

Мистицизм и его природа.

Мистицизм — понятие весьма растяжимое. Оно охватывает собой чрезвычайно многочисленный и разнообразный класс явлений. Поэтому нельзя говорить о мистицизмѣ, не установивши предварительно, что мы будемъ разумѣть подѣ этимъ понятіемъ и какія задачи будемъ преслѣдовать при изученіи этого явленія. Прежде всего, замѣтимъ, что мы будемъ имѣть дѣло съ мистицизмомъ, какъ извѣстнымъ *видомъ религиозной жизни*. Этимъ самымъ мы устранимъ изъ поля своего зрѣнія цѣлый рядъ явленій, которыя хотя и обозначаются обыкновенно понятіемъ мистицизма, но въ сущности съ религиознымъ мистицизмомъ ничего общаго не имѣютъ. Таковы, напр., явленія телепатіи, оккультизма, ментализма, месмеризма, магіи, спиритизма и т. п. Далѣе, въ настоящемъ очеркѣ мы будемъ говорить о религиозномъ мистицизмѣ, какъ извѣстномъ внутреннемъ опытѣ, т. е., какъ о рядѣ своеобразныхъ *психическихъ переживаній*, обращаясь къ мистическимъ доктринамъ только настолько, насколько онѣ отразили въ себѣ эти переживанія и, следовательно, насколько могутъ содѣйствовать уразумѣнію смысла феноменовъ мистическаго опыта. Наконецъ, имѣя дѣло съ психологіей мистика, мы отнюдь не претендуемъ на всестороннее изслѣдованіе ея ¹⁾.

1) Интересующихся собственно психологіей мистицизма мы отсылаемъ къ изслѣдованіямъ и статьямъ — *Leuba*, Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens, *Revue philosophique* 1902, Т. LIV.

Murister, Le sentiment religieux dans l'extase, *Revue philosophique*, 1898, XLVI, №№ 11, 12. Эта статья въ видѣ особой главы вошла въ изслѣдованіе того же автора Les maladies du sentiment religieux. Paris, 1901.

Delacroix, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens, Paris, 1908.

Наша задача будетъ состоять въ томъ, чтобы отмѣтить главные моменты мистической жизни и путемъ анализа ихъ попытаться уяснить общую природу и основную тенденцію мистическаго опыта.

Приступая къ изслѣдованію мистицизма, какъ известной своеобразной формы религіозной жизни, мы естественно наталкиваемся на вопросъ, въ чемъ же заключается своеобразие этой формы по сравненію съ религіозной жизнью вообще? Дать отвѣтъ на этотъ вопросъ значитъ уяснить отношеніе мистицизма къ религіи. Собственно говоря къ рѣшенію этого вопроса удобнѣе было бы обратиться въ концѣ нашего очерка, послѣ того, какъ мы уяснимъ природу мистицизма. Только въ этомъ случаѣ предъ нами со всей ясностію выступило бы существенное различіе между мистицизмомъ и религіей. Но такъ какъ это различіе, съ одной стороны, поможетъ намъ дать предварительное понятіе о религіозномъ мистицизмѣ, а, съ другой, покажетъ, что не всѣ черты, характерныя для мистицизма, могутъ быть перенесены на религіозную жизнь, то мы считаемъ целесообразнымъ разсмотрѣть этотъ вопросъ теперь же.

Итакъ, въ какомъ же отношеніи мистицизмъ стоитъ къ религіи? Гдѣ та демаркаціонная линія, которая ограничиваетъ одно явленіе отъ другого?

Нужно сознаться, что дать отвѣтъ на эти вопросы не такъ легко, какъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Дѣло въ томъ, что, съ одной стороны, мы знаемъ мистиковъ, которые не только мирно уживаются съ религіей, ихъ вспоившей и вскормившей, но сосредоточиваютъ въ себѣ, какъ въ фокусѣ, все лучшее, что заключаетъ въ себѣ эта религія

Pacheu, Psychologie des mystiques chretiens. Paris. 1901.

Joly, Psychologie des Saints, Paris. 1908.

Marie, Mysticisme et folie, Paris, 1907.

Boutroux, Le mysticisme, Bulletin de l'institut general psychologique, 1902, Jan.-Fevr.

Godfernaux, Sur la psychologie du mysticisme, Revue philosophique 1902. Fevr.

Проф. В. О. Уишъ, Психологія нашихъ праведниковъ. Вопросы философіи и психологіи, 1906 (кв. 84 и 85).

Нижѣ, при ссылкахъ на этихъ авторовъ, мы будемъ пользоваться сокращенной цитаціей.

Это — тѣ мистики, которые подвигами продолжительной и упорной борьбы съ міромъ и чувственностью достигли высшихъ ступеней нравственной чистоты и духовнаго просвѣтлѣнія. Эти мистики всегда и вездѣ, у всѣхъ народовъ и во всѣхъ религіяхъ, пользовались и пользуются особымъ почетомъ. На нихъ смотрятъ, какъ на людей высшихъ, просвѣщеныхъ божественной мудростію: ихъ окружаютъ особымъ ореоломъ святости, создаютъ особый культъ почитанія. Съ другой стороны, существуетъ не мало и такихъ мистиковъ, которые представляютъ собой типъ перво-больныхъ, страдающихъ истеріей, извращеніемъ религіознаго чувства, крайностями антимизма. Эти мистики индифферентны къ религіи: нередко они занимаютъ враждебное положеніе по отношенію къ ней и постыдныя въ лицѣ своихъ официальныхъ представителей произносятъ подъ тмнъ свой суровый приговоръ, осуждая ихъ, какъ еретичествующихъ. Мы легко могли бы указать точки расхожденія въ ученіи тѣхъ и другихъ, но если мы обратимся къ психологіи ихъ, то найдемъ здѣсь такъ много общаго, что будемъ въ большемъ затрудненіи провести рѣзкую грань между тѣми и другими. Тѣмъ не менѣе религія и мистицизмъ, по нашему мнѣнію, явленія несовпадающія и между ними можно указать черты различія. Попытаемся это сдѣлать.

Каждое явленіе мы тогда только можемъ себѣ ясно представить и понять, когда возьмемъ его въ наиболѣе типичной формѣ и наиболѣе яркомъ выраженіи. Такой типичной формой мистической жизни, — ея центромъ и кульминаціоннымъ пунктомъ, — по общему призванію изслѣдователей мистицизма, — является состояніе *экстаза* ¹⁾. Дать понятіе объ экстазѣ значитъ уяснить психическую природу мистицизма. Имѣя въ виду ниже еще возвратиться къ этому явленію, ограничимся здѣсь указаніемъ существенныхъ чертъ его.

Экстазъ, равно какъ и другіе феномены мистической жизни,

1) „Экстазъ, — говоритъ *Leuba*, — резюмируетъ мистическую религіозность. Только въ экстазѣ можно наблюдать наиболѣе замѣтныя проявленія тенденцій, сопровождающихъ ихъ идей и ихъ удовлетворенія“, — *Op. cit.*, p. 485, ср. p. 441; ср. *Boutroux*, *op. cit.*, p. 15; *Godfernaux*, *op. cit.*, p. 162; *Marie*, *op. cit.*, p. 35. Мнѣніе *Delacroix* (*op. cit.*, p. XV) о скромной роли экстаза въ жизни христіанскихъ мистиковъ въ ряду мнѣній другихъ изслѣдователей стоитъ одинако.

можно разсматривать съ субъективной и объективной точек зрѣнія. Разсматриваемый съ объективной точки зрѣнія, экстазъ можетъ быть сведенъ къ монодеизму, самовнушенію и уничтоженію (диссолюціи), или превращенію личности ¹⁾. Въ своемъ полномъ развитіи онъ представляетъ религиозное чувство, достигшее максимальной степени интенсивности, той степени, на которой оно уже перестаетъ быть господствующимъ, какъ это бываесть у просто възвужающаго человѣка, а становится *исключительнымъ*, захватывающимъ все поле сознанія мистика и поглощающимъ все силы его души, перѣдко и самое сознаніе. На этой ступени умъ безмолвствуетъ, воля парализуется, первая система находится въ аномальномъ состояніи, тѣло замираетъ въ полной неподвижности. Но согласно нашей задачѣ насъ интересуетъ не столько эта объективная сторона экстаза, сколько внутренняя, субъективная сторона. Основная тенденція мистическаго опыта, какъ такового, предъ нами можетъ выступить, когда мы разсмотримъ, что представляютъ собой феномены мистической жизни въ томъ видѣ, въ какомъ они отрываются сознаніемъ мистика, и какою смысль соединяютъ съ ними сами мистики. Разсматриваемый съ этой, субъективной, стороны—экстазъ представляетъ своеобразную форму сознанія, отличительной чертой которой,—по свидѣтельству всѣхъ мистиковъ, является *чувство непосредственнаго ощущенія Божества*. Это внутреннее, мистическое *богоощущеніе* составляетъ основной фактъ жизни мистика. Оно сообщаетъ тонъ этой жизни и является базисомъ всѣхъ мистическихъ переживаній. На почвѣ этого факта внутренняго опыта развивается въра въ непосредственныя откровенія, принимающія перѣдко характеръ видѣній, ощущеніе таинственнаго озаренія, полного уничтоженія, или превращенія личности. Но послѣдняя цѣль мистика—не въ этихъ феноменахъ его внутренней жизни, а въ достиженіи полного единенія съ Божествомъ, которое (единеніе) понимается имъ, или точнѣе, непосредственно *ощущается*, какъ

¹⁾ *Boutroux*, op. cit., p. 24, ср. Его же, Наука и религія въ современной философіи, Пер. Н. М. Соловьева, М. 1910, стр. 131. Ср. *Murisien*, Le sentiment religieux dans l'extase, op. cit., p. 626; *Marie*, op. cit., p. 47; *Руба*, Божьви воли, пер. подъ ред. д-ра Б. В. Томашевскаго, СПБ. 1884, стр. 154, 161.

единеніе *реальное* и *пастолько существенное*, что онъ говоритъ о немъ, какъ о полномъ погруженіи своего „я“ въ божественное „я“, какъ о слияніи человѣческаго духа съ божественнымъ. Въ этомъ состояніи нѣтъ болѣе ни субъекта, ни объекта, но непосредственное овладѣніе Богомъ душою и душою Богомъ, овладѣніе, наполняющее душу мистика безконечнымъ и невзреченнымъ чувствомъ блаженства, переходящимъ въ чувство восторга ¹⁾.

Таковы наиболѣе существенныя черты экстаза. Изъ сказаннаго нетрудно видѣть, что мистицизмъ, въ своей основѣ, есть не ученіе, даже не вѣра, въ общепринятомъ смыслѣ слова, а внутреннее переживаніе, опытъ. Можно сказать, опытъ весь и безъ остатка конденсируется въ этомъ опытѣ, своеобразномъ, невыразимомъ при помощи словъ и понятій. Кто не знакомъ съ этимъ опытомъ, кто не производитъ его и не переживать, тотъ—не мистикъ. Въ этомъ случаѣ совершенна справедливо путь мистической жизни называютъ путемъ *опытнаго богопознанія*. Но значеніе внутреннего опыта не можетъ игнорировать и религія. Въ противномъ случаѣ она превратится, въ лучшемъ случаѣ, въ отвѣченную доктрину, въ безжизненную философему, въ худшемъ—въ пустое обрядовѣріе, бездушный формализмъ. „Религіозный“ человекъ такъ же, какъ и мистикъ, вѣрится въ непосредственное, благодатное общеніе съ Божествомъ, обращается къ Нему съ внутренней, умной молитвой, переживаетъ рядъ болѣе или менѣе сильныхъ эмоцій и въ моменты религіознаго вдохновенія достигаетъ вершинъ чисто мистическихъ нареній духа. Такимъ образомъ, поскольку религія и мистицизмъ, какъ на послѣднее основаніе, опираются на внутренней опытъ, религія—мистична и мистицизмъ—религіозенъ ²⁾. И это сопря-

¹⁾ Ср. *Boutroux*, *Mysticisme*, op. cit., p. 17: „Экстазъ есть соединеніе души съ своимъ объектомъ. Болѣе посредства между нимъ и ею нѣтъ: она его видитъ, она его касается, она ямъ владѣеть, она въ немъ, она—онъ. Это не вѣра, которая вѣрится, не видя, это даже не знаніе, которое постигаетъ бытіе только въ его вѣдѣ; это—совершенное единеніе, въ которомъ душа чувствуетъ полную бытія, въ которомъ она отдаетъ себя и получаетъ себя, ибо тотъ, кому она отдаетъ себя, есть бытіе и сама жизнь“. Ср. *Godfernaux*, op. cit., p. 170.

²⁾ „Не напрасно,—замѣчаетъ *Бутру*,—психологъ и моралистъ указываютъ на мистицизмъ, какъ на существенный элементъ и. можетъ быть,

исповѣніе ихъ настолько значительно, что некоторые послѣдователи все различіе между ними сводятъ къ различію интенсивности силы переживаемаго состоянія, а не къ различію однородности качества его ¹⁾. Въ этомъ, конечно, много справедливаго. Однако и здѣсь можно указать черты расхожденія, или по крайней мѣрѣ, несовпаденія между опытомъ мистика и просто вѣрующаго человѣка. И мистикъ, и человѣкъ религиозный послѣднюю цѣль своего внутренняго опыта полагаютъ въ возможно тѣсномъ общеніи и соединеніи съ Божествомъ. Но мистикъ, стремясь къ этой цѣли, пошмаетъ ее въ смыслѣ полного отождествленія своего „я“ съ Божественнымъ „Я“: въ своемъ опытѣ онъ переживаетъ это единеніе, какъ *мистическое сліяніе двухъ природъ*, двухъ существъ—человѣческаго существа и божескаго—въ одно существо: при такомъ сліяніи уже трудно вести рѣчь о сохраненіи человѣкомъ своей индивидуальности, своей личности: она вся растворяется въ божескомъ самосознаніи. Религиозный человѣкъ, стремясь къ той же цѣли, не теряетъ сознанія своей личности и того безконечнаго разстоянія, которое отдѣляетъ его „я“ отъ божественнаго „Я“. Какихъ бы высокихъ ступеней религиозной жизни онъ не достигалъ, въ какой бы близости къ Божеству ни стоялъ, свое общеніе съ Божествомъ онъ мыслитъ, какъ нравственное общеніе *двухъ волей*, какъ *моральный союзъ двухъ личностей*,—одной безконечно великой, переходящей къ челоѣку, другой безконечно малой, но не теряющей и не уничтожающей въ величій первой. Первое общеніе есть, такимъ образомъ, религиозно-мистическое второе—религиозно-нравственное. И какъ бы ни было трудно указать на личностъ особенностей каждаго изъ отмѣченныхъ нами видовъ богообщенія въ отдѣльномъ, конкретномъ опытѣ, все-таки мы думаемъ, что если должна быть проведена грань, отдѣляющая религиозную жизнь мистика отъ религиозной жизни просто вѣрующаго человѣка, ее лучше всего указать въ томъ, что указанномъ направленіи. Но различіе между мистицизмомъ и религіей выступить предъ нами еще болѣе,

какъ на основаніе религіи. Всякая интенсивная религиозная жизнь—мистична; и мистицизмъ есть источникъ жизни, въ которомъ снова объявляются религіи, когда имъ начинаетъ угрожать схоластика, или формализмъ.—Наука и религія, op. cit., стр. 295.

¹⁾ Leuba, op. cit., p. 485.

если мы будемъ разсматривать эти явленія въ цѣломъ ихъ видѣ, въ совокупности всѣхъ ихъ особенностей. Здѣсь, прежде всего, чрезвычайно важно обратить вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Въ то время какъ религіозный человѣкъ въ своей духовной жизни стремится базироваться всегда на *историческомъ* откровеніи,—дѣйствительномъ (въ христіанствѣ) или только предполагаемомъ (въ другихъ религіяхъ), и сохраняетъ связь съ догматами, традиціями и культомъ своей религіи,—мистикъ этому вышшему откровенію предпочитаетъ непосредственныя откровенія своего опыта и обыкновенно отрицательно относится какъ къ вѣроученію своей религіи, такъ и вообще къ всей „вышней“ религіозности. При этомъ, въ зависимости отъ того, удастся-ли ему такъ или иначе согласовать авторитетъ своихъ откровеній съ требованіями положительной религіи, или нѣтъ,—онъ или сохраняетъ связь съ ней, или порываетъ ее. Далѣе, религія, находя свое существенное выраженіе въ вѣроученіи и культѣ, реализуется въ явственныхъ религіозно-культурныхъ цѣлностяхъ: ея ученіе и культъ, передаваясь отъ поколѣнія къ поколѣнію, составляетъ достояніе исторіи. Мистицизмъ, какъ мы сказали, весь, или почти весь, уходитъ внутрь себя и почти безъ остатка разрѣшается во внутреннія переживанія, правда, весьма интенсивныя, но въ то же время весьма субъективная т. е., имѣющая значеніе только для самого мистика. Дѣйствуя не только на отдѣльныя личности, но и на общество, религія имѣетъ социальный характеръ: мистицизмъ, замыкаясь внутрь себя, представляетъ типичную форму индивидуальнаго религіознаго чувства. Такимъ образомъ, религію мистицизмъ—понятія перекрещивающіяся въ своемъ объемѣ. Одной стороною мистицизмъ уходитъ, такъ сказать, въ самую сердцевину религіи, а другой обнаруживаетъ тенденцію стать въ оппозиціонное отношеніе къ ней, образовать „религію“ въ религіи. И если мистицизмъ не всегда порываетъ связь съ религіей, то этимъ онъ бываетъ обязанъ главнымъ образомъ желѣзной дисциплинѣ своихъ послѣдователей.

Мистицизмъ—явленіе общечеловѣческое. Подобно аскетизму и многимъ формамъ религіознаго культа, его мы встрѣчаемъ во всѣхъ частяхъ свѣта, у всѣхъ народовъ, во всѣ эпохи исторіи. Чѣмъ выше культурное состояніе народа,

тѣмъ грубѣе и примитивнѣе тѣ средства, при помощи которыхъ его мистики наѣдятся достигнуть своей цѣли. На низшихъ ступеняхъ развитія, мистикъ для приведенія себя въ экстатическое состояніе пользуется и такими средствами, какъ наркотическія вещества (опіумъ, гашишъ и т. п.), религіозныя пляски и быстрыя тѣлодвиженія (напр., быстрое верченіе дервишей), грубые виды физическаго аскетизма (напр. у факировъ). По мѣрѣ культурнаго роста народа и развитія его религіознаго самосознанія уточняются формы мистицизма и одухотворяются практикуемые имъ приемы погруженія въ экстазъ. Изъ области физическаго аскетизма и вышшихъ приемовъ центр тяжести переносится въ область духовныхъ упражненій. Готама Будда осуждаетъ аскетическій ригоризмъ браманскихъ подвижниковъ и на первое мѣсто выдвигаетъ значеніе созерцательной жизни ¹⁾. Подобную же эволюцію мы наблюдаемъ и въ исторіи развитія суфизма ²⁾. Особенно пыллаго расцвѣта мистицизмъ достигъ на тучной почвѣ восточнаго шаптензма. Религіи Востока, его философія и поэтическое творчество прошикнуты сильнымъ мистическимъ настроеніемъ. Яркое выраженіе нашель себя мистицизмъ и въ исламѣ, въ видѣ суфизма. Менѣе благоприятныя условія для своего развитія имѣлъ онъ въ античномъ язычествѣ. Греческій народъ, по свойствамъ своего духа, мало склоненъ былъ къ мистически-созерцательной жизни. Онъ слишкомъ высоко цѣнилъ блага этой жизни, чтобы мѣнять ихъ на восторги мистической жизни, и высоко ставилъ въ дѣлѣ познанія вещей значеніе человѣческой мудрости, чтобы отрекаться отъ нея во имя мистическаго постиженія бытія. Тѣмъ не менѣе и у греческаго народа весьма рано появляются первые зачатки мистицизма. Уже Елевзинскія мистеріи ставятъ своею цѣлію достиженіе человѣкомъ причастія къ божественной природѣ, *обоженіе* (*θεϊσμός*), и въ качествѣ средства для этого рекомендуютъ три ступени: 1) *κἀθάρσις*, т. е. очищеніе, соединенное съ различными лишениями и

¹⁾ *Г. Ольденбергъ*, Будда, его жизнь, ученіе и община. Пер. П. Николаева, М. 1890, стр. 236.

²⁾ *Крымскій*, Очеркъ развитія суфизма до конца III в. гиждры, Древности восточныя, т. II, вып. I, М. 1896, стр. 40—42.—Такимъ образомъ, въ этомъ смыслѣ нельзя не согласиться съ *Marie*, который утверждаетъ, что мистицизмъ народа есть зеркало его культуры,—op. cit. p. 25.

самоумерщвлешемъ, 2) *μύσις*, малое посвященіе (въ таинства) и 3) *ἐκολπεία*, созерцаніе, высшая ступень посвященія¹⁾. Видное мѣсто занимаетъ мистическій элементъ дагге въ орфической теологій и неопифагорійскомъ ученіи. Но наиболѣе сильнаго развитія онъ достигъ здѣсь позднѣе, во время общаго упадка язычества, философіи и политической самостоятельности, когда философія поставила своей задачей спасти умирающій древній міръ посредствомъ возрожденія языческихъ вѣрованій на новыхъ мистическихъ началахъ. Эту задачу вдохнуть новую жизнь въ старыя формы взялъ на себя неоплатонизмъ, ученіе не столько философское сколько религіозно-мистическое. Точно также весьма рано явился мистицизмъ и въ христіанствѣ, гдѣ онъ замѣтной полосой развертывается чрезъ всю исторію послѣдняго, причемъ, принимая различныя формы, находитъ себѣ мѣсто и у еретиковъ, какъ древнихъ,—гностиковъ, монтанистовъ, мессіалианъ, богомысловъ, такъ и позднѣйшихъ,—катарь, бергардъ и др.—и въ восточномъ подвижничествѣ,—и въ католическомъ монашествѣ, и въ протестантствѣ.

Не смотря на различіе вѣрованій, умственного развитія, племени, времени и мѣста мистиковъ, жизнь ихъ имѣетъ чрезвычайно много общаго. Ихъ разсказы и описанія своей жизни поражаютъ своимъ однообразіемъ. Разсматриваемая со вѣкъ, эта жизнь представляетъ исторію постепеннаго упрощенія жизни, постепеннаго отказа отъ сложныхъ формъ ея, послѣдовательный разрывъ всѣхъ связей съ міромъ, удаленіе изъ него (если не всегда вѣнши-пространственное, то всегда внутренне-духовное), чтобы всецѣло уйдти въ свою внутреннюю, интимную жизнь. По своей внутренней сторонѣ, жизнь мистика есть процессъ самоуглубленія и созерцанія, послѣдовательно приводящій его къ экстазу, какъ вершинѣ его мистическихъ переживаній. Въ своемъ послѣдовательномъ развитіи она представляетъ рядъ восходящихъ ступе-

¹⁾ *Dr. Carl du Prel, Die Mystik der alten Griechen, Leipzig, 1888, S. 77, sp. ss. 82—83.* Въ связи съ ритуаломъ посвященія въ мистеріи стоитъ, по мнѣнію Дю-Преля,—и происхожденіе слова *мистицизмъ*. Дю-Прель производитъ его отъ греч. слова *μνῆν*, что значитъ заключать, закрывать уста, отсюда *μυστήριον*—молчаніе, *μνῆσθαι*—быть посвященнымъ, такъ какъ при посвященіи налагался обѣтъ молчанія, *μυστήρ*—тогъ, уста котораго,—связанныя обѣтомъ,—заключены, или посвященный. *Op. cit., s. 73.*

ней, сближающихъ одна другую. Число этихъ ступеней у различныхъ мистиковъ неодинаково. Не у всѣхъ мистиковъ мы можемъ найти всѣ моменты мистической жизни. Тѣмъ не менѣе, сравнивая описанія этой жизни у различныхъ мистиковъ, мы безъ труда можемъ указать основные этапы ея, общіе всѣмъ мистикамъ и типичные для мистической жизни вообще.

Чтобы видѣть, что представляютъ собой эти этапы мистической жизни, мы обратимся къ описанію ихъ въ неоплатонической мистикѣ, какъ оно дано себѣ выраженіе въ ученіи наиболѣе виднаго представителя неоплатонизма *Плотина*. Мы останавливаемся на ученіи Плотина потому, что съ глубокимъ и чистымъ мистическимъ чувствомъ онъ соединяетъ сильный діалектическій умъ, что давало ему возможность съ особенной точностію и ясностію изобразить въ словѣ богатства своего внутренняго опыта. Помимо того, неоплатоническое ученіе представляетъ высокій интересъ и по тому отношенію, въ какомъ оно стоитъ къ спекулятивному направленію христіанской мистики. Затѣмъ, чтобы показать, что тѣ фазы мистической жизни, которыя имѣютъ мѣсто въ практикѣ неоплатонической мистики, представляютъ собой путь, типичный для мистической жизни вообще, гдѣ бы и когда бы она ни проявлялась, мы приведемъ параллели изъ жизни и ученія другихъ мистиковъ.

Сущность мистическихъ воззрѣній Плотина мы найдемъ въ его этикѣ. Но такъ какъ его этика стоитъ въ тѣсной логической связи съ его метафизикой, то намъ для правильнаго пониманія первой необходимо коснуться основныхъ положеній послѣдней. По своему существу, философское ученіе Плотина представляетъ динамическій пантеизмъ ¹⁾. То начало, которое является первоосновой всего бытія, Плотинъ называетъ Единымъ (*ἕν*). Это — сверхчувственное, сверхразумное, сверхдуховное, безкачественное, неопредѣлимое и въ то же время всё изъ себя производящее и все въ себѣ содержащее бытіе ²⁾. Вселенная есть изліяніе (*ἐπέφοση*), излу-

¹⁾ *Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Tübingen, 1852, III, 2, s. 726.*

²⁾ *Πλωτῖνος, Plotini Enneades, edid. Frid. Creuzer et Georg. Henr. Moser, Parisiis, MDCCCLV. Enn. III, 8, 8; V, 5, 3; V, 4, 2; VI, 7, 32.* Кромѣ Эннеадъ Плотина въ названномъ изданіи при изложеніи его ученія пользуемся *Zeller*’омъ, *op. cit.*, ss. 695—844.

ченіе (*περιλάμψις*) Единого. Единое изливается, подобно переполненному сосуду, однако нисколько не истощаясь и нисколько не умаляясь, но оставаясь безраздѣльнымъ въ себѣ ¹⁾. Вселенная излучается изъ Единого, какъ свѣтъ изъ солнца, или теплота изъ огня ²⁾. Подобно тому, какъ лучи солнца, по мѣрѣ своего удаленія отъ первоисточника, ослабѣваютъ въ своей интенсивности и, наконецъ, смѣняются темнотой, такъ и бытіе представляетъ рядъ нисходящихъ ступеней (*πρόοδος*), которыя, по мѣрѣ своего удаленія отъ первоосновы, теряютъ въ своемъ совершенствѣ, причѣмъ послѣдняя ступень будетъ представлять собой отсутствіе всякаго бытія и всякаго совершенства ³⁾. Это истеченіе изъ Единого совершается по трѣмъ главнымъ ступенямъ — *δύωξ* (*νοῦς*), душа (*ψυχή*) и матерія (*μή ὄν*). Какъ лишеніе (*στέρησις*) Единого, матерія—эта послѣдняя ступень эманации—есть бытіе неподлинное, метафизически несуществующее (*μή ὄν*): какъ отсутствіе блага (*ἀπὸυσία ἀγαθοῦ*), она есть *первое зло* (*πρῶτον κακόν*) ⁴⁾. Человѣкъ по своей душѣ причастенъ міровой душѣ (*ψυχή*) и чрезъ нея божественному разуму (*Νοῦς*): по тѣлу онъ причастенъ матеріи. Смотря по тому, въ какую сторону обращена его душа, въ сторону ли божественнаго разума или въ сторону матеріальнаго міра, онъ можетъ жить или чисто духовной, или чувственной жизнью. Но во всякомъ случаѣ воплощеніе души и ея появленіе въ этомъ міру есть ея паденіе, въ ея пристрастіи къ чувственнымъ вещамъ—ея гибель ⁵⁾. Спасеніе человѣка заключается въ отрѣшеніи отъ чувственности и „возвращеніи“ (*ἐπιστροφή, ἀναγωγή*) души въ лоно Единого, который есть не только принципъ и первоисточникъ, но и послѣдняя цѣль всего бытія ⁶⁾. Очевидно, это „возвращеніе“ должно совершиться въ порядкѣ, обратномъ тому, въ какомъ происходитъ эманация бытія. Если эманация идетъ изъ глубины во-внѣ, отъ центра къ периферіи, то „возвращеніе“ должно идти извнѣ

¹⁾ Op. cit., Enn. V, 2, 1; III, 8, 10.

²⁾ Enn. V, 1, 3; II, 4, 10.

³⁾ Enn. II, 4, 10 и далѣе.

⁴⁾ Enn. V, 2, 1; I, 8, 7; II, 4, 14—16; III, 6, 6.

⁵⁾ Enn. VI, 9, 9; IV, 3, 7.

⁶⁾ Enn. VI, 2, II; VI, 9, 9.

во-внутрь, отъ периферіи къ центру. Если въ эманациі намъ въ послѣдовательномъ порядкѣ дамы—*безкачественное единство, мышленіе, чувственное бытіе*, то возвращеніе предполагаетъ *отреченіе отъ чувственнаго бытія, отрѣшеніе отъ мышленія и сліяніе съ безкачественнымъ единствомъ*. Нравственная дѣятельность человѣка должна носить *отрицательный* характеръ, характеръ *очищенія (κάθαρσις)* и, соответственно тремъ главнымъ моментамъ эманациі, распалаться на три главныя ступени. Употребляя терминологию неоплатониковъ, эти ступени можно обозначить, какъ 1) *κάθαρσις* въ тѣсномъ смыслѣ, или очищеніе отъ чувственности, 2) *θεωρία*, или отрѣшеніе отъ мышленія и 3) *ἔκστασις* или сліяніе съ Единымъ ¹⁾.

Такъ метафизика Плотина опредѣляетъ собой какъ общій характеръ, такъ и основные моменты нравственной дѣятельности человѣка. Но эта зависимость этики отъ метафизики—логическая, но отнюдь не психологическая. Психологически дѣло нужно представлять какъ разъ въ обратномъ порядкѣ: не этическое ученіе Плотина есть выводъ изъ метафизическихъ положеній его системы, а наоборотъ, его метафизика есть отображеніе и проэктированіе во-внѣ этико-мистическаго процесса, совершающагося внутри, въ его душѣ. Факты вну-

1) Такого строгого разграниченія нравственной дѣятельности человѣка на три ступени мы не найдемъ у Плотина, какъ не найдемъ у него и систематическаго изложенія его ученія. Но оно, какъ мы видимъ, вытекаетъ изъ самого существа его ученія и имѣетъ основаніе въ употребляемой неоплатониками терминологіи. Такъ, напр., Порфирій, ученикъ Плотина, всѣ добродѣтели дѣлитъ на *добродѣтели политическія (ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ)*, имѣющія цѣлю умѣреніе аффектовъ (*μετροπάθειαι*), *добродѣтели очистительныя (ἀρεταὶ καθαρικαί)*, сопровождающіяся отрѣшеніемъ отъ всего чувственнаго и достиженіемъ безстрастія (*ἀπάθειαι*), *добродѣтели созерцательныя*, или, какъ онъ ихъ называетъ, добродѣтели души, обращенной къ *Νοῦς*-у (*ἀρεταὶ κορυβῆς τῆς ψυχῆς ἐκκορυβήσις*), состоящія въ разумной дѣятельности души, или созерцанія (*θεωρίαι*), наконецъ, *добродѣтели парагматическія (ἀρεταὶ παράδειγματικαί)*, добродѣтели *νοῦς*'а, какъ такового, относящіяся къ первымъ, какъ первообразы къ отображеніямъ: Кто живетъ согласно съ практическими добродѣтелями, тотъ—благоразумный мужъ (*λογυδαῖος ἀνὴρ*); кто употребляетъ каеартическія добродѣтели, тотъ—божественный человѣкъ (*δαμόνιος ἀνθρωπος, δαίμων ἐκγεθὼς*), кто живетъ жизнью, обращенной къ *Νοῦς*'у, тотъ—богъ (*θεός*); наконецъ, кто владѣетъ парадигматическими добродѣтелями, тотъ—отецъ боговъ (*θεῶν πατήρ*). *Πορφύριος ὑλοδόφος. Ἀρεταὶ πρὸς τὸ νοεῖν*, см. *Πλωτίνου*, op. cit., pp. XXXVIII—XXXIX, 1 Sent. XXXIV. ср. *Zeller*, op. cit., ss. 861—862.

тряннаго опыта послужилъ исходнымъ пунктомъ и послѣдней базой его метафизической концепціи. Въ этомъ особенность построения всѣхъ мистическихъ ученій. Но къ этому вопросу мы возвратимся еще ниже, а теперь посмотримъ, что представляютъ въ неоплатоническомъ пониманіи отмѣченныя нами ступени нравственной дѣятельности человѣка.

1) *Καθάρσις*. Душа человѣка, разсматриваемая сама по себѣ, въ своей субстанціальной основѣ, въ отношенія ея тѣлу и міру, есть чистая, ничѣмъ незапятнанная эманация. Ни въ какомъ очищеніи она сама по себѣ не нуждается. Ея несовершенство и нечистота имѣеть своимъ источникомъ ея связь съ тѣломъ, а чрезъ тѣло съ чувственнымъ міромъ. Уничтожить эту связь, изгладить всякую склонность къ чувственному значить возвратитъ дунгъ ея первоначальную чистоту. Отсюда нравственная дѣятельность неизбежно должна принять отрицательный характеръ и въ добродѣтели получать значеніе *очищенія* (*καθάρσις*) ¹⁾. Освобожденная отъ всякой породной примѣси, душа такъ же легко и необходимо устремится въ сверхчувственный міръ, какъ легко поднимается въ высоту баллонъ, не удерживаемый болѣе связью, прикрѣпляющей его къ землѣ ²⁾. По-видимому, самымъ радикальнымъ средствомъ порвать связь души съ тѣломъ и чувственнымъ міромъ было бы стоическое самоубійство. Но ни Плотинъ, ни другіе представители неоплатонизма не одобряютъ этого средства. Они различаютъ естественную смерть, отдѣляющую тѣло отъ души, и философскую (*ο θάνατος τῶν φιλοσόφων*), отдѣляющую душу отъ тѣла ³⁾. Первая, порывая связь души съ тѣломъ, не уничтожаетъ склонности въ ней къ чувственному. Это можетъ быть достигнуто только аскетическимъ самовоспитаніемъ духа, ведущимъ къ полному безстрастію (*απίσθησις*) души ⁴⁾. Мало этого. Плотинъ неодобрительно относится даже къ суровому аскетизму. Какъ бы мы ни смотрѣли на міръ, воплотивъ въ себѣ извѣстныя *идеи* и *формы*, онъ яв-

¹⁾ Enn. I, 6, 6: „ἔστι γὰρ ἡ, ὡς ὁ καλεῖται λόγος (разумѣется изреченіе Платона въ его Федонѣ) καὶ ἡ σωφροσύνη, καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ καθάρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή“.

²⁾ Ср. Zeller, op. cit., s. 810.

³⁾ *Πορφύριον*, Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ ῥητικά, op. cit., p. XXXI, Sent. IX.

⁴⁾ Enn. I, 9; ср. *Πορφύριον*, *ibid.*

ляется *отображеніемъ* міра сверхчувственного и, какъ таковой, можетъ служить нѣкоторымъ мостомъ въ идеальнѣйшій міръ. Но и здѣсь восхожденіе отъ чувственного къ идеальному можетъ совершиться только на отрицательномъ пути, на пути абстрагирования идеи отъ ея чувственной оболочка¹⁾. Исходнымъ пунктомъ нравственной дѣятельности должно служить отреченіе отъ матеріальныхъ благъ. Отвлекая вниманіе отъ самоуглубленія, направляя его на внѣшнее и чувственное, они существеннымъ образомъ тормозятъ процессъ „возвращенія“ души. На томъ же основаніи истинный философъ долженъ сторониться всякой вообще *практической дѣятельности* (*πρᾶξις*). Практическая дѣятельность, направленная на *внѣшнія* цѣли и средства, предполагаетъ неизбѣжную связь человека съ чувственнымъ міромъ, а всякое соприкосновеніе души съ чувственнымъ бытіемъ въ сущности есть оскверненіе ея. Отсюда и *практическія добродѣтели*,—политическія и социальныя,—хотя и не лишены значенія,—суть только первая ступени, на которыхъ душа научается освобождаться отъ власти чувственного міра. „Жизнь дѣятельная, удаленная отъ Бога, есть только слѣдъ и тѣнь жизни истинной. Жизнь истинная есть дѣятельность разума²⁾“. Такимъ образомъ, надъ практической дѣятельностію возникаетъ *теоретическая, созерцательная*. Самая совершенная практическая добродѣтель—ничто по сравненію съ теоретически-созерцательной дѣятельностію разума. Гераклесъ—герой практической дѣятельности. Но въ то время какъ самъ онъ находится въ сонѣ боговъ, его *образъ* (*εἰδωλον*) пребываетъ въ адѣ. Такимъ образомъ, частію существа онъ принадлежитъ еще міру явленій и это потому, что только живущій всецѣло созерцательной жизнью можетъ безъ остатка переселиться въ сверхчувственный міръ³⁾.

1) Ср. Zeller, op. cit., ss. 812—814.

2) Епн. VI, 9, 9.

3) Епн. I, 1, 12. *Порфирій* въ своемъ пониманіи *κῆρασις*-а. кажется, идетъ еще далѣе. По его ученію, тѣло—только одежда, которая не только обременяетъ, но и грязнитъ духъ. Чѣмъ болѣе привязываемся мы къ тѣлу, тѣмъ болѣе омрачается въ насъ способность созерцанія божественнаго. Задача человека сбросить эту одежду. Поэтому истинный мудрецъ долженъ сторониться всего, что связано съ возбужденіемъ плоти—полового сношенія, употребленія мясной пищи, пощщенія игръ, зрѣлищъ,

2) *θεωρία*. Практическая дѣятельность имѣетъ свою цѣль въ теоретической, или *созерцаніи* (*θεωρία*). Такъ же какъ и послѣдняя, она вытекаетъ изъ потребности знанія. Если она не непосредственно направляется на знаніе, то это объясняется слабостью созерцательной способности чловѣка. Поведеніе чловѣка есть ни что иное, какъ несовершенное знаніе, или окольный путь къ знанію. Поэтому тотъ, кто способенъ къ сильной теоретической дѣятельности, тотъ всегда практической дѣятельности предпочтетъ созерцаніе, какъ высшее низшему. Истинное знаніе своимъ объектомъ должно имѣть міръ сверхчувственный, или Божество. Познаніе же о Богѣ мы можемъ имѣть „ни посредствомъ *знанія*, ни посредствомъ *мысли* вообще, но посредствомъ *данности*, или непосредственного *присутствія* (*παρουσία*) объекта, которое выше знанія 1)“. Такимъ образомъ, высшее знаніе имѣетъ не дискурсивный, а интуитивный характеръ. Духъ можетъ открыться только духу, *Νοῦς* можетъ быть постигнутъ только *νοῦς* — оумъ. По своему существу, оно есть не только знаніе, сколько обладаніе познаваемымъ. И это познаваемое въ сущности не есть что-либо отличное отъ души, но сама душа въ своей высшей природѣ, поскольку ея истинная природа есть мышленіе—*νοῦς*,—и этотъ *νοῦς* есть изліяніе божественной сущности. Возвращаясь въ себя, „она становится—тѣмъ, чѣмъ она была 2)“. Такимъ образомъ, высшее знаніе есть самосозерцаніе мышленія. Человѣческая мысль, обращаясь сама на себя, возвращаясь въ своей чистой природѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ возвращается въ божественную сущность, часть которой она составляетъ. Понятно, чтобы достигнуть высоты чистой созерцанія, душа должна отрѣшиться, какъ отъ инородной примѣси, отъ всѣхъ представленій и образовъ чувственного міра,— по возможности, отъ всего содержанія своего сознанія. „Душа должна быть безобразной (*ἀπειθεος*), если она хочетъ, чтобы ничто не препятствовало ей быть полной и озаренной первой при-

конечныхъ кристаллищъ. Отреченіе отъ міра, умѣренность въ удовлетвореніи самыхъ насущныхъ потребностей, подавленіе аффектовъ, безстрастіе— вотъ къ чему долженъ стремиться истинный философъ. Ср. *Zeller*, op. cit. ss. 860—863.

1) Enn. VI. 9, 4; Ср. *Zeller*, op. cit., ss. 815—816.

2) Enn. VI. 9, 9.

родой (*φύσις πρώτη*) 1). После того, какъ душа освободится отъ всѣхъ внѣшнихъ вещей, она всецѣло возвращается къ тому, что есть въ ней самаго истиннаго 2). Такимъ образомъ, *θεωρία* несетъ тотъ же отрицательный характеръ, что и *καίθεσις*, и въ самомъ существѣ есть тоже *очищеніе*, только направленное на содержаніе человѣческой мысли.

3) *Ἐκστασις*. Какимъ бы высотъ, въ смыслѣ „чистоты“ мысли, ни достигало созерцаніе, какъ бы ни было тѣсно единеніе человѣческаго *νοῦς*—а съ божественнымъ,—въ чловѣкѣ сохраняется еще самосознаніе и, слѣдовательно, нѣкоторое различіе между его „я“ и сверхчувственнымъ бытіемъ. Если же есть различіе, значитъ,—нѣтъ еще полного „возвращенія“ въ первосущество. Мышленіе—природа *Νοῦς*—а, но не природа Единаго (*Ἔν*). Всякое мышленіе есть движеніе, а Единое—неподвижно: въ мышленіи дано различіе субъекта и объекта, а Единое—безразличное тожество: мышленіе предполагаетъ извѣстныя формы и опредѣленность, а Единое—безвидно и безкачественно,—оно выше понятій, выше знанія, выше всякой мысли, всякой опредѣленности. Чтобы отождествиться съ нимъ, нужно сдѣлать еще одно усиліе,—возвыситься надъ самою мыслию, даже надъ самымъ сознаніемъ. Этого чловѣкъ и достигаетъ въ мистическомъ *экстазѣ* (*ἔκστασις*).—Плотинъ, самъ неоднократно переживавшій эту наивысшую ступень мистической жизни, подробно и съ любовью описываетъ это состояніе. Оно есть,—говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ,—*„экстазъ, упрощеніе, отреченіе отъ себя, желаніе соприкосновенія, совершенный покой, наконецъ, жажда соединиться съ тѣмъ, кого созерцаютъ во святилищѣ (души)“* 3). Но здѣсь указаны не всѣ черты экстаза. Плотинъ часто возвращается къ изображенію этого состоянія. Только на основаніи всѣхъ этихъ описаній можно возстановить полную картину экстаза. Однако и въ этомъ случаѣ невозможно точно указать, въ какомъ порядкѣ смѣняются другъ друга различные моменты этого состоянія. Нужно думать,

1) Enn. VI, 9, 7.

2) Ibid.

3) Enn. VI, 9, 11: „Τὸ δὲ ἕως ἦν οὐ θεάσει, ἀλλὰ ἄλλοι τρόποι τοῦ ἰδεῖν, ἐκστασις, καὶ ἄλλωσις καὶ ἐκδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς εἶρήν. καὶ στέσις, καὶ περιπόρησις πρὸς ἐφαρμογήν. κίτερ τις τὸ ἐν τῷ ἰδέσθω θεάσεται“.

что эти моменты сближаются другъ друга не всегда въ одномъ и томъ же порядкѣ. Тѣмъ не менѣе сопоставляя описанія Плотина съ изображеніемъ экстаза у другихъ мистиковъ, въ частности съ восемью „отрѣшеніями“ буддѣйской дьяны, гдѣ отдѣльныя ступени высшаго созерцанія расположены въ строгой психологической преемственности ¹⁾, мы можемъ, не погрѣшая грубо противъ психологической правды, расположить эти моменты въ нижеслѣдующемъ порядкѣ. Замѣтимъ, что этотъ порядокъ будетъ въ тоже время и тѣмъ, такъ сказать, идеальнымъ порядкомъ, какого, — съ точки зрѣнія системы Плотина, — долженъ держаться мистикъ, чтобы тѣмъ вѣрнѣе осуществить конечную цѣль возвращенія въ нѣдра Единаго.—По долгомъ упражненіи въ „теоретической дѣятельности“, душа вступаетъ, наконецъ, въ особую область, область *непосредственнаго богообщенія*. Она уже не познаетъ болѣе Бога, и не созерцаетъ Его: она непосредственно прикасается къ Нему, ощущаетъ Его, обладаетъ Имъ. Между созерцающимъ и созерцаемымъ болѣе нѣтъ различія: они совпадаютъ, какъ центры двухъ концентрическихъ круговъ. Душа *видитъ* Бога, но видитъ, собственно говоря, не видя. Она обнимаетъ Его всею своимъ существомъ. „Богъ не является болѣе предъ глазами созерцающаго Его, но проникаетъ его душу и наполняетъ ее всецѣло ²⁾“. Однимъ изъ непосредственныхъ проявленій Божества въ душѣ человѣка является озареніе души „*божественнымъ свѣтомъ*“, который исходитъ отъ Бога и есть самъ Богъ (*τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ* (т. е. *θεοῦ καὶ αὐτός*)“ ³⁾. Богъ присутствуетъ въ душѣ, „когда, какъ другой богъ, освѣщаетъ явнище того, кто Его призываетъ: ибо оно—темно, если Богъ не озаряетъ его ⁴⁾“. Озаренная и преполненная сіяніемъ этого „умнаго свѣта“ (*φωτὸς νοητοῦ*) душа сама становится свѣтовидной подобной огню. Въ этомъ состояніи она созерцаетъ себя, „какъ чистый,

¹⁾ О самадхи, или дьянѣ въ буддизмѣ см. *Проф. Васильевъ*, Религіи Востока, СПб., 1873, стр. 104—114; ср. *Позднѣвъ*, Очерки быта буддѣйскихъ монастырей и будд. духовенства въ Монголіи. СПб., 1887, стр. 202—203, 212—214.

²⁾ Епн. VI, 7, 35; ср. VI, 9, 10; VI, 7, 34.

³⁾ Епн. V, 3, 17 (конецъ), ср. V, 5, 8; VI, 7, 36.

⁴⁾ Епн. V, 3, 17.

тошкѣй, легкѣй свѣтъ 1)“. Созерцаніе этого свѣта, въ связи, конечно, съ непосредственнымъ ощущеніемъ внутри себя Божества, наполняетъ душу неизреченнымъ *блаженствомъ*. Это блаженство человѣкъ не можетъ промѣнять ни на какое благо этого міра. Это—какое-то „прішествіе“ души, на которомъ она до самозабвенія ушнвается божественнымъ нектаромъ 2). Нѣкоторымъ слабымъ намекомъ на это блаженство могутъ служить безуміе опьяненія и восторгъ любви 3). При наслажденіи этимъ блаженствомъ, „вѣсь вещи, которыя восхищали душу прежде,—начальство, власть, богатство, красота, знаніе,—кажутся теперь достойными презрѣнія 4)“.—Постепенно упрощаясь и объединяясь, душа, наконецъ, достигаетъ состоянія полной *неподвижности (στάσις)*, полной неизмѣнности и сама становится этой неизмѣнностію. Какъ результатъ этой неподвижности, въ ней водворяется чувство глубокаго и ничѣмъ невозмутимаго *покоя (ἀνάπαυσις)* 5). Теперь душа прикасается къ Единому особаго рода *молчаливымъ прикосновеніемъ (ἐν ἡσυχίᾳ τῇ πρὸς ἑαυτὴν ἐπαφή)* 6).—Но и здѣсь не конецъ паренію человѣческаго духа, задавнагося цѣлію выйти изъ себя и слиться съ первоначальной сущностію бытія. Если душа хочетъ во всемъ стать тождественной съ безкачественнымъ Единымъ, который выше мышленія, выше жизни, выше сущности, выше бытія, то она должна отказаться безуделно отъ вѣсьхъ формъ сознательно-феноменальной жизни. Доселѣ въ ней было еще *сознаніе* покоя. Но сознаніе—тоже одна изъ формъ конечнаго и ограниченаго бытія и тотъ, кто хочетъ выйти за предѣлы этихъ границъ,—тотъ долженъ отрѣшиться и отъ сознанія, какъ послѣдней формы качественно-опредѣленнаго бытія. И, дѣйствительно, на послѣдней ступени своего „возвращенія“, душа,—какъ даетъ понять Плотинъ,—достигаетъ и этой цѣли. Здѣсь она отрѣшается не только отъ зла, но даже и *добра* 7), возвыша-

1) Enn. VI, 9, 9.

2) Enn. VI, 7, 36.

3) Enn. VI, 7, 34, ср. Zeller, op. cit., s. 523.

4) Enn. VI, 7, 34 (конецъ).

5) Enn. VI, 9, 8—9; ср. VI, 9, 10—11; VI, 7, 35.

6) Enn. VI, 9, 9.

7) Enn. VI, 7, 34. „ὡλλὰ δὲ μῆτε κακὸν μῆτε αὐτὸ κατὰ φύσιν μὴδ' ἔλλο προχρημαίνονται. ἵνα δὲξήται μόνη μόνον“.

ется *надъ красотой* и переступаешь за предѣлы *добродѣтели* ¹⁾. Теперь она перестаетъ быть сама собой, перестаетъ быть даже сущностью: она болѣе ни мысленіе, ни жизнь, ни сознаніе, ни душа, ни самость: она—выше живящ, выше сознанія, выше сущности ²⁾. „Въ этомъ состояніи душа не чувствуетъ болѣе своего тѣла: она не чувствуетъ,—живетъ-ли она, человекъ-ли она, сущность-ли она, нечто универсальное (*πᾶν*), или что-либо другое въ мірѣ ³⁾“. Теперь она окончательно сливается съ Перводвижимъ, дѣлается тождественной съ нимъ, т. е., достигаетъ полнаго *обоженія* (*θείωσις*), „становится Богомъ, или лучше, она есть Богъ (*Θεὸν δὲ εἶπαι... ἑαυτοῦ... θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα*) ⁴⁾. Такимъ образомъ, въ своемъ конечномъ моментѣ экстаза, по Плотину, есть отреченіе человека отъ сознанія и самосознанія, отречено отъ своего „я“, какъ определенной индивидуальности. При этомъ, та высшая *простота* (*ἀπλῶσις*), которой достигается на этой ступени души, разсматривается, какъ синонимъ ея обоженія.

Неоплатоническая этика является типичной для мистицизма. Въ ней мы находимъ черты, которыя различать между собой мистиковъ всѣхъ временъ и странъ. Эти черты суть отрицательное отношеніе къ практической дѣятельности, тяготѣніе къ созерцанію, экстазъ. Мѣняются наименованія этихъ ступеней жизни, варьируется теоретическое обоснованіе этики, но основная линия поведенія и его тенденція остаются одними и тѣми же, безъ всякаго измѣненія.

По восточному, браманно-буддйскому представленію, всякое *дѣло* есть *карма* (samsara): оно привязываетъ человека къ этой неисполненной страданій жизни и влечетъ за собой непрестанный круговоротъ возрожденій, безконечное странствованіе души изъ формы въ форму (samsara). Тотъ, кто хочетъ окончательно порвать связь съ этимъ призрачнымъ бытіемъ (Мауа), долженъ сторониться всякаго дѣла. Даже доброе дѣло не освобождаетъ человека отъ переселеній.

¹⁾ Enn. VI, 9, 11: *οὐδέ τι καλὸν ἤδη ἐπιφύεον, ἐπειθεὶς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χρόνον*...

²⁾ Enn. VI, 7, 35; VI, 9, 11.

³⁾ Enn. VI, 7, 34.

⁴⁾ Enn. VI, 9, 9.

Правда, оно заслуживаетъ награды, но награда конечнаго можетъ быть только конечной, между тѣмъ какъ постѣдняя цѣль человека—въ Атмагѣ, по ту сторону награды и наказанія, добра и зла, святости и грѣха ¹⁾. Итакъ, кто хочетъ достигнуть полнаго освобожденія духа отъ самсары, долженъ отказаться отъ всякаго самана. Путь къ искупленію не въ дѣятельности, погружающей человека въ міръ призрачныхъ явленій, хотя бы эта дѣятельность и носила высоко-этическое характеръ, но въ отрѣшеніи отъ міра, въ удаленіи отъ дѣятельности, въ жизни созерцательной.

Въ сущности тотъ же взглядъ на дѣло, какъ на своего рода карма, лежитъ въ основѣ отношенія къ практической дѣятельности и у суфіевъ, и у христіанскихъ мистиковъ. Люди міра, разсуждаятъ, напр., суфіи *Халладжа*, мыслятъ о добрыхъ дѣлахъ, между тѣмъ какъ суфіи должны поминать о томъ, „чего одинъ атомъ стоитъ всѣхъ добрыхъ дѣлъ: о приобрѣтеніи лучшего знанія“ (т. е. мистическаго озаренія) ²⁾. *Рейсбрукъ*, христіанскій мистикъ XIV ст., настаивая на обязанности добрыхъ дѣлъ для человека въ началѣ его мистическаго пути, говоритъ, что, приступая къ созерцанію, онъ долженъ быть „свободенъ отъ всякаго вѣшняго дѣла, какъ если бы онъ не дѣйствовалъ: ибо если его бездѣйствіе замутнено внутри какимъ-нибудь дѣломъ добродѣтели, онъ имѣетъ образы, и пока они дѣются въ немъ, онъ не можетъ созерцать“ ³⁾.

Правда, и среди христіанскихъ мистиковъ, и среди вѣхристіанскихъ, встрѣчаются иногда личности, посвящающія себя подвигамъ дѣятельнаго служенія ближнему, общественному дѣлу. Вспомнимъ хотя бы любвеобильнаго и милосерднаго Франциска Ассизскаго. Къ числу подобныхъ же личностей должны быть отнесены и основатели естественныхъ религій. Но и эти мистики на свое практическое служеніе міру склонны смотрѣть, какъ на нѣкоторую уступку требованіямъ жизни, какъ на нѣкоторое паденіе съ тѣхъ высотъ

¹⁾ *Ольденбергъ*, Будда, его жизнь, ученіе и община, op. cit., стр. 37, стр. 179—181.

²⁾ *Уманецъ*, Очеркъ развитія религіозно-философской мысли въ Исламѣ, СПб., 1890, стр. 101.

³⁾ *Рейсбрукъ Удивительный*. Одѣяніе духовнаго брака, Пер. М. Сизова, М. 1910, стр. 262.

чисто-духовной жизни, на которой поднимается ихъ созерцаніе. Дѣйствуя въ міру, они полны отзвуками той небесной мелодіи, которой наслаждались въ созерцаніи, сильны той силой, которую почерпнули изъ своего мистическаго общенія съ Божествомъ. Ихъ мысль непрестанно обращена внутрь: ихъ заветная мечта, при первой возможности, спова погрузиться въ созерцаніе. Въ міру они чувствуютъ себя, по образу выраженію одного подвижника, какъ рыбы, извлеченныя на сушу. И только въ своемъ духовномъ уединеніи они у себя дома, въ родной для себя стихіи.

Итакъ, истинная жизнь, по мнѣнію мистиковъ,—жизнь созерцательная. Созерцаніе обыкновенно представляетъ собою процессъ постепеннаго абстрагирования и удаленія содержащаго сознанія путемъ концентраціи вниманія на одной какой-нибудь господствующей идеѣ, или на одномъ объектѣ ¹⁾. Такова психическая природа индусской *йоги*, браманскаго *самиди*, буддйской *дьяны*, суфійскаго *мэлэкутъ*, христіанскаго *contemplatio*. Въ этомъ смыслѣ все эти упражненія суть явленія одного порядка съ неоплатонической *θεωρία*.

Въ виду исключительной важности, усвояемой мистиками созерцанію, практика восточныхъ мистиковъ выработала цѣлый рядъ пріемовъ, содѣйствующихъ скорѣйшему погруженію въ созерцаніе. Съ цѣлію достиженія экстатического состоянія индусскій аскетъ въ началѣ обращается еще къ подвигамъ суроваго аскетизма. Назначеніе аскетическихъ упражненій—умертвить плоть, сдѣлать тѣло послушнымъ орудіемъ духа. Такимъ образомъ, значеніе аскетизма въ мистикѣ—чисто служебное. Но и въ этомъ смыслѣ онъ долженъ имѣть границы, избѣгать крайностей. Крайности могутъ не только умертвить тѣло, но и утомить духъ. Вотъ почему мистики обыкновенно высказываются противъ аскетическаго ригоризма ²⁾. Большее значеніе въ глазахъ мистика имѣютъ тѣ

1) *Murister*, Le sentiment religieux dans l'extase, op. cit., p. 613.

2) „Йогъ,—говорить, напр., индусскій подвижникъ *Суоми Вивекананда*,—долженъ избѣгать крайностей какъ излишества, такъ и лишеній. Онъ не долженъ поститься, или ванурять свое тѣло; тотъ, кто это дѣлаетъ, не можетъ быть Йогомъ; тотъ, кто постится, кто лишаетъ себя сна, кто спитъ, много, кто много работаетъ, кто ничего не дѣлаетъ,—никто изъ такихъ не можетъ быть Йогомъ“.—Философія Йога. Лекціи, читанныя въ Нью-Йоркѣ, зимою 1895—6 г. о Раджа-Йогѣ, Соснида, 1906 г. стр. 21. Суоми Вивека-

средства и приемы, которые могутъ дѣйствовать непосредственно на духъ и способствовать развитію его созерцательной способности. Къ такимъ приемамъ еще браманскіе аскеты относили неподвижную позу, задерживаніе дыханія, сосредоточеніе вниманія на какомъ-нибудь одномъ, чаще всего блестящемъ предметѣ (на солнцѣ, на поверхности воды, на драгоценныхъ камняхъ, а также на деревѣ, кончикѣ носа, междубровиц, пупкѣ и т. п.), безконечное повтореніе таинственного слова „аша“ (Ом—оно, т. е. Брама, какъ безличественное единство ¹⁾). Тѣ же приемы, только въ болѣе усовершенствованномъ видѣ, встрѣчаемъ мы и у буддійскаго подвижника ²⁾. Въ томъ или другомъ видѣ примененіе ихъ мы наблюдаемъ и у суфіевъ, и у нехастовъ, и у другихъ мистиковъ.

Значеніе этой метода созерцанія вполнѣ позитивно. Оно имѣетъ цѣлю сконцентрировать вниманіе на одномъ объектѣ, или на одной идее. Концентрація вниманія на одной

панда не только подвижникъ, но и ученый, съ большимъ успѣхомъ выступавшій между прочимъ на пѣвѣствомъ Чикагскомъ конгрессѣ религіи и написавшій нѣсколько произведеній. Въ 1902 году онъ предельно созерцательной жизни и 2 Іюля въ состояніи экстаза перешелъ въ иной міръ.—В. Джемсъ, считая индуистскую философію Ведавты образцомъ всѣхъ мистическихъ системъ, называетъ Суоми Векапанда образцомъ ведантскихъ проповѣдниковъ, Прагматизмъ. Пер. П. Юшкевича, СПб. 1910, стр. 96.—Ср. выше отношеніе къ аскетизму Плотина, стр 807—808.

¹⁾ Рибо, *Волѣзны воли*, op. cit., стр. 126; ср. *Murisien, Le sentiment religieux dans l'extase*, op. cit., p. 612.

²⁾ Буддійскій подвижникъ прежде всего изолируется въ какомъ-либо уединенномъ мѣстѣ и принимаетъ т. наз. „священную позу“. Затѣмъ, онъ старается привести себя въ „нормальное состояніе“,—состояніе внутренней неподвижности. Онъ начинаетъ съ умѣренія дыханія и успокоенія мыслей. Сосредоточивъ вниманіе на дыханіи носомъ, онъ считаетъ обороты дыханія (т. е. влѣханіе и выдыханіе) отъ одного до десяти. Дойдя до десяти, онъ начинаетъ свой счетъ снова, пока не доведетъ свое дыханіе до такой точности, что при дыханіи уже не слышитъ никакого звука и не чувствуетъ никакого движенія. Это умѣреніе дыханія содѣйствуетъ и успокоенію мыслей. Если же и при этомъ мысли разсѣиваются, онъ сосредоточиваетъ вниманіе на пупкѣ; при наклонѣ къ свѣтлости, онъ устремляетъ свой взоръ на кончикъ носа, или между бровей. *Позднѣевъ* op. cit., стр. 211—212; ср. *Ленба*, op. cit., pp. 456—457. По *Суоми Вивекананда*, „упражненіе въ дыханіи дѣлаетъ всѣ движенія въ тѣлѣ ритмическими и помогаетъ намъ черезъ дыхательный центръ управлять другими центрами“,—Философія Јога, op. cit., стр. 65.

идея влечетъ за собой оцущошеніе сознанія отъ всего того, что не связано съ этой идеей. По мѣрѣ того, какъ поле сознанія все суживается, идея пріобрѣтаетъ все большее господство. По мѣрѣ же того какъ она укрѣпляется въ сознаніи свое господство, усиливается въ своей интенсивности связанное съ ней чувство. Это чувство достигаетъ наивысшаго развитія въ тотъ моментъ, когда идея выходитъ полной побѣдительницей изъ борьбы съ множественностію и разнообразіемъ содержанія сознанія и безраздѣльно овладѣваетъ сознаніемъ мистики. Такъ созерцаніе постѣдовательно прокладываетъ путь къ экстазу. Моноидеизмъ въ области ума влечетъ за собой экстатическое состояніе въ области чувства ¹⁾.

Экстазъ—мистическая область *κατ' ἐξοχήν*. И *κάθαρσις*, и *θεωρία*—только подготовительныя ступени къ нему. Поэтому именно въ психологій экстаза мы должны искать окончательнаго отвѣта на поставленный нами вопросъ о природѣ и основной тенденціи мистическаго опыта.

II. Минимъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ Ср. *Marisier*, Le sentiment religieux dans l'extase, op. cit., pp. 610—613
Luba, op. cit., p. 454.