесс есть мышление, с самодвижением понятий в виде диалектической чехарды, которая наконец получает свое завершение в светлой голове самого Георга Фридриха Вильгельма Гегеля. В панбулизме (волюнтаризме) Шопенгауэра мировой процесс есть слепое и неразумное делание. У Фихте делание этическое, то есть разумное, но мировой процесс идет не по типу мышления, а по типу воображения, то есть Майи, то есть неразумно, поэтому Шопенгауэр мог презирать своего учителя Фихте за логическую непоследовательность.

В умной медитации энантичная искусственная диада мышления и делания разрешается, мышление сокращается

до минимума в пользу созерцания, а антитетическая диада теории и практики триадизируется в акте просветления и метаморфоза.

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Подлинная религиозная жизнь есть действие, делание сверху, из высших отделов тримерии, распространяющееся на все другие отделы тримерии и тем обеспечивающее духовность интенции всей тримерии. Это делание непосредственное, так как дух неутомим, имеет характер ежедневного упражнения. Христианская жизнь в духе есть делание, сплошная аскеза, в которой дух, душа и тело упражняются в действии и пребывают в разумной интенции. Есть два идеала в христианстве: 1) создание естественного человека, восстановление естества — средний идеал, когда все члены тримерии каждый на своем месте, и 2) создание совершенного человека, переход в сверхъестество — высший идеал. Различны нормы и различны аскетические пути в обоих идеалах. Для первого пути указаны заповеди любви и блаженства, для второго, кроме этих заповедей, — еще и внутреннее искание царственного сокровища. Второй путь шире первого, он включает в себя и первый путь. Оба пути даны Самим Учителем. Первый путь — практической добродетели, путь делания любви. Ап. Павел говорит:

«Дабы уверовавшие старались быть прилежными к добрым делам... Пусть и наши учатся упражняться в добрых делах» (Тит. 3, 9 и 14).

Максим Исповедник говорит также и о теоретической, созерцательной добродетели:

«Для тех, кто упражняется в созерцании. Слово есть источник, изливающий Мудрость»²¹⁷.

Исаак Сирин говорит об «упражнении ума, наслаждающегося тайнами будущего»²¹⁸, и об «упражнении в молитве долговременным пребыванием в ней»²¹⁹.

²¹⁷Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение» 1835, § 67.

²¹⁸Исаак Сирин, Сл. 28, с. 136.

²¹⁹Исаак Сирин, Сл. 39, с. 171.

Таким образом, для обоих путей характерно постоянное упражнение и оба ведут к мистическому пробуждению любви и мудрости, но в различной степени. Они известны в древнецерковной литературе, как пути теоретический (созерцательный) и практический, согласно аристотелевскому делению духовно-душевных сил на теоретические (гностические) и практические. Отсюда и деление философии на теоретическую и практическую, проникшее и в схоластику, удержавшееся вплоть до Канта и Фихте.

Максим Исповедник видит задачу практической философии в очищении от страстных помыслов²²⁰. В теоретическом делании (созерцании) превалирует ум, но совершается оно не без участия воли; в практическом превалирует воля, хотя и оно не лишено разумности. По Никифору Влемиду, теоретическая философия ведет к знанию и истине, а практическая — к добру и украшению нравов²²¹. Теория и практика должны быть органически связаны друг с другом:

«Как душа и тело образуют человека, так теория и практика составляют гностическую мудрость»²²².

Разъединение теории и практики делает бесплодной и ту, и другую деятельность,

«Нет верной практики без теории, ни теории без практики»²²³ и расхождение их ведет к «недеятельной теории и неразумной практике»²²⁴. Практическая философия ставит делателя выше страстей, а теоретическая — выше видимого мира, приближая к мистическому единению.

Максим Исповедник говорит о гармонии теории и практики:

«Блажен ум, связавший практическое с естественным добром, а теоретическое с естественной истиной»²²⁵.

Идеалом аскезы является, по Иосифу Брианскому, зна-

²²⁰Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1388.*

²²¹Никифор Влемид, *Patr. Migne. PG, t. 142.*

²²²Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1388).*

²²³Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1437.*

²²⁴Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1437.*

²²⁵Максим Исповедник. *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1269.*

ние деятельного и деятельность разумная (практика)²²⁶. Иосиф Бриенский говорит о случаях, когда теория предшествует практике, а Исаак Сирийский говорит о случаях, когда практика предшествует теории и приводит примеры Василия Великого, Григория Богослова и др., которые жили сперва в миру и хранили заповеди, а потом перешли в пустыню для созерцательной деятельности²²⁷. История церкви знает много случаев, когда люди, жившие в миру и проводившие жизнь в практической добродетели, удостоивались просветления, созерцания и экстаза, но все писатели отмечают, что теоретический (созерцательный) путь, в сочетании с практическим деланием, скорее ведет к цели.

Исаак говорит о том, как практический путь ведет постепенно к созерцанию через пробуждение божественного Эроса в сердце:

«Другое после сего бывает делание, когда человек хорошо проходит добрую жизнь и достигнет восхождения на степень покаяния, приблизится ко вкушению созерцания и делания его, когда свыше примет он благодать вкушать сладость духовного ведения (знания). Предварительно удостоверяется человек в промыслении Божьем о человеке, просвещается любовью своею к Творцу и удивляется устройству существ разумных. С сего начинается в нем сладость Божественная, воспламенение любви к Богу, возгорающейся в сердце и пополюющей душевные и телесные страсти. . . Начинает человек возбуждаться к божественной любви и вдруг упоевается ею, как вином; расслабевают члены его, мысль его пребывает в изумлении, сердце его отводится в плен Богу»²²⁸.

Исаак называет эту любовь созерцательною и говорит, что в какой мере человек преуспевает в добром житии, в той же мере растет в нем созерцательная сила любви²²⁹. В единстве и гармонии теории и практики достигается синергия всех сил тримерии. Иосиф Бриенский говорит:

«Как душа оживляет тело, так душу оживляют добродетель

²²⁶ Иосиф Бриенский (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. I, Лейпциг, 1768, с. 327.

²²⁷ Исаак Сирийский, Сл. 55, с. 247.

²²⁸ Исаак Сирийский, Сл. 87, с. 406–407.

²²⁹ Исаак Сирийский, сл. 87, с. 407.

и знание. Начало практики — воздержание и истина, середина — разумность и смиренномудрие, конец же — покой помыслов и освящение тела»²³⁰.

Ложная теория рождает ложную практику, и наоборот. Классическим образцом ложной теории и практики является столь характерный не только для мистики Востока, но и для неоплатонизма, и достигающий своей крайней точки в буддизме. Убогое буддийское делание без веры, без надежды на победу добра, без подлинной, живой любви к добру и Богу служит столь же убогой атеистической, акосмической и анантропической теории Гаутамы, в которой центральным пунктом является нирвана, этот идеал безжизненности, бессознательности и бездеятельности. Западная спекулятивная мистика заражена в значительной степени спиритуализмом в виде недооценки так называемого внешнего делания, включая и молитву. Следующие слова Исаака должны звучать предостережением всем представителям ложной теории, пренебрегающим практикой:

«И ни один человек не смеет сказать теперь о приобретении любви к ближнему, что преуспевает он в ней душою, если оставлена им та часть, которая по мере сил сообразно с временем и местом исполняется телесно»²³¹.

Идеалом аскезы и религиозной жизни является деятельное знание и разумная деятельность.

С разложением религиозного сознания появляется расхождение двух видов делания с переходом их в диаду, как в спекулятивной мистике. Квиетизм, неделание, то есть отказ от практики, характерны для спекулятивной интеллектуальной аскезы, мистический страх перед всяким практическим деланием, так как добро, как и зло, создают карму, привязывают к сансаре, то есть к циклу рождений и перевоплощений. Это неизбежно ведет к ослаблению агапического элемента, ослаблению эроса в мистике, что отражается и на самом характере мистики. София без агапе-эроса становится, по ап. Павлу, медным звоном и кимвалом бря-

²³⁰Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 328.

²³¹Исаак Сирин, Сл. 55, с. 252–253.

цающим, становится «экстрасофия», энантным гнозисом. Иосиф Бриенский говорит:

«Часто от небрежения практикой и знание помрачается»²³².

Критики христианской аскезы, как, например, Heinroth, Leuba²³³, Scielderup²³⁴ говорят о преобладании «пассивного» созерцательного элемента в ущерб «активному», причем активность понимается в узкоутилитарном смысле. Насколько справедлив этот упрек, видно из нашего рассмотрения теории и практики в древнецерковном делании, где один вид делания не мыслится без другого.

АСКЕЗА

Специальный вид религиозного делания носит с древних пор название аскезы и состоит из ряда духовных или духовно-душевных упражнений. Религиозные методы аскезы соответствуют религиозным целям: духовного развития и максимального приближения к Богу. В отличие от других видов религиозного делания, имеющих массовый характер: богослужения, религиозных церемоний и обрядов, религиозных мистерий, аскеза индивидуальна и протекает в условиях уединения и замкнутости.

Эмансипированная от религии аскеза, как, например, в древних мистагиях, продолжает свое существование на азиатском Востоке в виде индо-тибетской йоги и буддийской медитации, и прельщает некоторые круги европейского Запада. Кроме религиозных целей, она преследует цели антропологические и космологические, так как аскеза является ключом к внутреннему миру человека, к внутренней сокровищнице, к тайнам микрокосма, а также ключом к тайнам мира сего катастатического, к тайнам макрокосма. Постепенно антропологический и космологический элементы вытесняют религиозный элемент, и аскеза становится самоцелью, то есть продолжением змеиной самости пад-

²³² Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 39.

²³³ Leuba, Die Psychologie d religiösen Mystik. München. 1957.

²³⁴ Scielderup, Askese.

шего человека. Задачею аскезы является борьба с пассивностью, напряжением всей активности духа, называемой в Евангелии «усилием».

Для отдельных членов тримерии характерны следующие виды усилия:

душевно-телесное усилие в виде внимания, душевное усилие в виде концентрации;

духовное усилие в виде медитации и молитвы.

Христианско-религиозная мистика и аскеза подверглись всесторонней критике не только со стороны научных кругов, но и со стороны некоторых церковных кругов, особенно реформатских с религиозной точки зрения. Общее для обоих кругов: поверхностное знакомство с религиозной аскезой, полное непонимание ее и полное нежелание и неумение практически ее испытать и проверить.

ДЕЛАНИЕ ДУХА

Жизнь «в духе» или «по духу», в смысле ап. Павла, не есть забота об одном лишь духе, не теоретический и практический спиритуализм, изолированность духа и его эгоистическая замкнутость, а тотальная целостная духовность, при заботах не только о духе одном, но и о духовности души и тела. Она имеет в виду пробуждение латентной духовности младших братьев духа по тримерии, то есть души и тела. Христианское делание духа имеет в виду интенцию всех частей тримерии под иерархической гегемонией духа.

Религиозное делание духа заключается в элементарном и простейшем виде: 1) в делании веры и 2) делании любви, поддержанных небесной надеждой. В этом пункте сходятся все крайние и промежуточные ступени христианского делания, с простого мирского следования заповедям и кончая высшими ступенями подвижничества. Уже нет ни внешнего ни внутреннего, ни высшего ни низшего, все сосредоточено вокруг одного центра, Логоса-Христа. «Дело веры, труд любви, терпение надежды» (1 Фессал. 1, 3). К деланию веры и любви присоединяется, по крайней мере в начале, делание страха Божия.

Все виды религиозного делания составляют «жизнь в духе»:

«Но вы не по плоти живете, но по духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим. 8, 9)... «А мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры» (Гал. 5, 5)... «Сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. 6, 8).

Интеллектуальная безрелигиозная аскеза ограничивает деятельность духа интеллектуальной сферой. Это теоретическое игнорирование двух других сил духа, воли и силы, сказывается и в практической сфере: их деятельность остается латентной. Религиозная аскеза понимает функцию духа шире и не делает волю и силу-исхис добычей интеллекта. Воля и сила имеют свои виды делания.

Делание воли заключается в отказе от дурного делания воли, от «сластолюбивой воли», по Исааку, и «неразумной воли», по Марку Подв.²³⁵, когда воля служит плотскости. Современная психология знает только такую волю, зависимую от телесно-душевных расположений, и потому склонна к детерминизму, не знает свободы воли. Происходит искажение и извращение (метасхематизм) духовной деятельности воли.

«У человека, обратившегося к Богу, благодать врачует сие извращение», — говорит Феофан Затворник²³⁶.

«Своя воля» была одним из главных проявлений падения духа, ангельского и человеческого. Антоний Великий говорит:

«Кто ходит в своей воле, тому Бог ни в чем не подает помощи. Воля бывает троякая: 1) от дьявола, 2) от человека и 3) от Бога, К первым двум не благоволит Бог»²³⁷.

О последствиях своей воли говорит Исаак:

«Кто воли своей не покоряет Богу, тот покорится противнику Его»²³⁸.

Своевольный не имеет своей воли, а становится, рано или поздно, орудием дьявола. Своя воля становится иллю-

²³⁵ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 1021.

²³⁶ Обзорение глав. соч. Одесса, 1904, изд. 2, 67.

²³⁷ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 66, 57. (По Позову с. 55–56).

²³⁸ Исаак Сирин, Сл. 71, с. 357.

зией, самообманом. Так, своевольный и «свободный дух» Манфред в одноименной драме Байрона думает, что он может освободиться от связи с Люцифером.

Ищущие свободы от всех норм, правил, законов, заповедей и установлений, все индивидуалисты типа Байрона, Ницше и Штирнера становятся пленниками дьявола, выполняют его задания, хотя и не сознают этого.

Делание духовной силы-исхис протекает в тесном контакте с деланием воли, как делание воли находится в связи с деланием ума и следует за ним. В деятельности триадического духа ум, воля и сила следуют друг за другом в иерархическом порядке. Даже в чистом делании воли деятельность ума предшествует деланию воли, а деятельность воли предшествует деятельности силы. Сила стимулируется волей, а воля умом. Поэтому делание доброй силы возможно только тогда, когда и деятельность ума и воли направлены к добру. В совместной гармонической доброй направленности энергия силы освобождается от плотской чрезмерности и направляется к духовной деятельности.

МИРСКОЕ ДЕЛАНИЕ

Мирское делание не есть делание «мира сего» или «служение Маммоне», а названо так в отличие от аскетического, монашеского, подвижнического делания. Это — активное доброделание, «делание добра», по Григорию Синайскому²³⁹. Это — евангельское «голодного накорми, нагого одень, больного навести и заключенного в тюрьме посети». В другом месте Евангелия это звучит несколько иначе:

«Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть, жаждал, и вы напоили Меня, был странником и вы приняли Меня»... (Матв. 25, 35).

У ап. Павла доброделание звучит как заповедь:

«И я желаю, чтобы ты подтверждал о сем, дабы уверовавшие в Бога старались быть прилежными к добрым делам» (Тит. 3, 8).

²³⁹Григорий Синайский. (По Позову Добр. 5, с. 212).

В том же послании он говорит о «ревности в добрых делах» (Тит. 2, 14). «Утверждение в любви», в смысле ап. Павла, имеет в виду повседневные акты делания добра ближним.

Практическое доброделание достигает вершины в актах милосердия и милостыни. Притча о милосердном самарянине — предельный образец. Исаак говорит:

«Господь для уподобления нашего Отцу Небесному назначил нам милосердие»²⁴⁰... «С молитвою твоею сопряги милостыню, и душа твоя узрит свет истины»²⁴¹.

Жизнь в доброделании есть школа утверждения в доброй воле и доброй силе, есть делание духа, ведущее всю тримерию в русло обновленного естества. Добродетели суть антидоты (противоядия) от страстей, помыслов и аффектов.

НЕДЕЛАНИЕ

Неделание в библейском смысле означает неделание зла. Декалог Моисея посвящен всем видам религиозного неделания, начиная от неделания кумиров до неделания зла ближнему. За этим религиозным неделанием следует делание добра: «Уклоняйся от зла и делай добро» (Петр. I, 3, 1). Дореформаторский и реформаторский и реформационный спекулятивизм на Западе додумался до необязательности делания добра — таков солафидеизм Мартина Лютера (спасение только через веру, добрые дела необязательны). Чтобы подтвердить свой односторонний тезис *sola fide*, Лютер изменил то место в «Послании к римлянам» ап. Павла, где говорится о спасении верою, прибавив от себя слово «только», которого в послании нет. Таких вольностей в лютеровском переводе Библии много, что признают и сами последователи Лютера, и потому Библия вновь переведена на немецкий язык. Спиритуализм привел к квиетизму, неделанию, отказу от всякой деятельности, доброй и злой, В целях избавления от зла и страдания, человек отказыва-

²⁴⁰ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 249.

²⁴¹ Исаак Сирин, Сл. 56, с. 284.

ется и от добра, ищет спасения в спекулятивном нейтрализме и индифферентизме, хочет стать «по ту сторону добра и зла», то есть вернуться в небытие. Но небытие приходит и само по себе. Будды только ускоряют этот процесс, и в этом единственное утешение в буддизме. Самоспасаящийся дух, убегая от души и тела в нирвану, все равно фатально возвращается к ним в новом мировом цикле, в новом дне Браммы, вновь и вновь перевоплощается. Он не в состоянии преодолеть дурную бесконечность, носящую название Закона или Причины. Нирвана есть гипотетический покой духа, бодхи-манас, не тревожимого больше заботой о меньших братьях, душе и теле.

Гаутама Будда — выше «двух волнений» (*samcleca*), то есть любви и сострадания. В Пара-Ниббана-Сутта²⁴² говорится: «Добро и зло не имеют значения для спасения». В Дхаммападе²⁴³ написано: «Тот, кого я называю мудрым, возвышается в этом мире над добром и злом, возвышается над служением обоим». Гаутама говорит о «свободе от двух цепей, от доброго дела и от злого дела», и спрашивает монахов: «Знаете ли вы, монахи, такое добро, коего владение неизменно, вечно, непреходяще и одинаково?» — Нет, ответили монахи. «И я такого добра не знаю»²⁴⁴. В буддизме нет победы добра — отсюда пессимизм Гаутамы и дурная бесконечность. По Ольденбургу²⁴⁵, в буддизме единственный путь ко спасению не в деятельной любви, а в философском созерцании, — а искупление есть наука. Не любовь, а сознательная рассудочность спасает. Идея любви проникает в позднейший буддизм и то лишь в утилитарном понимании, как вспомогательное средство в духовном развитии. На Западе претензия стать «по ту сторону добра и зла» в устах Ницше — это только западное эхо.

²⁴²Цит. по Oltramare, *Histoire des idees theosophiques dans l'Inde*, t. I, p. 143.

²⁴³Kern, *Buddhismus*, I. S. 543.

²⁴⁴Neumann, *Die Reden Gctamo Buddhas*. 1922. II. S. 796.

²⁴⁵Ольденбург, *Buddha, sein Leben und Werk*. S. 151.

ТЕЛЕСНОЕ ДЕЛАНИЕ

Деятельность духа во всех его частях или силах встречает препятствие в двух направлениях: 1) в виде инертности плоти и тела, в их вещественности и материальности, и 2) в виде влечения к наслаждению (гедонизм), в плотскости, ведущей к гипертрофии плоти. Оба состояния являются следствием противоестества. Инертность и вещественность выражаются в дебелости плоти и мокротности тела, а плотскость — в гедонизме. Гедоническая душа еще глубже ушла в тело, ослабив свои связи с духом. Гипертрофия плотскости и телесности находит свое выражение в стремлении к физическому и душевному покою, к свободе от усилий, лишений и страданий души и тела, болезней, горестей и невзгод. Этот житейский, практический квиетизм является одним из главных препятствий на пути к религиозной духовности. Квиетизм нирваны сродни этому эпикурейскому квиетизму, так как стремится освободить человека от всех страданий. Успех Гаутамы Будды обязан именно этой тенденции. Исаак говорит о покое:

«Знаешь, что надежда покоя во все времена заставляла людей забывать все великое, благое и добродетели»²⁴⁶.

Религиозное отношение к плотскому покою Исаак выражает так:

«Никогда человек не познает силы Божьей в покое и свободе» (телесной)²⁴⁷. Покой есть усыпление души в грехе и праздности, угашение божественного и человеческого огня в сердце. Исаак говорит о «привязанности к телесному» и о «плотских делах»: «Не думай, что человек, привязанный к телесному, возымет в молитве дерзновение перед Богом»²⁴⁸. . . «Тело, приобщившееся к греху, упокоевается в плотских делах»²⁴⁹. Покоящееся тело начинает бояться искушений, испытаний и страданий. Страх перед страданиями характерен не только для телесного квиетизма, но и

²⁴⁶ Исаак Сирин, Сл. 49, с. 223.

²⁴⁷ Исаак Сирин, Сл. 49, с. 222.

²⁴⁸ Исаак Сирин, Сл. 85, с. 401.

²⁴⁹ Исаак Сирин, Сл. 22, с. 116.

квиетизма духа. Этот страх лег в основу буддизма. Покоящееся тело становится «другом греха».

Отказ от покоя и «утруждение тела» становится не только аскетической нормой, но и правилом «мирского делания», делания в миру.

«В какой мере утруждается тело, в такой мере сердце исполняется упованием»²⁵⁰. Телесный труд относится к числу тех добродетелей, которые противоплагаются телесному покою.

«Всякой борьбе с грехом и вожделением служит началом труд, бдение и пост»²⁵¹. . . «Всякую добродетель, совершенную без телесного труда, почитай преждевременным и неодушевленным плодом чрева»²⁵². Ап, Павел говорит:

«... Работать собственными руками, как мы заповедуем вам» (Фессал. 4, 11).

Аскетические писатели далеки от переоценки телесного труда:

«Телесный труд без чистоты ума то же, что и бесплодная утроба и иссохшие сосцы, потому что они не могут приблизиться к ведению Божию»²⁵³.

Аскетическое торможение телесности ведет к расслаблению общего телесного тонуса и тем самым к освобождению души и духа от рабства плоти. Первыми признаками этого расслабления телесности являются: нестяжательность, «небрежение о плоти», рассудительность, «благодичие чувств», простота и простосердечие. Затем следуют: принятие телесной скорби, искушений как ступеней восхождения души, принятие всех лишений жизни: скудости, нужды, одиночества, унижения и гонений.

Но разбушевавшаяся плоть не легко покоряется, а на высоте подвижничества наступает настоящее «злострадание плоти». Здесь требуется «распятие тела», но это — аскетический, подвижнический идеал.

²⁵⁰ Исаак Сирин, Сл. 21, с. 97.

²⁵¹ Исаак Сирин, Сл. 21, с. 96.

²⁵² Исаак Сирин, Сл. 58, с. 313.

²⁵³ Исаак Сирин, Сл. 58 с. 305.

Избыток телесной энергии переводится на служение духовно-душевному потребностям.

«Блажен, кто не тревожит себя множеством дел, но всю телесную деятельность обратил на труд молитвенный»²⁵⁴. Вместо телесной жизни «по стихиям тела» — телесное «житие по Богу».

Венец религиозной аскезы и религиозной жизни, лежащий в основе созерцания, просветления, преображения, уподобления и обожения, — молитва есть делание в значительной степени телесное. Кроме молитвы, к телесному деланию относятся: пост, бдение, коленопреклонения, чтение Писания, псалмопение и др.

Телесное делание универсально, так как связано и сопровождается деланием всех духовных и душевных сил, а если сочетается с «небесным» умным деланием, то становится деланием абсолютным.

Очищение тела и плоти достигается в телесном делании. Все виды телесного делания являются, по Максиму, и телесными добродетелями, в отличие от душевных добродетелей: любви, великодушия, смирения, воздержания и молитвы²⁵⁵. Исаак говорит о катартическом действии телесных добродетелей, которые «в безмолвии очищают тело от вещественного в нем»²⁵⁶, способствуя тем самым одухотворению тела и пробуждению латентного духовного в нем. Телесным и душевным добродетелям противопоставляет Исаак духовную добродетель созерцания, возносящую мысль от земного.

²⁵⁴ Исаак Сирин, с. 387.

²⁵⁵ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG*, t. 90, 1004.

²⁵⁶ Исаак Сирин, *Сл.* 79, с. 386.

АПОКАТАСТАСИС

АПОКАТАСТАСИС

Слово «апокатастасис» встречается в «Деяниях Апостолов» (3, 21) и неправильно переведено на русский язык словом «совершение».

Религиозный христианский апокатастасис есть восстановление падшей твари и, прежде всего, падшего человека как главы земной креатуры и виновника падения. Полное восстановление твари, доведение ее до первозданного райского уровня невозможно в данной зоне (библейском веке) и не входит в Божественные планы. Даже святость не ведет к уподоблению Адаму. Первозданный Адам был и остается на не достигаемой для смертного высоте. Один только Иисус из Назарета не только сравнился с ним, но и превзошел его, преобразившись на горе Фавор. Из всех живших на земле человек один только библейский Енох уподобился Адаму и потому был взят живым на небо. Даже «друзья Бога», Авраам и Моисей, не сравнились с Адамом.

Тем не менее проблема восстановления в ее ограниченном для нашего эона виде стоит перед каждым верующим христианином во всей ее остроте. И как немного требуется от человека после воплощения Логоса-Христа, так облегчившего восстановление Своей жертвой, Голгофой и Воскресением. Нужно начать процесс восстановления, который продолжается и в загробной жизни. Нужно обращение, то есть восстановление религиозного сознания в виде связи с Логосом-Христом, сказавшим:

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

Неразрывно приходит моральное сознание, как сознание своей греховности, и интеллектуальное сознание, с чувством отчуждения от Бога, отпадения и духовного одиночества. Первый шаг к восстановлению выражается в примирении с Богом. «Примиритесь с Богом», говорит апостол, сам примирившийся со Христом на пути в Дамаск.

Обращение и примирение неизбежно ведет к восстановлению Образа Божия в человеке. Никита Стифат говорит об этом:

«Кто не восприимет в себе снова первоначального благолепия и не вообразит отличительных черт образа Того, Кто в начале создал его по образу и подобию, тому как возможно когда-либо соединиться с Тем, от Кого он отделился»²⁵⁷.

Христианский апокатастасис получает свое завершение в историческом факте смерти и Воскресения Христова.

... Ангельский собор удивился, зря Тебе в мертвых вменившаяся... смертную же Спасе крепость разоривша и от ада вся свободша...

Удивились не только ангелы, но и падшие ангелы, и не только удивились, но и содрогнулись, как и в момент падения Адама, с высоты небес, из лона Отца в тление катастасиса. Принятие смерти, посещение ада и потом: «Смертию смерть поправ» и «Седяй одесную Отца», — таков диапазон Логоса, единственный и неповторимый, и в этой беспримерности — залог действенности восстановления

«Мужайтесь! Я победил мир» (Иоан. 16, 33).

Это сказано в предвидении Голгофы и включает призыв к херувимской добродетели мужества, без которой нет восстановления.

Человек в раю был у самого преддверия неба, он жил в раю, как на небе. Рай был местом встречи человека и Бога. Бог ходил в раю как человек и хотел поднять человека до Себя, хотел жить в твари, как в Своем земном жилище. Бог готовил Себе в раю земную обитель, хотел жить и на небе и на земле, на херувимском престоле и в сердце человека. В грядущем новом рае так и будет и осуществится планированная Богом эсхатологическая (конечная) полнота Бытия в Боге.

Когда появилось отчуждение человека, рай потерял свой смысл и был изъят. Когда рай исчез, между человеком и Богом выросла стена, но Бог не оставил человека.

²⁵⁷ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 18, с. 86. (По Позову с. 94).

Встречи происходили с избранниками в индивидуальном порядке, с библейскими патриархами и пророками. Человек встречался с Богом невидимо «в призывании имени Бога», в служении и жертвоприношении. Отдельные видимые встречи происходили на грешной, проклятой и оскверненной земле. Хождение Бога по земле во время встреч с избранниками, жизнь Христа на земле и пролитие Его крови на землю создали Святую Землю как залог и предвосхищение будущего рая, Царствия Божия на земле и способствовали частичному восстановлению земли и мира. Эта часть земли уцелеет от грядущего разрушения и стгорания в огне, предсказанного ап. Петром и Самим Христом, и войдет как составная часть в грядущий «мир иной». Земля изменится, континенты исчезнут, но Св. Земля останется. Произошло и частичное обновление стихийных начал в алхимической лаборатории Логоса, изменилась частично и природа, чтобы дать место «новому во Христе» человеку.

Все окружавшие Израиль народы забыли про рай и не стремились к нему. Они заменили рай мирской роскошью и великолепием, красотой и многолюдием своих городов и столиц, блеском золота, одежд и самоцветных камней. Пример Вавилонской башни показывает, что если они и стремились ввысь, то не для единения с Богом, а для соперничества с Ним. Вавилон, Ниневия, Тир и Сидон, стовратные Фивы были не только центрами культур, наук, искусств и техники, школьной мудрости и посвящения, но и центрами интеллектуальной и моральной распущенности, источниками психической заразы для Израиля и всего мира. Один он, Израиль, оставался верен мечте о рае и получил его в обетованной земле, но своей многократной изменой Богу сам же и превратил эту землю в пустыню. Пророческие книги полны указаний на опустошение цветущих когда-то земель. «Поэтому и сделалась земля ваша пустынею и ужасом, и проклятием, без жителей, как видите ныне» (Иер. 44, 22). Разгневанный Бог грозит: «Я сделаю эту землю пустыней за то, что они вероломно поступали» (Иез. 15, 8). Бог угрожает Египту за бесстыдное хвастовство фараона, называвшего реку Нил своим творением и собственностью: «И сделается земля египетская пустынею» (Иез. 29, 9).

Из глубины скорбящего сердца пророка раздается вопль, обращенный к карающему Богу:

«Боже сил! восстанови нас» (Пс. 79, 8).

Просветленный, созерцающий «лице» Бога в себе, пророк знает, что восстановление связано с обновлением и он говорит:

«Сердце чисто созижди во мне. Боже, и дух правый обнови во утробе моей» (Пс. 50, 12).

Обновленный волеизъявлением Бога человек имеет «дух правый» и «сердце правое» и пребывает на «земле правой» (Пс. 142, 10). Ветхозаветный Бог обновляет предавшегося Ему человека «Духом Своим» и говорит:

«И дам сердце новое и дух новый дам вам» (Иез. 36, 26–27).

Бог дает верным картину восстановленного рая, связывая его с «отраслью от корня» (Христа). Волк будет жить вместе с ягненком, теленок, молодой лев и вол будут лежать рядом, и малое дитя будет водить их. Младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку к гнезду змея и «не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей» (Исаия 11, 1–9) (рай был расположен на возвышении). Пустыня расцветет (Ис. 35, 1), откроются реки и источники (Ис. 41, 18). Человек застроит пустыни вековые, восстанавливает древние развалины и возобновит разоренные города (Ис. 61, 4). Бог обещает сотворить новое небо и новую землю, а прежние не будут воспоминаемы. И воцарится веселие в новом Иерусалиме (Ис. 65, 17). Древний Адам будет восстановлен полностью: «Надеющиеся на Господа обновятся в силе; поднимут крылья, как орлы, потекут и не устанут, пойдут и не утомятся» (Ис. 40, 31).

Расцветет и пустыня — таков видоизменяющийся облик земли, тесно связанной с судьбами народов. Пустыни Сахара, Аравийская, Гоби, среднеазиатские обнаруживают под слоем песков следы порочных цивилизаций и культовых извращений. Когда «Искупитель Сиона» (Ис. 59, 20), Иисус Христос, встретил решительное фарисейское сопротивление новому восстановлению и обновлению, Он предсказал последнее опустошение:

«Се оставляется вам дом ваш пуст» (Мф. 23, 38).

Когда Бог покинул землю, тогда ринулись туда боги и жили с людьми на земле. В своем сочинении «Дела и дни» Гесиод называет это время золотым веком. В псалме 81-м дело представлено иначе. Бог является в «сонме богов», обвиняет их в несправедливости, лицеприятии и в разных других злоупотреблениях в правлении над людьми, от которых «все основания земли колеблются» (Пс. 81, 1–5). Бог выносит Свой суд над богами: «Я сказал: вы боги, и сыны Всевышнего — все вы; Но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей» (Пс. 81, 6–8). Боги превратились в смертных людей. Знаменитый древний греческий писатель Эвгемер в своем сочинении «Иера анаграфи» (300 г. д. Р. Х.) подтверждает факт смертности олимпийских богов, которые были людьми и еще при их жизни были обоготворены за их заслуги перед человечеством в области культуры. На одном из островов Эвгемер нашел письмена на камне с описанием жизни Зевса на земле. Во времена Эвгемера на острове Крите показывали могилу Зевса, верховного бога. В настоящее время существует много данных, говорящих за то, что египетские боги, Озирис и Изиды, жили на земле, а Озирис был действительно убит и похоронен.

Участие богов в жизни народов не принесло на землю ни восстановления, ни обновления.

Ветхозаветное восстановление было пророческим обетованием, которое осуществилось в воплощении Логоса-Христа. Возвращенный, новозаветный рай имеет иной аспект. Потерянный рай Адама был небом на земле, и Бог спустился на землю, как свою планету. Небо было низведено до земли. Возвращенный рай Христа есть соединение неба и земли, или небо на земле и земля на небе. Христос Своим воплощением вновь низвел небо на землю и вознес землю до неба, чего не сделал Адам. Бог будет ходить по земле, как и в потерянном раю.

«Христос с небес — срящите,
Христос на земли — возноситеся».

В этом чудном церковном песнопении дана сущность новозаветного апокатастасиса, нисхождение на землю Бога и восхождение на небо человека, а инициатива вновь исходит от Бога.

Пифагор считал душу падшим существом, падшим духом, который в наказание воплощается на земле и пребывает в теле, как в заключении, в темнице. Здесь она очищается, вновь становится духом и возвращается на свою потустороннюю родину, но понятия восстановления у Пифагора нет. У Платона восстановление носит название эпанортосис²⁵⁸ и означает возвращение души в ее прежнее хорошее состояние, означает улучшение. Слово апокатастасис означало в платоновские времена восстановление или возвращение звезд и созвездий на место. У стоиков восстановление есть мироповторение, то есть восстановление прежнего мирового порядка, когда все люди вновь воскреснут в прежнем своем виде, но в полноте осуществления вечного индивидуального типа, присущего всякой душе. Осуществление идеала в однократном появлении по стоицизму не допускается. В этом учении стоика Хрисиппа повторение и возвращение миров имеет некий смысл, оно ведет к прогрессивному, или эволюционному, совершенству души. Тем не менее в античном мировоззрении нет эсхатологии, не видно конца, а восстановление есть только гипотеза или мечта.

В индуизме положение еще хуже, повторение и возвращение здесь механическое, почти автоматическое, и нет никакой целесообразности в этой механической игре. Об апокатастасисе, даже в скромном стоическом допущении, не приходится говорить. Вместо восстановления — диссолюция, растворение всего и всех в первоисточнике, включая и верховное существо, бога Брахму. Зло не изживается, а увековечивается. Неудивительно, что неизжитое и неукротенное зло возвращается. В индуизме объявлены вечными и бесконечными все конечные и относительные вещи: материя, зло, смерть, безличие, бессознательность и небытие. Индо-буддийский идеал, как переход «по ту сторону добра и зла», не осуществляется, потому что зло всегда остается в потенции даже в не-бытии. Это потенциальное зло неистребимо, потому что пребывает извечно и бесконечно в самом Брахме; есть его нечистое влечение к материи, обо-

²⁵⁸Тим. Локр. 104 В.

значаемое словом «кама». В остальном Брами есть полная индифферентность, моральная и интеллектуальная. Мир и человек предоставлены самим себе, пребывают в цепях кама, созданной богом-Брамой. В человеке Брами обретает сознание, но он бессилен и не может помочь ни себе, ни другим. Инициатива переходит к человеку, йогу, или Будде. В сверхчеловеческом напряжении йога (не без помощи змея Кунда) происходит настоящее чудо индуизма: человек-йог устанавливает свое тождество с богом Брамой. Это чудо оказывается для человека роковым, человек исчезает, но бог спасается, он освобождается из пленения Майи. Не бог спасает человека, а человек бога. Проблема спасения поставлена вверх ногами, как и все в индуизме. Неблагодарный бог начинает вдруг проявлять исключительную активность, по мановению его волшебного жезла весь мир вместе с человеком превращается в первозданную воду, из которой мир произошел. Брами проглатывает всю воду до последней капли, от мира не остается и следа. Передавая эту басню из «Вишну-Пураны» в своей «Тайной доктрине», Блаватская явно смакует, хотя, казалось бы, нет повода для смакования. Но тут с самим Брамой случается что-то неладное, проглоченный им мир действует, как снотворное, действия которого хватает на миллионы лет. Наступает Праляй, или сон Брамы. . . до нового дня Брамы, когда он вылупливается из своего яйца, как цыпленок, и . . . сказка, или басня, начинается сначала.

Этот апофеоз бессмыслицы должен вызвать у каждого здравомыслящего человека недоумение или целый ряд недоумений. Ведь в конечном счете мир вместе с человеком есть лишь обман, иллюзия — Майя, один лишь Брами есть подлинная реальность, подлинное бытие. Вне Майи Брами есть безжизненность, бессознательность, безличие. Он уподобляется своему отцу Парабраману, который есть абсолютное ничто, абсолютный нуль.

В логической адвайте, в рефлексии Тарка после бессознательного экстаза Самадхи, есть попытка реализации бога-Брамы и идеализации человека, но ни то, ни другое не достигается. Есть лишь простое смешение или вытеснение одного другим. Формула «Я есмь Брами» означает самоутверждение человеческого Я, и о реализации бога не при-

ходится говорить — бог вытеснен человеком. Если же принять другую интерпретацию адвайты, по которой бог Брами освобождается от Майи, вновь возвращается к самому себе, находит самого себя, тогда остается только божественное «Ты», а человеческое Я растворяется. Иогическая концепция адвайты в одном случае безбожна, а в другом — бесчеловечна. Освобождение бога есть простое возвращение в первобытное состояние, без духовного приращения для обеих сторон, бога и человека. Основная цель Бытия, его эсхатологическое единство, в очеловечении Бога, как, например, в христианстве в лице Иисуса Христа, и обожение человека, как в христианских святых, в индуизме не достигается.

Немногие черты теизма от древнего браманизма на протяжении тысячелетий полностью выветриваются в индуизме, образ бога искажен до неузнаваемости, ему приписываются низменные человеческие черты: влечение к материи и наслаждение в животных формах по всей зоологической лестнице, от амебы, жабы, мыши, свиньи и т. д. до человека. В то же время это — путь человека, Гаутамы Будды. У человека все иначе: человек стремится к совершенству, к духовности и достигает ее... в единении с нечистым и несовершенным Брамой. Человек есть только кармическая инстанция на иллюзорном пути бога Брамы, а не самоцель, как в христианстве. Искажение и обеднение Бытия в теоретической сфере есть следствие духовного обеднения в практической сфере, порочная практика порождает порочную теорию, и наоборот.

Теоретическое и практическое расхождение должно было вызвать полное отчуждение человека от бога, достигающее своей вершины в буддизме. Как отпрыск индуизма и его последнее слово, буддизм означает полную эмансипацию человека. В гипотетически-спекулятивной нирване Гаутамы богу Брамe нет места. Нирвана есть самодовольное и самоизолированное полубытие-полусуществование души-манас, поглотившей в буддийской медитации дхиана целиком дух-бодхи, освободившейся от всех оболочек. Это — оголенный манасизм-психизм, психическая автаркия и паразитизм, то есть опять-таки возврат в первобытное кармическое состояние. Попытки европейских нео-

буддистов отождествить нирвану с библейским раем есть очередная теософская фальсификация. Нирвана не вечна, не вечен и Гаутама, велемудрый изобретатель нирваны, — все погружается в хаос праматерии Пракрити.

В индуизме есть другое убежище для оголенного Атма-бодхи-манас, для совершенных есть Брама-Лока, где происходит соединение с Брамой в состоянии полного обезличения человека и поглощения его в боге. Пантеистическая Брама-Лока не лучше атеистической нирваны, судьба их одинакова. Все Вивекананды, Абхедананды, Джатисварананды, все прочие ананды с тибетским Мила Репой в придачу, весь сублимированный и спасенный по жнаническому рецепту мир погружается в темное божественное лоно Браммы. Но тут происходит с Брамой опять что-то неладное, от этого прилива всемудрых, всезнающих и всемогущих сил Брама теряет сознание и от героических и самоотверженных усилий человека не остается следа. Весь громоздкий аппарат возвращений, повторений и перевоплощений служит только для нарколепсии бога Браммы. Брама в обоих аспектах своего бытия находится под сильным влиянием двух очаровательниц: индийской Майи и греческой Леты, богини забвения. Первая приносит ему сны, то чарующие, то кошмарные, а вторая — забвение и беспамятство, сон без сновидений. Бытие и Небытие — едино, это — сон, только человек бодрствует и активен, но впустую.

Нетрудно видеть, что человек и его бог находятся в антагонизме, вечно и бесконечно противоборствуют. Отчаявшийся человек приписывает своему богу все человеческие пороки и недостатки, а себе приписывает все добродетели и роль спасителя и искупителя.

Религиозные проблемы спасения и искупления тесно связаны с религиозной проблемой апокатастасиса, без которого нет ни спасения, ни искупления. В индо-буддизме нет апокатастасиса, нет конца конечных вещей, а есть дурная бесконечность, есть перманентный катастасис, увековечивание катастасиса. Даже одинокое и незавидное пребывание Браммы в нарколептическом сне есть не что иное, как катастасис, потому что заключает в себе в потенции, в латентном состоянии, все катастатическое наследие Мира-Человека. Это наследие действует в спящем боге, как взрывчатая

сила. Спящий бог не имеет покоя даже во сне... и просыпается.

Все усилия братств, махатм и их женских медиумов, буддийских архатов и индо-тибетских йогов не в состоянии вывести Бытие из порочного круга. Напротив, всеподавляющая мудрость есть лишь санкционирование и стабилизация мировой бессмыслицы и дурной бесконечности.

Сверхчеловеческим и богочеловеческим усилием Логоса-Христа катастатический, опрокинутый Мир-Человек вновь поставлен на ноги, возвращен в нормальное положение, но индо-буддийский самоспасающийся Мир-Человек продолжает барахтаться в опрокинутом виде, головою вниз.

Чтобы понять значение и сущность христианского апокатастасиса, нужно предварительно измерить всю глубину человеческого падения, глубину Бездны. Один из аспектов Бездны представлен в предыдущем изложении в виде бессмыслицы и дурной бесконечности «мудрого» азиатского Востока. Христианская или полухристианская, после Ренессанса, мудрствующая Европа идет к Бездне как будто своим путем, но на наших глазах оба пути начинают сходиться, потому что Бездна одна и князь Бездны один.

РАЗУМ И РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ

РАЗУМ

С антропологической точки зрения разум является главным фактором христианско-религиозного апокатастасиса, наряду с верой, как это ни парадоксально звучит. Под деятельностью ума разумеют обычно мышление и, в лучшем случае, еще и созерцание. Мышление, или рефлексия, есть логическая и критическая функция ума, а созерцание — его духовная функция. Но есть и третья функция ума, играющая исключительную роль именно в христианстве, это — рассудительность. Здесь ум выступает как арбитр, судья, взвешивающий на весах.

Есть и иной ум у человека, ум «сокровенный», перво-зданный, систатический, цельный ум, находящийся в ката-статических условиях в латентном состоянии и лишь изредка дающий о себе знать. Этот ум заключает в себе «запечатленный образ, из которого душа приемлет ведение в созерцании»²⁵⁹. Это значит, что ум имеет в себе подлинное знание вещей, имеет критерий истины. Поэтому Григорий Богослов говорит:

«Светильником всей своей жизни признавай разум»²⁶⁰.

Вульгарный рационализм полагает, что разуму нет места в религии, особенно в христианской, и что в основе религии лежит чувство. На помощь рационализму приходят религиозные философы типа Шлейермахера, также полагающего, что в основе религии лежит чувство зависимости человека от Бога. Антирелигия и антицерковь, западная и восточная, пользуются этим затасканным рационалистическим оружием, утверждая, что христианская религия противоречит разуму.

На вопрос о значении разума в христианстве отвечает Марк П.:

²⁵⁹ Исаак Сирий, Сл. 28, с. 138.

²⁶⁰ Григорий Богослов, Творения, Москва, 1899, ч. 5, стр. 177.

«Надлежит пенсись о ведении и разуме тому, кто хочет взять крест и последовать Христу»²⁶¹.

Какую же роль играет разум в религии вообще? Антоний Великий говорит:

«Ум не есть душа, но дар Божий, спасающий душу. Орган зрения телесного — глаза, а орган зрения душевного — ум. Душа, не имеющая благого ума и доброй воли — слепа. Ум постигает невидимое. Боголюбивый ум есть свет души, он зрит Бога»²⁶².

Как свет души, ум контролирует деятельность чувств и «удерживает плотские страсти»²⁶³. Ум имеет высшую природу:

«Душа есть в мире рожденная, а ум превыше мира, не рожденный»²⁶⁴. О божественной природе ума говорит Никита Стифат:

«Ум наш, будучи образом Божиим, имеет свойства Его в себе, когда пребывает в сходящей ему деятельности. Почему охотно вращается в том, что к Богу относится, и с Тем ищет соединиться, от Кого получил начало»²⁶⁵.

Ап. Павел говорит о «разумном служении Богу» (Рим. 12, 1), и благодать Божья даруется «во всякой премудрости и разумении» (Ефес. 1, 8).

Само Слово в лице Христа «вразумляет всякого человека, научая всякой премудрости» (Колос. 1, 28).

Мудрость, знание, совершенство и спасение не мыслимы без разума и разумности. Как далеко это от «слепой веры» и слепой игры чувств, какою пытаются представить религию Логоса-Христа адепты антирелигии и антихристианства? Две разумности, новозаветная и спекулятивно-

²⁶¹ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, Наставления Марка подвижника о духовной жизни, гл. 10, с. 475. (По Позову с. 493).

²⁶² Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, О доброй нравственности и святой жизни, гл. 118, с. 85. (По Позову с. 84).

²⁶³ Каллист патриарх, Добротолюбие, т. 5, главы о молитве, гл. 11, с. 427. (По Позову с. 459).

²⁶⁴ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, О доброй нравственности и святой жизни, гл. 136, с. 88. (По Позову с. 87)

²⁶⁵ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница, гл. 12, с. 148. (По Позову с. 158)

теософистическая, исключают друг друга, это — антиподы. Разумность обновленного, сублимированного ума, очищенного от всех наслоений психизма и психологизма, и «разумность» магической, энтузиастической, шаманской души, ломающей все преграды разумности вообще.

«И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12, 2).

Усилия спекулянта направлены не к обновлению, а к застарению ума, к переводу его (ума) на несколько тысячелетий назад, следуя духовному атавизму, назад к духовным «руинам» Индии и Тибета.

«О, какой тонкости ума требует путь учений Твоих, Господи!»²⁶⁶ — восклицает Исаак.

Это — тонкость целостного, собранного, нерасточительного и нефантастического христианского ума, светозарного и огневидного.

Климент Александрийский говорит:

«Интерес должен быть направлен к главному, а главное — это разум. И отсюда желанный плод — стойкость души»²⁶⁷.

Приводя изречение Демокрита о том, что природа и учение подобны, Климент прибавляет:

«При помощи учения мы быстрее находим причину (вещей). Наука улучшает человека, а улучшая, возвращает к природе»²⁶⁸, то есть служит задаче восстановления (апокатастасиса).

Древнецерковная антропология считает разум инициатором греха: первым согрешил разум. После своей веры, обращения, утверждения и различения, он увеличивает свою вмещаемость и становится силой спасительной. «От чего согрешил, от того и лечись» — говорит древнецерковная мудрость.

²⁶⁶ Исаак Сирин, Сл. 5, с. 36.

²⁶⁷ Климент Александрийский *Patr. Migne. PG, t. 8/1, 1357*

²⁶⁸ Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG, t. 8/1, 1367.*

РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ

Веку сему чужда христианская добродетель рассудительности, о которой говорит ап. Петр:

«Покажите в вере вашей добродетель, а в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии любовь и братолюбие» (2 Петр. 1, 5–7).

От рассудительности лежит путь к любви, другой универсальной и спасительной добродетели. Ап. Павел говорит:

«Итак смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, а как мудрые. . . не будьте нерассудительны, но познавайте, что есть воля Божья» (Ефес. 5, 15–17).

В рассудительности открывается иное знание, иная наука, не входящая в обычный кодекс регламентированных наук, наука познания воли Божьей. Что такое христианская рассудительность?

«Рассудительными называют различающих чувственные вещи. Рассудительны те, кто господствует над желаниями своими»²⁶⁹.

Рассудительность есть в то же время та диакритическая способность (различения), которая усиливается в религиозном опыте. Найти в своих желаниях, стремлениях, побуждениях и помыслах элементы чувственного, страстного, эмотивного и аффективного дано религиозной рассудительности. Различение духов, добрых и злых, подлинной и фальшивой духовности, созерцания и обольщения, фантазии и действительности, — без этого невозможно религиозное делание вообще.

«Велико есть дело рассудительности в том, что совершается под руководством Божиим»²⁷⁰.

Рассудительность без Бога несовершенна.

«И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребное»

²⁶⁹ Марк Подвижник., Patr. Migne. PG, t. 65, 925.

²⁷⁰ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 97.

(Рим. 1, 28), и дальше идет перечисление всех грехов и преступлений человеческих.

Рассудительность охватывает все виды религиозного делания:

«Пост с рассудительностью — обширная обитель для всякого добра»²⁷¹.

Он говорит о рассудительности в молитве, в безмолвии, ночном бдении, утруждении тела, ограничении плоти, то есть тех форм внешней аскезы, которые так пугают некоторых западных теологов и легкомысленных критиков христианской аскезы и мистики. К утешению и тех и других можно сказать, что Исаак, один из величайших христианских аскетов, ставит рассудительность выше всех форм аскезы:

«Хранение рассудительности лучше всякого жития (аскетического), какими бы способами и в какой бы мере проводимо ни было»²⁷².

То же и в отношении внутренней аскезы умного делания:

«Деланием сердца нужно заниматься с рассудительностью»²⁷³.

Рассудительность не должна пугать малодушных, нужно «иметь при рассудительности простоту, при благоразумии — простодушие и простосердечие»²⁷⁴.

При рассудительности человек легко разбирается во всех переменах жизни, не имеет основания к скорби и унынию²⁷⁵. Живущий плотски и противоестественно теряет рассудительность, а творящий благое вновь приобретает ее²⁷⁶. Способность различения называет Исаак врожденною и естественною.

«Есть ведение естественное, различающее добро от зла, и оно

²⁷¹ Исаак Сирин, Сл. 21, с. 97.

²⁷² Исаак Сирин, Сл. 90, с. 420.

²⁷³ Исаак Сирин, (т. ж.).

²⁷⁴ Исаак Сирин, Сл. 63, с. 336.

²⁷⁵ Исаак Сирин, Сл. 45, с. 197–199.

²⁷⁶ Каллист, Добролюбие, т. 5, наставления безмолвствующем. гл. 41, с. 361. (По Позову с. 391).

именуется естественною рассудительностью... Сию рассудительность вложил Бог в разумную природу. При помощи же науки она получает приращение и исполнение»²⁷⁷.

Знание добра и зла пришло к человеку не от змея, а было его естественной принадлежностью. «Нет человека, который не имел бы ее. Лишенные этой силы ниже разумной природы»²⁷⁸.

ВЕРА И РАЗУМ

Утрата этой способности уподобляет человека скоту, и Адам уподобился змею. Естественную рассудительность Исаак считает основой веры в Бога, вера и знание оказываются неразлучными. Из веры рождается знание, а из знания — вера, и это находится в полном согласии с ветхозаветным:

«Аще не уверите, ниже имати разумети».

Учение о врожденности веры в Бога было в древней церкви всеобщим; достаточно привести имена Иустина, Иоанна Дамаскина, Оригена, Иеронима, Климента Ал. и Тертуллиана. Исаак поясняет это положение:

«Естественное ведение, то есть различение добра и зла, вложенное в природу нашу Богом, само убеждает нас в том, что должно веровать Богу, приведшему все в бытие»²⁷⁹.

Как плод религиозно-аскетического опыта появляется и другая рассудительность, которую Исаак называет «тонкой» или совершенной рассудительностью. В ней элемент веры представлен на более высокой ступени:

«Бывает надежда на Бога при сердечной вере и она прекрасна, соединена с рассудительностью и ведением. Человек не заботится ни о чем мирском, вверяет себя Господу... И Господь уготовит ему все необходимое».²⁸⁰

О совершенной рассудительности говорит и Каллист,

²⁷⁷ Исаак Сирин, Сл. 84, с. 393.

²⁷⁸ Исаак Сирин, (т. ж.).

²⁷⁹ Исаак Сирин, Сл. 84, с. 393.

²⁸⁰ Исаак Сирин, Сл. 67, с. 342–343.

как о «просвещении божественным светом», о различении божеского и человеческого, и «видениях таинственных и сокровенных»²⁸¹. От рассудительности Исаак переходит к деятельной вере и к деланию веры, которое «рождает духовное ведение»²⁸².

Опыт древней Церкви показал, что религиозная вера не голая и не слепая, и что из этой веры рождается то таинственное и сокровенное знание, о котором толкуют оккультисты и теософисты. Из веры рождается высшее духовное, созерцательное знание, и сама вера испытывает на себе влияние этого, порожденного им, глубокого знания. Эту высшую духовную веру Исаак называет верой созерцательной²⁸³. Это — вера пророков, апостолов и аскетов.

Религиозная, Христова рассудительность совершенствует естественную человеческую рассудительность, делание веры связано с деланием разума, рассудительностью. Вера и разум, вера и знание в религии Логоса-Христа неразделимы, дополняют и совершенствуют друг друга — еще один образец примирения диад в духовной триадизации.

Естественная, антитетическая диада веры и разума (веры и знания) превратилась, усилиями адептов западно-восточной «мудрости», в диаду энантную, враждебную, где один из членов диады исключает и отвергает другого. Синтеза здесь нет, а есть вечная борьба до уничтожения одного из членов диады — веры или знания. В западно-восточной спекулятивно-теософистической «мудрости» вере нет места.

«Вера есть откровение разума, и когда помрачится ум, вера сокрывается, господствует над ними страх и отсекает надежду»²⁸⁴.

В западно-восточном жнанизме (жнана мокша — искупление через знание) нет никакой надежды, нет спасения и апокатастасиса, нет эсхатологии, то есть конца мира

²⁸¹ Максим Исповедник, цит. по Каллист, Добротолюбие, т.5, наставления безмолвствующим, гл. 44, с. 366. (По Позову с. 391 и 395).

²⁸² Исаак Сирин, Сл. 84, с. 393.

²⁸³ Исаак Сирин, Сл. 84, с. 394.

²⁸⁴ Исаак Сирин, Сл. 89, с. 417.

сего. Вечное повторение и возвращение, дурная бесконечность перевоплощений и мировая бессмыслица.

«Древняя мудрость» выросла вначале из веры, потом порвала с нею и пошла против веры. Такова своеобразная «эволюция» всякого безрелигиозного знания. Этот процесс привел к полному искоренению естественного корня рассудительности и к неразличению добра и зла в нехристианском мире. Новый Завет принес восстановление рассудительности и различения, и апокатастасису Мира и Человека была положена новая основа. Виноградарь Христос обновил одичавшую древнюю лозу человечества Своей прививкой, Своим вселением в крещаемого человека. Своим телом и Своею кровью.

УТВЕРЖДЕНИЕ И ОТРИЦАНИЕ

Духовный закон утверждения проявляется в акте Творения, как он изложен в начале 1-ой книги Моисея. Творение само по себе есть первое утверждение релятивного (относительного) Бытия. За творческой мыслью Бога следует Слово: «Да будет Свет», затем следует действие — акт творения (человека). В самом акте творения мы видим утверждение мыслью, словом и делом. За этим триадическим утверждением следует:

«И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1, 10).

«Хорошо» означает не только доброту или добротность твари, но и их красоту (по-гречески). После каждого акта творения Бог утверждает добро, красоту и истину Своего творения. Эта формула утверждения «хорошо» повторяется в 1-ой главе 7 раз, причем в последний раз (1, 31) говорится даже «весьма хорошо». Бог утверждает свое творение наложением на него печати истины, добра и красоты. Бог творит-утверждает Своим эндотетическим (внутренним) Словом и вновь утверждает Своим профорическим (внешним) Словом, но у Бога нет внешнего и внутреннего, у Него оба — одно Слово. За этим семерическим Божественным утверждением следует третий вид утверждения, Бог благославляет Свое творение два раза (Быт. 1, 22 и 28), причем особо благославляет человека.

Утверждение становится основой релятивного бытия, и само релятивное бытие призвано, хотя бы в лице человека, утверждать свое бытие трояким образом, по образцу Бога: мыслью, словом и действием. Утверждение становится необходимым условием тварного бытия, которое таким образом примыкает к Абсолютному Бытию, получает в Нем свою опору. Всякое самоутверждение твари основано на утверждении Бытия в его обоих аспектах: относительного и Абсолютного, и основой отношения обоих аспектов. Только через утверждение релятивное бытие сохраняет связь со своим первоисточником, Абсолютным Бытием и, тем са-

мым, свое собственное бытие, свою самобытность и самостоятельность.

Утверждение есть центростремительное движение духа и души, а вслед за ними и тела, со всем его микрокосмическим содержанием, первая ступень восхождения к Богу, к истинному, полному и совершенному Бытию. Только через утверждение релятивное бытие приходит к вечности и бессмертию, а через отрицание оно идет к гибели, разложению и смерти. Утверждение становится заповедью для твари, и Сам Бог дает человеку высочайшую формулу утверждения:

«Аз есмь Господь Бог твой» (Исх. 20, 2).

Утверждение обязательно для всей твари во всем ее многообразии, и в Церкви поется:

«Всякое дыхание да хвалит Господа» (Пс. 150, 6).

Как Бог благословил человека и тварь, так и человек благословляет Бога во все времена:

«Благослови душе моя Господа, и вся внутренняя моя, имя Святое Его».

Благословение — одна из лучших форм утверждения. Классической формой этого утверждения стал народный клич:

«Благословен Грядый во имя Господне! Осанна!»

Несмотря на всю горечь и тяжесть своих бедствий, древний Иов благословляет:

«Буди имя Господне благословенно».

Другой формой утверждения является молитвенное славословие. Христианское богослужение на 2/3 состоит из славословия:

«Слава Отцу и Сыну и Св. Духу», «Слава Тебе, показавшему нам Свет», «Слава в вышних Богу».

Высочайшей формой новозаветного утверждения является:

«Отче наш! Ты, который на небесах!»

Формулы утверждения в обоих Заветах: «аминь» и «аллилуйя», «истинно так».

Бог не нуждается ни в молитвах, ни в жертвоприношениях, ни в человеческом славословии, и вообще ни в каких видах человеческого утверждения, так как Он, как Абсолютное Существо, имеет Бытие и Утверждение Своего Бытия в Самом Себе. Утверждение нужно прежде всего человеку для своего самоутверждения. Человек должен, если он хочет быть и жить, постоянно упражняться в утверждении во всех его формах: вере, надежде, молитве, богослужении, церковных таинствах, в делании добра и любви. Ап. Павел выразил интимную сущность и форму утверждения:

«Послал Бог в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва Отче!» (Галат. 4, 6).

Сам Дух Сына молится в человеческом сердце, и весь духовно-душевный строй человека должен внимать этой верховной Молитве вселившегося в сердце Духа Сына. Тем самым человеческое сердце становится центральным пунктом утверждения молитвенного. Апостол повторяет в другом месте:

«Вы приняли Духа усыновления, Которым взываем: Авва Отче!» (Рим. 8, 15).

В этих двух словах: «Авва Отче!» выражена сущность и содержание молитвы вообще, вся сущность религии. Молитва внутреннего Христа, «Духа Сына», произносится во внутреннем человеке автохтонно, самопроизвольно, без участия головного сознания. В условиях аскезы и духовного обогащения положение меняется, молитва «Духа Сына» становится внятной и для внешнего человека. Об этом говорит ап. Павел:

«Я весьма желаю увидеть вас, чтобы преподать вам некое духовное дарование к утверждению вашему» (Рим. 1, 11).

Чем выше дарование духовное, тем сильнее утверждение. Ап. Петр говорит об «утверждении в настоящей истине» (2 Петр. 1, 12), ап. Павел — об «утверждении в любви» (Ефес. 3, 18) и об «утверждении сердца в святине перед Богом» (1 Фессал. 3, 13).

Как понять утверждение конкретно? На этот вопрос есть ответ у ап. Павла:

«Верен Бог, что слово наше к вам не было то “да”, то “нет”. Ибо Сын Божий Христос не был “да” и “нет”, но в Нем было “да”» (2 Кор. 1, 18–19).

Откровение и благовествование Христово есть наивысшее утверждение, и в нем нет места ни отрицанию, ни сомнению, ни критике. Поэтому ап. Петр предостерегает:

«Берегитесь, чтобы не увлечься заблуждениями и не отпасть от утверждения» (2 Петр. 3, 17).

Утверждение находит поддержку в вере, которая, по Григорию Богослову, есть «непытливое согласие»²⁸⁵.

Где есть пытливость, исследование и сомнение, там — отрицание.

«Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1).

Если нет уверенности веры, то ни пытливость, ни исследование не помогает.

Значение утверждения усилилось после того, как в мир и человека вошли зло и нечисть (скверна). Профорическим утверждающим словом, именем Христа изгоняется из человека интеллигибельное демонское зло. Великое значение культа, богослужения, ритуала, обрядов, церковных обычаев и всего так называемого внешнего и церковного в том, что за его внешней оболочкой скрывается (для профанов) великая тайная, внутренняя утверждающая теургическая сила.

Спекулятивная мистика Запада и Востока, всех мастей и оттенков, возражая против обрядности и церковности, направляет свои стрелы не против «внешнего», а против внутренне утверждающей теургической силы, сознательно или бессознательно для себя, и становится орудием энантиной (враждебной) силы анти-Логоса, Князя мира сего.

Впервые утверждение пошатнулось в историческом отрицании змея в Эдеме: «Нет, не умрете», и последствия этого отрицания, поддержанного первым человеком, были катастрофическими не только для самого человека, но и для всей твари и для самого отрицателя — змея. Если ми-

²⁸⁵ Григорий Богослов, Сочинения, часть 5, с. 57.

ровой строй не рухнул окончательно, то благодаря утверждающей силе Логоса-Христа: «Семя жены сотрет главу Змею».

Ряд негаций (отрицаний) начался с Эосфора (Люцифера), который «не устоял в Истине» (Иоан. 8, 44). После него появилась серия «неустоявших» и создалось ядро «сынов противления», то есть отрицания.

Отрицание ведет к отпадению от Центра-Абсолюта, есть эксцентризизм, по выражению Климента Александрийского, ведет к новому искусственному и ложному центрированию, парацентризму. Релятивное бытие, порвавшее с Абсолютным через отрицание, становится паразитическим и живет за счет другого утверждающего начала. Негация живет на живом теле утверждения, и сам отец отрицания, Эосфор, есть Великий Паразит. Порвав с жизненным и жизнедающим Центром-Богом-Абсолютом, он питается человеческими страстями, по свидетельству древнецерковных аскетических писателей. Утверждая Абсолютное Бытие, релятивное бытие утверждает свое собственное бытие. Утверждение своего бытия при отрицании Абсолютного есть эосфоризм-люциферизм. Виды негаций: 1) атеизм как отрицание Абсолюта-Бога, 2) акосмизм как отрицание существования мира вообще и 3) субъективный идеализм как отрицание внешнего мира. К этим трем основным негациям можно прибавить четвертый вид — анантропизм, отрицание человека и человеческой личности в индуизме и йогизме, так как человек есть только воплощение божества Браммы, и когда Брами вновь находит самого себя, то мир исчезает и от человека не остается и следа.

Практическая негация выражается в западно-восточном мистико-спекулятивном не-делании, квиетизме, бездеятельности, достигающей вершины в буддизме. Всякое последовательное утверждение, наоборот, выражается в непрестанном делании. Лев Толстой, как попугай, повторял лишь формулы восточного неделания своих восточных махатм, с которыми он вел оживленную переписку, рабски следуя их указаниям. Но его чудовищная теория непротivления злу — только для других. Тот же Толстой разразился гневным письмом «Не могу молчать» по поводу некоторых

современных ему общественно-политических событий, казавшихся ему злыми.

Утверждение есть центростремительная сила и путь восхождения к Богу, творческая сила. Негадия есть центробежная сила, выражает инерцию падения и потому есть сила разрушительная. Лжепророк и лженепротивленец Толстой отрицал и раскритиковал все: государство, общество, Церковь, религию, богословие, суд, науку, искусство, медицину. Никто другой не способствовал разрушению России в такой степени, как Толстой. И в то же время Толстой не внес ничего творчески-созидательного, конструктивного, кроме шитья сапог, хождения босиком и дворянски-помещичьей вспашки земли.

Отрицание легко переходит в энантичность (враждебность) Богу и Его Слову-Логосу, и этот процесс получил свое полное завершение на Востоке, в Индии — этой обетованной стране всех змеиномудрых. Все капилы, патанджали, санкары, будды и их бодхисатвы, махатмы и пандиты отрицали и отрицают из офизма: так Змей велит! А их западные собратья? Этим не хватает прежде всего оригинальности, но они дают логически более выдержанную интерпретацию восточных образцов.

Отмечая крайности обрядности в лице фарисейства, Христос сказал:

«Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников ищет Себе Отец» (Ин. 4, 23).

Спекулянты от мистики легко откликаются на эти слова, относят их на свой счет, считают духовными только себя на том основании, что они утверждают одно и отрицают, отбрасывают другое. Это спекулятивное полуутверждение-полуотрицание кончается тем, что отпадает от Церкви, создает секты «духовных христиан», «духовных братьев», «духоборцев».

Западная спекулятивная мистика стала на путь отрицания, сомнения и рационалистической критики, невмещения Мистерии Логоса-Христа. И. С. Эригена, Экхарт, Мартин Лютер, Ульрих Цвингли, популярная народная мистика беггардов, бегвинок, алумбрадосов, тюрюленов, вырос-

ших как грибы после дождя экхартовских псевдооткровений, все средневековые ереси и секты доходят до отрицания всех видов церковности. Даже такие ортодоксальные мистики, как Бернард Клервосский, Ричард и Гуго Сен-Викторы не свободны от отрицания некоторых форм апостольской церковности.

Всякое стремление быть ортодоксальным вне ортодоксии Логоса-Христа — негативного, энантичного порядка. Все спекулятивные домыслы о «внешнем» и «внутреннем» в церковном распорядке заклеены огненными словами Христа:

«Неразумные! не Тот же ли, Кто сотворил внешнее сотворил и внутреннее?» (Лук. 11, 40).

Паразитарный характер отрицания выражается в том, что вслед за ним приходит некоторое утверждение, притом свое, специфическое, отрицательно-утвердительное и потому ложное. Почему ложное? Потому что новое утверждение приходит взамен другого, подлинного утверждения. С исключительной наглядностью этот процесс выступает после первого в истории человечества отрицания змея: «Нет, не умрете!» Змей говорит после этого «*Eritis sicut Deus*» (будете как Бог, или боги). Последствия падения человека показали всю лживость нового змеиного утверждения. Человек не только не стал богом, но и потерял свое достоинство и свой ранг человека.

Утверждение есть та материнская почва, на которой злой сеятель растит ядовитые плевелы. Такова змеиная природа негации — жалить ту грудь, которая ее вскормила и отогрела.

Отрицание есть наклонная плоскость; кто раз стал на путь отрицания, тот не может удержаться. История Первого Отрицателя, дьявола, показала всю бездонность отрицания.

Путь Декарта через отрицание и сомнение к утверждению, определивший все развитие новой философии, оказался ложным. Вся история новой философии есть история руин человеческого мышления.

Катастатическое сердце человека вмещает не только утверждение, но и отрицание:

«Рече безумец в сердце своем: несть Бог» (Псал. 14, 1).

Об отношении утверждения и отрицания к Истине и Бытию говорит Дионисий Ареопагит:

«Отрицание есть отпадение от Истины. Истина же есть Бытие (Сущий, Он), и отпадение от Истины есть отпадение от Бытия. Бог не может отпасть от Бытия».

Последней фразой Дионисий хочет сказать, что у Бога нет отрицания. Утверждение есть Бытие, а отрицание ведет к Небытию и смерти. Поэтому Первого Отрицателя ап. Павел называет «имеющим державу смерти», дьяволом (Евр. 2, 14).

Пребывание в лагере отрицателей не проходит для самих отрицателей даром, оно ставит их в ряды «сынов противления» — со всеми вытекающими отсюда мистическими последствиями.

РАЗЛИЧЕНИЕ

Истинное знание, или знание Истины, невозможно без различения. Знание заключается не только в установлении сходства, идентичности, единства, но и в установлении несходства, различия между вещами видимого и невидимого мира, в установлении множества и множественности в обоих мирах. Различение составляет такую же интегральную часть знания, как и установление сходства. Мудрость во всех ее аспектах предполагает строгое и тонкое различение истины и лжи, добра и зла. Всякий, кто претендует на истину, должен быть во всеоружии универсальной добродетели различения. В евангельском рассказе, где ученики Христа предлагают низвести небесный огонь на землю, чтобы поpalить жителей самарянского селения, не принявших Его учеников, Он говорит:

«Не знаете, какого вы духа» (Лк. 9, 55).

О различении духов говорит и ап. Павел. В обоих случаях есть установление различия в мире интеллигибельном, в мире идей и духов, потусторонних существ и сущностей.

Несходство и множественность объектов и субъектов — эмпирический факт, получающий подтверждение в библейском повествовании о сотворении мира. Бог творит небо и землю, отделяет воду от суши, свет от мрака. Он творит растения и животных «по родам их», то есть по принципу множественности, творит небесные светила и «войнство их», опять по тому же принципу. Человека Он творит по образу и подобию Своему, то есть отличным от других. Человек не смешивает объекты творения, а дает каждому название и имя по принципу различения, выражая это в понятии и слове. Огромное богатство человеческого языка вызвано этим несходством и множественностью объектов и способностью различения. Ни великий древний Парменид, положивший на греческой почве прочные основы онтологии (учению о Бытии), ни всякие другие малые «пармениды» от индуизма, ведантасты Запада и Востока, не в состо-

янии опровергнуть факт эмпирической и трансцендентной множественности и различия.

Основоположник Веданты, автор Веданты-сутры, Санкара (Санкарачария, IX век п. Р. Х.), отрицал множественность субъектов и объектов. Нельзя думать, утверждал он, что Брами делится на части, наделяя каждого человека своей частицей-Атманом. Брама — один, тот, который во мне, а множественность — это иллюзия, обман, майя. Тем не менее Санкара имел учеников, беседовал с царями и правителями, ездил из города в город. Можно думать, что он обучал самого себя, беседовал с самим собою; мимика и жесты его были обращены к Майе или к пространству, а книгу свою он написал для самого себя.

Творческий Логос не только соединяет, объединяет и связует, но Он и разъединяет, делит, противопоставляет. Он в то же время Логос Томевс, как утверждали стоики (среднее стоа, III век до Р. Х.), Логос разделяющий, разграничивающий. Он дает всему двойственное бытие, Он дифференцирует, налагает печать индивидуальности, типичности, печать неповторимости на каждый продукт Своего Божественного творчества, печать неисчерпаемого богатства творческой силы. Он создает, вызывает к жизни противоположности из одного источника, тезис и антитезис, например в виде мужского и женского начала в природе, для творческого взаимодействия, для продолжения творчества в самой твари, в релятивном бытии.

Отрицание множественности и индивидуальности, личности, в теории Майи, с установлением quasi-божественного единства и идентичности, при наличии практического, житейского различия, свидетельствует о глубоко зашедшей дезинтеграции человека, о потере его рассудительности. Далеко рассчитанное лукавство падшего релятивного духа в установлении своей идентичности с Божеством преследует одну цель — поставить себя самого вместо Божества. Это мистико-спекулятивное безумие ничем не выше всякого иного безумия, хотя и менее заметно и не нуждается в клинической регистрации.

Диалектическое тождество противоположностей (*coincidentia oppositorum*), по Николаю Кузанскому, установленное разделяющим Логосом, есть онтическое (бытийное)

тожество при функциональном энергетическом различии; здесь сила едина, но энергии различны. Но в катастатическом аспекте релятивного бытия произошло извращение в системе противоположностей. В мир вошло интеллигибельное зло, и диалектика приняла другие формы. Под видом противоположностей вошли энантности (враждебности), и вместо творческого взаимодействия, сизигии (брака) и любви пришли: соперничество, борьба, ненависть и насилие, с единственной всепоглощающей целью самоутверждения. Здесь не только энергии различны, но и силы различны; онтическое единство и тожество нарушено эксцентризмом, эгоцентризмом и парацентризмом (ложным центрированием) метасхематизированного релятивного ангелочеловеческого духа в его отпадении от Абсолютного Духа-Бога. В эосфорической (сатанинской) энантности принцип энантности искусственно усилен и углублен до полной неузнаваемости. В мир вошла автономная энантная сила падшей твари, и в нем теперь есть не только тожество противоположностей, но и различие и нетожество энантностей. Сюда, в эту сторону должна быть направлена основная христианско-религиозная добродетель различения. Поэтому Логос-Христос говорит о добром и худом дереве, о добрых и злых плодах (Мф. 7, 18). Очевидно и в эпоху Христа, как и в наше время, люди не разбирали:

«Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. 7, 18).

От житейской злободневности Он переходит к главному, говорит о лжепророках и лжемессиянстве, устанавливая критерий (признак) истинности: Мессия говорит от имени Отца, а лжемессия будет говорить свое, человеческое. В ответ на усилия лукавых современников внести путаницу в ясные отношения, Он говорит:

«Воздайте кесарево кесарю, а Божье Богу» (Мф. 22, 21),

и перед этой сверхчеловеческой силой различения умоляет лукавство вопросителей. Искусственное, сознательное смешение есть лишь прикрытие, есть маска для злого делания:

«Как можете вы говорить доброе, будучи злы» (Мф. 12, 34).

Какая сила предостережения звучит в словах:

«Берегитесь лже пророков, которые приходят к вам в овечьей шкуре, а внутри суть волки хищные. По плодам их узнаете их» (Мф. 7, 15–16).

Ни в одной книге, кроме Евангелия, нет такого противопоставления и разграничения добра и зла, истины и лжи, света и мрака. Евангелие — органон различения, единственный и непревзойдённый.

Следуя традиции Учителя, ап. Иоанн говорит о «различении духов». Он разоблачает современную ему мимикрию «волков в овечьей шкуре»:

«Многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти; такой человек есть обольститель и антихрист. Наблюдайте за собой, чтобы нам не потерять того, над чем мы трудились» (2 Ин. 1, 7–8).

Последние три века до Р. Х. были временем небывалого смешения народов, языков, культур, обычаев и религиозных культов. Мирно уживались рядом греко-римский натурализм, аполлонизм, дионисизм, элевсинские мистерии и кабиризм, герметизм и митраизм. Центрами сделались Рим и Александрия. После похода Александра Великого в Индию открылся доступ в Азию, и через эти «львиные ворота» хлынула в Переднюю Азию, Северную Африку и на Запад волна восточной теософии, ставшая цементирующим началом. Философский эклектизм и религиозный синкретизм были всегда и во все времена свидетельством упадка духовной культуры. Так было и на этот раз и, казалось, что Истина навсегда покинула землю. В мистикопатическую, синкретистскую, филотеософскую атмосферу всеобщего гнилого мира был втянут и еврейский народ в лице не одного только Филона. И вдруг раздался голос Галилеянина:

«Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение» (Лк. 12, 51).

И Он дает потрясающую картину всеобщей дифференциации:

«Ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех. Отец будет против сына, а

сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, а невестка против свекрови своей» (Лк. 12, 52–53).

Это разделение веры против неверия, разделение спасительное, стало знамением времени:

«Как же времени сего не узнаете?» (Лк. 56).

Разделение, принесенное Логосом, служит различению, прояснению человеческого сознания, восстановлению рассудительности, устранению дьявольского смешения, гнилого мира, противоестественного слияния, кровосмесительно-го соединения, синкретистского уравнивания. За разделением следует квалификация, разоблачение и заклеивание:

«На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9, 39).

Видящие книжники и фарисеи, первосвященники и судьи ослепли, а невидящие Лазари, мытари, блудницы, отверженные обществом, прозрели. Одним дано различие, а другим отказано, в наказание. Сам исторический Логос стал дифференцирующим началом, камнем преткновения: одни, опираясь на Него с верою, спасаются, а другие спотыкаются и падают. Выделены группы праведников и беззаконников, четко наметились контуры рая и ада, Царства и Бездны, мира сего и мира иного. В особую группу выделены говорящие только и неделающие (Мф. 23, 3), имеющие ключи и не входящие и другим не дающие. По принципу различения будет совершен эсхатологический отбор:

«Сказываю вам: в ту ночь будут двое на одной постели: один возьмется, а другой останется. Двое будут молоть вместе: один возьмется, а другой оставится. Двое будут в поле: один возьмется, а другой оставится» (Лк. 17, 34–36).

Спящие девы будут оставлены, а мудрые взяты. С различием приходит и переоценка всех ценностей, земных и человеческих:

«Что высоко у людей, то мерзость перед Богом» (Лк. 16, 15).

Званные и знатные, уединившиеся в своих палатах, не придут на брачный пир, а будут собраны все нищие, бедные и странники по улицам, дорогам и перекресткам,

«И вот, есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними» (Лк. 13, 30).

Ап. Павел приводит образец разделения и отбора в Ветхом Завете, из книги пророка Исаии:

«И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому, и Я приму вас» (2 Кор. 6, 17).

Разделение привело к ниспровержению кумиров и среди них кумира самозванного знания и мудрости, авто- и псевдософии, кастовой монополии на ученость и праведность.

«Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34).

Меч как символ разделения, рассечения всего изжитого, негодного, неверующего и нечистого. Это был меч всеильного Слова:

«Сражусь с ними мечом уст Моих» (Откр. 2, 16).

Древний мир почувствовал всю силу этих слов, он проснулся от сладкой синкретистской спячки, пришел сначала в смятение, а потом в ярость. Чудо Воскресения Христа обесценило кратковременную победу врагов. Предатель Иуда и осудивший Христа первосвященник Каиафа покончили самоубийством. Гонитель Христа Павел обратился, и на весь тогдашний мир раздались его громовые слова:

«Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? Какое согласие Христа с Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?» (2 Кор. 6, 14–16).

Различение есть естественная функция морального сознания:

«Дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть и мысли, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 15).

Различение есть естественная функция и интеллектуального сознания. Р. Эйслер²⁸⁶ считает различение функ-

²⁸⁶ Вундт, Worterbuch d. philos. Begriffe

цией апперцепции, состоящей в более и менее ясном разграничении содержания сознания, в активном установлении разницы, различия и особенности. Разница, как и сходство, есть, по Эйслеру, нечто примарное и относится к сущности сознания. Это — субъективный акт, который может быть обоснован объективно, разделяющий мир на субъективный и объективный, на единичные вещи и свойства. Это — основная деятельность души, первичное условие всякого сознания (Ulrici), основной принцип (K. Heim), своеобразная действительность сознания вообще, первая деятельность мышления (Rehmke), основная деятельность сознания (Ribot)²⁸⁷. Всякое мышление основано на различении (Siegel). Вундт говорит о способности сравнения с установлением сходства и различия²⁸⁸.

Различение есть способность затемненная в человеке. Она пробуждается не в мышлении и спекулятивизме, не в теософистических словопрениях, не в софистике вообще, а в сократовской интроверзии. В христианстве она пробуждается в религиозной жизни, в молитве, достигает высокой степени совершенства и тонкости и из естественной способности становится одною из главных добродетелей. Один из величайших западных ортодоксальных мистиков, Ричард Сен-Виктор, говорит:

«Magna est virtus discretionis quo homo investigat qua parte pronus sit ad malum, vel dispositus ad bonum, et quantum suffragan possint sibi bona naturae, et dona, grataie, discernit virtutes atque vitia, notus quoque cordis, causas a foris vel interius surgentes, opera perfectiora sive imperfecta, consolationem gratiae atque cogitationem eorum, demique interiorem et exteriorem statum cognoscere studet»²⁸⁹.

Ап. Павел говорит:

«У совершенных чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5, 14).

Диакритическая (различительная) способность челове-

²⁸⁷Ebd.

²⁸⁸Grundriss d. Psychologic

²⁸⁹Ричард Санкт-Виктор, Patr. Migne. PL, t. 196, explic. in cant. canonic., cap. 17, p. 458–459.

ка усиливается в вере и любви. Величайший западный богослов и мистик Фома Аквинский говорит:

«Когда любят, то знают лучше. Любовь разбирает, различает, она ведет ум к различению»²⁹⁰.

Пробуждающееся умное чувство усиливает все способности ума, в том числе и диакритическую способность.

«Умное чувство есть тонкий вкус различения»²⁹¹, говорит Диадок.

Григорий Синайский говорит о духовном различении и суждении, о духовном вкусе. Исаак говорит о

«различении и разумении духовного, как в святых силах и истинных видениях, так и в суетных мечтаниях»²⁹².

Исаак говорит о значении различения для борьбы со страстями: как и через какие промежутки времени страсти наступают, приходят ли они явно или воровским путем, как относится к ним ум, борется ли с ними или уступает²⁹³.

Диадок говорит о различении добрых сновидений от худых. В первых нет перехода от одной формы к другой, они не устрашают, в них нет избыточного смеха, они наполняют душу сладостью; по пробуждении душа с жаждой ищет радости сновидения. Фантазии же демонов, наоборот, не радуют, а огорчают; это — обманы демонов²⁹⁴. В духовном опыте ум прогрессирует в различении²⁹⁵.

Основное в христианском различении — различение духовного и душевного, духовного и плотского, божеского и человеческого, ангельского и демонского, Духа Св. и духа мира сего, мира сего и мира иного. Так осуществляется апостольское «соображение духовного с духовным», «суждение духовное, которое судит обо всем» (1 Кор. 2, 13–15).

²⁹⁰Cit. n. Jorex. *La contemplation mystique* 1927, p. 172.

²⁹¹Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spiritali*, Bibl. Teubneriana, 1912; сар. 36.

²⁹²Исаак Сирин, Сл. 75, с. 368.

²⁹³Исаак Сирин, Сл. 45, с. 195–196.

²⁹⁴Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spiritali*, Bibl. Teubneriana, 1912; гл. 37–38, 42–43.

²⁹⁵Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spiritali*, Bibl. Teubneriana, 1912; 31, 34.

Суждение, сравнение, соображение и различие — таковы элементы христианской рассудительности.

Безрелигиозность, неверие, фатально ведет к утрате различения.

«Неразличение есть грех логической части, как и неверие, ересь, святотатство, неблагодарность»²⁹⁶.

В результате религиозно-философского эклектизма и синкретизма, у оккультистов и жнанов, диакритическая способность атрофируется, вырастает пропасть между матерью-религией и дочерью-оккультизмом. В индуизме нет: 1) различия духа и материи — дух есть лишь высшее проявление праматерии Пракрити, дух несвободен и поглощается душою-манасом, 2) различия духов — в йоге принимают на службу все и всех, 3) различия божеского и человеческого, божественного и космического. Этот существенный пробел заполняется фантазией и нашептываниями змея Кунда, открывает доступ энантичным элементам. Мистика индуизма не знает принципиального различия между Божеством и человеком, поэтому речь идет или о поглощении человека в Бrame, или, наоборот, о поглощении Божества в человеке. Это обстоятельство очень импонирует безрелигиозно или атеистически настроенным европейцам и американцам с мистическим уклоном. Спекулятивная мистика Эригены и Экхарта на Западе пришла к чуждым христианству пантеистическим и изотеистическим (богоравным) воззрениям.

Усилия энантной силы направлены к угащению различия и смешению в мистическом переживании. Диадок говорит:

«Когда ум начинает чувствовать утешение Св. Духа, тогда и Сатана привлекает душу призрачным чувством в ночном покое. Если ум сохранит в памяти имя Иисусово, то душа избегает обмана»²⁹⁷.

Мистический опыт древней Церкви позволяет разли-

²⁹⁶ Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 1, Лейпциг, 1768, с. 50.

²⁹⁷ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; 31, 34.

чать реальное и призрачное созерцание, истинный экстаз и ложный, истинный свет и демонский.

«Душа различает через умное чувство дар Духа Св. и демонское»²⁹⁸.

Благодаря духовному различению возможен полный контроль пробуждающегося в аскезе подсознания:

«Нужно хранить разум неволнуемым, чтобы ум (нус) мог различать доброе в складах памяти от темного и демонского из складов природы»²⁹⁹.

Древнецерковная апостольская умная аскеза (умное делание) на своем пути к Истине-Логосу достигает вершины религиозно-мистического различения, так как «диаκριнай» (различение) есть один из атрибутов Истины. Мы видим везде в до- и внехристианском мире смешанное знание, черпаемое из двух источников — доброго и злого, божественного и демонского. Смешение как антипод различения характерно для всей до- и внехристианской мистики. Современный синкретизм есть вершина антихристианского смешения и неразличения, сознательный или подсознательный отголосок спекулятивно-теософистического психизма, есть величайшее преступление против Истины. Синкретистское смешение пыталось проникнуть и в древнюю Церковь в виде гностики, монтанизма, маркионизма, манихейства и других ересей, но христианское духовное различение отвергло их. Эти попытки продолжались в Средние века, не прекращаются они и по настоящий день, но опыт Церкви не пропадает, и духовное различение остается на страже Истины Логоса-Христа на веки веков. Мечом Слова Своего Логос-Христос разрубил гордые узлы человеческих комплексов, искусственных построений из смеси истины и лжи, и весь мир разделен на две стороны, Истины и полуистины-лжи. Есть охотники, любители и специалисты засыпать пропасти, примирять непримиримое и соединять несоединимое. Что может выиграть Истина в контакте с полуистиной? Все разговоры о солидарности неискренни,

²⁹⁸ Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1345.*

²⁹⁹ Диадох, *цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; 26, 28.*

за лживой солидарностью скрыт расчет, за фальшивыми разговорами скрыт камень за пазухой — при случае нанессти решительный удар. Это солидарность Иуды со Христом. Как соединить с предательством Иуды его поцелуй, вызвавший вопрос Христа:

«Иуда! Целованием ли предаешь Сына Человеческого?»

Всеобщая солидарность всех со всеми, без разбора и различия, есть предательство, прикрытое поцелуем. Характерно, что все призывы к «братству религий» исходят из противоположного лагеря, из лагеря тех, которые скомпрометировали себя в активной борьбе с христианством. Нужно со всей серьезностью отнестись к словам:

«Суд состоит в том, что свет пришел в мир... Всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету. А поступающий по правде идет к свету» (Ин. 3, 19–21).

Соединители, примирители, братающиеся и синкретизирующие не признают и следующих слов:

«Приходящий свыше есть выше всех, а сущий от земли, земный и есть, и говорит, как сущий от земли» (Ин. 3, 31).

Сущие от земли и земные тянут и других к земле, выполняя приказание «князя земли». Христианство вызвало к жизни новую породу людей:

«Дети вы от Бога и победили их. Они от мира, потому и говорят по-мирски, и мир слушает их. Мы от Бога, знающий Бога слушает нас; кто не от Бога, тот не слушает нас. Посему-то узнаем духа истины и духа заблуждения» (1 Ин. 4, 4–6).

Это согласуется с евангельским:

«Всякий, кто от Истины, слушает гласа Моего» (Ин. 18, 37).

ВМЕЩЕНИЕ

Духовный закон вмещения сформулирован Христом в прощальной беседе с учениками, после совершения Тайной вечери:

«Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить» (Ин. 16, 12).

Христос имеет в виду вмещение тайны Его пришествия и всей мистерии Голгофы. В беседе с фарисеями о браке и разводе и на слова учеников о преимуществе безбрачия Он говорит:

«Не все вмещают слово сие, но кому дано... Кто может вместить, да вместит» (Мф. 19, 11–12).

Безбрачие, как и другие виды воздержания и отрешения, — не для всех, а для духовно-стойких, умеющих вместить. В обоих случаях говорится о духовном вмещении.

В своих проповедях и обращениях к народу Он говорит притчами, загадками, а «ученикам наедине объясняет все». Он делит своих слушателей на две категории: на массу, не способную вместить Слово, и на избранных, учеников и близко к Нему стоящих и уже подготовленных к вмещению Слова. Апостольская мистагогия построена на законе вмещения, и Учитель открывает Себя и Свое дело ученикам постепенно, готовя их к принятию Слова. В той же прощальной беседе ученики поражены тем, что Учитель говорит им ясно, без гаданий и притч:

«Вот теперь Ты прямо говоришь, притчи не говоришь никакой. Теперь видим мы, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему верим, что Ты от Бога исшел» (Ин. 16, 29–30).

Но и в этот момент вмещение было неполное, оно оборвалось в голгофской трагедии и восстановилось после Воскресения и Сошествия Духа Св.

«Когда придет Он, Дух Истины, то наставит вас на всякую истину... От Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16, 13–14).

Вмещение апостолов и членов первой апостольской общины достигло вершины в день Пятидесятницы, когда Дух Св. завершил дело вмещения, начатое Христом.

Вмещение увеличивает веру, а вера — вмещение. Этот духовный симбиоз, поддержанный молитвой, становится основным стержнем христианской жизни вообще.

В плотскости и мирскости человека, в его привязанности и любви к миру и мирскому (космофилии), когда почти все силы человеческой тримерии уходят на удовлетворение повышенных потребностей плоти, а для духа нет места, вмещаемость человека сводится к минимуму. Сердце и голова, эти главные органы тримерии, не вмещают духовного. Были и есть эпохи в жизни народов и отдельных индивидуумов, когда вмещение сердца так ничтожно, что говорится об окаменении сердца. Апостол и евангелист Иоанн цитирует место из пророчеств Исаии:

«Народ сей (еврейский) ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (12, 40).

Вот это «уразумение сердцем» и есть вмещение. Ап. Павел говорит об узости и тесноте сердца:

«Уста наши отверсты к вам, сердце наше расширено. Вам не тесно в нас, но в сердцах ваших тесно» (2 Кор. 6, 11–12).

Узость и теснота сердец фарисеев, книжников и начальников не позволила им вместить Слово Христа, но и весь древний дохристианский мир, за исключением солнечной Эллады, страдал узколобием и узосердием и погряз по уши в варварском натурализме и магическом психизме. И только в избранной элите человечества за 5 веков до Христа, осуществляется чудесный рост сердец, вместивших Логос-Слово. Странствующий мудрец Ксенофан Колофонский обходит все города и веси Греции и Малой Азии, везде твердя: «Один есть Бог». Гераклит Эфесский пишет свой гениальный трактат о Логосе, Сократ создает культ внутреннего Логоса, который становится главным объектом платоновской и стоической медитаций. Гениальный стоик Посидоний посвящает Логосу вдохновенные страницы (3-й век до Р. Х.) Греческий язык становится

языком Нового Завета, все книги Нового Завета написаны на греческом языке. Эрнест Ренан называет расцвет греческой культуры «греческим чудом», и это — чудо Логоса-Христа до Его воплощения на Земле.

8-я глава Евангелия от Иоанна посвящена резкому конфликту между Иисусом и современными Ему высшими представителями избранного народа на почве невмещения и непонимания:

«Не поняли, что Он говорил им об Отце (8, 27)... Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего» (8, 43).

Не вмествившие Христа решили убить Его:

«Ищете убить Меня, потому что Слово Мое не вмещается и вас» (Ин. 8, 37).

Где нет вмещения, там нет и веры:

«А как Я Истину говорю, то не верите Мне» (8, 45).

Вмещение лжи оказалось у современников больше, и есть в Евангелии Иоанна прозрачный намек на Антихриста:

«Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете» (5, 43).

Этот будет говорить ложь и потому будет принят, будут приняты и его лжепророки с их лжечудесами и лжеоткровениями.

То же -- и в отношении Духа Истины,

«Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его» (Ин. 14, 17).

Ириней Лионский говорит о другом вмещении:

«Бог может дать совершенное, а человек слаб для принятия, а приняв, не может вместить, а вмествив, не может удержать. Для того Сын Божий сделался младенцем, чтобы быть вмещенным в человеке»³⁰⁰.

Ириней Лионский здесь имеет в виду древнецерковное мистическое учение о Младенце Иисусе, «Вечном Младен-

³⁰⁰ Ириней Лионский. *Patr. Migne. PG*, t. 7. 1106–1107.

це» средневековой западной мистики, который вселяется в момент Крещения.

Климент Александрийский говорит о божественных тайнах и священном свете «для могущих вместить»³⁰¹.

Христос вошел в мир и в крайне суженные сердца людей (при Крещении) и расширил их. Он открыл в человеческом сердце двери и для Духа Св., и весь мир становится свидетелем чудесного повышения и роста духоемкости голов и сердец людей в первые века христианства. Ап. Павел говорит о массовом ясновидении и пророческом даре в первой христианской общине:

«Итак, братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками» (1 Кор. 14, 39).

Сердце и голова христианина шире и вместительнее таковых у нехристиан, и здесь дана разгадка культурного расцвета Европы и белой расы во всех сферах: научной, философской, художественной, технической и социально-политической. Это признают даже неверующие и чуждые христианству историки и социологи. Знаменитый ученый-натуралист XIX столетия Дю Буа Реймон сказал: «Естествознание обязано своими успехами христианству, как это ни звучит парадоксально». Парадоксально, потому что ничто так не подорвало веру христианскую, как естествознание XIX столетия.

У христианина больше духовных возможностей ввиду более тесного контакта с Логосом и Духом. Чем больше вмещаемость, тем выше духовность, духовность и вмещаемость — почти синонимы. Св. Серафим Саровский говорит, что задача христианской жизни в том, чтобы «стяжать Духа Святого», а с Ним приходит вмещение всего сверхразумного, сверхчувственного, сверхъестественного и чудесного. Вмещаемость у восточного человека крайне ограничена или сведена к нулю. Отсюда — духовная слепота всех махатм и их западно-восточных учеников и подголосков, ищущих откровений в тантрических трансах, их женских медиумов. Отсюда — отрицание чуда, евангельских рассказов о Непорочном зачатии, воплощении и Воскресении Сы-

³⁰¹ Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG*, t. 8. 701, Стромат.

на. Нехристианин не вмещает не только догмат триединства Бога, двойной природы Христа, вочеловечения Бога — этих основных догматов христианства, но не вмещает и заповеди всепрощения, молитву за врагов. Духовно-примитивные религии Востока — для невмещающих.

Что же сказать о христианах по названию или по происхождению, принявших при крещении внутрь себя Христа и забывающих о Нем. Они — жертвы либерально-гуманитарной среды, воспитания и образования, создающих новых кумиров: науки и техники, прогресса и эволюции, механического саморазвития и самостановления материи. Правда, материя разоблачена, «прогресс» сильно дискредитирован, а понятие эволюции не вызывает прежнего восторга, как у наших отцов и дедов. Если религиозное чувство еще не совсем атрофировано у современных идолопоклонников, то они ищут утешения в суррогатах религии: оккультизме, теософии, антропософии, спиритизме, йогизме, индуизме и буддизме. Успех этих псевдорелигий в Европе и Америке объясняется духовной нищетой после 500-летнего гуманистического засилья. Адепты полужнания и полуиустины, окрашенной в азиатские цвета, берутся толковать христианство с точки зрения их специфического «эзотеризма» и отнимают у колеблющихся последние остатки веры. Время и эпоха создали особых специалистов по отниманию веры. Теоантропософские борзописцы обоего пола и всех возрастов избрали своею мишенью «церковное христианство», обнаруживая свое полное духовное невежество в этом вопросе. За церковным «внешним», экзотерическим, они не видят церковного «внутреннего», эзотерического, по своей духовной слепоте. За церковным реальным они не видят церковного идеального; за догматами, богослужением, обрядами, таинствами (таинствами!) они не замечают мистерии, тайны, сокровенного. Привыкнув к церковному «молоку», как младенцы, по выражению ап. Павла, они ни разу не притронулись к «твердой пище» и ищут ее вне церкви. А церковь имеет и то, и другое. Логос-Христос не обрекает своих верующих на вечное детство, на «молочное» питание, а предлагает и твердый стол, вплоть до Своего тела и Своей крови. Борзописцы от оккультизма уподобляются тем профанам, которых не допускали на древние ми-

стерии, элевсинские, орфико-дионисийские и египетские, с тою лишь разницей, что современные профаны сами себе закрывают путь к христианским мистериям своим невежеством.

Закон вмещения устраняет все недоразумения в вопросе о всех видах воздержания, отрешения, монашества, постов и ограничений. Это — для вмещающих.

ВРАЧЕВАНИЕ

Катастатические процессы: эксцентризм, космофилия, метасхематизм, автономность, нарушение гармонии и иерархии, ведут к болезни. Болеют не только отдельные члены тримерии и их силы, но и человек в целом, его Я. Антагонизм и борьба сил, преобладание одних над другими, усиление одних и ослабление других, и, наконец, их смещение и соединение в комплексы, ведут к болезни. Болезнетворными или патогенными силами и факторами являются: силы неразумной души, тимос и эпитимия, эмпатический (чувственный) ум, «своя воля», фантазия и мирская память. Обычными проявлениями болезни души являются повышения тонуса чувственности и вожделения, гипертимизм и гиперэпитимизм в виде гнева и похоти, а в сфере ума — помыслы и другие проявления «окачестваования ума».

Восстановление человека связано с проблемой врачевания. Основная и коллективная болезнь человека: наследственный первородный грех преодолевается в таинстве крещения, а действующая во всех таинствах, в молитве и в добродетели, сила Божественной благодати является главной, универсальной целительной силой. Человеческие паторогенные или целительные силы, по свидетельству древнецерковной науки, — собранный и вернувшийся к себе ум и память Божья.

Врачевание тесно связано с очищением. Очищение есть целительный процесс, есть излечение ума, души и сердца от уже существующих и действующих патогенных комплексов и предупреждение новых. Исаак говорит о болезни и здравии души в связи со страстями:

«Если не будет исцелена страстная часть души, если не обновится и не будет связана с житием духовным, то душа не приобретет здравия. Кто деланием заповедей и трудами препобедил страсти, тот законно приобрел душевное здравие»³⁰².

³⁰² Исаак Сирин, Сл. 55, с. 260.

Из всех человеческих сил самой эффективной является сила очищенного ума. Авва Талассий говорит:

«Исцеление души приходит от ума, но ум сам должен исцелиться. Исцелив себя, ум исцеляет и душу, делается сам врачом»³⁰³.

О лечебной силе памяти Божьей говорит Григорий Синайский:

«Врачество первобытной памяти от лукавой и пагубной памяти помыслов есть возвращение ее к первобытной простоте. Орудие зла, преслушание не только простую память души расстроило, но и все силы ее расстроило, омрачив естественное вождение добродетели. Врачуется же память постоянным действием молитвы, утвердившеюся памятью Божьего»³⁰⁴.

Исаак отмечает своеобразное действие памяти Божьей:

«Кто при памятовании о Боге уважает всякого человека, тот по мановению Божью втайне обретает себе помощь от всякого человека»³⁰⁵.

По Григорию Синайскому, память Божья исцеляет душу от последствий греха³⁰⁶. Церковь обладает всеми средствами для врачевания, и в этом — ее непреходящее значение.

Феофан Затворник отмечает, что у человека, обратившегося к Богу, благодать Божья врачует все извращения (метасхематизм) духа³⁰⁷.

В молитве действует благодать, и поэтому молитва — действенный исцеляющий фактор. В молитве все силы триерии распределяются в иерархическом порядке, действуют гармонически, освобождаются от комплексных связей и соединений и пребывают в духовной своей интенции, восстановив свою первозданную свободу. Восстанавливается «целостность» организма и целостность Я.

³⁰³ Авва Талассий, *Patr. Migne. PG, t. 90, 1464, 2-я сотня.*

³⁰⁴ Григорий Синайский, *Добротолюбие. т. 5. главы о заповедях и догматах, гл. 61, с. 190. (По Позову с. 208)*

³⁰⁵ Исаак Сирин, *Сл. 85, с. 396.*

³⁰⁶ Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1256.*

³⁰⁷ Обзор. глав. соч. Феоф. Тамб., Одесса, 1904, изд. 2, стр. 67.

Посты, бдения, коленопреклонения и все другие виды внешнего делания ведут к ослаблению телесных уз души и духа и способствуют свободному проявлению духовной силы-исхис на высшем плане.

Григорий Палама говорит о болезни души:

«... никогда не увидишь здоровую раздражительную силу души прежде врачевания желательной силы, и мыслительную — прежде врачевания этих обеих... Христос — врач души и начинает Свое врачевание с желательной силы»³⁰⁸.

Желательная часть души движется на страсти, на наслаждения и удовольствия мира сего, а гедопатия, по Василию Великому, соединяет нас с дьяволом³⁰⁹. Болезнь души выражается в слабости ее (расслабление души, по Исааку), в падении тонуса ее, так как силы души расходуются в противоестестве страстей, идут на поддержание жизни духовно-душевных паразитов в виде демонской силы. В умно-молитвенной медитации рождается любовь к Логосу-Христу, и желательная сила души направляется к Нему, ум освобождается от плена чувств и желаний и устремляется к Богу, «прилепляется к славе Божьей»³¹⁰. В этой теофилии ума — источник сил для обессиленной души, и Макарий Великий говорит:

«Непрестанным возбуждением ума к Богу должно оживать изнемогшие члены души»³¹¹.

Симеон архиепископ Салоникский говорит, что в умной молитве происходит врачевание души и тела³¹². И ум «усиливается светом Христовым» (Марк, Добр. 1, 508), то есть светом внутреннего Логоса. Таким образом происходит восстановление «эвтонии души» (Климент Александрийский).

Исаак говорит о сокровенном врачевании души, имея в виду целительное действие умной медитации на душу³¹³.

³⁰⁸ Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, 288) о страстях и добродетелях и о плодах умного делания. гл. 15, с. (По Позову с. 288.

³⁰⁹ Василий Великий, *Patr. Migne. PG*, t. 31, 641, Слово аскетическое.

³¹⁰ Григорий Синайский, Добр. 5, 473

³¹¹ Макарий Великий, Беседы, поучения и слова, 1, гл. 5.

³¹² Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, о свящ. молитве, 481).

³¹³ Исаак Сирий, Сл. 55, с. 260.

ПСИХОАНАЛИЗ

ПСИХИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ

Психоанализ, введенный Фрейдом, является понятием более широким, чем это принято в узком кругу специалистов-психиатров. Медицинский психоанализ, как в своих теоретических изысканиях, так и в своем практическом применении, не охватывает всего содержания Психе. Науке не хватает точных знаний систасиса души и не хватает катастатического мышления вообще, то есть данных метасхематизма души и ее отдельных элементов. Отсюда — неумение строго разграничить психические элементы от психических образований или комплексов, отсюда и недостатки практических методов.

Медицинский психоанализ опирается на научную и специально-медицинскую психологию и не имеет того широкого антропологического базиса, как древнецерковная наука. В вопросе комплексообразования он не имеет полной классификации психических элементов и комплексов как продуктов их соединения. Психические комплексы в древнецерковной науке: 1) инстинкты, 2) эмоции, 3) аффекты, 4) страсти, 5) грех и 6) помысл. Психические элементы: 1) части неразумной души, тимос и эпитимия, 2) эмпатический ум, 3) фантазия, 4) память и 5) воля.

Несомненно, велика заслуга Зигмунта Фрейда, который не побоялся внести в науку «призраки», нечто «сказочное», иррациональное, создать «эзотерическую психологию», как говорили современники и противники. Юнг внес «ненаучные» понятия архетипов и коллективной психологии, а Адлер — ницшевскую «волю к власти».

КОМПЛЕКСЫ

Психические комплексы, или новообразования, в учении Мнемы Геринга-Семона-Фореля, называются энграммами, а процесс записи на органической субстанции называется энграфией. Одновременные возбуждения образу-

ют комплекс, то-сть новый психический продукт, который при своем возникновении действует энграфически, то есть оставляет после себя след, образует энграммкомплекс. Он остается латентным в организме, но если появляется одна часть комплекса, то вызывает весь прежний энграммкомплекс, и этот процесс выплывания носит название экфории. Энграфии и экфории соответствует в психологии воспоминание, а комплекс с психологической точки зрения есть представление.

Не трудно видеть, что мнемическая функция в виде энграфии и экфории есть основная биологическая функция живого организма и основана на ассоциативной или синтетической функции органической материи, материи вообще. Легко себе представить, что психическая жизнь человека представляет непрерывное напластование продуктов мнемической функции, сплошное нагромождение энграммкомплексов и может легко стать психическим балластом для катастатически обремененной души. При наследственной отягощенности, когда индивидуальная душа перегружена коллективными энграммами человечества, при личной отягощенности и индивидуальном расположении, это депонирование (накопление) комплексов становится настоящим бременем для головных и сердечных центров души. Автоматический прорыв комплексов в сознание лежит в основе автоматизма неразумной души, тимо-эпитимизма, и обуславливает пеструю картину неврозов и психозов.

ЭНГРАММЫ

Из нашего беглого обзора систатического и катастатического наследия человека видно, что объектом психоанализа являются три основных процесса: 1) энграфия, 2) ассоциация энграмм в комплексообразовании и 3) экфория. Нужно различать три вида энграмм: 1) индивидуальные, 2) коллективные и 3) микрокосмические.

Индивидуальная энграфия основана на пластической способности внешних чувств и воображения (фантазии) отпечатлеть ум, то есть начертывать на нем образы вещей и объектов. Ум становится носителем и складом этих отпечатков, анатомо-физиологический субстрат коих находит-

ся в коре головного мозга. Образы эти очень живучи и не исчезают полностью, но могут перейти в латентное состояние. Совокупность этих образов составляют космическую и эмпатическую память древнецерковной антропологии, а вместе с наследственными энграммами составляет мнему в смысле Р. Семена. Существует прямая зависимость между эмпатией, или чувственностью ума, и образованием типов, или отпечатков. Чем эмпатичнее ум, тем легче образуются отпечатки, тем глубже они и тем дольше живут они в уме. Аффективный ум отличается наибольшей отпечатляющей способностью.

Отпечатление чувственных предметов есть энграфия ума. Здесь как бы записывается в некую книгу вся эмпирическая сторона бытия, все эмпирическое содержание сознания. Гедопатические энграммы сохраняются в сердце, составляя энграфию сердца. Следы и отпечатки хранятся в сердце, на карте души (*tabula*) и на таблице фантазии. Отпечатлевая образы в уме, фантазия хранит их не только в уме, то есть в голове, но и в сердце. Таким образом, по учению древнецерковной антропологии, сердце имеет специальный орган для хранения образов, добрых и дурных, наподобие таблицы, на которой образы отпечатлеваются, как на воске. Кора головного мозга, на которой также хранятся отпечатки образов вещей чувственного мира, представляет собой некоторое подобие этой таблицы сердца, с той лишь разницей, что в ней есть анатомофизиологический субстрат образов в виде следов в клетках мозга.

Совокупность коллективных энграмм, наследственных по своему происхождению, составляет содержание коллективной души, которая, по Юнгу, включает в себе коллективный опыт всего человечества не только в его историческом, эмпирическом бытии, но и в транссубъективном, включает в себя все искания и достижения, все его концепты, понятия и синтетические суждения априори. Она включает в себя нематериальные идеи в виде человеческих Архетипов, ищущих своего проявления, своей экфории в индивидуальном бытии каждого субъекта. Они находятся в виде энграмм, но не в коре, а в мозговом стволе, в этой филогенетически более древней части мозга, где расположены все жизненные центры души и духа. Многое из этого

коллективного наследия остается в латентном состоянии в течение всей жизни субъекта, так и не получив проявления, не достигая экстаза, так как обычно внимание направлено на внешний мир и его объекты. Аскеза всех времен и народов направлена на это неисчерпаемое внутреннее сокровище, и в аскетической интроверсии, концентрации и медитации это коллективное богатство реализуется в виде внутренних концептов, достигающих в интуиции внешнего, физического, дневного, мозгового сознания человека.

Микрокосмическое содержание подсознания аналогично его коллективному содержанию с той лишь разницей, что здесь представлены не человеческие, а космические и надкосмические Архетипы, совокупность которых составляет в человеке микрокосм. Учение о макро- и микрокосме проходит через всю древнюю философию и теософию, но в созерцательном опыте древнецерковных писателей этот мир получает несколько иное освещение. Максим Исповедник говорит:

«Человек есть Космос, а Космос есть человек»³¹⁴.

В каббалистическом учении об Адаме-Кадмоне эта аналогия приводится полностью.

Иосиф Бриенский говорит, что мы имеем в себе, в нашем уме, ноиматы всех инвольвированных в нас космических начал и сущностей. Мы имеем в себе элементы Солнца, Луны, всех планет и знаков зодиака, всех звездных систем. По этим ноиматам мы можем в интеллектуальном созерцании созерцать сами ноумены, идеи и их нематериальное бытие, источники этих ноиматов. Этот созерцательный опыт и составляет содержание древнего гнозиса, мудрости, теософии, оккультизма, тайноведения. Величайшие образцы христианского гнозиса даны в созерцательном опыте Климента Ал., Исаака, Макария, Максима, Диадокха, Симеона, Григория Синайского и др. Учение о ноиматах, *species intelligibilis*, получило полное развитие у Альберта Великого и его учника, Фомы Аквинского. Эти ноиматы и суть микрокосмические энграммы. По учению йоги, микрокосмические существа расположены по всему ходу моз-

³¹⁴Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG*, t. 90/1.

гового ствола, начиная от концевой части спинного мозга и кончая подкорковыми центрами головного мозга, в специальных невидимых аппаратах, называемых чакрами-лотосами, внутри которых, в их чашечке, находятся живые, невидимые образы чуть ли не всех божеств индийского пантеона. Они доступны только ясновидящему взору и созерцаются при концентрации на различных мандалах. О числе и многообразии их говорит Генрих Цимер в статье в журнале «Eranos Jahrbuch». В свете древнецерковной космологии они имеют и дурной аспект: это — падшие идеи в смысле Шеллинга и среди них: космократоры, власти и князья мира сего, сыны противления, по ап. Павлу. В совершенном человеке они получают очищение и искупление:

«Разве не знаете, что святые будут судить мир (космос)... Разве не знаете, что мы будем судить ангелов?» (1 Кор. 6, 2-3).

Судить павших и колеблющихся ангелов будет тот, кто преодолел в себе их катастатический психизм и их нерешительность стать на путь Христов, который

«оправдал себя в Духе, показал себя ангелам» (1 Тим. 3, 16).

Эти теллурические и сидерические принципы в их энантном аспекте составляют судьбу и рок человека. Живя латентно в человеке, они стремятся к экфории, составляют, вместе с минерально-растительно-животными энграммами всю несвободу человека, суть его детерминанты. Особое место в этом сонме энантных сил занимают демонские сущности, инвадированные в человека в виде змеиных существ в самый момент грехопадения, по учению древнецерковной антропологии. Это — змей Кундалини, играющий исключительную роль в йоге, и сердечный змей, о котором говорят древние аскетические писатели.

Свободу от детерминизма, космического и земного, от индивидуального и коллективного, мы имеем в нашем единственном подлинном сокровище, во внутрисердечном, врожденном и вселившемся Логосе, во Иисусе Христе (Гал. 2. 4).

Исключительное место в древнецерковной антропологии занимают супранатуральные божественные энграммы.

Максим Исп. говорит что Бог начертывает Сам в сердцах людей Свои письма, но реализация этих писем доступна только совершенным³¹⁵.

ПОДАВЛЕНИЕ И ВЫТЕСНЕНИЕ

Никакое человеческое сознание не в состоянии удержать все многообразие этого катастатического наследия человека, да это и нежелательно, так как многое в этом наследии является интеллектуальным и моральным балластом, является рефлексам, потерявшими свое жизненное значение, патологическими рефлексам, извращающими нормальную деятельность психических и пнеймических функций. Закон Леты (забвения) приходит здесь на помощь сознанию, удаляя эти шлаки психической и нервной деятельности. По условиям своей земной, телесной жизни сознание подвержено закону доминанты и в каждый данный момент оно удерживает только то, что нужно для этого момента.

Различные мысли, жизненные функции и деятельности постоянно толпятся у порога сознания и просятся в него, периодически в нем появляются, экфорируются, чтобы затем исчезнуть и дать место другим. Об этом альтернирующем характере сознания мы уже говорили. Условные, временные связи также просятся к экфории и появляются в сознании спорадически и произвольно, нарушая правильную работу сознания по своей ненужности, или прямой вредности, или став автоматическими, увеличивают и без того обширную область бессознательного, что в свою очередь представляет опасность для здоровья. По самой структуре своей высшей нервной деятельности человек одарен функцией торможения. Как существо интеллектуальное, моральное и социальное, человек тормозит некоторые свои природные и приобретенные свойства по тому или иному из критериев: разуму, совести и любви. Так возникает огромная область подсознания с психическими феноменами «вытеснения» и «подавления», которым уделяется большое внимание в психоаналитической литературе.

³¹⁵Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, Христ. Чтение, 1855.

Какова судьба этих эмпатирующих, ассоциирующих факторов и их производных? Предоставленные самим себе, они или исчезают, предаваясь забвению, или образуют комплексы. Беспрепятственная экфория их означала бы Hobbes'овскую «войну всех против всех»: биосоциальный и социально-политический хаос с одной стороны, и истощение и вырождение человечества — с другой стороны. Возникает задача регулирования и нормирования, что должно быть вытеснено и подавлено, и наоборот, что должно быть освобождено. Как разобраться в многообразии этого темного царства подсознания?

Медицинский психоанализ не обладает строго научным критерием и не имеет выдержанной научной классификации содержания подсознания. Отдельные психоаналитические школы расходятся в вопросе о характере и содержании подавленного и вытесненного. В общем — это подавленная растительно-животная природа в человеке, все вегетативное, анимальное, инстинктивное, и это подавление и есть то, что отличает человека от животного. Это — влечения, стремления, чувства, страсти. По Фрейду, это — сексуальность и ее комплексы, которые всплывают в сознании часто в виде символов, у А. Адлера — это воля к власти, у Юнга — коллективная душа. Большинство психоаналитиков и психотерапевтов полагают, что современный человек ущемлен даже в своих нормальных и естественных чувствах и влечениях. Эту точку зрения выражает Н. Schutz-Henke³¹⁶. «Человек, как правило, значительно более подавлен, чем он об этом знает»³¹⁷. Часто это обнаруживается в виде потребностей и стремлений. Существует три вида подавленностей: стремления к собственности, к значительности и половое стремление³¹⁸. Часть их излечиваются сами, остальные, при интенсивности переходят в симптом, в хроническую болезнь.

³¹⁶Шульц-Хенке (Schultz-Hencke) Харальд (1892–1953) немецкий психоаналитик. На основе учения З. Фрейда развивал собственную концепцию, которая получила название неопсихоанализа. Занимался проблемами психотерапии эндогенных психозов.

³¹⁷Schultz-Henke, *Der gehemmte Mensch, Entwurf eines Lehrbuchs der Neo — Psychoanalyse*. 1942. S. 12.

³¹⁸Ebd. S. 17–30.

НАПРЯЖЕНИЕ

Но природа дает себя знать и ищет выхода, и находит его часто в аморальных поступках и даже преступлениях. Подавленное не исчезает, но собирает свой динамизм, и если не может прорваться, то вызывает невроз или психоз, хроническую болезнь, выражаясь в определенном симптоме, с аффективной окраской, в видимой эффективности. Не находя выхода в действиях и деятельности, это подавленное и вытесненное вызывает психическое напряжение. Все это становится внутренними тормозами не только для духовного развития и совершенствования, но и для обычной, нормальной нервно-психической деятельности. По Шульц-Генке, каждый человек чувствует эти заторможенности, обращает на них свое внимание и пытается их переработать в себе³¹⁹.

Человеку остаются два пути, чтобы разрядить этот динамизм, это напряжение: или идти навстречу аморальному влечению и отбросить мораль, или вывести этот динамизм наружу, проведя его через сознание, чтобы вновь подтвердить аморальность влечения, как это делается в медицинском психоанализе. Фрейд и его школа стали вначале на эту точку зрения, что задача заключается в том, чтобы освободить и удовлетворить влечения. Наука в этом случае следовала духовной инерции Ренессанса и Просвещения с их апологией всего человеческого и всего вытесненного и подавленного. Драматургия Шекспира была буйным протестом против средневекового аскетического идеала, и эта реакция нашла свое блестящее и всестороннее проявление в теоретическом и практическом либертинаже Вольтера, в индивидуальности которого распушенность моральная полностью гармонизировала с распушенностью ума, *libertinage d'esprit*.

Прошли годы и десятилетия психоаналитической эры, и Фрейд убедился, что ни свободный разряд, ни доводы разума и сознания не спасают от вытесненного. Он перенес центр тяжести патогенеза неврозов в «психический конфликт» между Я, между моральной и интеллектуальной личностью, и аморальным инстинктом, он заговорил

³¹⁹Ebd. S. 14–15.

о повреждении внутреннего идеала, о небесной любви, о сублимации и почти стал на точку зрения аскетического обуздания, то есть еще большего вытеснения и подавления. «Человек, не желающий быть перверсным, переходит в невроз».

Факторами подавления низшей и извращенной природы человека являются: среда в ее биосоциальных и социально-политических аспектах, цивилизация, воспитание, образование, право и религия (последняя была и остается наиболее мощным фактором, действует ли он через декалог Моисея или через «табу» примитивных народов). Теоретический и практический либертинаж à la Вольтер готов видеть в религии и церковности только эту подавляющую, стесняющую, ограничивающую функцию, не замечая другой, позитивной стороны в виде «возбуждения» добродетелей и скрытых духовных сил, то есть освобождающую и активирующую функцию.

ЭКФОРИЯ

Реализация энграмм есть экфория. Экфория становится как бы необходимостью, и накопленная энергия разряжается.

Экфорируют не только простые энграммы, но и их комплексы. Жизнь человека есть сплошная энграфия и экфория. Экфория есть следствие энграфии, и, по Блейлеру³²⁰, экфория определяется энграфией. Экфория в свою очередь

³²⁰Bleuler, *Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens*, 1 Aufl., B., 1921, S. 154.

Блейлер (Bleuler) Эйген — (1857–1939) — швейцарский психиатр и патопсихолог. Профессор психиатрии, с 1898 г. по 1927 г. директор психиатрической клиники в Цюрихском университете. С 1909 г. по 1913 г. совместно с З. Фрейдом издавал «Ежегодник психоаналитических и психопатологических исследований». Исходя из нозологической системы Э. Крепелина, проводил исследования шизофрении. Разработал понятия амбивалентности и аутизма как состояния утраты контакта с реальностью и сосредоточения на внутренних идеях. Занимался проблемами органической психопатологии, алкоголизма, трудовой терапии и реабилитации психически больных. Вместе с К. Г. Юнгом разработал метод ассоциативного эксперимента для исследования психопатологии.

оставляет след, то есть ведет к энграфии. В патологическом рефлексе имеет место неправильная энграфия и уродливая экфория, и катастически энграфия и экфория образуют порочный круг. Энграфия и экфория суть две стороны земного органического бытия, одна из основных жизненных диад. Именно катастатический аспект этой диады увековечен в дурной бесконечности индуизма и возведен в степень абсолютного закона, которому подчинены и боги и люди. Энграммы в виде кармы, в виде потенций пребывают в пралайе, в ночи Браммы; экфория — это манвантара, день Браммы, где человек искупает свою карму, но тут же создает новую карму из своих поступков, добрых и злых — все равно, то есть вновь энграфирует. Этот диадизм-дуализм бесконечен: рождение и смерть, добро и зло, грех и святость, одинаково сильны. Бесконечность греха, зла и смерти — основа брамано-буддистской теософии и всей «древней мудрости». Многообразие экфорий говорит о многообразии внутреннего содержания в виде энграмм. На языке древнецерковной антропологии энграфия есть образование впечатлений в уме, сердце (таблице) и фантазии (внутреннем чувстве). Экфория есть оживление, переживание этих впечатлений в уме в виде помыслов; помысл рождает аффект или страсть, то есть экфория выражается в реакции или в действии, в поступке, или в слове. Таким образом, нужно различать три вида экфорий: в мысли или сознании, в слове и в действии, то есть речь идет о теоретической, профорической и практической экфориях. Бессознательная экфория приобретает характер психических и ментальных автоматизмов в виде патологических состояний галлюцинаций, бреда, навязчивых идей и т. д. Теоретическая экфория есть перевод энграмм сердца из подкорки в кору головного мозга, из подсознания в сознание; профорическая и практическая экфория есть перевод из головы в периферический нервный аппарат, в исполнительный орган.

Экфория в обычных житейских условиях носит печать чрезмерности. Нормировать, ограничить и сузить эту экфорию составляет задачу религии и религиозной аскезы.

СНОВИДЕНИЯ

Дальнейшее изложение будет посвящено различным видам и формам экфорий. Подавленное и вытесненное находится в подсознании под большим давлением и само ищет выхода и пользуется всяким случаем и поводом для своей реализации. Если барьер между сознанием и подсознанием очень тонкий, в силу экзо — или эндогенных причин, то происходит прорыв в сознании и выход содержания в подсознание. Во сне, когда выключена функция коры, происходит реализация желаний, влечений и стремлений в сновидениях, но мы плохо разбираемся в наших сновидениях благодаря символизму и асинтактичности их, и эта разряжающая функция сновидений пропадает для нас даром.

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ФУНКЦИЯ

Коллективные энграммы в смысле Юнга лишь частично реализуются в сновидениях, но человек проходит мимо этой стороны своей жизни, увлеченный сутолокой дневных интересов. Юнг ставит проблему психической компенсации между индивидуальным сознанием и бессознательностью коллективной души, проблему нормированной ассимиляции бессознательного. «Трансцендентная функция», призванная переводить элементы коллективного бессознательного в индивидуальное сознание, должна быть введена в определенные рамки, иначе обилие бессознательного материала может повести к угашению сознания или к крайнему сужению сознания, характерного для многих психопатологических состояний. Это состояние гиперфункции бессознательного Юнг назвал «психической инфляцией», и в ней он видит центр тяжести невро- и психопатологии.

ОТРЕАГИРОВАНИЕ

Специальную, но крайне важную и актуальную, область подавленного и вытесненного составляют аффективные состояния, при которых накопление происходит особенно интенсивно и соответствующая экфория представляет насущнейшую задачу, и именно вопрос об экфории этой аф-

фективности был краеугольным и пробным камнем всего фрейдовского психоанализа. Для Фрейда это была область инстинктивного и анимального главным образом в аспекте сексуальности и страха. J. H. Schultz³²¹ говорит об аффективных случаях и о состояниях чувственного и сексуального напряжения. По Breuer'у, сильно окрашенные аффективно представления составляют в подсознании у невротиков, в особенности у истериков, болезненное состояние. В этом состоянии больной склонен к превратным ассоциациям представлений и аффектов, которые затем вызывают патологические явления. Но стоит только вызвать в сознании первоначальный патологический комплекс так, чтобы он снова ассоциировался с высшими размышлениями, то патогенное действие старого комплекса прекращается. На этом основан психоанализ Фрейда и др. Психоанализ претендует на то, что при этом происходят разрыв, распад патологического комплекса, разрыв условных, временных связей и психический разряд, с освобождением от психического балласта. Происходит своего рода экфория, но не тотальная, а частичная, в ее теоретической и профорической части, без практической реализации. Таким образом здесь налицо два процесса: 1) осознание комплекса и его возникновения и 2) переживание вновь патологического состояния с чувством освобождения от него, то есть отреагирование. При отрегировании аффективность получает как бы выход, но без практической экфории, и цель ее — достигнуть психического разряда.

ОСОЗНАНИЕ

Медицинский психоанализ имеет задачу проникнуть в эту темную область души, помочь обмену сознания и дать всплыть на поверхность ассоциативно-условным патологическим продуктам. Психоанализ пытается внести элементы внимания и апперцепции в темную область ассоциации, и тогда случайность и незакономерность связей в ассоциациях, отсутствие разумности и целесообразности бросается

³²¹Praktischer Arzt und Psychotherapie, Berliner Klinik, 1925, Heft 348 S. 11-12.

в глаза самому пациенту. Освобождение от подавленного достигается не ценою еще большего морального падения и усиления морального конфликта, но путем некоего аналитического осознания и просветления. Процесс психоаналитического осознания рисуется так. W. Stern³²² говорит о Фрейде, что он видит в содержании сознания лишь символы, от которых можно спуститься к элементам, лежащим в бессознательном, которые переиначиваются и превращаются в невинные и отдаленные переживания сознания, в ассоциации представлений, обрывки сновидений, пока получается возможность вывести из них лежащий в основе их сексуально-окрашенный комплекс. Задача психоанализа — раскрыть эти символы, перенести бессознательное в сознание не в виде образов, картин и символов, а в виде понятий и логических связей, показав тем самым всю нелогичность временных связей, патологических рефлексов и комплексов.

Все ли энграммы подлежат экфории, другими словами, нужно ли переводить в сознание все содержание подсознания?

Аффективная сфера подлежит осознанию и отреагированию. Психические комплексы подлежат полному распаду, диссоциации на составные части, на психические элементы, подлежат изживанию. Тимопсихе и ноопсихе подлежат сублимации. Микрокосмический элемент подлежит ассимиляции и сублимации. Анимальное подлежит сублимации.

Демонский элемент подлежит изгнанию.

И только духовные и божественные энграммы подлежат полному или частичному раскрытию и экфории, смотря по индивидуальной возможности.

На примере условно-рефлексивной деятельности мы видели, что ассоциативная деятельность стала в значительной степени у человека автономной и стремится к генерализации. Она ведет к автоматизму и бессознательности, расширяя сферу бессознательного, представляющего большую опасность для психического здоровья человека. О размерах

³²²Cit. n, Michaelis. Op. cit. S. 5.

этого автоматизма можно судить по замечанию Гельмгольца о бессознательных индукционных замыканиях в центральной нервной системе, что экспериментально подтвердил Павлов.

Бездна бессознательного психизма готова поглотить последние остатки разума и сознания, давая в то же время простор самостоятельной, некоординированной деятельности комплексов. Задача психоанализа — вызвать промежуточное звено в патологической связи и тем самым разорвать его, выровнять равновесие, устранить искусственный агент и заменить его естественным, устранить вредный комплекс.

Форель³²³ говорит, что внимание может сделать более ясным мнемические комплексы, экфорируя и вновь энграфируя одни части и оттесняя другие. Фиксирование внимания в психоанализе может привести к разрыву условной связи, переносу комплекса вновь на сознательный план, ведет его к его диссоциации.

Путем концентрации внимания на аффективной и инстинктивной части души в психоанализе достигается осознание условий возникновения патологических рефлексов и комплексов, выявляется промежуточное звено, разрывается временная связь и восстанавливается исходное положение.

Фрейд говорит об аналитической терапии и предлагает следующие методы: 1) интерпретация снов, 2) психотерапия в гипнозе и наяву, 3) для пациента — состояние самонаблюдения, когда происходит раскрытие скрытых психических связей, подавленных комплексов из воспоминаний,

³²³Forel, Gehirn und Seele, 13 Aufl., 1922, S. 13. Форель (Forel) Огюст Анри (1848–1931), швейцарский невропатолог, психиатр, энтомолог и общественный деятель. Окончил медицинский факультет университета в Вене в 1872. В 1879–1906 директор психиатрической клиники Бургхёльцли и одновременно (1879–98) профессор психиатрии университета в Цюрихе. В 1907–12 практиковал в качестве психотерапевта. Ранние труды Ф. посвящены анатомии и физиологии центральной нервной системы: в 1872–77 описал перекрест в стволе мозга волокон, идущих от красных ядер (т. н. перекрест Ф.), ядра слухового нерва (1885). Лекции Ф. по гипнотизму и его терапевтическому применению способствовали развитию психотерапии.

снов, ассоциаций во сне и наяву, перевод на поверхность сознания.

Фрейд видит задачу психоанализа в открытии, в демаскировании подавленного бессознательного, в осознании его и в восстановлении равновесия между Я и анимальной природой. Психоанализ трансформирует патологическую бессознательность и сознание. Фрейд и Брейер³²⁴ отметили и другую сторону метода и говорят о катартической терапии — высказывании вытесненных аффективных переживаний. Таким образом, здесь имеется в виду не только экфория в сознании, но и в слове.

Юнг говорит о трансцендентной функции, о переводе некоторого содержания подсознания в сознание, требующем для своего осуществления целого ряда условий, весьма напоминающих условия медитативно-аскетического психоанализа: 1) отрешение от чувственно-рассудочного содержания сознания в концентрации, освобождение от стесняющих внешне-объективных условий в виде чувственного восприятия и мышления, 2) интроверзия, обращение внутрь.

ПСИХОТЕРАПИЯ

Психотерапия пытается использовать естественные психоаналитические факторы, среди которых на первом месте стоит внимание. Физиологически внимание есть подвижная концентрация мозговой деятельности, которая передвигается от одного пункта мозга к другому, как желтое пятно на сетчатке, делая ясными энграммкомплексы, экфорируя их отдельные части и оттесняя другие. Внимание действует, по Форелю, диссоциирующим (расщепляющим) образом. Но, изолируя одни части комплексов, внимание может соединить их с другими и создать новые комплексы.

³²⁴Брейер (Breuer) Жозеф (1842–1925) — австрийский врач. В 1875 г. защитил докторскую диссертацию по внутренней медицине. Имел клиническую практику в высшем обществе Вены. Проводил совместные опыты с З. Фрейдом. Известен как автор катартического метода, который развивался им с 1880 г.

ГИПНОЗ

Научно-медицинская психотерапия основана на психической концентрации. Дело в том, какую концентрацию принять, и в этом разнятся не только психотерапевтические школы, но и школы аскезы. Юнг³²⁵ говорит о гипнотической концентрации в гипнотическом методе, заключающемся в опросах. Просветление сознания покупается в гипнозе ценою крайнего его сужения, а концентрация происходит без участия воли. Гипнотизм ведет к автоматизму, эхопраксии и эхολалии, с торможением волевой активности.

В гипнозе всплывает различное содержание подсознания, часто независимо от желания и целей гипнотизера. Гипнотизм далек от планомерного торможения одного содержания и возбуждения другого.

ВНУШЕНИЕ

Суггестивная концентрация отличается тем, что в ней психический разряд и связанное с ним чувство облегчения и укрепления сильнее, чем при гипнозе. J. H. Schultz³²⁶ говорит, что в суггестивной терапии больной достигает того, что ему раньше казалось невозможным. Так как сознание здесь узко, то при такой пассивности можно открыть широкие душевные области и в состоянии бодрствования, необходимо полное открытие возможности глубокого воздействия через пассивную восприимчивость. Школа Нанси выработала теорию суггестии, и Бернгейм³²⁷ говорит: «Внушение есть представление, которое реализуется, как действие». Zeelandelaar³²⁸ говорит, что гипноз есть привне-

³²⁵Über die Psychologie des Unbewussten. 1913, S. 38.

³²⁶Psychrytherapie in «Irrtumer d. allg. Diagnost. u, Ther., 1923.

³²⁷Cit nach «Charles Bodouirt. Die Macht in mis». 1924, S. 24. Бернгейм (Bernheim) Ипполит (1840–1919) — французский врач. С 1879 г. профессор по внутренним болезням в Страсбурге и Нанси. Основал психоневрологическую школу Нанси, в которой гипноз рассматривался по аналогии со сном и основная роль в нем отводилась деятельности воображения. Занимался проблемой истерии, трактуя ее как результат суггестии или ауто-суггестии. Первый использовал в клинических условиях терапию сном.

³²⁸Zeelandelaar, Abhandlungen aus dem Gebiete d. Psychotherapie, 4. S. 37.

сенное аффективно-напряженное представление, изменяющее психическое напряжение. Человек страдает от заторможенности.

Внушение диссоциирует и тормозит то, что легко ассоциируется, и экфорирует и соединяет разъединенное. Внушаемы легко диссоциируемые мозги. Истерия есть патологическая внушаемость.

САМОВНУШЕНИЕ

Ощущение силы и обновления в автосуггестии еще сильнее, чем в суггестии. Автосуггестия по методу Куэ открыла как будто новые горизонты так как производится силами самого субъекта и более активна, но в условиях далеко зашедшей патологии она неприменима. Это самообладание через внушение, благодаря которому человек становится работоспособнее. Откуда это реальное ощущение силы, где источник этой силы? Некоторый свет проливает на этот вопрос учение В. Джемса³²⁹. Если в сознании появляется какое-нибудь разумное представление и в нем удерживается, то оно неизбежно оказывает известное действие и благодаря связи нашего сознания с нервной системой переводит идею в действие. Сущность же действия заключается в том напряжении внимания, благодаря которому представление прочно удерживается. Джемс различает две фазы волевого акта: намерение и выполнение, причем представление играет более важную роль, чем усилие. Самовнушение есть действие представления без всякого напряжения к осуществлению. Поэтому различают два вида действия: посредством воли и посредством автосуггестии. По Куэ, эффект автосуггестии осуществляется подсознательно. Таким образом, идея, или представление, имеет силу только тогда, когда она удержала вниманием. Ch. Baudouin³³⁰ отличает концентрацию от внимания и считает концентрацию высшею ступенью внимания, приводя мнение Эмерсона о том, что «сила достигается только в концентрации». Бодуэн, как и цитируемый им Рибо, как и другие психоло-

³²⁹ В. Джемса, Основания психологии.

³³⁰ Ch. Baudouin, *Die Macht in uns*. Paris, S. 108.

ги, относит внимание к области влечения и жизни чувств, чтобы избежать упрека в интеллектуализме, но в дальнейшем изложении он говорит, что концентрация есть деятельность души, что, конечно, правильнее. Тайна суггестии и автосуггестии в том, что фиксированное вниманием представление доходит до внутреннего латентного источника сил, при суггестии — с помощью другого лица, при автосуггестии — личным усилием. Когда концентрация достигает известной силы, необходимой для преодоления внешних и внутренних препятствий и тормозов, тогда внутренний источник не замедлит прийти на помощь и дать силу тому, кто просит, а главное — умеет просить. Это умение просить и черпать по своей просьбе и отличает аскета от неаскета. Аскетика учит, что источник внутренних сил неисчерпаем, и предлагает методы использования их. Внушение (суггестия), несмотря на внешне пассивный характер, ведет к пробуждению латентной активности путем оживления воспоминаний, представлений и мышления, и от личных качеств врача зависит дать своему пациенту наиболее жизненные и бодрящие представления. В этом признании универсального значения внимания и концентрации в психической жизни и психическом здоровье человека мы видим факт приближения современной науки к древнецерковной антропологии. Роль, фиксируемого представления настолько очевидна, что некоторые представители научного рационализма готовы все, неукладывающееся в рамки разума, все содержание мистики, весь металогизм и метапсихизм отнести к автосуггестии, не давая себе отчета в том, что они тем самым бессознательно для себя допускают некоторый внутренний источник таинственного и чудесного.

Мы еще не ответили на вопрос, где источник силы? Для Джемса это — воля, для Бодуэна это — личность, Я, для Юнга это — Мана-личность³³¹. Бодуэн³³² говорит, что силы сердца являются опорой сил духа, и это утверждение — ближе всех к истине. Действительно, частично освобождаемая в концентрации духовная сила-исхис является опорой

³³¹Ebd

³³²Ebd S. 137.

всех психических и соматических сил и дает себя знать в концентрации.

БОДРСТВЕННАЯ ТЕРАПИЯ

Практическая автосуггестия, по Куэ, сводится к повторению целительного представления, но здесь, по J. H. Schultz³³³, имеется в виду нормальный человек, владеющий собой и не потерявший способности контроля.

К старым методам психотерапии Фрейд присоединил новый метод психоанализа, проводимый не в гипнозе, а в состоянии бодрствования. Гипнотерапия, по Фрейду³³⁴, есть маскирование психической жизни, а психоанализ есть ее открытие. В первом случае налицо инактивность пациента с сужением сознания, во втором — активация с расширением сознания. Невротические симптомы исчезают, если извлечь из подсознания связанные с ними переживания, и терапевтический эффект сводится к двум параллельным процессам: отреагированию и психокатарсису как результатам контакта с бессознательным. J. H. Schultz³³⁵ видит существенные черты бодрственной терапии в обращении пациента к разуму, рассудительности и господству над собою и в борьбе с болезненным симптомом через просветление и наставление. Но апперцептивный процесс в бодрственной терапии неполон и несовершенен, а расширение сознания весьма условно и ограничено; оно происходит только за счет аффективного подсознания, за счет осознания психической травмы, сексуальной инфантильности и связанного с ними чувства страха и тревоги.

Современная психотерапия представлена в различных школах, но предоставим самим психотерапевтам критиковать друг друга. И. Шульц³³⁶ говорит, что цель психотерапевтической работы — личность больного и предлагает свой метод «автогенной тренировки», саморазряджения,

³³³ Psychoterapie in «Irrtumer d. Allg. Diagnostic u. Ther.» 1933. 3, S. 24.

³³⁴ Introduction a la psychoanalyse, Paris, p. 482.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd.

или, иначе, нирванотерапии. Гайер³³⁷ говорит об опасностях погружения в нирванотерапии, которая может повести к бегству от жизни, к нарциссическому самоотражению. По Гаппих³³⁸, речь идет о самовстрече, а Гайер говорит, что самовстреча может повести к опасному замешательству. Психокатарсис по Л. Франку с отреагированием на физиологически-моторном плане также не достигает цели, по Гайеру, так как кроме отреагирования нужна еще сверхсознательная переработка всех неловкостей и неточностей, лежащих в основе комплекса отреагирования. Недостаточно и каузальное мышление, лежащее в основе фрейдовского психокатарсиса. Гайер полон сознания опасности внутренних обитателей, «Teilseelen», автономных внутренних сил, и неосторожное прикосновение к этому миру ведет только к пробуждению этих сил и подобно подливанию масла в огонь. И Юнг³³⁹ говорит о парциальных душах в человеке, о том, что среди образов подсознания есть не только прекрасные, но и постыдные, что не принимается во внимание лечащими врачами. Всякое неосторожное прикосновение к этому миру ведет к психической инфляции, к регрессии в преинфантильность. Лечение есть непрерывная беседа с бессознательным, и это ошибка, когда думают, что бессознательное есть нечто безвредное — в нем много энергии, которая может взорвать. Аналитическая техника активизирует бессознательное, выявляет его, разрушает целительную компенсацию, и бессознательное прорывается в форме несдержанных фантазий с последующими состояниями возбуждения, прямым путем ведущими к духовным заболеваниям, давая повод к самоубийству. Бессознательное опасно, когда мы находимся в противоречии с ним³⁴⁰. Очевидно, здесь Юнг имеет в виду планомерную ассимиляцию бессознательного, но напрасно искать у него какой-нибудь системы или метода такой ассимиляции.

Что же предлагают Гайер и Юнг для спасения страж-

³³⁷ Гайер, Praktischer Arzt und Psychotherapie, Berliner Klin. 1925, H. 3, S. 13.

³³⁸ ГАППИХ Praktischer Seelenheilkunde, 1935, S. 111.

³³⁹ ЮНГ Über die Psychologie des Unbewussten, 1943, S. 127.

³⁴⁰ Ebd.

дущего человечества? Гайер³⁴¹ философствует, и это его философствование есть нечто иное, как старая, заезженная, уже набившая оскомину, теософия. Внутреннее — это не только «нижнее», не только природа, земля и кровь. Древо жизни имеет не только корни, но и вершину, обращенную вверх. Истинное разряжение относится к обеим областям жизни — природной душе и покою в Боге. Это сидение на двух стульях или евангельское служение двум господам, осуждаемое в религии Логоса, Гайер хочет примирить в натуралистической, пантеистически-теософской концепции не постоянного, но становящегося Бога, в котором Божество и природа выражены одинаково и ни одна половина не может жаловаться на притеснение со стороны другой половины. Здесь, в лице Гайера, неверующий врач предлагает своим неверующим пациентам метафизический рецепт Экхарта и Шеллинга, так как для «многих» «возвращение домой» невозможно, «многие не могут вернуться к старым догмам». Хотя Гайер и говорит об опасности личного знакомства с парциальными душами и автономными сущностями, хотя ему известен дурной аспект их, тем не менее он считает главную чужеродную «душу», главное автономное начало, змея, благодетельным и дружественным началом, подтверждая его «божественную» сущность и реабилитируя его от клеветы злонамеренных и невежественных теологов.

У Юнга³⁴², как и у Гайера, и волки сыты, и овцы целы; Божество и низшая, животная природа мирно уживаются рядом. Пример Ницше говорит об опасности выйти за пределы христианства, и критикующий христианство лишает себя его защиты. Христианская аскеза освобождает нас от огромной динамики влечений, но с опасностью повредить животной природе человека в его глубочайшей основе. Эрос — такой же большой демон, как и воля к власти. Юнгу известен эрос только в его индуистском аспекте Кама. Метафизический рецепт Юнга сводится к признанию Бога как необходимой психологической функции иррациональной природы, что, по Юнгу, не имеет ничего общего с

³⁴¹ Гайер *Praktische Seelenheilkunde*. 1935. S. 87–88.

³⁴² *Über die Psychologie des Unbewussten*. 1945. S. 57–58, 127–128.

вопросом существования Бога. Не желая заслужить упрек в ненаучности, Юнг становится на точку зрения психологического агностицизма, как Кант стал на точку зрения интеллектуального и морального агностицизма, а Вольтер — на точку зрения социально-политического агностицизма. Юнг говорит, что человеческий интеллект не может ответить на вопрос о существовании Бога и нет доказательств Его бытия. Бытие Бога есть раз и навсегда вопрос без ответа, но *consensus gentium* говорит о богах и зонах.

Но кто стал на путь теософско-индуистского примитивного мышления, тот проходит этот скользкий путь до конца. Так это случилось и с Юнгом, он договорился до адвайты: «Мысль о всемогущем Существе есть Архетип», то есть Бог есть человек, а человек есть единственный бог, и в сущности, человек помогает себе сам — основной догмат буддийской сотериологии. Характерна и для Гайера, и для Юнга и др. трогательная забота о животной природе человека и страх за ее судьбу. Это — страх натуралистического психизма, жизненный корень которого заключается именно в сексуальности, возведенной в степень ритуала.

Max Levy Suhl³⁴³ говорит о признаках духовного хаоса в современной европейской культуре и об оживлении древних мнемических отложений, которые были вытеснены культурой, но еще живут в нашей душе. Пробуждение древней Психе, вытесненной и подавленной христианством, есть факт, которому в наше время посвящены целые книги. Всякое погружение человеческого духа в примитив ведет к пробуждению архаического мышления и мистических переживаний, и не есть ли обращение Гайера, Юнга и др. к натурализму и пантеизму то масло, которое подливается в огонь. Евангельское «Врач! исцелися сам!» попадает теософствующим врачам-психиатрам не в бровь, а в глаз.

Отдельные виды психотерапевтической концентрации могут принести пользу, но сил, пробуждаемых этими концентрациями, недостаточно для покрытия катастатической адинамии и астении. Причина этой малой эффективности лежит очень глубоко. Гипнотическая, суггестивная и ана-

³⁴³Max Levy Suhl Abhandlugen aus dem Gebiete d. Psychoterapie. Heft. 3, S. 66–69, 72.

литическая концентрация представляют собою типические формы эксцентрической концентрации, они не достигают глубин жизненных истоков, находящихся в центре человеческой тримерии, в сердце. Они касаются лишь самых поверхностных слоев подсознания и, в лучшем случае, достигают лишь микрокосмических слоев и слоев коллективной души, древней Психе, пробуждение которой означает регрессию и представляет главную опасность. Божественное внутреннейшее ядро, внутреннее сокровище, остается не достигнутым и пробужденным, а целительные силы главного врача, внутреннего Логоса остаются неиспользованными. Энцентрическая концентрация является религиозной и молитвенной, и только как таковая достигает центра. Эксцентрическая концентрация часто описывает опасные кривые и ставит пациента часто на самый край бездны, особенно в руках мистически невежественного и неопытного врача-психоаналитика. Молитва является единственной гарантией от всех уклонений и извращений концентрации, от всякого вмешательства внешнего и внутреннего интеллигибельного зла, от магического психизма, от психической инфляции, от пробуждения изжитого наследия. Монологизм умной молитвы в древнецерковной умной Иисусовой медитации ближе и увереннее ведет к главной цели подлинной интроверзии — к Внутреннему Сокровищу.

МЕДИЦИНСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

Джемс Лейба³⁴⁴ отмечает родство мистических состояний с психоаналитическими и психотерапевтическими методами для восстановления духовной цельности, объединения сознания. Работа психоаналитиков, по Лейбе, ставит себе следующие задачи: 1) экономия энергии путем упрощения жизни и устранения растраты энергии через внутренние антагонизмы, противоречия, торможения и вытеснения, будь это результат интеллектуальной недостаточности или морального дефекта, 2) пробуждение источников энергии, оставшихся незатронутыми, чтобы поднять жизнь

³⁴⁴ Джемс Лейба, *Die Psychologie d. religiösen Mystik*. 1927, S. 2ff.

на высшую ступень и 3) организация жизни на основе длительных интересов и объединяющих представлений и целей. Нетрудно видеть, что Лейба ставит психоанализу и психотерапии те же задачи и цели, какие ставит себе религиозная медитация, то есть задачи концентрации и собирания, сублимации и высших устремлений. Но Лейба идет дальше, он говорит об энергизирующем влиянии врача на пациента. Психиатр, обладая высшими и тонкими психологическими знаниями, занимает место духовного руководителя, руководителя души. Послесловие к книге «Die Psychologie der religiösen Mystik» не оставляет сомнений в атеистических настроениях автора, поэтому речь идет у него о полном вытеснении религиозного элемента из жизненного обихода.

Те же претензии и мечтания находим мы у Neyer'a³⁴⁵, который подходит к вопросу с пантеистической и деистической точки зрения. Разряжение должно быть не только снизу, но и сверху. Где же и в чем же это высшее у Neyr'a? Он становится на точку зрения спекулятивной мистики Эккарта и связанной с нею метафизики Шеллинга о бывающем (werdende) Боге. Neyer говорит о заблуждении снизу, но заблуждения «сверху» в духовной области встречаются не реже, и они страшнее и глубже. Если от ошибок куэизма, фрейдизма и шульцизма мы спасаемся с помощью Neyer'a, ведущего нас вверх, то от заблуждений в духовной области мы с помощью Neyer'a избавиться уже не можем. Тут нужен иной критерий, более прочный, чем наследие змеиной мудрости, нашептывающей всяким Экхартам и К^о о бывающем Боге, и недаром Neyer пытается реабилитировать змея от «теологической клеветы». Ведь индуизм пришел к выводу, что бывающий Бог сам себя спасти не может, что он сам ищет спасения у любого брамано-буддиста, у Эккарта, Гегеля и... Neyer'a. Ведь говорит же Экхарт, что он искупляет Божество. Этот werdende Gott более беспомощен, чем человек. Он ищет помощи у Neyer'a, Neyer посылает своих пациентов к этому жалкому, беспомощному божеству. Получается порочный круг, дурная бесконечность. Эта ин-

³⁴⁵ Neyer, Praktische Seelenheilkunde. 1936, S. 87–88.

дуистско-теософская путаница характерна не только для Неуер'a, но и для многих других европейских индоманов и йогистствующих психиатров; индуизм продуман у них не до конца. Пока существует эта путаница в головах психопатологов, пока они будут держаться на этих атеистических и пантеистических позициях, до тех пор научный психоанализ и психотерапия будут стоять на шаткой почве. Юнг³⁴⁶ идет не дальше своих коллег по психотерапии. Для него идея Бога есть необходимая психологическая функция иррациональной природы, не имеющая ничего общего с вопросом существования Бога. Для Юнга понятие Бога является психологическою необходимостью, как для Канта оно является теоретическою и моральною необходимостью, а для Вольтера — необходимостью социально-политическою. Но ни Кенигсберг, ни Фернэ, ни Цюрих, в отдельности или вкупе, не могут нам объяснить, откуда же эта универсальная необходимость идеи Бога.

Медицинский психоанализ остается действенным для огромной массы нервных и душевнобольных, когда не приходится говорить о разумной аскетической интенции сил тримерии. Здесь необходимо участие другого лица, в данном случае врача. Встает вопрос о личности врача-психоаналитика. J. H. Schultz³⁴⁷ говорит о значении подготовленности врача не только в техническом и профессиональном смысле, о психологическом образовании врача, «психологизировании врача». Если идет еще речь о «Psychagogik», в смысле Kronefeld'a³⁴⁸, то врач должен быть педагогом и учителем в самом высшем значении этих слов.

Вопросу о моральных качествах врача уделяется мало внимания. Больной окружен всегда тяжелою невидимою духовно-душевною атмосферой, является объектом воздействия невидимых нечистых спутников. Врач должен создать чистую и здоровую атмосферу вокруг пациента или во всяком случае не ухудшать ее своею нечистою ауру.

Не всякое внимание и не всякая концентрация действуют катартически, то есть только диссоциирующим образом.

³⁴⁶ Юнг, *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1943, S. 128–129.

³⁴⁷ S. 60.

³⁴⁸ Cit. n. Heyer.

Порок медицинского психоанализа — в возможности нового энграммкомплексобразования, так как внимание, изолируя одни компоненты от других, может вновь ассоциировать их с другими, создавая новые комплексы. Таким образом, катартическое или диссоциирующее действие внимания осложняется его ассоциирующим действием, образованием новых энграмм и, несомненно, всякое отреагирование в медицинском психоанализе есть экфория, то есть оживание старых латентных энграмм, что ведет к новому энграфированию.

Фрейд считал, что психоанализ осветил все глубины душевной жизни и вывел на поверхность сознания все психически подавленное, но это — только идеал, и последующая психоаналитическая практика показала, как она далека от этого идеала. Основная цель — раскрытие глубинного, вытесненного Я с его высшими духовными запросами, в психоанализе не достигается. Отреагирование в какой-то степени освобождает от вытесненного, ведет к психическому разряду, но чувственное, аффективное ядро остается в подсознании и вновь становится вытесненным. Отреагирование не спасает, так как не устраняет комплекс и патологический рефлекс. Тотальная экфория à la Ницше также не достигает цели, не освобождает Я, но еще больше усиливает конфликт с Я. Кроме того, появилось очень много кандидатов в сверхчеловеки, и идеал человека-тигра начал воплощаться в жизнь, усиливая социально-политические конфликты. Дешевый рецепт Оскара Уайльда: «самый лучший способ бороться с искушением, это уступить ему» ведет к пробуждению анимальности.

Подавление ассоциативной деятельности не по силам медицинскому психоанализу, который без экфории не обходится. Безэкфорический катарсис не доступен ему. Медицинская исповедь с врачом вместо духовного наставника не дает ни освобождения, ни очищения. Осознание в медицинском психоанализе — поверхностное, и одна концентрация внимания, без медитации, не ведет к катарсису. Одно только механическое осознание без параллельного пробуждения скрытого Я с его духовными вытеснениями не достигает цели. Содержание подсознания не фиксируется в сознании, и нет духовного обогащения и очищения светом

пробуждающейся духовности. Логизирование и логицизм не заменят логоизма медитации.

Дело не в одной только подавленности и вытесненности тех или иных психических феноменов, и спасение — не в одном только прорыве всего подавленного в сознание, притом еще в больное сознание. Как быть с греховным катастатическим наследием? Подвержено ли оно психоаналитическому воздействию? Таким образом, огромная область человеческого подсознания остается вне приложения психоаналитической техники. Современная психология и патология бессознательного в лице Юнга и др. отдает себе полный отчет в силе бессознательного и в слабости человека бороться с ним собственными силами человека. Все поставленные Юнгом проблемы: психическая компенсация, ассимиляция бессознательного, растворение Мана-личности, преодоление магической души — *anima* неразрешимы силами медицинского психоанализа, который может только провоцировать подсознание, пробудить его, без возможности преодолеть его, ввести его в рамки и контроль сознания. Здесь выступает огромное значение сознания, которое йоги и йогистствующие европейцы с таким легкомыслием пытаются потопить в змеиной бессознательности.

Фрейд³⁴⁹ говорит:

«Die bösesten Dämonen, die gebändigt in jeder menschlichen Brust wohnen und die der Arzt aufwecken müsse, um sie zu bekämpfen... Die Animalität des Unbewussten, alles böse der Menschenseele enthält».

ПСИХОАНАЛИЗ И МЕДИТАЦИЯ

Есть два пути к реализации подсознания: психоанализ и медитация. Разнице методов соответствует и разность достижений, и когда обнаружилась недостаточность психоанализа как лечебного метода, тогда обратились к медитации, которая заняла в настоящее время прочное место в психотерапии. Психоанализ достигает поверхностных слоев подсознания, выявляя аффективные, эмотивные,

³⁴⁹ Фрейд *Analyse der Dora*. 222

инфантильные и частично архетипные слои подсознания, не затрагивая глубоких корней его. Медитация проникает глубже, достигает архетипных и микрокосмических слоев. Можно сказать, что сколько дано элементов микрокосмоса, столько существует и видов медитации, и все их разнообразие дано в йогической и буддийской медитациях. Только в религиозной медитации ум и сознание достигают теистических (логоистических) глубин. Участь духовного подсознания в медитациях различна, происходит поляризация духа — в сторону Логоса и Духа Св. в древнецерковной и в западноцерковной медитации, и в сторону микрокосма и манаса в йогической медитации. В первом случае дух усиливается и обновляется, триадизируется и соединяется с Логосом, не сливаясь с ним и не поглощаясь в Нем; во втором случае — дух становится добычей индивидуальной души — манаса, поглощаясь в нем. В первом случае достигается теистическое сознание, или сверхсознание, во втором — космическое сознание йоги, или космическое сверхсознание.

Преодоление подсознания является величайшею проблемой человечества. В современной науке она еще только поставлена, а свое полное разрешение она получает только в религиозной жизни и в религиозной медитации. Неразумное, аффективное подсознание в виде психических новообразований и комплексов тает под воздействием молитвенной концентрации ума в сердце.

Осознание всего содержания подсознания головы и сердца и стабилизация сознания в сверхсознании — таков идеал умного Иисусова делания и религиозной жизни в духе и рассудительности. В до- и внехристианской медитации обратные процессы обезличения и бессознательности идут параллельно. Осознание бессознательных психосоматических актов в йоге бесцельно, так как сознание все равно исчезает и все вновь погружается в бессознательность, пока не начнется новая игра.

Можно подойти к подсознанию со стороны, как в медицинском психоанализе, когда есть посредник между Я и его подсознанием в виде врача — психоаналитика. Можно подойти к подсознанию в порядке индивидуального религиозного молитвенного самонаблюдения и самоуглубления в медитации.

Медицинский психоанализ показал не только свою полную неспособность бороться с демонским подсознанием, но своим неумелым вмешательством открывает ему новые люки в сознание и дает поводы к его экстазу. Вызов «зверя из бездны» уже никого не соблазняет, и действительно, лучше оставить зверя в бездне сердца, чем вызвать его на поверхность, не умея бороться с ним. Психоанализ и психотерапия вторглись в интимнейшую область души и Я, где их встретило много неожиданностей и много опасностей. Современная психотерапия полностью учитывает эти опасности, и уже отовсюду слышны предостерегающие голоса.

Мы уже говорили о двух сокровищницах подсознания: 1) микрокосмической и антропической, включающей в себя коллективное подсознание в смысле Юнга, и 2) логоистической. Если последнее просто и единично по своей сущности, то первое, микрокосмически-антропическое, очень сложно и многообразно. Величайшая опасность микрокосмически-антропического наследия заключается в том, что в нем есть и дурной аспект падших идей и сущностей, энантичных сил, которые, будучи пробуждены к активности в медитации, стремятся к господству над человеческою личностью и над силами тримерии. Медитирующий в этой области подобен тому простаку, который дал свободу злему духу, но не сумел им управлять и стал его жертвою. А. Блюм-Ернест³⁵⁰ подверг анализу и критике некоторые современные теософские и оккультные школы и говорит о «Засилии бессознательного» и о том, что позсознательное угрожает затопить духовную жизнь Европы. Он говорит о впечатлении душевности от всех этих систем, о религии подсознательного, о сатанинском соблазне и демонских влияниях, о том, что «дело идет не о правомочных делах», а о пробуждении в Европе старых, изжитых мирозерцаний. Wilhelm Stählin³⁵¹ говорит: «Медитирующий дает место предмету своей медитации в своей душе и силу над своею мыслью и своим бытием. Поэтому есть большая ответственность в

³⁵⁰ А. Блюм-Ернест, *Die Übermacht des Untbewusstseins*. 1926, S. 21–32.

³⁵¹ Wilhelm Stählin, *Vom göttlichen Geheimnis*. 1936, S. 75–76.

том, о чем мы медитируем. Нельзя говорить о медитации, не зная, каким силам мы открываем доступ в наше внутреннее, какому гостю мы готовим ночлег». Но и Карл Риттер и Юнг говорят о том, что задача заключается не в том, чтобы найти связь с наследственной массой или открыть вновь шлюзы к бессознательному. Тем не менее современная медитирующая Европа находится почти вся под микроскопическими и демонскими влияниями и беспомощна в борьбе с пробуждающимися сумерками подсознания.

Проблема подсознания только в недавнее время стала достоянием западной науки, но уже раздаются голоса, что науке с этой проблемой не справиться. Когда стало ясно, что фрейдовский психоанализ оставил глубочайшие слои духовной жизни нетронутыми и не исцелил психические раны, тогда некоторые научные круги обратились к активному методу медитации и выросли школы медитации, среди которых нужно отметить Гаппих, Юнга, Карла Риттера, Гейера, Риттельмайера и др. Нет еще связной теории медитации и нет еще полного понимания значения и сущности медитации. За неимением собственных образцов, так как древнецерковный метод почти неизвестен, а средневековые основательно забыты, пришлось обратиться к готовым восточным образцам в виде йоги. В настоящее время делаются попытки найти собственные пути на почве западной, христианской духовной культуры, и на первое место необходимо поставить метод Риттельмайера³⁵², изложенный им в книге «Медитация». Хотя книга эта проникнута насквозь антропософской догматикой, но внутреннее христианское ядро в ней несомненно. В современной медицинской психологии, в психиатрии и в кругах Seelsorger оживила древняя аскетическая проблема прояснения подсознания. Практикующие медитацию отдают себе отчет в том, что дело не ограничивается здесь терапевтическим воздействием, но что имеет место погружение в различные слои подсознания и пробуждение к жизни различных сил, существ и сущностей, скрытых в различных слоях подсознания.

Проблема сублимации Фрейдом только поставлена, но

³⁵²Риттельмайер, Meditation.

не получила разрешения ни у него, ни после него. Дело не в одной только диссоциации психических комплексов от света ума и сознания, но и в коренном изменении аффлектирующих и ассоциирующих сил тримерии. Медицинский психоанализ не в состоянии учесть полностью диссоциирующее действие ума и сознания, он оперирует чисто религиозными понятиями и проблемами, переводя их на безрелигиозный и антирелигиозный базис. Безрелигиозную сублимацию мы оставляем на совести гг. Лейба и К°, с их иррелигиозностью и на совести Гейера и Юнга с их псевдорелигиозностью. Взаимоотношения науки и религии выступают с особенною отчетливостью в психоанализе и психотерапии. Наука приблизилась к религии в своих устремлениях проникнуть в тайны большой человеческой психики, и метод ее приближается к религиозному методу. Вместо того, чтобы признать корень своего происхождения в религии, наука стремится и здесь вытеснить религию, будучи все еще проникнута знантным духом. По Фрейду³⁵³, сублимация имеет целью отвлечь чрезмерно сильные возбуждения от сексуальных источников и открыть им применение в других областях, чтобы вызвать некоторое повышение психической работоспособности.

Фрейд и Брейер понимают катарсис чисто интеллектуалистически и рационалистически, это — ведантское очищение через знание, но знание здесь — практическое, утилитарное, ограниченное применительно к данной болезненной ситуации. Пациент должен знать причину своего заболевания в виде воспоминания, представления, чувства, психической травмы и т. д. Катартическое лечение сводится к механическому выплыванию этих психических элементов и их словесной экфории. Таинственный процесс извлечения внутреннего и скрытого, процесс чисто религиозный по своей сущности, здесь крайне ограничен и беден и напоминает отрывочную интуицию. Медицинский психоанализ имеет в виду клинически выраженные случаи заболевания и направлен к устранению отдельных болезненных синдромов, в лучшем случае к устранению данного заболевания;

³⁵³Cit n. Michaelis. S. 22.

но и после излечения от данного заболевания пациент не гарантирован, что он психически здоров. Нервно-душевное заболевание — это Протей, ущемленный в одном своем проявлении, он проявляется в другом. Отсюда — неэффективность медицинского психоанализа. Парциальное излечение — не выход. Медицинский психоанализ не знает тотального излечения души и духа, не знает полного апокастасиса (восстановления) и не умеет стабилизировать те успехи, которые выпадают на его долю. Борьба с Протеем эффективности не по силам рационалистической психотерапии.

АСКЕТИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

Подлинный психоанализ — задача религиозная и харизматическая, логоистическая и агиопневматическая, а проблема расширения и метаморфоза сознания, с реализацией сверхсознания и преодолением подсознания, тесно связанная с центральной религиозной проблемой спасения и искупления. Эта проблема искажена на Востоке, и в таком же искаженном виде она ожила на Западе, став из религиозной проблемы научной проблемой. Средним религиозным идеалом является ограничение сферы подсознания в религиозном приближении к первоначальному человеческому естеству. Высшим религиозным идеалом является полное преодоление подсознания с переводом всего сокровища подсознания в сознание в виде сверхсознания, при полном преодолении и сублимации аффективности и растворении комплексов. Только полное незнакомство с древнецерковной аскезой позволяет Schutze-Gäwernitz утверждать, что «прояснение подсознания есть открытие нашего времени», причем имеются в виду достижения психоаналитической техники. Мы видели недостатки этой техники: открывается только часть подсознания, отреагирование еще не означает катарсиса, возникает вопрос о катарсисе самого оператора, врача-психоаналитика, о предъявлении к нему требований духовного порядка; со стороны пациента — пассивность и отсутствие интенции духа. В медитативно-аскетическом психоанализе проблема просветления подсознания ставится шире и глубже, имеется в виду все содержание аффектив-

ного, злого подсознания до самых глубочайших его основ в камере и бездне сердца.

«Помыслы в сердце человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их» (Притч. Соломона 20, 5).

В этом вычерпывании — вся сущность аскетического психоанализа. При концентрации ума в сердце в умном делании свет сознания проникает в более отдаленные области и сфера темного подсознания постепенно уменьшается. Специальная аскеза хранения ума, чувств, сердца и фантазии имеет задачей прекращение всякого нового и свежего энграфирования. Темное содержание подсознания исчезает без следа, свет сознания побеждает тьму.

Аскетический психоанализ отличается от медицинского не только по системе антропологии и по своим методам, объектом его является основная первородная болезнь человечества — первородный грех, а не его отдельные клинические психосоматические проявления, причем он учитывает полностью процесс истощения и дегенерации сил тримерии в противоестестве комплексов и страстей и знает эффективные средства к повышению духовно-душевного динамизма. Психоанализ в древнецерковной аскезе — не самостоятельная проблема, а есть лишь часть общего апокатастасиса человека, и он тесно связан с мистическими процессами интеграции, гармонии, триадизации и метаморфоза. Если эти мистические процессы означают восстановление, стабилизацию и реализацию доброго систатического наследия человека в разумной интенции всех сил тримерии, их резервной силы и скрытых потенций, то мистико-аскетический психоанализ ведет к ликвидации злого катастатического наследия в виде психических комплексов и новообразований. Если там имеет место соединительная, синтетическая деятельность, то здесь, наоборот, психоанализ завершается в полном диализе, расщеплении и растворении искусственных психических образований, и в этом заключается самоотверженная и жертвенная работа ума в сердце в умной Иисусовой медитации. Марк Подв. говорит:

«Ум, проникая в сердце в умной молитве, приносит мысленные жертвы».

Таким образом, и психоанализ является мистическим процессом диссоциации психических комплексов, в то время как основной чувственно-аффективный, сенситивно-волевый, тимо-эпитимический корень подвергается мистической сублимации. Успокоенный, обретший мир Христов, обновленный и облагородствованный в молитве ум начинает гореть своим природным огнем и светить своим природным светом, усиленным ипостасными светами Христа и Духа Св. Он обращается к душе, обнаруживая в ней новую деятельность. Как солнечный свет рассеивает мрак, так свет ума рассеивает в темных уголках души все чувственные призраки, эти источники желаний, страстей и помыслов. Ум поднимается на брань с неразумной душой, с раздражительной частью, тимосом, вносит в нее успокоение. Темное содержание подсознания проводится не только через интеллектуальное сознание, как в медицинском психоанализе, но и через моральное и через религиозное сознание. Значение религиозного фактора в психоанализе видно из всего прежде сказанного. Вера, молитва, преданность, благоговение, любовь усиливают самоотверженную работу ума и сердце в умной медитации, суть факторы катартические в подлинном значении этого слова. Возбуждение всего доброго и светлого и подавление, вытеснение всего злого с параллельным вычерпыванием всего злого энграфирования — такова роль религиозного фактора в аскетическом психоанализе. Ап. Павел говорит об эсхатологическом просветлении всего катастатического и скрытого подсознания всего человечества в последние дни:

«Господь осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения» (1 Кор. 4, 5),

основываясь на евангельских словах:

«Нет ничего тайного, что не стало бы явным» (Мф. 10, 26).

Тайна зла, бездна магической души и каменных сердец, «лукавые догматы» — все будет освещено светом Логоса.

Эмпатический ум и гедопатическое сердце суть два катастатических фактора, с которыми медицинский психоанализ не в состоянии справиться и потому не может зафиксировать свои успехи. Чтобы бороться с ассоциативно-

стью ума и сердца, нужно не только оторвать их от привычной деятельности, но и дать им новую деятельность, более соответствующую человеческой природе и идеалу Архетипа. Усиление апперцептивной деятельности ума и сердца достигается не только в индуктивно-дедуктивных функциях, но и в религиозной рассудительности, различении, самокритике и самонаблюдении, и особенно в религиозной практике благодаря волевой устремленности. Своей вершины апперцептивность достигает в концентрации и медитации. Таким образом, психоанализ сам по себе, без делания, и особенно без духовного делания, без аскезы не достигает цели.

Мы видели двойственность функции внимания, его ассоциативную и диссоциирующую деятельность. Это потому, что ум ведет себя по-разному в обоих случаях; в первом случае он соединяется с чувственным, принимает его, а во втором — он отвергает его. Это воздержание ума составляет первую фазу аскезы: исчезает всякий повод к соединению, к синдиазмос и синкататесис, составляющих начало и основу ассоциативной деятельности сердца. Воздерживаясь от инстинктов, от плотских appetitов, влечений и желаний и связанной с ними чувственности и фантазии, ум укрощает их, вводит в естественные рамки, господствует над ними, анализирует их, «философствует», как говорит Максим Исповедник³⁵⁴. Аскет не боится вытеснения и подавления животного, так как параллельно идут катартический процесс и психоаналитическая деятельность ума. Аскет знает, что страшна не животная природа, а те комплексы, которые вырастают на этой животной почве, то извращенно-человеческое и демонское, что вносит человек в свою animalность. Правда, и у аскета часто дает себя знать колоссальное напряжение вытесненного и подавленного, но аскет достигает разрядки не в экстазе, а в безэкстазическом катарсисе, в религиозной теории (созерцании) и практике. Аскетическое торможение одних функций компенсируется аскетическим возбуждением других функций, высших, духовных. Исчерпание энграмм в аналитической терапии да-

³⁵⁴ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1001, сотня 2.*

ет лишь временный эффект. Аскет достигает этого другим путем. Марк Подвижник говорит:

«Грех есть огонь жгучий. Чем больше лишаешь его материала, тем больше он гаснет»³⁵⁵.

Аскет лишает энграммы пищи в воздержании.

Вторая фаза аскезы — хранение ума и сердца и затвор чувств и фантазии, чем достигается уменьшение и устранение новой, свежей энграммы, то есть ассоциативный процесс сокращается до минимума. Ум освобождается от фантазии и помыслов, от суггестий демонской силы, от воздействий внутреннего интеллигильного зла³⁵⁶. Аскетическое хранение ума и сердца осуществляется в Иисусовой молитве.

«Берегись и тщательно храни душу твою» (Второзак. 4, 9).

Собственно психоаналитическое действие ума в сердце составляет третью фазу аскезы. Никодим Агиорит говорит, что ум во время умной Иисусовой молитвы

«видит дурные склонности сердца, воздействия, влияния, местопребывание нечистых сил, видит все свои ошибки и зовет на помощь Иисуса, просит прощения, кается и скорбит»³⁵⁷.

Ум достигает самого источника энграмм в сердце (не только в голове) и уничтожает помыслы в самом корне их. Исаак Сирин говорит:

«Страсти искореняются и обращаются в бегство непрерывным погружением мысли в Боге. Это — меч умерщвляющий их»³⁵⁸.

Созерцая содержание сердца, ум контролирует. Контроль как изъятие ума из страсти. Поэтому слова Марка Подв. звучат, как заповедь:

«Люби контроль своих грехов»³⁵⁹.

³⁵⁵Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 921.

³⁵⁶Исихий, Patr. Migne. PG, t. 93, 1481.

³⁵⁷Никодим Агиорит, О хранении чувств, ума, фантазии и сердца, Константинополь, 1924, с. 129.

³⁵⁸Исаак Сирин, Сл. 8, с. 45.

³⁵⁹Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 65, 916.

Пока существует душевное подсознание, до тех пор невозможно одухотворение души, ее метаморфоз, невозможно духовное совершенство, не наступил еще «возраст Христов» (Ефес. 4, 13). Наличие душевного подсознания означает специфическую душевность:

«Душевный человек водится духом мира сего чувственным»³⁶⁰.

Магизм, фаллизм, шактизм, утонченная сексуальность — таковы специфические черты этой душевности, связанной с микрокосмическим теллуризмом и сидеризмом. Отсюда такая неразрывная связь между магической душой, оргиазмом и политеизмом. Душевное подсознание должно быть полностью приведено в движение, изжито и ликвидировано, а частью — переведено в сознание. Каллист Тиликуда говорит о процессе осознания и о движении помыслов:

«Из порочных помыслов иные никогда не входят в душу нашу, если мы крепким ограждением оградим себя. Иные рождаются внутри, когда разленимся, и растут, но как только осознаются, скоро gloхнут и исчезают. Иные растут, входят в худые дела и все здравие души нашей расстраивают, когда бываем в большом разлениении и вознерадении»³⁶¹.

«Разлениение» и нерадение влекут за собою пассивность души и духа и гибельны, ум слабеет, не исследует чувства и желания, не контролирует и не господствует, он покоряется чувству и следует за ним.

Злая страница карты души должна померкнуть, камера и бездна сердца — опустеть, остатки эффективности и волитивности, тимо-эпитимизма должны сгореть до тла в огне божественного Эроса и концентрированного ума. В религиозной концепции Логоса-Христа сознание должно расти и вырасти до сверхсознания, а подсознание должно уменьшиться и исчезнуть.

³⁶⁰ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница, гл. 80, с. 159. (По Позову с. 169).

³⁶¹ Каллист, Добротолюбие, т. 5, О внимании и молитве, гл. 5, с. 438. (По Позову с. 472).

Сверхразумное и божественное переходит в сознание, став сверхсознанием, а микрокосмическое в процессе сублимации и катарсиса вливается в божественное вместе с сублимированным человеческим. В оккультизме, спиритизме, теософии, медиумизме, гипнозе имеет место прорыв Психе в сознание, а в йоге — прорыв демонского начала змея Кундалини. Психическая инфляция настолько сильна, что ведет к каталептическому ментальному шоку. Бессознательность логического экстаза-Самадхи есть тотальный прорыв коллективной души в сознание со всеми заблуждениями, искажениями и предрассудками психизма, со всем архаическим миром дуалистических, монистических, пантеистически-атеистических, адвайтических, политеистических и натуралистических понятий, всего того, что подавлено и загнано в подполье христианством. Усилиями восточных махатм и псевдомахатм и их европейских учеников-индоманов этот мусор психизма вновь поднимается на поверхность из темных глубин доисторического подсознания.

БРАНЬ

За осознанием помыслов следует духовная борьба с ними, религиозно-аскетическая брань. Каллист Тиликуда говорит:

«Второе, когда войдут помыслы, скорее изгонять их, чтобы они не осквернили пажити души нашей и не сделали ее непотребною»³⁶².

Активной брани предшествует различение помыслов. Григорий Синайский говорит:

«Ни один помысл не удержится в сердце, если различишь, что они чужды, то есть исходят от первородных сынов Египта, и тогда увидишь энграфированные в сердце лукавые и добрые помыслы»³⁶³.

Различению предшествует интроверсия и самонаблюдение.

³⁶²Каллист Тиликуда, Добротолюбие, т. 5, О внимании и молитве, гл. 5, с. 438. (По Позову с. 472).

³⁶³Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1500.

«Нужно каждый день и час наклоняться к своей душе и исследовать и судить, бичевать к изгнать все постыдные и темные помыслы, пресечь незнание, изгнать из разума зло и лукавство, и из неразумной души бесчувствие»³⁶⁴.

Первое усилие заключается в том, чтобы не принимать чувственное и страстное. Феоплит говорит:

«Помыслы отгоняй и не позволяй им пробегать в сердце и закосневать в нем. Закоснение страстных помыслов, оживляя страсти, умерщвляют ум. Почему, как только приразятся они, с первого появления их в уме, спеша поразить их стрелой молитвы. Если они будут настаивать, толкая в дверь внимания и возмущая мысль, то они получают подкрепление от скрытого вожделения их. Почему, как бы право имея какое на душу, они тревожат и докучают»³⁶⁵.

Ум должен трезвиться и внимать сердцу, и тогда он отгоняет помыслы и от них не остается ничего.

Второе усилие заключается в том, чтобы изгнать помыслы после того, как они уже вошли в сердце, не позволять им задерживаться. Это — значительно труднее и не дается без борьбы. Ум подвергается натиску с двух сторон. С одной стороны, страсти, как некие живые существа сами вступают в брань с умом³⁶⁶. С другой стороны, демонский ум вступает в борьбу с нашим умом³⁶⁷. И чувства, по Исааку, вступают в брань с умом. Исаак так описывает процесс борьбы:

«Не все страсти ведут брань наступательно. Ибо есть страсти, которые показывают душе только скорби, нерадение, уныние, печаль и налагают на душу только тяжесть. Крепость же души испытывается в победе над страстями, ведущими брань наступательную. И человеку надлежит иметь тонкое сведение об этом и знать предметы, чтобы при каждом сделанном шаге сознавать, куда достигла и какую стра-

³⁶⁴ Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. I, Лейпциг, 1768, § 8.

³⁶⁵ Феоплит, Добротолюбие, т. 5, слово в котором выясняется сокровенное во Христе делание, гл. 28, с. 174. (По Позову с. 188).

³⁶⁶ Исаак Сирин, Сл. 45, с. 195.

³⁶⁷ Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1496).

ну попирает стопами своими душа, в земле ли Ханаанской, или за Иорданом»³⁶⁸.

По Исихию, ум исследует лукавые помыслы, чтобы разрушить их, и достигает цели. Из своего опыта каждый аскет знает, что ум одними своими силами не в состоянии справиться с врагом. Отсюда — практический совет Исаака:

«Прежде чем начнешь брань, ищи себе помощи»³⁶⁹.

Помощь приходит от призывания имени Иисуса.

«Из опыта знаем, как действует имя Господа Иисуса против интеллигибельных врагов»³⁷⁰.

Афанасий Великий говорит:

«От креста и призывания Христа демоны убегают. . . мантия (гадание) и магия прекращаются и отравление отменяется, и люди избегают обмана»³⁷¹.

Исихий говорит:

«Когда увеличиваются в нас лукавые помыслы, поставим среди них призывание имени Иисуса и увидим, как по растворении их точно дым появляется, как научил нас опыт. Евхаристия сжигает в нас грехи, освобождает от демонов, просветляя ум»³⁷².

Эмпатический ум и гедопатическое сердце отличаются богатством чувственных и фантастических впечатлений и чувственную память. Аскет умного делания отличается от неаскета тем, что ум его уже не впечатлевается чувствами и фантазией, что он уже выбросил из своего ума нежелательные и постыдные впечатления в виде помыслов; его космическая, вещественная память сужена до минимума, но зато расширена божественная память, и на этой почве возникает мистическое взаимодействие ума и сердца.

³⁶⁸Исаак Сирин, Сл. 45, с. 283.

³⁶⁹Исаак Сирин, Сл. 57, с. 300.

³⁷⁰Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150* 1500).

³⁷¹Афанасий Великий, *Patr. Migne. PG, t. 25/1*, 180–181.

³⁷²Исихий, *Patr. Migne. PG, t. 93/2*, 1512.

САМОАНАЛИЗ

Можно говорить о трех ступенях интроверсии. Первою ступенью является самоанализ, и Евагрий говорит, что для борьбы с помыслами необходимо тщательно анализировать их, кто они, из чего состоят и что в них поражает ум, и в каком месте и при каких обстоятельствах они появляются. При таком анализе помысл исчезает³⁷³. Исаак говорит:

«Смотри, какие страсти, по твоему замечанию изнемогли перед тобою, какие из них пропали и совершенно отступили от тебя, и какие понуждают тебя... И как относится к ним царь — ум, борется ли с ними»³⁷⁴.

Григорий Неокесарийский говорит:

«Через созерцание инстинктов и страстей душа приходит к познанию их и возносится над ними. Как в зеркале себя созерцая, душа видит начало и корень зла и источник неразумных страстей»³⁷⁵.

Самонаблюдение является следующей ступенью и, по Исааку, заключается в том, чтобы уразуметь те непрестанные изменения, которым человек подвержен, причем особенно умудряют человека жизненные испытания. Необходимо «наблюдать за собою в уме своем и дознавать, какие изменения принимает мысль с каждым днем, как внезапно из мирного состояния приходит (ум) в смущение»³⁷⁶. В другом месте Исаак говорит:

«Человеку надлежит иметь тонкое сведение обо всем этом (о проникновении страстей в души) и знать приметы, чтобы при каждом сделанном шаге сознавать, куда достигла, и какую страну начала попирает душа своими стопами»³⁷⁷.

Через самоанализ и самонаблюдение человек приходит к самопознанию, о чем и говорит Григорий Нисский:

«Если доискиваешься душевных деятельностей, то внемли

³⁷³ Евагрий, Добротолюбие, т. 1. (По Позову с. 660).

³⁷⁴ Исаак Сирин, сл. 45, С. 194.

³⁷⁵ Григорий Неокесарийский, *Patr. Migne. PG, t. 10.*

³⁷⁶ Исаак Сирин, Сл. 46, с. 199.

³⁷⁷ Исаак Сирин, Сл. 45, с. 196.

себе, как говорит Моисей (Второзак. 4, 9), и как в книге чистай историю действий души»³⁷⁸.

Следующие слова Исаака звучат как заповедь аскезы: «Будь всегда внимателен к самому себе»³⁷⁹.

Самоанализ и самонаблюдение при некотором аскетическом усилии ведут к самоуглублению, этой высшей ступени, когда интровертированный ум достигает наиболее глубоких слоев подсознания, его божественного содержания, и Исихий выразил это в формуле:

«...смотреть вглубь сердца и успокоиться умом»³⁸⁰.

Исихия становится венцом самоуглубления и означает полную свободу ума от страстей. Психоаналитическое действие ума на этой ступени достигает своей вершины, и об этом говорит Исаак:

«Непрестанным собеседованием и самоуглублением в молитвословии искореняя в сердце своем всякий образ и всякое подобие, предварительно тобою воспринятое. Приучай ум свой углубляться в тайны Спасителя домостроительства»³⁸¹.

Бесстрастие ума влечет за собою бесстрастие чувств, о чем говорит Никита Стифат:

«Когда ум преселится к вещам сверхчувственным, тогда и чувства, состоя в своем чине, бесстрастно входят в соприкосновение с предметами страстей, исследуя лишь причины их и природу, и верно определяя их действие и свойства, без пристрастия и без склонения к ним желания против естества»³⁸².

КАТАРСИС

За созерцанием помыслов и страстей и их причин приходит в самоуглублении созерцание объектов сверхчувственного и сверхразумного мира и начинается катартическое

³⁷⁸ Нисский (Творения, т. 1, 211).

³⁷⁹ Исаак Сирин, сл. 45, с. 194.

³⁸⁰ Исихий, *Patr. Migne. PG*, t. 93/1, 151–2.

³⁸¹ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 263.

³⁸² Никита Стифат, *Добротолюбие*, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 22, с. 87. (По Позову с. 95).

действие ума на сердце в молитвенной концентрации³⁸³. По учению древнецерковной антропологии душа и сердце суть складывающиеся доброго и злого. Религиозно-аскетический, медитативный, созерцательный катарсис завершается полным изгнанием зла из сердца. Ум действует в сердце не только своим светом, освещая темную «бездну сердца», но он действует и как огонь, сжигающий все нечистое, проявляя свою божественную функцию, так как «Бог есть есть огонь поедающий». По Григорию Син. ум, проникая в сердце, сжигает душу³⁸⁴, то есть все нечистое в душе, остатки страстей и помыслов в виде следов и отпечатков. Симеон Новый Богослов говорит:

«Внимание и молитва (умная Иисусова молитва) нужны, чтобы хранить сердце. Ум, созерцая эти места, изгоняет из них все идеи врага, в нем посеянные. Ум изгоняет из поверхности сердца все помыслы»³⁸⁵.

Мистический катарсис протекает не без борьбы.

«Духи страстей начинают страшно трясти бездну сердца, но с призыванием имени Иисуса они исчезают как воск. Изгнанные оттуда, они начинают волновать чувствами поверхность ума. По изгнании их возникает покой»³⁸⁶.

Религиозный фактор приобретает все свое значение и силу в этой эффективности молитвы, в борьбе с экзогенным и эндогенным демонским началом и в победе над ним, в искоренении зла в самом корне его.

ИСПОВЕДЬ

Медицинский психоанализ лишь внешне напоминает церковную исповедь. И в том, и в другом случае имеет место гетероанализ, экфория в слове, в рассказе другому лицу, профорическая экфория, часто более деятельная и более действительная, чем самоанализ. Отсюда — боль-

³⁸³Исаак Сирин, Сл. 59, с. 317.

³⁸⁴Григорию Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1308.*

³⁸⁵Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, О третьем образе внимания и молитвы. Вопрос-ответ. с. 470-472.

³⁸⁶Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, О третьем образе внимания и молитвы. Вопрос-ответ. с. 470-472.

ший эффект отрегирования, разряжения, чувство облегчения и освобождения, которое принимается за катарсис. Но дело не в простом механическом разряде, и Феолитп говорит:

«Помыслы тревожат и докучают. В таком случае надобно предавать их поруганию через исповедание, ибо злые помыслы тотчас обращаются в бегство, как только бывают оглашаемы. Как при появлении света отбегает тьма, так и перед светом исповедания исчезают страстные помыслы, которые и сами суть тьма. После сего всякого рода помыслы, находя мысль свободною от страстей и занятою непрестанною молитвою, стремительно отбегают со стыдом»³⁸⁷.

ПОКАЯНИЕ

Сила церковной исповеди в том, что она связана с покаянием, раскаянием в совершенном поступке, в мысли или слове. Покаяние является одним из кардинальных фактов религиозной жизни, и о значении его Иоанн Лествичник говорит:

«Покаяние есть переход от противоестественного состояния в естественное, от дьявола к Богу, через аскезу и страдание»³⁸⁸.

Покаяние является одним из факторов апокатастасиса, его необходимым условием. Никита Стифат говорит о значении покаяния:

«Покаянием очищаемся от яда и скверны греха»³⁸⁹.

Отсюда — целительное действие покаяния, отмечаемое Исааком:

«Покаяние врачует души»³⁹⁰.

Элемент страдания, скорби, сокрушения и печали от-

³⁸⁷ Феолитп, Добротолюбие, т. 5, Слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание, Гл. 28, с. 174. (Позов ошибся: Слово Феолитпа, а Григория Синайского)

³⁸⁸ Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 781.

³⁸⁹ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, Первая деятельных глава отница, гл. 69. с. 100. (По Позову с. 116).

³⁹⁰ Исаак Сирин, Сл. 46, с. 198.

мечают, кроме Иоанна Лествичника, и другие. Ап. Павел говорит:

«Печаль ради Бога производит неизменное покаяние к спасению, а печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7, 10).

Никита Стифат говорит:

«Печалью душа возвращается в естественное состояние, слезами источает зиму страстей и облак греха»³⁹¹.

В другом месте он говорит о различии между мирскою печалью и печалью по Боге и о спасительной силе последней:

«Печаль есть страсть тлетворная для души и тела, и самих мозгов касающаяся. Но такова печаль мира сего. Печаль же по Богу, весьма полезна и душеспасительна, она подает терпение в трудах и искушениях, открывает источник умиления и слез, как хлебом насыщает сердце (Пс. 79, 6)»³⁹².

Исаак говорит о мистическом действии скорби:

«Скорби и опасности умерщвляют в страстях сладострастие»³⁹³, поражают «греховную сладость в сердце».

Этот элемент страдания и скорби самое существенное в покаянии, и на нем покоится катартическое действие покаяния. Если в исповеди и психоанализе осуществляется перевод аффективного и злого подсознания через интеллектуальное сознание, то в покаянии осуществляется перевод через моральное и религиозное сознание. Говоря о погибших галилеянах и жертвах упавшей Силоамской башни, Христос предостерегает:

«Если не покаетесь, то все также погибнете» (Лк. 13, 1-5).

Как показывает само слово «метанойя», покаяние есть переход на другую, высшую интеллектуальную ступень, отрыв от обычного житейского менталитета, сдвиг от катататической «мертвости во грехах» (Колос. 2, 13), избавление от «власти тьмы» (Колос. 1, 13). В покаянии осуществ-

³⁹¹ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, первая деятельных глав сотница, 61, с. 99. (По Позов с. 107).

³⁹² Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, первая деятельных глав сотница, 60, с. 98. (По Позов с. 107).

³⁹³ Исаак Сирий, Сл. 77, с. 378.

ляется мистическое возвышение, переход на высшую ступень, метатезис или метастазис.

Где катарсис и возвышение, там ответное движение Божественной силы благодати, и потому покаяние воздвигнуто в церкви Христовой до степени таинства. Исаак говорит:

«Как благодать на благодать людям по крещении дано покаяние, потому что покаяние есть второе рождение от Бога. И то дарование, залог которого мы прияли от веры, приемлем мы покаянием, которое есть вторая благодать»³⁹⁴.

Проблема комплексобразования нависла над душевно-духовностраждущим человечеством как дамоклов меч и требует своего разрешения. Что делать с авгиевыми конюшнями комплексов и какого Геракла (Геркулеса) призвать на помощь? Куда девать устаревшие, ненужные, неприятные и вредные комплексы в виде желаний, стремлений, страстей, грехов? Кому из нас не хотелось бы навсегда устранить и забыть некоторые события из своей жизни, переживания, наиболее неприятные и постыдные? Человеку не дано произвольное забвение, таинственная мифическая Лета, богиня забвения, отвернулась от человека. Платон не жалуется Лету как антипода «анамнеза», когда душа при своем воплощении на земле помнит о своем божественном происхождении и сохраняет впечатления о своем потустороннем бытии.

Религия Логоса-Христа знает универсальное средство против этой обремененности катастатической души, не владеющей своим психо-соматическим аппаратом.

«Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою Вас» (Матв. 11, 28).

«Труждающиеся и обремененные» — это раздавленные катастатическим психизмом люди, рабы комплексов: греха, страстей, влечений и стремлений, эмоций и аффектов.

«Найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11, 29–30).

Прямое обращение ко Христу и принятие Его «бремени» освобождает от непосильного временами бремени психосоматических комплексов.

³⁹⁴Исаак Сирин, Сл. 83, с. 390.

ИНТРОВЕРСИЯ

Отцом западной интроверсии следует считать Сократа. После древних натурфилософских систем, начиная с Фалеса, после ожесточенной борьбы гераклитовцев с парменидовцами, Сократ круто изменил направление древней философии. Это стало возможным после того, как Парменид положил прочное основание онтологии (науки о Бытии), признав существующим только Единое, вечное, постоянное и неизменное. Пармениду же принадлежит разграничение Бытия и явления, причем знание явлений признано чувственным и потому, по Пармениду, недостоверно, есть мнение, а не Истина. Только знание Сущего, которое Едино, достоверно, потому что не меняется и постигается разумом, а не чувствами. «Легче понять многое, как произведение Единого, чем понять Единое, предположив, существование многого», — говорил Зенон, ученик Парменида. Доводы Зенона о существовании Единого, о существовании Субстанции, не потеряли своего значения и до настоящего времени.

Сократ отнесся скептически к натурфилософии, к возможности изучить Сущее через изучение внешнего, материального мира. Его знаменитое «я знаю то, что я ничего не знаю» относится к этой области. Сократ направил свои усилия к изучению внутреннего мира человека, к изучению Сущего через духовный мир, к наблюдению за тем, что есть в этом мире от Сущего. И здесь, в этой неисчерпанной и неизведанной глубине, он нашел сокровища, которые сделались достоянием человечества через его ученика Платона.

Сократ следовал дельфийскому завету «познай самого себя» не из подражания, а из внутренних побуждений, он привык с детства прислушиваться к своему внутреннему голосу, к голосу своего «духа», своего демона, как он его называл. В самих Дельфах этот интроспективный завет был наполовину забыт, наполовину вытеснен экстравертированным натуралистическим энтузиазмом и манией, с бессознательным состоянием и бессвязным бредом женских медиумов-пифий.

Сократ нашел в своем внутреннем мире частицу Сущего, что-то глубоко волновавшее его и его учеников, а также его современников, что-то новое, вечное, неизменное, удивительным образом заключенное в брэнной оболочке человека; какие-то моральные законы, порыв к вечному и идеальному, к другому миру, миру идеи, сверхземных и сверхчувственных сущностей. Уже в самой способности человека иметь понятия, идеи, Сократ увидел нечто особенное. Рационалисты Запада считают главной заслугой Сократа образование новых понятий. В личности и деятельности Сократа мы видим яркий пример того, как метафизика зависит от мистики и определяется ею. Сократ был прежде всего мистиком, а его метафизика получает свое содержание из мистики. Исключительная мистическая одаренность Сократа соответствовала тем исключительным сверхчеловеческим задачам, которые были на него возложены. Платон воспринял целиком интроспективный метод Сократа, сам владел им в совершенстве и построил первую величайшую идеалистическую систему, в которой он отвел идеям-понятиям доминирующую роль, оставив метод искания Сущего в творении. Аристотель призван был восстановить реальный элемент, но идеальный аспект бытия вышел у него ослабленным. Гармоническое слияние платонизма и аристотелизма осуществилось в христианстве.

Дионисий Ареопагит называет древний сократо-платоновский метод «входом к самому себе», допустив тем самым усыновление сократо-платонизма в христианстве.

Религиозно-аскетический психоанализ является одним из плодов религиозной интроверсии, то есть обращения иерархически-высших частей тримерии внутрь, к самим себе, к внутреннему сокровищу-Логосу и к центру всего Бытия, к Богу. Интроверсия становится путем восстановления, апокатастасиса, путем возвращения к центру, к энцетризму. Интроверсия невозможна без отрешения от мира и мирского, отказа от космофилии и есть восстановление божественного Эроса. Отрешение не означает полного уединения в монастыре или в пустыне и отказа от мирских дел и обязанностей. Отрешение означает такое состояние, когда мир и мирские вещи теряют самодовлеющее значение и становятся не целью, а лишь средствами для поддержания

жизни, то есть занимают то место, которое им положено. В религиозной интроверсии вся тримерия обращается к духу и вместе с духом обращается к внутреннему сокровищу. В интроверсии достигается религиозная духовность и начинается жизнь в духе или по духу в смысле апп. Петра и Павла. Исаак говорит:

«Будь всегда внимателен к самому себе. . . Положи примету, и входи непрестанно в себя, и смотри. . . »³⁹⁵.

Никодим Агиорит говорит об уме:

«Ум есть царь тела. Прекращением телесных наслаждений ум освобождается от чувств, сам подчиняет их себе, возвращаясь к первоначальной своей пище»³⁹⁶.

О возвращении извне души и вхождении души в себя говорит Дионисий Ареопагит³⁹⁷.

Для интроверсии у Феофана Затворника (Тамбовского) есть выражение «внутри-пребывание»:

«Человек, живущий весь вовне, пришедшему благогодатью втесняется внутрь себя, и здесь, как от сна пробужденный, узревает совсем новый мир. Закон внутри-пребывания: держи сознание свое в сердце и собирай туда все силы души и тела»³⁹⁸.

Интроверсия достигает своей вершины в умной медитации, когда речь идет не только о схождении внутрь, но и о «внутри-пребывании», когда ум приучается пребывать в сердце и не скоро выходить из него.

³⁹⁵ Исаак Сирин, Сл. 45, с. 194.

³⁹⁶ Никодим Агиорит, О хранении чувств, фантазии, ума и сердца. Константинополь, 1824. с. 39–40.

³⁹⁷ Дионисий Ареопагит, *Patr. Migne. PG, t. 1/11, De divin. nomin.* 4. 9.

³⁹⁸ Феофан Затворник, *Путь ко спасению*, изд. Афонского монастыря, 1894.

КАТАРСИС

КАТАРСИС (ОЧИЩЕНИЕ)

В религиозно-мистической жизни катарсис, как и аскеза в тесном смысле, занимает промежуточное положение, служит переходом от греховного состояния к восстановлению, от катастасиса к апокатастасису. Основная цель катарсиса — освобождение от всех последствий грехопадения. Таковым был катарсис и в древних мистических школах пифагореизма, орфизма, платонизма и неоплатонизма, в древних религиозных мистериях во всех культурных странах Древнего мира, служа подготовлением к обожению человека, теосису. По Платону, катарсис заключается в освобождении от того, что мешает восстановлению. Аристотель говорит о катарсисе в трагедии как освобождении от страстей. В неоплатонизме, у Ямвлиха, есть почти религиозное представление, под влиянием христианства, о катарсисе как очищении от приставшего зла и от загрязнения злом.

Катарсис есть мистический процесс, хотя часто внешними средствами осуществляется и проявляется во внешних актах и состояниях. В назидание теософским смутьянам всех оттенков необходимо и здесь отметить симбиоз внешнего и внутреннего.

Катарсис есть восстановление систатической первозданной чистоты твари, реализует переход от катастатического Противоестества к первозданному естеству и сверхъестеству, исход из греховной нечистоты, грязи, заразы, мрака и угашения. Как процесс восстановления человеческой тримерии и отдельных ее сил катарсис есть в то же время делание в широком смысле, делание спасительное. Действенность религиозного катарсиса является лучшим аргументом против современного научно-философского экатастатического мышления, воспринимающего мир сей как естественный, как норму бытия.

Как процесс очищения катарсис предполагает обратные процессы: загрязнения, осквернения, нечистоты, заразы, и

эти понятия встречаются не только на языке древнецерковной антропологии, но и в дохристианской мистике и медицине.

Нечистота

Нечистота, понимаемая в интеллектуальном и моральном смысле, есть религиозное понятие. В научном смысле, например, химически чистым считается всякая однородная, беспримесная масса. Внесение чужеродного элемента делает эту массу нечистой. Нанесение на однородную поверхность чужеродных пятен, позднейших наслоений — также. В биологии нечистота, или загрязнение, означает появление в протоплазме клетки солей, кристаллов, отложений. В медицине — инфекция, загрязнение от бактерий и бактериальных токсинов (ядов), заражение крови, сепсис.

Религиозный характер понятия нечистоты, хотя и существовал в древних, дохристианских религиях, но был в значительной степени утрачен и извращен. Христианско-религиозное понятие нечистоты сильно отличается от древнего.

Нечистота носит у ап. Павла название акатарсии (Ефес. 5, 3)³⁹⁹ и еще: осквернение, загрязнение (2 Кор. 7, 1)⁴⁰⁰. Загрязнение первозданной чистоты, простоты и однородности происходит путем внедрения чужеродного начала, и таким для первозданного, чистого человека было внешнее интеллигибельное зло в виде демонского начала. Демонская инвазия (внедрение) в человека привела к «растлению его плоти», но и сам падший человеческий дух и душа стали источниками нечистоты. Нечистый ряд начал падшим ангелом и завершен падшим человеком. Растленная плоть и нечистый, падший дух стали началом нечистого ряда.

У позднейших писателей для обозначения нечистоты встречаются еще слова: «грязь» и «зараза».

³⁹⁹ «...всякая нечистота и любостяжание не должны даже именоваться у вас, как прилично святым» (Еф. 5, 3)

⁴⁰⁰ «... очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божиим» (2 Кор. 7, 1).

В Ветхом Завете нечистыми считались многие внешние объекты, прикосновение к которым вызывало осквернение, например прикосновение к мертвым, трупам павших животных, к крови человека или животных. Нечистыми считались и человеческие излияния: менструальная кровь у женщин и семя мужчин. Большие строгости были и в отношении пищи. В книге «Левит» (3-я книга Моисея) дается подробный список нечистых животных, которых нельзя употреблять в пищу. Кумиры считались у Моисея мерзостью (Второзак. 7, 25), и всякое прикосновение к ним и к идоложертвенному считалось осквернением. Идолопоклонство вело к загрязнению души⁴⁰¹.

МЕТАФИЗИКА НЕЧИСТОТЫ

Проблема нечистоты и катарсиса, как и другие религиозные проблемы, опутана в индуизме густой сетью спекуляции. Нечистота перенесена с духа и души на материю и тело, причем миллионы возвращений миров и человеческих перевоплощений с их храмовым, мистагогическим и йогическим катарсисом не в состоянии очистить материю от нечистоты, и десятки Будд, сменяющих друг друга, не могут ничего сделать для очищения и сублимации материи. Таким образом, проблема катарсиса остается в индуизме навсегда неразрешимой. Эта первозданная, субстанциональная нечистота материи является главной причиной и субстратом возвращений, повторений мировых циклов и перевоплощений. Чистый, но бессознательный дух (бодхи) влечется к нечистой материи, благодаря своему незнанию, соединяется с материей не теряя при этом своей чистоты. Вдруг, неизвестно почему и откуда, дух обретает сознание своей неидентичности с материей. Это знание оказывается спасительным, дух освободается собственными силами и покидает нечистую материю, не оставляя на себе даже следов нечистоты материи, с которой он сожительствовал, и не оставляет никаких следов в материи. Освободившись,

⁴⁰¹ «... не пожелай взять себе серебра или золота, которое на них, дабы это не было для тебя сетью, ибо это мерзость для Господа, Бога твоего» (Втор. 7, 25).

дух теряет свое сознание и переходит в небытие... до нового перевоплощения. Дух буддийского архата (совершенного), будучи в земном, физическом теле, может грешить, и этот грех не касается самого духа, а остается на совести нечистой материи тела, которая собственно и увлекает дух в грех. В нечистом сожительстве духа и материи грешит только один из партнеров — материя. Сожительство духа с материей оказывается бесплодным для обеих сторон. Пребывание духа в материи не очищает последнюю, и это печальное обстоятельство — причина дурной бесконечности и мировой бессмыслицы повторений, возвращений и перевоплощений, которым нет ни начала, ни конца. Дурная бесконечность и мировая бессмыслица не обратимы, что свидетельствует о религиозно-метафизическом банкротстве индуизма и буддизма.

Увековечение нечистоты в индуизме гармонирует с увековечением зла, и эта «мудрость» до сих пор живет в индуизме и прельщает своей «научностью» европейских индоманов, и противопоставляется «ненаучности» христианско-религиозного воззрения. Индуизм не отрицает слепого, темного, нечистого влечения духа к материи и видит в этом влечении причину и основу кармы, но нет никаких указаний на то, что в этом влечении есть нечто греховное. Понятие греха давно, на протяжении тысячелетий, утрачено в индуизме. Этим влечением одержим не человеческий дух, а дух божественный, сам Брама, который и воплощается в человеке и в нем обретает сознание своего божественного происхождения. Миллионы воплощений Браны не в состоянии очистить материю, праматерию пракрити (*prakriti*). Не говорит ли это о нечистоте самого Браны и духа вообще? Но ум пандита, архата и махатмы не в состоянии сделать этого простого вывода, так как находится на примитивной ступени интеллектуального развития, на ступени мифомании и мифологического мышления. Индийское Божество не чисто, как и материя, его приютившая. Не говорит ли это о нечистоте и извращенности восточного ума, допускающего такие утверждения о своем Божестве?

Метафизика нечистоты, представленная в индуизме, приводит к логическому выводу о нечистоте метафизирующего ума, находящегося в плену у нечистой фантазии, о

неполноте и недейственности восточного, азиатского катарсиса. Нечистота ума и фантазии — основная христианско-религиозная концепция греха и нечистоты.

Брама одержим влечением камы, которое в индуизме считается нечистым. Каким образом эмануирует из нечистоты Браммы чистый человеческий дух, куда входят три высшие начала человека: Атма-бодхи-манас, составляющие Арупа, в то время как тело физическое, астральное и ментальное составляют Рупа? В индуизме не хватает центральной религиозной концепции чистого и святого Верховного существа, поэтому вся теология и теогносия индуизма и буддизма есть мифология, продукт нечистого ума и нечистой фантазии.

Дух в материи заключен, как в тюрьме, темнице, таков кошмар всех древних адептов, включая и неоплатоников. Только смерть дает освобождение и покой.

ВНУТРЕННЯЯ НЕЧИСТОТА

В христианско-религиозном восприятии нечистоты центр тяжести перенесен на внутреннюю нечистоту, главнымместилищем которой является сердце. Всякая попытка переноса нечистоты на внешний мир неправомерна и свидетельствует о спекулятивистическом лицемерии, невмещении и фарисействе. Ап. Петр в видении своем, где предстал пред ним сосуд, полный земных четвероногих, зверей, пресмыкающихся и птиц, слышал голос, обращенный к нему: «Встань, Петр, заколи и ешь» (Деян. 10, 11–13). Воспитанный в ветхозаветных традициях, Петр запротестовал. Тогда был ему другой голос: «Что Бог очистил, того не считай нечистым» (Деян. 10, 15). Христос вошел в катастатический мир, пролил на землю Свою чистую Кровь и тем очистил то, что до Него считалось нечистым. Петр должен был убедиться, что внешние объекты чисты.

С антропологической точки зрения нечистота проникает до самых глубин человека, включая и его дух-бодхи. Только один уголок в сердце остается незапятнанным, это — внутрисердечный Логос. Нечистота, как и зло в человеке, — интеллигибельного порядка, как и демонская нечистота и стала внутренней нечистотой. Саморазложившийся

Ум-Нус в лице Эосфора внес разложение и скверну в подвластный ему мир и увлек человека.

В Евангелии говорится о нечистоте:

«Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст... А исходящее из уст — из сердца исходят; сие оскверняет человека» (Мф. 15, 11 и 18).

И в другом месте:

«Из сердца исходят злые помышления, убийства, прелюбодеяния, кражи, лихоимство, коварство, непотребство, богохульство, гордость и безумство» (Мк, 7, 21–22).

Нечисть сердца выходит наружу через язык:

«И язык — огонь, прикраса неправды... оскверняет все тело и воспалит круг жизни, будучи сам воспален от геенны... Он исполнен смертельного яда» (Иак. 3, 6–8).

Смертоносность языкового яда проявилась впервые от языка змея.

Источники нечистоты

Главными источниками внутренней нечистоты являются две метасхематизированные (измененные) человеческие монады, дух и душа. Нечистота их проявляется в «помрачении» и «охлаждении» их, они теряют значительную часть своего первозданного систатического света и тепла (жара). Если в живописи изображают бесов и демонов черными, то это соответствует действительности. Всякое соприкосновение с Сатаной у средневековых специалистов и специалистов вызывало у них ощущение холода. Всякое соприкосновение с внешними интеллигибельными нечистыми существами-демонами вызывает помрачение и осквернение, усиливает нечистоту духа и души. Волшебники, маги, алхимики, колдуны и ведьмы уподобляются своим патронам, демонам.

Нечистота души и духа ведет к нечистоте тела, мешает стройному течению жизненных процессов в организме, как шлаки мешают продукции, усиливают тление и распад. Особенно губельны для тела движения неразумной души. Никита Стифат говорит, что «плоть оскверняется срамны-

ми токами», идущими от души⁴⁰². Эти токи оскверняют и без того оскверненную кровь, эту живую среду между душой и телом. А кровь становится источником не только телесных, но и душевных заболеваний.

Другим основным фактором нечистоты и осквернения являются инвадированные (внедрившиеся) демонские существа змеиной породы, сердечный змей и поясничный змей (Кунда, уменьшительное Кундалини). Прокл, патриарх Константинопольский, говорит, что «змей изливает свой дьявольский яд, ион» в человека⁴⁰³, происходит ионизация тела и всей тримерии человека (ионизация понимается не в том смысле, как в физической химии).

Почти все микрокосмические принципы представлены в человеке в их нечистом катастатическом аспекте, как производные «падших идей», включая теллурические (земные) и сидерические (звездные). Одни только ангельские принципы представлены в их чистом виде. Иосиф Бриенский говорит:

«Помышления, как источник, бьют в сердце, как воры и разбойники живут в сердце, и берут все, что им нравится. Незапертый дом превращается в место нечистот, где змеи, скорпионы, черви, гады, ящерицы, пресмыкающиеся. Нужно изгнать их из сердца»⁴⁰⁴.

Пребывая в человеческом сердце, как энграммы, они ждут экфории (выявления) в виде желаний, страстей и вождений.

Аскетические писатели уделяют исключительное внимание нечистоте ума. Максим Исповедник говорит:

«Нечистота ума — ложное знание, незнание общего (неспособность созерцать идею), страстные помыслы, сочетание с грехом. Нечистота души — действовать вне природы. Нечистота тела — действительный грех (поступок)»⁴⁰⁵.

⁴⁰²Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, первая деятельных глав сотница, гл. 64, с. 100. (По Позову с. 108).

⁴⁰³Прокл, патриарх Константинопольский, *Patr. Migne. PG, t. 65, 682 и 748.*

⁴⁰⁴Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 1, Лейпциг, 1768. с. 291–292.

⁴⁰⁵Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1208.*

Нечистота ума выражается также в пристрастии и отпечатляемости. Нечистый ум впечатлевает в себе образы чувственных предметов, реальных и фантастических, и полон ими, и сам ум делается множественным и разнообразным, рассеятельным и парительным, теряя свою созерцательную силу. Другая сторона нечистоты ума — в фантастичности мышления и созерцания, в смешении ума с фантазией, в мифомании и мифологизме. Нечистота приходит в ум и от гнева и раздражения, помрачающих ум⁴⁰⁶.

Сомнение помрачает ум, а интенция неочищенного ума в спекуляции не способствует прояснению ума.

ДРЕВНИЙ КАТАРСИС

Нечистоту Аристотель называл «миазма», и это слово в смысле «зараза» удержалось в европейской медицине вплоть до начала XIX века. По древним верованиям грязь, нечистота проникают в человека извне, от чужеродных существ, демонов. Они вызывают болезни тела и души, расстройство душевно-телесных функций, вплоть до сумасшествия. Для выздоровления нужно очищение, и эти два понятия — почти синонимы. Т.о. наряду с религиозным катарсисом был в древности и катарсис медицинский, а так как в числе лечебных средств были и музыка, поэзия, трагедия (театр) и философия, то признается катарсис эстетический и философский. Аристотель свел эстетический катарсис к физиологическому очищению в смысле Гиппократ, к пургации, с удалением чрезмерного количества жидкостей из организма и облегчением. О катартическом действии патетической музыки говорит Аристотель в своей «Политике». Эстетический музыкальный катарсис восходит к временам Орфея и Пифагора. Гиппократ применял медицинский катарсис для лечения сумасшедших.

Нечистыми считались некоторые сорта пищи: бобы, козье мясо, яйца, сыр, рыба, лук и чеснок. Эти продукты были запрещены и в пифагорейских мистагогических школах. В некоторых местах не допускали в храм лиц, едящих

⁴⁰⁶Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 88, 1166.

чеснок. Существовали целые ритуалы (обряды) для очищения жилья после мертвецов и родов, после пролития крови. Очищения совершались всеми 4-мя элементами, но главным образом водой; потом следовали огонь, песок (земля), сера и воздух (вентиляция). «Искупляющими» богами считали Аполлона и Зевса, а местами и Афину Палладу, которым приносились искупительные жертвы.

В Греции и в других странах древней культуры мистический катарсис являлся подготовлением к посвящению в мистагогических школах и мистериях, причем главными факторами посвящения являлись: страх, испытания и заключительные радость и утешение, то есть чисто эмотивные средства. В элевсинских (около Афин) и орфико-дионисических мистериях катарсис, или катармос, играл значительную роль.

Особое место в Древнем мире занимал мантический, или прорицательный, катарсис при храмах, оракулах или у независимых лиц, например у великих греческих теургов: Эпименида, Орфея и Эмпедокла, причем катарсис упоминается в их эпических стихах.

Ни у Гомера, ни у Гесиода нет намеков на катарсис. У великих трагических поэтов Эсхила, Эврипида и Софокла катарсис упоминается, как и во многих диалогах Платона, в «Республике», «Законах», «Софисте» и др.

Куль очищения, по древним воззрениям, вел к состоянию «чистоты и святости».

Древняя культура знает только этот внешний, демонский вид нечистоты. О нечистоте внутренней, человеческой говорится мало, хотя катарсис понимается и как очищение от страстей⁴⁰⁷.

ОЧИЩЕНИЕ

Нечистота ведет к помрачению естественного систематического света и погашению естественного систематического огня человека, к охлаждению чувств, ума и сердца. Сердце

⁴⁰⁷ Jeanne Croissart. *Aristote et les mystères*. Paris. 1932, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, p. 7.

как центр человеческого духовного невидимого огня и света, начинает светить мрачным, тусклым светом, в котором естественный свет человека смешан с огнем гнева и похоти.

Перед человечеством встает универсальная религиозная задача очищения, просветления и обновления. По учению древнецерковной антропологии, катарсис возможен, потому что метасхематизм человека — не полный, человек не потерял полностью свою интеллигибельность и располагает еще нетронутыми, чистыми резервными силами, иначе не пришел бы Спаситель и мир окончил бы свое существование.

Брань со страстями, отрешение от мира и самого себя, воздержание во всех его видах, аскеза трезвения и хранения, аскетический самоанализ, осознание всего содержания подсознания, собирание ума и всех сил тримерии, внутренней из внутренних — аскеза умного делания. Таков один путь Христа — для «вмещающих».

Свободное индивидуальное усилие с устремлением к Богу в вере, деятельной любви и молитве, при постоянном чувстве своей греховности и некотором... самоотречении — второй путь для всех. На обоих путях рождается чувство присутствия Христа. Если это чувство исчезает, нужно удвоить усилие.

Воздержание, хранение и трезвение ведут к торможению противоестественной деятельности, ведущей к акатарсии, прекращается злое «положение в сердце», злое энграфирование и неизбежная экфория. Постепенно сглаживаются и стираются нечистые отпечатки и образы индивидуальной жизни, сглаживаются карты души и сердца, вычерпывается до дна бездна сердца, изгоняются из сердца все гады, пресмыкающиеся, черви, ящерицы, скорпионы и змеи, которые возвращаются к своим злым прародителям.

Катарсис ведет к возжжению чистого света и огня духа, латентного света и огня души и к пробуждению сверхъестественных ипостасных Светов Логоса-Христа и Духа Св. . .

Заповедь очищения звучит у ап. Павла так:

«Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святую в страхе Божьем» (2 Кор. 7, 1).

ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ

Все свободные силы тримерии начинают служить делу очищения. Из душевных сил на первом месте стоит деятельность обращенного тимоса, этой энергии души. Горячность и ревность (по Богу), играющие большую роль в христианской религиозной практике, суть разумные и естественные проявления тимоса и при их возростании свидетельствуют о сублимации неразумной души, тимопсихе, и о переходе ее в состояние разумности, интеллигибельности. Обращение эпитимии (вождевательной части души) выражается в «жажде Бога».

Исаак Сирин говорит:

«От напряженного делания рождается безмерная горячность, распаляемая в сердце горячими помышлениями, вновь появляющимися в уме. А сие делание и хранение утончают ум своею горячностью и сообщают ему видение. А сие видение порождает горячие помыслы в глубине душевного видения, которое именуется созерцанием»⁴⁰⁸.

Чистая душевная, религиозно направленная горячность оказывается столь сильным катартическим средством, что может вести к высшим мистическим состояниям, видению и созерцанию. Страстные и лукавые помыслы вытесняются другими, новыми, чистыми и горячими, среди них центральным и владычественным является помысл о Боге, или память Божья. В этой теистической поляризации человека заключается главная особенность и сила религиозного катарсиса, в преданности Богу, *devotio*. В умной аскезе горячность, как сила души-тимос, комбинируется с молитвенной концентрацией ума в сердце, то есть с интенцией разумной души.

Другой катартической силой является ум. Максим Исповедник говорит:

«Ум, привязанный к Богу молитвою, освобождает пассивную часть души от страстей»⁴⁰⁹.

В молитвенной интенции ум возвращается к своей ос-

⁴⁰⁸Исаак Сирин, Сл. 59, с. 317.

⁴⁰⁹Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG*, t. 91, 1437.

новой задаче — контролю над чувствами и торможению их. Это означает «возвращение ума к самому себе» после привычного рассеяния.

Авва Талассий говорит:

«Рассудительный ум (обращенный) укрепляет свою душу и приучает тело свое ко всякой аскезе»⁴¹⁰.

Обращенный, привязанный к Богу, ум оказывает воспитательное действие и на тело. Авва Талассий, как и Максим, отмечает религиозное обращение ума:

«Великий ум, от страстей освободившийся и от космических существ отрешившийся, и в Боге пребывающий, пребывает в тонких мыслях и в невидимом бесформенном свете»⁴¹¹.

Освободившись от космоориентации и космофилии и обратившись к теофилии, ум становится великой очистительной силой, «обуздывает душу, покоряет тело и страсти»⁴¹².

Очистительная сила ума настолько очевидна, что легла в основу чисто интеллектуального катарсиса спекулятивной мистики Запада и Востока. Катарсис не по силам одному уму, если даже есть полное отрешение от мира, катарсис — проблема религиозная. Ум очищает не тогда, когда он мыслит и медитирует или даже созерцает. Медитативно-конTEMPLЯТИВНОЙ интенции недостаточно для катарсиса всей тримерии, даже для катарсиса самого ума, нужна еще его молитвенная интенция. Безмолитвенная и безрелигиозная концентрация в йоге и мистике Эригены и Экхарта ведет к космоцентризму и антропоцентризму, к ложным и искусственным центрам. Еще неочищенный ум привязывается к нечистоте Мира и Человека, созерцает нечистые объекты, и дело катарсиса ума усложняется. Ум становится добычей нечистой силы вообще и кончает «прельщением». Не очистившийся от ментально-магической и ментально-манасической, или жнанической, страсти, страсти к знанию, ум легко «отпечатлевается» образами фантазии, то есть загрязняется. Из одной ямы ум попадает в другую, и

⁴¹⁰ Авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91, 1449, вторая сотня.

⁴¹¹ Авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91, 1449.

⁴¹² Авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91, 1453.

вылезть из второй ямы труднее, чем из первой. Отсутствию подлинного катарсиса ума спекулятивная мистика обязана всеми своими специфическими особенностями, делающими ее не только неполноценной, но и губительной.

Современный медицинский катарсис в виде гетероинспекции (наблюдения со стороны) в психоанализе не достигает цели, она сопровождается экфорией, развязывает прежнюю энграфию и создает новую.

КАТАРТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ

В религиозной жизни целый ряд факторов оказывают очистительное действие.

МОЛИТВА

Максим Исповедник говорит:

«Чистая молитва ведет: 1) практически — к полному очищению ума, 2) теоретически — ум охватывается бесконечным божественным, ведущим его к просветлению через любовь»⁴¹³.

По Евагрию, молящийся должен отрешиться от мыслей, опечатляющих ум. По Феолипту, когда приражаются помыслы, пробегая через сердце и возмущая мысль, то нужно поражать их стрелой молитвы⁴¹⁴. По опыту умных делателей, умная Иисусова молитва поражает не только помыслы, но и демонов, посылающих стрелы помыслов.

СТРАХ БОЖИЙ И ЛЮБОВЬ

По Диадоху, под действием страха Божия, душа очищается и умягчается. Страх Божий переходит при очищении души в любовь. Диадох говорит:

«Душа в действенную любовь приходит после того, как очистится»⁴¹⁵.

⁴¹³ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 985.*

⁴¹⁴ Феолипт, *Добротолюбие*, т. 5, Слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание, гл. 28, с. 174. (по Позову с. 188).

⁴¹⁵ Диадох, *Добротолюбие*, т. 3., подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, гл. 16, с. 16.

Авва Талассий говорит:

«Любовь и воздержание очищают душу, ум же просветляется чистой молитвой, чтением и духовным созерцанием»⁴¹⁶.

Максим говорит об избирательном действии очистительных факторов на отдельные силы души:

«Любовь умеряет раздражительную силу, тимос, воздержание ослабляет вождевательную силу, эпитимию, а молитва отдаляет ум от всех мыслей»⁴¹⁷.

ПАМЯТЬ БОЖЬЯ И БЕЗМОЛВИЕ

Непрестанное памятование о Боге, по Исааку, очищает сердце настолько, что позволяет ему созерцать в себе Бога⁴¹⁸. Марк Подвижник говорит:

«Если память Божья укрепитя в сердце, то удаляет всю нечисть, которая накапливается через зрение»⁴¹⁹.

Имеется в виду «отложение в сердце» всех зрительных и других впечатлений, чувственное энграфирование в сердце.

Слово

Новый Завет дан как «баня пакибытия», по ап. Павлу. О действии Слова, принесенного Христом, говорит Он Сам:

«Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15, 3).

К действию Слова своего Христос присоединил и действие дела Своего, крови Своей. Этот крестный катарсис кровью превосходит все и покрывает все, что было до Него.

Слово Божье в Писании при чтении «приносит в душу страх Божий, а страх приносит трезвение»⁴²⁰. А трезвение само по себе спасительно, есть один из видов отрешения от мирского.

⁴¹⁶ Авва Талассий, Добротолюбие, т. 3, о любви, воздержании и духовной жизни, сотня первая, гл. 11, с. 291.

⁴¹⁷ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 925.

⁴¹⁸ Исаак Сирин, Сл. 8, с. 45.

⁴¹⁹ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, t. 88, 1124.

⁴²⁰ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1 т. ж. 925.

Наряду с чтением и некоторые другие формы внешней аскезы: псалмопение, коленопреклонения, ночное бдение, обладают глубоким внутренним катартическим действием. Наступающие при них, часто неожиданные, моменты озарения и просветления, говорят о сублимации души (утончении, возвышении) в результате достигнутого катарсиса.

Неполноценность спекулятивного катарсиса сказывается в непонимании, невмещении этих видов делания.

Память Божья есть в то же время безмолвие мирской памяти, безмолвие мыслящего ума и страстной души. Исаак приводит слова Василия Великого о том, что безмолвие есть начало очищения души. В безмолвии очищается главный источник скверны — катастатическое сердце, из которого, по словам Христа, «исходят злые помышления», грехи и преступления. Безмолвие смиряет «внутренние волнения», мятеж и восстание чувств, смятение ума, способствует «мудрости души», различению страстей и помыслов⁴²¹.

ЗНАНИЕ

Безмолвие пробуждает спасительное знание, без которого вообще нет очищения. Главное в знании — познание Бога и познание самого себя, которые, по Исааку, выше познания ангелов. В йогическом жнанизме и западном спекулятивизме познание Бога и человека вытеснено познанием ангелов, таков «дхиан-чоханизм» (иерархия) «Тайной доктрины» Блаватской. Знание в его религиозно-катартическом аспекте включает в себе одну из величайших добродетелей религиозной души — различение, различение добра и зла, добрых и злых духов, света и тьмы, чистого и нечистого в себе и вне себя. Другой адепт «ангельского» знания, Рудольф Штейнер, читавший в «хронике Акаши», впал в прельщение и стал жертвой гностического люциферизма.

«Когда же придет человек в безмолвие, тогда душа может различать страсти и разумно изведывать свою мудрость»⁴²², а «духовное ведение» освобождает

⁴²¹ Исаак Сирин, Сл. 21, с. 100.

⁴²² Исаак Сирин, Сл. 21, 100

ум от парения (рассеяния)⁴²³ и от «запечатляющих ум мыслей»⁴²⁴.

Высшее знание — знание Св. Троицы, по Максиму⁴²⁵.

СОЗЕРЦАНИЕ

Очищение ума и души продолжается в мистическом созерцании. По «сухости плоти», свойственной аскетам⁴²⁶, ум в созерцании «восхищается», приходит в экстаз. Происходит умирение помыслов, приходит мистическая исихия (покой блаженства) и видение тайн.

«Очищение ума совершается откровением тайн. Ибо ум очищается от всего, что по дебелости своей подлежит чувству»⁴²⁷.

Участие рефлексии (размышлений) и фантазии в спекулятивном созерцании говорит о бессилии спекулирующего ума, о недостаточности его созерцательной силы и о том, что еще не завершен катарсис ума, не достигнуто его хранение, трезвение и безмолвие. Фантазия забегают вперед, дает созерцанию свое содержание, и ум занят этой мистико-фантастической болтовней. Нечистое спекулятивное созерцание свидетельствует о нечистоте созерцающего ума, о неполноте его катарсиса. Интровертированный ум попадает в мистическое болото извращенного внутреннего чувства или фантазии, и принимает болотные призраки за реальность.

ТАИНСТВА

Церковь обладает благодатными очистительными средствами в виде таинств, которые суть видимые внешние средства для невидимого внутреннего действия трансцен-

⁴²³Исаак Сирин, Добротолюбие, т. 2, подвижнические слова, гл. 31, с. 652. (По Позову с. 782).

⁴²⁴Евагрий Понтийский, цит. по Каллисту и Игнатию, *Patr. Migne. PG*, t. 147, 746.

⁴²⁵Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG*, t. 91, 1437.

⁴²⁶Исаак Сирин, Сл. 48, с. 213.

⁴²⁷Исаак Сирин, Сл. 81, с. 389.

дентной Божественной Силы благодати на человека. В тайнствах действие благодати на душу и тело осуществляется через тело. Излияние силы благодати в тело для действия в тримерии снизу вверх, в дух и душу, и сверху вниз, от духа к телу, — таково значение таинства.

Крещение есть первый акт благодатного катарсиса, «Исповедую едино крещение во оставление грехов». Видимый телесный акт обладает невидимым мистическим действием на всю тримерию через скрытую в нем благодать. Дионисий Ареопагит говорит, что крещаемый становится «голым и необутым»⁴²⁸, то есть сбрасывает с себя одеяние греха. И только после крещения дается возможность религиозного обновления, очищения и апокатастасиса⁴²⁹.

Диадок гворит о радикальном действии крещения:

«Сатана изгоняется из души св. крещением, но разрешается ему действовать в ней через тело»⁴³⁰.

В таинстве миропомазания, как и в крещении, видимое воздействие на тело сопровождается невидимым воздействием на душу и дух.

О покаянии Климент Александрийский говорит:

«Достаточно человеку для очищения покаяние, признание своих предшествовавших дел и предварение будущих»⁴³¹.

По Иоанну Лествичнику, покаяние есть «переход от противоестественного состояния в естественное»⁴³².

Об очистительном действии Причащения говорит Сам Искупитель:

«Сие есть тело Мое... сия есть кровь, еже за вы и за многие изливаемая во оставление грехов».

⁴²⁸ Дионисий Ареопагит, *De cel. hier. Opera omnia*. Venet. 1755, t. 2; 3, 5.

⁴²⁹ Дионисий Ареопагит, *De cel. hier. Opera omnia*. Venet. 1755, t. 2; 3, 5.

⁴³⁰ Диадок, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; 79, 100.

⁴³¹ Климент Александрийский, *Patr. Migne*. PG, t. 8/1, 1357. Стром. 4, гл. 27.

⁴³² Иоанн Лествичник, *Patr. Migne*. PG, t. 88, 781.

В таинствах действует очистительная сила огня Божественной благодати, который пришел низвести на землю Христос, огня, сжигающего нечистоту человека там, где человек не может ничего сделать силою своего естественного огня.

«Бог есть огонь поедающий»⁴³³.

Это — не гнев (*Zorn*) в смысле Мартина Лютера и Якова Бёме, это огонь в полном смысле, уничтожающий все нечистое, все недоступное человеческому очищению, превышающий все космические и человеческие возможности. Огонь Божий представлен здесь как последняя, абсолютная катартическая сила, последняя инстанция катарсиса. И нет ни на небе, ни на земле, ни в подземелье такой силы, которая могла бы противостоять этой всеочищающей силе Божественного огня. Высшая катартическая сила — Дух Св., по Дионисию⁴³⁴.

Есть предельное очищение в экстатическом божественном огне, со вселением Бога Отца и Сына-Логоса.

«Логос Отца, поселившись в ком нибудь после очищения, совершенствует чистоту»⁴³⁵.

И Макарий Великий говорит:

«Когда престаёт в человеке царство греха, тогда вселяется в душе Бог и очищает ее вместе с телом»⁴³⁶.

СКОРБЬ

Телесный покой, привязанность к телу, леность и благодушные являются препятствием к очищению. «Как лекарства истребляют нечистоту худых соков в теле, так и жесткость скорбей очищают сердце от лукавых страстей»⁴³⁷.

⁴³³ «Вот, имя Господа идет издали, горит гнев Его, и пламя его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поедающий.» (Ис. 30,27)

⁴³⁴ Дионисий Ареопагит, *De cel. hier.*, cap. 13, § 4, 114.

⁴³⁵ Марк Подвижник, *Pat. Migne. PG*, t. 88, 1161.

⁴³⁶ Антоний Великий, *Добротолюбие*, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 47, с. 41. (По Позову вместо Антония — Макарий).

⁴³⁷ Исаак Сирий, *Сл.* 51, с. 22.

Чистота, достигнутая «многими скорбями», прочнее, чем от мимолетных и легких скорбей, потому «укрепляет душу Бог»⁴³⁸. Старец Симеон Благоговейный говорит об искупляющей роли скорбей:

«Каждодневно будь готов к поднятию всякой скорби, помышляя, что скорби суть избавление от многих долгов»⁴³⁹.

Симеон Новый Богослов ценит плач и слезы:

«Плач имеет двоякое действие: и, как вода, погашает слезами весь пламень страстей, и омывает душу от скверны... как огонь присутствием Св. Духа животворит, согревает и обогнет сердце и воспламеняет в нем любовь и вожделение к Богу»⁴⁴⁰.

СТРАДАНИЕ

Цивилизация есть гедонизм, и по мере развития цивилизации растет и боязнь страдания и отталкивание от религии. Гедонизм и боязнь страдания таят в себе угрозу крушения самой цивилизации. Подлинная религия пришла в мир через великое страдание Бога. Страдание спасительно, когда оно пробуждает сознание и связано с надеждою и верою. О спасительности страдания и искушения говорит ап. Петр:

«Возлюбленные! Огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного. Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Петр. 4, 12-13).

То же и у ап. Павла (2 Кор. 4, 17-18).

Гедонизм есть устремление к видимому и временному, а принятие страдания есть устремление к невидимому и вечному.

«Добродетели сопряжены с печальями. Кто уходит от скорбей, тот разлучается и с добродетелью»⁴⁴¹.

⁴³⁸ Исаак Сирин, Сл. 2, с. 32.

⁴³⁹ Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, (По Позову с. 69).

⁴⁴⁰ Симеона благоговейного, Добротолюбие, т. 5, подвижническое слово, Гл. 14, с. 65. (По Позову с. 29-30)

⁴⁴¹ Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 77, с. 27.

В 1-м послании Петра говорится о катартическом значении страдания:

«Страдающий плотью перестает грешить, чтобы остальное во плоти время жить уже не по человеческим прихотям, а по воле Божьей» (4, 1–2).

Как растут в своей силе искушения на пути к совершенству, так и страдания и скорби.

Филарет Московский выразил эту мысль образно:

«Скорби посылаются, чтобы глубже взрыть землю сердца, исторгнуть глубоко проникшие корни греха»⁴⁴².

Телесные болезни играют ту же роль:

«Недуги посылает Бог для здравия души»⁴⁴³.

Обращение, просветление и озарение приходят часто во время или после телесных недугов — это факт общеизвестный. Классическим примером является обращение Игнатия Лойолы. Страданию противопоставляется телесный покой как смертельная опасность для человека, как источник греха, праздности и лени, этих симптомов немощи духа. О сущности катартического действия страданий Исаак говорит:

«В утесняемом теле помыслы не могут предаваться суетным парениям... Скорби и опасности умерщвляют в страстях сладострастие, а покой питает и возрождает их»⁴⁴⁴. Принявший страдание «участвует в страданиях Христовых» (I Петр. 4, 13). Через «претерпение страдания» приходят к подлинному созерцанию Реальности. «Путь» Христов есть крест, а путь Будды есть бегство от креста, бегство от страдания, бегство до конца, до полного растворения души и плоти в нирване. Исаак говорит о двух крестных путях:

«Есть два способа взойти на крест: один — распятие тела, а другой — восхождение в созерцание; первый бывает следствием освобождения от страстей, а второй — следствием действительности дел духа»⁴⁴⁵.

⁴⁴² Дьяченко Григ., Наставления к хрис. надежде, с. 563.

⁴⁴³ Дьяченко Григ., Наставления к хрис. надежде, с. 296.

⁴⁴⁴ Исаак Сирин, сл. 77, с. 378.

⁴⁴⁵ Исаак Сирин, сл. 74, с. 366.

Подвижник следует обоим путям, распиная тело и входя в созерцание. Что тут непонятного, если он следует этому пути часто до самопожертвования и самозабвения. Есть настоящая, неподдельная аскетическая любовь к скорби, систематическое причинение себе умышленных скорбей, трудов, истязаний и телесных подвигов, и величайшим образцом на Западе является Франциск Ассизский. Поверхностный взор видит в этом какое-то преувеличение, ненормальность, и устрашается этим зрелищем, а современная наука, все еще далекая от понимания религиозно-мистических феноменов, видит в этой «любви к скорбям» проявление какого-то эгоистического *libido*, направленного на самого себя, аутоэротизма, в формах садизма и мазохизма. Эта наука в лице Leuba, Schjelderup и др., допускающая (слава Богу!) факт сублимации сексуального чувства до одухотворенной любви в аскезе, до сих пор сама не в состоянии отличить любовь от *libido*. В этом густом сумраке научных гипотез, теорий, предвзятых мнений и предубеждений, научных симпатий и антипатий, «просвещающих» и «оздоравливающих» умы профанов и представителей полужнания, как странно должны звучать слова величайшего подвижника и тайновидца Исаака о «чистой и непорочной жертвенности» отшельнического отрешения от мира с претерпением телесных скорбей. Эта жертвенность остается до сих пор книгою за семью печатями для современного знания и полужнания. Идея очистительного и искупительного страдания не была чужда и религии Зороастра, о чем свидетельствует Михаил Пселл в «Пояснениях к учениям халдейских и зороастровских магов»: «муки тела ведут к очищению души»⁴⁴⁶. Была она и во всех древних мистериях, посвященных страдающему и воскресающему богу. Она проникла собою и древнее искусство театра, получив выражение в «*Pathi mathon*» (учение через страдание) Софокла. Трагедия разрешается не в криках, не в предсмертной агонии и поучительных репликах хора, а в очистительном действии страдания и на героев, и на зрителей. Шекспир утратил *pathi mathon* древних, у него дана голая страсть,

⁴⁴⁶ Михаил Пселл, *Patr. Migne. PG*, t. 122, 1141.

голое страдание без просветления и очищения. В Индии эпохи Веданты, Упанишад и Пуран с разложением религиозного сознания исчезает идея очистительной роли страдания и параллельно исчезает сознание греха и греховности человека. Вместо искупления через страдание появляется пресловутое «искупление через знание» — «Jnanam moksha». Невероятная путаница царит в брамано-буддийском учении о спасении (сотериологии). С одной стороны утверждается безгрешность человека, так как основное ядро человеческого существа, атман, 7-е начало человека, есть частица Божества, и потому человек чист и безгрешен. С другой стороны — основной догмат, учение о карме, как некоем коллективном грехе Антропоса, Космоса и Теоса, требующего искупления через страдание и знание. Наконец, с третьей стороны, освобождение от страдания Гаутама Будда сделал центральным пунктом своего учения и своей медитации. Гаутама точно пришел для того чтобы отказом от страдания устранить последнюю возможность спасения и искупления для человека. Страдания обусловлены дурною индивидуальною кармою, они приходят за дурную жизнь в предыдущих воплощениях. Вместо того, чтобы устранить дурную карму через страдание, Гаутама хочет устранить само страдание. Гаутама — антипод не одного только христианства, но и всей логоистической традиции дохристианской эры в лице всех основателей религий, «посвященных», иерофантов, мистерий и мистических школ, признававших искупительную роль страдания. Это ставит Гаутаму в совершенно исключительное положение в истории. Гаутама — крайняя точка в разложении религиозного сознания человечества.

Когда выветрилась в индуизме концепция греха и падения, исчезла и концепция катарсиса, и все Бытие в его трех аспектах: Божества, мира и человека, оказалось во власти слепого, абстрактного и бездушного закона дурной бесконечности повторений и мировой бессмыслицы.

ИСКУШЕНИЕ

Неизменный спутник телесного бытия человека — искушение как испытание души через тело. В своих «Словах подвижнических» Исаак С. уделяет много внимания искушению как фактору религиозной жизни и связывает его с Промыслом Божиим.

«Без поущения искушений невозможно познать нам истины. Точное же удостоверение в этом находит человек в мысли, что Бог имеет о человеке великое промышление»⁴⁴⁷.

Отношение к искушению Исаак формулирует как заповедь:

«Не отказываясь от скорбей и не устрашайся искушений. Ибо без них не можешь приблизиться к Богу. Кто бежит от искушений, тот бежит от добродетелей»⁴⁴⁸. «Искушения телесные приуготовляйся принимать от всей души... Ибо вне искушений невозможно приобрести дерзновения перед Богом, невозможно научиться премудрости Духа»⁴⁴⁹.

Искушение есть школа и экзамен врачуемой души и тела:

«Бог нередко попускает, чтобы добродетельные искушаемы были, дозволяет, чтобы отовсюду восставали против них искушения»⁴⁵⁰.

Искушение есть испытание готовности души к новой ступени восхождения и совершенства, и по мере восхождения искушения усиливаются в количестве и силе.

«Как скоро на пути своем ощутишь в душе своей наибольшие и сильнейшие искушения, знай, что в это время душа твоя действительно втайне вступила на новую высшую ступень и приумножена ей благодать в том состоянии, в каком она поставлена»⁴⁵¹. «Бог не дает великого дарования без великого искушения, соразмерно с искушением определены Богом и дарования»⁴⁵².

⁴⁴⁷ Исаак Сирин, Творения, Сл. 1, с. 10–11.

⁴⁴⁸ Исаак Сирин, Сл. 5, с. 36.

⁴⁴⁹ Исаак Сирин, Сл. 5, с. 37.

⁴⁵⁰ Исаак Сирин, сл. 35, с. 157.

⁴⁵¹ Исаак Сирин, сл. 78, с. 381.

⁴⁵² Исаак Сирин, сл. 78, 382.

ОЧИЩЕНИЕ УМА

По Авве Талассию,

«ум, исцеливший себя, делается сам врачом... Освободившись от страстей, он становится огневидным и непрерывно просветляется созерцанием»⁴⁵³.

Этими своими свойствами, огневидностью и световидностью, ум оказывает очистительное действие на всю триерию. Чтобы очиститься, ум должен освободиться от воздействий: чувств, памяти, неразумной души (тимоса и эпитимии), плотской воли, лукавых помыслов и страстей. Ум должен вступить в брань с ними, сначала с чувствами, а потом с памятью⁴⁵⁴. Деятельность ума тесно связана с деятельностью других частей души. При очищении ум становится простым, единовидным, безобразным, безвидным и невещественным, уподобляясь Божественному Уму. Катарсис есть борьба за содержание сознания, за чистоту помыслов.

«Трудами и хранением себя источается чистота помыслов, а чистотою помыслов — свет мышления. Отсюда же по благодати ум руководится к тому, над чем чувство не властно»⁴⁵⁵.

Путь к сверхчувственному и сверхразумному лежит через очищение ума. Катарсис ума невозможен без катарсиса души и тела:

«Если тело оказывается в грехах, душевные помыслы непрестают источаться в уме»⁴⁵⁶.

Занявшись чувственным, ум легко омрачается, теряет теплоту и ведение, становится бесплодным. Житейские заботы рассеивают ум (Феолипт)⁴⁵⁷, расточают «внутреннюю тишину», и это мешает очищению⁴⁵⁸.

Признак начинающегося очищения ума — философство-

⁴⁵³ Авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91, 1464 и 1432.

⁴⁵⁴ Авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91, 1452.

⁴⁵⁵ Исаак Сирин, Сл. 2, с. 21.

⁴⁵⁶ Исаак Сирин, Сл. 4, с. 30.

⁴⁵⁷ Добротолюбие, т. 5. (По Позову с. 177)

⁴⁵⁸ Исаак Сирин, Добр. 2, (По Позову с. 750).

вание, но не в обычном смысле рефлексии или логического таркизма.

«Ум, начинающий философствовать, начинается верою и кончается верою более высокой» (Авва Талассий)⁴⁵⁹.

Философствование аскета — это философия веры, с переходом от одной веры к другой, более высокой вплоть до «созерцательной, духовной веры» в смысле Исаака. Как далеко это от «спасения через знание» Веданты, где вере нет места. Западно-восточный теософ-окультист-спекулянт горд своим знанием, и сфера созерцательной веры, как наивысшей духовной ступени, ему недоступна. Трагикомична эта жнана-йогическая гордость чужим, змеиным знанием и змеиной мудростью.

Второй признак очищенного ума — его соединение с духовным умным чувством и с духовным внутренним словом, его предельный эротопоз, преуспевание в Божественном Эросе. Третий признак — способность к созерцанию:

«Очищение ума prepares его к созерцанию сущностей»⁴⁶⁰.

Задача «практической философии»⁴⁶¹, по Максиму, уподобление Богу.

Высшая ступень очищения — сверхъестественного порядка:

«Очистить ум есть дело Духа Св.»⁴⁶², говорит Диадок.

Ум становится объектом мистагогии Духа:

«Дух Св., найдя ум, свободный от страстей, поучает его, тайноводствует... Сообразно с очищением ума душа руководится к познанию словес Божественных»⁴⁶³.

Максим говорит о мистагогии Бога-Отца:

«Чистый ум обучает Сам Бог, иногда святые силы»⁴⁶⁴.

⁴⁵⁹ Авва Талассий, *Patr. Migne. PG, t. 91, 1465.*

⁴⁶⁰ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1045.*

⁴⁶¹ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1045.*

⁴⁶² Диодок, *Добротолюбие, т. 3, Подвижническое слово, Гл. 28, с. 21.* (По Позову с. 23).

⁴⁶³ Авва Талассий, *Добротолюбие, т. 3, Сотня четвертая, гл. 76, с. 315.* (По Позову с. 316)

⁴⁶⁴ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1045.*

Очищение ума ведет к его полному метаморфозу (преображению) и унификации. Очищение ума не прочно, если не сопровождается умным деланием.

ОЧИЩЕНИЕ ДУШИ

В катарсисе душа как бы возвращается на свое место, частично отрывается от тела и вновь приближается к духу. Эктопия души (выпадение) прекращается в катарсисе. Нечистота души есть в то же время болезнь души с проявлениями змеино-го паразитизма, а очищение есть врачевание души, есть

«очищение и освобождение души от тайных страстей, возникающих в уме»⁴⁶⁵.

Ум и душа загрязняют друг друга, образуется порочный круг. Нечистота души выражается в ее ослеплении, помрачении душевного ока, созерцающего причины и логосы вещей (идеи, «вещи в себе») и существ (Максим), Очищение души идет вместе с очищением ума:

«Очищение ума есть колирий (лечебные капли) для души»⁴⁶⁶.

В чистом, незапятнанном зеркале души отражается «Небесный Образ» (сакраментального, внутрисердечного Логоса-Христа), по Иосифу Бриенскому⁴⁶⁷. Очищение души ведет к одухотворению души:

«И когда возвысится над попечением о теле, тогда она всецело цветет духом в движениях своих и среди неба носится в непостижимом»⁴⁶⁸.

Это не значит, что душа подавляет тело в его естественных функциях:

«Впрочем, и в этом состоянии не позволяет (душа), чтобы тело не помнило своего собственного»⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵Исаак Сирин, Сл. 55, с. 258–259.

⁴⁶⁶Марк Подвижник Patr. Migne. PG, t. 88, 1165.

⁴⁶⁷Иосиф Вриенний (Bryennios), Сочинения, «Βρυεννίου Εὐρεθέντα», т. 2, Лейпциг, 1768, с. 132.

⁴⁶⁸Исаак Сирин, Сл. 4, с. 30.

⁴⁶⁹Исаак Сирин, Сл. 4, с. 30.

Очищение души должно быть тотальным (цельным), то есть должно коснуться всех сил души, о чем говорит Григорий Палама:

«В упражняющихся в молитве ум очищается; душа не очистится, если вместе не очищаются и другие силы. Ибо душа вся оскверняется, в какую бы из сущих в ней сил не вкралось зло»⁴⁷⁰.

Исаак говорит, что не может быть очищения души, пока не пришло умирение помыслов, не прекратилось смятение чувств и пока ум не возвратился к себе от внешних развлечений, и «если человек хорошо устоит в этом, то приходит понемногу в состояние шествовать к душевной чистоте»⁴⁷¹.

Одним из условий очищения души является освобождение от дурных привычек⁴⁷². Очищение души, как и очищение ума, ведет к объединению и упрощению души, к восстановлению первоначального систатического единого и простого чувства, тимоса, испытавшего диссоциацию (расщепление) в катастасисе. Диадокх говорит:

«Кто отрешается от благ жизни сей и воздержанием иссушает всякое вожделение телесных чувств, тот опять соделывает чувство единым и простым... и ум может вкушать божественную благодать, и в то же время сообщать свои радости и телу»⁴⁷³.

Эта радость души и тела, о которой говорится и в Евангелии, есть результат реинтеграции (восстановления) душевного чувства, тимоса, распавшегося в грехе на два чувства: наслаждение и страдание. В очищенной душе эти разделенные чувства вновь соединяются в единое чувство радости и блаженства,

«душа наполняется сладостно тишиною и к обрадованию ее пресекается всякое в ней волнение»⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, о молитве и чистоте сердца, три главы, Гл. 3, с. 301–302. (По Позову с. 326).

⁴⁷¹ Исаак Сирин, Сл. 21, с. 99.

⁴⁷² Исаак Сирин, Сл. 21, с. 99.

⁴⁷³ Диадокх, Добротолюбие, т. 3, подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, Гл. 25, с. 19. (По Позову с. 22).

⁴⁷⁴ Диадокх, Добротолюбие, т. 3, подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, Гл. 35, с. 25–26. (По Позову с. 28).

Кроме блаженной радости и исихии (покоя), признаком очищения души является ее просветление, или в виде озарения, или в виде тотальной иллюминации⁴⁷⁵. Момент иллюминации души совпадает с моментом ее одухотворения, превращения души в дух, но без поглощения в духе, и с моментом эротопоеза души (превращения в любовь), ее сублимации. По Каллисту Патриарху,

«Душа чиста та, которая освободившись от страстей, божественной любовью непрестанно обвесеваемая бывает»⁴⁷⁶.

В схеме Дионисия Ареопагита просветление следует за катарсисом и предшествует обожению человека, как и у Платона и др.

В христианской эрос-мистике катарсис души занимает исключительное место и носит название партенопоеза, одевствления души. Катастатическая душа — блудница, которая прелюбодействует с первым встречным, с первым встречным лукавым и страстным помыслом. В катарсисе душа вновь обретает свою первозданную девственность и готова принять Небесного Жениха-Христа («се Жених грядет в полунощи»). В евангельской притче 5 спящих «неразумных» дев с пустыми светильниками, без масла, без «горючего», не были приняты Женихом (Матв. 25, 2–12).

Партенопоез души — это настоящее чудо человеческой природы, чудо души и ее мистерия, осуществляемая только в христианстве.

ОЧИЩЕНИЕ ТЕЛА

В очищении тела играют роль все виды телесного воздержания и умаления плоти. Исаак говорит:

«В утесненном теле помыслы не могут предаваться суетным дарениям. Кто с радостью несет на себе труды и скорби, может сильно обуздывать помыслы, потому что помыслы эти трудами приводятся в бездействие»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, (По Позову с. 147)

⁴⁷⁶Каллист, Добротолюбие, т. 5, наставление безмолвствующим, Гл. 66, с. 385. (По Позову с. 415).

⁴⁷⁷Исаак Сирин, Сл. 77, с. 378.

Без очищения тела нет очищения души и ума.

«Если тело оказывается в грехах, душевные помыслы не перестают источаться в уме»⁴⁷⁸.

Значение языка в осквернении тела с исключительной силой отмечает ап. Иаков (3, 6), язык «воспалется от генины».

Ап. Павел говорит об усмирении и порабощении тела своего и рекомендует это всем верующим (1 Кор. 9, 11). Все тленное (тело) облекается в нетление, нетленное становится бессмертным и побеждается смерть (1 Кор. 15, 53–54). Очищенное тело становится храмом Божиим, храмом Духа Св. (1 Кор. 6, 19), преобразается (Фил. 3, 21), в нем возвеличивается Христос (Фил. 1, 20).

В страдании плоти очищается не только тело, но и душа и дух: «страдающий плотью перестает грешить» (1 Петр. 4, 1). Аскетическая литература даст практические указания для очищения тела:

«Посты, бдения, удрочения тела нужны, чтобы раскрыть сердце и внутреннее расположение... Скудость воды много способствует уцеломудрению тела»⁴⁷⁹.

С точки зрения Парацельса посты ведут к уменьшению в организме осаждающегося вещества, тартара, и ведут к утончению тела.

ОЧИЩЕНИЕ СЕРДЦА

Сердце есть обитель двух человеческих монад, духа и души, и нет их очищения без очищения сердца.

«Если сердце ежедневно оскверняется, то очистится ли человек от скверны? Не в силах он противостоять, действию внешней силы (демонской)... И как осмелится он провозглашать мир душевный»⁴⁸⁰.

О средствах очищения сердца Исаак говорит:

«Сердце достигает чистоты многими скорбями и лишения-

⁴⁷⁸Исаак Сирин, Сл. 4, с. 30.

⁴⁷⁹Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, 1. Послание к иноку Николаю, гл. 15, с. 478. (о Позову с. 521).

⁴⁸⁰Исаак Сирин, Сл. 21, с. 99.

ми, удалением от общения со всем, что в мире есть мирского и умерщвлением себя всего»⁴⁸¹.

Таким образом, главный источник сердечной нечистоты — космофилия, привязанность к мирскому. Евангельский тесный и узкий путь есть путь очищения сердца. В связи со скорбями и лишениями Феоплипт говорит:

«Всякую беду, находящую совне, принимай мужественно, потому что она дает повод к спасительному терпению, за которое на небесах дарованы будут покой и отрада»⁴⁸².

Сердце оскверняется не только страстным поступком, но и помыслами, которые энграфируются.

«Благочестие настоящее состоит не только в том, чтобы не делать зла, но и чтобы не помышлять о нем. Кто помышляет о зле, в том нет чистоты»⁴⁸³.

Очищение сердца осуществляется в хранении от помыслов. Затвор помыслов разрывает порочный круг помысла и страсти. Феоплипт говорит:

«Помыслы отгоняй, и не позволяй им пробегать через сердце и закосневать в нем. Закоснение страстных помыслов, оживляя страсти, умерщвляют ум. Почему, как только приразятся, с первого же их появления в уме спешి поразить их стрелою молитвы»⁴⁸⁴.

Затвор помыслов освобождает сердце от воздействий чувственной фантазии, от нечистого энграфирования. Затвор внешних чувств освобождает сердце от нечистых воздействий внешней чувственности. Будучи корнем чувств, внешних и внутренних, чистое сердце освящает все.

«Вся сила законов и заповедей, какие даны Богом людям, по слову Отцов, имеет пределом чистоту сердца»⁴⁸⁵.

⁴⁸¹Исаак Сирий, Сл. 4, с. 31.

⁴⁸²Феоплипт, Добротолюбие, т. 5, Слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание, гл. 30, с. 175. (По Позову с. 188).

⁴⁸³Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, гл. 163, с. 53. (По Позову с. 57).

⁴⁸⁴Феоплипт, Добротолюбие, т. 5, Слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание, Гл. 28, с. 174. (По Позову с. 188).

⁴⁸⁵Исаак Сирий, Сл. 16, с. 68.

Очищение сердца невозможно без освобождения его от раздражительности (аффективности):

«Сердце раздраженное не вмещает в себе тайн Божних, а кроткий и смиренномудрый есть источник тайн нового века»⁴⁸⁶.

Затвор ума, аскетическая собранность и возвращение ума к самому себе в сердце освобождает сердце от отпечатков эмпатического ума. Замкнувшийся в сердце ум начинает самоотверженную работу по вычерпыванию бездн сердца, довершая очищение в умной молитвенной медитации.

Подсознание в своей подавляющей массе есть ставшее латентным сознание сердца, вытесненное из суженного головного сознания потребностями и злобами дня, когда человек поставил себя в условия борьбы с природой, борьбы за существование и усложнения своего земного бытия. Биологический ум вытеснил всякий другой ум человека. Весьма многообразное подсознание состоит из продуктов комплексной деятельности эмпатических духовно-душевных сил и способностей. Очищение сердца сводится к анализу и диссолюции (разложению) этих комплексных состояний, к освобождению подсознания от всех новообразований (комплексов) и от всех привычек, связанных с этими новообразованиями. В катарсисе сердца, даже частичном и начальном, открывается огромное, сокровенное богатство сердца, неисчислимые сокровища, зарытые в «поле сердца». Они выходят на свет Божий во всем блеске их первоизданной красоты. А все то, что было покрыто микрокосмической ржавчиной, копотью и прочими наслоениями от архетипических прародителей, является очищенным, как из рук Творца.

Чистота

Чистота есть христианский идеал, притом один из величайших и мало кому доступных. Полное свое воплощение этот идеал чистоты на земле получил в Иисусе Христе и

⁴⁸⁶Исаак Сирин, Сл. 8, с. 45.

Деве Марии. За Ними следуют мученики, святые, праведники, аскеты и подвижники. Жития святых — это светильники чистоты, самая увлекательная книга после Библии. Высказывания древнецерковных писателей о чистоте напоминают гимны.

Что такое чистота? — На этот вопрос отвечает Иоанн Лествичник:

«Чист тот, кто заглушил огонь (нечистый) невещественным огнем, кто и во сне не уступает никаким движениям... Настоящая чистота — неподвижность во время ночных фантазий»⁴⁸⁷.

Ответ Исаака гласит:

«Чистота есть забвение противоестественных способов ведения, изобретенных естеством в мире. А чтобы освободиться от них и стать вне их, вот сему предел: притти человеку в первоначальную простоту и первоначальное незлобие естества своего, и соделаться как бы младенцем, только без младенческих недостатков»⁴⁸⁸.

Нужно вернуться к первоначальному состоянию, к райскому состоянию Адама, когда он, при состоянии своей несравненной и непревзойденной духовной одаренности, был в то же время чист, как младенец. Уподобление младенцам Сам Христос поставил условием для вхождения в Царство Небесное. Исаак приводит примеры Аввы Сисоя и других, уподобившихся младенцам в жизни и в мире. Другое определение чистоты у Исаака:

«Молчание чистых один из христианских мужей называет молитвою, потому что помыслы их суть божественные движения, а движения чистого сердца и ума суть кроткие гласы, которыми сокровенно воспевают Сокровенного (Бога)... Душевные движения за строгую непорочность и чистоту делаются причастными действительности Духа Св.»⁴⁸⁹.

Третье определение чистоты у Исаака вытекает из его сравнения чистоты с нечистотой:

«Страсти как бы твердая какая сущность и препятствуют при свете различать разнообразие вещей. Чистота есть про-

⁴⁸⁷ Иоанн Лествичник, Patr. Migne. PG, t. 88, 880.

⁴⁸⁸ Исаак Сирий, Сл. 21, с. 104.

⁴⁸⁹ Исаак Сирий, Сл. 21, с. 111.

зрачность мысленного воздуха, в недрах которого воспаряет наше естество. Если нет в уме чистоты, то он подобен пустому воздуху, который не прозрачен от пустоты облаков и темных веществ»⁴⁹⁰.

Основной стержень чистоты — «Стяжание владычественного помысла Божьего» или «памяти Божьей», дающей господство над всеми помыслами и отсеивающей все иные помыслы, ибо «чистыи сердцем Бога узрят». Климент Александрийский также говорит, что «последняя чистота — безгрешность во сне»⁴⁹¹.

Чистота ведет к исихии (покою) и тайноведению. Анисихия (отсутствие покоя) свидетельствует о наличии брани, о том, что еще не прекратилось «испытание вещей». От умирения браней ум достигает откровений и знамений⁴⁹².

ЧИСТЫЙ УМ

Чистый ум действует по природе, созерцает существа и сущности и приходит к Богу, просветляется божественным светом (Максим). Это — «незапечатленный ум» (не имеющий отпечатков вещей и помыслов) и «он предстоит перед Богом» (Евагрий, цит. по Каллисту, Патр. М. 746–747⁴⁹³). Вместо отпечатков чувственных земных вещей, вместо телесных, мозговых понятий, он имеет «тонкие умопредставления» и «нетелесные понятия», по Исааку (Сл. 81, 389), или «тонкие помышления наяву и во сне», по Авве Таласию (Добр. 3, 316–317).

Чистый ум становится «умом Христовым», по ап. Павлу, он «мыслит подобно Христу» (Максим, О богословии, § 83), в очищенный ум происходит «вселение Христово» (Добр. 3, 242).

Диадокх, Нил Синайский и Иоанн Лествичник говорят, что чистый ум имеет цвет неба или сапфира во время молитвы (по Каллисту и Игнатию, Патр. М. 147, 749).

Ум очищается легче, чем сердце, но и легче оскверняется.

⁴⁹⁰Исаак Сирин, Сл. 43, с. 186.

⁴⁹¹Климент Александрийский, Patr. Migne. PG, t. 8, 1352. Стромат.

⁴⁹²Исаак Сирин, Сл. 59, с. 317.

⁴⁹³Евагрий, цит. по Каллисту, Patr. Migne. PG, t. 147, 746–747.

ЧИСТОЕ СЕРДЦЕ

Чистое сердце «представляет Богу память безвидную и безобразную, в таком сердце, достигшем высочайшей простоты, как в чистой книге, Бог пишет свои законы» — и письмамена Свои, говорит Максим (О богословии, § 81–82).

Симеон Новый Богослов говорит об одном признаке чистоты сердца:

«Чистое сердце не находит в себе никакого помышления мирского, но все прилеплено к Богу и сочетано с Ним так, что не вспоминает уже ничего мирского, но превитает в созерцании, возносясь до третьего неба, восторгаясь в рай и видя наследие благ, обетованных святым» (Добр. 5, 58).

Исаак говорит и о другом признаке:

«Когда всех людей видит хорошими, и никто не представляется ему (сердцу) нечистым» (Добр 2, 701).

Явление Бога и возрастание даров Духа Св. совершается в чистом сердце.

ЧИСТАЯ ДУША

В чистой душе Бог творит свою обитель, как сказал Христос:

«И Мы (с Отцом) придем, и обитель у него сотворим» (Иоанн. 14, 26).

Максим выражает это иначе:

«Место дивного селения есть бесстрастное и чистое состояние добродетельной души, когда Божественное Слово украшает ее, как скинию, разнообразными совершенствами... Бог вселяется в нее и пополняет богатствами мудрости»⁴⁹⁴.

Исаак дает другое определение чистой души:

«Чистота души есть первоначальное дарование естества нашего. Если кто сподобится очищения, то есть душевного здоровья, то ум его приемлет в себя радость духовным чув-

⁴⁹⁴Максим Исповедник, О богословии и воплощении Слова, «Христианское Чтение», 1835, § 78.

ством; ибо делается он сыном Божиим и братом Христовым»⁴⁹⁵.

Чистая душа ощущает «небесную сладость и возносится к Богу»⁴⁹⁶, вступает в исихию и, пробуждая сердце, ведет его к исследованию внутренних душевных мыслей⁴⁹⁷.

Пробуждается внутреннее чувство души в результате интеграции расщепленного тимоса, освобождается от тирании чувственной фантазии и дает подлинную картину невидимого мира, недоступного внешним чувствам и фантазии. Чистота души является необходимым условием подлинного созерцания и ведения идей, существ и сущностей.

Предельное очищение души совпадает с моментом ее озарения и просветления:

«Душа, с теплым рвением усиленно очищаемая подвижническими трудами, божественным светом озаряется и мало-помалу начинает узреть естественно данную ей вначале Богом красоту, и расширяется в возлюблении Создавшего ее. Поскольку же уясняются ей, по мере очищения ее, лучи Солнца правды, и естественная красота ее обнажается перед нею и ею познается. . . И сподобляется воспринять древнее благородство, и сохранить для Создателя своего образ Его чистым и не смешанным ни с чем вещественным»⁴⁹⁸.

КАТАРСИС И МИСТИКА

Катарсис является альфой и омегой христианской религиозно-мистической жизни, и все мистические процессы коренятся в катарсисе и обусловлены им. Таковы процессы реинтеграции, гармонии, триадизации, метаморфоза (преображения), психоанализа и психосинтеза и мистического единения. Вся древнецерковная мистика представляется чем-то единым и цельным, из единого источника исходящим, и все ее отдельные проявления взаимно проникают друг в друга, не смешиваясь друг с другом. Катарсис

⁴⁹⁵ Исаак Сирин, Сл. 54, с. 242.

⁴⁹⁶ Исаак Сирин, Сл. 85, с. 399.

⁴⁹⁷ Исаак Сирин, (По Позову с. 99).

⁴⁹⁸ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, вторая сотница естественных психологических глав, гл. 86, с. 138. (По Позову с. 147).

подвержен индивидуальным колебаниям, что видно из слов Дионисия Ареопагита:

«Катарсис и элампис (просветление) дается по аналогии теургической метусии (чудотворящей сверхсубстанции) каждого»⁴⁹⁹.

По степени катарсиса дается сила и глубина мистических переживаний и степень даров Духа Св.

Представители спекулятивной мистики Запада и Востока претендуют на совершенство и полноту своего личного катарсиса до такой степени, что отвергают значение таких «внешних» факторов, как молитва, богослужение и таинства. Об этом самомнящем и самозванном катарсисе говорит Григорий Палама:

«Явивший действие ума и просветившийся светом разума или умным озарением, если посему почтет себя очистившимся, прельщает себя, впадши в ложь, и самомнением широко растворяет двери тому, кто всегда покушается прельщать нас. Если же он не вознесется этою случайною чистотою, то при помощи ее узревает нечистоту других душевных сил, преуспеваает в смирении, очищая деланиями деятельную часть (души), познаванием очищает мысленную часть, а молитвою — созерцательную (часть), и через них достигая истинной, прочно установившейся чистоты сердца и ума»⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ Дионисий Ареопагит, *De cel. Hier.*, cap. 13, § 4, 114.

⁵⁰⁰ Григорий Палама, *Добротолюбие*, т. 5, о молитве и чистоте сердца, три главы, Гл. 3, с. 301–302. (По Позову с. 326).

РЕИНТЕГРАЦИЯ

Восстановление человека, его апокатастасис, или реинтеграция⁵⁰¹, должно идти в 4-х направлениях: 1) восстановление единства и простоты тримерии с восстановлением связи между отдельными членами тримерии, то есть между духом, душою и телом, 2) восстановление нарушенной связи между разделившимися, автономизированными силами отдельных членов тримерии, то есть восстановление связи духовно-душевных сил, 3) воссоединение диссоциированных элементов отдельных сил, например соединение чувства удовольствия и страдания в одно интегральное первоначальное чувство души, тимос; соединение чувственного ума (кама-манас), после его сублимации, с умом (манас), 4) триадизация всех членов тримерии.

Как видно из предыдущего изложения, реинтеграция человека составляет одну из главных задач аскезы, заключающейся в торможении одних душевно-телесных функций и в возбуждения других.

Нельзя решать проблему восстановления человека без связи с восстановлением всего бытия, как это делает йога, без восстановления связи между Теосом, Космосом и Антропосом. Нарушение связи выразилось и отпадении человека от Бога и противоестественной привязанности к Космосу и в последующем отпадении Космоса от Бога. Реинтеграция бытия, как и реинтеграция человека, есть проблема религиозная и должна начаться с восстановления связи релятивного человеческого духа с Духом Абсолютным, и, через дух человеческий, Духа Абсолютного с Космосом. Действие Божественной благодати в пробуждении человеческого духа и в привлечении его — особенность христианской теистической религии. Пробужденный дух вновь обретает свою активность и силу и становится главной интегрирующей силою в тримерии, он подчиняет себе душу и тело, восстанавливая иерархию, гармонию, синергию и симфонию

⁵⁰¹In integrum restituere.

в тримерии. Чисто духовные черты: послушание, преданность, смирение, благоговение, терпение, поклонение, любовь, играют огромную роль в деле восстановления самого духа и других членов тримерии. Подлинная интеграция не есть простое построение из разрозненных и разрушенных частей, а обновление целого с обновлением отдельных частей. Подлинное обновление духа невозможно без участия Духа Божественного.

Интеграция сводится к упрощению, унификации человека. Полная интеграция есть обожение и уподобление божественной простоте. Пифагорейцы, по Клименту Александрийскому, учили, что «человеку следует быть единым»⁵⁰².

Авва Исаия говорит об интеграции:

«Три части, душа, тело и дух соделаются едино действием Духа Св. и уже не могут отделяться»⁵⁰³. У Исихия интеграция носит название цельности, единства.

Дионисий Ареопагит говорит:

«Мы унифицируемся через простоту и единство сверхъестественной бесчастности Монады посредством Ее объединяющей силы и сверхкосмически сокращаясь в нашей многочастной равнородности, возносимся к Божественной Монаде в богоподражательном единении»⁵⁰⁴. Ап. Павел говорит:

«Сам же Бог мира да освятит во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока» (1 Фесс. 5, 23).

Примат духа в интеграции и особенно примат ума в духе был известен и древним. По Порфирию, Пифагор считал философию способом связи расстроенного ума человека. Интеграция ума в древности частично удалась. Новая философия, пытавшаяся вытеснить религию, достигла обратной цели и сама явилась проявлением крайней дезинтеграции ума в Европе.

⁵⁰²Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG, t. 8/1, 4, 23, c. 1360. Стром.*

⁵⁰³Авва Исаия, *Добролюбие*, т. 1, О хранении ума, гл. 18, с. 461. (По Позову с. 406).

⁵⁰⁴Дионисий Ареопагит, *О божеств. именах, Опера омния*, Венеция, т. I, § 4, п. 286.

Дионисий Ареопагит говорит:

«Цельность всеобщего мира распространяется на все существа при упрощающем присутствии объединяющей силы, все объединяющей и связывающей крайности супружеской дружбой»⁵⁰⁵.

Универсальным средством религиозного апокатастасиса является молитва. Григорий Синайский говорит:

«Орудие зла, преслушание, не только простую души память о добре расстроило, но и все силы растлило, омрачив естественные вожделения добродетели. Врачуется ж память действием молитвы утвердившеюся памятью Божью, в коей, страстдорившись духом, возводится она из естественного в сверхъестественное состояние»⁵⁰⁶.

Здесь отмечается значение памяти как основной душевной силы, в процессе дезинтеграции и реинтеграции человека.

О религиозном характере интеграции вообще говорит Каллист:

«Это — души прежде тела воскресение, образа и подобия Божья изображение и возвращение в сие состояние путем деяния и созерцания, веры, надежды и любви, с Ним соединение, иступление и почитие в Нем и стояние»⁵⁰⁷.

Древний апокатастасис. Апокатастаз у стоиков, например у Хрисиппа⁵⁰⁸, это — «вечное повторение». Душа по своему эфирному составу не может погибнуть вместе с телом, но после смерти сохраняется в загробной жизни, испытывая блаженство или страдание, но не вечно, а лишь до окопчания текущего мирового периода, который должен закончиться всеобщим воспламенением. После этого душа вновь воссоединяется со своим божественным первоисточником до следующего повторения мира, восстановления (апокатастасиса) прежнего мирового порядка, когда все люди вновь возникнут в прежнем своем виде.

⁵⁰⁵ Дионисий Ареопагит, *Patr. Migne. PG, t. 1, 514*).

⁵⁰⁶ Григорий Синайский, *Добротолюбие*, т. 5, главы о заповедях, догматах. . . , Гл. 61, с. 190. (По Позову с. 207–208).

⁵⁰⁷ Каллист, *Добротолюбие*, т. 5, наставление безмолвствующим, Гл. 96, с. 420. (По Позову с. 452).

⁵⁰⁸ *De vita Pythagorica*.

Отголоски древнего теософского учения об апокатастазе можно видеть в вопросе, заданном св. Варсонуфием о конце ада, о том, что ангелы, демоны и люди вновь вернутся в прежнее состояние, что и называется апокатастаз⁵⁰⁹. Вечное возвращение и повторение — это дурная бесконечность индуизма со спасением всех до нового и бесконечного появления. П. Страхов⁵¹⁰ говорит: «Это вечное повторение не может дать никакого утешения, скорее можно почувствовать в этом вечном возврате прежнего нечто кошмарное, ужасающее своим подавляющим однообразием. Это чудовищное космическое перпетуум мобиле может довести разве до бреда, но никак не до душевного мира священных надежд. В сравнении с ним даже страх вечных мук имеет преимущество жизненности, преимущество жуткого колебания между отчаянием и упованием на спасение. Ведь даже в наше время аналогичная идея вечного повторения была одним из последних кошмаров Ницше. И не потому ли таким странным диссонансом звучат призывы смерти у стоиков, напр. Сенеки, и Марка Аврелия: «о смерть, приди скорее!»

Отчаяние Гаутама сильнее, чем у стоиков, поэтому он и разгласил древнюю тайну перевоплощения.

Реинтеграции в индуизме нет, а есть только эволюция, то есть обратный процесс расщепления, усложнения, умножения, дифференциации до полного растворения всего и всех в исходном лоне. Все оболочки человеческого Я включая и дух-бодхи возвращаются в праматерию пракрити, а дух-атман поглощается в Брамане. Все вещи, как агрегаты, перестают существовать, возвращаясь к своим идеям и растворяясь в них без остатка. Не реализованным в своих вещах идеям не остается ничего иного, как свернуться в свою очередь, и быть поглощенными в Брамане как простые его эманаты. И сам Браман, лишенный своего призрачного царства, сам в свою очередь поглощается в своем отце, Парабрамане. Это — игра без начала и без конца, процесс бессмысленный и антилогоистический, свидетельствующий о полном угасании Логоса в сознании адептов этого

⁵⁰⁹ Варсонуфий, *Patr. Migne. PG*, t. 86, 892.

⁵¹⁰ П. Страхов, «Христ. Чтение;», 1855.

учения. Монадический монотеизм, не триадический, кончается всегда дурною бесконечностью, возвращением и поглощением в Монаде, вливанием всех чисел в первоначальную Единицу. Сущность подлинной религии — в твердой идее Логоса. Там, где рядом с Богом-Монадой есть другой Бог-Сын — Диада и третий Дух — Триада, который дает жизнь, а не разрушает, там нет поглощения и растворения. Логос не растворяется в Монаде, и созданный Им мир также не поглощается, а в процессе религиозной интеграции обретает вечную жизнь. Пустая отвлеченная, безжизненная и безличная Монада-Абсолют — это антирелигия, а его прозрачный мир, в пустоту поглощаемый и из пустоты возникающий, в дурной бесконечности, — тоже антирелигия.

Религиозная реинтеграция не есть простое возвращение к систатическому естеству, или простая реализация Систатиса, а переход в божественное сверхъестество, полное обновление твари Новым Адамом-Христом.

Ап. Павел говорит:

«Кто во Христе, тот новая тварь; древнее все прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17).

Древний мир не знал обновления; обломок Древнего мира в современности — индуизм не знает, что «древнее прошло и теперь все новое». В индуизме — все старое, и это старое вечно и бесконечно, механически повторяется в новом, без улучшения, без облагорожения и просветления.

Древнецерковная интеграция. Интеграция в древнецерковной медитации начинается с интеграции самого ума. Исаак Сирий дает такую картину дезинтеграции ума:

«Ум, если даже он крепок, оным ощущением (приятного), происшедшим в членах, возмущается рассудок его и как бы с высокого места нисходит. . . Тогда половина силы его изнемогает, почему он забывает и первую цель надежды своей, и прежде нежели вступить в борьбу, без борьбы оказывается плененным, без усилия врагов своих делается подчиненным воле немощной плоти»⁵¹¹.

Здесь важно указание на эктопию ума, его ослабление, подчинение воле и подчинение воли плоти. Эктопия ума

⁵¹¹ Исаак Сирий, Творения, Сл. 43, с. 18.

усиливается тем, что он покидает сердце, оставаясь в голове и подчинившись чувствам. Такой ум порывает с духом, становится автономным и находится во власти своих автоматизмов в виде произвольных помыслов, а воля находится во власти своих автоматизмов в виде «изволений».⁵¹²

Собирание ума, возвращение его к себе, есть начало. Многовидный и многообразный ум постепенно становится единым и упрощается. Ум добывается интеграции, когда он, сконцентрировавшись в голове, направляется в сердце и там пребывает. Там обретает он забытое истинное духовное наслаждение, свою любовь, соединяется с Логосом как со своим Отцом, проливая, как блудный сын, обильные слезы очищения и умиления. Слезы в умном делании — величайший признак упрощения к обновления ума. Ум обретает забытые свои функции: созерцание и молитву, способность видения, достигая свободы в Логосе.

Освободив себя, ум освобождает плененную чувствами, помыслами и страстями волю, утончает и освобождает силу, собирая вокруг себя эти автономизированные и механизированные силы духа. За интеграцией ума следует триадическая интеграция духа с обновлением его и триадическая интеграция души с ее одухотворением, обновлением и исцелением с восстановлением интеллигибельности и сублимацией души. Начавшись в сердце как в центре, реинтеграция распространяется на всю тримерию. Примат сердца в древнецерковной медитации и мистике — в этой интегрирующей его способности, когда оно на высоте своей духовной деятельности вновь вбирает в себя все отпавшее, диссоциированное, автономизированное и вновь соединяет, синтезирует, интегрирует, триадизирует и примиряет. В этой своей естественной, систатической духовной деятельности сердце руководится двумя сверхъестественными, Божественными принципами: имманентным Логосом и Духом Св., данным при крещении. Макарий Великий говорит:

«Нерукотворная храмина есть обитающая в человеке сила Духа»⁵¹³.

⁵¹²Исаак Сирин, Сл. 43, с. 188.

⁵¹³Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления о христиан-

ИНТЕГРАЦИЯ ДУХА

Первым эффектом сокровенной деятельности ума в сердце в умном делании является реинтеграция, как всей тримерии человека, так и отдельных членов ее: духа, души и тела. Отдельные части каждого члена тримерии находятся в разрозненном состоянии, отделены друг от друга, действуют самостоятельно, автономно, без иерархического подчинения друг другу, без гармонического согласования своих деятельностей. Так, например, есть автономный ум, автономная воля и автономная сила. А в душе имеет место разрозненная деятельность разумной части, желательной силы — эпитимии, и раздражительной, или чувствительной, силы — тимоса. Эта разрозненность деятельности, негармоничность и анархия сил, духовных, душевных и телесных, лежит в основе дезинтеграции человека. Таким образом, можно себе представить автономную душу, вышедшую из подчинения духу, и автономное тело, вышедшее из подчинения духу и душе, а также автономный релятивный человеческий дух, порвавший связь с Абсолютным Духом. Дезинтеграция началась с того, что ум, эта верховная сила в соблазне экстроверсии, потерял свою руководящую роль во всей человеческой тримерии. В умном делании ум возвращается к самому себе, собирает себя и вновь берет на себя руководящую роль, собирая вокруг себя другие духовные силы, восстановив единство духа. Единый, реинтегрированный дух в состоянии собрать воедино разрозненные душевные силы для единения души. Интенция ума в единстве духа ведет к гармонической и иерархической синергии всех духовно-душевных сил. Реинтеграция тримерии есть в то же время восстановление нарушенной гармонии и иерархии. В своей объединенной деятельности в концентрации и молитве ум, воля и сила — в духе, а разум, желание и чувство — в душе, соединяются вновь, будучи связаны силою Божественной благодати, нисходящей в чистой молитве.

В умной молитве как духовном делании проявляется синергия духовных сил, и каждая из духовных сил имеет свое

действие и свое особенное проявление. Об этом говорит Феодипт, приводя иное наименование душевных сил, а именно ум, слово и дух (нус, логос и пневма):

«Когда и мысль предстоит Богу напряженным настроением к Нему и теплым молением, тогда последует и умиление сердечное. Когда ум, слово и дух припадают к Богу, первый (ум) — вниманием, второе (слово) — призыванием, третий (дух) — умилением, тогда весь внутренний человек службу совершает Богу»⁵¹⁴.

Следующим, после синергии, фактором интеграции духа является разумная интенция сил духа. Воля и сила проявляются в неразумной деятельности (противоестественной) в виде аффективной, или плотской, воли, по Исааку, и в виде аффективной силы. В умном делании воля и сила отрешаются от своей противоестественной деятельности и участвуют только в своей разумной интенции.

ИНТЕГРАЦИЯ ДУШИ

То же можно сказать и о реинтеграции души. Во время молитвы чувственный и страстный ум души бездействует. Молчит и рассудительный ум, нет мышления. Ум начинает молиться. Две другие части души: раздражительность, или чувство, *Thymos*, и желательная часть *Epirhynna*, составляющие неразумную душу, отрываются от своей обычной неразумной (противоестественной) деятельности в страстях и желаниях и возбуждаются в чувстве любви к Богу. Про св. Филимона говорится, что

«Желание его было умно воскрыляемо в небеса»⁵¹⁵.

Таким образом, эти две части неразумной души участвуют в умной, как и во всякой другой, внутренней молитве своей разумной интенцией, так как по учению древнецерковной антропологии они не полностью утратили свою первоначальную разумность. Все три части души пребывают

⁵¹⁴ Феодипт, Добротолюбие, т. 5, Слово о сокровенном делании, гл. 14, с. 168–169. (По Позову с. 182).

⁵¹⁵ Филимон авва, Добротолюбие, т. 3, Многополезное сказание об авве Филимоне, Гл. 6, с. 363. (По Позову с. 389).

разумно на духовном объекте, и в этой разумной синергии вновь обретается гармония, восстанавливается иерархия частей под главенством ума. Происходит собирание, очищение и обновление души. Душевный ум приучается «внимать себе», обращаться внутрь, прислушиваться к сердцу, входить в сердце и удерживаться в нем, он находит себе развлечение внутри; он становится зрячим, ясновидящим, разнивает свою созерцательную функцию и наконец переходит к своей высшей функции, 4-й, по Максиму Исповеднику, способности внутренней непрестанной молитвы. Соединившись с духовным умом, он приводит в движение орган общения с Богом, орган зрения, мысли и жизни, центр человеческого существа, обитель внутреннего Логоса — сердце.

Восстановление естества души есть возвращение ее в «первобытный чин», когда душа освобождается от любви к миру, доходит до познания Бога и возносится к Нему, когда чувства и страсти умолкают. Исаак говорит:

«Тогда увидишь, что такое естественные помыслы души, и какие сокровища имеет она сокрытыми в себе. Сокровища же сил составляют познание бесплотных, возникающее в душе само собою, без предварительной мысли и без труда о нем. Человек даже не знает, что таковые помыслы возникают в природе человеческой... Такова природа души»⁵¹⁶.

Таким образом, восстановление души внешне выражается в росте интуиции, в самоприозвольном раскрытии скрытых душевных сокровищ, в реализации готового знания души о невидимом мире. В этой когнитивной интуиции раскрывается подлинная сущность души и связь метафизики с мистикой, а следовательно и с религией. Фантастическая интуиция, наоборот, держит душу в плену психизма и стабилизирует ее в противоестестве.

Интеграция души есть в то же время процесс сублимации души, ее упрощения и унификации в ее общей первозаданной интеллигибельности.

Реинтеграция души есть в то же время восстановление активности души, освобождение от пассивности страстей

⁵¹⁶Исаак Сирин, Сл. 3, с. 24–25.

и условно-рефлекторной деятельности. Активность души восстанавливается через осознание всех душевных движений, вынесение всего подсознательного мрака души и бездны сердца на свет разума. Для брака с Небесным Женихом она, как мудрая дева, должна возжечь свой светильник. Никита Стифат говорит:

«Душа, решительно отвергшая лукавство и непотребное мудрование, и обогатившаяся незлобивым сердцем всегда бывает вся сама в себе и в Боге»⁵¹⁷.

Он говорит об интегрирующей силе божественного эроса:

«Безмолвие чистотой сердца и сладостью умиления распаляет любовью к Богу, разрешает душу от уз чувств, силы ее возводит в естественные их состояния и им возвращает первобытное их устройство»⁵¹⁸.

Каллист Катафигиот говорит о возвращении души к простоте:

«Несмотря на наличие неразумных частей в душе, от разума, и ее ум при содействии слова (внутреннего) и духа возвращает ее к простоте»⁵¹⁹.

Душа, как показывает ее название (от психейн — остывать), есть катастатически охаладевший дух. В молитвенной концентрации ума душа вновь возгорается, превращаясь в дух. Илья Эkdик говорит:

«Когда душа, упразднившись всего внешнего, соединится с молитвой, тогда молитва, как пламя некое, окружив ее, как огонь железо, делает ее всю огненного»⁵²⁰.

ОДУХОТВОРЕНИЕ ДУШИ

Интеграция души, как в ее целом, так и в отдельных частях, триадизация души, ведет к коренному изменению природы души. Душа вновь приобретает свою первоначальную интеллигибельность, она вновь становится огнем и све-

⁵¹⁷ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 27, с. 87. (По Позову с. 97).

⁵¹⁸ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница, Гл. 24, с. 150. (По Позову с. 160).

⁵¹⁹ Каллист Катафигиот, Patr. Migne. PG, t. 147, 865.

⁵²⁰ Илья Эkdик, Добротолюбие, т. 3, Цветособрание, Гл. 103, с. 432.

том. Душа, как подзывает само слово «психе», есть остывший дух (ψυχῆν — остывать), она произошла от «ослабления Божественного огня», как говорит величайший древне-церковный богослов Ориген, «но может вновь вернуться в свое прежнее состояние»,

«Как ум стал душою, так и душа может стать вновь умом»⁵²¹. Это превращение души в ум происходит в длительном умном делании.

«Душа, возвышающаяся и следующая за Духом, отделяется от тела и делается духовной»⁵²².

Здесь имеется в виду не полное отделение души от тела, а известное освобождение от телесных уз, от прочной связи с нервными центрами, как учит и йога. Макарий Великий говорит:

«Когда душа взойдет к совершенству Духа (Св.), совершенно очистившись от всех страстей, и срастворяется с Духом, сама сподобится стать духом; тогда делается она вся светом, вся — оком, вся — духом, вся — радость, любовь, милосердие, благодать»⁵²³.

Превращение души в дух — основной факт и главная особенность умного делания — аскезы Логоса. Это — антипод йоги и всякого внехристианского делания, где, наоборот, дух превращается в душу, поглощается душою. В этом основном факте, в одухотворении души, превращении ее в дух — духовность христианской аскезы, мистики и религии. Этот факт лежит в основе главных мистических проявлений умного делания: просветления (иллюминации), преображения человека, блаженства, исихии и экстаза. Просветленная душа вместе с внутренним Логосом и Духом Св. устремляется к Богу.

«Душа связывается с Христом и делается неподвижной — это величайшее блаженство... Сын затем ведет к Отцу»⁵²⁴. Это *unio mystica divina* у Дионисия Ареопагита и Оригена, единение, общение⁵²⁵, с богочеловеческим упо-

⁵²¹ Ориген, Patr. Migne. PG, t. 11/1, с. 223; О началах.

⁵²² Ориген, Patr. Migne. PG, t. 11/1, с. 414; О молитве.

⁵²³ Макарий Великий, Беседы и слова, Москва, гл. 18, 215.

⁵²⁴ Ориген, Patr. Migne. PG, t. 11/1; Комм. к «Песни Песней».

⁵²⁵ Ориген, Patr. Migne. PG, t. 14/1; Contra Cels. III, 41, 237.

доблением Богу, усыновлением и обожением. Душа созерцает вместе с умом божественные тайны, «вещи в себе», идеи, микрокосмические сущности, но не в их изолированном бытии, а в их связи с Логосом и в свете Логоса.

СУБЛИМАЦИЯ

Одухотворение души идет параллельно с процессом сублимации неразумной души и страстного ума (эмпатического) и сублимации внешних чувств. Страстный ум становится бесстрастным.

Исихий говорит о бесстрастии ума:

«Ум не перадающий о своем сокровенном делании, обретает то, что пять чувств телесных не будут у него споспешниками искушений греховных, приходящих совне. Внимая всецело своей добродетели трезвения, не попускает он пяти чувствам обкрадывать себя через вход к себе вещественных и суетных помыслов»⁵²⁶.

С возвращением ума, внешних чувств и фантазии к естеству исчезает почва для страстей, аффектов и помыслов и наступает то всеобщее умиротворение, которое лежит в основе христианской аскетической исихии. Все чувственное и аффективное содержание подсознания сердца переходит в сознание, и в свете сознания все искусственные продукты противоестественной деятельности, эмпатические и гедопатические психические новообразования, комплексы, страсти, расщепляются и исчезают. Умно-молитвенный перевод концентрированного ума из головы в сердце является средством психоаналитическим в полном смысле этого слова.

МЕТАСТАЗ

В этом переходе чувственно-аффективно-эмотивного содержания подсознания в сознание, а сверхчувственного и сверхразумного содержания подсознания и сознания в сверхсознание, заключается сущность аскетического мета-

⁵²⁶Исихий, Добротолюбие, т. 2, О трезвении и молитве, Гл. 53, с. 169–170. (По Позову с. 178).

стаза, то есть перехода духовно-душевных феноменов на более высшую ступень сознания.

Никита Стифат говорит о сублимации ума, различая две функции его: 1) мышление и 2) созерцание:

«Ум неочищенный только мыслит. Чтобы сделать его зрительным, нужно очистить его, сделать его бесстрастным»⁵²⁷.

Речь идет о сублимации страстного ума, душевного ума, логикона, или умной силы души, который, отрешившись от своей мыслительной функции, обретает свою высшую, созерцательную способность. Спекулятивизм грешит тем, что при попытке созерцания он не может отрешиться от мыслительной функции и заменяет созерцание божественных, вссрхразумных объектов мышлением о них. Но интенция ума в спекулятивной концентрации неизбежно вызывает одновременно и интенцию воображения, и фантастическое мышление принимается за созерцание. Это свидетельствует о нечистоте концентрированного ума, отсутствии катарсиса и школы «хранения ума, фантазии и сердца».

Алхимический термин «сублимация» (растворение, просветление, утончение), как и противоположный процесс преципитации (затемнение, осаждение, уплотнение), прочно вошли в западноцерковную науку и схоластику. Алхимики были также и мистиками, и некоторые химические термины, как «сублимация» и «преципитация», перенесли и на некоторые мистические состояния души и тела. Слово «сублимация» соответствует в древнецерковной науке слово «ипсосис», что означает возвышение (у Оригена).

Без сублимации душевных сил не возможен и их метастаз, а сублимация и метастаз являются необходимыми условиями реинтеграции и триадизации. Через сублимацию и метастаз душевные силы переводятся на интеллигибельный план, лежащий в основе интеграции и триадизации.

Сублимация неразумной души совпадает с процессом соединения разрозненных чувств удовольствия и страдания в одно интегральное чувство, тимос, которое при этом,

⁵²⁷ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, Гл. 91, с. 108. (По Позову с. 116).

по Максиму Исповеднику, целиком превращается в любовь. Желательная часть души, эпитимия, с торможением ее противоестественного проявления, то есть похоти, также превращается в любовь. С одной стороны, здесь выступает тесная связь и единство двух мистических актов: интеграции и сублимации, а с другой стороны — эротопозз души как основа этих актов. С воссоединением сублимированной неразумной души с очищенной разумной душою завершается сублимация души и возвращение ее в свою первозданную интеллигибельность.

ОБНОВЛЕНИЕ ДУШИ

Ап. Павел говорит об обновлении ума и духа. Исаак Сирин говорит об обновлении души:

«Заповеди новые, которые душа хранит, имея в виду страх Божий, обновляют и освящают душу, и сокровенно врачуют душевную силу и все члены ее»⁵²⁸.

Исцеление касается и ума, который освобождается от эмпатии, от неразумного гедонизма и гедопатии и от противоестественного смешения с фантазией.

ИНТЕГРАЦИЯ ТЕЛА

Дезинтеграция тела явилась следствием дезинтеграции ума, духа и души. Григорий Палама говорит об отношениях души и тела:

«У души есть смерть, хотя она и бессмертна по естеству. Мертвых душою Христос назвал мертвецами, “оставьте мертвым хоронить мертвых”. Отделение Бога от души есть смерть души, хотя тело и продолжает жить. Из-за души и тело приняло смерть, стало тленным. Жизнь души есть единение с Богом, как жизнь тела есть единение с душою»⁵²⁹.

За обновлением души следует обновление тела. Интеграция тела заключается в 1) устранении автономности тела в виде психосоматических автоматизмов: эмоций, веге-

⁵²⁸Исаак Сирин, Сл. 55, с. 260.

⁵²⁹Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания, Гл. 3–4, с. 255–256. (По Позову с. 278).

тативной дистопий, 2) метастаз бессознательных телесных функций, то есть переход их на подсознательный уровень, 3) слияние всех отделившихся, автономных сознаний, напр. вегетативного и спинномозгового сознания с общим сознанием головного мозга, 4) устранение автономности отдельных частей тела, 5) преодоление начинающегося в дезинтегрированном теле хаоса стихийных элементов с преобладанием одного из них, с патогенетическим смешением их друг с другом, 6) преодоление хаоса космических начал в теле с борьбой и соперничеством их.

Автоматизм, бессознательность, соматических функций, весьма полезный с точки зрения точности и быстроты функций, является, тем не менее, источником физиологических дисгармоний и нарушенного равновесия в организме. Контроль сознания в интегрированном и одухотворенном теле не нарушает, а повышает жизненный тонус органических функций. Феофан Тамбовский говорит:

«Если тело и есть темница души, то заключение в ней спасительно для узника, как благодетельное ограничение его необузданного самолюбия. Придет время, когда темница сия преобразится в светлое и славное жилище духа, очищенного от зла»⁵³⁰.

Интегрированное тело есть в то же время тело одухотворенное.

Григорий Синайский говорит:

«Нетленное тело земное будет без жидкостей и жира, превращенное из душевного в духовное (по ап. Павлу), божественной тонкости; каким было создано, таким и воскреснет, по образу Сына Человеческого»⁵³¹.

Если тело воскреснет таким, каким оно было создано, то можно судить о том, каким оно было у первого человека. Преображение и одухотворение интегрированного тела — факт незнакомый и непонятный для йогической теории и практики. В йоге нет проблемы интеграции тела. Йог не знает ни внутри, ни вне себя такой силы, которая могла бы

⁵³⁰ Феофан Тамбовский, цит по книги «Душа человеческая», Одесса, 1912, стр. 128.

⁵³¹ Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1253.

оухотворить тело и неразумную душу. Антоний Великий говорит:

«Когда престаёт в человеке царство греха, тогда является Бог и очищает ее (душу) вместе с телом»⁵³².

Всякое утверждение о сверхъестестве вызывает улыбку у махатм и их учеников. Йогическое спасение мыслится, как освобождение от тела и двух тонких тел: астрального и ментального, с полным растворением их. Манас-душа никого не может и не хочет спасти из своего достояния, он «спасает» только самого себя, прилепившись к змею. Бездушное и бестелесное самоспасение души-манаса — самообман, который саморазоблачен в теории повторений, возвращений и перевоплощений. Такова духовная несостоятельность индуизма и буддизма, их сотериологическое банкротство.

ВНЕШНИЕ ЧУВСТВА

Внешние чувства, по учению древнецерковной антропологии, суть лишь периферические чувства самого сердца, или души, суть разветвления единого внутреннего чувства сердца (души) на периферии, и Диадок называет их внешними чувствами сердца. Катастасическая дезинтеграция их заключается в том, что они экстравертированы и в своей экстраверсии приобрели эмпатичность и гедопатичность, то есть огрубели в своей чувственности и, кроме своего естественного применения, получили также противоестественное применение. Ощущения и чувства стали давать наслаждение. Они потеряли свою разумность, изменились в своей природе до такой степени, что стали передавать неточную картину мира. Космос получил извращенное отражение в них.

«Не ищите мира, ни того, что в мире, ибо это обман». Мираж, призрак, майя получили жизнь в извращенных внешних чувствах, и мир воспринимается в кривом зеркале их. Здесь — основа субъективного идеализма Санка-

⁵³² Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов Гл. 47, с. 41. (По Позову с. 40).

рачария, Канта, Фихте и других. В умном делании происходит, по Исааку Сирину, «уразумление чувств», и это означает реинтеграцию внешних чувств. Они утончаются и дают точную картину внешних объектов.

Внешние чувства возвращаются в состояние первозданной естественности и интегрированности. Авва Дорофей говорит:

«Человек, созданный Богом и помещенный в раю, имел чувства сильные и здоровые, пока был в естественном состоянии»⁵³³.

Исаак Сирин говорит об «уразумлении чувств» действием благодати:

«Ока обновляет неразумную персть, соделывает ее осмысленною и разумною, чувства расточенные делает природою разумною и достойною способности мыслить»⁵³⁴.

Возвращение чувств к естеству пробуждает духовные чувства и среди них умное чувство.

«Сильным самопринуждением встречает (человек) неизреченное, вкушает будущего века и духовным чувством познает, сколь благ Господь»⁵³⁵.

ВНУТРЕННЕЕ ЧУВСТВО

В эмпатии и экстраверсии внешних чувств и душевного ума внутреннее чувство — эта мать внешних чувств — стало жертвою катастатической экстраверсии. Оно почти атрофировалось, сошло на нет, так как не стало получать разумных импульсов со стороны внешних, дочерних, чувств и экстравертированного ума. Внутреннее чувство лежит в основе всякой интуиции. Интуиция не есть одностороннее интеллектуальное усилие, а осуществляется при участии чувства, и именно внутреннего чувства души. Интуиция есть мыслечувство, глубоко интимный подсознательный процесс. По Бергсону, интуиция есть интеллектуаль-

⁵³³ Авва Дорофей. Patr. Migne. PG, t. 88, Expositiones, 1617.

⁵³⁴ Исаак Сирин, Сл. 90, с. 422.

⁵³⁵ Григорий Палама, Добротолюбие, т. 5, о молитве и чистоте сердца, три главы, Гл. 2, с. 300–301. (По Позову с. 325).

ное вчувствование в предмет. Таким образом, интуиция есть плод подсознательной встречи интровертированного ума с внутренним чувством. Интуиция испытала судьбу внутреннего чувства, она стала редким дарованием. Интуитивное мышление совершается с большим усилием, так как требует пробуждения внутреннего чувства. Реинтеграция внутреннего чувства — прямой плод интроверсии чувств и ума. Отрешение от мира, ограничение внешней деятельности ума и внешних чувств дает место внутренней деятельности, пробуждает латентное внутреннее чувство души. Чем полнее интроверсия ума и внешней чувственности, тем интенсивнее работает внутреннее чувство и тем интенсивнее интуитивный процесс. С интеграцией внешних чувств и души приходит интеграция и внутреннего чувства. Глубина и богатство религиозной интуиции обязаны интеграции внутреннего чувства в молитвенном умном делании и в молитве вообще.

ФАНТАЗИЯ

Какова судьба фантазии в общей картине реинтеграции человеческой души? Воображение, или фантазия, есть род внутреннего чувства души, но не следует путать фантазию с тем внутренним чувством души, о котором мы говорили. Задача фантазии, или воображения, — аппрегензивная деятельность, образование представлений, конструкция образов, совокупность которых составляет чувственно-имажинативную картину мира. Аппрегензивная деятельность зависит от внешней чувственности и питается ею. Дезинтеграция внешней чувственности неизбежно ведет к дезинтеграции воображения, и наоборот. Извращение картины мира внешнею чувственностью усугубляется извращением аппрегензивной деятельности воображения, вплоть до полной потери реальности внешнего мира. Отсюда идеал — иллюзионизм Санкарачария и Фихте. Катастическое извращение внешней чувственности, воображения и внутреннего чувства не может не отразиться на логической функции, которая питается из этих источников, и это лежит в основе человеческих заблуждений. Интеграция фантазии — такой же реальный факт, как и интеграция других душевных сил.

Если мы вспомним о том, какую фатальную роль играет фантазия в разложении религиозного сознания народов и каким она является мощным орудием в руках нечистой демонской силы в деле извращения мистических состояний, то нам станет понятно огромное значение интеграции этой душевной силы.

Фантазия играет огромную роль в разложении, рассеянии ума. По Каллисту и Игнатию и др., ум через фантазию разнообразится и впечатлевается. Есть два проявления фантазии: 1) естественная и 2) от демонов.

«Не только от демонов, но сама по себе, по природе душа фантазирует (например, во сне)»⁵³⁶. В умной медитации молчит не только природная, но и демонская фантазия. «Фантазия не должна отделяться во время умной молитвы»⁵³⁷.

Торможение и подавление внешней деятельности ума, всей внешней и внутренней чувственности, вместе с молитвенной интенцией ума в умной медитации, является средством интеграции и сублимации духовно-душевных функций, в том числе и фантазии.

ЙОГИЧЕСКАЯ ИНТЕГРАЦИЯ

Хатха-йога стремится восстановить нарушенную гармонию тем, чтобы подчинить все психосоматические функции воле и сознанию. Йога ведет к контролю не только над каждым органом, но и буквально над каждой клеткой тела. Йог может по произволу посылать прану (психическую энергию) во все уголки тела, в каждую клетку, и тем самым усиливать деятельность этой клетки и органа. Благодаря сознательному и ритмизированному йогическому дыханию, пранаяме, тело йога превращается в мощный аккумулятор и трансформатор психической энергии. Сублимация космической и индивидуальной праны вместе с сублимацией сексуальной энергии «оджас», с превращением их в ментальную энергию, обуславливают безнадежный и неисправимый психизм всей йоги, не дающий йогу

⁵³⁶ Каллист и Игнатий, Patr. Migne. PG, t. 147, 756.

⁵³⁷ Каллист и Игнатий, Patr. Migne. PG, t. 147, 756.

возможности подняться выше ментал-манашического плана. Йога удовлетворяет всем требованиям интеграции тела, ведет к сублимации всех 4-х низших принципов человека, низших проводников или оболочек Я, концентрируя их в 5-м принципе, манасе; но благодаря психизму не достигается сублимации души-манаса, нет одухотворения и обновления души, а есть только гипертрофия манаса за счет низших принципов и за счет поглощаемого духа-бодхи, 6-го принципа. Дезинтеграция человека в йоге усиливается и углубляется манасической абсорбцией духа, полным отрывом от внутреннего Логоса-Атмана, так как исчезает промежуточная инстанция в виде духа, и непосредственным контактом со змеинными сущностями, которые становятся полными хозяевами гипертрофированного манаса человека. Психизм-манасизм человека получает свою консолидацию в демонском змеином психизме-манасизме.

Мы уже говорили, что йога ведет к офиопоэзу человека, следуя змеиной традиции всего индуизма, всей до- и внехристианской культуры, то есть к глубокому извращению человеческой природы. Вместо богочеловечества христианства здесь — змеечеловечество, вместо теантропизма — офиантропизм. Нирвана — это манасический рай змеиных и змееподобных сущностей, царство духовного паразитизма древнего змея-мудрости.

Йога начинает интеграцию человека снизу и не в состоянии довести ее доверху. Древнецерковная медитация, вместе с аскетической теорией и общерелигиозной практикой, начинает интеграцию сверху, с духа, в самом соседстве с Логосом-Атманом и Духом в сердце, непрерывно получая от Них сверхъестественные свет и огонь. Свет и огонь интеграции проникают человека сверху донизу, очищая, просветляя и одухотворяя все на своем пути, вплоть до материи тела, и, по ап. Павлу, тело душевное становится телом духовным. Не нужно ни импрегнирующего дыхания, ни гимнастики ума и сознания; обновленный дух делает все и проникает собою все. Царство Небесное есть тотальный рай всех составных частей человека, всего человека в целом, царство обожествленного человека, богочеловека, с Богочеловеком Христом.

ТРИАДИЗАЦИЯ

Реинтеграция человека, как показывает само название, есть восстановление нарушенной первоначальной цельности человека. Это — восстановление Адама в его райском состоянии, преодоление катастасиса с его распадом и дезинтеграцией. Так как человек триадичен по своему составу, тримеричен или трехипостасен, и каждый член тримерии в свою очередь триадичен, т. е. сам состоит из трех сил, то и под цельностью человека нужно подразумевать тройственную или триадическую цельность. Человек — существо не монадическое, хотя и состоит из монад. Человеческие монады триадичны по своему составу, по образу и подобию Божественной триадической монады. Это закон систатической триадичности монад, и особенно монад человеческих, составляет особенность христианской антропологии, космологии и теологии. Поэтому интеграция человека есть в то же время его триадизация, т. е. восстановление триединства человека и триединства его частей.

Катастатическая дезинтеграция человека сводится к нарушению триединства, происходит расчленение тримерии и обособление ее членов — духа, души и тела, со стремлением к независимости, автономности. Затем начинается соперничество разрозненных частей, их борьба друг с другом, победа одной из них и порабощение другой, некоординированная деятельность их. Процесс расщепления со всеми вытекающими отсюда следствиями, то есть борьбою, соперничеством и порабощением переходит внутрь каждого члена тримерии, ведя к расщеплению отдельных сил духа и души. Высшие силы могут быть подчинены низшим, — а порабощение может кончиться полным поглощением одной части тримерии другою частью, напр. поглощением духа душою в йогическом манасизме, или одной силы другою силою, напр. воли умом или ума волею и т. д. Таким образом, происходит нарушение иерархии, гармонии, синергии и симфонии частей и сил. Эта дизархия, дисгармония, дизергия и дисфония ведут к тому, что отдельные части и силы теряют

свои индивидуальные черты, выражаясь физическим языком, свой собственный ритм колебаний; происходит смешение частей и сил, напр. духовные силы смешиваются с душевными, а эти — с телесными. Этот симмикс, или смещение, сил лежит в основе образования психических комплексов в виде страстей, помыслов, аффектов, эмоций и т. д. Процесс дезинтеграции идет дальше и глубже. Единая сила диссоциируется, распадается на две силы, напр. единое чувство души, тимос, распадается на два чувства: удовольствие и страдание, из коих чувство удовольствия, или наслаждения, начинает играть огромную дезинтегрирующую роль, составляя основу противоестественной деятельности всех членов тримерии: гедонизма, гедопатии и эмпатии ума и духа.

Дезинтеграция сводится к диадизации, вместо триады частей и сил образуются диады, напр. в триаде духа ум — воля — сила образуются диады: ум и воля, воля и сила, ум и сила; в душе образуется диада разумной и неразумной души.

Так возникают диады духа и души, духа и тела, духа и материи, души и тела. Спиритуализм и материализм, интеллектуализм, волюнтаризм и эстиматизм; рационализм, психизм; идеализм и реализм, реализм и номинализм — суть продукты противоборства диадизированных сил и начал в дезинтегрированном человеке. В истории духовной культуры возникают диады веры и знания, веры и разума, любви и мудрости, религии и философии, религии и науки, эзотеризма и экзотеризма, теологии и теософии. Перманентная диадизация ведет к разрушению бытия, к разрушению Антропоса и Космоса, нирваническому оголению, разрушению духа и души, ко второй смерти. Такова сущность далеко рассчитанной, катастрофической и теомахической богоборческой диалектики анти-логоса: через диадизацию к энантности и ко всеобщему поглощению всего и всех друг в друге. Перманентная диадизация ведет сначала к монадизации, т. е. к победе одного из членов диады с поглощением другого члена. Оголенная монада, без триадизации внутри ее, т. е. без творческого примирения и синтеза внутри ее, сама обречена на уничтожение и поглощение. Так, в браманизме Космос и Антропос поглощаются

в Теосе, а сам Теос-Браман, как Монада, поглощается и исчезает. В буддизме Антропос поглощает Теоса и Космос и сам исчезает.

Таким образом, только триадизированная монада вечна и жизнеспособна, и поэтому нет силы, которая могла бы поколебать Божественную Триединую Монаду Отца — Сына — Духа. В триединстве Божественной Монады и монадической Триады — гарантия жизни и вечности триединого Антропоса и Космоса. Поэтому триадизация человека есть мистико-аскетическая заповедь. Триадизированный человек триадизирует и Космос, примиряя и синтезируя в себе космические диады, устраняя энантиности, следуя творческой диалектике Логоса. Искусственное монадическое шиваистское упрощение ведет к поглощению. Органическое творческое триадическое упрощение продолжает дело творения.

В антропологии индуизма все составные части человека раздвоены и нет между ними единства. Душа раздвоена, это — манас и два тонких тела: астральное и ментальное. Сам манас также раздвоен на два низших тела: эфирное и физическое. Нет между ними ни одного объединяющего начала, так как Атман, по учению некоторых, вне человека. Точно используя эту анархию, манас захватывает власть и инициативу и поглощает все, сам становясь добычей змеиных сущностей.

Реинтеграция есть восстановление единства человека, но это единство — триадическое, в котором все члены триады и все силы отдельных членов живут и функционируют самостоятельно без слияния и поглощения друг в друга. Такова подлинная триадизация — три в одном и один в трех.

ТРИАДИЗАЦИЯ УМА

Триадизация в умной медитации начинается с триадизации ума. Как может ум быть тройственным? На этот вопрос отвечают Каллист и Игнатий:

«Поставить ум в состояние тройственности, чтобы он, один и тот же сущи, и хранил и хранил был, и молитву деял, может быть не очень трудно, но долгое время нельзя пребывать в

сем состоянии, порождающем неизреченное нечто. Труд на всякую другую добродетель мал и очень сносен сравнительно с этим»⁵³⁸.

Григорий Палама говорит:

«Когда единое ума становится тройным, оставаясь единым, тогда соприкасается с Божественной триадической Монадой, закрывая вход всякому заблуждению, становясь превыше плоти, мира и владык»⁵³⁹.

Это и есть возвращение ума к самому себе и к Богу, в то время как в мирском рассеянии единый ум становится, по Григорию Паламе, диадическим и множественным⁵⁴⁰.

Триадизация духа

За триадизацией ума следует триадизация духа. В своей объединенной деятельности в концентрации и молитве, объединяются и соединяются вновь в своей разумной интенции и синергии три способности духа: ум, воля и сила, будучи отныне связаны с силою божественной благодати, нисходящей в чистой молитве. Концентрация и молитва суть две формы духовной синергии, совместной деятельности разрозненных сил.

Триадизация касается не только дифференцированного духа, духа связанного с телом, духа головного, проявляющегося в виде упомянутых трех способностей: ума, воли и силы. Григорий Синайский говорит:

«Как в человеке есть ум, слово и дух; и ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге и сами по себе. Ум говорит посредством слова, и слово проявляется посредством духа. По сему примеру человек носит слабый образ неизреченной началообразной Троицы, показывая и всем свое по Образу Божию создание. Ум — Отец, слово — Сын, Дух Св. — дух, как учат богоносные отцы о едином в трех лицах Боге»⁵⁴¹.

⁵³⁸ Каллист и Игнатий, *Patr. Migne. PG, t. 147* или Григорий Палама. *Добротолюбие*, т. 5, о молитве и чистоте сердца, три главы гл. 2, с. 300–301. (По Позову с. 325)

⁵³⁹ Григорий Палама, *Patr. Migne. PG, t. 150*, 1117.

⁵⁴⁰ Григорий Палама, *Patr. Migne. PG, t. 150*, 1044.

⁵⁴¹ Григорий Синайский, *Добротолюбие*, т. 5, Главы о заповедях, догматах, Гл. 31, с. 186. (По Позову с. 203).

С триадизации духа начинает проявляться большой, духовный ум, созерцатель и ясновидец.

Ап. Павел имеет в виду этот духовный ум, когда говорит:

«... Обновление ума вашего» (Рим. 12, 2).

Обычный малый дискурсивный ум человека — это ум, действующий без духа, нетриадизированный. Каллист Катафигиот говорит:

«Нужно воспевать триадически: умно, словесно и духовно, и в этом единении соединиться с единым»⁵⁴².

Триадизированный ум становится, по Каллисту Катафигиоту выше своей природы и постигает сверхразумное⁵⁴³.

Глубоко мистический процесс триадизации духа совершается в тайниках сердца. Речь идет о недифференцированном, латентном духе, из трех сил которого две силы совершенно неизвестны внехристианской антропологии и являются достоянием древнецерковной, аскетической антропологии. Эти две силы, глубоко скрытые и в обычных условиях непроявляемые, суть: внутреннее слово *logos endiathetoea* и умное чувство. Вместе с духовным умом они образуют недифференцированный, латентный, не связанный с телом сердечный дух. Когда ум, войдя в сердце, приучается пребывать в нем, он находит в нем, как говорят аскетические писатели, свое умное чувство. Таким образом, вне умной медитации ум разлучен с умным чувством. Если мы вспомним, что умное чувство как чувство духовное является прообразом чувства вообще, то станет понятным разлад между умом и чувством, столь характерный для дезинтеграции человека. Автономный катастатический ум — это ум без чувства, сухой, холодный и бессильный ум, «чистый разум» Канта и всех метафизиков. Экстравертированный ум связан только лишь с телесными и душевными чувствами, которые ослабляют его интеллектуальную функцию. Катастасис ума заключается в этой связанности его с телесной

⁵⁴²Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG, t. 147, 868.*

⁵⁴³Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG, t. 147, 860.*

и душевной чувственностью, от чего ум сам становится телесным и душевным. Григорий Синайский говорит:

«Когда через преступление заповеди отделились мы от Бога, тогда потеряли единение с Ним и погубили в чувстве умное чувство»⁵⁴⁴.

Об умном чувстве говорят многие аскетические писатели. Некоторые называют его также духовным чувством.

Ум одевается в умное чувство. Духовное чувство дает уму созерцательную силу⁵⁴⁵. Благодать укрывается после крещения в глубине, в умном чувстве. Любовь соединяет нас с божественными добродетелями, проследивая невидимое умным чувством. Благодать через умное чувство приводит к экссуляции⁵⁴⁶ (Диадокх). По Григорию С., душа различает через умное чувство дары Духа и демонские дары⁵⁴⁷. И по Диадокху, «умное чувство есть точный вкус различения»⁵⁴⁸.

Расхождение ума и умного чувства есть один из кардинальных признаков дезинтеграции духа и всей тримерии, а встреча и соединение их в умном делании — один из признаков начинающейся реинтеграции. Соединенный с чувством, обновленный и освобожденный от телесной чувственности ум становится во всей тримерии человека интегрирующей, синтезирующей и катартической силой.

Действуя в сердце, концентрированный в умном делании ум соединяется также и с внутренним духовным словом, пробуждая его в непрестанном призывании имени Иисуса. Марк Подвижник говорит:

«Духовный логос (слово) наполняет умное чувство»⁵⁴⁹, отмечая связь внутреннего слова с умным чувством.

⁵⁴⁴Григорий Синайский. Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующи, 3. Как держать ум, с. 217–218. (По Позову с. 235–236).

⁵⁴⁵Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 88, 1020 и 1096*; и Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG, t. 147, 857*.

⁵⁴⁶Диадокх цит. по: *Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; 77, 96 и 79, 100*.

⁵⁴⁷Григорию Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1345*.

⁵⁴⁸Диадокх, цит. по: *Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; 30, 32*.

⁵⁴⁹Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 88, 1164*.

Григорий Синайский говорит:

«Святые между собою на небе таинственно вещают внутреннее слово, произносимое в духе»⁵⁵⁰.

Пробужденный внутренний логос проявляет свою деятельность в душе и уме. Диадок говорит:

«Духовный логос хранит душу нетщеславно, хранит ум бесфантастическим, превращая его целиком в любовь Божию»⁵⁵¹.

Таким образом, духовный внутренний логос, как и духовное умное чувство, являются силами агапическими и эротопозитическими. Триадиризацией внутреннего духа через пробуждение и соединение трех его сил: духовного ума, внутреннего слова и умного чувства завершается эротопоз человек, лежащий в основе древнецерковной духовности. Другая сторона этой духовности не замедляет проявиться. Сила умной молитвы, по Григорию Синайскому, есть «духотворная мудрость». Соединением ума и чувства достигается пробуждение созерцательной силы ума, ум становится зрячим и наполняет знанием — пробуждается софийность человека, или совершается софотворение человека, по Григорию Паламе⁵⁵².

Триадиризация души

Интеграция и триадиризация души имеют задачу преодоления пропасти между разумною и неразумною душою путем: 1) преодоления автономности и гипертрофии неразумной души, особенно в страстях, 2) усиления разумной интенции неразумной души в религиозной практике и умном делании и 3) усиления разумной души в рассудительности. В деле триадиризации внешняя аскеза оказывает неоценимые услуги внутренней аскезе медитации. Воздержание, будучи одним из видов отрешения от мирского, сводится к «неупотреблению» диссоциированного чувства наслажде-

⁵⁵⁰ Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1253.*

⁵⁵¹ Диадок цит. по: *Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; 11, 32–14.*

⁵⁵² Григорию Паламе, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1185.*

ния, отказа от него, подрубает самый корень противоестества тела и души, ведет к распаду всех искусственных, противоестественных и патологических образований по типу условно рефлекторных связей. Хранение чувств, фантазии и ума и катарсис молитвенный венчают внешнюю аскезу.

Разумная интенция двух сил души: желания или эпитимии в виде вожделения Бога и тимоса в виде религиозного рвения и горячности ведет к сублимации и уразумлению этих сил души, их превращению в любовь и реинтеграции тимоса в единое чувство души.

Разумная часть души освобождается от эмпатии, от рабства у внешних чувств, фантазии и страстных помыслов. В практической рассудительности и в умномолитвенной концентрации ум собирается и возвращается к самому себе и к своему первоисточнику — Богу. В сердце он очищается от впечатков, упрощается и унифицируется, согревается и превращается в любовь.

«Ум, исцеливший себя, делается сам врачом»⁵⁵³, говорит Авва Талассий.

«Владычественный» ум, «царь чувств», по Исааку, потерявший свою власть в страстной (противоестественной) деятельности, вновь обретает свою власть, «обуздывает душу»⁵⁵⁴, «обуздывает инстинкты тела»⁵⁵⁵.

Мистический эротопозз разумной души в сердце, вместе с эротопоззом двух низших сил души: тимоса и эпитимии, ведет к триадизации души, к ее уразумлению и реинтеграции, с последующими мистическими актами просветления и одухотворения души помощью Божественной благодати. Устраняются мятеж, соперничество и борьба сил с порабощением и поглощением одних другими, и достигается то умиротворение и успокоение чувств, ума и желания, которые лежат в основе мистической исихии. Триадизированная душа не только не поглощает дух, но сама превращается в дух, не сливаясь с духом (бодхи), и соединяется с Небесным Женихом.

⁵⁵³авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91/2, 1464.

⁵⁵⁴Авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91/2, 1432

⁵⁵⁵Каллист Катафигиот, Patr. Migne. PG, t. 147, 849.

Триади́зация тела

Интеграция внешних чувств с их уразумением и собиранием в сердце как своем центре ведет к сублимации и интеграции внутреннего чувства души, воображения.

Под триади́зацией тела следует разуме́ть главным образом соединение трех духовных центров тела, катастатически разобщенных, восстановление нарушенной связи между ними. Эти центры духа в теле: голозной (пинеальная железа, конарий Орфея), сердечный и спинномозговой (поясничный). Йога добивается соединения головного центра с поясничным, минуя сердечный центр. Под сердечным центром имеется здесь в виду не чакрам-лотос Анахата, соответствующий сердцу, а сердце как обитель внутреннего Логоса, как центр внутреннего духа, души и морального сознания (совести). Этот сердечный центр остается в йогической медитации почти нетронутым, отсюда основной грех йогической медитации: отсутствие подлинного эротопоза и софопоза. Эрос йога — от змея Кундалини. Не углубляясь в дебри тантризма, отметим только природу этого эроса: змей Кундалини лежит, свернувшись вокруг лингама (фаллуса) Шивы, в треугольнике поясничного центра муладхара.

В древнецерковной умной медитаций направлением ума из головы в сердце и пребыванием его в нем достигается соединение головного центра с сердечным и поясничного центра с сердечным, с освобождением духовной силы, этой третьей силы духа, и все проявления духовой силы в древнецерковном подвижничестве обязаны пробуждению этой силы. Таким образом, и здесь, как и в других областях, к великому огорчению всех синкретистов, нет ничего общего между умной и йогической медитацией. После путешествия змея Кундалини из поясничного центра в головной и обратно ставится под контроль змея так же и головной центр и сфиопоз человека получает свое завершение. В умной медитации все три центра духа в теле ставятся под контроль внутреннего Логоса, Небесный Образ которого начинает вырисовываться в сердце, и тогда «на троне чувств восседает в сердце Христос». Ап. Павел говорит об изображении Христа в сердце верующего.

Тело есть храм духа релятивного и храм Духа Св., по ап. Павлу, храм всей Божественной Триады, а сердце — алтарь. Пренебрежение телом в индуизме говорит не только о неумении триадизировать и одухотворить тело, не только о неспособности триадизировать вообще, но и обнаруживает глубоко скрытую теомахическую богоборческую тенденцию всей древней культуры и индуизма, в частности.

ИЕРАРХИЯ, ГАРМОНИЯ И СИМФОНИЯ

Триадическая природа человеческих сущностей не исключает известной последовательности в ходе или размещении сил, функций или способностей в пределах каждой триады: духовной, душевной и телесной. И когда в древне-церковной антропологии идет перечисление духовных и душевных сил, то имеется в виду, что одна сила предшествует другой в порядке функционирования, например, перечисление сил духа, то есть ума, воли и силы имеет в виду, что деятельность ума предшествует деятельности воли и силы, а деятельность воли предшествует деятельности силы. Таким образом ум считается первою силою духа, с ума начинается деятельность в духе вообще и от ума переходит на волю и силу. То же самое имеет место в отношении душевных сил, имея в виду интегрированную душу. В этой последовательности триадических сил и заключается иерархия сил. Деятельность ума необходимо сопровождается деятельностью воли и силы: как за мыслью следует слово или решение, а за словом следует действие. Поэтому квиэтизм есть обеднение духа и души, сведение триадической функции духа к одной лишь функции ума в мышлении или созерцании. Теория и практика — неразделимы. Всякое неделание ведет к духовному застою, к монадизации духа, с неизбежным поглощением одной силы другою. Монадический квиэтизм есть нарушение иерархии, т. е. грех против духа. Христианская триадизация заключается именно в делании всех трех сил духа и души. Триадизация и интеграция есть в то же время восстановление нарушенной иерархии.

Катастатическое нарушение иерархии, или дизархия, заключается: 1) в расщеплении триадических сил с автономностью отдельных сил, 2) в конкуренции, соперничестве и борьбе сил, 3) подчинении высших сил низшим, с рабством и поглощением одних сил другими.

Разумная интенция сил и разумная синергия их в религиозной теории и практике ведут к интеграции и триадизации в человеческой тримерии и тем самым ведут к восстановлению иерархии. Каждая из триадических сил вновь становится на свое место. Григорий Синайский говорит:

«Все рачение подвижника должно быть направлено на то, чтобы высшая часть души не была унижена восстанием низших сластолюбивых похотений. Не пужно позволять уму вращаться в нечистых помыслах, чтобы ум пребывал непарительным и был прилеплен к славе Божией»⁵⁵⁶.

Первенствующие или владычественные из триадических сил сами виновны в потере руководящей роли в своем унижении и подчинении низшим силам, так как они являются инициаторами падения и согрешили раньше других. Восстание низших против высших есть только следствие колебания и неустойчивости высших. В древнецерковной умной медитации разумная интенция душевных и духовных сил ведет к восстановлению иерархии.

Иоанн Лествичник говорит о «подчинении членов тела духу»⁵⁵⁷, а Авва Талласий говорит о «подчинении души и тела уму»⁵⁵⁸.

Герметический закон иерархии гласит: «Ум (держать) в логосе (разуме), логос — в душе, душу в духе (имеется в виду жизненный дух, пневма зотикон, жизненная сила, эфирное тело), а дух — в теле».

Максим Исповедник говорит «Нужно подчинить чувства и неразумную душу разумной душе, разумную душу подчинить духу, а дух — Логосу (Христу)»⁵⁵⁹.

Идея иерархии сил начинает проникать и в современную науку. Освальд Бумне⁵⁶⁰ говорит об иерархии сознания и о подчинении низших сознаний высшим.

Иерархия не есть нечто, навязанное духу извне, иерархия и иерархичность — в природе самого духа, как показывает само слово, иерархия есть священноначалие. Подлин-

⁵⁵⁶Григорий Синайский (Добр. 5, 473–474).

⁵⁵⁷Иоанн Лествичник, *Patr. Migne. PG, t. 88, 905.*

⁵⁵⁸Авва Талласий. *Patr. Migne. PG, t. 90 1/2, 1432.*

⁵⁵⁹Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1009.*

⁵⁶⁰*Gedanken fiber die Seek, 1941, S. 172.*

ной духовности, как мы уже говорили, свойственны: благоговение, служение, почитание и поклонение. Душевность, психизм и манасизм восстают против иерархии, так как манасу свойственно самовозвеличение, самоутверждение, самообожествление и самовлюбленность, но и манасический психизм кончает тем, что устанавливает свою иерархию, которая отличается от духовной иерархии тем, что в ней нет свободы, а есть рабство высших у низших.

Иерархия не только начальствует, но и освящает и возвышает. Максим Исповедник и Григорий Богослов видели цель соединения души с телом в сублимирующем, возвышающем действии души на тело. «Кто хочет быть первым, тот будь всем слугою» — таков иерархический закон Логоса-Христа. Иерархически высший в тримерии дух служит душе и телу, ведя их к одухотворению.

Что такое иерархия? На этот вопрос отвечает Дионис и Иереопегит:

«Иерархия есть священный порядок, наука и действие, ведущие к уподоблению Божественному, по данному свыше просветлению, соответственно божественному подражанию»⁵⁶¹.

Иерархичность дается по степени духовности:

«Иерархом называют божественного человека, знатока всей священной науки, так как иерархия совершается и познается в чистоте. Начало иерархии, источник жизни и сущность блага — Св. Троица»⁵⁶².

Всякая подлинная иерархия, по Дионисию, триадична, по аналогии с Божественной Иерархией. Иерархия совершенствует, просветляет, очищает и священнодействует.

В основе иерархии лежит любовь, что свидетельствует о духовности иерархии. Григорий Палама говорит:

«Умная, логическая и духовная природа души должна хранить свой порядок, быть только с Богом, смотреть только на себя, украшать только этой памятью (Божьей) и созерцанием и гореть горячею любовью»⁵⁶³.

⁵⁶¹ Дионисий Ареопагит, О небесной иерархии, Opera omnia, 1755. Венеция, т. I, 2, 28.

⁵⁶² Дионисий Ареопагит, О церковной иерархии, Opera omnia, 1755. Венеция, т. I.

⁵⁶³ Григорий Палама, Patr. Migne. PG, t. 150.

Иерархия не только господствует, но и освящает. Максим Исповедник и Григорий Богослов видели цель соединения души с телом в освящении плоти. То же самое можно сказать об иерархическом значении духа для души и о значении Логоса-Христа и Духа Св. для всей человеческой тримерии. Христос и Дух священнодействуют в человеческом сердце, по ап. Павлу, непрестанно взывая: «Авва Отче!».

Демонская инвазия в человека во время его падения имела цель внести новую иерархию, иерархию змея, о чем говорит Никифор Отшельник:

«Мы должны притти в себя, отойти от дружбы со Змеем, а Адам подружился со Змеем»⁵⁶⁴. Но в индуизме дружба со змеем продолжается и по сей день, и делается попытка вновь подружить со змеем все человечество.

Закон иерархии тесно связан с другим законом, с законом множественности. Творение с самого начала было множественным и продолжает оставаться таким. Голое отрицание множественности в древности, например у Парменида и в Веданте, представляет собою одну из величайших апорий спекулятивизма. Множественность — не только эмпирический факт, но и факт нуменальный. Речь идет не только о множественности вещей, но и множественности идей. Где есть множественность, там само собой возникает необходимость связи и взаимоотношения множественных феноменов и куменоз (идей), и связь эта — иерархическая. Ап. Павел говорит:

«Бог дает каждому семени свое тело. Иная плоть у человека, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и есть тела земные, но иная слава небесных, иная слава земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнствует в славе» (1 Кор. 15, 38–41).

Наличие иерархического принципа не только в органической, но и в неорганической природе не вызывало сомнений ни у Аристотеля, ни в схоластике, ни у Лейбница, но в науке XIX века иерархический принцип, как и принцип целесообразности, исчезает и связь сводится к механизму.

⁵⁶⁴Никифор Отшельник, Patr. Migne. PG, t. 147, 945.

Современная наука постепенно возвращается к иерархическому построению природы, и этому вопросу посвящена интересная книга Olwar-dol⁵⁶⁵, где он отмечает возврат к аристотелевскому понятию энтелехии, приводя имена ряда исследователей и философов: Driesch, W. Stern, Sapper, Weiss, Lossky, France, Daque, Th.-Haring u. s. w.

Образец дизархии, т.е. нарушения иерархии, — автономность во всех ее проявлениях, когда низшие силы тримерии вытесняют высшие и занимают их место. Никита Стифат говорит о вытеснении высших чувств низшими в страстях:

«Когда ослабнут бразды правления владычественнейших чувств, тогда тотчас, поднимается восстание страстей и приходит движение в действие раболопнейших чувств»⁵⁶⁶.

Высшие силы теряют свое руководящее положение и служат иерархически низшим.

Дионисий Ареопагит говорит о цели иерархии:

«Цель иерархии — уподобление и единение с Богом, имея Его вождем и по возможности Его отображая, сохранив зеркало (душ) незапятнанным, воспринимающим божественный луч»⁵⁶⁷.

ГАРМОНИЯ

По Аристотелю, душа имеет врожденную гармонию⁵⁶⁸. По Платону, Бог создал мир в равной потенции, а логосы (идеи) находятся в исономии (состоянии равенства⁵⁶⁹). В другом месте он говорит об исодинамии⁵⁷⁰ в вещах, равенстве сил, и исократии, пропорциональности. Начало красоты, по Платону, — симметрия частей. Все эти определения выражают различные виды и проявления гармонии.

⁵⁶⁵Über das hierarchische Prinzip in der Natur und seine Beziehungen zum Mectieinismus-Vitalismus-Probl. 1930.

⁵⁶⁶Никита Стифат, Добролюбие, т. 5, деятельных глав сотница первая, Гл. 6, с. 83.

⁵⁶⁷т. ж. т. 2, О небесной иер., гл. 3, 28.

⁵⁶⁸Аристотель, De anima, 1, 3.

⁵⁶⁹Tim. Lokr, S. 116.

⁵⁷⁰Ebd.

Гармония в тримерии и в отдельных членах ее невозможна без иерархического соподчинения и последовательности функционирования сил. Движение в духе и в душе идет от первого члена триады до последнего, а не наоборот. Душевные силы должны быть подчинены духовным. Движение в духе и душе должно быть непрерывное, что исключает всякую автономность сил и автоматизм их деятельности.

Григорий Синайский говорит о «будущей гармонии», имея в виду гармонию в воскресших телах⁵⁷¹.

В катастасисе гармония нарушена чрезмерным функционированием отдельных членов тримерии или отдельных тринадических сил. Речь идет о гипертрофии одних начал и об ослаблении или атрофии других сил. Чрезмерность душевно-телесных функций носит название плотскости, которая находит свое выражение в противоестестве души и тела в виде страстей и чувственности. Чрезмерность деятельности тимоса в виде раздражительности лежит в основе аффективности. Преобладание активности души-манаса находит свое выражение в магическом психизме или манасизме. Чрезмерность душевного ума-манаса находит свое проявление в дискурсивности. Рационализм есть манасизм в плане физического сознания, суждение о невидимом мире без созерцания его в идеях, деятельность ума без умного чувства и внутреннего слова, деятельность головного ума без сердца.

Дисгармония на духовном плане выражается в интеллектуализме, волитивности и эстимативности, из коих последние находят свое выражение в художественной области. Крайняя степень дисгармонии проявляется в теоретическом и практическом спиритуализме брамано-буддизма, с его пренебрежением души и тела.

Пределение душевно-телесной дисгармонии в виде плотскости невозможно без некоторых видов внешней аскезы, и особенно воздержания в виде ограничения душевных движений и телесных функций.

Универсальным гармонизирующим средством является

⁵⁷¹ Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1252.

древнецерковная умная медитация, в которой духовная интенция ума в Иисусовой молитве является главным гармонизирующим фактором, увлекающим за собою все остальные силы тримерии.

Гармония в тримерии возможна тогда, когда нет смешения сил, когда каждая сила сохраняет свою индивидуальность, свое собственное лицо, имеет свое собственное движение, то есть в том случае, когда достигнута интеграция тримерии. Гармония возможна там, где каждая сила занимает свое место, находится на своем плане в тримерии, духовном, душевном и телесном, то есть там, где восстановлена иерархия. Соединение духовных и душевных сил в плане телесном, в чувственности и страстях, есть крайняя степень дисгармонии. Гармония в тримерии — триадическая, то есть достигается в триадизации духа, души и тела; всякая диада звучит фальшиво, а в монадической монотонности — еще меньше гармонии. Основным тоном в триадической гармонии является разумность и сознательность, сверху донизу, от духа до внешних чувств тела. Бессознательность и неразумность исключают всякую гармонию. Всеобщая разумность тримерии вовсе не означает поглощения всех сил тримерии в разуме, как можно было бы думать; примат духа-бодхи в тримерии исключает поглощение одних сил другими. Великое чудо христианской интеграции и триадизации заключается в том, что в этой всеобщей разумности каждая сила сохраняется. Такова консервирующая сила внутреннего Логоса-Христа в тримерии. Таким образом гармония связана с сублимацией, с метастазом, со всеобщим уразумлением и одухотворением. Свет и огонь духа и одухотворенной души делают гармонию полнозвучной и совершенной, и в этой гармонии принимают участие и имманентные ангельские силы, и ипостасные силы Христа и Духа Св. Логоизм и агиопневматизм дают гармонии и иерархии вечность и нерушимость, в этой нерушимости — спасение Антропоса и Космоса от дурной бесконечности.

Дизархия и дисгармония — семя Антилогоса. Вышел сеятель сеять, а потом вышел враг и посеял свое. Диадизм и энантность — семена врага и ведут через дизархию к разрушению.

Симфония в тримерии означает то же, что и гармония, и есть более древний способ выражения. О симфонии говорят Дионисий Ареопагит и Климент Александрийский; последний говорит о «симфонии частей души»⁵⁷². Дионисий Ареопагит говорит о гармонизирующей силе божественного огня:

«Силы огня делают неугасимым (творение), определяют излияние вод, растворение воздуха, укрепляют землю и хранят рождение, делают гармонию и конституцию стихий невозмутимую, осуществляют соединение тела с душою, обновляют силы питания и роста растений, сохраняют субстанциальные силы всех существ, страхуют нерасторжимое бытие всего и всех, даруют всем обожение»⁵⁷³.

Сила этого огня есть Божественный Эрос, который все соединяет, сохраняет, всему дает вечную жизнь. Антипод Эроса — эротика Шивы-Эосфора, которая разрушает.

Дионисий говорит о силе божественной гармонии, благодаря которой «существует симфония, согласие и взаимная связь, и их невозмутимости, нерасторжимости и непрерывности»⁵⁷⁴. Всякая гармония, по Дионисию, божественна и священна⁵⁷⁵. Систатическая множественность и разнородность человеческого существа обязывает человека к гармонизации этой разнородности и множественности. Как вершина творения, человек был признан к гармонизации и Космоса. Гармонизированный Микрокосм служит основой гармонизации Макрокосма. Человек ответственен за начавшийся хаос в творении, и на него возложена задача примирения и соединения противоположностей и устранение энантностей. В самом себе человек призван примирить и гармонизировать 4 стихии, и потому человек изображается в виде пентальфа, пятиконечной звезды, четыре луча которой изображают стихии, а пятый верхний — примиряющий и гармонизирующий разум, логикон. Он призван примирить и гармонизировать в себе микрокосмические сущно-

⁵⁷²Климент Александрийский, *Patr. Migne. PG, t. 8/1. Стромат. 4, 22.*

⁵⁷³*Opera omnia, 1745. Божеств, именах, гл. 4, § 5, с. 478–479.*

⁵⁷⁴Там же, гл. II, § 2, 514.

⁵⁷⁵Там же, 286).

сти и нейтрализовать силы демонские и энантные. Древний Сфинкс символизирует гармонию.

Дисгармония началась со вселением в человека змея после падения, когда, по Макарию, змей стал, как душа в душе, сделался господином в доме. Эта новая душа поместилась во внутреннем человеке и стала началом нового психического и логического ряда.

Дисгармония внутри и вне человека проявляется особенно в сновидениях, здесь человек находится целиком во власти Турба⁵⁷⁶.

Древнее учение о гармонии излагает Немезий:

«Творец не только соединил существование всех существ, но и приспособил их друг к другу»⁵⁷⁷.

Гармония и связь, по Немезию, музыкальные. Человек есть связующее звено в мире, связывающее умственное с чувственным, разумное с неразумным. Гармония в теле поддерживается тем, что каждая часть питается подобным и излечивается обратным. В отношении к душе неразумное должно служить разумному. Хотя душа и едина, но она состоит из различных частей, которые также находятся в известных отношениях связи и гармонии друг с другом. Смещение стихий образует кразис или конституцию человека. Евразия стихий есть здоровье⁵⁷⁸.

Гален⁵⁷⁹ говорит о дискразии: «Если что в теле отделится и станет самостоятельным, то делается источником болезни, дает боль и страдание.»

Восстановить нарушенную иерархию и гармонию пришел Христос.

Макарий Великий говорит:

«Сатана со времени преступления заповеди воссел в сердце, в теле и уме. Пришел Господь и престолом себе соделал ум, помыслы и тело»⁵⁸⁰.

⁵⁷⁶ Delitsch. Op. cit, S. 286

⁵⁷⁷ Немезий, Patr. Migne. PG, t. 40, 508.

⁵⁷⁸ Немезий, Patr. Migne. PG, t. 40, 512, 529, 556.

⁵⁷⁹ Oeuvres du Galien, p. 34.

⁵⁸⁰ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления о христианской жизни, 3. Господь устроитель спасения, Гл. 51, с. 168. (По Позову с. 173).

Ап. Павел говорит:

«Имея Иисуса краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает» (Ефес. 2, 21).

Иерархически высшая часть тримерии является гармонизирующим началом для иерархически низшей части; так дух (бодхи) является гармонизирующим началом для души (манаса), а душа — для тела. У пифагорейцев душа осуществляет гармонию тела как объединяющее начало для стихий тела, осуществляет в теле синтез противоположностей, управляя телом. Верховным гармонизирующим началом для всей тримерии человека являются внутренний Логос-Христос и энергия Духа Св.

Внедрение в человека змеиных сущностей как начал, чуждых человеческой тримерии, внесло дизархию и дисгармонию в тримерию.

ПСИХОСИНТЕЗ

Психосинтез

Комплексообразование указывает на способность сил тримерии к соединению, синтетической деятельности, есть процесс творческий, ведущий к обогащению духовно-душевной жизни. Не нужно смешивать это соединение с катастатическим смещением сил в чувственности и плотскости.

Психосинтез имеет аналогию в интеллектуальной сфере, например в образовании понятий и концептов, «синтетических суждений априори», по Канту. Таковы понятия права, справедливости, нравственности и т. д. Кант предоставил в распоряжение человеческого разума только три суждения: время, пространство и причинность, а в моральной сфере — закон, долг. Но европейская мысль скоро освободилась от этого примитивизма кантовского мышления, и даже позитивист Джон Стюарт Милль значительно расширил кантовскую схему, признав их врожденными.

Центрирующим, или связующим началом в психо- и пневмосинтезе является ум. Психосинтетическая деятельность ума осуществляется и в дискурсивном мышлении, усиливается с момента его обращения и достигает вершины в молитвенной концентрации. Это — не эволюция, не прогресс в смысле научно-мечтательной маниловщины.

Психосинтез есть процесс, обратный психоанализу. Медицинский психоанализ заинтересован в диссоциации, расщеплении комплексов, и все методы психотерапии направлены в эту сторону. Когда обнаружилась односторонность психоаналитических методов и процессы распада личности выступили на первый план, тогда была выдвинута проблема восстановления «целостности» человека, а Шульце Гевеверниц заговорил о «психозинтезе». Юнг заговорил о психосинтетической терапии.

Слово «психосинтез» заменило древнее понятие психургии, означавшей в древнем герметизме и древнецерковной науке творческую, синтетическую деятельность души, как

проявление ее активности. Поэтому в древнецерковной науке утвердилась положительная оценка комплексообразования. Все дело в том, в какую сторону направлена психургия, в сторону добра или в сторону зла, не сама по себе страсть, а то применение, которое она находит в жизни. Страсть может служить добру и злу, греху и добродетели. В древнецерковной науке нет безоговорочного отрицания страсти. Если страсти влекутся умом очищенным и восставленным, то могут стать добродетелями.

«Страсти вовсе не на зло даны в удел человеческой жизни. Они делаются орудием, или добродетели, или порока, по произволению»⁵⁸¹.

Древнецерковная наука говорит о естественном и неестественном применении комплексов-страстей. Не только отдельные силы и части тримерии, но и их комплексы-страсти подвергаются метасхематизму. Главными факторами извращения комплексов являются: «греховная сладость в сердце», эмпатический ум, извращенные катастатически фантазия и память. Образцы катастатического извращения комплексов даны у ап. Павла: прелюбодеяние, блуд, непотребство, нечистота, идолослужение, волшебство, вражда, зависть, ненависть, гнев, соблазны, ереси, убийства, пьянство.

Слово «страсть» как основная форма комплексообразования приобрело дурной аспект в древнецерковной науке, но и добрый аспект его не исчез полностью

«Если страсть лишится содействия помыслов, то раздражительность делается чем-то скоропреходящим и бессильным. И все происшедшее от скотского бессловесия, и взятое в отдельности, при худом употреблении ума стало пороком как и наоборот, если рассудок воспримет власть над таковыми движениями, то каждое из них превратится в вид добродетели. Так раздражительность производит мужество, робость — осторожность, страх — благопокорность, ненависть — отвращение от порока, сила любви — вожделие истинно прекрасного»⁵⁸².

⁵⁸¹ Григорий Нисский, Соч. т. 4, 240

⁵⁸² Григорий Нисский, Соч. т. 4, 150.

Хорошее и дурное обусловлено расположением ума и восстановлением его положения в душе. Приводятся случаи, когда чувство или страсть были на пользу:

«Даниилу в похвалу обратилось желание (Дан. 9, 23), Финес раздражительностью умиловил Бога (Числ. 25, 11), и от Павла слышали, что печали, яже по Боге, конец есть спасения (2 Кор. 7, 10)»⁵⁸³.

А Давид говорит: «Вымыслы человеческие ненавижу».

«Страсти при добром применении оказываются полезными»⁵⁸⁴.

О пользе страстей говорит и Максим Исповедник:

«Хороши бывают и страсти в руках ревнителей о добром и спасительном житии, когда мудро отторгши их от плотского, употребляем к стяжанию небесного, именно когда вожделение содеывается стремительным движением духовного вожделения Божественных благ; сластолюбие — живительным радованием под действием восхищения ума Божественными дарами; страх — предостерегательным тщанием о том, как бы не подвергнуться будущему мучению за прегрешения; печаль — раскаянием»⁵⁸⁵.

Исаак Сирин говорит о ревности:

«За всякою мыслью доброго желания последует ревность, горячностью своею уподобляющаяся огненным углям. Это есть добродетель, без которой не производится доброе»⁵⁸⁶.

ПСИХУРГИЯ

Христианская психургия обладает методами переработки старых катастатических, болезнетворных комплексов-страстей в новые, целительные и благотворные. Христианская религиозная этика умеет соединить житейские, мир-

⁵⁸³ Григорий Нисский, Соч. т. 4, 238.

⁵⁸⁴ Григорий Нисский, Соч. т. 4, 238.

⁵⁸⁵ Максим Исповедник, Добротолюбие, т. 3, Умозрительные и деятельные главы выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия, гл. 116, с. 258. (По Позову с. 276–277).

⁵⁸⁶ Исаак Сирин, Добротолюбие, т. 2, Подвижнические наставления, Гл. 59, с. 663. (По Позову с. 711).

ские, обыденные энграммкомплексы и чувства с религиозными. Никита Стифат говорит:

«Разум находит и аскетические 5 чувств: бдение, богомыслие, молитву, воздержание и уединение. Сочетание этих чувств с внешними чувствами, зрение с бдением, слух с богомыслием, обоняние с молитвой, вкус с воздержанием, осязание с уединением ведет к скорому очищению ума, утончению его и делает его бесстрастным и зрительным»⁵⁸⁷, то есть развивает созерцательную способность ума.

Экфория в медицинском психоанализе, как средство расщепления старых, отягощающих и вредоносных энграмм-комплексов не всегда достигает цели, а чаще усиливает их. Проблема психосинтеза остается вне компетенции психотерапии. Психосинтез отличается от простого комплексообразования тем, что это — не просто ассоциативный, а мистический процесс. В нем соединяются систатические единицы и элементы, разрозненные в катастатической дезинтеграции и диссоциации, в то время как в обычном комплексообразовании есть искусственная, противоречивая и часто уродливая ассоциация метасхематизированных частей и сил тримерии, наподобие условного рефлекса, когда электрический звонок или прижигание кожи вызывает у собаки слюнотечение.

Христианская психургия начинается с аскетического торможения катастатических комплексов-страстей во всех их формах. Они или полностью изживаются, изглаживаются, или претерпевают изменение в добродетели.

«Новая тварь» во Христе и новый «Иной мир» вошли в «мир сей» и принесли обновление души. Центральным духовным ядром новой твари становятся Христос и Дух Св. Вокруг этого трансцендентального ядра двух Параклитов (Утешителей) возникают новые чувства, новое умо- и воленстроение, новое мироощущение. Реставрированной тимос, эротопозитизированная эпитимия, молитвенный ум со своим духовным чувством (фантазия) выглядят иначе, и характер древних комплексов меняются. Они приобретают

⁵⁸⁷Никита Стифат, Добротолубие, т. 5, деятельных глав сотница первая, гл. 91, с. 107–108. (По Позову с. 116).

иное содержание и направление. Свет и огонь божественной благодати, действующие в таинствах, вызывают особую творческую синтетическую (психургическую) работу. Они вызывают к жизни новые чувства-комплексы в виде добродетелей: смирение, кротость, милосердие, терпение, рачительность, радение, страх Божий. Нетрудно видеть в этих состояниях участие интровертированного ума, собирающего вокруг себя обновленные силы тримерии.

«Благодать вызывает смирение и терпение»⁵⁸⁸, говорит Исаак.

⁵⁸⁸Исаак Сирин, Сл. 53, с. 237.

СВЕРХСОЗНАНИЕ

Сверхсознание отличается от обычного сознания тем, что в нем представлен не только невидимый мир, но и все сверхразумное и сверхчувственное, а в древнецерковном аскетическом сверхсознании представлено также и сверхъестество двух божественных принципов: Логоса-Христа и Св. Духа. Это сверхсознание человека-Архетипа как бы выпало из сознания, ушло в подсознание, стало латентным. На небе, у павшего ангела, и на земле, у человека, произошло угашение сверхсознания, разобщение его с сознанием, от чего само сознание стало крайне узким и бедным. Потеряно небо для ангела, потерян видимый рай для человека, а внутренний, невидимый рай, «Царство Божье внутри нас», сверхсознание, стало едва ощутимым. Падение человека было падением из сверхсознания в сознание. То, что ушло в подсознание, не исчезло, а только ждет своего пробуждения. Утрата сверхсознания с переходом его в латентное состояние — одно из самых роковых проявлений катастасиса. В сознании остался только видимый Космос и видимый внешний Антропос, а все внутреннее, ушедшее в подсознание, сознание черпает только в концентрации, для которого нужно усилие, навык и школа.

Название сверхсознание не совсем правильно, это — в сущности есть интегральное сознание Адама, систатическое сознание человека-Архетипа. Оно есть сверхсознание в сравнении с нашим крайне узким катастатическим сознанием, из которого выпало не только теистическое содержание, но и весь невидимый Космос. При своем пробуждении оно производит впечатление сверхсознания, так как коренным образом отличается от обычного сознания. Здесь нам придется разобрать два основных вида сверхсознания: йогическое и древнецерковное, умно медитативное.

ЙОГИЧЕСКОЕ СВЕРХСОЗНАНИЕ

Сверхсознание в йоге является в сущности наивысшей ступенью расширенного космического сознания. Процесс постепенного расширения сознания в йоге описывает Ан-

ни Безант⁵⁸⁹ в книге «Introduction à la Yoga»: «Сознание относительно для каждого индивида. У людей с сильным астральным телом оно — на астральном плане, у ментальных — на ментальном. По мере развития астральные формы начинают воздействовать на сознание в бодрствовании и становиться содержанием бодрственного сознания. Таким образом, сознание включает в себе два мира: физический и астральный. Затем начинается внедрение ментального мира, и сознание в таком случае состоит из трех частей: физического, астрального и ментального». Постепенно у йога происходит слияние сознания пяти составных частей человека, начиная от физического сознания до сознания манаса, индивидуальной души. Теоретически йога претендует и на два высших сознания: бодхическое и атмическое, т. е. сознание двух высших начал человека, 6-го начала духа-бодхи и 7-го начала Атмана.

Сверхсознание не есть простая сумма сознания и подсознания и достигается не простым переходом содержания подсознания в сознание. Подлинное сверхсознание связано с метаморфозом сознания и памяти, с метаморфозом ума и сердца, связано с развитием внутреннего ядра подсознания, сердечного Логоса, который наподобие горчичного зерна должен вырасти в дерево, или наподобие теста должен превратиться в заквашенное тесто. Интеллект сам, своими силами, не может дать сверхсознания, он должен соединиться или с жизненным центром сердца, как в умной медитации, или с принципами Браммы или Шивы в головных лотосах-чакрах, как в раджа-йоге, или со змеем Кундалини.

При синтезировании пяти сознаний у йога пробуждаются сознания всех тех космических начал и сущностей, которые составляют мирокосмическое ядро в человеке. Эти латентные сознания, бывшие изолированными и независимыми, вливаются в общее синтезировавшее, манасическое сознание йога, образуя вместе то «космическое сознание», которым так гордится йог. Это космическое сознание, выросшее из индивидуального сознания в сверхиндивиду-

⁵⁸⁹ Introduction a la Yoga. Paris 1923, p. 27-20.

альное, включает в себя и коллективное сознание человечества, по С. G. Jung. Это — сознание уже не микросубъекта, а макросубъекта Брамана, который, по индуизму, достигает сознания и самосознания в человеке. Космическое сознание получило право гражданства, хотя и в искаженном виде, у Канта в виде «сознания вообще», хотя «субъект» у Канта — не единичное, индивидуальное существо, а, очевидно, коллективный Браман в смысле индуизма. У Фихте — это теоретическое Я.

Теоретически йога стремится к высшему, 7-му, атмическому сознанию, через 6-ое, бодхическое, причем оба эти сознания и составляют вместе сверхсознание экстаза самадхи. Но, такова теория, а тантра-иогическая практика сильно расходится с нею. Прежде всего в современной тантрической йоге Атман не играет никакой роли и полностью вытеснен змеем Кундалини. В самадхи происходит единение не с Атманом, а с Кундалини, поэтому об атмическом сознании не может быть и речи. В тантрической йоге произошла фальсификация Атмана, при чем за Атмана принимают принципы Браманы и Шивы, находящиеся в головных центрах, лотосах-чакрах⁵⁹⁰, что полностью противоречит древнеиндусской традиции Брамачарьи и Вишну-шакти, по которой Атман находится в сердце человека. Йога претендует на духовность, на бодхизм, но и бодхизма в ней нет. По теории йоги, дух-бодхи целиком поглощается в манасе. Бодхизм в йоге весьма ограниченный и относительный, если иметь в виду некоторую сублимацию манаса после поглощения им бодхи, носящий специфические манасические черты. Концентрация космической праны (психического тока) в йогическом дыхании еще более усиливает космизм и психизм за счет гипертрофии космической души. Вивекананда⁵⁹¹ говорит о сознании в самадхи: «Когда, оставаясь в одном месте, волны ума пробуждаются, не соединяясь с другими волнами; когда все другие волны остановились, только одна волна восстает в уме — это называется Dhyana, созерцание. Когда нет надобности ни в каком основании, когда все сознание становится одною вол-

⁵⁹⁰ Arthur Avalon, The Serpent Power.

⁵⁹¹ Философия Йога, Рита, с. 78.

ною, одною формой, — это его состояние называется самадхи». Здесь достигается необходимое для проявления сверхсознания упрощение сознания. Но йог гордится не этим сознательным экстатическим сверхсознанием *Samprajnata Samadhi*, а другим, именно бессознательным сверхсознанием, *Asamprajnata Samadhi*, которое считается выше.

Бессознательность экстаза можно понимать двояко: 1) как полное выключение физического сознания с его чувственно-рассудочным содержанием в медитации. Йога учит о подавлении мыслительной энергии *citta* и чувств *cleas*, (любви, ненависти, эгоизма, незнания и привязанности к жизни), учит о *keimlose Samadhi*⁵⁹². Так понимал бессознательное самадхи знаменитый *Pantanjali*, автор йоги-сутры. В этом смысле всякое подлинное сверхсознание бессознательно, т. е. возникает при условии вытеснения обычного сознания; 2) тантрическая йога говорит о другой бессознательности как результате поднятия вверх, в головной центр, змея Кундалини. Это — каталептический экстаз натуралистической мистики, с полным беспамятством, трупным окочением всего тела, иногда на несколько месяцев и лет. Здесь происходит не только вытеснение сознания, но полный разрыв с ним, и когда вновь приходит постэкстатическое состояние бодрственного сознания, то содержание экстатического сверхсознания не укладывается в рамки этого неметаморфированного, неизмененного сознания. Когда йог пробуждается от своего длительного каталептического сна, при возвращении змея Кундалини обратно вниз, из головы в поясницу, тогда рассудок берет верх в виде заключительной стадии йоги (8-я анга): рефлексии, тарки, где йог проверяет рассудком все содержание своего экстатического переживания, и все сверхразумное и сверхчувственное, не укладывающееся в рамки логического мышления отбрасывается, как не истинное. Иррационализм сверхсознания уступает место самому заядлому рационализму, исключаяющему все религиозные элементы переживания: Божество, благодать таинства, молитвенное созерцание и др. Каталептическая бессознательность йоги происходит от

⁵⁹² Deussen. *Alg. Geschichte d. Philosophic.*

змея Кундалини. Григорий Синайский говорит о поясничном змее:

«Внутренний и природный враг поясницы извращает все духовное, как хочет, фантастически замещая одно другим»⁵⁹³.

Демонская природа змея Кундалини несомненна для древнецерковных аскетов. Ориген говорит:

«Бессознательность экстаза — от демонской силы».

C. G. Jung выразил ту же мысль в несколько иной форме, сказав, что от чрезмерного вхождения в сознание сверхиндивидуального элемента наступает затемнение сознания. Каталептическая бессознательность при йогической кундализации человека свидетельствует о полной дезориентировке человеческого духа вне тела, о его разрыве с Логосом. Дух и душа становятся добычей Кундалини, со всем своим расширенным и космическим сознанием. Каталептическая бессознательность — признак грубонатуралистического характера тантрической йоги, с полной неразборчивостью в целях и средствах, с полным неразличением доброго и злого в источниках экстаза. Этот натуралистический элемент представлен в большей или меньшей степени во всех школах древней, дохристианской мистики. Энтузиазм, одержимость богом, в Греции — Аполлоном или Дионисом, в Египте — Озирисом или Тифоном-Сетом, — существенная черта этого рода мистики. То же и у примитивных народов Азии, Африки, Америки, Австралии и Полинезии, в азиатском шаманстве. Внедрение чужеродного духа в человека вызывает ментальный шок с параличом сознания и каталептическим состоянием. Безблагодатность иррелигиозной йоги является источником чудовищной духовной аберрации адвайты. Одностороннее, кундализированное сверхсознание йога не вмещает ни имманентного, ни трансцендентного Теоса, не вмещает божественного сверхъестества, не достигает внутреннего Логоса. Оно вмещает космическое подсознание, невидимый микро- и макрокосм, и то в его извращенном, энантичном аспекте, и в нем нет триадизации Бытия.

⁵⁹³Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG*, t. 150, § 10, 1324. О заблуждении.

Появление этого сверхсознания вызывает грубое, насильственное полное помрачение сознания в виде ментального каталептического шока, а когда сознание вновь возвращается, то сверхсознание это находит выход в рефлексии и спекуляции. Обогащение космического сознания идет в йоге параллельно с исчезновением сознания теистического, до полного его угасания в адвайте. Бессознательность сверхсознания есть результат эксцентричности йогической медитации, ее внесердечной локализации, ее безлогоистичности. Свет концентрированного сознания направляется в йоге в микрокосм или к Кундалини, а в умной медитации к Логосу сердца. Кундалинизация человека в йоге завершает эксцентризм Антропоса, с его полной духовной дезориентировкой. От бессознательности своего экстаза йог заключает о бессознательности Божества и Абсолюта, и это заблуждение мистики становится заблуждением философской спекуляции, черпающей из этого источника.

Таково содержание так называемого сверхсознания йога. В лучшем случае йог уподобляется своему безличному и бессознательному «божеству», переходит на план «божественного инстинкта» или «ясновидящей бессознательности», где все неопределенно, абстрактно, схематично и... неправдоподобно, где все «существует и не существует» в одно и то же время, где — смесь бытия и небытия, безразличность добра и зла. Это — план богов Dhyani-Chohan эзотерического буддизма, полный элементов эзантичности и «противления». Йог повторяет на своем примере сцену змеинобожия в Эдеме у древа познания добра и зла, по примеру Адама, который познал «мудрость богов», стал теософом, но богом не стал, предоставив это своим отдаленным потомкам на берегах Ганга. Если бы Адам не покаялся и не призвал Бога, то он мог бы стать йогом в стиле Блаватской, «*Eritis sicut Deus*»... но произошло обратное, совершилось падение с атмического плана на манасический, психический, змеиный. Каин продолжал змеиные традиции и эти традиции живут еще в современном индуизме, а гарантом змеинобожия идеала является торжествующий в йоге змей Кундалини.

УМНО СЕРДЕЧНОЕ СВЕРХСОЗНАНИЕ

Бессознательное сверхсознание в Samadhi существует в Йоге только в теории. Йог изо всех сил напрягает свою фантазию в концентрации, так что о полной бессознательности в первом, рассмотренном нами, смысле не может быть и речи. Бессознательность во втором ее аспекте приходит в йоге в каталептическом экстазе. Только в древнецерковная медитации есть полное выключение внешнего, физического сознания, полное молчание и бездействие чувств, ума и фантазии, затвор их, по древнецерковной терминологии. Ап. Павел говорит:

«Знаю о таком человеке, только не знаю, в теле или вне тела: Бог знает, что он был восхищен до третьего неба» (2 Кор. 12, 3–4).

Исаак Сирин рассказывает со слов одного аскета:

«И когда стал я на вечернюю службу, и стоял на дворе кельи моей, только в продолжении первой славы совершал оную с сознанием, а после того пребывал, не зная, где я, и оставался в сем положении, пока опять не взошло солнце на следующий день. И тогда уже, как солнце начало сильно беспокоить меня и жечь мне лицо, возвратился ко мне ум мой, и вот увидел я, что настал уже другой день»⁵⁹⁴.

Подавление внешнего сознания в умной аскезе ведет к пробуждению внутреннего сердечного сознания, со всем его сверхчувственным, сверхразумным и сверхъестественным содержанием, не в виде случайного просветления или «озарения», а в виде экстатического сверхсознания, вспыхивающего, как яркий неземной свет, заливающий все существо человека и одухотворяющий всю человеческую тримерию. Когда экстаз окончен и аскет как бы спускается с неба на землю, когда вновь действует внешнее сознание, уже метаморфированное в аскетической иллюминации (просветлении), этот свет сверхсознания не угасает, хотя и светит менее ярко. Но рефлексии, дискурсу, логизированию в этом постэкстатическом состоянии нет места. Происходит слияние обоих сознаний внешнего и внутреннего. Участие божье-

⁵⁹⁴ Исаак Сирин, Сл. 31, с. 149.

ственной силы благодати предохраняет от духовной аберрации, от ментал-манасического и кундалического искажения и извращения мистического переживания.

Концентрируемое в умной молитве в сердце, сознание, по возвращении обратно в голосу по окончании экстаза, приносит с собою в голову свет сердечного сверхсознания. В древнецерковной умной медитации также достигается синтетизация всех систатических сознаний, но включая бодхическое и атмическое, т. е. здесь синтетизация полная и совершенная. Дух-бодхи не поглощается в душе-манасе, но, наоборот, манас сублимируется и превращается в дух и осуществляется подлинный бодхизм. Аскетическое сердечное сверхсознание включает в себя и космическое сознание, т. е. сознание промежуточных космических инстанций, встречаемых аскетически концентрированным умом на его пути к сердечному Логосу; но космическое сознание подвижника не изолировано, как у йога, не в аспекте автономности, энантиности и противления, а — в соединении с центральным и центрирующим божественным сверхсознанием Логоса. Умно сердечное сверхсознание сверхъестественно и делает человека членом Божественного Сознания. Это — духовное, теистическое сознание, вмещающее в себя не только Логос, но и всю божественную трансцендентность, всю божественную триаду и весь космос, т. е. все Бытие в его триадизированном аспекте. Оно неразрывно связано с логопозом, или с христизацией человека, с рождением Слова в человеческом сердце, с завершительным теопозом (или теосисом) человека. Проникая в утонченное, метаморфированное сознание, оно обуславливает моментанную интеграцию человека, спасение всей тримерии. Оно не помрачает и не парализует сознание, не вызывает ментального шока, но преобразует сознание и повышает вмещаемость внешнего сознания и может быть названо сознательным сверхсознанием, в отличие от бессознательного сверхсознания йоги. Вытеснение внешнего сознания в экстазе и возвращение его в постэкстатическом состоянии происходит в умной медитации без грубого нарушения функции сознания. Происходит полное осознание всего подсознательного и относительно-бессознательного, полное вычерпывание темного подсознания бездны сердца, бессознательное и подсознание изжива-

ются полностью, сознательное сверхсознание торжествует, и оно вечно. Вместе с бессознательным исчезает и дурная бесконечность — это проклятие древней мысли.

Таково подлинное религиозное сверхсознание, нашедшее свое абсолютное выражение в древнецерковной умной Иисусовой медитации. Оно обладает неисчерпаемой внутренней метаморфизирующей силой, обуславливающей непрерывность и вечность жизни, без смены дней и ночей Брахмы, бытия и небытия, сознания и бессознательности. Религиозное сверхсознание является источником подлинного теологизирования, этого дара древнецерковных аскетов, который заключается не только в способности воспринять трансцендентную истину, но и передать ее в словах и выразить в формулах догматов. Йог лишен этого дара, и потому у него вместо теологизирования — профанация идеи Божества в виде мифологизма, митомании и антропатии. Поэтому и обновленная европейцами «древняя мудрость» ополчается против христианско-религиозных догматов, так как не вмещает внутренней красоты догматических, церковных истин.

ВИДЫ СВЕРХСОЗНАНИЯ

Лодыженский⁵⁹⁵ различает три вида сверхсознания: астральный, ментальный и духовный. Астральное сверхсознание имеет место, по Лодыженскому, в демонской мистике, осуществляется через астральные силы, питаемые в человеке злыми страстями.

Астральное сверхсознание составляет элемент в шаманском экстазе, у хлыстов и дервишей. В основе его лежит взвинченная до крайности в пляске или прыгании сила неразумной души. Ментальное сверхсознание характерно для йоги и достигается в раджа-йоге силою концентрированного ума и сознания, то есть возбуждением разумной части души. Психизм — характерная особенность этих обоих видов сверхсознания. Йога заинтересована в развитии специальных душевно-телесных органов для воспри-

⁵⁹⁵ Лодыженский, Свет Незримый, сир. 18–19 и 25–28.

ятия объектов невидимого мира, в виде астральных центров — лотосов-чакрам. Рудольф Штейнер в своей книге «Как достичь познания сверхчувственных миров» также уделяет внимание развитию этих центров. В астральном сверхсознании сознание заменяется чувственностью, а в ментальном — воображением и змеем Кундалини. Лодыженский также отмечает роль воображения в развитии логического сверхсознания. Духовное сверхсознание в умной медитации достигается концентрацией ума в сердце, что вызывает интенцию всего духа в сердце.

Сверхсознания отличаются друг от друга по той аскезе, которая лежит в их основе. Аскеза определяет сверхсознание, а сверхсознание характеризует собою аскезу. Интеллектуальную аскезу йоги характеризует ограниченное головное сверхсознание, духовную аскезу умного делания характеризует сердечное сверхсознание, вмещающее все Бытие.

В древнецерковной науке нет понятия сверхсознания, а есть божественное сознание.

ВСЕЛЕНИЕ СИЛЫ

Говоря о «принятии силы», Исаак имеет в виду принятие Божественной силы человеком. Земля прокляла Каина за пролитие крови брата и перестала давать ему «свою силу» для возделывания (Быт. 4, 11–12). Человек оказался лишенным и Божественной силы. Она приходит лишь после обращения, не обнаруживая себя в начале, остается латентной и только в редкие минуты жизни дает о себе знать. У избранников Божьих она всегда налицо и проявляется в актах прозрения, чудотворения и «вещания Слова». Принятие силы есть акт пророческий, апостольский, избраннический. Но и преданный Богу и Христу рядовой верующий ощущает в себе явно действующую силу.

«С нами Бог» — таково выражение ощущения Божественной силы. Вся история Израиля есть прямое подтверждение действительности силы, как в тех случаях, когда Израиль был верен своему Богу, так и в случаях измены, когда сила покидала народ. В первые века христианства сила проявлялась в мученичестве, победившем Древний мир. Принявший силу становится победителем, вместе с победителем Христом.

Иисус Христос предваряет учеников:

«Вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше» (Лк. 24, 49).

А в другом месте Он говорит:

«Если бы в Тире и Сидоне были явлены силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покалялись» (Мф. 11, 21).

О Самом Иисусе говорится, что Он

«Возвратился в силе духа в Галилею; и разнеслась молва о Нем по всей окрестной стране» (Лк. 4, 14).

Ап. Павел говорит:

«Бог... иным дал силы (чудодейственные)» (1 Кор. 12, 28) и о том, чтобы «вера утверждалась не на мудрости человеческой, а на силе Божьей» (1 Кор. 2, 5).

Исаак говорит о силе, «какая действовала во святых»⁵⁹⁶, и о силе, дававшей мужество мученикам⁵⁹⁷. При уповании на волю Божию, говорит Исаак, «вселяется сила, ощутив которую, многие идут на огонь»⁵⁹⁸. Учитель Симеона Исповедника, Никон, молился: «Внемли мне, Господи, в силе»⁵⁹⁹. Принятие силы есть знак признания и призвания со стороны Бога. Мистически проникновенный Дионисий Ареопагит говорит:

«Катарсис и элампися (просветление) дается по аналогии теургической метусии (сверхсубстанции, силы) каждого»⁶⁰⁰, т. е. по мере вмещения каждого⁶⁰¹.

⁵⁹⁶ Исаак Сирин, Сл. 60, с. 327.

⁵⁹⁷ Исаак Сирин, Сл. 57, с. 293.

⁵⁹⁸ Исаак Сирин, Сл. 40, с. 218.

⁵⁹⁹ Patr. Migne. PG, t. 93, 1692.

⁶⁰⁰ Дионисий Агиорит, Opera omnia, 1755.

⁶⁰¹ Дионисий Агиорит, De eel. hierarch., cap. 13, § 4, p. 114.

ТАЙНОВЕДЕНИЕ

Тайна есть святыня Бога, превосходящая всякий разум человеческий. Тайна есть Сам Бог во всей Его неприступности, средостение между Абсолютным (Аполитон) и относительным. Тайна становится доступной человеку, когда Сам Бог открывает Себя человеку. Много было попыток открыть тайну Бога без ведома Самого Бога — они всегда кончались неудачей и приводили к еще большему отчуждению.

Тайна доступна только духу человеческому и притом духу очищенному и просветленному. Тайна недоступна душе и ее телесным органам, головному мозгу. Тайна становится доступной душе, когда, она, очистившись, превращается в дух, а тело из «душевного» становится «духовным телом». Поэтому ап. Павел говорил:

«Он (пророчествующий) тайны говорит духом» (1 Кор. 14, 2).

Для восприятия тайны и Божественного Откровения дух имеет свои особенные, духовные органы и свои «духовные понятия», которые только аналогичны душевно-телесным понятиям, возникающим в мозгу. Исаак Сирий, больше всех других древнецерковных писателей внесший ясность в эту загадочную область антропологии, называет эти духовные понятия также «тайнственными понятиями» или «внутренними умопредставлениями» и «нетелесными понятиями», в отличие от телесных, т. е. мозговых или логических понятий. Эти духовные или нетелесные понятия находятся в обычных условиях в латентном состоянии, и развитие их составляет задачу религиозной аскезы и религиозной жизни вообще. Поэтому восприятие тайны связано с проблемой духовного вмещения и подвержено индивидуальным колебаниям. Не вмещающий тайну может ее осмеять и подвергнуть поруганию, т. е. впасть в тяжкий грех.

«Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Матв. 7, 6). Это звучит как заповедь тайноведения и тайновещания вообще, а для адепта как заповедь молчания или умолчания тайны. Древняя мистагогия во всех ее ответвлениях строго следовала этой заповеди Логоса.

Тайна и откровение не всегда совпадают, хотя и говорят часто об откровении тайны и тайне откровения. Если Божественное откровение записано, как, например, в Священном Писании, то оно заключает в себе тайну в завуалированном виде. Ссылаясь на слова ап. Павла Никита Стифат говорит:

«Сокрытые в Божественном Писании сокровища только духовным открываются Духом Св. Душевный же человек откровения их приять не может»⁶⁰². Ап. Петр говорит о «невеждах», превращающих (извращающих) апостольские послания (2 Петр. 3, 16). Извращающие Писания существовали во все века христианской эры, не перевелись они и в наши дни.

«Покрывало Писания» открывается, по свидетельству ап. Павла, Иисусом Христом. Логос-Христос является ключом к Писанию, включая и Ветхий Завет и древние мистерии.

Нужен известный «духовный возраст» для восприятия тайны. Исаак приводит слова Иоанна Златоуста:

«Когда приобретет кто волю, соответствующую страху Божию, тогда скоро приемлет он откровение сокровенного»⁶⁰³. И здесь ведущая роль приписывается уму:

«Ум презирает в сокровенные тайны духа... и созерцает славу Христову»⁶⁰⁴. Ум при помощи своих «таинственных понятий» или «умопредставлений» постигает тайны при помощи «божественных словес», звучащих извне или изнутри (Сл. 75, 368).

⁶⁰²Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница, Гл. 78, с. 157. (По Позову с. 168).

⁶⁰³Исаак Сирий, Сл. 84, с. 394.

⁶⁰⁴Исаак Сирий, Сл. 55, с. 261.

Тем самым устанавливается двойной источник тайн, внешний и внутренний. Внутренние тайны — это «тайны сердца» (Псал. 43, 22). «Словеса, изрекаемые в сердце Богом», — это другая сторона христианского тайноведения⁶⁰⁵. Говорится и о «мысленных движениях в сердце, бывающих от Бога»⁶⁰⁶, и об «откровениях сердца».

Ап. Павел называет себя и других апостолов «домостроителями тайн Божиих». (1 Кор. 4, 1). Феноменология христианского тайноведения раскрыта полностью в апостольских посланиях, в «Откровении Иоанна» и в аскетической литературе. Христос делает избирающих скорбь и гонения обладателями втайне хранимых своих сокровищ⁶⁰⁷. И «Дух Истины открывает сокровенные тайны»⁶⁰⁸. Христианское тайноведение есть «Тайноучение Духа»⁶⁰⁹ и тайноучение Логоса-Христа, центральным пунктом коих является «ощущение живущего внутри Христа»⁶¹⁰ и Духа Св. В процессе этого внутреннего Логоощущения и Духощущения осуществляется трансцендентальная реализация Божественной Троицы в человеческом сердце и тайноведение полностью получает свое завершение. Исаак говорит:

«Общая всех мать благодать вождедевает таинственно в душе на свет будущего века произвести божественный образ (Небесный образ Христа в сердце). При мирном успокоении ум начинает созерцать тайны. Тогда Дух Св. начинает открывать ему (уму) небесное и вселяется в нем Бог и воскрешает в нем плод Духа»⁶¹¹.

Тайноведение Логоса становится «ощущением будущего века», предварением и предвкушением рая, будущего мира в мире сем. Таково подлинное возвращение рая.

С воплощением Христа, с новым эоном (веком), пришло и новое тайноведение, превосходящее все то, что было до

⁶⁰⁵ Исаак Сирин, Сл. 49, с. 217.

⁶⁰⁶ Исаак Сирин, Сл. 9, с. 55.

⁶⁰⁷ Исаак Сирин, Сл. 31, с. 147.

⁶⁰⁸ Григорий Нисский, Соч. т. 1, стр. 422.

⁶⁰⁹ Исаак Сирин, Сл. 58, с. 311.

⁶¹⁰ Исаак Сирин Сл. 55, с. 267.

⁶¹¹ Исаак Сирин Сл. 65, с. 339–340.

этих пор, потому что Сам Христос есть источник тайн. Тайноведение лежит в основе мудрости и ведения (знания) и «истинно» ведение есть откровение тайн»⁶¹². «Мы проповедуем мудрость тайную», — говорит ап. Павел (1 Кор. 2, 7). В Христе дана вся полнота «премудрости и ведения Божия» (Рим. 11. 33). Первая христианская апостольская община «исполнилась всякого познания» (т. ж. 15, 14), «знания в Иисусе» (1 Кор. 1, 5). Церковь была полна «говорящих Духом» (1 Кор. 12. 3).

Древнему, дохристианскому, головному знанию противопоставляется «знание сердца» (Псал. 48, 4). Все откровения Логоса-Христа до Его воплощения, в древних мистагиях всех времен и народов, вливаются в знание Христа, воплощенного в апостольскую мистагию, и теряются, растворяются в ней, как реки в море и океане. С тех пор как засиял солнечный свет «знания Иисуса», померк свет древней мудрости, как лунный свет перед светом солнца. Сам основатель христианской мистики и христианского тайноведения, божественный ап. Павел, и его боговдохновенные ученики, Иерофей и Дионисий Ареопагит, говорят о неповторимости Христовых тайн и откровений.

Но «Древняя мудрость» не сдаётся и собирает свои силы. Консолидация ее прошла почти на наших глазах в виде теософии, антропософии, необуддизма Блаватской и др. Они находят поддержку в псевдонаучных кругах синкретистствующих, атеистующих и радиационирующих европейских псевдодопетов и ученых индоманов, под руководством самозваных и мифических махатм, не имеющих ничего общего с беспристрастной наукой и человеческой логикой. Но... становой хребет синкретизма уже надломлен усилиями подлинной науки. Сама «Древняя мудрость» выродилась давно, с незапамятных времен, после того, как в нее влилась «мудрость змея». Она заклеяна в апостольских посланиях как мудрость мирская и бесовская, как «мудрование плоти» и земных стихий, как «лжеименный гносис» (знание), как «хитросплетенные» и «бабьи басни». Успех этой зловещей и одурачивающей смеси идет параллельно

⁶¹²Исаак Сирин. Сл. 34, с. 155.

с вырождением всех видов искусства в интеллектуально-одичалой и духовно обедневшей Европе.

В мирской мудрости всяких псевдософий есть попытка усыновить христианское тайноведение как дочернюю дисциплину и влить ее в общую неблаговонную смесь «древней мудрости». Получается то, от чего предостерегал Христос, говоря о заплате на дыре обветшавшей одежды и о новом вине в старых мехах. Результат получается плачевный: старые мехи не выдерживают динамизма нового вина и рвутся, а заплатка делает «дыру» еще больше (Мф. 9, 16–17).

ЛЮБОВЬ

Любовь есть Сам Бог, и Бог есть любовь (1 Ин. 4, 8 и 16). Любовь, как и мудрость, есть жизнь Самого Бога, жизненный атрибут Сущего. По аналогии с абсолютным духом любовь свойственна и релятивному ангелочеловеческому духу, есть наиболее непосредственное и внутреннее, и в то же время наиболее явное и эффективное его свойство. Человеческий эрос можно понять по аналогии с божественным эросом, который формулирован в Евангелии как любовь Бога к Сыну (и Духу) и к миру (Ин. 5, 20), которая безгранична.

«И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог» (1 Ин. 4, 16).

Любовь Бога к нам открылась в том, что «Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Ин. 4, 9). И с тех пор крестный подвиг Христа стал наиболее полным и явным проявлением божественного эроса Отца, Сына и Духа и конкретным проявлением и откровением любви. О любви Духа Св. говорит ап. Павел:

«Умоляю вас, братья, Господом Иисусом Христом и любовью Духа» (Рим. 15, 30).

Любовь Бога к миру и человеку постоянна, но человек и мир изменяют Богу. Человек находит богов в мире, в своем ближайшем окружении или «открывает» бога в самом себе, а человеческий эрос переходит в чувственность. Кого тешил или ублажал древний человек в своей религиозной культовой разнузданности?

«Вы хотите исполнять похоти отца вашего дьявола» (Ин. 8, 44).

Любовь в мире видимом и невидимом, на небе и на земле, любовь ангелов и эонов, апокалиптических старцев и земная человеческая, есть отражение Божественной любви. Древний человек заменил любовь к Богу и человеку любо-

вью к мудрости, своей человеческой мудрости, т. е. любовью к самому себе. Своим воплощением Логос-Христос восстановил любовь в ее первоизданном виде и говорит:

«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13, 14).

В устах Логоса эта заповедь прозвучала по-новому во всей ее первоизданной силе, исходя от первоисточника любви. Любовь к Богу и любовь к ближнему неотделимы друг от друга, а последняя не знает границ и переносится на врагов. Великий апостол любви, Иоанн, говорит, что всякий любящий пребывает в Боге и Бог в нем (1, 4, 16).

Исаак говорит, что любовь к Богу «удовлетворяет цели духовного созерцания, а любовь к ближнему — созерцания и деятельности»⁶¹³. Но и деятельная любовь к ближнему, выражающаяся в актах делания добра, ведет к созерцанию и расширяет его⁶¹⁴.

Любовь в обоих своих видах уподобляет человека Богу:

«Любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько возможно оно смертным»⁶¹⁵.

Диадок говорит, что уподобление Богу есть уподобление в Божественной любви (о духовном совершенстве, *De perf. spirit.* 89, 126). Еп. Игнатий Брянчанинов сравнивает естественную любовь человека к ближнему и Евангельскую. Первая повреждена наряду с другими свойствами человека, а вторая есть врачевание первой и «возведение на высшую ступень горячности»⁶¹⁶.

Любовь деятельна по своей огненной природе, а человеческий эрос требует деятельности для своей реализации и актуализации и находит поддержку в вере. А вера в свою очередь «действует и движется любовью».

Естественная любовь к ближнему была у всех древних народов, но любовь к Богу была достоянием единиц, избранных, «больших умов» в смысле Аввы Дорофея.

⁶¹³ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 252.

⁶¹⁴ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 252.

⁶¹⁵ Иоанн Лествичник, Лествица, 4-ое изд., 1894, Слово 30, гл. 7, стр. 158.

⁶¹⁶ Игнатий Брянчанинов (Богословский Вестник, 1925, 6, 251

Древнецерковные писатели так характеризуют любовь.

«Любовь есть источник веры, бездна долготерпения, море смирения, снабдительница пророческого дара, подательница чудес, бездна озарения, огненный источник»⁶¹⁷.

«Любовь есть источник огня, дает пророчества, есть бездна просветления»⁶¹⁸.

Бернард Клеовосский говорит:

«Любовь дает свободу, прогоняет страх, труда не чувствует, награды не ищет, не знает раздражения, не уничтожается... ненасытна, непрерывна, не знает невозможного, не укрощается разумом, неразделима».

Любовь есть пища духовная, о которой говорил Христос и все древнецерковные писатели, Иоанн Леств., Марк Подв. и др.

На вопрос, что такое любовь, Максим Исп. отвечает:

«Любовь есть доброе расположение души, когда она предпочитает знание Бога знанию сущностей».

Любовь связана с добром и стремится к знанию. По Дионисию Ар., любовь происходит от добра и к добру возвращается⁶¹⁹. Замечательно прозрение Аристотеля о сущности любви: «обычно любят доброе... любящие желают друг другу добра». Эта мысль повторяется у некоторых представителей новой философии и психологии, но в других выражениях. Замечательный философ Якоби, Штерн и другие говорят о любви, как об интеллектуальном влечении к вечному, как об источнике жизни и мира. Она выше разума и есть связь всех сущностей, самоутверждение Сущего (Бога), живая форма внутреннего органического единения всей жизни в Боге (Краузе), единство Бога и человека. О значении любви для знания говорят Кайзерлинг, Келлер и Гуго Сен-Виктор.

В «Комментариях к Иоанну Лествичнику» Марк Под. различает любовь душевную и духовную⁶²⁰. Душевная лю-

⁶¹⁷Иоанн Лествичник, Лествица, 4-ое изд., 1894, с. 258 и с. 262.

⁶¹⁸Марк Подвижник, Комм. к Иоанну Леств. Patr. Migne. PG, t. 88, 1161.

⁶¹⁹Дионисий Агиорит, Patr. Migne. PG, t. 3, «О божеств, именах» § 10

⁶²⁰Марк Подвижник, Комм. к Иоанну Леств. Patr. Migne. PG, t. 88, 1164.

бовь — у начинающих путь Христов, путь тех, кто, по ап. Павлу, питается еще молоком с трапезы Христовой и не принимает еще твердой пищи, посвященных в тайны Христовы. О разнице говорит и Диадокх:

«Любовь души одно, а другое — любовь от Духа Св. Наша душевная любовь движется сообразно воле, а та, от Духа Св., возжигает душу божественным желанием. Душа, охваченная Духом, обретает покой»⁶²¹. Превращение душевной любви в духовную составляет задачу аскезы Логоса-Христа в виде двух путей: созерцательного (теоретического) и деятельного (практического). Тайна превращения в том, что, по Марку, происходит «внутреннее открытие сердца, куда предтечею вошел Иисус»⁶²².

Мистерия Христа в душе и сердце — в этом открытии сердца, когда оно приемлет любовь Христа и Духа Св. В созерцательном, медитативном пути действуют обе силы духа: ум и воля. Их концентрация в сердце усиливает латентную любовь сердца и оба аспекта божественной любви Христа и Духа Св. Ум при этом соединяется с умным чувством сердца, что ведет к созерцанию, ведению (знанию), просветлению (иллюминации), исихии (покою) и чувству неизъяснимого блаженства. Максим Исп. говорит:

«Ум, направленный к Богу молитвой и любовью, делается мудрым, сильным, человеколюбивым, милосердным, или, проще говоря, имеет все свойства Божий. Переходя к материальным вещам, он становится животным, сластолюбивым и зверским»⁶²³.

Коренным образом меняются свойства ума:

«Ум делается, как пьяный от вина, безумным, экстатическим и испытывает изумление выше всякого понятия»⁶²⁴.

Исаак говорит:

«Любовь к Богу делает душу исступленною, сердце не может вместить ее»⁶²⁵.

⁶²¹ Диадокх, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912.

⁶²² Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG*, t. 88, 1009.

⁶²³ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG*, t. 90/1, 1001.

⁶²⁴ Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG*, t. 147, 856.

⁶²⁵ Каллист, *Добр.* 5, 441)

Деятельный путь не требует особой аскетической концентрации ума в умной медитации, это — путь утверждения в любви, как говорит ап. Павел:

«... Чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми... превосходящую разумение любовь Христову» (Ефес. 3, 18т9).

Деятельный, как и медитативный, путь, ведет к тем же мистическим актам просветления и блаженства. Аскетический эрос в его обоих видах переходит в экстатический божественный эрос в смысле Дионисия Ареопагита, в «последний предел деятельной жизни — Любовь». Ум возрождается, любовь его не вмещается в сердце и приводит к экстазу. Осуществляется аскетический метаморфоз (преображение) ума, ум становится единовидным от любви, как подательницы благодати, происходит обновление ума и духа в смысле ап. Павла.

Симеон Новый Богослов говорит об интегрирующей и синтетической деятельности эроса в человеке:

«Святая любовь, проникая от головы до ног, всех с собою соединяет, сочетает, сцепляет, связывает и делает их крепкими и непоколебимыми»⁶²⁶.

Ставший из множественного единообразным, ум соединяется с чувством и волею, становится «немечтательным» и недостижимым для «вражеских прилогов», и через благодать «избегает разделения»⁶²⁷.

«Освещенный лучом божественной благодати, ум наполняется свсрхкосмической любовью и погружается в откровение мистического знания, будучи вне слова и вне разума»⁶²⁸.

Мистический эротопозз ума приводит к высшему, цельному мистическому знанию и откровению.

Эротопозз воли занимает видное место в средневековой мистике в лице ее величайших представителей, Бернарда

⁶²⁶ Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, деятельные и богословские главы, Гл. 156, с. 51. (По Позову с. 55).

⁶²⁷ Каллист Катафигиот, Patr. Migne. PG, t. 147, 857.

⁶²⁸ Каллист Катафигиот, Patr. Migne. PG, t. 147, с. 860–861.

Клервосского, Фомы Аквинского и обоих Сен-Викторов. Фома Акв. говорит:

«Это в любви, в воле — движение всех сил человека к добру... чувство любви — в воле»⁶²⁹

Бернард говорит:

«Любовь есть правильно-направленная воля»⁶³⁰. «*Utrog sive voluit;is*» — стало в Западной церкви общим положением. Любовь мстусипстична (сверхсубстанциальна), сверхразумна и сверхволевита, и, касаясь воли, она преобразует и сублимирует ее, придавая ей свою природу.

Энергия любви оказывает свое действие и на третью силу духа-исхис, выводя ее из латентного состояния и поглощения в психосоматических функциях. Эротопоэтизированная сила-исхис освобождается от служения чувственному вожделению и плоти и начинает проявляться в духовной сфере, давая ощущение легкости, твердости и уверенности в духе. Эротопоэтизированные силы духа воссоединяются и дают обновленный, интегрированный «единый дух».

Божественный эрос (Христа и Духа) становится жизнью души, осуществляя мистический эротопоэз души. Особенно показательно действие энергии любви на неразумную часть души, так как это более доступно наблюдению. Раздражительная часть — души, тимос «был эросом», говорит Григорий Сип.⁶³¹, но в своей противоестественной деятельности он проявляется как гнев и сладострастие. Черный огонь гнева разрушает, сжигает сердце. По Максиму, он превращается вновь в любовь, когда «ум стоит перед Богом»⁶³².

Другой аспект человеческого эроса, желательная часть души, эпитимия, превращается в «жажду Бога»⁶³³, т. е. в

⁶²⁹ Jozet. La contemplation mystique. Lille, 1927, 86–87.

⁶³⁰ Бернард, Opera om., II, 252.

⁶³¹ Григорий Синайский, Patr. Migne. PG, t. 150, 1264, гл. об акростихах.

⁶³² Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1000.

⁶³³ Диадокх, цит. по: Capita de perfectione spirituali, Bibl. Teubneriana, 1912; 79, 100.

любовь. Угасает неразумное влечение к миру, космофилия, и восстанавливается разумное влечение к Богу, теофилия первозданного человека.

Душевный разум, логикон, пребывает «бесфантастическим» и целиком «превращается в любовь»⁶³⁴. Эротопозэ души, с возвращением к первозданной интеллигибельности, лежит в основе мистического акта иллюминации (просветления), с появлением теплоты в сердце. Незримый огонь и свет заливают все существо человека, делая тело из душевного духовным, по Павлу, осуществляется метаморфоз (преображение) тела. Адамово «одеяние славы» окутывает обновленное тело. Душа превращается в дух, не смешиваясь с духом систатическим, а дебелое плотяное сердце расплавляется как воск. «Расплавь внутренности мои и сердце мое» (Псал. 25, 2), говорит великий представитель ветхозаветной Логос- и Эрос-Мистики, Давид.

Душевная вера и душевная любовь становятся духовными и созерцательными. Сверхчеловеческая сила Психе (души) только в этот момент обнаруживает всю свою мощь и превращает человека в бога.

Исаак говорит:

«С подчинением души твоей (имеется в виду восстановление иерархии) подчинится тебе все, потому что в сердце рождается мир Божий»⁶³⁵. Это мир Христов, «мир Мой даю вам» (Иоан. 14, 27). Сердце — центр эроса, божественного и человеческого, в нем рождается любовь к Иисусу⁶³⁶. В расплавленном сердце рождаются слезы умиления и восторга, этих двух спутников эротопозэ сердца.

Многогранная деятельность энергии духовной силы Любви, вместе с метуסיастической энергией Логоса и Духа, составляет содержание Эрос-Мистики христианства, которая есть лишь часть Логос-Мистики, получившей свое полное развитие в XIII–XIV веках. Западная церковь утеря-

⁶³⁴ Диадокх, цит. по: *Capita de perfectione spirituali*, Bibl. Teubneriana, 1912; 11, 12.

⁶³⁵ Исаак Сирин, Сл. 74, с. 366.

⁶³⁶ (Каллист Тиликуда, т.ж. 147, 825)

ла существенные черты древней Логос-Мистики, сохранив только основное ядро Эрос-Мистики. Отсутствие духовной дисциплины ума, как в умной медитации, с направлением ума в сердце, оставило свои следы в виде уклонений не только в средневековой схоластике, но и в самой западной мистике. На этих следах выросли отклонения позднейшей спекулятивной мистики Запада и ее метафизики и целый ряд уродливых проявлений духовной культуры Запада, тяжелые последствия коих испытываются и по настоящий день.

Любовь рано или поздно ведет к созерцанию. Исаак говорит о созерцательной любви и созерцательной вере. Созерцание без любви характеризует всю «древнюю мудрость», это мудрость преждевременная, без совершенства, без утверждения в любви, без любовного духовного чувства ума, это автософия змея. О преждевременности этих попыток свидетельствует вся история человечества. Исаак говорит:

«Если зрение ума не будет очищено деланием заповедей, не приобретет и совершенстве света любви, не преуспевает возрастом в обновлении Христовом, то не возможет сделаться истинным зрителем божественного созерцания. Все же подобия духовного, какие думает составить себе ум, называются призраком, а не действительностью»⁶³⁷.

Ум без любви привлекает к себе на помощь фантазию и принимает призраки за действительность.

Любовь есть мать тайноведения, ключ к Царствию Небесному и к тайнам Логоса, тайнам неба и земли, духа, души и сердца, к природе вещей, т. е. к единой Субстанции, ведет в самую скрытую глубину человеческого существа, где черпает теургическую силу «Образа Бога» и внутреннего Логоса. Бернад говорит:

«Непостижимого Бога ты видишь постижимым в любящей душе. Никакое чувство души или духа не может познать, а только любовь любящего»⁶³⁸.

⁶³⁷ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 268–269.

⁶³⁸ Бернад, *De contempl. Dei*, cap. 8, 253, Opera om., vol. 2.

Ап. Павел (Филип. 1, 9), Ориген и Исаак говорят, что знание в свою очередь усиливает любовь.

«Более всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Колос. 3, 14). Велика и сила дерзновения любви:

«Любовь до такого совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (1 Иоан. 4, 17).

СВОБОДА

От знания через мудрость, от веры и любви, лежит путь к истине, а от истины к свободе. «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32).

На пути религиозных достижений и восхождений свобода есть вершина, ведущая к вершине всех вершин, к единению с Богом (эносис).

Свобода есть концепция систатическая, она — в прошлом и из действительности стала проблемой.

В применении к человеку свобода означает согласие с собственной природой, с цельностью своего существа. Когда эта цельность нарушена, то не может быть речи о свободе. Для катастатического человека свобода уже — не действительность, а цель. Автономный внешний человек уже не свободен, он становится игралищем темных земных и космических сил, внутренних и внешних. Если внутренний человек пассивен, находится в состоянии летаргического сна, то и он несвободен. Когда пробуждается его активность — восстанавливается его связь с внутренним Логосом-Христом, он привлекает и внешнего человека. Восстанавливается богочеловеческая цельность человека как основа его полной свободы.

Эмпирический человек колеблется между свободой ума и духа и катастатической несвободой души и тела. Внешними, эмпирическими проявлениями относительной свободы являются внимание и апперцепция. Свобода человека заключается в полноте Бытия, которая только в Боге, и в преодолении небытия и полубытия, меон (не-сущий).

«Господь есть Дух, а где Дух, там и свобода» (2 Кор. 3, 17).

Исаак говорит, что «в веке несовершенном нет совершенной свободы»⁶³⁹. Эту эмпирическую полусвободу Марк Подвижник называет естественной свободой⁶⁴⁰, которая очень далека от христианской совершенной свободы.

⁶³⁹ Исаак Сирий, Сл. 28.

⁶⁴⁰ Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, 562.

Проблема свободы является одной из величайших апо-рийновой философии. В спекулятивной тенденции упрощения всех метафизических проблем она сведена к проблеме «свободы воли», и неудивительно, что она до сих пор, несмотря на 300-летнюю давность, не получила удовлетворительного разрешения. Отвергнув свободу в теоретической области, Кант оставил небольшую лазейку для свободы в практической сфере. Это — его автономный моральный закон, категорический императив. Как и все автономное, категорическое и императивное, этот закон действует автоматически, рефлекторно, и свободе не остается места. Фихтевский фантастический бред Я и гегелевская эволюция Абсолютного Духа необходимы, и свободе нет места. У Шопенгауэра свободна только Воля, как абсолютный мировой принцип, но во всех актах ее самообъективации, включая и человека, нет свободы. У человека есть только чувство этой трансцендентальной свободы, и потому деятельность его свободна. Шеллинг пытается обосновать свободу человека в его предсуществовании в Боге, имея в виду человека-архетипа. Но Бог, по Шеллингу, действует согласно своей природе, ургрунд-унгрунд (Глубины в Боге), т. е. по необходимости, и тогда свободе нет места.

Рядом с «законом греха» действует в мире «закон свободы»: «Закон свободы учит Истине, и многие называют его знанием, но немногие познают его согласно с выполнением заповедей. . . Закон свободы читается через истинное знание и созерцается через деятельность заповедей. . . Закон свободы в предвидении спасения всех основал Христос, сказав только: «покайтесь»⁶⁴¹.

Покаяние освобождает от «закона греха» и ведет к «закону свободы», открывает путь к реализации свободы. Но закон греха не устраняет полностью закон свободы. Даже падший, метасхематизированный дух не утратил полностью своей свободы. Свобода есть рай, этот рай утерян, но есть уголок рая в каждом человеческом сердце. Внутренний Логос в сердце есть индетерминирующий фактор в человеке — фактор свободы. Он не позволяет человеческой свобо-

⁶⁴¹Марк Подвижник., Patr. Migne. PG, t. 65, 909.

де потонуть в несвободе «Закона», этого кумира индубуддизма.

Адепты автономной, самостной свободы готовят старое, затасканное возражение: если я принужден к исполнению заповедей, хотя бы и Божьих, значит я несвободен; к моим услугам — великое открытие Канта, моральный автономный закон во мне, который гарантирует мою свободу. Во-первых, это не открытие Канта, а заимствовано у Жан Жака Руссо, из его «Исповедания веры савойского викария», а во-вторых, Кант объявил моральный закон непогрешимым, дав ему неуклюжее название «категорического императива», что не соответствует действительному положению вещей. Катастатическая, автономная секуляризованная свобода есть свобода падшего человека и есть продолжение инерции падения, то есть проявление несвободы человека.

Логос не стесняет свободу, даже секуляризованную свободу падшего человека. По Оригену, ему Логос определяет понятие свободы, он есть судья и надзиратель, который указывает, как нужно отвечать на внешние воздействия, а ответ на них — наше дело⁶⁴².

По Аристотелю, свободно то действие, которое совершается сознательно. С этим согласны и современные философы. Бернард Клервосский, Ансельм Кентерберийский и Альберт Великий говорят, что воля ведется интеллектом и потому свободна. Но для этого нужно, чтобы и интеллект был свободен, а не зависел от чувственности и фантазии. Если ум не свободен, то и воля несвободна. Речь идет, с точки зрения древнецерковной науки, о тотальной свободе двух человеческих монад, духа и души.

Научно-философский спор между детерминистами (сторонниками несвободной воли) и индетерминистами все еще неразрешен, несмотря на добрую сотню монографий на эту тему. Трудности в философском решении проблемы свободы возникают по трем причинам. Во-первых, от крайнего сужения проблемы свободы и сведения ее к специальному вопросу свободы воли, во-вторых, из-за отсутствия катастатического мышления; эмпирическая и психо-

⁶⁴² Ориген, *Patr. Migne. PG*, t. 11/1, 253–256.

логическая несвобода человека есть лишь катастасис, а не первозданное состояние. И свобода не есть продукт эволюции, а достигается в религиозной интеграции и апокатастасисе. В-третьих, нет твердо выработанной антропологии, упускается из виду триадичность духа и души и иерархический принцип в этой триадичности. С развитием научной психологии проблема свободы воли была еще более сужена, ее свели к проблеме мотивации поступков. В игре мотивов, определяющих человеческий поступок, берет верх сильнейший мотив, и деятельность человека носит в значительной степени рефлекторный, то есть несвободный, характер. Поведение человека идет по равнодействующей его желаний, влечений, стремлений, инстинктов и т. д. Eisler, J. Maek, Joel, Ulrici, тем не менее, утверждают, что мотивы не самостоятельны, они суть лишь моменты волевых актов, не принуждают волю, но лишь возбуждают, дают направление воле, а живость мотивов не есть постоянная величина. Человек сам создает себе свой мотив (Green), а воля сама есть причина (Gutberlet), в мотивах деятелен сам дух (Лейбниц).

Таким образом, психологический детерминизм, представителями коего являются Brentano, Hofler, Ehrenfels, Meinong, Ebbinghaus, не противоречит относительному индетерминизму, который находит все более сторонников среди современных исследователей. К ним относятся французские авторы: Mercier, Fonsegrive, Conallhac, Sully Prudome, Paul Jan et Dauriac, Renouviere, Boutrout, Bergson и др., а из немецких: N. Hartmann, Muller, Fresnfels и др. Индетерминизм имеет свои пределы в земной природе человека, а психологический детерминизм его преодолевается в проявлениях латентной интеллигентности человека.

Научно-философский детерминизм (отрицание свободы) исходит из антирелигиозной и антихристианской тенденции — снять с человека всякую ответственность и перенести ее на Бога, с низведением человека на ступень простого члена на зоологической лестнице.

Многие из современных мыслителей освободились от гипноза причинности и необходимости, охватившего Запад со времен Баруха Спинозы, но и сам этот геометрически мысливший детерминист принужден был допустить свобо-

ду в Боге. Необходимость — не в Бытии, а в знании (Кирхманн), есть апостериорное понятие (М. Штерн), механизм находится на службе целесообразности организма (Иодль). Закон причинности перестал быть кумиром научного мышления со времен Макса Планка, он имеет свои границы, за которыми следует царство свободы. Да и сама причинность требует свободы для своей активности. Нет противоречия между свободой и необходимостью (Б. Рессель). Проблема свободы перерастает рамки свободы воли, свобода человека есть господство духа (Паульсен), действует все мое Я, вся моя личность (Фуллье). Речь идет не о свободе воли, а о свободе водящего субъекта (Ремке). Иодль говорит, что воля сама не может решить, что свобода не в воле, а в интеллекте. Тем самым сфера свободы расширяется и современная научно-философская мысль приближается к древнецерковной точке зрения.

Свобода в религиозной концепции отличается от научно-философского понимания свободы. Религиозная свобода есть прежде всего свобода от греха, зла и смерти. Тем самым свобода первична и первоизданна и всякого рода несвобода пришла позже, после грехопадения, есть вторичный факт. Иустин Философ говорит:

«Бог создал человека свободным для делания правды»⁶⁴³.

Афинагор Философ Афинский говорит:

«Бог создал человека не для Себя, не для Своей пользы, а для собственной их жизни»⁶⁴⁴.

То же говорит и Теофил:

«Бог создал человека свободным»⁶⁴⁵.

Бог дал релятивным существам, ангелу и человеку, почти абсолютную свободу, и если бы не было свободы, то не было бы и греха. Бог допустил в мир, в свое творение, грех и смерть, потому что в Его же руке свобода и бессмертие. Несвобода временна, а свобода вневременна и вечна и

⁶⁴³ Иустин Философ, *Patr. Migne. PG, t. 6, 797*, диал. с Трифоном.

⁶⁴⁴ Афинагор Философ Афинский, *Patr. Migne. PG, t. 6, 996*.

⁶⁴⁵ Теофил, *Patr. Migne. PG, t. 6, 1096*.

переживает всякую несвободу. И Освободитель Христос говорит:

«Всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно, сын пребывает. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8, 33–36).

Апостол свободы Павел говорит:

«Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5, 1).

Хотя мы и пребываем в Христовой свободе, но иго рабства стоит у наших дверей как грозное предостережение смерти. «К свободе призваны вы, братия», — говорит апостол, и первые христиане жили в атмосфере благодатного чувства свободы, хотя многие из них были рабами. И это живое чувство свободы победило весь древний, казалось, несокрушимый, мир греко-римской несвободы. В прощальной беседе ученики должны были быть потрясены простыми словами Учителя:

«Вы друзья мои, если исполняете то, что я заповедал вам. Я уже не называю вас рабами, ибо, раб не знает, что делает господин его» (Ин. 15, 14–15).

В чем же свобода человека конкретно? В духе, духовности, — отвечает ап. Павел и призывает верующих к жизни «в духе» и «по духу». Свободу духа Христос выразил в простых словах:

«Дух дышит, где хочет, и никто не знает, откуда он приходит и куда уходит» (Ин. 3, 8)⁶⁴⁶.

Но и другая человеческая монада не лишена свободы. Эней Газейский говорит:

«Свобода логической (разумной) души есть величайший дар Бога, свобода превращает человека в бога»⁶⁴⁷.

Эта почти абсолютная свобода двух монад стала потенциальной, утрачена в значительной степени, и рядом с «законом свободы» стал «закон греха». Греховная несвобода

⁶⁴⁶ «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3, 8).

⁶⁴⁷ Эней Газейский, Patr. Migne. PG, t. 85, 909.

человека есть эмпирический факт. Но как член интеллигентного мира человек свободен даже при законе греха, а как член чувственного материального мира он не свободен, подчинен необходимости, но эта необходимость не подавляет его свободу. Свобода есть внутреннее сокровище, которое нужно извлечь из своего сердца, как извлекают из него свет и огонь. Человек чувствует сердцем свою свободу, но не обладает ею полностью. Свобода релятивного духа заключается в следовании своей духовной природе, а не природе соседних духу членов твари, неразумной душе и телу, или природе соседнего и чуждого духа.

Закон греха привел к порабощению духа и души и лишению свободы. В ярких красках изображает ап. Павел это состояние несвободы, когда человек делает не то, что он хочет, а как будто кто-то другой действует в нем (Рим. 7, 15–24), «дух рабства» (там же) Апостол приводит целую серию проявлений человеческой несвободы в виде «дел плоти». Сюда входят все страсти, желания и стремления. Параллельно идет разоблачение мнимой свободы. Ап. Петр говорит об адептах ложной свободы: «Обещают свободу, будучи сами рабы тления» (2 Петр. 2, 19) или «употребляющие свободу для прикрытия зла» (1 Петр. 2, 15).

Нельзя ярче изобразить картину автономной человеческой «свободы», чем это сделал ап. Павел, говоря в первом лице от своего имени:

«Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Желание добра есть во мне, но сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... Итак, я нахожу закон (греха), что когда хочу делать доброе, прилежит мне злое... В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего (закон свободы!) делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 15–24). Автономный закон есть закон плоти, кончается порабощением, за которым следует смерть. Апостол приводит целую серию проявлений человеческой несвободы в виде «дел плоти» как проявлений «духа рабства» (Рим. 8, 15).

Несвобода человека выражается в 1) чувственности, 2) плотскости, 3) эмотивности, 4) аффективности, 5) имажинативности, 6) страсти, 7) психизме и 8) привычке и автоматизме. Все эти «качества» или «окачества» свидетельствуют о пассивности духа. Детерминирующими факторами являются также катастатические состояния: 1) наследственность, 2) изменчивость, 3) инстинкты, 4) конституция организма, 5) темперамент, 6) характер, 7) диспозиции (расположения) и 8) условные рефлексy. Воспитание, образование, общественная среда в значительной степени умеряют действие этих факторов, которые часто протекают вне порога нашего сознания, и этим крайне затрудняется контроль над ними.

Аристотель⁶⁴⁸ понимал свободу как произвольность и сознательность действий, экусион, а несвободными считал неразумные, совершаемые под внешним воздействием действия, акусион. Действовать свободно, по Аристотелю, значит действовать из себя, быть самому принципом действия. Сюда входил и выбор добра и зла. Свобода в Древнем мире была, вне сомнения, даже у эпикурейцев, в виде свободы выбора (проэреза) и решения. В древнецерковной науке преобладает понятие автексусии, и Диадокх говорит:

«Свобода (автексусия) есть воля разумной души — двигаться туда, куда хочет, но мы должны направлять ее только к добру, чтобы затмить память зла добрыми понятиями».

Катастатическая урезанная свобода имеет много признаков свободы, и один из главных признаков — свобода выбора. Аристотель считал, что и животные свободны, и свободу их видел в способности к движению. Положение Декарта об автоматизме психической деятельности животных нашло значительное подтверждение в современной рефлексологии Павлова и Бехтерева. Термин «рефлекс», введенный Декартом, удержался в науке. Основная форма психической деятельности животных и низшая психическая деятельность человека — это рефлекс, условный или безусловный, как реакция на внешнее раздражение биосоциальной среды. Эта ответная реакция наступает с необходимостью.

⁶⁴⁸Этика Никомаха, кн. 3, гл. 1, 1-3.

Но американский бихевиоризм (учение о поведении животных) показал, что не все в жизни животных есть рефлекс. Если поставить животных в непривычные для них условия, то они обдумывают свой шаг, взвешивают его, т. е. действуют, как человек. Григорий Палама говорит:

«Свобода свойственна только разумным существам в виде приближения к добру и удаления от зла»⁶⁴⁹.

Так называемый «теологический детерминизм» основан на недоразумении. Деятели Реформации отказывали человеку в свободе, и среди них: Цвингли, Лютер и Кальвин. Свобода человека ограничивает, якобы, свободу, всезнание и всемогущество Бога. Ответ на эти опасения можно найти у Иосифа Бриенского:

«Божественный прогноз (предвидение) не устраняет нашу свободу (автексусию), так как Бог предвидит наши поступки» (Соч. 2, 317).

Человеческая свобода не ограничивает абсолютную свободу Бога, которая в свою очередь не ограничивает свободу человека.

Когда не удался эсфорический вариант мятежной свободы, тогда был выдвинут, тысячелетия спустя, другой, человеческий мятежный вариант. Это — нирвана Гаутамы Будды. Свобода здесь почти полная: свобода от жизни, Бога и даже от человека. В нирване нет ни Бога, ни мира-космоса, ни человека, а есть только оголенная душа-манас, поглотившая дух, т. е. представлена в демонском аспекте асура или рудра. В нирване исчезает всякое бытие в обычном смысле — своеобразный меонический (небытийный) мистицизм, или мистический меонизм. Нирваническая и эсфорическая свободы примыкают друг к другу, демоническая природа обеих сближает их, обе построены на паразитизме, а жертвой становится человеческий дух. Можно ли говорить о свободе без духа, с потерей человеческого и ангельского архетипического первородства?

В своей «Тайной доктрине» Блаватская приоткрыла завесу эзотерического буддизма, причем главными персона-

⁶⁴⁹ Григорий Палама, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1176.*

жами мирового процесса объявлены Эосфор и Будда. Много остается еще неясным, но пути Эосфора и Будды сходятся, в обоих — попытки консолидации мятежной свободы с переводом релятивного бытия в абсолютное.

Есть только один единственный вариант свободы — богочеловеческая свобода в Логосе-Христе, в полноте триединого Бытия и в преодолении меона. Вместе с внутренней свободой в Логосе впервые пришла в мир и внешняя свобода. Даже либеральные, неверующие ученые-историки принуждены признать, что христианство уничтожило социально-политическое рабство в Древнем мире. Тем не менее не прекращаются попытки лишить христианство всякой исторической почвы, вплоть до отрицания исторического существования Христа. Свобода, равенство и братство пришли в мир вместе со Христом. Освободительные движения и революции вырождаются в тиранию худшего сорта, с тенденцией безбожной человеческой свободы. Гильотина на страже свободы — плохой аргумент в пользу свободы.

Внешняя свобода находится в конфликте с внутренней свободой, она развязывает инстинкты и страсти, вызывает пароксизмы бешенства, злобы, зависти, ненависти, мщения и кровожадности. Свободомания превращается в религию, как у Шиллера, переходит в прометеизм, как у Гёте, в эосфоризм Мильтона и Байрона и либертинаж Вольтера, с портретной галлереей демонических Каинов, Фаустов, Манфредов, Гарольдов, очаровательных разбойников, корсаров и пиратов, обольстительных романтических авантюристов и... наполеоновски настроенных Раскольниковых. Говоря о кротости в отношении к противникам Церкви, ап. Павел прибавляет:

«... Чтобы они освободились от сети дьявола, который уловил их в свою волю» (2 Тим. 2, 26).

Падение ангела и человека совершилось через «свою волю», и всякая своевольная свобода есть проявление инерции падения. Своевольная свобода отдельных единиц приводит к порабощению всех остальных, своевольный сверхчеловек есть потенциальный рабовладелец. И неслучайно антихрист Ницше заговорил о «морали господ» и «морали рабов», принося последних в жертву первым. Всякое анти-

христианство типа Штирнера и Ницше таит в себе угрозу порабощения, возврата к дохристианским временам. Всякий индивидуалистический абсолютизм несет с собою рабство. Индивидуализм может выдавать «свою волю» за свободную волю, но только отдельных единиц, а не человека вообще. Зоологический индивидуализм есть метафизика «своей воли», и злое влияние этой метафизики на духовную культуру Европы в настоящее время не оспаривается. Исаак говорит:

«Невежественная свобода есть мать страстей, ибо конец этой свободы — жестокое рабство»⁶⁵⁰.

Либертинаж всех видов и оттенков есть невежественная свобода как антипод внутренней просветленной свободы Христовой. В обращении ап. Павла «К свободе призваны вы, братия... но любовью служите друг другу» (Гал. 5, 13) подчеркнуто универсальное значение любви для свободы. В любви дается вся полнота свободы, которая доступна человеку в этом эоне. В любви — критерий свободы и ее отличие от «невежественной свободы», в любви — единственная гарантия свободы. Испытание любви или через любовь — самое сильное и страшное испытание, и самое радикальное:

«Если кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую (Мф. 5, 39)... Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас» (Мф. 5, 44). Через это испытание любви прошли и святые: Спиридон Кипрский, Серафим Саровский и другие. Первым прошел это испытание свободы через любовь Сам, принесший это испытание, показал его не только людям, но ангелам, зонам и властям мира сего и всему царству зла, а мир, закованный в цепи несвободы, заколебался до самого основания. Этой свободой в любви был сброшен с неба князь мира сего, и небо освободилось от чужеродного элемента, и впервые за всю историю мира-человека свобода получила реальные и конкретные очертания.

⁶⁵⁰Исаак Сирий, Сл. 71, с. 358.

МЕТАМОРФОЗ (Преображение)

Мистический метаморфоз человека в христианстве есть не простое возвращение в первоначальное естественное состояние, а переход в сверхъестество, т. е. заключается в глубоких изменениях всей человеческой природы. Простой переход в первоначальное естество означал бы то, что цель творения не достигнута, и тогда переход всего бытия в небытие был бы необходимым логическим следствием. Но всякое небытие включает в себе потенцию бытия, как и всякое бытие включает в себе потенцию небытия, и эта бесконечная игра бытия и небытия лежит в основе дурной бесконечности индуизма. Древняя мысль, еще живущая в индуизме, не могла вырваться из этого порочного круга бытия-небытия, так как она знала только эволюцию и инволюцию духа, простое перемещение духа в материю и обратно, без духовного обогащения материи и без метаморфоза духа в Божественном Логосе и Духе. Переход творения в сверхъестество во главе с человеком, духовное обогащение творения, полагает конец дурной бесконечности, так как метаморфозированное творение остается жить вечно и нет перехода в небытие.

МЕТАМОРФОЗ УМА

Мы начинаем изложение процесса метаморфоза с мистического метаморфоза человеческого ума в религиозной жизни и в умном делании ввиду того исключительного положения, которое занимает ум в христианской теории и практике. Григорий Богослов говорит:

«Светильником всей своей жизни признавай разум»⁶⁵¹.

Антоний Великий говорит о значении ума для тримерии:

«Орган зрения телесного — глаза, а орган зрения душевного — ум. Душа, не имеющая благого ума и доброй воли, —

⁶⁵¹ Григорий Богослов, Творения, часть 5, 1899 г., с. 177.

слепа. Ум постигает невидимое. Боголюбивый ум есть свет души, он зрит Бога. Ум обожает (обожествляет) душу. Душа есть в мире рожденная, а ум превыше мира, нерожденный»⁶⁵². Касаясь природы ума, Антоний говорит:

«Ум не есть душа, но дар Божий, спасающий душу»⁶⁵³.

Религиозный ум не отвергает умозрения и философствования, но ставит им другие цели. Григорий Богослов говорит:

«Кто успел с помощью рассудка и умозрения, расторгнув вещество, приблизиться к Богу, тот блажен по причине восхождения отселе и тамошнего обожения, к которому приводит истинное любомудрие»⁶⁵⁴.

Истинная философия должна, по Григорию Богослову, привести не только к мудрости, но и к Любви и сделать нас «сынами и друзьями Божьими».

Иоанн Дамаскин говорит:

«Ум назначен Богом господствовать над неумным. Неумное — несамостоятельно. Оно движется природой и не противоречит природному аппетиту. Разумный человек управляет природой, но не управляется ею; может подавить аппетит или следовать ему»⁶⁵⁵.

Ум стоит на страже естества всей тримерии и призван осуществлять и охранять иерархию, гармонию, симфонию и координацию. Авва Талассий говорит:

«Ум рассудительный воспитывает душу и приучает тело к всякому деланию»⁶⁵⁶. Примат ума в тримерии обусловлен его божественным происхождением. Никита Стифат говорит:

«Ум наш, будучи образом Божиим, имеет свойственное ему в себе, когда пребывает в сродной ему деятельности и

⁶⁵² Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 118, с. 85. (По Позов с. 84, 87).

⁶⁵³ Антоний Великий, Добротолюбие, т. 1, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, гл. 94, с. 81. (по Позову с. 80).

⁶⁵⁴ Григорий Богослов, Там же, Сл. 20.

⁶⁵⁵ Иоанн Дамаскин, Изложение православной веры, кн. 2, гл. 44.

⁶⁵⁶ Авва Талассий, Patr. Migne. PG, t. 91, 1449.

не допускает к себе движений, далеких от достоинства его и природы. Почему охотно любит возвращаться в том, что к Богу относится, и с Тем ищет соединиться, от Коего получил начало, Коим движется и к Коему устремляется по естественным своим свойствам»⁶⁵⁷. Григорий Нисский говорит:

«В человеческом составе ум управляется Богом, а умом наша вещественная жизнь, когда она в естественном состоянии. Если же уклоняется от естества, то деляется чуждой и деятельности»⁶⁵⁸. Ум связан с Богом. Авва Талассий говорит:

«Уму свойственно пребывать в Боге и о Нем умствовать»⁶⁵⁹.

Как сила божественная, ум является творческой силой. Никита Стифат говорит:

«Ум наш является устройтелем мысленной твари, подражая создателю великого мира — Богу»⁶⁶⁰. Как духовное начало, ум есть свет и огонь.

«Ум, имеющий в себе нечто божественное и небесное и преобладающий не только над телом человека, но над всею природою, есть божественный огонь»⁶⁶¹ («Душа человеческая»).

Божественная природа ума известна и неоплатоникам. Плотин⁶⁶² говорит: «Мы частью самих себя касаемся Бога, соединяясь с Ним, когда обращаемся к Нему. Интеллект есть отец души и делает душу божественной. Интеллект — это 2-я Ипостась, созерцает Единое, так как имеет в нем необходимость. Душа есть слово и акт интеллекта, как интеллект — Слово и акт Единого. Но душа есть слово темное, будучи образом Интеллекта, она должна созерцать

⁶⁵⁷ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница, Гл. 12, с. 148. (По Позову с. 158).

⁶⁵⁸ Григорий Нисский, Об устройении человека. Творения Т. I, с. 119–320.

⁶⁵⁹ Авва Талассий Добротолюбие, т. 3, СОТНЯ ЧЕТВЕРТАЯ, гл. 10, с. 310. (По Позову с. 334).

⁶⁶⁰ Никита Стифат, Добротолюбие, т. 5, третья умозрительных глав сотница, гл. 12, с. 148. (По Позову с. 177, вместо Никиты написан Феолипт)

⁶⁶¹ Цит. книги «Душа человеческая».

⁶⁶² Ennead. V. 1. 1, p. 11–15. Paris 1857, trad. Bouittet.

Интеллект, как сам Интеллект созерцает Единое. Нет ничего посредствующего между Единым и ним, как между этим и душою. Интеллект есть образ Единого, произведен Им, имеет природу отца. Но Единое не есть разум. Душа и Интеллект в тех же отношениях, что материя и форма».

Поэтому и в древнецерковной антропологии и в неоплатонизме строго различается духовный ум и ум душевный. Иосиф Бриенский говорит:

«Ум (духовный) приходит к выводу непосредственно, а логос (ум душевный) через посредство предложений или суждений»⁶⁶³.

По основному закону духа ум человека делается тем, с чем он связан в чувственном созерцании и мышлении и на что он обращен. Направленный на мир и вещи, он делается мирским к вещественным. Освобождение ума начинается с интроверсии и требует некоторого, хотя бы частичного, отрешения от мира. Исаак Сирин говорит:

«В какой мере оставляет ум попечение о сем видимом, в такой же утончается он и просветляется в молитве; в какой же просветляется он, в такой же возвышается над понятиями века сего, носящего на себе образы дебелости. И пока не освободится от всего видимого, усматриваемого в видимой твари, не освободится и от понятий о видимом»⁶⁶⁴.

«Ум, исшедший из мира сего, ощущает духовный мир»⁶⁶⁵. Здесь ум достигает упрощения.

«Оное духовное ведение просто, и не просиявает в помыслах душевных. Пока разум не освободится от помыслов многих и придет в единую простоту чистоты, дотоле не может ощутить духовного ведения»⁶⁶⁶.

Если говорится о мышлении утонченного ума, то это — «мышление в духе, в котором ум поднимается в сверхразумное, что есть Бог, и тогда ум делается одним»⁶⁶⁷, так как «созерцая умом Единое, невозможно, не быть самому уму простым». Исаак говорит о возрождении ума:

⁶⁶³ Иосиф Бриенский, без сноски.

⁶⁶⁴ Исаак Сирин, Сл. 39, с. 170.

⁶⁶⁵ Исаак Сирин, 100.

⁶⁶⁶ Исаак Сирин, 219.

⁶⁶⁷ Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG, t. 147, 849.*

«Ум способен возродиться духовно, соделаться видимым в духовном мире, и пркять созерцание отечества своего»⁶⁶⁸.

Ум соединяется с духом в процессе реинтеграции и триадизации ума и духа, и тогда происходит «срастворение ума духом», по Исааку, но без поглощения духа умом или ума духом. Он становится «большим умом» в смысле Аввы Талассия и Дорофея⁶⁶⁹, свободным от страстей и привязанности к миру. Одухотворенный ум становится источником обновления всей тримерии. Ап. Павел говорит об обновленном уме.

Обновленный ум возвращается к естественной своей деятельности, которая, по Максиму Исповеднику, заключается в следующем:

«Ум действует по природе, когда подчинил себе страсти, созерцает логосы вещей и к Богу обращается»⁶⁷⁰.

Но только в сердце ум вновь собирает все то, что потерял он в мирском делании. Подлинная интроверсия заключается в направлении ума в сердце в умной медитации. Только в сердце ум находит Бога как объект созерцания, как свой Источник и свое Отечество, находит свой потерянный духовный образ.

Ум должен чувствовать своим собственным духовным чувством. Иосиф Бриенский говорит:

«Ум без чувства не обнаруживает своей энергии, а чувство — без ума»⁶⁷¹. Максим Исповедник говорит о чувстве ума:

«Духовный ум, без сомнения, присволяет себе и духовное чувство, чтобы не переставали мы искать сего чувства, в нас ли оно, или еще не в нас. А когда обнаружится оно, тогда внешние чувства прекратят свойственные им действия».

Это духовное чувство приносит уму радость и блаженство. «Ум ощущает блаженство»⁶⁷², — говорит Диадок.

⁶⁶⁸ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 269.

⁶⁶⁹ Patr. Migne. PG, t. 91, 1449.

⁶⁷⁰ Максим Исповедник, Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1057.

⁶⁷¹ (Соч., Лейпциг, 1768 г., Т. 2, 331)

⁶⁷² Диадок (25, 26).

«Ум приемлет в себя радость духовным чувством»⁶⁷³, — говорит Исаак. Духовное чувство ума — это умное чувство, соединение которого с умом и внутренним словом завершает триадизацию духа. По Григорию Палама, уму свойственно любить свой внутренний логос⁶⁷⁴. «Ум открывает (в сердце) источник любви и радости»⁶⁷⁵, — говорит Марк Подвижник. Ум находит любовь и радость в сердце, это — «внутрисердечный экстатический спрос», по Каллисту и Игнатию, которые говорят далее о «божественном, духовном, сверхфизическом наслаждении, из сердца истекающем, из сердечной молитвы»⁶⁷⁶.

О действии этой любви внутрисердечной на ум говорит Каллист Катафигиот:

«Ум делается, как пьяный, от любви, сам начинает любить и становится выше самого себя»⁶⁷⁷.

Таким образом, в умной медитации ум обретает не только свою софийность, но и свою утерянную в тысячелетиях агапичность. Агапичность ума, самой Софии и знания — одна из главных особенностей христианского гнозиса. Любовь становится великою гностическою и синтетическою силою. Кроме любви, ум находит в сердце столь необходимое ему и утерянное в эктопии и экстраверсии сердечное тепло. Согревание и просветление ума в умносердечном делании вновь приводит ум в первоначальное божественное состояние с помощью благодати:

«Ум человеческий восторгается Божеским оным светом и просвещается светом Божеского ведения»⁶⁷⁸.

В этом состоянии ум достигает мистического единения. Каллист Катафигиот говорит:

«Ум поднимается к Тому, что выше ума, к Богу, и приблизившись к Нему, ум делается одним. Что ум видит, тем и становится. Это — божественное единение и уподобле-

⁶⁷³Исаак Сирин, Сл. 54, с. 242.

⁶⁷⁴Григорий Палама, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1144.*

⁶⁷⁵Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG, t. 88, 1164.*

⁶⁷⁶Каллист и Игнатий, *Patr. Migne. PG, t. 147, 769.*

⁶⁷⁷Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG, t. 147, § 37, 877.*

⁶⁷⁸Исаак Сирин, *Добротолюбие, т. 2.*

ние»⁶⁷⁹. Это — состояние непосредственного единения, божественное состояние ума, наполнение объединяющей силой, отображение Единого, божественное упрощение⁶⁸⁰.

Сила ума обнаруживается полностью в процессе интеграции и триадизации всей тримерии, и там где ап. Павел говорит об «обновлении ума», он прибавляет:

«Преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божья» (Рим. 12, 2). Сила ума проявляется в 1) интуиции, 2) синтезе, 3) созерцании и 4) молитвенной интенции.

Исаак Сирий понимает интуицию как «образ духовный, запечатленный в сокровенном уме», т.е. в латентном духовном уме, пробуждаемом полностью только в процессе триадизации духа⁶⁸¹. По Каллисту и Игнатию, интуиция есть «мысленное озарение», принимаемое умом во время пребывания ума в сердце, «как блистания молнийные»⁶⁸².

Синтез есть проявление упрощения и унификации ума, и чем полнее упрощение ума, тем совершеннее синтез. Максим Исповедник говорит:

«Появление умственного света имеет действие объединяющее, совершенствующее. Возвращаясь, после многих клений к разнообразным видам, к главным образом фантазии, к Сущему, ум ведет к истинному, чистому и единообразному знанию»⁶⁸³. Созерцание есть высшая функция ума и настолько отличается от обычных его функций, что аскетические писатели, как и Платон, отличают созерцательный ум от мыслящего ума. Самый факт созерцания свидетельствует об известной степени возвращения ума к самому себе и его соединении с духовным или умным чувством и молчанию внешних чувств. Исаак говорит:

«Житие духовное есть деятельность без участия чувств. Отъемляется воззрение вещественное и дебелость тела и начинается уже воззрение умное»⁶⁸⁴.

⁶⁷⁹ Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG, t. 147, § 20, 852.*

⁶⁸⁰ Каллист Катафигиот, *Patr. Migne. PG, t. 147, § 20, 849.*

⁶⁸¹ Исаак Сирий, *Сл. 29, с. 138.*

⁶⁸² Каллист и Игнатий, *Добротолюбие, т. 5.*

⁶⁸³ Максим Исповедник *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1384.*

⁶⁸⁴ Исаак Сирий, *Сл. 80, с. 387.*

Плотин говорит: «Силы души — в мышлении, и ее операции относятся к логическому уму. Самопознание и созерцание доступно лишь чистому интеллекту, который не есть часть души. Чувственность и разум — наши, потому что мы ими всегда пользуемся, а интеллект не наш, так как мы мало пользуемся. Созерцанием мы можем схватить предметы интеллигибельные. Это — состояние выше человеческого»⁶⁸⁵. Плотин говорит дальше о слиянии субъекта и объекта в созерцании, об идентичности созерцаемого созерцающему, интеллекта интеллигибельному. Истина не отличается от своего объекта, мысль и интеллигибельное — одно и то же. Созерцая вещи, интеллект созерцает сам себя, всего себя. Максим Исповедник говорит:

«Когда ум отвергает многообразные, подавляющие его помыслы, тогда в ясном свете является ему слово истины, утверждает его в верных познаниях и снимает с созерцательной силы, как некую чешую, прежние предрассудки, как случилось с великим и божественным апостолом (Павлом)»⁶⁸⁶. Марк Подвижник говорит, что «духовное (умное) чувство имеет созерцательную силу»⁶⁸⁷.

Таким образом, только соединившись с умным чувством ум становится духовным, созерцательным умом. Максим Исповедник говорит, что Христос в умной молитве «дарует уму способность постигать сокровенное, открывает таинства удобосозерцаемые» и Слово Священного Писания «открывается созерцательному уму, быв разоблачено от многосложного покрова»⁶⁸⁸.

Только созерцательный ум проникает в сокровенный эзотерический смысл Писания, открывая искусственный покров сказаний, притч и символов. Подлинное созерцание доступно только просветленному уму, и об этом говорит Максим:

«Как без солнца глаз не воспринимает, так и без духовного

⁶⁸⁵ Плотин, *Ennead.* 1:b. 5, p. 11–15.

⁶⁸⁶ Максим Исповедник, *Patr. Migne.* PG, t. 90/1, § 75.

⁶⁸⁷ Марк Подвижник, *Patr. Migne.* PG, t. 88, 1096.

⁶⁸⁸ Максим Исповедник, «Христ. Чтение», § 74.

света ум человеческий не способен к духовному созерцанию, к пониманию сверхчувственного»⁶⁸⁹.

Факторами, тормозящими созерцательную силу ума, являются: 1) Внешняя чувственность, которая должна быть полностью подавлена в концентрации ума. 2) Страстные помыслы, которые отпечатлевают ум. 3) Фантазия, которая обладает такою энграфизирующей силою, что является главным орудием в руках внешней и внутренней демонской силы, отпечатлевающей ум человека страстными образами. 4) Образное созерцание — в эйдетической медитации.

Большая или меньшая примесь фантазии в созерцании указывает на слабость или бессилие созерцающего ума. Если ум фантазирует, то он еще не готов к созерцанию. Поэтому древнецерковные аскеты предостерегают от преждевременности созерцания, чтобы не впасть в фантазию. Примесь фантазии придает созерцанию душевный характер. Поэтому Исаак, Каллист и Игнатий и др. говорят о фантастическом и мечтательном созерцании, имеющем характер бесовского созерцания, благодаря вмешательству демонской силы через фантазию. Григорий Синайский говорит:

«Нет ничего такого духовного, чего нельзя было бы метасхематизировать фантазией. Сообщая некие памяти известных вещей, фантазия извращает (метасхематизирует) всякое духовное созерцание»⁶⁹⁰. Эйдетизм йогического и всякого спекулятивного, жнанического созерцания мешает чистоте созерцания, отпечатливает ум, благодаря множественности созерцаемого микрокосма, особенно в созерцании посредством мандалы. Во всяком безрелигиозном созерцании есть великий соблазн: скатиться в множественность созерцаемого объекта, отпечатлевающего ум и мешающего его метаморфозу в созерцании. Кто не достигает в своем созерцании Единого, божественной монады, тот остается в сфере множественности. Вот почему созерцание йога не вмещает Бога. Так называемое созерцание верховного

⁶⁸⁹Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1308.*

⁶⁹⁰Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150*

существа Брамана в раджа-йоге совершается при подавляющем участии змея Кундалини, главная специальность которого заключается в извращении (метасхематизме) всякого духовного созерцания. Браман созерцается в безличном аспекте как некая духовная сила природы, поступающая в полное обладание йога, и Браман целиком растворяется в адвайтическом ведичестве какого-нибудь тантрика.

Единственным кетаморфирующим фактором, не отпечатляющим ум, является созерцание Единого; с Него начинается и Им кончается древнецерковное умномедитативное созерцание. Максим Исповедник говорит:

«Ум, созерцая духовно, преобразается будучи в Боге, делается безвидным безобразным, и весь светится»⁶⁹¹.

Созерцание Бога, эпоптия, по Дионисию Ареопагиту и Клименту Александрийскому, теоптия, по Григорию Паламе, завершает процесс катарсиса, сжигает огнем благодати остатки нечистоты ума и души, освещая все подсолнечное сердце, и ведет ум к экстазу. «Боголюбивый ум» (по Максиму) очищается «от космических мыслей», делается «бесфантастическим безобразным, безвидным, незапечатленным, бесформенным, бесцветным, бескачественным и нечисленным»⁶⁹², а Исаак Сирий признает те же качества и в метаморфированной памяти.

Безобразность ума является основным требованием умной медитации:

«Ум должен созерцать безобразно, не видеть ни себя, ни ничего другого. Ум. делается нематериальным, световидным, связанный с Богом в один дух»⁶⁹³.

Достигается преодоление *Intellectus materialis*: преодоление физического сознания и метаморфоз сознания. Ум освобождается от всех категорий логического мышления, от пространственно-временно-причинной ограниченности, от кошмара кантовского феноменализма и идеал-иллюзионизма «*Als ob*», от фикционизма *Vaihingera*, от духовной

⁶⁹¹ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1045.*

⁶⁹² Каллист и Игнатий, *Patr. Migne. PG, t. 150, 748, 756.*

⁶⁹³ Григории Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1281*

аберрации адвайты и солипсизма, от престиджитаторской способности Браммы в виде Майи.

Метаморфированный ум не теряет своих прежних индуктивно-дедуктивных функций, способности дискурсивно-интуитивного мышления и, став простым и единообразным, воспринимает эмпирическую множественность, но в созерцании вновь становится простым, воспринимая трансцендентное единство. Метаморфоз ума есть процесс, обратный окачеству и метасхематизму. Метаморфоз ума начинается с того момента, когда ум, направляемый в сердце, начинает задерживаться там, и завершается, когда ум находит «сердечный вход» в дом Христов. Главным условием вхождения ума является «обнаженность ума», его чистота, когда он «не приносит ничего от века сего». По выходе из сердца, ум вновь «разделяется на многовидную память»⁶⁹⁴. Как бы раскаляясь в любви, ум устремляется к Богу, увлекая с собою и просветленную душу. Интеллектуальная любовь и неизъяснимое чувство блаженства — неизменные спутники подлинного бытия в Сущем. Максим Исповедник говорит об уме боголюбивом и миролюбивом:

«Ум, направленный к Богу молитвою и любовью, делается мудрым, сильным, человеколюбивым, милосердным, или, просто говоря, имеет все свойства Божии. Переходя к материальным вещам, становится животным, сладострастным и зверским»⁶⁹⁵. Безобразность ума — состояние первоизданное, систатическое. Максим говорит, что душа вначале не имела незнания, плоть не имела наслаждения и страдания, и в уме не отпечатлевались виды вещей (по Никодиму Агиориту). Для возвращения в естество ум должен освободиться от эмпатии, а душа — от гедопатии и незнания. Поэтому воздержание от созерцания играет такую большую роль в древнецерковной медитации, воздержание до тех пор, пока не завершён процесс метаморфоза ума, чтобы созерцать только с метаморфированным умом. Соблазн преждевременного созерцания с опасностью фантастического его перерождения изжит в умном делании —

⁶⁹⁴ Каллист и Игнатий., *Patr. Migne. PG, t. 147, 681.*

⁶⁹⁵ Максим Исповедник, *Patr. Migne. PG, t. 90/1, 1001.*

и здесь на помощь уму приходит его высшая, молитвенная, функция.

«Желающему научиться сему (умному) деланию надлежит ведать, что когда приучим мы ум свой, вместе со входом воздуха, входить внутрь, тогда, опытно познаем, что ум, приступая к схождению внутрь, лишь только начнет сие, как отторгает всякий помысл, и делается единичным и голым, и никакою другою памятью незанятым, как призыванием Господа нашего Иисуса Христа; напротив же, оттуда исходя и на внешнее обращаясь, тотчас развлекается разнообразными памятьми»⁶⁹⁶. Неподвижность и молчание ума поддерживают молитвенную интенцию его, и молитва становится сердечною и сокровенною. Метаморфоз ума получает свое завершение в молитвенности ума и непревзойденная духовная высота древнецерковной мистики есть плод молитвенности ума в умном Иисусовом делании. Каллист Катафигиот отмечает следующие черты метаморфоза ума. Ум обращается к Прототипу, делается выше своей природы, поднимается к сверхкосмическому Единому, становится выше своей интеллектуальности. При этом он «одевается в бессловесность» и «делает молчание». Видя и переживая, ум достигает обожения. Ум поднимается в область божественной сокровенности, что выше разума, испытывая при этом несказанное наслаждение при возвращении своем к Богу. Освещенный лучом сверхъестественной любви и объятый сверхкосмическим эросом, в откровении таинственного знания, увенчанный безмыслием и бессловесностью, испытывает духовное блаженство и радость. Едина любовь и един возлюбленный, и невозможно уму оставаться при этом созерцании без любви. Ум делается как бы пьяным от любви и впадает в экстаз, «испытывает изумление поверх понятия», получает «знание того, где начало и где конец всего». Ум доходит до тайного, но не может выразить словами. «Мы просветляемся, утомляясь от Духа Св. созерцательной благодати. Не Сам Бог созерцается, а Его луч»⁶⁹⁷.

⁶⁹⁶ Каллист и Игнатий, Patr. Migne. PG, t. 147, 681.

⁶⁹⁷ Patr. Migne. PG, t. 147; 844, 852, 856, 860, 865, 877 и 888.

Метаморфоз ума и всей тримерии лежит в основе всех мистических процессов, состояний и переживаний, возникающих в умном Иисусовом делании, как: 1) созерцание, 2) мистическое единение (*unio mystica*), 3) знание, 4) тайноведение, 5) исихия (покой), 6) блаженство, 7) преображение, 8) уподобление Богу и усыновление, 9) обожение, 10) просветление, 11) экстаз и 12) теургия.

Эти состояния являются плодом умной медитации. Вершиною метаморфоза ума является «ум Христов», о котором говорит ап. Павел: «Мы же ум Христов имеем» (1 Кор. 2, 16).

Ум Христов есть духовный, метаморфированный человеческий ум, достигший соединения с внутренним Логосом-Христом и ставший умом богочеловеческим.

МЕТАМОРФОЗ СЕРДЦА

Процессы интеграции, триадизации, иерархии и гармонии тримерии, мистически совершающиеся в сердце как центре человеческого существа, ведут к глубоким изменениям самого сердца, составляющим в своей совокупности метаморфоз сердца.

Катастатическое сердце характеризуется следующими чертами: 1) гордость и высокоумие сердца, 2) твердость, черствость сердца, 3) лукавство сердца, 4) лживость сердца, 5) сластолюбие сердца.

Гордость и высокоумие сердца характерны для рационализированного сердца, для манасизма, для адептов спекулятивной мистики, «эзотерической философии», для еретизма, сектанства и всякого рода спиритуалистической или иной псевдодуховности.

Марк Подвижник говорит:

«Не возвышайся сердцем, полагая, что понимаешь Св. Писание»⁶⁹⁸.

«Эзотерики», теософы и синкретисты не только полагают, что они понимают Писание, но считают себя монополистами в понимании Писания.

⁶⁹⁸ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, 65, 905.

Сердце твердеет и черствеет в гедонизме, в гедопатии, в мирском делании, в делании греха и зла. Марк II. говорит:

«Зло, созерцаемое в помыслах, индурирует сердце»⁶⁹⁹.

Древний дохристианский мир окаменел сердцем, и в предрешении грядущей метаморфозы сердца Господь говорит через пророка:

«Сердце новое дам вам, и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное» (Иезек. 36, 26). На этом новом плотяном сердце написана, по ап. Павлу, новая заповедь Христова (2 Кор., 3, 2–3).

«Жесткое сердце есть железная дверь, автоматически открываемая злу»⁷⁰⁰. О лукавом сердце говорит пророк:

«Лукавое сердце плоть делает опорой своею» (Иерем. 17, 5–9).

Это — один из аспектов лукавого сердца. Другой его аспект — приверженность змею и его мудрости, восприимчивость к «лукавым догматам Сатаны», по Диадоху. Лукавое сердце питается ложью сердца, о которой пророк говорит:

«Они (лжепророки) обманывают вас, рассказывают мечты сердца своего, обман сердца своего» (Иерем. 23, 16 и 26).

Мечты и обман сердца лжепророков лежат в основе мифомании и мифологизма, сыгравших столь роковую роль в разложении религиозного сознания народов.

Центральным пунктом сердечного катастасиса стало страстное или сладостолюбивое сердце, привязанное к «греховной сладости мира».

«Сластолюбивое сердце есть темница души во время смерти, а любостраждущее есть открытая дверь»⁷⁰¹.

Катастатическое сердце стало главным седалищем греха и зла внутри человека, и это зло, экфорируясь, проявляется в виде внешнего зла. Если мы вспомним еще об интроэкции в человека внешнего интеллигибельного зла в виде демонских змеиных сущностей в момент падения, то вопрос о

⁶⁹⁹ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, 65, 905.

⁷⁰⁰ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, 65, 908

⁷⁰¹ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, 65, 908.

внутреннем зле в сердце встает во всей своей остроте. В Евангелии говорится:

«От сердца исходят злые помышления: убийство, прелюбодеяния, воровство, лжесвидетельство, хуления» (Матв. 15, 19).

Перед религиозной аскезой и перед религиозною жизнью вообще встает задача сокрушения сердца. Марк П. говорит:

«Нельзя без сокрушения сердца освободиться от зла»⁷⁰². И Марк говорит об универсальном значении молитвы:

«Ум, непрестанно молящийся, сокрушает сердце»⁷⁰³.

Человеческая жизнь есть сокрушение сердца в виде страданий, бедствий и болезней, но это достигает цели только при сознательном отношении к страданиям, при принятии его, а не в бегстве от него. «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать», говорит Пушкин. «Жить-мыслить» это один аспект жизни. Жить-страдать — это другой. Есть и третий аспект жизни *saagre glisn* — «остановись мгновение». Когда после падения чувство души, тимос, раздвоился на два чувства: удовольствие и страдание, то весь мир устремился к наслаждению, грубочувственному или художественному. Земля переполнилась до краев наслаждением и страстью. Нужен был противовес в виде страдания. Кто мог дать этот противовес, кто мог заключить в себе всю полноту страдания во всей глубине и силе? Только Богочеловек Христос.

В Голгофе дана наивысшая точка «жизни-страдания». В Голгофе страдание исчерпано до дна. Как Жизнедавец, как источник Жизни вообще, Христос дал в Голгофе наивысшее и глубочайшее проявление страдания. Нигде и никогда во всемирной истории не было дано столько страдания, как в Голгофе, и дело не в личных физических муках Сына Человеческого, а в моральных муках Спасителя за

⁷⁰² Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, 65, 961.

⁷⁰³ Марк Подвижник, Patr. Migne. PG, 65, 936.

падшее человечество. Именно здесь всемирная история достигла своего кульминационного пункта. Всю мировую драму, всю драму человечества Христос сосредоточил в Себе. Через узкие и страшные ворота Голгофы прошло не только все прошлое Антропоса и Космоса, но и все будущее, все грядущие тысячелетия до скончания мира. Много тайн и много загадок еще скрыто в Голгофе, но и много тайн было открыто, в том числе и тайна Логоса. В Голгофе дан весь тонус земной катастатической жизни с центральным ядром пробуждающегося сверхъестества. Подлинно жить на этой земле значит страдать. К такой жизни и призывал Христос. «Возьми крест свой и иди за Мною».

Антипод Христа сосредоточил в себе другой полюс земной жизни — наслаждение. Василий Великий говорит:

«Не говори, что хорош закон, но грех приятен; наслаждение есть крючок дьявола, влекущий к гибели».

Гёте переводит своего героя, Фауста, в астральный мир, где чувственные наслаждения доступны в еще большей мере, чем на земле. Большого гедонизма, чем в «Вальпургиевой ночи», еще никто в мировой литературе не дал. Гёте показал не только сатанинский аспект наслаждения, но гениально показал христианский аспект страдания.

Сердце стало главным сосудом наслаждения, а мозг — его главным орудием. Высшая культура сердца в христианстве невозможна без Голгофы сердца в виде сокрушения.

Метаморфоз сердца начинается с умягчения сердца через сокрушение его и с перехода от страстного сердца к сокрушенному или страждущему сердцу, по Марку⁷⁰⁴.

Метаморфоз сердца под воздействием умной молитвы заключается в 1) элиминации латентного зла во всех его проявлениях, 2) прекращении ассоциативной деятельности сердца в сторону Противоестества, в виде страстей, 3) раскрытии латентного добра сердца, 4) творческой синтетической деятельности в сторону естества, процессах интеграции, триадизации, иерархии и гармонии, 5) пробуждении божественного сверхъестества.

Процессы интеграции, триадизации и др. протекают в

⁷⁰⁴ Марк Подвижник, *Patr. Migne. PG*, 65, 906–907.

сердце и служат признаками совершающегося метаморфоза сердца.

В сердце находятся две замкнутых системы: добра и зла. Умная молитва разбивает крепость и твердыню дьявола, частью уничтожает зло в самом его корне, частью изгоняет его вон. Аскетические писатели говорят, что ум, войдя в сердце с Иисусовой молитвой, видит свой покинутый дом в сердце занятым чуждыми силами, нечистым и оскверненным, видит всю нечистоту сердца, злые помыслы и страсти. Он изгоняет эти силы, очищает свой дом. Начинается самоотверженная работа ума по катарсису сердца, из которого изгоняется все чуждое и нечистое и оставляется только свое собственное, духовное, подвергаясь обновлению. Очищается камера сердца, вычерпывается до дна вся бездна сердца.

Индивидуальный и сверхиндивидуальный протivoестественный опыт, тысячелетние наслоения греха в виде энграмм стираются без их экфории, без их внешнего проявления, силою просветленного ума, мистического огня очищенного сердца и божественного огня благодати. Зло и нечисть не выдерживают силы огня и света обновленных частей тримерии: духа и души в метаморфированном сердце. Атрибуты духа — огонь и свет — усиливаются до такой степени, что дальнейшее пребывание злой нечисти в сердце становится невозможным, и происходит полное осознание всего бессознательного и подсознательного, с метастазом всех ступеней сознания.

Когда злая нечисть изгнана из сердца, тогда совершается настоящее чудо христианства: раскрытие латентного ипостасного добра сердца в двух параллельных феноменах: 1) пробуждении внутреннего Логоса-Христа и 2) пробуждении энергии Св. Духа, данной при крещении. Момент этого чуда совпадает с тем моментом, когда концентрированный ум в своей молитвенной логоистической интенции находит «сердечный вход», вход в хрустальный дворец Христа — в сердце, и входит в него. Это возможно только тогда, когда ум сам настолько очистился и триадицировался, что стал простым и единовидным, когда сердце настолько очистилось, что охотно открывает уму свой вход.

Дальнейшее энграфирование зла в сердце становится

ся невозможным, и прекращается ассоциативная деятельность сердца по типу условных рефлексов в образовании страстей и помыслов, исчезает всякий источник помыслов, автоматически и систематически отравляющих ум чувственными фантастическими образами, мешающими процессу унификации ума. Исчезает полностью чувственное и аффективное содержание подсознания, а вместе с ним — и основа душевно-телесной эмотивности. Исчезает, по Исааку «греховная сладость в сердце», чтобы дать место сладости Духа Св.⁷⁰⁵

О рождении Логоса в сердце Исаак Сирий говорит как об образовании невидимого или божественного Образа, или, как в молитве:

«Бездетно и вечно изводящий Тебя из недр Своих Отец да обновит во мне черты Образа Твоего»⁷⁰⁶.

По Максиму Исповеднику, Христос распинается в нас, а в совершенных Он воскресает и восходит на небо к Отцу, преображается в них.

«И ныне Бог Слово приходит к достойным с ангелами Своими, во славе Отца, и преображается в них. Когда Он воссияет в нас, и лице Его просветится, как солнце, тогда и одежды Его делаются белыми, т. е. речения Святых Евангелий становятся ясными и понятными, свободными от всякого покрова таинственности»⁷⁰⁷.

И с ними, с очищенными умом, духом и душою, возносится Он к Отцу в агапэ-софийном экстазе человека. Фаворский свет Логоса-Христа, исходящий из сердца, заливает все члены тримерии, освещает всю сферу «бильдбевустзайн» головы и сердца, давая нескончаемое знание.

Пробуждение энергии Духа Св. ведет к обнаружению духовных даров, к проявлению метапсихических, теургических и тауматургических способностей. Возжжение сердечного мистического огня с последующею иллюминацией души (просветлением), обновлением духа и одухотворением

⁷⁰⁵ Исаак Сирий, Сл. 56, с. 289.

⁷⁰⁶ Исаак Сирий, Сл. 68, с. 349.

⁷⁰⁷ Максим Исповедник, О богословии и воплощении Сына Божья. «Христ. Чт.» 1835, § 14–15.

ума относится к этой же области пробуждения сверхъестества. Сердце пробуждается целиком во всем богатстве своих духовных сил, и, как орган сверхъестества, восходит не к ветхому Адаму, а к новому Адаму-Христу, как к своему Архетипу.

Если метаморфоз ума в сердце заключается в духовном очувствовании ума, в агапичности его, то метаморфоз сердца в уме заключается в духовной интеллектуализации сердца, в софийности сердца. Ум облачается в созерцательную любовь, а сердце — в любящую Софию. Ум и сердце обретают свои потерянные половины: сердце — свой интеллект, а ум — свое чувство.

Эротопоз метаморфированного сердца сводится к следующему. Два диссоциированных чувства тимоса, наслаждение и страдание, благодаря неделанию наслаждения и деланию страдания соединяются вновь в одно интегральное чувство души, и такой тимос весь превращается в любовь; то же происходит и с эпитимией. Нечистый огонь сердца в виде гнева и похоти, этих двух противоестественных проявлений сил неразумной души, очищается. Этот огонь просветленной души вместе с огнем обновленного духа, с огнем энергии Духа Св. и божественной благодати составляют сущность Эроса-Агапи.

Софийность составляется из света триадизированного душевного ума, логикон, или логистикон, из света пробужденного духовного ума, нус, света обновленного духа, света божественной благодати и фаворского света Логоса, пробуждая синтетическую способность сердца.

Вместо логоса профорнокос творит в пробужденном, активированном сердце молитву пробужденный логос внутренний (сэндиатетос), и молитва из изустной, душевно-телесной, становится духовною, умною, сердечною, с «укреплением имени Иисуса в сердце». Молитва становится непрерывной, непринужденной, не возмутимой ничем, ни изнутри, ни извне, становится сердечною молитвой, когда, по Исааку, Сам Христос и Дух Св. молятся в сердце вместе с внутренним человеком. Ум удерживается в сердце, находя в нем радость, веселие и сладость, вознаграждая себя от чувственного веселия и сладости, получая от сердца сокровища созерцания и знания. Переход умной молитвы в

сердечную и сокровенную молитву — глубоко мистический процесс, означающий завершение метаморфоза сердца и освобождение духа и души в раскрытии сердца. Удержание ума в сердце есть сверхъестественная деятельность воспитателя ума, Духа Св., о чем говорит Григорий:

«Знай, что никто не может сам собою удержать ум, если не будет он удержан Духом Св.»⁷⁰⁸.

Теургическая сила Иисуса и Духа переносит совершенного на божественный план и лежит в основе христианской тауматургии (чудотворчества) и активности сердца.

Внешними признаками совершившегося метаморфоза сердца являются: открытие «очей сердца», позволяющее видеть все плоды молитвы, и «сердечное умиление», выражающееся в обильных слезах, как признаке полного мистического умягчения души.

Таким образом, в умном делании сердце становится мистической лабораторией ума, духа, души и тела, где совершаются таинственные и чудесные процессы, подготовляющие всю тримерию к агапэ-скрийному экстазу, с экстатическим единением с Богом Отцом и Его вселением в человека, со всеми связанными с этим феноменами обожения, богочеловечества, уподобления, усыновления, спасения и искупления.

МЕТАМОРФОЗ СОЗНАНИЯ

Метаморфоз сознания — мистический факт, как и метаморфоз ума и сердца.

Это именно физическое сознание должно вместить все сверхсознательное, сверхразумное и сверхчувственное, как последнее чудо Логоса — одухотворение и бессмертие материи. Меняется содержание сознания: вместо чувственно-рассудочного и призрачно-фантастического уместается сверхразумное и реальное. Метаморфоз сознания — факт неизвестный в индуизме и йоге. Григорий Синайский говорит:

⁷⁰⁸ Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, наставления безмолвствующим, 3. Как держать ум, с. (По Позову с. 235)

«Кто достигнет освещения Духом (Святым), осияния, тот покончил с чувственным и начал пребывать сознанием в духовном»⁷⁰⁹.

В этом факте метаморфоза сознания, «пребывания его в духовном» — величайшая тайна христианского вмещения сверхъестества.

Исаак Сирин говорит об утончении сознания:

«И ты достигнешь меры жития своего, сообразно с тем, есть ли в тебе какие прозябания неистребляемые или какие, производимые только случаем; пришел ли ум в сознание попятый совершенно нетелесных, или весь он движется в вещественном, и это вещественное страстно»⁷¹⁰.

Вещественность и телесность — признаки обычного сознания. Метаморфированное сознание имеет нетелесные понятия, и созерцание в нем несубстанциальное. Исаак говорит далее об упрощении сознания:

«Естество Божеское просто, несложно, невидимо, ни в чем не имеет нужды; и сознание при самоуглублении своем естественно не имеет нужды в телесной деятельности и в содействии чего-либо и в дебелости представлений, деятельность его проста и обнаруживается в единой части ума, сообразно той простоте достопоклоняемой Вины, которая выше плотского чувства»⁷¹¹.

Происходит упрощение сознания вместе с упрощением ума, и это упрощенное, единое и не сложное, ставшее уже не телесным, сознание вмещает Божественную простоту. Сознание становится духовным. Это духовное сознание не подавляет и не устраняет физическое сознание, а лишь наполняет его сознанием духовного мира, увеличивает вмещаемость физического сознания. Исаак дает следующую картину метаморфоза сознания.

«Когда душа, оставивши свое земное, начинает сознанием своим проникать в тот мир, который скрыт от физических очей, когда она вознесется в высший духовный мир,

⁷⁰⁹ Симеон Новый Богослов, Добротолюбие, т. 5, 495). к тем, которые говорят, что живущему в мире невозможно достигнуть совершенства в добродетелях, с. (По Позову с. 495, со).

⁷¹⁰ Исаак Сирин, Сл. 2, с. 23.

⁷¹¹ Исаак Сирин, Сл. 55, с. 252.

когда будет стремиться опытно ощутить будущую духовную жизнь, тогда снизойдет на человека опытное ощущение тайн, которое наполнит и поглотит сознание человека, тогда человек всецело делается духом бесплотным. Тогда сознание его может перенестись в бесплотную область, может касаться глубин неосязаемого моря, познать чудную мудрость действия Божия. Тогда еще при жизни человека в здешнем мире, воспринимаются им впечатления из духовного мира»⁷¹². Таким образом, утонченному метаморфированному сознанию соответствуют утонченные духовные ощущения и впечатления. Метаморфоз сознания, по Исааку, заключается в вознесении или в перенесении сознания на высший духовный план.

Обычное физическое сознание не вмещает духовного, сверхразумного и сверхъестественного. Вмещаемость сознания, как и вмещаемость ума, увеличивается по мере совершенства, по мере утончения материи мозга, параллельно с процессом христианского одухотворения тела. Иисус Христос говорит:

«Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить, когда же придет Он, Дух Истины, то наставит вас на всякую истину» (Иоан. 16, 12–13). Марк Подвижник говорит:

«Апостол сказал, что мы имеем в себе начаток Духа, показывая меру нашего вместилища; ибо мы не можем вместить всего действия Духа иначе как совершенною заповедию»⁷¹³.

Действия внутреннего Логоса и его проявления в душе и духе также требуют увеличения вмещения. Умное делание увеличивает меру нашего вмещения, увеличивает духоёмкость ума и сознания в отношении к Божественному; тогда растёт и «начаток Духа», проявляясь в дарах: ясновидении, пророчествах, чтении мыслей, мудрости и знаниях.

Метаморфированное головное сознание вмещает в себе все духовное богатство латентного сердечного сознания, переходя в сверхсознание. Все три разрозненных до сих

⁷¹²Исаак Сирин, Сл. 55, с. 252.

⁷¹³Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, Наставления, извлеченные из других его слов гл. 20, с. (По Позову с. 509).

пор сознания: интеллектуальное, моральное и религиозное, сливаются в единобожественное сознание.

МЕТАМОРФОЗ ПАМЯТИ

Метаморфоз сознания тесно связан с метаморфозом памяти, сущность которого сводится также к процессу упрощения и унификации памяти. Множественная, многообразная, мирская память превращается, по мере совершенства, в единую, единообразную божественную память, столь характерную для естественного состояния. Когда ум в эсктраверсии стал множественным, тогда и память изменилась, и стала воспроизводить множественность, и стала памятью помыслов. Метаморфоз памяти есть, по Григорию Синайскому, возвращение ее к древней простоте, действием умной молитвы⁷¹⁴. Пребывание ума в сердце во время умной молитвы, по Исааку Сирину, делает память безвидной, безобразной, незапечатленной и простой. По Григорию Синайскому, Божия память есть частое призывание имени Иисуса, т. е. умносердечная Иисусова молитва, умом в сердце совершаемая⁷¹⁵.

Таким образом умное делание является главным фактором метаморфоза памяти.

Метаморфоз памяти тесно связан с метаморфозом сердца. Марк Подвижник говорит:

«Сердце чистое есть то, которое предоставило Богу память совершенно безвидную и неимеющую образов, и готово принять одни напечатления Божий»⁷¹⁶.

Метаморфированная Божия память не исключает обычной памяти, а наполняет ее новым духовным содержанием, вплоть до сверхъестества.

Катастатической «памяти мира» противопоставляется метаморфированная Божья память, появление которой, по

⁷¹⁴Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, Гл. 61, с. (По Позову с. 208).

⁷¹⁵Григорий Синайский, *Patr. Migne. PG, t. 150, 1303.*

⁷¹⁶Марк Подвижник, Добротолюбие, т. 1, Наставления, извлеченные из других его слов Гл. 78, с. (По Позову с. 538–539).

Григорию Синайскому, возводит в «вышестественное состояние»⁷¹⁷.

МЕТАМОРФОЗ ДУШИ

Метаморфозу души предшествует процесс восстановления души, как в ее отдельных силах, так и в целом. Диссоциированное чувство души, тимос, вновь собирается в одно чувство, испытывая при этом мистическое превращение в любовь. При этом происходит разрушение противоестественного смешения тимоса с желательной частью, с эпитимией. В аскетическом бесстрастии, или свободе от страстей, этот разрыв осуществляется сам по себе, и эпитимия, в свою очередь, превращается в любовь, в вожделение, или жажду Бога. Этот эротопозз двух частей неразумной души, тимоса и эпитимии, означает в то же время возвращение их в первозданную духовность и интеллигибельность. Тогда исчезает катастатически выросшая пропасть между неразумной и разумной душой, и все три силы души: логикон, тимос и эпитимия, соединяются в процессе триадизации души. Реинтеграция, эротопозз и триадизация души получают свое завершение в мистическом процессе метаморфоза души. Психоанализ (аскетический) и катарсис являются необходимыми условиями этого процесса. Макарий говорит о логоистическом и агиопневматическом характере метаморфоза души:

«Господь наш Иисус Христос для того и пришел, чтобы изменить, преобразить и обновить естество, и эту душу, вследствие преступлений низложенную страстями, создать вновь, растворив ее Божественным Духом»⁷¹⁸.

«Срастворение души с Духом Св.» — процесс христианский, особенность христианской мистики, залог спасения, вечности и бессмертия души.

«Люди всячески срастворяемые Духом уподобляются

⁷¹⁷Григорий Синайский, Добротолюбие, т. 5, главы о заповедях и догматах, Гл. 61, с. (По Позову с. 208).

⁷¹⁸Макарий Великий. Добротолюбие, т. 1, Наставления о христианской жизни, 3. Господь устроитель спасения, гл. 58, с. (По Позову с. 175).

Христу»⁷¹⁹. Метаморфоз и обновление души есть ключ к уподоблению, богочеловечеству, христопознанию человека. Связь метаморфированной души с Христом и Духом, а через Них и с Отцом, настолько прочна, что переходит в благую бесконечность вечной жизни.

МЕТАМОРФОЗ ТЕЛА

Об аскетическом метаморфозе тела говорит Ориген в книге «*Contra Celsum*»⁷²⁰. Подробно говорит об этом Теогност Монах в «*Encomium in omnes sanctos*». Тела святых имели тауматургическую силу, исцеляли телесные и душевные недуги, освобождали одержимых и демонизированных. Брошенные в реку тела мучеников не тонули в воде, а плыли по поверхности, так что верующие могли собирать тела и хоронить их. Брошенные в одну общую яму с телами других умерших, тела мучеников не подвергались разложению, в то время как другие тела разлагались. Если тела мучеников сжигались, то земля на месте костров долго светила светом, видимым для всех присутствовавших⁷²¹. Эти рассказы могут вызвать улыбку у рационалистов Востока и Запада, но факт метаморфоза тела получает подтверждение и из других источников. Метаморфированное тело не подчиняется законам физики и биологии. Факты левитации, например у Серафима Саровского, Марии Египетской, хождение по воде, несгорание в огне, относятся к той же области,

В процессе аскетического катарсиса стихийные элементы тела подвергаются глубокому изменению. Все, что негодно для совершенствования, сгорает и выбрасывается из организма в виде шлаков, а все живое и жизненное испытывает просветление и одухотворение.

⁷¹⁹ Макарий Великий, Добротолюбие, т. 1, Наставления о христианской жизни, 6. состояние приивших действенность Духа гл. 260, с. (По Позову с. 264).

⁷²⁰ Ориген, *Patr. Migne. PG, t. 11/1, 973.*

⁷²¹ Теогност Монах, *Patr. Migne. PG, t. 105, 856.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК ДУША И АНГЕЛ — НЕ ТЕЛО, А ДУХ¹

«Читать ли писания Преосв. Игнатия? — Читайте... Только статью о смерти не читайте, и то не всю, а только несколько листов, кажется, в начале, где он говорит, что душа и ангел телесны...»

*Епископ Феофан.
Собрание писем. Т. 1. С. 187*

В 1863 г. появилось в печати «Слово о смерти» — слово многопоучительное, в котором, однако ж, высказаны были между прочим мнения, малоизвестные в христианском мире, каково, например, мнение о телесности естества души и ангелов. В «Страннике» 1863 г. за сентябрь месяц напечатаны были краткие, но сильные заметки на эту новость. Заметки эти составили противозаметки, которые стали отдельною книжкою, под заглавием «Прибавление к Слову о смерти». Цель «Прибавления» — собрать побольше доказательств на все окритикованные мысли «Слова о смерти», и особенно на мнение о телесности естества души и ангелов.

Подвергал ли кто рассмотрению эти доказательства — не умею сказать. Но видно, что мысль о телесности естества души и ангелов принялась и кому-то показалась очень твердо доказанною. Вступив в спор со спиритами, восставал он против Кардека, признающего, что душа имеет тон-

¹ Феофан Затворник. Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1891.

кую вещественную оболочку, в защиту другого спирита Пьерара, который твердил, что то и есть душа, что Кардек признает оболочкою: душа есть эфирное тело и больше ничего. Чтобы придать больше веса своей защите Пьерара, автор прибавил, что мнение его и у нас окончательно доказано, именно в упомянутых статьях. Потому-то и родилось желание просмотреть, точно ли оно доказано. Я просмотрел все показания и предъявления статей в пользу этого взгляда до малейших подробностей и нигде не открыл опоры ему, а напротив, везде, где статьи думали найти подтверждение своей мысли, встречал положения, совершенно ей противоположные. Итог моих изысканий предлагаю вниманию любителей духовного чтения, которые, если не поскучают пробежать их, удостоверятся, что эта новость — телесность души и ангелов — нисколько не доказана и что по-старому остается вполне доказанною и непреложною древняя истина, что душа и ангел — не тело, а дух.

Сущность нового учения состоит в следующем: «Ангелы и души, хотя и очень тонки по существу своему, однако, при всей тонкости своей, суть — тела. Они — тела тонкие, эфирные, тогда как, напротив, наши земные тела очень вещественны и грубы. Грубое человеческое тело служит одеждою для тонкого тела — души. На глаза, уши, руки, ноги, принадлежащие душе, надеты подобные члены тела. Когда душа разлучается с телом посредством смерти, она совлекается с него, как бы одежды. Ангелы, подобно душе, имеют члены — голову, очи, уста, перси, руки, ноги, волосы, — словом, все подобие видимого человека в его теле. Один Бог — Дух. Нет существа одноестественного Богу. И потому, кроме Бога, нет другого существа духовного по существу».

Спросит кто: так кому же в нас (и в ангелах) принадлежит сознание, свобода, рассуждение, страх Божий, совесть? — Тому же тонкому телу эфирному, которое есть душа.

«Мужи разумные поняли, что человек отличается от животных внутренним свойством, особенною способностью души человеческой. Эту способность они называли силою словесности, собственно духом. Сюда отнесены не только способность мыслить, но и способность к ощущениям духовным, каковы:

ощущение высокого, ощущение изящного, ощущение добродетели».

Но не есть ли эта способность, названная собственно духом, особая, не телесная сила, обитающая в тонком эфирном теле, которая и есть душа, как особое духовное существо, облеченное в эфирное тело? Нет. Тогда все же было бы чисто духовное существо в кругу тварей, а этого допустить нельзя. К тому же тогда следовало бы сказать, что по смерти человека выходит из тела духовное существо, облеченное в эфирное тело, как в оболочку; а посему и об ангелах следовало бы говорить, что они суть духи, облеченные в эфирное тело. Это же решительно должно быть отвергнуто, ибо св. отцы не признавали ангелов облеченными в тонкое тело, а самое существо, самую сущность их признавали некоторым тонким телом. Таковы же и души.

Итак, тонкое эфирное тело, то есть вещество, ныне рассуждает, сознает себя, свободно действует, являет совесть и страх Божий, вообще обнаруживает все те духовные действия, которые разумные люди никак не могли и не могут приписывать веществу.

Я нарочно выставляю все эти стороны нового учения, чтобы видна была главная мысль, доказывания которой ожидать должно.

Доселе, как известно, было и есть два мнения об образе бытия души и ангелов: одни думали и думают, что души и ангелы суть духовные существа, облеченные тонкою вещественною оболочкой; другие полагали и полагают, что души и ангелы суть чистые духи, не имеющие никакой оболочки. По первому мнению, — в составе человека, духовное существо посредствуется в союзе с этим грубым телом, телом тонким, эфирным, — и то, что выходит из тела по смерти человека, будет дух, облеченный эфирною или вообще вещественною тонкою оболочкою; равно и ангел, являющийся или сам в себе сущий в своей области, тоже будет дух, облеченный подобною же оболочкою. Это образ представления бытия души и ангелов самый удобный для понятия, совершенно мирящийся со всеми сказаниями о явлениях ангелов и душ и легко решающий все относящиеся сюда вопросы. По второму мнению, дух — не отвлеченность

какая-либо мысленная, а существо, реально существующее между другими реальностями, которое, в силу этой реальности своего существования, непосредственно входит в человеке в союз с телом и в ангелах — в воздействие на мир внешний.

Из этих двух мнений кто какого хочет держаться, того и держись. Потому что и в первом, и во втором существенное в ангеле и человеке, мыслящее, свободно действующее, себя сознающее, признается существом духовным; а на это, в учении о естестве души и ангелов, главным образом и настаивать должно. Мнение же, выраженное в «Слове о смерти» и поддержанное в «Прибавлении» к нему, терпимо быть не может. Это ультраматериализм, или материализм, вышедший из своих пределов. Настоящий материализм боится допустить отдельное существование души, ибо знает, что логика неотступно потребует от него признать вслед за тем и духовность ее, по невозможности присвоить веществу все те явления и действия, коих производительницею считается душа. Поэтому строгий материализм и говорит, что души, как отдельного существа, нет у человека; все, что приписывается ей, есть отражение гармонического устройства тела. Хотя сознание, резко отделяющее себя от тела и независимо от него действующее, громко обличает его и неумолимо теснит, но он нейдет далее, по чувству самосохранения. Ибо только скажи он, что душа отдельно существует, тотчас должен будет признать и ее духовность; а это значит посягать на свою собственную жизнь. Вот он и упорствует. Взгляд наших брошюр смелее, и это, конечно, потому, что они не ставили себя лицом к лицу с вопросом: как объяснить совершенно духовные действия души, когда она есть эфирное тело. Только в одном месте, как мы видели уже, мимоходом сказано, что мысль и прочие высшие проявления духовности суть способность души, как и обыкновенно говорят, забыв, как будто, про свое положение, что душа наша есть эфир — не более, тот эфир, из которого точные науки производят свет, теплоту, электричество и проч. Сколько в этом несообразности — очевидно. Но мы возвратимся еще к этому предмету.

Таким образом, составляет мнение необычное, и составляет не во имя науки, (хотя и ей тут дается неболь-

шое участие), требованиями которой законно или незаконно привыкли ныне прикрываться, а по началам св. веры христианской, на основании Слова Божия и отеческих писаний. Спрашивается: неужели же вопрос о естестве души и ангелов не решен доселе в Церкви Божией? Решен, и решен очень определенно.

В «Православном исповедании», в ответ на вопрос 18-й, читаем: «Бог есть Творец видимых и невидимых созданий. . . и создал Он умный оный мир. . . потом мир сей вещественный. . . наконец, человека, сложенного из невественной и разумной души и вещественного тела. Один и тот же есть Создатель обоих миров, невественного и вещественного». А в ответ на 19-й вопрос прямо сказано, что ангелы суть духи.

В «Пространном христианском катехизисе» в первом члене, на вопрос: «что должно разуметь в Символе веры под именем невидимых», отвечается: «невидимый или духовный мир, к которому принадлежат ангелы». На вопрос же: «что такое ангелы», говорится: «духи бесплотные, одаренные умом, волею и могуществом». В том же члене вопрос: «что такое дыхание жизни, вднутое Богом в человека при сотворении его», решается так: «душа, существо духовное и бессмертное».

Отсюда вытекают следующие неопровержимые положения: ангелы суть невидимые, бесплотные духи, составляющие умный мир, противоположный вещественному; души тоже суть существа духовные и разумные, невидимые и невественные.

Таким образом, по учению св. православной Церкви, в естестве душ и ангелов решительно отрицается вещественность, и, надобно разуметь, всякая вещественность, не грубая только, но и тонкая, потому что утонченность вещества не делает его невественным. Как ни тонок эфир, однако никто не назовет его невественным; следовательно, отрицая вещественность в естестве души и ангелов, св. Церковь отрицает и их эфирность. Если бы под словами «душа и ангелы невидимы, невественны» надлежало разуметь только то, что они не имеют грубой вещественности, осязаемой и видимой, то это непременно было бы пояснено для того, чтобы христиане, обучаемые истинам веры пра-

восславной, могли иметь о естестве души и ангелов точные понятия, без опущения таких существенных черт. А так как этого не сделано, то словам этим мы обязаны придавать общий утвердительный смысл, тем более что тут стоят слова «умный мир», «разумные души» — термины, которых никто не прилагал и не прилагает ни к какому вещественному телу, каким бы тонким оно ни разумелось. Когда ангелы именуются умным или мысленным миром, то этим внушается, что как мысль не имеет ничего вещественного, так ничего вещественного не имеет и естество ангелов умных, а вместе с ними и душ разумных.

Такое учение у нас всюду проповедуется и преподается: и с церковной кафедры, и в семинариях, и в академиях, и в университетах, и в гимназиях, и во всех училищах, — везде, где читается катехизис. Все у нас так и исповедуют, что души и ангелы суть духовные существа.

Как же теперь: если таково учение и если все православные так веруют, то, стало быть, изложенный в брошюрах взгляд идет против учения Церкви и против всеобщего христианского верования? . . . Очевидно так. Но сами они (автор брошюр, ред.) этого не сознают. Они никак не думают, что отступают от непреложной истины, а уверены, что истолковывают подлинное учение Церкви, которое будто бы богословы наши испортили, учась почти исключительно по западным учебникам и не заботясь проверять изучаемое в них настоящими документами православной истины. Они держат такой тон, будто и в самом деле вновь открывают истину, измененную во лжи. А так как против такого утверждения стоит очевидность их собственного отступления от учения православного и общего понимания сих предметов; то они спешат, с первых почти слов, отвратить могущее возникнуть из сего невыгодное мнение особым толкованием слов: «невидимый», «невещественный», «духовный», которыми все отличают души и ангелов от других существ.

Слов этих будто не следует понимать в собственном смысле. Невидимы души и ангелы только для наших грубых чувств; сами же по себе, в естестве своем, они видимы и бывают действительно видимы, когда кому открываются очи видеть их. Равно, когда они называются духовными, то этим не означает особое качество их естества, а вы-

ражается то же самое, что словом «невидимый». «Хотя и св. Писание и св. Отцы Церкви вообще называют и Бога духом, и ангелов, и демонов, и души человеческие — духами, но этим выражается только то, что как Бог, так и ангелы, и демоны, и души невидимы для телесных очей наших. Называются они бесплотными, невещественными по той причине, что не подлежат нашим чувствам, и тем отличаются от разряда предметов вещества, подлежащего нашим чувствам. В общеупотребительном образе выражения, которого держатся и ученые вне своих кабинетов, подверженное нашим чувствам называется вещественным, а не подверженное — духовным, невещественным. Общий образ выражения употребляется наиболее св. Писанием и св. Отцами, так как целью и Писания, и Отцев было то, чтобы слово, возвещаемое ими, было удобопонятно для всех человеков» (Прибавление к Слову...).

Выходит, что как когда говорим о солнце: «восходит и заходит», то одно говорим, а другое думаем; так же, когда говорим о душе и ангелах: «Невидимы, невещественны, духовны», мы должны под этим разуметь другое, а не то, что выражают слова сии, и не только другое, но совсем противоположное, именно: под невидимым разумеет видимость, под невещественным — вещественность, под духовным — тонкотелесность. Законно ли такое толкование? Ведь о солнце, в обыкновенной речи, и ученые говорят: «восходит и заходит»; а когда дело коснется самого предмета или когда приходится отвечать на вопрос: «стоит солнце или движется», то и неученые ныне отвечают, что оно стоит, движение же его есть обман зрения. О душах же и ангелах, и в кабинете ученых, и в книгах, и в разговорах, всегда и все со словами: «невидимый, невещественный, духовный», соединяют прямой смысл и как говорят, так и думают, что они невещественны и духовны. В книге «Наука о мире Божием», для народа, хоть везде говорится о солнце и звездах «восходят и заходят», но в своем месте растолковано, что они стоят, и объяснено, отчего кажутся движущимися. О душе же и ангелах ни в одном катехизисе, когда заходит речь об их естестве, не протолковано, что невидимость их есть только кажущаяся, а духовность — тонкотелесность. Доселе никому и в голову не приходило

видеть в словах этих иносказание. Отчего так? Оттого, что в отношении к ангелам и душам не доказаны еще обман зрения или умозаключения. О солнце прежде открытия его стояния никто и думать не думал, что оно стоит, и все так и убеждены были, как говорили, что оно движется. Потом, когда открылось, что оно стоит, речь хоть осталась прежняя, но мысль вошла другая. Так надлежит сделать и в отношении к душе и ангелам. Прежде надобно открыть, что они вещественны и телесны, и потом уж толковать, что если и говорится о них, что они невестественны и духовны.

Открыло ли новое учение в том, что считалось невестественным, вещественность и в том, что считалось духовным, — тонкотелесность, это покажет разбор оснований, на которые оно опирается, к чему мы и приступаем.

Основания сии со всею подробностью изложены в Прибавлении к «Слову о смерти». Здесь, на первых же страницах, дабы скрыть, что восстают против господствующего у нас верования, делаются выписки из одного западного богослова, которые потом и опровергаются: этим дается вид, что не нашей Церкви учение подвергается критике, а западной. Оставляем без особых замечаний эту диверсию и выписываем только последние строки из этого отдела «Прибавления»: «Западный писатель думает основать свое мнение на св. Писании, на Отцах Церкви и науке. В этих трех отношениях мы, говорится в брошюре, обязаны представить удовлетворительное его опровержение». Этими последними словами новое учение о телесности души и ангелов предъявляет, будто оно имеет за себя поруку и в Слове Божиим, и у св. Отцев, и в науке или вообще в соображениях здравого разума. Под эти три рубрики и мы будем собирать все мысли и показания, которыми обставляет себя сие учение. Позволим себе, впрочем, несколько отступить от того порядка, которого держится сказанная статья, и прежде рассмотрим свидетельства, приводимые из св. Отцев; а потом перейдем к рассмотрению свидетельств из Слова Божия и, наконец, к научным соображениям ума.

РАССМОТРЕНИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВ СВ. ОТЦЕВ О ЕСТЕСТВЕ ДУШИ И АНГЕЛОВ (ЧАСТЬ 1)

Будем обращать внимание на учение св. Отцев о сем предмете не только тех, коих свидетельства буквально приводятся в брошюре, но и всех тех, каких она каким-либо образом касалась, намекая, что она может иметь их на своей стороне. Прежде других подвергнем рассмотрению свидетельства св. Иоанна Дамаскина и св. Макария Египетского, так как они главные в этом деле; затем обратимся к учению вселенских великих учителей и святителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого; а потом уже и ко всем прочим св. Отцам: Афанасию Великому, Кириллу Александрийскому, Мефодию, Кассиану, Августину Блаженному, Феодориту, Максиму Исповеднику и Григорию Нисскому. Из всех отеческих свидетельств, которыми хочет оградиться новое учение, только свидетельства св. Иоанна Дамаскина и Макария Египетского может оно хоть как-нибудь тянуть на свою руку. Свидетельства других св. Отцев, приводимые им, говорят совсем не то, чего хочет оно, между тем как в других местах Отцы ясно произносят суждения, совершенно ему противоположные. Следовательно, стоит только отнять силу доказательности у сих первых свидетельств, и новое учение останется с этой стороны, без доказательств.

Начинаю со св. Иоанна Дамаскина. Собственно, он один есть свидетель веский, намеренно рассуждающий о естестве ангелов, тогда как св. Макарий выражает свое мнение мимоходом. Мнение св. Дамаскина собственными его словами очень коротко, чем приведено только в «Слове о смерти», а в «Прибавлении» взято из Догматического богословия — учебника, где оно, по требованию системы, выражено более перифразом. Но в отрывках что увидишь? Надо прочитать все учение св. Дамаскина об ангелах в связи, и откроется, что св. Дамаскин совсем не тех мыслей, каких держится новое учение.

Таким образом, в Кн. 2 о прав. вере в гл. 3 читаем: «Он (Бог) есть ангелов творец и создатель, из несущего приведший их в бытие, по образу Своему сотворивший их — естество бестелесное, как бы дух некий и огонь невестественный,

как говорит Божественный Давид: творяй ангелы своя духи и слуги своя огонь палящ».

Заметьте эти слова: естество бестелесное, как бы некий дух и огонь невестественный. Св. Дамаскин говорит здесь точь в точь словами св. Григория Богослова, который, сказав: «как бы дух некий и огонь невестественный», и опасаясь, как бы кто не введен был этими словами в заблуждение и не приписал ангелам какой-либо вещественности, прибавил: «духом же и огнем называется естество сие (ангельское), частию как мысленное, частию как очистительное (а не как что-нибудь вещественное, хотя бы и тонкое); потому что и первая сущность (Бог) приемлет те же именованья» (Сл. 28 в конце). Видите, какая мысль у св. Богослова? Как в Боге, когда именуется Он духом и огнем, не должно видеть что-либо вещественное, так ничего вещественного не должно видеть и в ангелах, когда они так же именуются. Такова же мысль и св. Дамаскина, то есть и он не видел в ангелах ничего вещественного, так их называя.

Далее тут же читается: «Итак, ангел есть естество мысленное, приснодвижное, самовластное, бестелесное, Богу служащее, по благодати в природе своей бессмертие приявшее, какового естества вид и предел ведает один Творец. Бестелесным же и невестественным называется оно, поскольку поставляется в сравнение с нами: ибо все, будучи поставляемо в сравнение с Богом, единым несравненным, оказывается грубым и вещественным. Одно Божество есть собственно невестественно и бестелесно». Вот это и есть главное место, на которое думает опереться новое учение. Остановимся на нем всем вниманием, чтоб определить, есть ли тут решительное учение о телесности естества ангельского или нет. Я утверждаю, что такого учения здесь нет и вывожу это утверждение, во-первых, из рассмотрения самого места, во-вторых, из сличения его с другими местами той же главы.

Самое место говорит ли решительно, что ангел — тело, как хочет новое учение? Не говорит. Оно говорит только, что если поставить естество ангельское в сравнение с Богом, то оно окажется грубым и вещественным, пребывая невестественным само в себе (ибо таково главное положение учения сего Отца об ангелах). Говорит: будучи слича-

емо, то есть когда взглянешь на ангельское естество после созерцания ни с чем не сравнимого Божеского естества, то оно оказывается грубым и вещественным; подобно тому, — прибавляю я, — как с ярко освещенного солнцем надворья вошедши в не так светло освещенную комнату, находят ее мрачною, или как разгоряченную в горячей воде рукою коснувшись теплой воды, находят ее холодною. Но как тот, кто в указанных случаях считал комнату темною и воду холодною, позже признает комнату светлою, когда глаз освободится от впечатления яркого солнечного света, и воду теплою, когда прохладится разгоряченная рука, признает, то есть, что в комнате нет отсутствия света, и в воде — тепла, как ему показалось, так и в отношении к ангелам, когда смотрят на них прямо, не могут не признать, что они суть духи. Такова мысль св. Дамаскина. Он не отрицает духовности ангелов и душ, а утверждает только, что их духовность такова, что если сравнить ее с Божескою, то она покажется грубою. В речи человеческой очень много таких оборотов. Вообще и св. Дамаскин, и другие св. Отцы, когда после созерцания Бога обращаются умом к тварям, не видят в последних ничего существенно твердого, хотя по дару Бога Творца они обладают многими совершенствами. Есть бессмертные твари, но в сравнении с Богом никто не бессмертен (св. Дамаскин в той же главе); есть простые, но в сравнении с Богом ничто не просто (Василий Вел., т. 6, стр. 27); есть благие, но в сравнении с Богом никто не благ; наконец, все творение имеет бытие, дарованное ему Богом, но в сравнении с Богом, Который един есть Сый, все есть как бы призрак и ничто. Но как в последних случаях не отрицается у тварей ни бытие, ни простота, ни бессмертие в свойственной им степени, так и в первом не отрицается невещественность ангелов, хотя признаются они оказывающимися вещественными, если сравнить их с Божеским естеством. В тварях Божиих бытие, простота, благость, бессмертие хотя суть не иначе, как по Благодати Божией (разумеется, конечно, благодать творения), но все же суть в естестве их, как о бессмертии Ангелов утверждает св. Дамаскин: «по благодати в естестве бессмертие приявшие». Значит, все же он признает ангельское естество бессмертным. Так точно следует толковать и его понятие

о невещественности ангелов, то есть что она в них есть, хотя есть по благодати и в известной (совместной с тварностью) степени. Когда говорит он, например, (в той же Кн., 12 гл., в учении о человеке), что бестелесно, невидимо и бесформно одно по естеству, как Бог, а иное — по благодати, каковы ангелы, демоны, души, то как сомневаться, что он признавал сих последних в своем роде невещественными и бестелесными?

Итак, те, кои, желая выразить мысль св. Дамаскина о естестве ангелов и душ, прямо говорят, что он признавал их невещественными только сравнительно с нами, — поступают весьма несправедливо. Прямая мысль св. Дамаскина та, что они суть существа мысленные, невещественные, бестелесные; та же мысль, что они таковы сравнительно с нами, ставится в оговорке, а это не одно и то же, что прямо говорить. В приведенном месте он положительно свидетельствует о невещественности естества ангельского, а потом делает оговорку об относительности этой невещественности.

Еще очевиднее выражает он главную мысль свою о естестве ангельском, когда в 12 гл. той же Книги приступает к учению о человеке. «Так, — говорит он, — Бог создал естество мысленное, то есть ангелов, и все небесные чины», давая разуметь, что, по его учению, они суть природы мысленной, а не телесной. Вот его главное положение об ангелах.

Прибавка же о сравнительной духовности предостерегает только, как бы кто не сравнивал естества ангелов с естеством Божеским: ибо хотя ангелы богоподобны, но не единосущны Богу. Значит, напрасно новое учение опирается на приведенное нами место св. Иоанна Дамаскина. Оно не имеет той мысли, какую это учение хочет в нем видеть. Деля же из него решительный вывод о вещественности естества ангелов и душ, учение допускает фальшь в умозаключении.

Посмотрите теперь, что далее говорит св. Дамаскин об ангелах, и вы согласитесь, что ни под каким видом нельзя в нем предполагать мысль о вещественности ангельского естества. Послушайте, например, как св. Дамаскин объясняет взаимное общение между собою ангелов.

«Ангелы, — говорит он, — суть светые мысленные, вторые от первого и безначального света, имеющие просвещение, не нуждающиеся в языке и слухе, но без произносимого языком (proforicon) слова передающие друг другу свои помышления и желания» (Кн. 2, гл. 3).

Какая тут вещественность? Если б св. Дамаскин признавал их вещественными, он сказал бы, что ангелы имеют язык, очи и прочие члены, видят друг друга, беседуют друг с другом, друг друга посещают. Вот как новое учение признает ангелов вещественными, — то и утверждает, что у них есть и голова, и очи, и уста, и перси, и руки, и ноги, и волосы, словом — все, что и у человека. Если св. Дамаскин ничего такого не допускает, а, напротив, взаимное общение ангелов объясняет духовным, мысленным образом, то очевидно, что он не признает ангелов вещественными. Послушайте еще, как понимает св. Дамаскин отношение ангелов к месту.

«Как умы, они в мысленных местах суть, не будучи описуемы подобно телам: ибо по естеству своему они не имеют вида или образа подобно телам, не имеют и трех измерений, но мысленно бывают присущи и действуют там, где им повелено, и не могут в одно и тоже время быть и действовать здесь и там» (там же).

Это совершенно освобождает естество ангелов от тех грубых форм, в каких представляет их новое учение, основываясь на явлениях ангелов и перенося образ явления на образ естества. А св. Дамаскин учит, что хотя нет их на небе, когда они на землю посылаются, и хотя не могут они в одно и тоже время быть здесь и там, но когда бывают на каком месте, то бывают не так, чтобы очерчивались здесь какую-либо формою, протяженною в высоту, длину и ширину. Таких измерений они не имеют, не имеют и никакого вида, как свойственно иметь телам. Потому можно сказать только, что они здесь, а не там, что они здесь оказывают свое действие, а не там. Чтобы не сочли, что я самовольно толкую слова св. Дамаскина об отношении ангелов к месту, названному у него местом «мысленным», выпишываю, как понимает свое «мысленное место» сам св. Дамаскин.

«Есть же мысленное место то, где созерцается, и есть мысленное и бестелесное естество, где оно присуще и действует мысленно, а не объемлясь телесно или подобно телам. Ибо оно не имеет вида, чтоб быть объяту телесно» (Кн. 1, гл. 13).

Вот как есть бестелесное в известном месте. Есть, присуще, действует, но не занимает его и не обнимается им. А вот еще слова его собственно о месте ангельском.

«Ангел не содержится в месте подобно телам, так чтобы принимать образ какой или вид. Но говорится, что он бывает в известном месте ради того, что мысленно присущ в нем и действует по своему естеству, и что в то же время не бывает в другом месте, но там мысленно представляется, где и действует. Ибо не может он в одно и то же время действовать в разных местах». Но если таким образом, по св. Дамаскину, ангелы не занимают места и не обнимаются им, если не имеют никакого протяжения и вида, то очевидно, что, по его же учению, они не имеют и никакой вещественности, какую бы тонкою ее не воображали, потому что ничто вещественное не может быть без этих принадлежностей, а что не имеет их, то уже и невещественно. Новое же учение, как только признало ангелов вещественными, то и начало уже твердить, что они подчинены пространству, имеют форму, обрисовываются своими пределами и оконечностями, имеют свой вид «Слово о смерти», стало, то есть, твердить совершенно противное тому, что утверждает св. Дамаскин.

Но есть и еще одно место у св. Дамаскина не в угоду новому учению, именно — о времени сотворения ангелов.

«Некоторые утверждают, — говорит он, — что ангелы сотворены прежде всякого творения, как говорит и св. Григорий Богослов: “во первых измышляет (Бог) ангельские, небесные силы, и мысль стала делом”. . . Совершенно согласуюсь с Богословом и я. Ибо надлежало прежде быть создану мысленному естеству, потом чувственному и наконец — человеку, единому из обоих» (Кн. 1, гл. 13).

Того же точно мнения и Василий Великий. Вот три свидетеля! При троих же свидетелях станет всяк глагол. Но какой? Конечно, не глагол нового учения, а наш. Ибо если ангелы сотворены прежде всего телесного и вещественного

без ограничения, то как можно думать, чтоб они были тело, хотя бы тонкое? Не говорят св. Отцы, что прежде сотворены тонкие тела — ангелы, а потом другие тела грубые, а вообще утверждают, что ангелы сотворены прежде всякой вещественной твари. Следовательно, по их учению, в ангелах не должно видеть решительно ничего вещественного.

Итак, заключаю относительно свидетельства, приводимого из св. Дамаскина, в доказательство мнения о телесности души и ангелов, что из рассмотрения самого места и из соображения всего вообще учения св. Дамаскина об ангелах, выходит неопровержимо, что св. Иоанн Дамаскин не имел мысли о телесности души и ангела. Потому новое учение не может указывать на св. Иоанна как на своего патрона и предшественника, проложившего будто бы первые его черты.

Перехожу к свидетельству, приводимому из св. Макария Великого.

«Беспредельный, неприступный и несозданный Бог, — говорит св. Макарий, — по беспредельной и немислимой благодати Своей, оплототворил Себя и, так сказать, как бы умалился в неприступной славе, чтобы можно было Ему войти в единение с невидимыми Своими тварями, разумею же души святых и ангелов, и возмogli они быть причастными жизни Божества. А всякая тварь, и ангел и душа и демон, по собственной природе своей, суть тело, потому что, хоть и утончены они, однако ж в существе своем, по отличительным чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела тонкие, тогда как наше тело, в существе своем, дебело» (Беседа 4, гл. 9).

Сообразив это место с предыдущим и последующим, должно сказать, что очень трудно дойти до подлинной мысли св. Макария. По некоторым фразам можно думать, что и здесь нет той мысли, какую хочет видеть Слово о смерти. Впрочем, если и докажет кто, что св. Макарий точно был того мнения, какое соединяют с его словами, — и тогда поставим общее положение, что частное, одному отцу принадлежащее, мнение не может выражать учения Церкви и ни для кого не обязательно, и останемся спокойно при старом мнении.

Возьмите во внимание одно то, что ни в одном издании

творений св. Макария не остается это место без особого примечания. И в теперешнем издании Московской академии, и в прежних переводах под этим местом стоит нота, что его должно разуметь в смысле не отрешенном, а отнесенном. Это значит, что у нас никогда этого места буквально не понимали. Статьи, разбираемые нами, первые стали придавать ему буквальный смысл.

Если теперь рассуждать об этом обстоятельстве по началам Церкви, где берет перевес общность мнения, а не частное воззрение то надобно положить, что у св. Макария нет мысли о телесности души и ангела, потому что доселе никто не видел такой там мысли. Навязывать такую мысль св. Макарию стало только Слово о смерти. Это и есть потому частное воззрение, которое, дивиться надобно, как дерзнуло явиться в среде православных, из которых никто не смотрел и не смотрит на это место такими очами.

После сего общего замечания, я ограничусь только разъяснением, почему это место нельзя понимать буквально.

Выше приведенного места вот что стоит: «намереваюсь, по мере сил своих, изречь некоторое тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому выслушайте разумно».

Остановимся на этом слове. Видите, сам св. Макарий говорит, что у него будет речь не обыкновенная, и приглашает слушать его не просто.

Рассудите же, — в чем тут необыкновенность, тонкость и глубокомысленность. Что за тонкость и глубокость в словах: «и ангел, и душа, и демон — тело»? Если буквально разуметь их, то они гораздо проще и понятнее, нежели как если бы сказано было, что ангел, душа и демон суть чистые духи. И стоило ли бы в таком случае предупреждать: смотрите, я хочу сказать нечто особенное? Но потому-то самому, что слова просты, а между тем обещается передать чрез них нечто тонкое и глубокое, — потому и не должно понимать их в собственном смысле. И когда св. Макарий говорит: «слушайте разумно», то этим, конечно, хочет внушить: смотрите, не обольститесь простотою речи и не поймите ее буквально. А это тоже значит, что: «смотрите, хоть и говорится: ангел, душа и демон — тело, но разуметь это надо иначе».

Остановимся и на первой половине приведенного места.

«Беспредельный, неприступный и несозданный Бог, по беспредельной и немислимой благодати Своей, оплототворил Себя и, так сказать, как бы умалился в неприступной славе, чтоб можно было Ему войти в единение с видимыми своими тварями, разумею же души святых и ангелов, и возмogli они быть причастными жизни Божества».

Буквальный смысл этой речи показывает, что здесь говорится о воплощении Сына Божия, ибо Он умалил Себя, зрак раба прием; но для чего воплотился Единородный Сын Божий? Конечно, ответ должен быть словами символа веры: нас ради человек и нашего ради спасения. Зачем же тут ангелы? Отпали от Бога мы, а не они. Чтоб воссоединить нас с Собою, Он Сам снисходит к нам и воплощается; ангелы же добрые не падали, но всегда пребывали в единении с Богом, а воссоединение злых считается делом невозможным.

Где же тут говорится, что Бог воплотился ради единения с ангелами? Ангелы, значит, ставятся наряду с нами, и выходит, будто воплощение было столько же необходимо и для них, как и для нас. Кто так думал в Церкви Божией и даже вне Церкви? Таким образом, открывается, что говоря так, св. Макарий, муж духоносный, не знал первых начатков христианского верования?.. Это вывод самый прямой и натуральный. Кто буквально понимает этот параграф, тот не убежит от этого вывода. Новое учение или пусть откажется от буквального смысла, чтоб охранить честь св. Макария, или, строго держась буквального смысла, в угоду своему суетумудрию, навлечет нареkanie на богоносного отца.

Нам нечего опасаться такой беды. Внимая предостережению св. Макария — слушать разумно, мы не понимаем буквально ни этого 9-го параграфа, ни следующих за ним. Во всех них идет иносказание глубокое, которое трудно изъяснить. Видна только общая мысль, что любобобщительный Бог всячески готов умалиться, чтоб только войти в общение с разумными тварями. Но в подробностях многие фразы здесь решительно непонятны.

Пусть объяснят нам, например, почему в 9-м параграфе не оттеняется словом, что воплотился Единородный Сын Божий, тогда как этого требовала точность выражения? Что опять за мысль в словах: оплототворил Себя беспре-

дельный, чтоб можно Ему было войти в единение с душами святых и ангелов? Души святых понятны, а души ангелов — что такое? Вслед за сим ангелы названы тонким телом. Стало быть, по мысли св. Макария, у тонкотелых ангелов есть, кроме тела, и душа, или они суть духи, облеченные тонким телом. Стало быть, далее и телом они названы по этой внешней стороне бытия своего, будучи по внутренней стороне духами чистыми. А так как души наши равноангельны, то, стало быть, и они названы телом тоже только по внешней стороне, а не по разумно-духовной сущности своей. Из этого места должно заключить, что св. Макарий принадлежит к тем св. Отцам, кои и душу, и ангелов признавали облеченными в тонкое эфирное тело. Если это так, то св. Макарий не на стороне нового учения.

Кому не известно, что ипостасное соединение Божества с человечеством есть только в Господе и Спасителе нашем, Иисусе Христе? Как же в 10-м параграфе говорится, что Бог, входя в единение с верными душами, бывает с ними ипостась в ипостась? Не подается ли этим мысль, что он ипостасно воплощается в каждом верующем? И опять, как тут же сказано, что, умалив Себя, Бог облекся в члены тела подобно тому, как душа облечена ими? Это похоже на ересь Аполлинариеву, по которой вместо души в Господе Иисусе Христе признавалось Божество. Что такое еще, что в 12-м параграфе говорится о Боге, что Он во что угодно преобразуется для душ достойных и верных, даже в град света — Иерусалим или в гору — небесный Сион? Все эти места я нарочно собираю воедино, чтобы показать, как опасно понимать в буквальном смысле все фразы, содержащиеся в означенных параграфах. Новое учение, строго держась буквального смысла, или само должно принять все означенные неправые мысли, чтобы явить себя учеником св. Макария, буквально понимаемого, или, оберегая свою честь, на св. Макария навлечь тем нареkanie, будто он не понимал самых простых христианских истин. Одно из двух, — но то или другое для него неизбежно.

Если же во избежание сего неумолимого вывода оно скажет, что тут говорится не о воплощении Бога Слова, а вообще о приближении милостивого Бога к разумным тварям, то оно должно будет согласиться, что слово «оплототво-

рил», многократно здесь употребленное, должно понимать не в буквальном, а в переносном смысле. Если же так, то не следует понимать буквально уж и того места, где говорится, что ангел, душа и демон — тело, ибо иначе почему же другие места будут понимаемы не буквально, а это одно буквально? . . . Как же это: раз пять на трех страницах слово («тело») будет иметь переносное значение, а однажды только — собственное и, притом, для того именно, чтоб утвердить учение, небывалое в христианском мире: о телесности ангелов и душ; тогда как в других местах, собственно для устранения понятий тоже небывалых в христианском мире, этому слову дано будет переносное значение?

Итак, общий вывод из рассмотрения места, в котором св. Макарий говорит, что ангел и душа — тело, есть тот, что его ни под каким видом буквально понимать не следует. Но скажет кто-либо: если не хочешь понимать буквально, то скажи, как надо понимать?

Отвечаю прямо: не знаю как. Ведь у св. Макария не здесь только, а во всем составе его писаний очень много непонятного. Желая как можно более приблизить к уразумению высокие истины духовные, он почти ни о чем не говорит без уподоблений. Оттого у него всюду образы и сравнения, которые тогда, в живой беседе, может быть с пояснениями, и были понимаемы, а теперь иных никак не поймешь, никак не применишь к делу и не объяснишь себе. Потому и читать, и пользоваться им надобно с великою осторожностью. Возьмите хоть первую беседу. В параграфе 2-м говорится, например, что душа, Духа Божия приившая, становится вся лицом, вся оком, вся исполнена очей и не имеет никакой последней или задней стороны, но отовсюду представляется лицом. Видите, какое сравнение! Его и с самим то собою не сообразишь. Если душа вся — лицо, то как же она вся око? Если вся око, очевидно одно око, то как же исполнена очей? Если нет задней стороны, а и там лицо, то как — одно лицо? Если сзади лицо и слева лицо, стало быть, несколько лиц? Не правда ли, трудно вообразить самое даже уподобление, а что значит оно, еще труднее уразуметь. Но всячески очевидно, что буквально его понимать нельзя. Припомним при этом, что брошюры, опираясь на слова св. Макария, в других местах утвержда-

ют, будто душа имеет все члены, как и видимое тело, то есть голову, глаза, уши, руки, весь стан, ноги. Они буквально понимают эти фразы св. Макария, которые точно встречаются у него. А мы буквально пойдем приведенное пред сим местом и будем твердить: неправда; в душе нет всех частей, а она вся — око, или она вся лицо. Если же, чтоб не пустословить, последнее место надо понять в переносном смысле, то законно ли будет в собственном смысле понимать место, приводимое брошюрами, что душа и ангел имеют вид, какой обыкновенно имеет человек: Законно ли опять будет и вообще в словах св. Макария видеть мысль о телесности естества души и ангелов?

Понуждаюсь наконец приложить мое предположение, родившееся при ближайшем рассмотрении течения речи во всей 4-й беседе св. Макария и сличении содержания параграфов с 9 по 13 с предыдущими и последующими параграфами. Читайте 13-й параграф. Дошедши до последнего пункта, начинающегося словами: «а душа, которая сподобилась... принять силы свыше, имеет огонь небесной жизни и отрешается от уз порока», нельзя не заметить, что этот пункт, хоть и связан частицею «а» с предыдущею речью параграфа (где говорится о том, что Бог разнообразно является святым, как Сам благоволит), но стоит с нею в совершенном разладе. Взглянув на это, я подумал сначала, что этот пункт есть прибавка, не сюда принадлежащая. Но восходя от него выше, по 13, 12, II, 10 и 9 параграфам, в которых разнообразно толкуется о том, как Бог всячески плототворит и преобразует Себя, иногда в выражениях, дающих очень странный смысл, и остановясь на конце 8-го параграфа, вижу, что конец 13-го параграфа состоит в совершенном согласии с этим концом 8-го и со всем параграфом, где тоже говорится о приятии духа и очищении оскверненного пороком естества нашего — и даже в одних и тех же выражениях, ибо как в 8 параграфе говорится, что со многим молением, прошением, с верою, молитвою... принимается благодать, так и в конце 13-го: с великим вожделением и чаянием, с верою и любовью принимается сила свыше. Это родило мысль, что конец 13-го параграфа разлучен с родным своим 8-м параграфом не принадлежащею сюда вставкою.

Итак, из всего сказанного о месте, приводимом из бесед св. Макария выходит, что оно не может доставлять новому учению прочной опоры, ибо если оно подлинно, то по ходу речи не должно быть понимаемо буквально, если же неподлинно, то нечего и ссылаться на него. Не лучше ли при проверке своих мыслей учением св. Макария останавливаться на тех местах, которые ясны, никакого иносказания не предполагают, а главное — не содержат ничего, особого от учения всего сонма св. Отцев?

Намеренно совокупляются воедино свидетельства великих святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, ибо они одни сильны решить спор. Из них автор брошюр сам приводит в свое оправдание места только из св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста. О св. Григории упоминает в 15-й выписке из западного писателя, но так, что считает его на своей стороне.

О всех местах из св. Отцев, приводимых брошюрою, должно сказать, как уже замечено, что они совсем не о том говорят, что она хочет видеть в речах их, как это обнаружится при ближайшем их рассмотрении, что и заставляло меня после приведенных из них мест обращаться к другим местам тех же Отцев, дабы точнее определить их учение о естестве души и ангелов. Таков и будет общий порядок следующих за сим замечаний.

Из св. Василия Великого приводится только одно следующее место.

Св. Василий Великий говорит: «что касается его (диавола) естества, то оно бесплотное, по словам апостола: наша брань не против крови и плоти, но против духов злобы (Еф. 6,12). Место начальства его (диавола) — воздух, как тот же апостол сказал: по воле князя, господствующего в воздухе (Еф. 2,2)». Далее, в том же слове св. Василий говорил, что «полчища демонов, подчиненных князю их, пребывают в воздухе; что под словом воздух надо разуместь все пространство между небом и землею». (Из Слова Василия Великого, что Бог не есть виновник зла).

Что же доказывают эти слова св. Василия Великого? Совершенно ничего в пользу нового учения, а все в пользу нашу.

Говорит он, что естество злых духов бесплотно. Надоб-

но много толковать, чтобы когда говорится: «естество бесплотно» заставить разуть под сим естество телесное. Бесплотно естество духов потому, что они не имеют никакой плоти, ни грубой, ни тонкой, потому что они — чистые духи. Что такова мысль св. Василия, — видно из текста, который он приводит в подтверждение сего: наша брань не против крови и плоти...

Какая эта брань? Совсем не плотская, а духовная, в помышлениях и движениях сердца совершающаяся. Злой помысл всеается и отрывается помыслом благим. Есть ли тут что телесное? Потому-то апостол и говорит в другом месте: оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими ниспровергаем замыслы (2 Кор. 10,4). Если брань, на которую указывает св. Василий в подтверждение своей мысли о бесплотности воющих на нас, есть духовная, то очевидно, что, называя естество их бесплотным, он понимал его чисто духовным. Что местом пребывания духов св. Василий вслед за апостолом полагает воздух, это ровно ничего не доказывает, ибо где-нибудь да надобно же быть духам. Не в том сила, что они находятся в известном месте, а в том, как находятся. Об этом Василий Великий ничего не говорит, а как это понимать должно, мы видели у св. Дамаскина, то есть что они бывают в известном месте умно, духовно, и самое место, где они бывают, называется умным местом. Из этого видно, что ни под местом их, ни под пребыванием в нем не должно разуть ничего плотского и телесного.

Итак, очевидно, что приводимое брошюрами место из Василия Великого не их мысль подтверждает, а скорее нашу.

Приведу теперь другие места из писаний св. Василия, чтобы всякий сам увидел, каково учение сего вселенского учителя о естестве души и ангелов.

Вот как св. Василий Великий учит о творении мира ангельского:

«Было нечто, как вероятно, и прежде сего мира; но сие, хотя и постижимо для нашего разумения, однако же не введено в повествование, как несоответствующее силам новообучаемых и младенцев разумом. Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превышшее

времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец всяческих совершил создания — мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцательных тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них наименований. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира, как научает нас Павел, говоря: Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли» (Беседа на шестоднев, стр. 7, 8).

Прочитав это место, кто не уверится, что ангелы, по св. Василию, не могут иметь ничего вещественного и телесного. Они созданы прежде всякого вещества; потому и суть они у него силы премирные, мысленный свет, разумные природы, умосозерцаемые твари. Эта мысль одинакова у Василия Великого с Григорием Богословом и встречается не раз как у того, так и у другого — стало быть, это не случайно вырвавшаяся фраза, а обдуманное и в общую систему их учения вошедшее положение. Основываясь на этом, мы можем все встречающиеся у Василия Великого выражения, подобные вышеприведенным, считать за выражения понятия о них как о духах неведественных и бестелесных. А таких выражений очень много. Перечислю их.

В т. 2 на стр. 255 говорится: «Серафим есть некоторая премирная сила». Если премирная сила, то как он будет тело или какое-либо вещество? Превыше мира нет тел и нет никакого вещества. То же самое слово приложено у него к серафимам немного повыше, на стр. 251, 250. На стр. 250, сверх того, всю совокупность тварей разделяет он на мысленных и чувственных, как и Григорий Богослов. А на стр. 249 ангелов, посылаемых на помощь святым, именует Божественными силами. Под мысленными тварями, конечно, не понимает он ничего телесного и вещественного, ибо в теле и веществе какая мыслительность? равно как и под божественными или богоподобными силами. В Боге нет ничего вещественного.

В т. 3 на стр. 287 ангельские премирные силы названы чистыми и духовными. Под духом там же на стр. 264-5, он понимает нечто бесплотное, чисто неведественное и несложное.

РАССМОТРЕНИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВ СВ. ОТЦЕВ О ЕСТЕСТВЕ ДУШИ И АНГЕЛОВ (ЧАСТЬ 2)

Думаю, что всякий непредубежденный удовольствуется приведенными свидетельствами и согласится признать, что св. Василий Великий почитал ангелов чистыми духами. Но полагаю, что эти свидетельства получают еще большую твердость и убедительность, если к ним присоединить места св. Василия, в которых он выражает свое понятие о душе как о силе духовной, совершенно невещественной. Приведу несколько свидетельств и об этом.

В т. 4 на стр. 34 Василий Великий решает вопросы: «что мы, что около нас?» И отвечает: «душа и ум — это мы». Душа же и ум у него не как одно в другом, а тождественны (т. 5, стр. 390). Следовательно то, что сознает себя в нас нами, а не другим чем, отличительная, характеристическая часть наша — это есть душа-ум. Но кто когда считал ум телом, или чем либо вещественным? По Василию же Великому, что есть ум? «Ум есть, — говорит он, — нечто прекрасное, есть то, что делает нас созданными по образу Божию» (т. 7, стр. 155). А Бог разве тело, чтоб думать, что и душа-ум есть тело? Посему, когда Василий Великий вообще определяет человека такими словами: «вот что человек: тесно сопряженный с приспособленною к нему и приличною плотью» (т. 4, стр. 330), никому и в голову не придет, чтоб он под словом ум-душа разумел что-либо телесное и вещественное. Почитая душу духовною, св. Василий и пищу ей назначает духовную. «Как человек, — говорит он, — двойствен, состоит из души и тела, так и пища у него двоякая. Пища души — подвиги благочестия, догматы веры, уроки нравственности; от них растет и крепнет душа. Напротив, кто не вкушает спасительных и животворных учений, тот изнуряет свой ум-душу» (т. 2, стр. 54, 55). Скажите, как вещество, как бы тонко оно ни было, можно питать духовною, умною пищею?!

Кажется, и довольно бы. Но считаю нужным указать еще одно место, в котором определяется отношение души к телу. В т. 5 на стр. 381 пишется.

«Душевная сила двояка, хотя дума одна и та же, именно же одна — собственно жизненная сила тела, а другая — си-

ла созерцающая которую называют также разумною... Но душа, поелику соединена с телом естественно, вследствие сего соединения, а не произвольно, сообщает телу жизненную силу. Ибо как солнцу воссиявшему невозможно не освещать того, на что простерло лучи, так невозможно душе не оживлять тела, в котором пребывает. А сила созерцательная приводится в движение по произволению». Место это отнимает всякий предлог не только к тому, чтоб душу считать телом, но и к тому, чтоб придумывать какое-либо посредство для связи души с телом в некоей тонкой оболочке души. Ведь душа есть действительная, живая сила, хотя и умная, чисто духовная. Своею бытовою, так сказать, физическою стороною она устрояет тело, оживляет его, движет и действует чрез него; а другою стороною — высшею в то же время сознает себя, свободно действует, созерцает пренебесное, размышляет о земном и стремится к Божественному и вечному.

Из этого выводится еще и то заключение, что если душе свойственна сила действовать на вещественное, пока она в теле, то нет основания представлять ее не имеющею этой силы, когда она разлучится с телом, и что как ангелам свойственна естественная сила действовать на вещественные стихии, так свойственна такая же сила и душам отшедших и что, следовательно, когда отшедшие из сей жизни являются, для объяснения этого нет нужды предполагать, что они имеют оболочку, а тем менее думать, что они суть тело, а достаточно убедиться, что душе естественно свойственна сила действовать на стихии, которые она может привлекать к себе и отрывать от себя, когда требуется. Помнится мне, что эта мысль пространно изложена у Григория Нисского, в разговоре о душе и воскресении.

Этим и кончим выписку свидетельств из св. Василия Великого. Обратимся теперь к св. Григорию Богослову.

Из св. Григория Богослова «Прибавление к Слову о смерти» само не приводит свидетельств, но, указывая, изречения св. Отцев, поставлявшие в затруднение западного богослова, признающего душу и ангела духом, оно на первом месте ставит: «Григорий Богослов говорит, что ангел — существо огненного свойства или дух разумный». Мы уже упоминали об этом при разборе свидетельства из св. Да-

маскина, и видели, что оно не только не должно затруднять признающих духовность естества души и ангелов, а, напротив, смело может быть ими приводимо в свое оправдание и в опровержение противоположного мнения.

Ибо св. Григорий, назвав ангела огнем и духом, тотчас поясняет, что эти слова так же надобно и понимать, как они понимаются, когда прилагаются к Первой Сущности, то есть что с ними не должно соединять ничего вещественного. Это место находится в т. III на стр. 50. Вознесшись мыслию к мысленному, небесному, нетленному естеству, он говорит, что «оно называется огнем и духом, ибо говорится, что (Бог) творит ангелы своя духи и слуги, своя пламень огненный... Духом же и огнем называется естество сие, частию как мысленное, а частию как очистительное, потому что и Первая Сущность приемлет те же наименования. Впрочем, да будет оно у нас нетелесно». Вследствие сего несколько строк спустя св. Григорий определяет естество ангелов такими чертами: «они суть умные силы, и умы, природы чистые, беспримесные».

Из этого уже видна мысль св. Григория о естестве ангелов. И везде, где ни случалось ему говорить о них, они изображаются им так, что со словами его никак нельзя соединять ничего вещественного, хотя большею частию, по своему поэтическому настроению, он говорит о них образно.

Так, в т. IV на стр. 229, он говорит об ангелах: «помыслим о существах первых от Бога и окрест Бога, то есть об ангельских и небесных силах, которые первые пьют от Первого Света, и, просветляемые словом истины, сами суть свет и отблески совершенного Света». Если ангелы суть отблески совершенного Света и сами свет, то как назвать их вещественными? Совершенный Свет, то есть Бог, есть Дух чистейший, а потому и отблески Его должны быть тоже духи чистые.

Еще очевиднее мысль св. Григория об ангелах высказана им в т. III на стр. 22, где он, доказывая, что Бог не может быть телом, между прочим ставит такие положения, которые отрицают всякую телесность у ангелов. «Назовешь ли, — говорит он, — Божество телом? Но как же его назовешь (если так) бесконечным, не имеющим ни пределов, ни очертания, неосязаемым, незримым? Если же скажешь,

что Бог есть тепло невещественное и притом, как думают некоторые, простое и круговращающееся (пусть будет допущено и невещественное и простое), а если угодно, даже бестелесное тело, так как у них слова носят и составляются произвольно: то к какому роду движимых и переносимых будет принадлежать тело сие?.. Что же опять движет его? Чем движется все? Чем приводится в движение то, от чего все движется? А потом, что движет и это самое? — и так до бесконечности».

Таким образом, по св. Григорию, телу, хотя бы оно было самое тонкое, даже невещественное и бестелесное тело, не свойственны движения. Двигать его должна сторонняя сила; посему, если ангел и душа — тело, хотя бы невещественное, мы уместным находим спросить: что же их движет? И если движущее их есть опять тончайшее тело, то опять вопрос: что движет и это самое? — пока не остановимся на чем либо самодвижном, каковым не может быть тело.

Далее на стр. 24 св. Григорий говорит: «Но если скажут, что Бог есть иное какое-нибудь тело, хоть, например, ангельское, то откуда известно, что ангелы телесны, какие у них тела?»... Вот слова, которые прямо в сердце поражают новое учение. Св. Григорий Богослов и думать не думал, чтобы ангелы были телесны, и даже других вопрошает, откуда вы берете это?.. «Да сего, — прибавляет он дальше (хоть прямо относительно Бога, но можно относить это и ко всему сказанному выше, следовательно, и к мысли о телесности ангелов), — да сего ни один из богодухновенных не допускал; такое учение не нашего двора»... Повторим и мы вслед за вселенским учителем, что учение, будто ангел — тело, есть учение не нашего двора, не св. Христовой Церкви учение.

Соберу теперь воедино те места, где ангелы у св. Богослова именуются такими именами, которых никак не мог бы он приложить к ним, если б понимал их телами. Так (ч. 3, стр. 20) он говорит, что они суть природы высшие и духовные, которые, будучи ближе к Богу, видят Его полнее (стр. 50, той же ч.), что они умные силы, или умы, природы чистые и беспримесные (ч. 4, стр. 275), что ангел есть второй свет, некоторая струя, или причастие Первого Света (там же, стр. 154), что ангелы суть существа первые, ду-

ховные и чистые (там же, стр. 242), что они суть чистые служители, непорочные умы (стр. 335); что они умы неподвижные. Божественные духи». После всего этого нет сомнения, что ангелы, по ясному учению Григория Богослова, суть чистые духи, беспримесные, то есть не только не тела, но и не имеющие тел.

Приведу и то место, где св. Григорий обозревает все творение. Тут видно будет вместе и то, как разумел он душу (ч. 4 стр. 57 и далее).

«Поелику для Благости не довольно было упражняться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтоб благо разливалось, шло далее и далее... то Бог измышляет, во первых, ангельские и небесные силы. И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом. Так произошли вторые светлости, разуметь ли под ними разумных духов, или как бы невещественный и бесплотный огонь».

«Поелику же первые твари были благоугодны Богу, то измышляет другой мир — вещественный и видимый, и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними... А сим Бог показал, что Он силен сотворить не только сродное, но и совершенно чуждое Себе естество. Сродны же Божеству природы умные, одним умом постигаемые». А новое учение твердит, что нельзя допускать, чтоб было что-либо другое, сродное Богу.

«Итак, ум и чувство, столь различные между собою, стали в своих пределах и изразили собою величие зиждительного Слова... Но еще не было смешения из ума и чувства — сего опыта высшей премудрости сей щедрости в образовании естеств, и не все богатство благодати было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, художническое Слово, созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть, невидимое и видимая природа, — созидает, говорю, человека; и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир, в малом великий, поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного, поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого».

На что яснее указания, что по св. Богослову, не ангел только, но и душа есть чистый дух? Те же мысли изложены у него и в 3-й ч., на стр. 240; и в стихотворении о душе (ч. 4, стр. 240).

В последнем для нас то особенно важно, что св. Григорий здесь порицает всех, кто думал, что душа есть какое-либо вещество.

«Душа, — говорит он, — не естество истребительного огня, не естество воздуха, не кровавый поток, пробегающий по телу, не гармония составных частей тела... У меня не какая-нибудь общая, всеми разделенная и по воздуху блуждающая душа... И то — не умных людей учение, а пустая книжная забава, будто душа постоянно меняет разные тела».

После указания этих ложных толков, он излагает потом свое мнение, которое по изяществу речи и по полноте созерцания следовало бы всякому заучить на память.

Теперь выслушай наше превосходнейшее учение о душе. А мы постараемся несколько усладить песнь, начав ее так:

«Было время, когда высокое Слово Ума, следуя великому Уму Отца, водрузило несуществовавший дотоле мир. Оно рекло, и совершилось все, что было Ему угодно.

Но когда все это — земля, небо и море составило мир, нужен стал зритель Премудрости — матери всего и благовейный царь земной. Тогда Слово рекло: «пространное небо населяют уже чистые и присноживущие служители, непорочные умы, добрые ангелы, песнословцы, немолчно воспевающие славу Мою. Но земля украшается одними неразумными животными. Потому угодно Мне создать такой род тварей, в котором бы заключалось то и другое, — род тварей средних между смертными и бессмертными, разумного человека, который бы увеселялся Моими делами, был бы мудрым таинником небесного, великим владыкою земли, новым ангелом из персти, песнословцем Моего могущества и Моего ума». Так рекло Слово, и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества. Так из персти и дуновения создан человек — образ Бессмертного; потому что в обоих царствует естество ума. Посему, как земля, привязан я к здешней жизни, а как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей».

Вот полное учение св. Григория Богослова о естестве душ и ангелов! Очевидно, что новому учению нельзя представлять его порукою за свою состоятельность.

У св. Златоуста больше, чем у других Отцев, ищет себе опоры новое учение; однако и в этом случае не может оно похвалиться, чтобы хоть одна выписка из его творений оправдывала его. Ни одна из них не говорит о телесности естества ангелов и душ, а напротив, есть такие, которые говорят совсем противное.

Первое место из св. Златоуста («Прибавление к Словоу...») говорит, что воздух наполнен ангелами, которые защищают нас от злых духов — врагов мира. «Желаешь видеть ангелов? — говорит в начале св. Златоуст. — Открой очи веры, и смотри на это зрелище».

Говорит ли это место о природе ангелов? Нет; оно говорит о том лишь, что они присущи в воздухе. О природе же их должен сделать заключение уже сам читающий при мысли о сем присутствии. Какое же заключение? Брошюра желает, чтоб все вывели отсюда то, что ангелы — тело, потому что присущи в воздухе. Если б иначе нельзя было понимать этого присутствия, как заниманием соответственного места, то, конечно, следовало бы так. Но как, по св. Дамаскину, присутствие духов в известном месте есть мысленное, чуждое всякой телесности, то и нет необходимости делать такое заключение. Итак, означенное место ничего не дает в оправдание нового учения.

Второе свидетельство Златоуста из 22 беседы на кн. Бытия приведено не словами Златоуста, а кратко, своими словами. Но и в этих немногих словах удержано, что св. Златоуст называет ангелов бесплотными. Как же новое учение хочет этим доказать свою мысль, что ангел — тело? Уж когда они бесплотны, стало быть, не плоть и не тело.

Вот как стоит у св. Златоуста это место без сокращения (на кн. Быт. 1, беседы 22, стр. 396): «Не безумно ли говорить, будто ангелы низошли до сожительства с женами, и бестелесная природа унизилась до совокупления с телами?.. Разве не слышишь, что говорит Христос о естестве ангельском: в Воскресение ни женятся, ни посягают, но яко ангелы Божий суть (Матф. 22, ст. 30). Да и невоз-

можно, чтоб бестелесная (ангельская) природа возымела когда-нибудь такое (плотское) вожделение».

Это решительно говорит против нового учения. Очевидно, что св. Златоуст признает природу ангелов бестелесною, — бестелесною, стало быть, невещественною, а невещественное — дух.

И тут же, чуть далее, следует победоносное свидетельство св. Златоуста в противность новому учению. Оно постоянно твердит, что видимое в ангелах являющихся — и есть их естество, что они являются в своем естестве, что видимые в них члены суть их собственные, а Златоуст говорит совсем другое.

Вот его слова: «Принять такое мнение было бы величайшею нелепостью. Ибо если святые и Духа Святого удостоенные мужи не в силах были переносить даже явления ангелов; если и муж желаний, узрев присутствие ангела, не самое существо (ибо как можно видеть бестелесное существо?), но воспринятый им образ, лишился сил и едва не самой жизни, если и столь великий и высокий муж упал почти бездыханным, то кто, и самый легкомысленный, согласится с этими лукавыми и крайне безумными словами, будто бестелесная и духовная природа имела совокупление с телами?»

Не очевидна ли противоположность учения св. Златоуста с новым учением? Св. Златоуст утверждает, что ангелы, являясь, принимают образ; а новое учение учит, что у ангелов свой образ и вид, какой имеет человек в своем теле. Св. Златоуст говорит, что, когда видят ангела, зрят только присутствие ангела, а не самое естество, которое как бестелесное видеть нельзя; а новое учение гласит, что видящие ангелов — видят их в естестве их.

У св. Златоуста есть и еще место, объясняющее явление ангелов не по учению новому. Это в седьмом слове против аномеев. Там говорится, что ангелы часто являлись на земле в человеческом образе, и даже Сам Бог, но являемое не было истина плоти, а снисхождение; то есть являемое было не истинная плоть, а такое явление, которое устроилось из снисхождения к немощи человека (св. Златоуст, т. 1, по изданию Migne, стр. 765). Вот и здесь св. Златоуст говорит, что являемое не есть истинная плоть,

а новое учение твердит: нет, — это есть истинное тело, сам ангел.

Третье свидетельство из св. Златоуста говорит о явлениях ангелов добрых и злых при одре смертном. По мнению св. Златоуста, пред сим приведенному, это значит, что ангелы не только принимают образ, но и являются, и что видящие их видят не естество ангелов, а принимаемый ими образ. Явление ангелов св. Златоуст объясняет так же, как и Богоявления. Видящие Бога видят не существо Божие, а к ним приспособленный образ. Последнюю мысль Златоуста приводит и «Прибавление к Слову...».

Четвертое свидетельство Златоуста из слова «о непостижимом». Там описывается явление ангела Даниилу то же самое, которое приведено нами из бесед на кн. Бытия. Но по особым целям, какие имел св. Златоуст в слове «о непостижимом», здесь опущены те пояснительные мысли, которые находятся в беседе на книгу Бытия и которые так сильно опровергают новое учение. Стало быть, здесь одно описание явления ангела, которое ничего не доказывает.

Пятое свидетельство из Златоуста говорит, что бесы нсятся в воздухе и могут показать нам свой страшный образ (из толк. на 41 псалом). Что ж из этого? Присутствовать в воздухе возможно и для бестелесных и невещественных. Показывают же образ свой страшный бесы, по св. Златоусту, не так же, как, по его мнению, ангелы показывают свой привлекательный образ, то есть и демоны принимают образ, как и ангелы? Последняя мысль высказана и в «Прибавлении», где читаем, что падшие духи принимают разные ложные образы, являясь человекам, чтоб обольстить, смутить и погубить их, и принимают эти образы, имея на то природную способность. Образ явления одинаков и у бесов, и у ангелов; только цели различны.

Наконец, последнее свидетельство взято из 34-й беседы на Евангелие от Матфея, где Златоуст говорит, что демоны скитаются по гробам (в подлиннике: стекаются ко гробам). Сила этого места та же, что и первого, где говорится, что ангелы и злые духи наполняют воздух. Потому о нем нечего и говорить.

Таким образом, «Прибавление» не указало ни одного места из св. Златоуста, которое хоть как-нибудь косвенно

подтверждало бы его мнение. Напротив, свидетельство, которое в нем приведено своими словами сокращенно, в полном составе, очевидно, содержит учение об ангелах совершенно противное сему мнению. И надобно сказать, что это только одно место из св. Златоуста и говорит о природе ангелов, все же прочие не говорят об этом, следовательно, совсем нейдут к делу. Второе свидетельство в совокупности с другим, нами приведенным, довольно точно определяют мысли св. Златоуста об ангелах. Именно: они показывают, что он признает их бестелесными, то есть не только не телом, хотя бы и тонким, но и не имеющими тела, и что когда являются они, то являемое не есть истинная плоть, но принимаемый образ. После этого искать других свидетельств у св. Златоуста о природе ангелов считаю совершенно излишним. Достаточно. Укажу теперь только два-три места о природе души.

Где лучше это увидеть, как не в описании сотворения человека? Что же тут говорится? В беседе 13 на кн. Бытия стр. 204 читаем: «Когда услышишь, что Писание говорит: сотворил Бог человека, понимай эти слова в том же смысле, как выражение: да будет. Когда слышишь также, что Бог вдунул в лице его (человека) дыхание жизни, — разумей, что Он, как произвел бестелесные силы, так благоволил, чтобы и тело человека, созданное из персти, имело разумную душу, которая могла бы пользоваться телесными членами». Св. Златоуст внушает здесь, что разумная душа в теле есть бестелесная сила, а бестелесное в теле, конечно, уж и не тонкое какое-либо тело.

Далее говорится: «Усматривай и различие между созданием этого чудного разумного животного и созданием бессловесных. О них Бог говорит: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую, — и тотчас произошли из вод одушевленные животные; и о земле опять таким же образом: да произведет земля душу живу. С человеком же было не так: но прежде созидается тело из персти, а потом дается ему жизненная сила, которая и составляет существо души. Вот почему и сказал Моисей о бессловесном, что душа тела в крови (Лев. 17, ст. II). А в человеке есть бестелесная и бессмертная сущность, имеющая великое преимущество пред телом, и именно такое, какое прилично (иметь) бесте-

лесному пред телом». Опять бестелесное в теле! Как можно понимать под этим что-либо телесное? Тогда следовало бы сказать: в грубом теле тонкое тело, а не бестелесная сила. Отсюда видно, что слово «бестелесный» у Златоуста означает совершенную бестелесность и невещественность, или, что то же, чистую духовность.

На стр. 228 того же т. 1 на кн. Бытия (беседа 14) св. Златоуст говорит: «Кто назвал так животных, не исполнен ли был премудрости и разума? Заклучай же отсюда, как велика сила оного вдуновения и как велика мудрость, которою Господь одарил бестелесную душу, составив из двух существ чудное и разумное животное и бестелесное существо души соединив с телом, как прекрасного художника с орудием». Тут говорится, что самое существо души бестелесно; а новое учение твердит: существо души — тело.

Таким образом, и по св. Златоусту как душа, так и ангелы невещественны и бестелесны. Следовательно, все три великие светила Церкви: Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст против нового учения. А как они учат, так учит и вся Церковь. Не правда ли после этого, что новое учение есть учение не нашего двора? — как выразился св. Григорий Богослов. В писаниях св. Афанасия о естестве ангелов почти ничего не говорится. Есть несколько мест, и сильных мест, о подчинении их Богу — Слову и поклонении Ему; а о естестве их, пожалуй, лишь два кратких изречения.

В богословии преосв. Макария приводится одно изречение св. Афанасия, именно: «Ангел есть существо разумное, невещественное, песнословящее, бес — смертное»; но я не сумел найти это изречение в подлиннике. Однако, нет сомнения, что это — подлинное изречение св. Афанасия.

В жизнеописании св. Антония, именно в речи преподобного к братьям о кознях злых духов, говорится: «что удивительного, если они, пользуясь тончайшими паче человеческого телами и увидев вступивших в путь, предваряют их в шествии и возвещают о них». Употребленное здесь слово «пользуясь» дает нам право видеть у св. Афанасия ту мысль, что демоны не суть тело и не носят тела, а только временно пользуются им, когда нужно, как пользуется иной каким-либо орудием, которое берет, когда нужно, и от-

лагает, когда оказывается оно ненужным. Но если понять и так, что они постоянно пользуются сим тончайшим телом, надобно отличать пользующегося от того, чем он пользуется, — и, следовательно, все-таки у св. Афанасия та мысль, что падшие ангелы суть духи, лишь облеченные тончайшими телами. А если падшие духи таковы, то таковы же и непадшие, ибо падение не переменяло естества. Как ни понимайте это место, оно все-таки против нового учения. Несмотря, впрочем, на то, что только два изречения мы можем привести из св. Афанасия, всякий непредубежденный согласится, что судя по ним нельзя предполагать в св. Афанасии мысли о телесности ангелов.

В «Прибавлении» делается пространная выписка из св. Афанасия, с целью показать, что он признавал духов телами. Но как она ни пространна, а ни мало не доказывает того, что хотят ею доказать. Выписка эта взята из той же речи, из которой мы перед сим взяли одно место, ясно намекающее на мысль св. Антония и св. Афанасия о бестелесности духов. Во всей речи только и есть это место, которое может быть отнесено к определению естества духов. Оно изображает разные явления духов злых и козни, какие употребляют они для соблазна подвизающихся, и научает, как их разгадывать и противостоять им. Но из явления духов выводить мысль о телесности естества их незаконно и опасно, ибо и Бог являлся. Следовательно, вся эта длинная выписка сделана напрасно.

Пришло на ум попробовать, не восполним ли мы недостаток свидетельств св. Афанасия о бестелесности ангелов свидетельствами о его невещественности души. Если докажется словами св. Афанасия, что душа — не тело, то уже это одно будет против нового учения, так как по нему вообще ничего нет нетелесного, кроме Бога.

В слове на язычников св. Афанасий счел нужным вкратце доказать для простых людей и то, что всякий человек имеет душу, и душу разумную, потому что иные, особенно еретики, отрицают и сие, полагая, что человек есть не более, как «видимый образ тела». Это как раз против «Слова о смерти», по которому и душа есть эфирное, весьма тонкое, летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, характер его лица, —

словом, полное сходство с ним. Значит, в человеке вообще ничего нет, кроме видимого образа тела, то грубого, то эфирного.

Св. Афанасий, отвергая ту мысль, что в человеке ничего нет, кроме видимого образа тела, отвергает вообще мысль, что душа вещественна.

«Первым, — говорит он, — немалым признаком того, что душа человеческая разумна, служит отличие ее от бессловесных; ибо по естественной привычке называем мы их бессловесными по тому самому, что род человеческий разумен. А потом немаловажным будет доказательством и то, что один человек о находящемся вне его мысленно представляет, чего нет перед ним, и опять рассуждает и обсуждает, чтоб из обдуманного избрать лучшее (действия совершенно несвойственные никакому веществу, каким бы тонким его не воображали). Бессловесные видят то одно, что перед ними, стремятся к тому одному, что у них перед глазами, хотя бы впоследствии был им от того вред; но человек стремится не к видимому, а напротив того, видимое глазами обсуждает рассудком (т. е. не подчиняется закону взаимовпечатлений и взаимовлечений, царствующему между телами, даже и тонкими, а стоит вне их, потому что имеет душу совершенно невещественную и вследствие того способную отрешаться от законов, какими связано все вещественное). Нередко, устремившись уже, (человек) рассудком бывает удержан, и что им обдумано, обдумывает снова. (Удержите-ка вы что-либо вещественное, когда оно возбуждено! Остановите электричество, когда оно уже в движении, — надобно прекратить ток, и оно остановится. Но душа, не переставая действовать в себе, прекращает одно направление и принимает другое. Ясно, что характеристика ее совсем не похожа на характеристику сил вещественных, даже самых тонких). И всякий, если только он друг истины, сознает, что ум человеческий — не одно и то же с телесными чувствами (и, прибавим, душа человеческая — с телом и всем телесным вообще — это противоположности по свойствам и действиям). Потому (ум), как ничто иное, бывает судьей самих чувств. Дело глаза — видеть только, дело ушей — слышать, уст — вкушать, ноздрей — принимать в себя запах, рук — касаться; но рассуждать, что должно видеть и слышать,

до чего должно касаться, что вкушать и обонять, — уже не дело чувств; судят же о сем душа и ум ее». (Есть ли хоть слабая тень подобной распорядительности в кругу веществ самых утонченных? Там царствует закон необходимости, и обсуждение действий там неуместно. Не ясно ли, что где оно уместно, там должна быть сила совершенно невещественная?)

Далее: «Душа рассуждает и знает, что делать и как поступать. Но сие свойственно только людям и сие, то есть разумность человеческой души, пользуясь которою, отличается она от бессловесных, и доказывает о себе, что она действительно не одно и то же с видимым в теле». (И вообще со всем телесным, самым даже тонким. Эта способность обсуждать, останавливать и начинать свои действия по своему усмотрению, давать себе и всему своему то или другое направление, совершенно не соображаясь с тем, что есть в теле и вне тела, ясно доказывает, что душа совершенно невещественна, потому что ничему вещественному не может приличествовать такая свободная и независимая, изнутри, а не извне определенная самостоятельность. В веществе, тонко ли оно или грубо, все водится неумолимым законом взаимоотношений и взаимодействий, который остановить можно только разрушением вещественного тела.)

«Тело часто лежит на земле, а человек представляет и созерцает, что на небе. Тело часто покоится, безмолвствует и сидит, а человек внутренне в движении и созерцает, что вне его... Что же это такое, как не разумная душа, которая в человеке размышляет и представляет, что выше его?»

(Самодетельность, деятельность внутри и изнутри совершенно противоположна веществу. Электричество спит. Чтобы оно стало действовать, надо его возбудить извне. И возбуждено будучи, оно совсем не зависит от себя ни в силе, ни в направлении. Душа же приснодвижна и самодетельна. Внешние впечатления — только повод к ее деятельности, а не источник ее или причина. Осязательное указание, что естество души нельзя признавать вещественным.)

«Тело по природе смертно, — почему же человек размышляет о бессмертии и нередко из любви к добродетели сам на себя навлекает смерть? Или: тело — временно; почему же че-

ловек представляет себе вечное и поэтому пренебрегает тем, что у него под ногами, вождевая вечного? Тело само по себе не помыслит ничего подобного; оно не помыслило бы и о том, что вне его. Необходимо же быть чему-либо другому, что помышляло бы о противоположном и неестественном телу.

Итак, что же это опять будет, как не душа разумная и бессмертная? Не сонне, но внутри, в теле, как музыкант на лире, производит она совершеннейшие звуки».

(Если душа есть тело, хоть бы даже эфирное, то откуда в ней эти стремления отрешаться решительно от всего вещественного? Откуда у нее стремление к бесконечному, когда вещество, если б дать ему мысль, могло бы прости- раться сею мыслию только дотоле, доколе достигает само, когда оно даже не помыслило бы о том, что вне тела? Как ни тонко тело, все оно тяготело бы к телесному, откуда же эти услаждения умственными созерцаниями и построения- ми? Если душа — эфир, а свет солнечный — эфирного свой- ства, то как люди, лучшие по стремлениям, следовательно, эфирнейшие, лишали себя света иногда на целую жизнь?

Нет, должно быть в нас что-нибудь совершенно неве- щественное, что помышляло бы о противоположном и не естественном телу.)

Далее: «Итак, думаю, сказанным доселе доказано, что в людях есть разумная душа. Но... надобно знать, что душа и бессмертна... Если в слове нашем доказано, что душа — не одно и то же с телом, тело же по природе смертно, но необходимо душе быть бессмертною, по тому самому, что она неподобна телу. И опять, если душа движет тело, а сама ничем другим не приводится в движение, то следует из сего, что душа самодвижна и, по сложении с себя тела в землю, опять будет сама себя приводить в движение... Если бы душа приводима была в движение телом, то по разлучении с движущим ее, ей следовало бы умереть. А если душа движет и тело, то тем паче необходимо ей при- водить в движение и себя. Приводя же себя в движение, по необходимости, будет она жить и по смерти тела; потому что движение души есть ничто иное, как жизнь ея».

(Самодвижность души есть разительнейшее доказа- тельство не только бессмертия, но паче того, что она не

есть какое-либо тело утонченное, эфирное. Косность, неподвижность есть неотъемлемая принадлежность вещества. Электричество пребудет в бездействии век, если не возбудить его; и эфир не светит, если не приводится в сотрясение, или, как говорят, дрожательное состояние. Но и то и другое производится воздействием совне. Самодеятельности и следа нет в этих, по-видимому, очень тонких веществах. Откуда же возьмется самодеятельность в душе, если она по естеству — эфир? И если она самодеятельна, не значит ли это, что она не эфир? И опять, всякое вещество, будучи приведено в движение, движется в данном направлении, и вообще движение в веществе определено однообразною формою, от которой отступление немислимо.

Посмотрите на деятельность души, — какая тут неисчерпаемость разнообразия... Что делается, например, когда душа рассуждает? Сводит представления, приобретенные нередко неизвестно — когда и как; ставит одно подле другого совершенно различное и открывает сходство или различие; отвлекает то или другое свойство и только его рассматривает независимо от предмета; нередко разлагает весь предмет на его черты и потом снова слагает их в яснейшем уже представлении целого; к действию приискивает причину, часто невидимую и безвестную, а из действующего начала выводит следствия, которых следов нет еще на опыте; выстраивает цепь причин и действий, средств и целей; иногда отвлекаясь от всего опытного, разнообразного, созерцает все в едином целом и проч.

В каком веществе, самом тонком и возбуждательном, можно видеть что-либо подобное? Одна и та же сила, — скажем, применяясь к видимым движениям в веществе, — движется прямо и косвенно, от себя и к себе, вверх и вниз, вправо и влево, кругообразно, эллиптически, диагонально, под углами, зигзагами, волнами и проч., все это изменяя в мгновение ока и переходя от одной противоположности к другой без потрясений, имея при том возможность самое разгоряченное и разнообразное движение прекратить и снова начать.

Если б указал кто подобную физическую силу, тогда можно было бы сравнить с нею самодеятельную душу. Но и тогда, наверное, можно было бы указать на то, что ни

одна физическая сила не оставляет в себе следа прошедших движений, тогда как душа хранит в себе всю свою разнообразную деятельность и ее изделиями питает себя, и оттого крепнет, полнеет; совершенствуется, и — что еще? — чает быть одобренной или осужденной от Владыки всяческих на суде Его нелицеприятном. . . Все такие проявления возможны ли в каком-либо веществе? Конечно, нет. Ну так и надо бросить мысль, будто душа есть тело-эфир.)

«Душа, заключенная в теле и соединенная с ним, не ограничивается малостию тела и не соразмеряется с оною: тело лежит иногда на одре, и, как будто уснув смертным сном, пребывает недвижимо; а душа, по силе своей, бодрствует, возвышается над природою тела и хотя пребывает в теле, но как бы переселяясь из него, представляет и созерцает, что превыше земли; нередко, поощряемая чистотою ума, воспаряет к святым и ангелам, пребывающим вне земных тел и беседует с ними. . . Душа имеет понятие о созерцании Бога, и сама для себя делается путем, не сонне заимствуя, но в себе самой почерпая ведение и разумение о Боге своем».

(О невозможности предположить подобные занятия, стремления и ведения в существе, естество которого телесно, уже было помянуто; да это очевидно и само собою. Но останавливаю особенное внимание на следующих словах: «душа нередко, поощряемая чистотою ума, воспаряет к святым и ангелам, пребывающим вне земных тел». Какая тут мысль? Мысль та, что святые и ангелы бестелесны и не только бестелесны, т. е. по естеству невещественны. Заметит иной: пребывают вне земных тел грубых, но не вне эфирных тел. Скажу на это: пусть так, пусть ангелы — не вне эфирных тел. Это будет значить, что они — в эфирных телах, как в оболочке, облечены ими, носят их: но сами все же не тело эфирное, а духи, облеченные эфирным телом. Таким образом, и эта мысль против нового учения.

Если б новое учение так думало, мы и не стали так много спорить с ним, а сказали бы только: как хочешь. Ты так, а мы так. Но оно все твердит: душа — тело, ангел — тело, самое естество их телесно. Вот уж тут не удержишься, чтоб не сказать, что так нельзя думать, потому что никто из святых так не думал.)

Скажу еще несколько слов о мнении св. Афанасия. Беру,

во-первых, буквально слова: вне земных тел, понимая их так: вне всяких тел, ибо эфирное тело — выдумка, без нужды придумываемая и никакой ясности в учение о духовном мире не привносящая. Вывожу, во-вторых, эту мысль из сопоставления в сем месте ангелов со святыми. Все рассматриваемое нами место св. Афанасия раскрывает одну мысль, что душа — не тело. В сделанных нами замечаниях приложены пояснительные мысли, что душа не есть не только грубое тело, но даже и эфирное. И если б св. Афанасий знал о подобном предположении, то, конечно направил бы обороты речи против него. Говорю: обороты речи — ибо мысли его и в теперешнем виде совершенно отрицают всякую вообще телесность в душе и утверждают неоспоримо, что душа есть дух, чуждый всякой вещественности. В предпоследней выписке у него та мысль, что душа выходит из тела, какою есть в теле. Но если она, по его учению, дух — в теле, то дух — и вне тела. Следовательно св. Афанасий признает, что святые отшедшие в теперешнем состоянии суть духи чистые. Но если наряду с ними он поставляет и ангелов, то значит признает и их чистыми духами, т. е. не только невещественными, но и бестелесными.

Этим заключим рассмотрение свидетельств из св. Афанасия о природе душ и ангелов.

От лица св. Кирилла Александрийского в «Слове о смерти» помещена пространная выписка из слова его на исход души. В «Прибавлении» же к «Слову о смерти» указывается кратко только содержание этой выписки такими словами: «св. Кирилл называет демонов страшными, дикими, жестокими. Он говорит, что душа умирающего видит их, что душу, исшедшую из тела держат св. ангелы; что она с ними проходит через воздух, от земли к небу, что злые духи препятствуют этому восходу, обличая душу в соделанных ею грехах; что святые ангелы стоят против демонов и препираются с ними о душе. Святой говорит, что благочестивые души восходят к Богу, а душу отверженную демоны получают в свою власть, разверзают землю, низводят душу во внутренность земли и заключают там в темницы адские». В «Слове о смерти» после выписки из слова св. Кирилла на исход души приводятся сказания умиравших и возвращенных к жизни о том, что с ними было, именно: ска-

зание Таксиста-воина, Петра мытаря, Арефы печерского и св. Феодоры. В этих сказаниях примерами подтверждается то, что св. Кирилл изобразил только словами.

Сила доказательства телесности естества ангелов и души, выводимого из сих слов, сказаний и видений, заключается в том, что тут представляются события, вне мира сего совершающиеся, живописуется как бы быт мира духовного. Когда являются ангелы, демоны и святые живущим на земле, можно, вслед за св. Златоустом, объяснять явление их тем, что они принимают приспособленный образ. Но когда души, отрешась от тела, входят в другой мир и видят там ангелов, святых и бесов в таком же виде, в каком являются они на земле, т. е. в образе, подобном человеческому, то очень неотступно навязывается мысль, что они таковы и на самом деле, ибо там нет нужды принимать им приспособленный к душе образ, когда душа, исшед из тела, становится такою же, как и они.

Из всех документов, какие приводятся автором в подтверждение своей мысли, этот последний есть, можно сказать, самый впечатляющий. При всем том наведение, делаемое из него о телесности естества душ и ангелов, нельзя считать основательным и чуждым предубеждения.

Сразу видно, что вывод этот шире того, что включает факт. Факт говорит, что душа по выходе из тела вступает в область духов, где как она, так и духи являются действующими по тем же формам, какие видны на земле между людьми: видят друг друга, говорят, ходят, спорят, действуют. Разница только в том, что там область утонченного вещества эфирная, и в них все потому утонченно — вещественно и эфирно. Какой прямой отсюда вывод? Тот, что в мире духов внешний образ бытия и взаимных отношений такой же, как и между людьми на земле. О телесности естества духов, о том, что существо их есть только тело — факт не говорит. Этот вывод заходит за пределы факта, говорит больше, чем сам факт.

Но с другой стороны этот вывод говорит менее его. Вывод из факта следует делать по всей широте мыслей, на которые он наводить может. И останавливаться тут только на одной внешней форме духов — незаконно. Должно все брать во внимание — именно и то, что они рассуждают, чув-

ствуют, благожелают или зложелают, скорбят и радуются и проч. Возьмем все это во внимание, — что выйдет?

Выйдет следующее: как на земле, когда видим мы все такие действия в людях, не относим их к телу, хотя они через тело обнаруживаются, но всегда приписываем их душе как причине, — душе, отдельной от тела, хотя пребывающей в нем; так и когда сказания говорят нам о подобных же действиях духов, заключать должно, что и у них не одно тонкое эфирное тело производит их, но что в этом видимом тонком теле пребывает отдельный от него дух, который и рассуждает во взаимных собеседованиях, и действует, и все то производит чрез эфирное свое тело, что, как видим, души производят у людей на земле, чрез это грубое тело. Это заключение так же неотвязно и непосредственно в отношении к духам на небе, как оно неотвязно и непосредственно, в отношении к людям на земле. Таким образом, и слово св. Кирилла, и сказания оживавших, взятые во всей полноте своего содержания, наводят на мысль, что ангелы, души и демоны суть духи, облеченные в тонкое эфирное тело. Если брошюры не такое вывели заключение, то им помешало предубеждение в пользу своего, непостижимо как образовавшегося, мнения.

Притом сообразите все эти сказания и изображения во всех чертах и скажите искренне: можно ли решительно положить, что все, представляемое в них, есть подлинность дела, есть и на деле так, как оно изображается?

Не вставлены ли здесь и сравнительные образы для живейшего и полнейшего представления действительности, не в таких образах бывшей? Вот, например, черты, которые нельзя не отнести к последнему разряду. Св. Феодора рассказывает, что пришла смерть в видимом образе, с орудиями и стала отсекал у ней один член за другим, и наконец дала горькое питье, от которого душа сотрясаясь и вышла из тела: действительность ли это или образное представление, — действительности, не в этом образе бывшей?

Является св. Василий и дает ангелам мешочек, наполненный золотом, из которого потом ангелы заимствовали, чем погасить долги св. Феодоры, предъявляемые духами злобы, — действительность ли это или образное представле-

ние действительности, не в этом образе бывшей? Таксист-воин видел, что ангелы держали в ковчежце все его добрые дела и, вынимая их оттуда, сравнивали со злыми его делами; Петр мытарь и Арефа видели, как ангелы взвешивали на весах добрые и злые дела их — действительность ли это или образное представление действительности, не в этом образе бывшей? Все эти образы впечатлительно выражают действительность, но, чтобы сама действительность была точно такова, никто, полагаю, и думать не может, несмотря на то, что всегда представляет ее не иначе, как под этими образами.

Но если эти и подобные им черты необходимо признать сравнительными образами, которые употреблены для живейшего представления действительности, то как положить предел, до которого простирается в сих изображениях и сказаниях такое допущение сравнительных образов? Припомним толкование св. Дамаскина о том, как говорят ангелы. Ангелы беседуют между собою, говорит он, без членораздельного, звучно произносимого слова; они непосредственно сообщают свои мысли, из ума в ум, — т. е. у них идет беседа умная, духовная, непохожая на нашу, — иначе, они говорят без языка. Почему же, применяясь к сему, не допустить, что они движутся без ног и действуют без рук, одною силою воли и ее устремлений? Это тем удобнее принять, что, по св. Дамаскину, они в месте суть, как бы без места, находятся в нем, не занимая его, а только являя присутствие свое силою своего действия духовного. Если по сему можно признать, что они в месте суть без места, то как не признать, что они в образе суть без образа? Впрочем, из сего сопоставления желательно, чтобы выведено было одно заключение, что духовный мир есть для нас нечто таинственное, чего представить нам в подлинной его действительности нет возможности. Когда приходилось кому домыслиться до положения тамошних дел или Господу угодно было дать откровение о том, — то и другое делалось под образами нашей земной жизни. Эти образы представляют действительность, но не суть самая действительность. Она духовна, мысленна, не имеющая в себе ничего плотского. Ап. Павел был восхищен на небо и что сказал о нем? Что слышал там неизреченные слова, которых человеку нель-

зя пересказать. Слов нет у нас на выражение того. Наши слова грубы, чувственны, образны.

Приняв во внимание эту заметку, надлежит нам укротить свою умозаключительность по поводу сказаний о том, что бывает в духовном мире. Читай, углубляйся, назидайся, но положения какие-либо решительные выводить из того не спеши. Ибо что там, того око не видело, ухо не слышало и на сердце человеку не всходило.

Таким образом, мы вправе сказать, что новое учение из слов св. Кирилла в связи со сказаниями, относящимися к тому же предмету, вывело заключение в свое оправдание слишком поспешно. Для нас такое решение должно быть сочтено тем вернейшим, что у св. Кирилла есть прямые изречения о духовности ангелов и душ.

РАССМОТРЕНИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВ СВ. ОТЦЕВ О ЕСТЕСТВЕ ДУШИ И АНГЕЛОВ (ЧАСТЬ 3)

Сколько помню, как ни случится св. Кириллу говорить об ангелах, везде он их называет разумными. Так, в т. II, на стр. 23 на кн. Быт. по изд. Migne ангелы названы святыми и разумными тварями.

Равно в Thesaurus t. VIII, стр. 187 называются они разумными, высшими тварями. То же самое и во многих других местах.

Разумность, таким образом, поставляемая отличительным свойством естества ангельского, конечно, не благоприятствует мнению, что оно тело, ибо как назвать тело разумным? Но еще яснее это открывается из учения его о человеке и о душе его.

Не раз случалось св. Кириллу давать определение человека, и человек у него везде животное разумное, обладающее умом и ведением, и, конечно, по душе. Отдельно же, что есть душа, по св. Кириллу? Естество истинно бестелесное (толк. на Евангелие от Луки). Таким образом, если разумная душа у него бестелесна и невещественна, тем паче бестелесны и невещественны разумные ангелы, которых он везде ставит гораздо выше человека. А вот одно место, в котором одинаково и душе, и ангелам приписывается духовность. Это в книге против антропоморфитов (т. 9,

стр. 1083-4). Здесь он говорит, что образ Божий не в теле, ибо Бог чужд вещества и телесности, а «в свойствах нрава, в том духовном виде, который слагается из благообразия добродетелей». А это свойственно и ангелам — высшим и разумным силам.

Ограничимся, впрочем, этим. Как ни кратко приводимые заметки, — не думаю, чтобы кто, сообразив все в совокупности, дозволил себе предполагать в св. Кирилле какое-либо помышление о телесности душ и ангелов. Каждая из них больше имеет веса в определении мнения св. Кирилла о природе душ и ангелов, нежели длинные выписки, нами читанные. Они прямо относятся к предмету, о котором идет речь, тогда как последние говорят о том непрямо.

В 15 выписке из западного богослова приведено следующее мнение св. Мефодия: «души суть тела разумные (мысленные)». Прибавление желает видеть его на своей стороне.

Не означено, откуда взято это изречение, и не имеется возможности посмотреть — в каком смысле применено у св. отца выражение «тела разумные». Ибо по обычному представлению эти два понятия несочетаемы. Если тела, то неразумные; если разумные, то не тела. Не в таком ли смысле слово тело употреблено у него, как и у Тертуллиана, у которого, говорят, оно означает вообще субстанцию, в каком смысле прилагается и к Богу? В таком случае это изречение не в оправдание нового учения, а против него. Так и следует думать, ибо у св. Мефодия есть другие определенные места, говорящие о духовности естества души. Так, в «пире дев», в конце второго слова происхождение душ производит он от непосредственного действия Божия, подобно как и при сотворении первого человека, говоря: неразумные и нерассудительные люди, может быть, и послушают того, кто стал бы говорить, что этот плотский хитон души, засеменяемый человеками, образуется сам по себе без особого действия Божия; но тому, кто стал бы учить, что и бессмертное естество души всевается вместе со смертным телом, никто не поверит. Ибо бессмертное и нестареющее вдыхает в нас только Вседержитель, только Творец существ невидимых и неразрушающихся. «Вдунул, — говорится, — в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Если бы св. Мефодий сказал только, что душа, об-

лаченная хитоном тела, бессмертна и невидима, можно бы еще, кому охотно, разуместь под душою тонкое тело; но когда при этом он производит ее прямо от Бога, и именно от дыхания Божия, то нет сомнения, что он признавал душу духовною и невещественною, так как происхождение чрез дыхание Божие, указывая на особое общение с существом Божиим чисто духовным, отстраняет всякое помышление о телесности, хотя бы самой тонкой.

В другом месте, говоря о сотворении души по образу Божию, он ту же мысль высказывает еще ближе. «В неизреченной и Премудрости сродной красоте явились мы в мир сей, ибо душу устроила по образу своему, невещественная, нерожденная, ни начала, ни конца не имеющая, все творящая и все содержащая Красота. Посему душа разумна и бессмертна» (Сл. 6, гл. 1).

Если невещественная Красота устроила душу по образу Своему, то, конечно, и душа невещественна: иначе как она будет по Ее образу?

Этих немногих извлечений из св. Мефодия считаем достаточно к тому, чтоб лишить новое учение права считать сего отца на своей стороне.

В той же 15 выписке значится и мнение Блаженного Августина, будто бы душа есть в некотором смысле тело, с присовокуплением, что это мнение поставило в затруднение западного писателя, утверждающего, что душа невещественна и духовна.

Если душа, по Блаженному Августину, есть тело только в некотором смысле, то уж, конечно, не тело, как обыкновенно его понимают. Это тем несомненное можно сказать о мнении Блаженного Августина, что у него целая книга *de quantitate animae* направлена к разъяснению и показанию положения, что душа не тело, — и в трактате о Пресв. Троице одна глава (*Lib. X, с. VII*) вся занята опровержением ложных мнений о телесности души.

Вот несколько мыслей из первой книги «Душа от Бога и Богу подобна».

«Не думай, что Богу трудно было создать что либо Себе подобное. Как бессмертный. Он и душу создал бессмертную, по Образу Своему».

«О душе никак нельзя говорить: длинна, широка, высока. Это — телесные принадлежности, а душа нетелесна. Потому-то видим, что кто хочет соделаться таковым, каковым был создан от Бога, т. е., богоподобным, тот все телесное презирает, и от сего мира отвращается, потому что мир телесен». «Из того, однако ж, что душа ни длинна, ни широка, ни высока, не следует, что ее нет. Много есть предметов, кои не имеют сих принадлежностей, и однако ж признаются существующими. Кто, например, сомневается, что правда есть? Но о ней нельзя говорить, ни того, что она длинна, ни того, что широка или высока».

«Душа не из земли, не из огня, не из тугого какого элемента, не из всех вместе, не из нескольких. (Если бы тогда знали про эфир, то, конечно, Блажен. Августин сказал бы: не из эфира.) Богом создана, и не есть субстанция, ни земная, ни огненная, ни воздушная, ни водяная: но есть субстанция разумная — госпожа тела».

«А так как душа не тело, то она и сильна созерцать не телесное. Не будучи же телом, не имеет она и пространственных измерений. Все пространственное она содержит в памяти, а сама не пространственна. Душа не телесна, не протяженна в длину, не растянута в широту, не натянута в высоту — и однако ж в теле такую имеет силу, что в ее руках правление всех человеков, и она держит как бы рычаг для производства всех телесных движений».

Этих выписок достаточно, чтоб видеть мысль Блаженного Августина, которая должна приводить в затруднение не признающих душу духовною, а учащих, будто душа — тело.

Из Блаженного Феодорита новое учение не приводит свидетельств, но полагает, что и у него, между прочим, заимствовал свое учение св. Дамаскин о признанной будто им телесности естества ангелов.

Вот места из Блаженного Феодорита, которые говорят совсем противное. В 69 вопр. на кн. Бытия он пишет: «Писание говорит, что Авраам видел мужей. Итак, если иметь во внимании только букву, то мужи, а не ангелы вкушали. Если же вникнем в смысл, то (скажем, что) ангелы видимы были вкушающими. Ибо как, имея естество бестелесное, и они, и Владыка их только казались имеющими тела, в каких были видимы, так и вкушающими они только казались,

не влагая пищи в уста и чрево, ибо не имели тел». Здесь ангелы признаны не имеющими тела, так же как и Господь. Но Господь Сам не вещественен и тела не имеет никакого, следовательно таковы же, по Феодориту, и ангелы.

В 69 вопр. на Исход он спрашивает: «Почему пророк называл манну хлебом ангельским?» и отвечает: «Потому что ангелы послужили в даровании ее. Само же бестелесное естество не имеет нужды в пище».

Вот и здесь ангелы бестелесны. И нельзя думать, что бестелесными признает их Блаженный Феодорит потому только, что у них нет грубых тел, ибо в первом случае они названы бестелесными наравне с Владыкою своим, у которого нет тончайшего тела.

В толковании Блаженного Феодорита на 7 стих 12 главы пророка Даниила читаем: «знаем, что природа ангелов бестелесна, а принимают они образы на пользу видящих, и являются чаще кроткими по снисхождению, а иногда и строгими для вразумления».

Довольно и этих свидетельств, дабы видеть, что Блаженный Феодорит считает ангелов бестелесными, как бестелесен Сам Владыка их.

В Слове о смерти приводится следующее место из св. Кассиана Римлянина: «Хотя мы многие существа называем духовными, но их никак не должно признавать бестелесными. Они имеют собственное тело, в котором существуют, хотя несравненно тончайше нашего тела» (Собес. 7, гл. 13). Самое содержание выписки показывает, что у св. Кассиана не та мысль, какой держится новое учение. Св. Кассиан говорит, что ангелы, архангелы и прочие силы имеют соответственное тело, в котором существуют, хотя несравненно тончайше нашего тела; и к этим-то телам, в которые облечены ангелы, и относит тела небесные, о которых поминает апостол, говоря: и тела небесные, и тела земные и проч. А новое учение утверждает, что ангелы суть тела тонкие, что сами ангелы суть тела, так что, кроме тела, у них ничего нет. Но это два мнения совершенно различные. Если б новое учение говорило только, что ангелы имеют тела, можно было бы и не спорить с ним; ибо при этом главною господственною стороною у ангелов поставляется все-таки разумно свободный дух. Но когда гово-

рится, что ангел есть тело, тогда надобно отрицать у него свободу и сознание, ибо эти качества не могут принадлежать телу, какое ни придумай.

Допустив это и не имея возможности не видеть в ангелах разумности и свободы, для объяснения только остается сказать, что Бог действует в них, и таким образом прийти прямой дорогой к пантеизму. Ибо, после ангелов, долго ли сказать, что и во всем прочем действует Бог и проявляет Себя? Итак, говорю: мнение св. Кассиана не в пользу нового учения. Было несколько и других отцов, которые так думали, но большинство и славнейшие из отцов признавали ангелов чистыми духами.

«Прибавление к Слову о смерти» хотело привести в свое оправдание мнение св. Григория Нисского, но не исполнило обещания. Посмотрим же сами, что у него есть.

У св. Григория Нисского очень мало говорится об ангелах, но о душе есть намеренные исследования в особых статьях, каковы, например, о душе и воскресении и об устройении человека.

В первой вот что есть:

«Она (душа) невещественна, и бесплотна, и движется соответственно со своею природою, и свойственные ей движения обнаруживает телесными органами».

«Душа есть сотворенная сущность, сущность живая и разумная, органическому телу сообщающая собою жизненную и восприимлющую чувственную силу. Органы чувств не дают познания: мысль руководит их к ведению, как и философ один (Епихарм) говорит: и видит ум, и слышит ум».

По описании, как доходит человек до устройства автоматов, св. Григорий говорит: «Не явно ли, что в человеке есть какой-то ум, иное нечто против видимого; и тем, что есть в собственной его природе невидимо и духовно, он предуслаживает в себе это (т. е. как устроить автомат) измышлениями, и потом, составляющуюся таким образом внутри мысль при помощи вещества приводит в видимость».

Что такое это невидимое? — спрашивает он. «Оно не есть что-либо вещественное».

«Что значит это невещественное, — или что есть ум-душа в самой его сущности? Кто не сомневается в бытии того, о чем

у нас идет речь, тот достаточным для себя найдет признать, что это не что-либо, постигаемое чувством, не цвет, не очертание, не упругость, не тяжесть, не количество, не протяжение по трем измерениям, не местное положение и вообще, не что либо из усматриваемого в веществе».

Вот положения, совершенно отвергающие новое учение, по которому в душе есть и очертание, и протяжение, и местное положение.

Затем на вопрос: отрицая один за другим вещественные признаки в душе, не придем ли мы к мысли, что ее вовсе нет? — отвечается: если чрез отрицание признаков вещественных необходимо приходится к отрицанию бытия существа, в котором они отрицаются, то по такому ходу умствования надо будет отрицать и бытие Бога, ибо известно, что Божеское естество бесплотно и не имеет вида. Если же последнее нелепо, то — и первое тоже.

Отсюда выводится недоумение, что при таком последовании мыслей мы впадем в другую крайность — должны будем признать ум или душу одним и тем же с естеством Божиим. Это возражение нового учения, рельефно им выставляемое («Слово о смерти»).

А вот ответ св. отца:

«Не говори: признать одним и тем же, потому что речь эта нечестива; но, как научен Божественным словом, скажи: признать одно подобным другому. Ибо сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление первообразу, умственное — умственному и бесплотное — бесплотному, свободно от всякого времени, как и первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним, потому что не было бы образом, если б во всем было одно и тоже с первообразом; напротив того, какими чертами в несозданном естестве отличается первообраз, с теми же самыми созданная природа показывает образ; и как часто в малом осколке стекла, когда случится лежать ему под лучем, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в таком объеме круга, в каком вмещает в себе его малость осколка, так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых оных свойств Божества, так что руководимый ими разум не уклоняется от представления ума в его сущности при исследовании предмета, очищенного от телесного

свойства, и опять не приводит в равенство с невидимым и пречистым естеством естества малого и привременного; но хотя признает сущность умною, потому что она образ умной сущности, однако же образа не называет тождественным с первообразом».

«Местное положение свойственно одним телам, а душа, как бесплотная, по естеству не имеет никакой нужды содержаться в каких-либо местах».

«Три состояния разумного естества — одно, в начале получившее бесплотную жизнь, которое именуем ангельским, другое, сопряженное с плотью, которое называется человеческим, и еще другое, отрешенное от тела посредством смерти, как усматривается это в душах».

А вот и об ангелах краткое слово:

«Бесплотному и духовному какой труд перелететь бездну, даже самую широкую, потому что духовное по естеству, где бы ни пожелало быть, является там, не тратя на это времени».

А новое учение все затрудняется объяснить движение ангелов и душ, если признать их духами!

Те же самые мысли св. Григорий Нисский излагает и в статье об устройении человека. Приведу только такие, которые имеют какой-либо новый оттенок. Здесь, например, говорится, что «в основание устройства полагает (Бог) в человеке сугубое начало, смешав с земным Божественное, чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому, наслаждаясь и Богом, по естеству Божественному, и земным, по однородному с ним чувству». «Душа показывает в себе далекость от материи тем самым, что, не подчиняясь, свободно, повелевающе располагает своими желаниями». «Как Божество есть ум и слово, так недалеко от этого и естество человеческое». «Стремиться к совершенству жития в Боге есть принадлежность духа». «Бесплотное вещество не объемлется какими-либо местными очертаниями». «У нас не три души, а одна, умная, невещественная, посредством чувств соединенная с естеством вещественным». И проч., и проч. . .

Все это в совокупности не требует толкований. Ясно как день, что св. Григорий Нисский признавал душу чистым духом. Можно и не жалеть, что мы не можем привести из

него особых мест о природе ангелов. Ибо если душа — дух, то тем паче — ангел. Впрочем, одна мысль его прямо об ангелах мимоходом высказана им и приведена уже нами. Подобная же мысль содержится и в 4-м слове о молитве, где говорится, что вся разумная тварь делится на естество бесплотное и на облеченное плотью; бесплотное естество есть ангельское, а другой вид естества — мы, люди. Решительная определенность учения св. Григория Нисского о духовности души — одной разумной твари — отнимает всякую возможность кривотолковать бесплотность тонкоплотностью. Но вот одно место, где он прямо ангелов называет не бестелесными только, но и совсем неведущими:

«Тебя, человек, ангел касается и, будучи бестелесным и неведущим, не гнушается тебя, из плоти и крови составленного».

Св. Максима Исповедника Прибавление ставит в числе учителей св. Иоанна Дамаскина, и поминает о нем, в чаянии, что и у него есть что-нибудь о телесности естества души и ангелов. Но можно сказать, что надежды нового учения нигде не были так обмануты, как в этом случае.

Св. Максиму Исповеднику приходилось намеренно рассуждать о естестве души и решать прямо вопрос: вещественна ли она? Сюда особенно относится небольшой трактат его о душе и письмо его к архиепископу Кизическому Иоанну о том, что душа неведуща и бестелесна. Сделаем извлечения из того и другого.

В трактате о душе (Patrol, graec. t. 91, стр. 356 и д.), объяснив образ познания души, доказав ее бытие и то, что она есть субстанция, св. Максим решает затем вопрос: неведуща ли душа?

«Если, — говорит он, — душа — тело, то движение ее происходит или извне, или изнутри. Но оно ни извне не дается ей, потому что она не получает толчков и не бывает влекома, подобно бездушным, ни изнутри, подобно одушевленным, ибо неуместно говорить что в душе есть душа. Итак, душа — не тело и, следовательно, неведуща».

«Если, — продолжает св. Максим, — душа — тело, то она должна иметь качества чувственные (внешними чувствами познаваемые) и питаться. Но она не питается, или если и питается, то не телесною пищею, как питается тело, а бес-

телесною, ибо питается умом. Не имеет она и чувственных качеств; ибо нельзя, например, видеть ни правды, ни мужества и ничего подобного, а это суть качества души. Итак, душа — не тело, следовательно, невещественна!»

Объяснив после сего, что душа проста, бессмертна и разумна, он заключает: «Таким образом, что же такое душа? Душа есть существо невещественное и бестелесное, умное, в теле живущее и его оживляющее».

В письме к архиепископу Кизическому мысль о невещественности души разъясняется пространнее и всестороннее. Видно, что и тогда были лица, возмущавшие покой христиан распространением ложного учения о телесности души. Архипастырь Кизический, поборовшись с ними сам, на основании Слова Божия и отеческих писаний, обратился к св. Максиму с просьбою собрать для него естественные доказательства невещественности души, не касаясь св. Писания и св. Отцев. св. Максим отвечал:

«Кто это такие, которые утверждают, будто ни одной твари нет невещественной и бестелесной? И какие ничтожные выдумки и мечты противопоставляют они высказанным вами непреложным истинам!»

«Тело само по себе недвижимо. Если душа — тело, хотя бы то наитончайшее, как говорят, то и она будет недвижима. Если же так, то откуда у нас движение? Если от чего другого, а то другое тоже — тело, то опять вопрос: откуда у того движение? И эта цепь вопросов в бесконечность, пока не дойдем до твари невещественной. Если скажут, что нас движет Бог, то должны будут признать Божество причиною и тех неуместных и срамных движений, которых у нас, как известно, очень много».

«Всякое телесное существо определяется по количеству и качеству, массою, видом, формою и цветом. Определение сих сторон полагает конец исследованию. Теперь, если душа — тело, то и она таким же образом должна быть определяема, — что нелепо; следовательно она — не тело». «Если они (спорщики) не сомневаются, что душа существует; ум же, признавая ее существующею, не может приписывать ей качеств, коими определяется всякое тело, — ни цвета, ни формы, ни плотности, ни тяжести, ни массы, ни протяжения по трем измерениям, словом, никаких свойств, под коими обыкновенно представляется тело, — то душа, не имея ниче-

го такого и не будучи чем-либо из таковых, должна быть не тело, — невещественна, если существует».

«Если всякое сложение и разложение и рассечение уместно только в телах, а то, что свободно от всякого сложения, разложения и рассечения, необходимо должно быть признано не телом; то душа — не тело, так как она не причастна ничему такому».

«Если все телесное бывает или одушевленно, или неодушевленно, то и душа, если она — тело, будет одушевленное или неодушевленное существо. Если она существо одушевленное, то, конечно, одушевляться она будет чем-нибудь одушевляющим, или существом каким, или силою, или принадлежностью. Но и вообще говорить, что душа одушевляется, как и говорить — свет освещается, или — огонь согревается, очень смешно. Если, далее, признаем, что душу одушевляет какое-либо существо, то должны будем назвать его опять или телом, или не телом. Если назовем телом, то опять вопрос: что его одушевляет? — и должны будем тянуть таким образом без конца это из неуместных неуместнейшее кружение совопросничества, пока не признаем душу существом нетелесным. Если же скажем, что душу одушевляет какая-либо сила и способность ее или какое качество и принадлежность, то в таком случае животворителем и движителем существа будет у нас то, что само не есть существо. При этом низвернется порядок, по которому одно господствует, а другое подчиняется. Душа наша создана быть госпожою тела по естеству, как существо не телесное; но если она тело, по мнению этих, то будет состоять под господством того, что есть не в качестве существа... Что она имеет это тело, разнотелное с ним, признать не отказываемся, зная, что это так есть; но признать невежественное положение, что она сама — тело, не согласны, зная, что есть большое различие между "иметь тело" и "быть телом"».

«Если они не соглашаются признать душу нетелесною из опасения, чтоб не возвысить ее до равенства с Богом, Которого исповедуют нетелесным, — боясь, таким образом, страха, где нет страха, — то пусть уж, чтоб эта война их неразумия явилась в совершенстве, отнимут у нас и все прочее, что присвоается нам, как удостоенным быть причастниками Божеских благ, и что, обратно, по заключению от нас, приписывается Богу, как Творцу и Дарователю. Что же именно? Бытие, жизнь, свет (сознание), благолюбие, мысль, ведение. Ибо как мы именуемся существующими, живущими света-

ми (себя сознающими), благими, мыслящими, разумными? Так равно и Бога именуем Сущим, Живым, Светом, Благом, Умом, Разумом».

«Какой же у них (спорщиков) смысл, если душа при многом другом такова есть и так именуется (как Бог), и если телесною она никак быть не может, потому что таков Бог. Надлежало бы уж посему или нам не именоваться ни одним из показанных прежде имен, потому что таков Бог, или Бога не именовать таковым, потому что мы таковы. Но ведь мы таковы и так именуемся не как равные Богу, но как действие по причине, как причастники благ по дарователю, как получившие бытие по источнику его, — не уравнительно или соименно, как свойственно единосущным, но подобоименно, или, так сказать, по участию только в имени, тогда как действительность одна от другой отстоит на бесконечное расстояние, ибо Бог преестествен и бесконечно выше всякого естества и всякой действительности».

«Да как же, если уступить им, что душа — тело, сохранится наше преимущество быть по образу Божию, когда, допустим, что душа не во всем подобна первообразу? Как образ мысленного мы называем ее мысленною, а как образ бессмертного, нетленного и невидимого, мы и в ней признаем эти качества. Таким же образом ничто не препятствует признать ее нетелесною, т. е. чуждою всякой вещественности, всякого пространственного протяжения и измерения, хотя в то же время она будет признаваема совершенно отличным от него; ибо иначе тут было бы не подобие, а ничем не различаемое тождество.

В каких чертах созерцается первообраз в несозданном, неизменяемом и безначальном естестве, в таких же и тварное разумное естество представляется действительно являющимся, но никак не тождественно, не в такой же степени и силе, а так, как последний, почти исчезающий отзвук эха все еще показывает след слова. И как от стройного сочетания того, что есть и бывает во вселенной, любомудрый ум, возносясь помышлением своим к чистому и невещественному, различает движущего от движимого, и, понимая его единым, простым, из себя сущим, всегда себе равным, и творцом всяческих, признает непрístupным для всего прочего, но вместе — все содержащим, всеустраивающим, и все прежде бытия ведущим, по беспредельности силы своей; так и чрез разнообразное и стройное движение частей и членов малого мира (разумею человека), принимая к причине, приводящей в нас сей ме-

ханизм в движение, познает другое нечто, по естеству отличное от этого органического строя тела, и созерцает его не как тело в теле, как кажется новым нашим мудрецам и бездоказательным догматистам, но простым и нераздельно единичным, не определяемым формою и пределами облегающего его тела». Вот мудрое философствование св. Максима! Не очевидно ли, как оно во всех пунктах и с какою силою опровергает новое учение и наших догматистов».

Этим кончим наше рассмотрение первого доказательства, употребленного новым учением в подтверждение своей мысли, — рассмотрение ряда свидетельств св. Отцев и Учителей Церкви. Всякий непредубежденный бесспорно согласится, что на стороне нового учения не оказалось ни одного св. Отца.

Малая тень такого мнения виднеется у св. Макария, но очень, очень неопределенная.

Св. Иоанн Дамаскин совсем не имел в мысли того, что из него выводит сие учение, а прочие св. Отцы прямо стоят против него. Имея такой облак свидетелей, и во главе их великих учителей и святителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого, кто из православных согласится хоть на одну минуту допустить мысль, будто ангел — тело, и душа — тело?

РАССМОТРЕНИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВ СЛОВА БОЖИЯ О ЕСТЕСТВЕ ДУШ И АНГЕЛОВ

Переходя к обсуждению мест св. Писания, в которых новое учение чает видеть опору себе, наперед заметим, что как учение о духовности душ и ангелов не ново, а всегда было в Церкви, то она прибавила для себя места Писания, которые всегда всеми и употребляются, когда приходится говорить о духовном естестве ангелов и душ. Места эти составляют, как говорится, *sedes doctrinae*. Новое учение и намека не сделало на эти места, как будто не слыхало о них, и никто другой не знает их.

Так, в доказательство духовности души все приводят образ создания человека. Человек создан по образу Божию, образ сей не в теле, а в душе, ибо Бог не телесен. В душе же в чем именно образ Божий? Или в естестве души, или в ее стремлениях, или в том и другом. Но на чем ни остановись

из сего, должно признать душу духовною. Если образ Божий в естестве души, то она духовна, потому что Бог есть дух. Если образ Божий в высших духовных стремлениях, то, как духовные явления и действия не могут происходить от телесного существа, а должны происходить от существа духовного, душу опять должно признать духовною, чтобы можно было производить из нее духовные действия, присутствие в душе и необходимая сила которых всеми признаются.

Все св. Отцы, как мы уже убедились, в создании человека по образу Божию видели неотразимое доказательство духовности естества души. Образ создания человека, надо полагать, и в роде человеческого оставил убеждение в духовности души, которое в язычестве затемнилось и затерялось, — в народе же Божиим сохранилось во всей целостности и чистоте.

Общую об этом веру народа Божия выразил Екклесиаст. Возвратится, сказал он, прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его. Никто не сомневался и не сомневается, что под духом здесь разумеется душа, как существо невещественное и бестелесное. Это верование, как наследие от народа Божия, перешло и в христианский мир, для которого оно, однако ж, получило особую печать утверждения в словах Господа, заповедавшего не бояться убивающих тело, души же не могущих убить и повелевавшего поклоняться Богу Духу духом и истиною.

На последнее место мало обращают внимания, между тем оно очень решительно в занимающем нас споре. Чтобы кланяться Богу духом, надобно быть духом. Если даже под духом разуместь здесь только одно духовное обращение к Богу, т. е. указание не на естество души, а на духовные действия, от нее исходящие, подобно истине, то и в этом случае заключение будет одно и то же: душа должна быть духом, ибо духовные действия, так обязательно Господом возлагаемые на душу, не могут исходить из тела, как ни будь оно тонко. Толковать это слово другим каким образом не допускает сочетание, в каком оно стоит здесь. Оно приложено здесь и к Богу, и к душе. Если в отношении к Богу оно означает дух чистый, невещественный и бестелесный, то по какому же праву в отношении к душе давать

ему другое значение, да еще в одном и том же изречении? И, наконец, как тогда им определяется духовное отношение души к Богу на основании чистой духовности Божией?

Таковы прямые указания Слова Божия на духовность души! Духовность естества ангельского, утверждает св. ап. Павел, прямо именуя их служебными духами, посылаемыми на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (Евр. 1.14).

Как в приведенной пред сим заповеди Спасителя, слово «дух» означает невещественное и бестелесное существо, так то же значение имеет оно и в изречении апостола, наученного таинствам веры от Самого Господа. Этими двумя изречениями окончательно утверждается библейское значение слова «дух» в приложении к душе и ангелам; оно значит в этом отношении — существо невещественное и бестелесное, так же, как и по отношению к Богу. Посему мысль нового учения, будто между тварями нет духовных существ, противна ясному указанию Слова Божия.

Если в Слове Божиим многократно упоминается о явлениях ангелов в видимом теле, то во всех таких случаях они обнаруживали ум и волю и вообще действовали так, как свойственно действовать разумно свободным, духовным существам.

Образ человека, в котором они являлись, не составляет их самих, а представляет только видимость их явления: поэтому отнюдь не возмущает уверенности в духовности их естества, как и Богоявления не расстраивают уверенности в духовности естества Божия.

Таковы основания духовности естества душ и ангелов, извлекаемые из Слова Божия учителями церковными! Новому учению следовало бы сначала разорить эти основания, а потом полагать новые, дабы благонадежнее было потом воздвигать свое здание, — но оно этого не сделало. Если можно в обеих брошюрах указать что-либо в этом значении, то это лишь ложное толкование слова «дух» и неправое применение сего толкования к делу.

Приведенные места Писания ясно говорят, что ангел и душа — дух; новое учение отводит глаза свои от яркости исходящего отселе света истины. Пусть так, толкует оно, но духом они называются только как существа тонкие, и

все-таки вещественные, — или: но этим выражается только то, что они невидимы для наших телесных очей. Но как такие положения выставляются без всяких доказательств, то их должно счесть не имеющими никакой силы, как все голословные утверждения и отрицания.

Я же, со своей стороны, нахожу их не только голословными, но и опасными. Ибо если слово это одинаково и даже в одном и том же месте прилагается и к Богу, и к ангелам, и к душам, то когда в отношении к сим последним дается ему значение только тонкотелесности невидимой, — мысль неопытная удобно может перенести такое значение и на Божеское естество.

Чтобы не впасть в такое опасное заключение, новое учение не дает никакого руководства, не указывает никакого критерия для различения значения слова «дух», при употреблении его в отношении к Богу и в отношении к душам и ангелам. Напротив, есть в нем такие сочетания речи, которые прямо ведут к такому заключению. Например, в «Прибавлении» читаем: «св. Писание и св. Отцы называют и Бога духом, и ангелов, и демонов, и души человеческие — духами. Этим выражается только то, что как Бог, так ангелы и демоны, и души невидимы для телесных очей наших». Здесь прямо говорится, что и в отношении к Богу слово «дух» не означает невещественности, а только указывает на невидимость. Невидимость же в другом месте протолкована тонкотелесностью.

Таким образом выходит, что и Бог есть дух только по своей невидимой тонкотелесности. Новое учение напрасно твердит: один Бог есть дух; если мы уже заподозрили его в неосновательности убеждения, то имеем право потребовать у него: укажи нам мудрых учителей, которые бы надлежащим образом понимали слово «дух», — таких учителей, в которых бы мы не сомневались. А как указать, когда оно говорит, что и Писание, и св. Отцы, употребляя слово «дух» в отношении к Богу, означали этим только невидимость для очей наших грубых. Других же учителей, несомненно верных истине, для нас нет и быть не может. Вот куда завело нас новое учение!

Навожу все это затем, чтобы яснее стало, как солга неправда себе. Лжи не утайшь: как ни прикрывай ее сло-

воизвитием, она все равно наружу выходит. Слово «дух», приложенное в Слове Божиим к душе и ангелу в таком же смысле, как и к Богу, прямо в сердце поражает новое учение; потому-то оно и старается отвести удар этот, — но, отводя, наносит себе еще большие удары.

К таким же неудачным отводам должно отнести и другое толкование слова «дух», в значении воздуха, ветра, дыхания человеческого. Это толкование приводится затем, чтоб раздвоить и чрез то ослабить и помутить крепко стоящее в уме всех понятие о духе как существе невещественном. Показания же сии никакой силы не имеют. Точно — слово «дух» получает иногда и такие значения, но эти значения суть побочные, не собственные. Собственное библейское значение сего слова, как мы видели, есть дух, существо разумное, невещественное и бестелесное. То же значение соединял с этим словом и весь сонм св. Отцев, как мы тоже видели.

Понять нельзя, как можно было написать, что «словом „дух“ в писаниях отеческих по современному отцам понятию, недавно утратившемуся (?), всегда именовались газы (газы?! — да знали ль тогда про них?) и пары, наиболее воздух, ветер и дыхание человеческое» («Слово о смерти»). Это есть обобщение совершенно незаконное, противное и Слову Божию, и отеческим писаниям. Эта незаконность принимает и другой характер, когда самому учению новому известно, что узаконить такое обобщение нельзя, и когда даже оно само не всегда слово «дух» употребляет в таких значениях.

Видно, что значение слова «дух», так ясно выражаемое в Слове Божиим и у св. Отцев, не давало покоя нашему новшеству. И вот оно, наконец, прибегает к последнему убежищу — истолкованию, откуда взялось самое слово «дух», чтобы вывести отсюда, что им не означает что-либо невещественное. «Слово „дух“, — говорит оно, — взято от дыхания. Дыхание — признак жизни. Душа оставляет тело при усиленном дыхании. С выходом ее прекращается жизнь. Естественно было по сему существо, живущее внутри тела, назвать духом и душою. Душа по выходе из тела невидима; естественно было назвать душу или дух существом невидимым, бесплотным, невещественным. Опять

столько же естественно было признать в душе свойственную ей вещественность, обозначаемую особенною полнотою дыхания, при котором она выходит» («Прибавление»).

Предлагается гадание о происхождении слов «дух» и «душа». Но что это происхождение действительно таково, надлежало бы приложить какое-либо основание. По одному только гаданию о сем нельзя возвести его в достоинство истины. Мы имеем другое объяснение, более близкое к существу дела, — не по исходу души из тела, а по входу в него. Что было прежде — издыхание или вдыхание души? Вдыхание. Так не лучше ли производить слова «дух» и «душа» от сего вдыхания? — И лучше и обязательно, по крайней мере для рассуждающих по Писанию и св. Отцам. «Вдунул в лице его дыхание жизни, — говорится в Писании, — и стал человек душею живою». Вот с какой минуты стала известна душа! Св. Григорий Богослов говорит, что «душа есть дыхание Божие» (т. 4, стр. 240) и что «вложенная Богом жизнь в человека известна под именем души» (там же, стр. 158). Вот истинное христианское производство слова «душа» и за нею — слова «дух»! Но в таком случае из двух естественностей, выводимых новым учением из своего предположения, по нашему объяснению уместною будет исключительно одна — признать душу существом невидимым, бесплотным, невещественным, каков и Сам Бог, вдохнувший ее; другая же, признающая в душе свойственную ей вещественность, будет уже совершенно противоестественно.

Если, таким образом, все уклончивые толкования слова дух оказываются решительно несостоятельными, то нет сомнения, что они ни у кого не поколеблют здравого понятия о духе, извлекаемого из Слова Божия и отеческих писаний. Следовательно, приведенные нами доказательства из Слова Божия о духовности естества души и ангелов стоят во всей силе, и покушение нового учения парализовать эту силу таким приемом надо счесть очень неудачным.

Посмотрим теперь, какие места Писания само оно ставит в основу свою, или вообще, как оно на основании Слова Божия доказывает себя.

«Священное Писание не излагает отдельного, определенного учения о духах, как о многих других предметах; но вместе

с тем учение Свящ. Писания о духах — ясно. Сотворенные духи называются бесплотными сравнительно с нами. “Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня” (Лук. 24, ст. 39), сказал Спаситель ученикам Своим, явившись им по воскресении в прославленном теле, обличая и опровергая помышление их, что они видят дух. Сравнение: как у Меня — есть сравнение с человеческою плотью Богочеловека, св. Василий Великий видит такое же сравнение в словах апостола: наша брань не против крови и плоти, но против духов злобы (Еф. 6,12). (Беседа о том, что Бог не есть причина зла)».

«Священное Писание повсюду свидетельствует, что ангелы являлись по собственному изъявлению на то воли Божией» («Прибавление»). Вслед за сим приводятся многие из поминаемых в Слове Божиим ангелоявлений, именно — жене Маноя, женам-мироносицам, Корнилию Сотнику, Иисусу Навину, Гedeону и проч. . . Тут же делаются выводы из указанных явлений, которые потом сведутся к тому, что ангелы имеют вид человека, зависимы от пространства и времени, имеют движение, а заключается все так: «св. Писание, повествуя о явлениях ангелов, всегда изображает их являющимися в виде человеков, и потому учение преподобного Макария, что ангелы суть тонкие тела, невидимые телесными очами и имеющие такой образ и вид, какой имеет человек в своем теле, основано на постоянном свидетельстве св. Писания».

Так как этот вывод держится на мысли, что ангелы точно таковы и сами в себе, как являются, а против этого стоит другая мысль, что может быть они принимают тела, то новое учение эту последнюю мысль и спешит отвести следующим замечанием: «Западный писатель говорит, что духи облакаются в тонкие тела, когда являются человекам. Этого в Писании нигде не видно; не видно и того, чтобы ангелы изменялись при явлении человекам; напротив того, Писание говорит, что Бог отверзает очи человека, когда Ему бывает благоугодно допустить человека до видения ангелов. Падшие духи принимают разные образы ложные, имея на то природную способность. Западному писателю войти бы в рассуждение: где хранятся тонкие тела, в которые облакаются духи для явления человеку».

Вот, *in extenso*, все доказательство нового учения, взятое им из Слова Божия. С первого раза видно, что оно имело в виду только ангелов, оставив в забвении душу челове-

ка, созданную по образу Бога — Духа, и что в отношении к ангелам оно опирается главным образом на ангелоявления. Пройдем все это доказательство подряд.

«Священное Писание не излагает отдельного, определенного учения о духах, как и о многих других предметах, но вместе с тем учение св. Писания о духах — ясно». Мимоходом заметим: как это Писание, не уча определенно, учит ясно? Где нет определительности, какая же там ясность?

Св. Писание учит ясно и определительно о том, что ангелы существуют, что они суть духи и что посылаются от Бога к людям на помощь им в делах спасения. Но что ангелы, будучи духами, не имеют тела, это прямо не говорится, а выводится из снесения мест Писания. Такое учение для одного может иметь ясность и определенность, а для другого будет неясно и неопределительно, пока он будет ограничиваться при этом одним Писанием. Когда же приложить к этому и учение, постоянно содержимое Церковью, то такое учение о бестелесности ангелов даст ему ясность и определенность решительную.

«Сотворенные духи называются бесплотными сравнительно с нами».

Вот уж об этом нет ни малейшего намека в Писании. И если бы некоторые из св. Отцев, по побуждениям, конечно, безукоризненным, не употребили фразы «сравнительно с нами», — мы и помышления не имели бы о такой сравнительной бесплотности. Что это так — доказывает очень неудачный опыт нового учения подтверждать такую мысль Словом Божиим.

«Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня, — сказал Спаситель ученикам Своим, явившись им по воскресении в прославленном теле, обличая и опровергая помышление их, что они видят дух... Сравнение «как у Меня» — есть сравнение с человеческою плотью Богочеловека».

Решительно непонятно, как тут можно видеть мысль о сравнительной духовности ангелов! Ведь Спаситель по воскресении являлся точь-в-точь так же, как являются ангелы. Как они бывают видимы и невидимы — тут же, в одном месте, так и Спаситель был видим, например, в Еммаусе и тотчас стал невидим. Как ангел явился, например, ап. Пет-

ру в темнице, двери которой были замкнуты, так и Господь ученикам Своим явился дверем затворенным. Если теперь Господь, когда апостолы, основываясь на этом сходстве явления Его с явлениями ангелов, подумали, что Он — дух или ангел, сказал им, чтоб они не путали Его с ангелом, приводя в основание то, что дух, являющийся ангел, плоти и костей не имеет, то этим показал, что у них совсем нет плоти, даже и такой, какая есть у Него, бывающая видимою и невидимою тут же, по Его желанию. У Него плоть, бывающая видимою и невидимою и являющаяся дверем затворенным, есть Его плоть; Он облечен ею, всегда носит ее, а у духов-ангелов, нет этой плоти, они не облечены ею, не носят ее постоянно, хотя и они тоже бывают видимы и невидимы и являются дверем затворенным. Вот прямая мысль текста! Как уж новое учение тянет его на свою сторону, понять нельзя. К тому же надобно и то сказать, что это место само затруднительно для понимания, само требует уяснения. Надобно наперед определить его мысль, чтоб выводить из него что-нибудь. Ибо непонятно, что это за тело у Спасителя, имеющее плоть и кости и между тем бывающее видимым и невидимым, и являющееся дверем затворенным? И еще, — кого разумел Спаситель под духом, у которого отрицал плоть и кости? Говорит: осяжите — но и ангелы бывают осязаемы, когда являются.

Можно и вот как думать. Обыкновенно плоть и кости, как есть у нас, не могут являться дверем затворенным. Посему, когда Спаситель говорит о плоти и костях в Себе, их нельзя разуметь в собственном смысле; они имеют здесь значение переносное. Господь хотел сказать, что тело Его имеет стойкость, осязаемость, не есть как бы ничто в воздухе разливающееся. Но, применяя это к являющимся ангелам, нельзя сказать, что они того не имеют, ибо и они бывают осязаемы и действуют на видимые предметы, например, отваливают камень. Посему, вероятно, когда Спаситель говорит: дух плоти и костей не имеет, т. е. дух не имеет стойкости, осязаемости, — то указывает не на ангела, а на призрак. Апостолы подумали, что видят призрак, в воздухе разливающийся, не имеющий никакой стойкости. Господь и говорит им: «Я не таков, осяжите Меня: духа же, т. е. призрака, осязать вы не можете».

Вероятно, и здесь помышление апостолов было то же, какое имели они, когда увидели Спасителя, ходящего по водам. Но если так понимать это место, то из него никакого нельзя вывести заключения ни относительно телесности, ни относительно бестелесности ангелов.

Ни слова ап. Павла, ни толкование их св. Василием и намек никакого не делают на сравнительную бесплотность духов. Если бы у св. Василия Великого была мысль о сравнительной бесплотности, он прибавил бы к фразе «оно (естество духов) бесплотное» пояснительную оговорку, что эта бесплотность у них относительная, сами же они суть тело. Но так как он этого не сделал, а говорил без ограничений, что естество их бесплотно, значит он признавал его именно таковым, признавал, что духи не только не суть тело по естеству, но совсем не имеют никакого тела.

Мы уже видели полное учение св. Василия, видели, что он признавал ангелов чистыми духами, созданными тогда, когда не было создано ничего вещественного; а теперь ограничимся этим замечанием, чтобы только показать, что в словах «наша брань не против крови и плоти» никакого нет указания на сравнительную духовность духов.

«Св. Писание повсюду свидетельствует, что ангелы являлись по особому изъявлению на то воли Божией»... Тут главное доказательство нового учения. Насколько оно сильно, это мы сейчас увидим.

Все Писание исполнено свидетельствами явлений ангелов, равно в сказаниях о деяниях св. апостолов, о жизни свв. святителей, мучеников, преподобных и богоносных отцев, — всюду нередко поминается об этих явлениях. Но всем этим фактам надпись одна: не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение? (Евр. 2.14). Так как они затем, между прочим, и созданы, чтобы способствовать нам в духовных нуждах наших, то и посылаются к нам и являются, когда нужно.

О природе же ангелов из обстоятельств их явления прямо вывести ничего нельзя. Ведь нельзя же сказать так: поелику ангелы являлись в телесном виде, то они суть тело. Естественный ход рассуждения в этом случае должен быть таков: ангелы в обыкновенном порядке невидимы, но ко-

гда являются к нам, бывают видимы в телесном виде. Что это значит? Это значит, должно отвечать, или то, что ангелы, духи невидимые и бестелесные, принимают на себя тело, когда повелением Божиим посылаются к нам, или то, что они носят постоянно, как естественную часть своего состава, — тело, способное быть видимым и невидимым, осязаемым и неуловимым, или, пожалуй, в угодность только новому учению, то, что они суть тело. Если к этому нельзя прибавить еще четвертого предположения, то следовало бы потом умствовать так: ни первого, ни второго сказать нельзя, следовательно остается верным третье.

Новое учение не сделало этого, стало быть оно не хотело подчиниться игу логических законов определенного течения мыслей и поступило самочинно и произвольно. Оттого и вывод, составляющий его основную мысль, есть вывод произвольный, не имеющий законного основания в приведенных фактах. Следовало ему наперед доказать, что невозможно согласиться ни на то, что ангелы — духи неведущие и бестелесные принимают на себя тело, ни на то, что они, будучи внутренне духами, носят внешнее тонкое тело, способное делаться видимым и осязаемым, — тогда, может быть, и вышло бы у него третье мнение. А то, прямо выведши, такое третье мнение, оно погрешило против логики и оставило мысль свою бездоказательною.

Можно бы поступить так только в том случае, если б неуместность первых двух способов объяснения ангелоявлений была сразу очевидна; а то очевидна только неуместность того вывода, который делается новым учением.

Сами посудите: если из того, что ангелы являлись телесно, заключить, что они суть тело, то необходимо будет заключить, что и Бог — тело, ибо и Бог являлся телесно. Таким образом, к Аврааму приходят три светлых юноши: один из них есть Господь, а другие два — ангелы; но видимость и все обстоятельства их явления одинаковы. Скажите же теперь: на каком основании вы станете заключать, что двое ангелов, явившихся Аврааму, по тому самому, что явились телесно, суть — тело, а Господь вместе с ними, точно так же явившийся, как и они, не есть тело? Допустив одно, вы должны допустить и другое, т. е. если ангелы — тело, то и Господь — тело. Если же этой последней мысли

вы допустить никак не можете, то должны отказаться и от первого вывода и признать его неуместным. Я взял только этот один случай, но он не один, ибо Господь Бог являлся видимо неоднократно, с самого начала сотворения человека.

Бог дает заповеди первозданным, слышится ходящим в раю и произносит суд над согрешившими; обличает и осуждает Каина, дает повеления Ною, неоднократно является Аврааму, Исааку и Иакову, беседует с ними и действует видимо и осязаемо, является Моисею в Купине и посылает его вывести израильтян из Египта; на Синае словесно изрекает заповеди всему народу, перстом пишет десятословие на скрижалях и проч. В Ветхом Завете телесно являлись Бог-Отец и Бог-Сын; в Новом слышится глас Бога-Отца на Иордане, Фаворе и в храме, а Дух Святый является то в виде голубя, то в виде огненных языков. . . Видите, сколько в Писании Богоявлений!

Думаю, что не меньше ангелоявлений. Если станем философствовать так, как философствует новое учение, т. е. собрав все свидетельства Писания о богоявлениях, придем к заключению, что Св. Писание со всею очевидностью свидетельствует, что Бог есть тело тонкое, эфирное, огненное, да еще и положительное об этом изречение Писания приложим: «Бог наш есть огонь поядающий» (Евр. 12.29).

Но против такого вывода весь свет восстанет в один голос — и восстанет законно, и новое учение ни слова не посмеет сказать против него. Оно приобрело бы на это право, если б, отказавшись от своего умствования, созналось, что из явлений ангелов нельзя делать заключения о их телесности без нарушения законных порядков умствования и без опасения дать иным головам повод по этому способу делать выводы о телесности Божеской, которым громогласно перечат и ум и сердце.

После этого очевидно само собою, что и все другие выводы, какие делает новое учение из приводимых им мест Писания об анегоявлениях, оказываются неуместными.

«Св. Писание, — рассуждает новое учение, — со всею очевидностью свидетельствует, что духи имеют движение, подобное человеческому». Когда духи являются в образе человека, тогда и движение являют, подобное человеческому. Но и сами в себе, в своей бестелесности, они могут иметь

движение, ибо суть действительные существа, существующие среди других тварей и одаренные способностью действовать среди них, а следовательно и двигаться.

Действительное существование и действительное свидетельство о своем существовании посредством действия и движения, не приводит неотложно к мысли, что существо, являющееся таковым, есть тело. Так умозаключать никакого нет основания. Подобно человекам движутся и действуют ангелы, являются в образе человеческом, а пребывая в себе, в своей сфере, они, конечно, и движутся особенным образом.

«Св. Писание, — говорит автор, — свидетельствует, что они находятся в зависимости от места и времени, но гораздо в меньшей степени, нежели мы».

От времени зависят никак не меньше; относительно же места, надо сказать, — не гораздо меньше, а совсем иначе, нежели мы и всякое тело. Они существуют и действуют в известном месте, и когда существуют и действуют в одном месте, то нет их в другом. Но бывают в месте, не наполняя места, подобно телам, ибо не имеют протяжения, а следовательно и пространственных измерений. Они бывают в месте духовно, как поясняет св. Дамаскин: «будучи умами, ангелы и существуют в местах мысленных, не ограничиваясь телесно, ибо по естеству не облечены плотью и не имеют протяжения, но духовно присутствуют и действуют там, где им поведено» (Излож. веры, кн. II, гл. 3).

Св. Писание свидетельствует, что они имеют образ и вид. Образ и вид, в каком являются, а не какой имеют сами в себе. Сами в себе они имеют образ и вид духовный, умственный, который состоит не в каких-либо внешних очертаниях, а в соотношениях духовных сил и в образе их действовования. В этом смысле само Верховное Существо имеет свой образ и Единородный Сын Божий есть образ Ипостаси Отчей.

Но, имея сей духовный образ и вид, они по естеству своему не имеют вида и образа телесного, подобного виду и образу человека, и лишь когда являются, бывают видимыми в образе человеческом. Вот об этом-то и свидетельствует Писание, а не об образе их существа. Заключение на осно-

вании сих случаев о человекоподобной телесности ангелов совершенно незаконно, как незаконно вообще из явления ангелов заключать, что они суть тело.

Сделаю еще одно замечание о приводимых автором местах Св. Писания. Он приводит следующее: ангелы на небесах выну видят лицо Отца Моего небесного. Это затем, чтобы показать, что у ангелов, по свидетельству Слова Божия, есть свое место жительства. Что должно думать о месте ангельском, сказал нам св. Дамаскин, но как ангелы видят лицо Божие?

По новому учению у ангелов, как и у души, есть глаза, лицо, руки и прочие члены. Так как существо ангелов по новому учению есть тело, то, кроме телесных глаз, у них нельзя предполагать ничего другого, например, ока ума и умного зрения. Следовательно, когда ангелы видят лицо Отца небесного, то видят не иным чем, как телесными очами. Мы объясняем это видение умным зрением, — говорим, что ангелы видят лицо отца небесного духовно, умно созерцают Его, ибо суть духи умные, невещественные, а новое учение этого не может сказать, ибо у него самое естество ангелов есть тело, хотя тонкое, у которого умных очей быть не может.

Смотрите же, что отсюда выходит. Ангелы по естеству сущие телом видят, конечно, телесными очами. Так как телесными очами можно видеть только телесное, то следует, что и Отец небесный имеет лицо телесное, или есть тело, как есть тело ангел, видящий Его. Это заключение выходит прямо из положений нового учения, и отказаться от него оно не может. Остается только приложить нередко употребляющийся в математике оборот: нелепо положение, когда нелепо следствие, которое из него вытекает; нелепо думать, что естество ангелов — тело с головою, лицом, глазами и прочими членами, какие обычно видим у человека, когда это приводит к нелепой мысли о Боге.

Также приведено место о вторичном возвращении нечистого духа в невнимательную душу с семью другими духами злейшими. Во-первых, это место, равно как и то, где говорится о легионе духов, вшедших в одного человека, весьма трудно к уразумению. Из того же, о чем трудно составить определенную мысль, как выводиться что-либо опреде-

ленное? Во-вторых, если уже выводить что отсюда, то надо вывести мысль совсем противную той, какую хочет видеть новое учение. Не то отсюда следует, что ангелы зависимы от места, а то, что, должно быть, они совершенно независимы от него, ибо как быть семи духам или целому легиону в человеке? Иначе нельзя как так: быть, не занимая места, как прежде замечено нами об отношении ангелов к месту.

Таким образом, очевидно, что ангелоявления не дают прочной опоры новому учению. Посмотрим теперь, умело ли оно отстранит возможность чистым духам временно принимать тонкие тела.

«Западный писатель говорит, что духи облакаются в тонкие тела, когда являются человеком. Этого в Писании нигде не видно».

В Писании ясно видно, что ангелы суть силы разумные, духи невестественные и что они являются людям в человеческом образе. Рассуждающему об этом естественно спросить: откуда берется сей образ, видимый и осязаемый, и потом взять у св. Отцев одно из решений его, наиболее общее и наиболее сообразное с существом дела, именно то, против которого говорит теперь новое учение. Что Писание о нем не говорит, из этого нельзя выводить ни за, ни против. Само учение это сказало, начиная приводить места Писания, что в нем нет полного учения о духах; стало быть и ожидать нечего от него решения всех вопросов. Писание вообще говорит о небе и небесном с той наиболее стороны, с которой оно может назидать; вопрос же о естестве более созерцательный; потому-то он и оставлен не со всех сторон раскрытым.

«Не видно (в Писании) и того, чтоб ангелы изменялись при явлении человека».

Разуметь ли под словом изменялись то, что ангелы временно принимают на себя тело, или то, что, постоянно будучи облечены тонким телом, они огрубляют его, являясь человекам, — ни о том, ни о другом не говорит Писание, оставляя на свободу нам самим решать сей вопрос. Молчание не есть ни утверждение, ни отрицание, и из того, что Писание не говорит об изменениях, какие бывают у ан-

гелов, когда принимают они тела, не следует заключать, чтобы подобного изменения не было. Св. Иоанн Дамаскин говорит об этом в противность новому учению так: «Когда ангелы по воле Божией являются достойным, то являются не такими, каковы сами по себе, но в некоем преобразованном виде, так что видящие могут их видеть» (Изл. веры, кн. II, гл. 3). Так прежде его объясняли ангелоявления св. Златоуст и Блаженный Феодорит, как мы видели.

«Писание говорит, что Бог отвергает очи человека, когда Ему угодно бывает допустить человека до видения ангелов».

Первый вопрос относительно видения ангелов, как являются они, св. Отцы наибольшую часть решали так: принимают временно на себя тело и видимы бывают; и весьма немногие решали его тем, что ангелы имеют постоянно тело естественное, которое, изменяясь, становится видимым. Остается решить второй вопрос: как люди видят ангелов? Брошюры решают его так: «Бог открывает очи их, и видят». Решение узко и не обнимает всех случаев. Лучше решить сообразно с тем, как говорится об этом в Слове Божиим. Обыкновенно в Писании говорится: «такой-то, или такая-то увидели св. ангела», и в весьма редких случаях упоминается, что Бог открывал очи, и видели. Так и решим, что обыкновенный порядок видения ангелов при ангелоявлениях есть тот, что по снисхождению Божию к человеку они до того отелесяются, что бывают видимы, как все другие видимые предметы; в особенных же чрезвычайных случаях ангелоявлений Бог особенным действием открывает очи людей, потому более, что Он же в иных случаях и удерживает очи людей от видения. Принять же исключительно один последний способ ангеловидения и простираť его на все случаи никак нельзя. Содомляне, например, видели ангелов: неужели можно думать, что Бог открыл им очи, когда это видение было им не на созидание? Равно трудно согласиться, чтобы таким же образом видны были ангелы, когда их видело множество людей, и добрых, и злых, и верных, и неверных, как было, например, в отношении к ангелу, руководившему Товию. Но еще несообразнее приложить этот же способ к видению нечистых духов. Природа у них и по падении осталась ангельская, невидимая в

естественном порядке их бытия, — ужели же, чтоб и их видеть, отвергает Бог очи видящих? Быть не может! В каких страшных и безобразных видах они являются! И Бог станет открывать очи, чтоб видеть эти страшилища?!

Нет, им положен запрет, чтобы они не смели являться и возмущать покой людей. Уж это по особому попущению Божию бывает, что они являются, и когда являются, видимы бывают натурально. Но если для видения их не открывает Бог очи у людей, а они сами являются и становятся видимыми естественно, то для чего же в отношении к ним одним мы допустим такую привилегию?

Далее новое учение говорит о нечистых духах, что они по лицемерству, злобе и лукавству принимают разные ложные виды, имея на то способность естественную. Как было натурально после сего протянуть немного рассуждение и сказать, что если духи нечистые по естественной способности принимают разные виды без особого участия высшей силы, то и видят их люди по естественной способности, без особого действия Божия, а потом прибавить: если этот способ видения духов допустить в отношении к духам нечистым, почему не допустить его в отношении к ангелам?

«Западному писателю, — говорится далее, — взойти бы в рассуждение, где хранятся тонкие тела, в которые облакаются духи для явления человекам, когда в этих телах не имеется нужды, потому что, по мнению его, духи облакаются в тонкие тела только тогда, когда им предстоит явиться чело-векам».

В рассуждение об этом должен войти не один западный писатель, но и все те, кои признают духов бестелесными. Берусь ответить за себя, а пожалуй, и за них, если им угодно будет согласиться со мною. Спрашивается: где хранятся тонкие тела, в которые облакаются духи, являясь людям? Отвечаю: там же, где хранилось тело Господа, в котором Он явился Аврааму, в котором боролся с Иаковом, в котором видим был в раю, и проч. Во всех сих и подобных случаях Он принимал тело на время, следовательно, где-нибудь его брал. Таким образом, где брал тело Господь, там берут его и духи, и где хранились те Господни тела, там хранятся тела и духов.

Скажут на это: так ведь то Господь, — повелит, и соберутся вокруг Него стихии и образуют тело; повелит снова — стихии разрешатся и не станет тела.

Но Тот же Господь, сотворивший духов по образу и подобию Своему, мог даровать и им способность собирать вокруг себя стихии и облекаться в видимое тело, когда это бывает нужно для исполнения Святой Его воли. Я не вижу тут ничего невозможного. Не невозможно это со стороны Бога: Он готов даровать твари всякое благо, которое она способна вместить. Спрашивается: может ли дух вместить такую способность? Отвечаю: может, ибо он есть сила, действительно существующая среди других тварей, и сила высшая всего вещественного, сколько бы сильным и мощным оно ни являлось. Высшее же по естеству может натурально господствовать над естествами низшими, и низшие естества должны естественно покорствоваться и подчиняться высшим.

Так я полагаю, что духам бесплотным Бог даровал способность привлекать к себе, когда это требуется, известные стихии и образовывать из них вокруг себя известную оболочку и потом, когда минуется надобность, отрешать их от себя и возвращать в первое состояние. Таким способом ангелы образуют себе как тело в виде человеческого, в котором обыкновенно являются, так и одежду и все, с чем являются; и таким же способом все это опять разлагается на свои стихии. И мне кажется, что этот способ объяснения есть самый простой и натуральный, а главное — обнимающий все случаи ангелоявлений.

Возьмите магнит и поместите его среди опилок железных — они тотчас привлекутся к нему и облепят его со всех сторон. Парализуйте каким-либо способом силу магнита — опилки все отпадут, и магнит останется голым.

Точно так же и у духов есть естественная способность привлекать и отрешать стихии, с той только разницей, что то, что в магните действует механически, у духов совершается в подчинении свободе и разуму. Душа наша, как учит св. Григорий Нисский, сама образует себе тело. Но этот процесс образования очень длинен, и притом душа, образовавши себе тело, не имеет свободы по желанию разрешить его. Духи же высшие и образуют себе тела, и разрешают их

свободно, и притом по своему желанию или Божью изволению. Еще: душа наша во сне, а иногда и наяву, воображает себя в разных состояниях и видах. Переносу это на духов и говорю: что душа может воображать только, то дух высший может производить, конечно, по условиям своего высшего духовного образа существования и действия и в подчинении правящему Верховному Существу.

Так объясняю я, откуда берут и куда девают ангелы тела свои, в которых являются. Теперь, в свою очередь, и я позволяю себе спросить новое учение: ангелы по естеству — тело, по принадлежности их — явления; разная одежда, разные орудия — меч, например, или жезл, также разные возрасты, вид юноши, мужа и проч. — не принадлежат, конечно, к естеству, откуда же все это? Пусть объясняет, как умеет, только наперед одного не могу допустить, именно, что ангелы чувственно живут, имеют чувственные жилища, чувственно одеваются, питаются, взаимно обращаются, хотя эта чувственность признается самою тонкою. Это, по-моему, грубо и, при всей допускаемой утонченности, недостойно ни Бога, ни ангелов.

Вот все, что можно сказать о местах Писания, приводимых брошюрами в подтверждение своего мнения о телесности ангельского естества. Ясно, что они ничем из Писания не доказали, чтобы ангел был тело; напротив, почти из всего приведенного ими мы имеем законное основание выводить совершенно противоположное заключение.

Между тем те места Писания, коими доказывается духовность души и ангела и которые приведены нами выше, стоят в своей силе, ибо брошюры оставили их неприкосновенными. Отсюда само собою следует, что общее положение нового учения, будто в совокупности тварей нет духов, опровергается Словом Божиим самым очевидным и убедительным образом.

Сделаю, однако, об этом одно общее наведение. Новое учение полагает, что только один Бог есть дух, а все твари суть тело. Из Писания же доказывается, что, кроме Духа — Бога, должны быть духи и твари, ибо в Евангелии от Иоанна говорит Господь: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (4. 24). Скажите, как кланяться духом, когда между тварями нет духа?

Чтобы кланяться духом, надо иметь естество духовное, ибо иначе как будет тело кланяться духом? Итак, по требованию Слова Божия, заключаю, что между тварями Божиими должны быть духовные существа, подобные Богу по духовности.

Но когда таким образом доказано, что слово «дух» в отношении к тварям в одном месте Писания означает духовность богоподобную, то мы не имеем никакого основания иначе толковать слово это, когда оно прилагается к ангелам и душам в других местах Писания, и разуметь под ним какое-то тончайшее эфирное тело. Так, когда говорится об ангелах: служебные духи, никто не имеет права разуметь под этими словами иное что, кроме богоподобной духовности.

Этим замечанием и окончим разбор свидетельств Писания о естестве ангелов и души.

РАЗБОР СООБРАЖЕНИЙ УМА В ОПРАВДАНИЕ НОВОГО УЧЕНИЯ

Последняя опора, на которой чае установить новое учение, суть научные соображения ума. Одни из этих соображений, преимущественно об ангелах, черпаются из богословских понятий о беспредельности естества Божия и ограниченности ангелов («Прибавление»), другие, преимущественно о душе, берутся из ее отношений к телу, истинных или предполагаемых.

Первое соображение можно выразить так: Бог ничего общего не имеет с тварями; Он отличен от них бесконечным отличием. Но Он есть дух; посему быть не может, чтоб были духи между тварями; ибо нельзя ставить тварь на одну линию с Богом, ни с чем несравнимым. В этом умствовании похвально благоговение перед величием Божиим, но вывод, делаемый из того, нельзя считать основательным. Тварь всякая, и самая высшая, не имеет ничего своего. Все, что есть в ней, дар Божий. Но всякое благо, видимое в тварях, есть частичка блага полного, сущего в Боге. Что в Боге бесконечно совершенно и полно, то в твари является в многообразной степени ограниченности.

Так, Богу вся возможна суть, и тварь кое-что может делать, но только кое-что, в своем кругу, по мере сил своих.

Бог всеведущ, и тварь разумная ведает, но не много и не всегда безошибочно.

Бог всеблаг, и тварь бывает блага, но очень необширную и не всегда разумною благостию.

Если перебрать таким образом все доброе в тварях, то окажется, что все оно есть в ограниченной степени причастие бесконечного добра Божеского. Богу угодно было даровать тварям от Себя все добро, какого они способны быть причастными, и даровать независимо, так что ничего не осталось недарованным, что могло быть даровано.

Так видим, что очень многому, бесконечному в Боге, эта бесконечность не препятствовала явиться в тварях в ограниченной степени.

Теперь, чтоб иметь право основательно заключить к отрицанию ограниченной духовности в тварях из представления бесконечной духовности в Боге, надлежало доказать, что духовность есть такое благо между другими Божескими благами, которого невозможно сообщить тварям, когда они сделались причастными прочих Божеских благ. Но этого никак нельзя доказать, ибо естество Божеское непостижимо. Не может быть постигнуто и то, какое из бесконечных доброт Божеского естества может быть сообщено тварям в ограниченной степени, и какое — нет.

Если же говорить что, то следует склониться на возможность сообщения ограниченной духовности тварям, а не на отрицание ее, ибо, с одной стороны, известно нам, что благость Божия в творении хотела излить в тварь всякое вместимое в ней благо, а с другой, видим следы духовных явлений в тварях, которых именуем мы разумными.

Имея это в мысли, нельзя отрицать возможности сообщения и естества духовного. Еще и то надо сказать, что дать бытие труднее, нежели окачествовать бытие. Если бесконечная полнота Божеского бытия не положила преград, а напротив — послужила источником тому, чтоб даровать бытие конечным тварям, то какое основание полагать, что бесконечная Его духовность будет преградой к тому, чтоб явились твари с ограниченной духовностью? Напротив, не следует ли заключить, что поелику есть бесконечная духовность, то должна быть и духовность конечная?

Смотрите, как далеко отделил от нас Троидинобо Бога

св. Григорий Богослов: «Троица, — говорит он, — премирная и превышая времени... невидима. Единая входит во святая святых, всякую же тварь оставляет вне и отделяет иных первую, а других — второю завесою. Так, первую отделены от Божества существа небесные и ангельские, второю же отделено наше естество от существ небесных»...

Видите, как далеко! И ангелы оставлены вне, а мы даже вне ангелов. Между тем, однако ж, несмотря на созерцание такой отдаленности Божеского естества от тварей, когда стал он изображать сотворение тварей, то не усомнился сказать, что Бог творит сродные Себе твари, т. е. разумных духов. Его ум, столько благоговейный и высокосозерцательный, не видел невозможности существовать духам конечным по дару единого Духа бесконечного; бесконечная духовность не потощала у него возможности духовности конечной.

Как ни высок и не отделен Бог от тварей, это не попрепятствовало, по мыслям св. Богослова, быть между тварями сродным Ему природам — сродны же Богу природы только умные. Впрочем мы уже видели это место при рассматривании учения св. Богослова об ангелах.

Посмотрим теперь, как отстаивает свою мысль новое учение: «Бог, — говорит оно, — есть существо всесовершенное, не имеющее ничего общего с существами сотворенными».

Можно ли так резко отрезывать тварь от Творца? Высоко естество Божие, — но любообщительна благодать. Возможно ли, чтобы Творец не был виден в твари? А если виден, так как же нет в ней ничего общего с Творцом?

Есть твари, о которых Сам Творец сказал, что они созданы по образу Его. Неужели же и тут, где образ, ничего нет общего? Опять, когда восстанавливаются падшие, Сам Восстановитель поставляет целью восстановительных действий и учреждений — богообщение, молясь так: «да и тии в нас едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе»... и те, кои прилепляются к Нему, сподобляются общения с Богом Отцем и Сыном Его Иисусом Христом. Дабы вступить в такое общение, надо иметь нечто общее с Богом в естестве своем.

«Бог, — говорит новое учение, — есть собственно существо: „Аз есмь сый“», — сказал Он о Себе.

Пусть Бог есть собственно существо, однако ж и твари истинно существуют. А когда они существуют, то существование их не есть Божие в них существование, а их собственное, хоть и дарованное Богом. Так и в отношении к духовности: собственно дух есть Бог, но тем не менее есть и твари — духи, и эта духовность в них есть собственная духовность, хоть и дарованная Богом.

«Существование, — толкуется далее, — разумных тварей и жизнь их отличаются от жизни Бога, подобно тому, как отличается свет, который издают из себя предметы, освещенные солнцем, от света, изливающегося собственно из солнца, из источника света».

Но это место очевидно не в пользу нового учения. Никто и не говорит, чтобы духовность разумных тварей была одинакова с духовностью Бога. Она подобна духовности Божией, но в достоинстве несравненно ниже ее. При всем том, все-таки она есть духовность, подобно тому, как свет отраженный, хотя слабее солнечного, но все же свет и свет солнечный.

Равным образом и то, что приводится далее из св. Иоанна Дамаскина, подает повод делать наведения, противные новому учению. Св. Иоанн Дамаскин говорит: «Благий, всеблагий и преблагий Бог, будучи весь благодать, по безмерному богатству своей благодати, не потерпел, чтобы благо, т. е. естество Его, пребывало одно и никто не был причастником Его».

Если естество Божеское духовно, то чего же не потерпела благодать Божия? Не потерпела, чтобы никто не был причастником сей духовности. Если не потерпела, то как же не быть между тварями духовным тварям, с богоподобною духовностью? Они и есть, как далее говорит св. Дамаскин: «для сего он сотворил умные и небесные силы, потом — видимый и чувственный мир, затем — человека из умного и чувственного естества».

Это место почти слово в слово взято из св. Григория Богослова. А у него, как мы видели, умные и небесные силы называются сродными Богу или богоподобными естествами.

Далее следует пространная выписка из св. Иоанна Златоустого и св. Макария о неприступности и непостижи-

мости Божеского естества, но не об этом у нас речь. Из неприступности следует только то, что Бог непосредственно познаваем нами быть не может, а познается только по сообщению сего познания от Него Самого, и притом в ограниченной степени.

Но из того самого, что мы имеем мысль о бесконечности естества Божия и ощущаем стремления к бесконечному, не следует ли заключить, что в нас есть нечто сродное с Ним, нечто такое, что не существом, а стремлениями и мыслью силится совпасть, так сказать, с беспредельными Его пределами? Эта черта беспредельности в проявлениях внутренней нашей жизни не наводит ли на то, что мы носим в себе не телесный дух, не связываемый пределами, какими связано все вещественное и телесное?

Следующая за сим выписка из св. Макария была разобрана нами пространно прежде.

Итак, новое учение из неприступности естества Божия не успело вывести решительного отрицания духовности в тварях.

Напротив, само отчасти поруководствовало нас к заключению, что между тварями должны быть существа духовные, богоподобные.

Породитель сего учения сам чувствовал, что благодати творческой ничто не могло помешать дать бытие духовным тварям.

Посему от Творческой беспредельности он переходит к тварной ограниченности и наводит, что духовность несовместима с тварною ограниченностью: пусть бы и хотел Бог, чтобы были твари с духовною сущностью, но тварь, поколику тварь ограниченная, не может вместить этой духовности. Это второе соображение нового учения. Вот слова его: если сотворенные духи — ограничены, то и существо их, и свойства их ограничены. Если существо их и свойства ограничены, то и духовность их ограничена.

Напротив того, если припишем им совершенную невещественность, т. е. неограниченную духовность, то вместе с сим, по необходимости, должны приписать им неограниченность существа, потому что только одно неограниченное существо может иметь и должно иметь неограниченные свойства.

Все эти положения группируются около одного среднего пункта: если духовность сотворенных духов ограничена, то они, по необходимости, должны иметь известную степень вещественности, свойственную их природе.

Спрашивается: из чего же следует, что ограниченная духовность необходимо должна быть в известной степени вещественна? Откуда вытекает эта необходимость?

«Ангелы, — говорится далее, — подчинены времени и пространству. Понятие о подчинении пространству неразлично от понятия о подчинении форме.

Отринув понятие о подчинении ангелов пространству, должно или вовсе отвергнуть их существование или признать их беспредельными, т. е. приписать им вездесущее Божеское. Только две неопределенные величины — ничто и бесконечное — не подчиняются никакой форме; всякая, напротив того, определенная величина, как бы ни была велика или мала, непременно имеет форму, по самой определенности своей.

Согласившись, что ангелы ограничены, должно принять и то, что они по отношению к пространству имеют форму, а по отношению к тонкости естества имеют известную степень этой тонкости, т. е. неизбежно суть тела, как бы эти тела ни были тонки.

Форма ограниченного существа непременно обрисовывается, так сказать, самими его пределами, оконечностями; обрисованное таким образом существо имеет свой вид.

Бесконечное не подчинено никакой форме, как не имеющее ни в каком направлении никакого окончания; по этой же причине оно не может иметь никакого вида. Бога никто же виде, нигде же. Бесконечное существо не может быть телом, потому что оно тоньше всякой превосходнейшей тонкости: оно — вполне дух».

Вот вам доказательство! Но доказательно ли оно? Если, говоря о Боге, что Он есть существо бесконечное, нельзя иного разуместь, как то, что Божеское естество ни в каком направлении не имеет окончания, т. е. что оно бесконечно по протяжению, то само собою будет следовать, что и конечное — конечно по протяжению, т. е. имеет окончания по всем направлениям и, следовательно, занимает известное пространство по трем измерениям, имеет свою форму и

потому есть тело. Но если бесконечное не означает этого неокончания ни в каком направлении, не означает бесконечности по протяжению, то никак не будет следовать, что конечное есть тело.

Дадим, однако ж, точный смысл слову «бесконечный».

В языке латинском есть два слова: *infinitus* и *indefinitus*. И у нас тоже два соответствующие им слова: бесконечный, или беспредельный, и неопределенный — два термина, выражающие понятия совершенно различные. Неопределенный значит — не имеющий точных границ и очертаний, а беспредельный и бесконечный значит — не имеющий степени совершенства, или всесовершенный во всех возможных отношениях, полнота бытия, жизни, совершенства.

Отношение к пространству и времени тут не берется во внимание, ибо беспредельность вне этих отношений. Нельзя о нем говорить ни «бесконечно продолжающийся во времени», ни «бесконечно протяженный в пространстве». Он есть вечный, чем отрицается временность, и — вездесущий, чем отрицается пространственность. Если бы брошюра подержала это в мысли, она не пришла бы к тем выводам, какие мы видели. Вся ошибка ее состоит в неправильном понятии о бесконечности Божеского существа.

Если бесконечное понять так, что оно ни в каком направлении не имеет окончания т. е. во всяком направлении протяженно без конца, то оно исчезнет в неопределительности, как то, о чем у нас говорят: «разлетелось в воздухе». Посему, если говоря, что бесконечное не подчинено форме, или что оно не имеет вида, новое учение разумеет под этим неоконченность в протяжении, то, превознося Бога на словах, по смыслу уничтожает Его бытие.

Новое учение, как видно, имеет неправильное понятие и о духовности Божеской. «Бесконечное, говорит оно, не может быть телом». Почему? Потому, что оно тоньше всякой превосходнейшей тонкости, оно — вполне дух».

Выходит, что Божеское существо потому дух, что оно тоньше всякой превосходнейшей тонкости, т. е. высочайшая, совершеннейшая тонкость, выше и совершеннее которой уж и быть никакой тонкости не может. Как тонкость вообще есть принадлежность вещества, то и высшая, последняя степень тонкости тоже будет указывать на ве-

щество. Отсюда прямо будет следовать, что и Бог веществен.

Исходя из неправильных понятий о бесконечности и о духовности, новое учение построило все свое толкование о телесности ангелов и душ. Но если непреложен закон, что как скоро неправильны неточные понятия, то и все, выводимое из них неправильно, то по сему и все построение сего учения фальшиво.

Если неограниченное, бесконечное существо не означает неограниченности пространственной, то и ограниченность существа не означает необходимо ограниченности, по отношению к пространству, не требует потому, чтобы существо это необходимо имело форму, чтоб обрисовывалось своими пределами и оконечностями и имело вид.

Все это может быть уместно в ограниченном, но только никак не вытекает из правильного понятия о бесконечном. Равным образом не вытекает и следующее положение: «отвергнув понятие о подчинении ангелов пространству, должно или вовсе отвергнуть их существование, или признать их беспредельными, т. е. приписать им вездесущие».

Если неограниченность, или беспредельность, есть бесконечная протяженность или занятие неопределенного, всевозможного протяжения и пространства, то будет необходимо следовать, что коль скоро ангелы не подчинены определенному пространству, а всего пространства по ограниченности своей занимать не могут, — то их нет.

Но если они есть и определенному пространству не подчинены, то остается одно допустить, что они наполняют все пространство, или суть везде. Так это выходит, коль скоро возьмем в основу неправильное понятие о бесконечном, будто бы оно есть существо, ни в каком направлении не имеющее окончания. Поставьте вначале другое понятие о бесконечном, и весь этот вывод рухнет сам собою.

Из понятия о бесконечном, как о всесовершенном, выходит, что всякое ограниченное существо может иметь только известную долю совершенства, и притом в известной степени. Но чтоб оно необходимо занимало пространство, имело все три измерения, имело свою форму и вид и было потому тело, это никак не следует. Эти принадлежности выводятся из других положений о тварных существах, именно

из положения о тварях вещественных. С понятием о веществе необходимо соединено понятие о протяжении; понятие о протяжении ведет к понятию о форме; оформленное, протяженное существо есть — тело.

Из понятия же о тварях неведественных выходят другие положения: вместо протяжения, или, как говорят, количества экстенсивного, в них качественно количество интенсивное, степень напряжения духовных сил и умственно-нравственных качеств. Такое свойство духовных существ не требует, чтобы они непременно оформлялись в пространстве, хотя деятельность их непременно должна проявляться где-либо.

Они существуют, но не занимают пространства, как занимает или наполняется оно телом, а только являют свое в нем присутствие деятельностью духовных или умных сил, составляющих их сущность.

Не оформляясь в пространстве, они не имеют очертаний, не имея очертаний, не имеют вида.

Вот прямые следствия из правильного понятия о бесконечном и конечном — следствия, диаметрально противоположные выводам нового учения! Спора в выводах не может быть. Весь спор, если ему уместно быть, может вращаться в круге понятия о бесконечном. Чье понятие о бесконечности верно, на стороне того и правда.

В Пространном христианском катехизисе так сказано о существе Божием: «Бог есть дух, вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный». Все это в совокупности можно выразить одним словом: всесовершенный, или бесконечно совершенный.

В богословии преосвященного Макария говорится: «Называя Бога беспредельным, мы разумеем, что он не только свободен от всякого ограничения и недостатка, в каком бы то ни было отношении, но вместе с тем обладает всеми возможными совершенствами (существенностями — *realitatibus*) и притом в высочайшей степени или без всякой степени и меры» (том 1, стр. 76).

На стр. 78 значит: «Должно помнить, что беспредельность или всесовершенство в Боге не есть какое-либо частное свойство Божие, а общее, объемлюще собою все про-

чие. Бог, говорит св. Кирилл Иерусалимский, совершен во всем... совершен в ведении, совершен в силе, совершен в величии, совершен в предвидении, совершен в благодати, совершен в правосудии, совершен в человеколюбии».

Вот как надо понимать беспредельность Божеского естества! Нигде тут не помянуто, хоть бы намеком каким, что оно потому бесконечно, что не имеет окончания ни в каком направлении. Следовательно ангелов и души не следует понимать так, как понимает их новое учение, основываясь на своем неправильном понятии о беспредельном. Не должно думать, чтоб ангелам и душам, поскольку они конечны, необходимо должны принадлежать очертание, фигура, вид, определенное протяжение в пространстве по трем измерениям.

Каковы ангелы и души суть в пространстве, рассказал нам св. Иоанн Дамаскин, по которому они таковы суть в пространстве, что от этого не получают вида или образа и необходимости иметь три измерения. А что души не имеют ни очертания, ни количества, ни протяжения по трем измерениям, ни местного положения, — этому научил нас св. Григорий Нисский, которого учение надо считать не единоличным, но совмещающим в себе согласие и Василия Великого, и Григория Богослова.

А св. Григорий Нисский устранил и то недоумение, которое рождается из отрицания этих качеств в душе (и прибавлю — в ангеле), будто поэтому должно считать ее одного естества с Богом бесконечным, — устранил, объяснив, что богоподобие не есть единосущие. Тоже сделал и св. Максим Исповедник.

Таким образом, желание нового учения — из ограниченности ангелов и душ вывести, что они суть тело, можно считать очень неудачным.

Почему следующее затем обращение к религиозному чувству, что де смотрите, приписывая и тварям, ангелам и душам духовность, вы свойства Творца усвоите тварям и, следовательно, впадаете в богохульство, — оказывается излишним, после сделанных нами объяснений.

Даже можно с подобною же речью обратиться к самому учению сему: «Смотри, ведь ты, желая защитить Бога, указ Ему предписываешь, что Он может и чего не может

создать; и тогда как Он сам свидетельствует, что Им созданы твари, подобные Ему, ты своим отрицанием как бы говоришь ему: где Тебе создать!..»

Почитая ангелов духами, мы тоже не думаем впасть в излишество почитания, напротив, надо опасаться, как бы, назвав их телом, не оскорбить их, думая о них ниже, чем они есть. За излишек почитания кто оскорбится? А за невоздаяние должного, может быть, и негодовать они на нас станут.

«Связь души с телом, — умствует повое учение, — доказывает, что, несмотря на значительное различие между телом и душою, тело и душа имеют и нечто общее, имеют, употребим выражение химии, сродство.

Если б не было сродства, то не могло бы быть никакой связи. Если же есть сродство, то душа необходимо должна иметь некоторую свойственную себе вещественность».

Всегда почти слышится возражение, вызывающее психологов, признающих душу духовною субстанциею, на объяснение: как душа соединена с телом и как действуют они взаимно друг на друга? Слишком велико кажется расстояние между духом и телом.

И вот, чтобы сблизить и тем ослабишь силу предлагаемых вопросов, говорят: и дух — тело, только тонкое. Но облегчается ли этим затруднение? Кто как взглянет.

Иной может думать, что недоумение остается и при этом в прежней силе, и сверх того эта уступка, не облегчая объяснения одной стороны (союза и взаимодействия души и тела), воздвигает непреодолимые затруднения с другой (духовных действий души — сознания, свободы, мысли и проч.).

К таковым и мы пристаем. Но об этом после. Теперь же обратимся к главному основанию. Правда ли, что для того, дабы быть в связи и взаимодействовать, надобно быть однородным? И необходимо ли поэтому душе, по естеству духовной, быть телом, чтобы быть в связи и взаимодействии с телом?

По нашему, это не необходимо. Кроме материального сродства, есть сродство динамическое, интенсивное, состоящее в единстве форм и законов действования. Довольно предположить, что душа, будучи духовною субстанциею,

получила для своей деятельности законы и формы, одинаковые с законами и формами вещественного мира и своего тела, чтобы понять, как она действует посредством их на тело и обратно принимает действие от тела, не будучи сама телом.

Душа не есть отвлеченная сила, как кажется новому учению, но есть сила действительная, реальная, реально существующая между другими реальностями. В этой реальности бытия лежит основание возможности действовать на окружающее и от него принимать действие. А чтоб это взаимодействие не было разрушительно, оно ограждено подобонастроением внутренним, одинаковостью законов и форм действия.

Душа-дух, реальная сила, физическою, выразимся так, стороною своею действует и приводит в движение все тело и, как дух, выше вещества, является в нас преобладающею и господственною. Даже самое образование тела совершается этою же стороною помимо сознания и самостоятельности души.

Разумея, таким образом, самое тело продуктом души — духа, мы не будем уже иметь нужды решать вопрос, как соединена душа с телом, допущением, что душа есть тело. Припомним одну нашу выписку из св. Василия Великого о двоякой силе души — жизненной и разумной — и согласитесь, что наша мысль не собственно наша. Приведем и здесь то место: «Душевная сила, — говорит он, — двояка, хотя душа одна и та же, именно: одна — собственно жизненная сила тела, а другая — сила, созерцающая существующее, которую назовем также разумною. Но душа, поелику соединена с телом, естественно, вследствие сего соединения, а не произвольно, сообщает телу жизненную силу. А сила созерцательная приводится в движение по произволению»!

Вот источник и особенная форма сродности тела и души, по которым никак не требуется, чтобы они оба были телами.

Не говорим, чтоб этим объяснением секрет союза души с телом был раскрыт, но не можем не настаивать, что при нем нет необходимости в других предположениях, тем более в таких странных, по которым и душу следовало бы признать телом. Душа сочетается с телом и действует на

него естественно, и обратное действие тоже принимает естественно.

Остановим теперь внимание на слове «сродство», взятом из химии. Оно испугало нас, когда мы встретили его здесь в первый раз, возродив опасение: не состоит ли теория нового учения в союзе с началами химии. Опасение не было напрасно.

В «Прибавлении» вот что написано: «Тело пребывает телом до той минуты, до которой не оставила его жизнь. Оставлением его жизнью начинается разложение его. Более: этим оставлением разложение совершается; дальнейшее разложение есть только последствие главного, существенного разложения. Разложение вещества, по законам химии, не иначе может совершиться, как отделением от него одной или многих составных частей его.

Здесь указание науки на вещественность души: отделение чего-либо невещественного, отвлеченного не произвело бы на вещество никакого влияния. Но душа невидима. Что до того? Невидим и теплород. Он не взвешиваемое начало, но отделяется химически от воды отделением незаметным и непостижимым для чувства, и вода обращается в другое вещество — лед».

Читаешь и глазам не веришь! Что ни слово, то неслыханная новость! Подумаешь, одно слово «сродство», вырвавшееся, может быть, невзначай, вот к чему привело! Душа попала в химические элементы тела... Кто когда-нибудь читал или слышал подобную новость?!

Заметим предварительно, что самостоятельная, независимая область химических процессов есть неорганическая природа. Есть химические продукты и в растениях, но процессы химические состоят здесь в зависимости от иного начала, которого химия не понимает, как говорит и само учение новое. Пока это начало в действии, химии нет входа в ее лабораторию. Но когда отойдет оно и остается одно тело, им произведенное, тогда химия берет ее продукты, разлагает и определяет: какой элемент в какую часть в какой мере поступил, — но самого производства дела не знает.

По исследовании всего, ей остается только сказать: видишь, что наделало это начало — жизнь, — а как, кто ее знает!

В животном самое растительное начало видим в подчинении иному началу, от которого сообщается чувство, движение, смышленность. А в человеке видим и еще высшее начало, над всем этим господствующее и всего того высшее. Такова лестница сил!

Привожу учение св. Григория Нисского об этом предмете: «Едва не забыли мы того порядка в творении, по которому предшествует прозябание растений из земли и за сим последуют бессловесные животные, и потом, по устройении их, — человек...

Мне кажется, что Моисей излагает в этом некоторое сокровенное учение и таинственно сообщает любомудрие о душе, о котором мечтала и высшая ученость, но не уразумевала его в ясности. Ибо слово учит нас, что в трех различиях усматривается жизненная и душевная сила.

Есть некая сила растительная только и питательная: приемля годное к приращению питаемого, она называется естественною и усматривается в растениях, потому что и в произрастающем можно примечать некую жизненную силу, лишенную чувств.

Но, кроме сего, есть другой вид жизни, которому принадлежит и первый, и к нему присоединена способность управлять собою по чувству; такова жизнь в естестве бессловесных: они не питаются только и растут, но имеют чувственную деятельность и чувственное понимание. Совершенная же жизнь в теле усматривается в естестве словесном, — разумею естество человеческое, питаемое, чувствующее, имеющее дар слова и управляемое разумом...

Посему законодатель (Моисей) говорит, что после неодушевленного вещества, как бы в некое основание существ одушевленных, прежде всего образована эта естественная жизнь, осуществившаяся в прозябании растений, потом вводит в бытие тварей, управляемых чувством... Последним, после растений и животных, устроен человек. Всякого вида души срастворены в этом словесном животном — человеке... Он питается, с растительною же (питательною) силою соединена чувствительная... Потом с тем, что есть тонкого и светоносного в естестве чувствующем,

совершается некое освоение и срастворение умопредставляемой сущности, чтобы человек составлен был из сих трех естеств» (ч. 1, стр. 97–99).

Таково полное изображение сил, действующее в тварях! Подобное же учение можно видеть в 166 пунктах наставлений св. Антония Великого, в Добротолюбии.

Мимоходом упоминается учение св. Отцев о лестнице сил затем, чтобы яснее видна была неправость нового учения, которое столкнуло душу человеческую в ряд химических элементов. И это делается им в угодность современной науке, которая сама сознается, что не понимает тела и тем более жизни его.

«Жизнь тела, — говорится в нем, — недоступна для постижения нашего», — и это еще органическая жизнь, растительная; тем более недоступна жизнь животного, имеющая, сверх первой, еще чувство и движение произвольное и смышленность; и еще несравненно более недоступна жизнь человека, у коего душа или дух, способный к боговедению, к богоощущению, к совершенно свободной деятельности, не зависящей ни от чего внешнего, к составлению обзрений всего сущего, к стремлениям, от всего отрешающим сознание и сердце.

Если все это неведомо для науки, то закон велит не брать ее в руководство при составлении положений, определяющих сущность жизни человеческой.

И однако ж составляется положение и составляется от имени науки, что наша душа вещественна — и есть в нас именно в качестве химического элемента, отделение которого полагает начало или даже совершает разложение нашего тела.

Последнее указание опыта, что исходом души полагается начало разложения тела, послужило, как видится, поводом к такому положению. Ибо новое учение, как значится в нашей выписке, умствует так: разложение вещества, т. е. какого-либо химически сложного тела, по законам химии не иначе может совершиться, как отделением от него одной или многих составных частей его.

Так как душа, отделяясь от нашего тела, совершает разложение его, то очевидно, что она есть составная часть тела. И как, далее, тело наше вещественно, то и все составные

части его вещественны, следовательно и душа вещественна, как соответственная часть его.

И вот вам знаменитое указание науки на вещественность души! Отделение чего-либо невещественного, отвлеченного, не произвело бы на вещество (тело) никакого влияния. . .

Если б даже по началам химии что-либо и выходило в угоду новому учению, то и тогда можно было бы не давать этому большого веса. Химия совсем не тем кругом предметов занимается, к какому принадлежит душа. Потому о душе она не может судить компетентно.

Хоть новое учение и сознает себя не противным химии и чаёт найти в ней оправдание себе, но объяснить этого и доказать не могло. Чтобы как-нибудь, по химии, доказать вещественность души, нужно бы наперед доказать, что она похожа на химические элементы тела и химически соединена с телом.

Душе же мешает попасть в сродство с этими элементами ее невидимость и неосязаемость, так что этим свойством души сразу можно отвергнуть всякую попытку доказать вещественность ее приемами, какие заимствуются из химической лаборатории. Новое учение спешит отстранить эту помеху благоуспешности своих выводов, утверждая, что если душа невидима, то это ничего и химии не противно существование неуловимого и незамечаемого.

Что невидимость души не мешает ей поступить в группу химических элементов, объясняется примером соединения теплорода с вещами.

«Душа невидима — что до того: невидим и теплород. Но отделяется он химически от воды отделением незаметным и непостижимым для чувства, и вода обращается в другое вещество — в лед». Что подобным же образом совершается и химическое отделение души от тела, делающегося вследствие того холодно-смертным, это предоставляется дополнить читателям.

Но сравнение, если б оно и удачно было, еще не доказательство, а тут и доказательства нет, и сравнение взято неудачное, — неудачное потому, что не на те мысли наводит, какие хотелось новому учению прояснить ими. Теплота не соединяется с вещами, не отделяется от них химически. Это

сила, свободная от химической связности: входит и выходит по своим законам. Химия в ее делах не участвует, а потому и не причисляет ее к своим элементам.

Стало быть, если дать этому примеру свой смысл, то надо будет сказать, что душа не химически соединена с телом и, следовательно, когда она выходит из него, то в этот момент не совершается главное существенное разложение, — т. е. надо будет отвергнуть положение, на которое надеялось опереться новое учение, чтобы по законам химии вывести отсюда вещественность души.

Что вода по отделении теплорода обращается в другое вещество — лед, — это может быть нечаянная оговорка, но о незаметном и непостижимом для чувства отделении теплоты, кажется, упомянуто намеренно, чтоб это отделение более походило на отделение души от тела. И опять неудачно и не в свою пользу! Хотя отделение теплоты и незаметно для чувства, но у физиков есть чувствительнейшие инструменты, коими они узнают и как бы осязают действия теплоты во всех степенях.

А это вот к чему далее ведет: есть у физиков инструменты для определения свойств и действий всех тончайших вещественных сил: теплоты, электричества, света, — все эти силы считаются проявлениями эфира и все они подлежат искусственным опытным наблюдениям. Почему же доселе еще никто и покушения не имел изобрести какое-либо орудие для испытания души, если и она эфир, чтоб наглядно определять ее собственное напряжение и затем степени действия ее сил — разума, воли, чувства, страстей? Не потому ли, что душа неудобна к такого рода обращению с ней? Да. А неудобна почему? Потому что принадлежит совсем к другой области, чем все, известные нам, проявления эфира. Но кто с этим согласится, — а не согласиться нельзя, — тот не может не согласиться и с тем, что душа не есть не только какой-либо химический элемент, но не есть и эфирное тело. Таким образом, неудачное сравнение, употребленное новым учением в свое оправдание, привело нас к заключениям, подрывающим его.

Дабы показать, что неуловимость души не лишает еще ее возможности принадлежать к числу предметов, которыми занимается химия, возводится ложь на химию в следующую

щих словах: «Существование чего-либо вещественного, не имеющего действия на наши чувства, или, имеющего действие, которого не замечаем, не только не противно учению химии, но явствуется из ее учения» («Прибавление»).

Что лежит за пределами наших чувств, и действия чего не замечаем мы, того ни химия, ни все естественные науки знать не знают и знать не хотят. Касаться того — не их дело. Их дело замечать, что поддается замечанию, подводит под разные чувства, делать опыты, сличать, обобщать, делать наведения и проч. Но все это в области замечаемой если не всеми, то хоть одним чувством.

Что до химии, то у ней кислород, водород, азот — самые тонкие, тоньше их нет, — не имеют ни цвета, ни запаха, ни вкуса, но все же они не суть незамечаемы. Она их добывает, закупоривает в банки, взвешивает, соединяет, определяет пай, в каких они с каким веществом соединяются и проч. Они в ее руках, под непрерывными ее замечками, она следит за их действиями всюду и тем определяет их. Вот ее область! Что за пределами сего, того химия не касается, о том она ни да, ни нет. Не потому ли и существование духов, как предъявляет новое учение, не противно химии, что ей до них дела нет? Есть они, нет ли — ей все равно.

Далее: нельзя не укорить новое учение в смешении понятий. Оно смешало, и смешало совершенно незаконно, разложение тел в неорганической природе, где химические процессы — полные господа, с разложением тел органических, где они состоят в услугах у другой, наибольшей госпожи, которую зовут жизненным началом. Эта госпожа сама есть прехитрый химик. Органическое тело у ней — лаборатория. Берет она химические же элементы и из них ухитряется устроить все разнообразные части, например, тела человеческого.

Как она это делает — для химии непостижимо. Пока в теле эта госпожа, она держит все свои изделия в организме в своем виде и составе и не дает им разлагаться.

Когда же она выйдет из тела, тогда части организма, лишась производящей их и поддерживающей жизнедеятельности, подчиняются внешнему влиянию воздуха, теплоты и влаги и начинают разлагаться на составляющие их элементы. Отделением жизненного начала не совершается

разложение, ибо это начало не есть стихийная часть организма, а есть производящая и поддерживающая его сила.

По исходе этой силы, тело остается целым в своем составе; но так как оно оставляется самому себе, остается без охраны и поддержки, то и начинает разлагаться. Разложение тут только и начинается. Исход же жизненного начала не есть разложение, а только дарование свободы и простора разлагающим процессам. Вот тут-то и начинается стихийное разложение. Вот тут-то, собственно, и вступают в силу химические законы; в исходе же жизненного начала они не участвуют: то — неведомая для них область.

В неорганической природе — другое дело. Здесь не предшествует разложению исход какого-либо высшего начала, а прямо самый акт отделения какого-либо элемента есть разложение, за которым тело тотчас пропадает. Нагревайте смесь серы и ртути — выйдет киноварь, тело химически составленное. Положите в киноварь железо и нагревайте — сера соединится с железом, а ртуть отделится и киновари не станет. Это — самый акт отделения составных частей. А там не так: жизненное начало отойдет, а тело остается цело, как было.

Последний пример подает повод к следующему замечанию. Состоящие в химическом соединении элементы, каждый теряет свои природные свойства и из соединения их складывается совсем новое тело, непохожее ни на тот, ни на другой элемент.

Если душа химически соединена с телом, то она тут не душа, а становится душою только по выходе из тела. Как же мы зовем ее душою? Если же она здесь в химическом соединении с организмом бывает душою, то по освобождении из него должна бы быть уже не душой, а другим чем-либо. Новому учению следовало бы озаботиться дознанием ее собственного имени по выходе ее из тела?

Приложу и еще одно. Новому учению кажется, что душа становится отвлечением каким-то, когда признают ее духовною. Нет, признавая ее духовною, мы никак не думаем, что она есть какая-либо идея, а есть действительная сила, реально существующая. Отделение ее от тела производит влияние на организм потому, что она оживляет тело. Отходит душа — жизни уже нет. Чтобы отделением своим

произвести ей такое действие на организм, для этого нет никакой нужды быть ей вещественною и состоять в химическом сродстве и союзе с организмом.

Чтобы ответить эти неприятные помышления о душе, наводимые новым учением, привожу слова св. Григория Нисского о душе и ее отношении к телу.

Вот что говорит он о душе: «Душа есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувствительному телу сообщающая собою жизненную и восприимлющую чувственную силу до тех пор, пока способное к приятию сего естество оказывается состоятельным» (ч. 4, стр. 214).

Это он говорит о душе, пока она в теле. Что же происходит, когда она выходит из тела?

«Когда... эта жизненная причина, которая находилась некогда в теле, вдруг делается невидимою и неприметною, подобно тому, как в погашенном светильнике горевший до толе пламень; тогда по расторжении сродства стихий в каждой из них происходит стремление к состоящему с нею в свойстве, так как самое естество стихий, по какому-то необходимому влечению, возвращает однородному свойственное ему»... (там же, стр. 206).

Если таково следствие отделения души от тела, то не есть ли потому она сама стихия телесная?

Нет, душа «существует сама по себе, особым естеством, отличным от телесной дебелости. Она невещественна, бесплотна, действует и движется сообразно с своею природою и свойственные ей действия обнаруживает телесными органами. Органическое устройство тела в полной мере то же и в умерших, но остается неподвижным и бездеятельным, по отсутствию в нем душевной силы» (там же, стр. 212 и д.).

Нельзя оставить без замечания и последних слов этого скорбного отдела умствования нового учения, где говорит оно о химии и математике. «Эти науки, отделив Бога от твари бесконечною разницею, как бы отворяют дверь вере, объясняя необходимость Откровенного богопознания. Отвергнуть его они не могут по причине признанного ими всемогущества Божия и независимости действий Его от суждения человеческого» («Прибавление»).

Химия и математика отодвинули идею о Боге подальше, чтоб совсем обойтись без Бога. Помышление о Боге они забросили за себя назад. Химия не знает ничего, кроме вещества; математика тоже в приложениях своих выкладок все упирает только на вещественное.

Плохие они руководители к вере в Бога. Не отворяют, а затворяют они эту дверь. К ним точь-в-точь идет то, что св. Григорий Нисский говорит об Эпикуре: «Пределом естества существ было у него видимое и мерою постижения вселенной полагал он ощущение, совсем смежив чувствилище души и не имея возможности обратить взор на что-либо умственное и бесплотное, как заключенный в какой-либо хижине остается невидящим небесные чудеса, потому что стены и потолок препятствуют ему видеть то, что вне хижины.

Ибо все чувственное, что только усматривается во Вселенной, подлинно есть какая-то земляная стена, которая людям не сильного ума преграждает собою путь к воззрению на умственное. Таковой видит только землю, воздух и огонь, а откуда каждая из сих стихий, или в чем она состоит, или чем содержится в своем месте, не может этого усмотреть по низости ума. И хотя иной, увидев одежду, заключает о ткаче, по кораблю уразумевает кораблестроителя, а глядя на здание, представляет руку здателя, однако ж и он, взирая на мир, остается слепым для усмотрения Того, Кого он указывает» (ч. 4, стр. 208).

Вот чего ожидать надо от этих наук! Особенно химия воткнулась в стихии, и где ей приподнять голову, чтоб воззреть на небо? Есть у меня стихии, — говорит она, — да закон сродства, — чего же еще хотеть? Ни в какой сторонней силе не имею я нужды.

Благочестивые химик и математик, изумляясь, как все премудро устроено мерою, весом и числом, будут тем возгревать в себе религиозное чувство; но самые науки, как науки, в производствах своих работ совершенно обходятся без помышления о Боге. «Бога отвергнуть они не могут». — говорит новое учение. Отчего же это ныне, с преобладанием направления к естествоведению, развилось охлаждение к вере в Бога и Его промышление? Оттого, что науки эти не хотят знать могущества Божия. Для них ничего нет могу-

пещественнее законов природы. Идею о Боге отодвинули они в сторону. Вместе с ними ревнует о том же и новое учение. Поведет ли это к чему-либо доброму?!

До сих пор мы рассматривали новое учение в его основаниях, следили за тем, как оно само себя развивало. Станем теперь с ним лицом к лицу и обсудим его по составу, в котором оно сформировалось, и по тому положению, в котором выразилось.

Таким образом, прежде всего: согласно ли оно само с собою и не противоречит ли себе? Далее, если принять его как предположение для объяснения известного круга явлений, то объясняет ли оно эти явления?

Ответ на первый вопрос несложен. Новое учение говорит: «Душа и ангел — полное тело, имеющее весь образ человека: голову, волосы, лицо, очи, уши, перси, руки, ноги».

Чтоб это разнообразие частей могло иметь место и чтобы эти части отличались сами в себе одна от другой и были отличаемы другими извне, необходимо допустить в составе их различие элементов.

Состав глаза должен отличаться от состава руки, ноги и проч. Если так, то эти тела — души не могут состоять из одного эфира, как полагает новое учение, ибо эфир признается самою простою из всех мировых стихий, который сам по себе не может дать разнообразия составных частей для образования души — тела в целом ее виде.

Можно придумать и другие тонкие вещества, подобные эфиру по тонкости, но разные по свойствам, чтобы составить душу. Но тогда все же нельзя сказать, что душа проста и несложна, а должно признать ее многосоставным организмом, хотя бы и тонким.

Согласится ли новое учение дополнить себя этим положением? Если согласится, — а не согласиться едва ли можно, — то должно согласиться вместе с тем, что душа — тело не из эфира только состоящее, или сознаться в своей несостоятельности.

Таким образом, существенный смысл нового учения необходимо требует разнообразия стихий в составе души — тела, хотя бы то наитончайших. Став на эту точку, мы спрашиваем: кто организатор этих разнообразных частей из стихий — тонких и эфироподобных? Кто держит их в це-

лости и единообразном соотношении? Ведь должен же кто-нибудь?!

В организме тела нашего все исходит из одной центральной силы жизненной и ею все хранится. Такая же сила должна быть присуща и организму души — тела.

Если не допустить такого организатора, то придем к мысли, что все части души — тела не состоят в жизненном взаимном сочетании, а так, приставлены одна к другой. Отсюда, далее, все станет непонятно и затемнится: и движение, и чувство, и всякое действие, даже в самом простом его виде.

Признает ли новое учение необходимость и этого дополнения? Если признает, — а не признать нельзя, — то должно изменить свое главное положение, будто душа есть тонкий эфирный образ видимого человека и больше ничего.

Можно бы идти дальше, допытываясь, кто организатор организма души: тело ли в теле или другое нечто, — но оставляем это, ибо стоит только взглянуть на душу, как изображается она новым учением, чтоб убедиться, что учение это неверно себе и разоряет само себя.

Обращаемся ко второму вопросу. Придумываемое новым учением положение объясняет ли круг явлений, для объяснения которых придумано? Итак:

Душа есть источник и причина внутренней нашей жизни, слагающейся из мыслей, желаний, чувств, из действий свободы, страха Божия и совести и сконцентрированной в сознании, из которого исходит, как из фокуса. Вот душа, вышедшая из тела и стоящая перед вами в форме видимого человека со всем разнообразием частей тела его и действующая подобно ему.

В целом все это есть душа, мыслящая, свободно действующая, себя сознающая. Если всякое действие исходит от души и душою приемлется, а душа вся в целом, то всякое действие должно исходить от всего и во всем отражаться. Мыслить должна не одна часть, а все тело-душа, сознавать — тоже, равно и действие извне должна принимать тоже вся душа-тело, а не часть ее какая.

Так ли это? Едва ли! Верно и у ней, как обыкновенно у человека, смотрит только глаз, слышит только ухо, говорит только язык, и мысль только в голове. Отсюда строится

прямое заключение, что есть в душе-теле некто, смотрящий глазом, слышащий ухом, действующий рукою, принимающий вопрос и отвечающий и проч. Есть в этом многосоставном организме, душе-теле, заведующее всеми действиями лицо, которое видит, слышит, соображает и все делает. Спрашивается, кто же это одно лицо?

Если все тело в целом, то как это лицо единично, когда так разнообразен состав тела? Если одна часть, то поелику сознание есть характеристическая черта души, — та часть и будет душою, а не все тело. Если оно есть след гармонии всего тела, то душа исчезает, а перед нами непостижимейший автомат.

Таким образом, само собою выходит, что этим лицом, сознающим себя, свободно действующим, мыслящим, желающим и чувствующим, никак не может быть само тело-душа, а должно быть нечто пребывающее внутри этого тела, так что тело-душа будет для него только органом и жилищем. Опять вопрос: что же это такое? На этот раз мы имеем ответ от самого учения, уже слышанный нами. Это есть «способность души человеческой, которую мудрые называли силою словесною, собственно духом, куда отнесли не только способность мыслить, но и способность к ощущениям духовным, каковы: ощущение высокого, ощущение изящного, ощущение добродетели. В этом отношении значение слов душа и дух весьма различно» («Прибавление»).

Но, получив такой ответ, мы не в свет вступаем, а покрываемся туманом неопределенности, ибо известно, что главная мысль нового учения та, что душа есть эфирное тело в образе человека, и более ничего.

Здесь же является в душе-теле духовная способность, и притом не единичная, а совокупность многих способностей, высших и характеристических в жизни человека, под именем духа, который признан весьма различным от души. Положение, явно не мирящееся с главным положением и разрушающее его.

Можно бы тотчас заключить: так стало быть душа есть дух, облеченный эфирным телом? Но это буквально отрицается новым учением. Вот что и оставляет нас в нерушимом недоумении! Наверное, новое учение еще не уговорило само с собою и не установило своей особенности

выражаться сообразно с духом своим, очевидно, очень исключительным; потому-то вопрос, что это за способность, так-таки и остается нерешенным, а решить его надобно.

Берем новое учение на том пункте, что в душе — эфирном теле признается способность мыслить или вообще способность к проявлению духовных действий. Спрашивается: телу ли эфирному, вещественному дана способность, или в это эфирное тело внедрена отличная от вещества сила и сила неведественная, духовная, дух?

Но первое немыслимо: способность мыслить так несовместима с веществом, как огонь с водою. Если бы кто стал уверять, что Бог даровал веществу способность мыслить, то и на этом нельзя успокоиться, ибо и Бог не силен сотворить то, что само себе противоречит.

Веществу нельзя дать способность мыслить, как только претворив его в дух неведественный. В тот момент, когда вещество стало бы мыслить, оно должно перестать быть веществом.

Но у нового учения и при этом еще остается убежище: оно может сказать, что признает душу — эфирное тело субстанцией и в этой субстанции созерцает содержимую ею особую силу, которая и производит все духовные явления, замечаемые в душе. Но удержит ли вещество эту духовную силу? Способно ли оно совладать с нею? Едва ли. Это будет алмаз в глиняной оправе. К тому же, если душа-тело держит эту способность, то она госпожа, а сила та — слуга ей, т. е. мыслящее будет в подчинении немыслящему, свободное — несвободному, сознающее себя — бессознательному, приснодвижный дух — неподвижному телу. Как это не в порядке вещей, об этом учил уже нас св. Максим Исповедник. И опять, где же правда мысли?

Если характеристические черты внутренней нашей жизни суть духовные проявления, то, относя все внутреннее к душе, надлежит самой душе определять по этим чертам, или видеть ее там, откуда исходят духовные проявления.

Если они исходят из допущенной духовной силы или способности, то должно и считать ее душою, господственною частью тела, что составляет отличительную черту человека, или делает человека человеком, и душу душою, и то, что воображается под видом тонкого эфирного тела,

счесть подчиненным ему органом, т. е. правда мысли требует перенести господство от души-тела эфирного к допускаемой в ней способности к духовным действиям, названной духом, и признать этот последний субстанцией души, а тело — придатком, органом, жилищем. Такими всегда и представляются и душа отшедшая, и ангел явившийся. Внешнее признается органом. Действующее же лицо видится внутри, оттуда оно и распоряжается господственно.

Если б новое учение решилось так уместоваться, то сейчас же можно было бы нам сложить оружие брани. Но так как оно стоит на своем, то и нельзя протянуть к нему руку примирения или перестать укорять его в круговой несостоятельности. Таким образом, прямым путем мысль доходит к допущению духа, хоть бы то и в теле эфирном. Можно бы дальше идти, чтобы довести дело до отрешения духа от этой оболочки, но останавливаемся здесь. Нам только нужна уверенность в том, что сознающее себя в нас и мыслящее — есть дух. Новое учение покушается уверить, что, кроме эфирного тела, которое, по его мысли, есть душа и ангел, ничего нет. Во всей совокупности тварей духа нет. Дух только один Бог.

Только Бог — дух?.. Но когда в совокупности тварных явлений есть явления духовные, то что ж это — бессубъектные, что ли, явления, блуждающие метеоры, или они имеют свой субъект?

Если необходимо им иметь субъект, из коего исходят, а между тварями нет такого субъекта, ибо они все признаны вещественными, неспособными к духовным проявлениям, то субъекта такого надо искать за пределами тварей и, конечно, в Творце.

Но совокупность духовных, известных нам явлений, вся ли такова, чтоб ее можно было без смущения всю относить к Творцу как к причине? Таким образом, даже благоговение к пречистому и всесовершенному творческому естеству должно привести нас к признанию между тварями конечных духов.

Этими немногими соображениями мы и заключим наше посильное бореие с новым учением, в полном желании, чтоб оно одно осталось без субъекта и исчезло, как исчезают вдали блуждающие огни, не оставив заметного следа.

СОДЕРЖАНИЕ

ОБРАЗ И АРХЕТИП	5
Архетип	—
Образ Бога	12
Образ человеческий	27
Человек-Архетип	48
Архетипы	56
ПОТЕРЯННЫЙ РАЙ	67
Адам	—
Змей	78
Каин	85
Мессианизм	101
Антропоцентризм-гуманизм	107
ВОЗВРАЩЕНИЕ РАЯ	116
ЕВАНГЕЛИЕ ЦАРСТВИЯ	126
ВОЗРОЖДЕНИЕ	137
Новый человек	—
Таинства	156
Благодать	158
ПУТЬ ЦАРСТВИЯ	163
Обращение	165
Трезвение	168
Отрешение	172
Сокрушение сердца	182
Умерщвление плоти	184
Делание	190
АПОКАТАСТАСИС	208
Апокатастасис	—
Разум и рассудительность	218
Утверждение и отрицание	226
Различение	234
Вмещение	245
Врачевание	251
Психоанализ	254
Интроверсия	300

Катарсис	303
Реинтеграция	339
Триадизация	359
Иерархия, гармония и симфония	369
Психосинтез	379
Сверхсознание	384
Вселение силы	394
Тайноведение	396
Любовь	401
Свобода	410
 МЕТАМОРФОЗ (ПРЕОБРАЖЕНИЕ)	 421
 ПРИЛОЖЕНИЕ	 446
Святитель Феофан Затворник. Душа и ангел — не тело, а дух	 —

Научное издание

А. Позов (Авраам Позидис)

**ОСНОВЫ
ДРЕВНЕЦЕРКОВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

В двух томах

Том 2

Апокатастасис

Директор Издательства СПбГУ
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *С. А. Ершов*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*

Корректор *В. В. Вересиянова*

Компьютерная верстка *А. М. Вейшторг*

Подписано в печать 28.12.2007. Формат 84×108^{1/32}.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 29,0. Тираж 1000 экз. Заказ № 8

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41