



## Мистицизмъ и его природа <sup>1)</sup>.

Экстазъ — область мистическаго эзотеризма. Здѣсь — свои восхищенія и исчажденія, свои восторги и отчаянiе, здѣсь дивныя видѣнiя и откровенiя, непостижимый умный свѣтъ и таинственный мракъ, здѣсь — свой дворъ и свое святилище, наконецъ, здѣсь есть свое святое святыхъ, куда можетъ входить только первосвященникъ мистики и тотъ однажды въ годъ. Въ мистики согласно свидѣтельствуютъ, что тѣ эмоцiи и феномены, которые они переживаютъ въ состоянiи экстаза, совершенно неопишесемы. На человѣческомъ языкѣ нѣтъ словъ, которыя могли бы дать хотя бы приблизительное понятiе о нихъ. Человѣку, говорящему мистики, — не пережившему этого состоянiя, такъ же трудно судить о немъ, какъ слѣпому — о цвѣтахъ и формахъ, которыхъ онъ никогда не видѣлъ, или глухому о симфонiи, которую онъ никогда не слышалъ <sup>2)</sup>. Все это налагаетъ на изслѣдователя обязанность

1) Окончанiе. См. Аирѣльскую книжку Б. В.

2) Ср. разсужденiе суфiя *Аль-Газали* у В. Джемса, Многообразiе религiознаго опыта, пер. подъ ред. Е. В. Лурье, М. 1910, стр. 391—394. „Ученiе суфiевъ, — говоритъ *Аль-Газали*, стремится къ тому, чтобы освободить сердце отъ всего, что не Богъ, и сдѣлать единственной его жизнью размышленiе о Божествѣ. Теорiя показалась мнѣ легче, чѣмъ практика, и я началъ изученiе ихъ доктрины съ чтенiя книгъ..., пока не постигъ всего, что можетъ быть познано путемъ изученiя. Послѣ этого я увидѣлъ, что суть ихъ метода не поддается изученiю, и можетъ быть постигнута только экстазомъ и полнымъ измѣненiемъ качествъ души... Для меня стало ясно, что суфiи — люди, обладающiе дѣйствительнымъ внутреннимъ знанiемъ, а не одними словами. Я понялъ, что я изучилъ въ ихъ ученiи все, что могло быть достигнуто путемъ изученiя, а что осталось неизученнымъ, не могло быть достигнуто инымъ путемъ, кромѣ экстаза и

быть особенно осторожнымъ при сужденіи объ этомъ состояніи и его феноменахъ. Можно расходиться съ мистиками въ оцѣнкѣ фактовъ изъ внутренняго опыта, но нельзя отрицать эти факты на томъ только основаніи, что они кажутся намъ мало вѣроятными.

Констатируя фактъ неизреченности мистическихъ состояній, мистики не оставляютъ однако насъ въ полномъ невѣдѣніи относительно того, что они переживаютъ въ состояніи экстаза. Мы находимъ у нихъ подробныя описанія этого состоянія, и эти описанія даютъ намъ возможность судить, какъ о тѣхъ перемѣнахъ, которыя совершаются въ нихъ, такъ и объ основной тенденціи ихъ мистическаго опыта.

Выше мы замѣтили, что этотъ опытъ можно разсматривать съ объективной и субъективной точекъ зрѣнія. Разсматривая экстазъ съ объективной точки зрѣнія, психологи характеризуютъ его, какъ „постепенный переходъ отъ психической активности сознанія къ пассивному состоянию безсознательности“<sup>1)</sup>, какъ процессъ постепенной „регрессивной эволюціи личности“<sup>2)</sup>. Состояніе моноидеизма, къ которому мистикъ приближается на предшествующей ступени, не является завершительнымъ. Мистическій опытъ обнаруживаетъ тенденцію отбросить и отъ этого состоянія и вступитъ въ область, гдѣ, по выраженію одного мистика, „нѣтъ мѣста ни формамъ, ни образамъ, о чемъ нельзя разсказывать словами безъ того, чтобы они заключали въ себя тяжкаго грѣха“<sup>3)</sup>. Въ этомъ состояніи душа мистика становится „безобразной“, „безвидной“, какою-то метафизической „простотой“, безмачественнымъ единствомъ. Въ этомъ состояніи мистикъ чувствуетъ себя находящимся внѣ предѣловъ пространства и времени, переживающимъ вѣчное „теперь“, погружающимся въ „безпредѣльную безконечность“. Вмѣстѣ съ постепеннымъ исчезновеніемъ изъ сознанія постѣпныхъ представлений и образовъ, постепенно улетается и сопутствующая имъ эмо-

благочестивой жизни“. Самъ *Джемсъ* въ „неизреченности“ мистическихъ переживаній видитъ „лучшій критерій для распознаванія мистическихъ состояній сознанія“ (*ibid.*, стр. 368).

<sup>1)</sup> *Marie*, *op. cit.*, p. 44;

<sup>2)</sup> *Murisien*, *Le sentiment religieux dans l'extase*, *op. cit.*, p. 626; ср. также къ характеристикѣ экстаза *Leuba*, *op. cit.*, p. 455; *Рубо*, *op. cit.*, стр. 154, 161.

<sup>3)</sup> Слова суфія *Аль-Газали*,—см. *В. Джемсъ*, *op. cit.*, стр. 393.

ція и въ душѣ мистика водворяется неизреченно-глубокій, ни съ чѣмъ несравнимый *покой* (источникъ квіетическаго душевнаго положенія мистика) <sup>1)</sup>. На дальнѣйшей ступени нечувствительности и это чувство покоя: оно смѣняется состояніемъ полного безразличія, потерей чувства даже этого безразличія, наконецъ, уничтоженіемъ *сознанія*, если не всегда всецѣлымъ (что, по-видимому, имѣеть мѣсто главнымъ образомъ въ буддѣйской *нирванѣ*), то по крайней мѣрѣ,—всегда уничтоженіемъ даннаго, *налично-литургическаго сознанія*. Отрицательнымъ тенденціямъ интеллектуальной и эмоциональной жизни мистика соответствуетъ модификація, совершающаяся въ области волевой. Отреченіе отъ своей воли, полная пассивность, всецѣлое самоотреченіе—все это черты, которыя, по свидѣтельству всѣхъ мистиковъ, представляютъ существенный моментъ мистической жизни <sup>2)</sup>. Институтъ духовнаго руководства, или духовнаго учительства,—который мы встрѣчаемъ не только у христіанскихъ подвижниковъ, но и у буддѣйскихъ мистиковъ, и у суфійевъ,—имѣеть своимъ назначеніемъ между прочимъ воспитывать въ подвижникахъ

1) Этотъ покой,—замѣчаетъ *Рейсбрукъ*,—не есть грѣхъ самъ по себѣ, ибо онъ по природѣ существовалъ бы во всѣхъ людяхъ, *если бы они могли опустошиться*.—Одвѣніе духовнаго брака,—*op. cit.*, стр. 247.

2) Уже *Филонъ*, говоря объ экстазѣ, характеризуетъ его, какъ состояніе *всецѣлой преданности человеческой воли Божеству* (*Zeller*, *op. cit.*, s. 657). *Плотинъ* самоотреченіе мистика (*ἐπίδοσις αὐτοῦ*) ставитъ рядомъ съ *ἀπλοσίς* и другими существенными чертами экстаза (*Еп. VI, 9, 11*). У христіанскихъ мистиковъ *смиреніе* и *самоотреченіе* составляютъ основной фонъ всей внутренней ихъ жизни. Впрочемъ отъ этого самоотреченія, какъ нравственной преданности волѣ Божіей, нужно отличать мистическое самоотреченіе, какъ вѣнецъ экстатического восхожденія къ Богу, когда мистики въ полномъ смыслѣ вмѣняютъ себя въ „ничто“. Ср. *Рейсбрукъ*: „Испытать уничтоженіе, это значитъ погрузиться въ смиреніе, и это есть *уничтоженіе въ Бога и смерть въ Бога*“. Одвѣніе дух. брака, *op. cit.*, стр. 50. „Если мы погружаемся въ смиреніе, этого намъ довольно, и мы удовлетворяемъ Бога имъ самимъ, ибо мы въ этомъ погруженіи—одна жизнь съ Нимъ, не по природѣ, но погруженіемъ, потому что смиреніемъ мы спустились ниже нашей сотворенности и мы влились въ Бога, который есть дно смиренія“ (*ibidem*, стр. 51). Въ послѣднихъ словахъ особенно ясно выражаетъ мистическій отгвѣнокъ смиренія. Это, т. е. метафизическое самоотреченіе, какъ существенную черту экстаза, отмѣчаютъ и исследователи мистицизма. Ср., напр., *E. Récejac* *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897, p. 97; *Marie*, *op. cit.*, pp. 41, 150; *Рубо* *op. cit.*, 124—138.

чувства полного послушанія, преданности и самоотреченія и такимъ образомъ подготавливать почву для той пассивности, которая необходима, какъ одно изъ необходимыхъ условий экстаза <sup>1)</sup>. Итакъ, подавленіе или прекращеніе дѣятельности всѣхъ душевныхъ силъ, отреченіе отъ мыслей, чувствованій и желаній, отреченіе отъ своего „я“, отъ своей индивидуальности—таковъ конечный пунктъ, къ которому приходитъ мистикъ въ экстазѣ. Такимъ образомъ, разсматриваемый съ точки зрѣнія объективной психологіи, экстазъ, какъ видимъ, будетъ завершать собой тотъ процессъ самоотреченія, начало которому мистикъ полагаетъ на первой ступени своей жизни, въ *zēdārōz*'-ѣ.

Но самоотреченіе мистика—только одна сторона экстаза: диссолюція эмпирически-данной личности не есть самоцѣль мистической жизни. Нирвана—явленіе, далеко не типичное для мистицизма. Обыкновенно мистики на отреченіе отъ своей индивидуальности смотрятъ только, какъ на *conditio sine qua non новаго вида самосознанія*, которое возникаетъ, по уничтоженіи обычнаго сознанія, какъ феноменъ изъ собственнаго непа. Мы не будемъ пока останавливаться на характеристикѣ этого новаго самосознанія: замѣтимъ только, что основной чертой его,—какъ мы уже упоминали,—является *чувство непосредственнаго общенія съ Божествомъ*, *чувство сліянія съ первоосновой бытія*. Въ этомъ чувствѣ исчезаетъ

<sup>1)</sup> По уставу буддійскихъ монастырей, рѣшившійся посвятить себя созерцательной жизни, долженъ найти для себя опытнаго руководителя. Этотъ руководитель слѣдитъ за привычками, наклонностями и страстями своего духовнаго сына, преслѣдуетъ въ немъ главнѣйшіе пороки чело-вѣческой природы,—вожделѣніе, гнѣвъ и помраченіе, и предостерегаетъ его какъ отъ самообольщенія, такъ и отъ навітовъ алокозиевыхъ шимбусовъ, т. е. злыхъ духовъ, стремящихся поколебать вѣру въ подвижникъ и вовлечь его въ соблазнъ (*Позднѣевъ*, Очерки быта будд. монастырей,—ор. cit., стр. 202—214). Точно также и въ суфизмѣ—успѣхъ экстаза ставится въ тѣсную зависимость отъ вліянія на мюрида, т. е. простаго дервиша, его духовнаго руководителя, или мюрида (*Позднѣевъ*, Дервиши въ мусульманскомъ мірѣ,—ор. cit., стр. 229—230). На общность института духовнаго старчества у различныхъ подвижниковъ указываетъ между прочимъ и *Лодыженскій* въ своемъ только что вышущемъ въ свѣтъ произведеніи „Сверхсознаніе и пути къ его достиженію“, СПб. 1911, стр. 160—166. Не смотря на то, что это произведеніе покоится, какъ на послѣднемъ основаніи, на зыбкой почвѣ современной теософіи, оно содержитъ въ себѣ не мало интересныхъ фактовъ и обобщеній.

различіе между субъектомъ и объектомъ и мистикъ ощущаетъ „я“ и „не—я“ въ ихъ нераздѣльной цѣлостности и первоначальномъ единствѣ. Вотъ это-то чувство непосредственнаго тождества „я“ и „не—я“, субъекта и объекта, конечнаго человеческого духа и абсолютнаго начала и является тѣмъ завершительнымъ моментомъ, въ которомъ мистикъ находитъ, наконецъ, полное удовлетвореніе запросовъ своего духа. Здѣсь-предѣлъ и конецъ его исканій и его мистическаго пути.

Мы разсмотрѣли основные этапы мистической жизни. Что бы уразумѣть тенденцію этой жизни и ея движущій первъ бросимъ еще разъ взглядъ на пройденный нами путь.

Мы видѣли, что весь мистикъ, безъ различія неповѣдуемой имъ религіи, безъ различія національности, страны, времени, къ которымъ они принадлежатъ, въ своемъ пути послѣдовательно проходятъ три основныхъ фазиса: *κἀρσις*, *θεωρία*, *ἔκστασις*. Мы видѣли, что *κἀρσις*, въ своемъ послѣднемъ основаніи есть ничто иное, какъ отреченіе отъ вѣшняго міра (и отъ тѣла), *θεωρία*—отреченіе отъ внутренняго міра, т. е. отъ содержанія сознанія. *ἔκστασις*—отреченіе отъ своего „я“, отъ своей индивидуальности. Этотъ порядокъ есть общій законъ мистической жизни. Его мы находимъ и въ неоплатонизмѣ, и въ индусской йогѣ, и ведійскомъ самадіи, и въ буддійской дьянгѣ, и въ христіанскомъ мистицизмѣ. То, что прежде всего поражаетъ изслѣдователя при знакомствѣ съ этимъ порядкомъ мистической жизни, есть *отрицательный характеръ* той методы, при содѣйствіи которой мистикъ думаетъ достигнуть своей конечной цѣли <sup>1)</sup>. Невольно возникаетъ вопросъ,— что же заставляетъ мистика не только порывать связь со всѣми формами вѣшне-эмпирической жизни, но отказываться отъ всѣхъ проявленій внутренней налично-сознательной жизни,— не останавливаясь даже предъ отреченіемъ отъ своей индивидуальности? Почему, даже, обращаясь для достиженія своихъ цѣлей къ „методу абсолютнаго отрицанія“, онъ при помощи именно его думаетъ скорѣе всего осуществить свои цѣли?

<sup>1)</sup> „Мистики,—замѣчаетъ Джемсъ,—подобно тому какъ поступалъ Гегель въ своей логикѣ, стремятся къ положительному полюсу истины *при помощи метода абсолютнаго отрицанія*“, Многообразіе религіознаго опыта, op. cit., стр. 406.

Самый общій отвѣтъ на эти вопросы можетъ быть такой: очевидно, отречься отъ всей этой естественно-эмпирической жизни заставляетъ мистика сознание того, что эта жизнь, взятая въ совокупности всѣхъ разнообразныхъ своихъ проявленій, есть *зло*, отъ котораго, во что бы то ни стало, слѣдуетъ отрѣшиться. Но не трудно видѣть, что понятіе зла на языкѣ мистика носитъ свой особый отпечатокъ. Определить характеръ мистическаго зла значитъ подойти къ пониманію основной тенденціи мистической жизни. Попытаемся это сдѣлать, а для этого напомнимъ, что мистикъ включаетъ въ общую категорію „зла“.

Прежде всего, какъ мы видѣли, мистикъ срываетъ всѣ связи съ внѣшнимъ міромъ. Онъ отрывается не отъ „зла“ въ мірѣ, а отъ міра, какъ зла. Но его понятію, матерія—синонимъ нечистоты; тѣло—синонимъ темницы, въ которую заключенъ духъ. Однако на этой ступени мистикъ не окончательно еще разрываетъ связь съ міромъ. Связь сохраняется въ видѣ *нравственной дѣятельности* въ мірѣ. Мистикъ не отрицаетъ значенія добродѣтелей и на этой ступени мистицизмъ включаетъ въ себя этический моментъ. Но, какъ мы видѣли, мистики цѣнятъ добродѣтель не саму по себѣ, не какъ самоудовольщее благо, а какъ средство подготовленія къ слѣдующей ступени,—созерцанію. Добродѣтель въ жизни мистика играетъ служебную роль и этический моментъ занимаетъ подчиненное мѣсто. Добродѣтель необходима, какъ прекрасное противоядіе противъ страстей, волнующихъ человека и препятствующихъ ему спокойно сосредоточить мысль на одномъ объектѣ, чтобы предаться созерцательной дѣятельности. Ея назначеніе—содѣйствовать достиженію *безстрастія*, какъ необходимаго условія спокойнаго созерцанія. Разъ добродѣтель выполнила свое назначеніе, она является лишней. Мало этого,—при дальнѣйшемъ развитіи мистической жизни она можетъ быть даже вредной. Она опасна уже потому, что всякая добродѣтель,—по крайней мѣрѣ,—активная, есть *дѣло* и въ этомъ смыслѣ *карма*: она привязываетъ насъ къ міру, заставляетъ обращаться къ матеріальнымъ средствамъ, вращаться въ условіяхъ этого матеріально-чувственнаго бытія. Самая мысль о добродѣтели можетъ развлекать умъ, лишать его самособранности и невводить съ цѣлостью созерцанія долгу. Не напрасно, какъ мы

видѣнн, подвижники, приступая къ созерцанію, заботятся о томъ, чтобы ихъ мысль была чиста, т. е. свободна отъ всего инороднаго, даже отъ помысловъ о добродѣтеляхъ. Наконецъ, задача мистика—вступить въ *непосредственное* общеніе съ Божествомъ; съ этой точки зрѣнія *всякое* посредство,—хотя бы въ видѣ морали,—является какъ бы нѣкоей препоной, отдѣляющей мистика отъ Божества, которое онъ склоненъ представлять, какъ мы видѣли, въ видѣ безкачественнаго единства. И это тѣмъ болѣе, что его основнымъ этическимъ воззрѣніемъ служитъ убѣжденіе въ естественной чистотѣ человѣческой природы, которая поэтому требуетъ не совершенствованія, а только высвобожденія отъ облетающихъ ее покрововъ этого матеріально-чувственнаго существованія. Вотъ почему уже на этой ступени мистикъ активнымъ добродѣтелямъ предпочитаетъ пассивныя. Похвально дѣятельное служеніе ближнему, но еще выше воздержаніе, нестяжательность, цѣломудріе, послушаніе, еще выше—кротость, терпѣніе и смиреніе. Вотъ почему уже теперь онъ нравственной дѣятельности предпочитаетъ нравственное настроеніе, добрымъ дѣламъ—чистоту помысловъ и сердца, *πραΐσις*—*θεωρία*. Но мѣрѣ того, какъ мистикъ совершенствуется въ своей жизни, повышается его требованіе къ тому, что является въ его глазахъ зломъ, и понятіе зла пріобрѣтаетъ все болѣе отрицательный характеръ. Приступая къ созерцанію, онъ стремится сосредоточить свое вниманіе на одной идеѣ, или одномъ объектѣ. Все, что пренятствуетъ этой цѣли, является въ глазахъ его синонимомъ зла. На этой ступени „зломъ“ почитаются уже „множественность“ мыслей, „разнообразіе“ содержанія сознанія. Чтобы освободиться отъ этого зла, мистикъ вступаетъ въ борьбу уже съ помыслами и не только худыми,—(худые онъ въ значительной степени преодолеваетъ на предшествующей ступени, въ борьбѣ со страстями, питающимися этими помыслами),—но и съ добрыми. Онъ не успокаивается въ этой борьбѣ, пока не достигнетъ состоянія „безвидности“ и „безобразности“ духа, полной простоты его <sup>1)</sup>. Наконецъ, на высшей ступени экстаза онъ стре-

<sup>1)</sup> Кто въ некоторымъ образомъ,—говоритъ *Маркъ Подвижникъ*,—имѣеть мышленіе, тотъ еще не вышелъ изъ двойственности; а кто совершенно оставилъ его, тотъ въ некоторымъ образомъ вошелъ въ единство, по пре-

нитя отрѣшиться и отъ сознанія своего „я“ и обнаруживаетъ тенденцію даже индивидуальность разсматривать, какъ *suū generis* зло. Такимъ образомъ, мистическое понятіе зла чрезвычайно растяжимо. Оно обнимаетъ собой и міръ, какъ матеріальное бытіе, и этическую дѣятельность, какъ карма, и мышленіе, какъ выраженіе дискурсивной дѣятельности разсудка, и, наконецъ, индивидуальность человѣка, какъ проявленіе обособленнаго и ограниченнаго существованія чловѣческаго духа.

Что же общаго между этими явленіями, что заставляетъ мистика зачислять ихъ въ одну категорію мистическаго „зла“? Общее то, что все эти явленія принадлежатъ къ одному и тому же виду бытія, именно *бытія феноменальнаго*, не имѣющаго самобытнаго и самодовѣющаго существованія.

Съ точки зрѣнія мистика все существующее рѣзко распадается на два вида бытія. На одной сторонѣ стоитъ бытіе единое, неизмѣнное, неподвижное, самобытное: это бытіе субстанціальное; на другой—бытіе множественное, текучее, измѣнчивое: это—бытіе феноменальное. Только бытіе субстанціальное есть въ собственномъ смыслѣ бытіе,—бытіе подлинное, истинное, вѣчное: бытіе же феноменальное—есть бытіе призрачное, неистинное, ложное. Только первое бытіе, какъ бытіе истинное, есть *благо*; второе—призракъ, обманъ, зло. Не какъ феноменальное бытіе не имѣетъ самостоятельнаго существованія, внѣ той субстанціи, феноменомъ которой оно является, такъ и понятіе зла у мистиковъ носитъ относительный характеръ. Зло есть только *несовершенство* бытія, обусловленное *удаленіемъ* его отъ первоосновы, *выходомъ* изъ первоначальной модальности: въ своемъ исходномъ пунктѣ зло есть ничто иное, какъ метафизическое *отпаденіе*

восхожденію оставивъ силу мышленія. Въ множественности есть разность, и несходство, и различіе; обрѣстись же внѣ сего, въ Богѣ, единомъ и единственномъ, значить возвыситься выше множественности, къ созерцаніямъ о Богѣ“. О трезвеніи, *op. cit.*, стр. 307—310. Ср. *Рейсбрукъ*: „тѣ, которые возвысились въ простую чистоту своего духа—держатся въ присутствіи Бога въ обожженномъ и раскрытомъ видѣніи. И отъ блеска Отца излучается простой свѣтъ на явленіе мысли голой и безъ образовъ, поднявшейся выше чувствъ, выше образовъ, выше разума и безъ разума, въ возвышенную чистоту духа“. *Одѣяніе дух. брака*, *op. cit.*, стр. 31.



бытія отъ своего первоисточника. Такимъ образомъ, нетрудно видѣть, что понятіе мистическаго зла совпадаетъ съ понятіемъ *зла метафизическаго*. Въ этомъ именно смыслъ понимаютъ зло мистики самыхъ различныхъ категорій. У неоплатониковъ ученіе о злѣ, какъ мы видѣли, стоитъ въ связи съ ученіемъ объ эманации. Только Единое (*éν*) есть истинное бытіе и подлинное благо. Чѣмъ дальше виды бытія отстоятъ отъ Единаго, тѣмъ они несовершеннѣе. На послѣдней ступени эманации стоитъ *матерія*, полное отсутствіе подлиннаго бытія (*οὐ ὄν*). Какъ отсутствіе этого бытія, она есть отсутствіе блага (*ἀποουσία ἀγαθοῦ*), а какъ отсутствіе блага, она есть *первое зло* (*πρῶτον κακόν*) <sup>1)</sup>. Въ этомъ же смыслѣ разсуждаютъ не только браманскіе мистики и суфій, этическое ученіе которыхъ покоится на *пантеистическомъ основаніи* ихъ міровоззрѣнія, но и многіе христіанскіе мистики. Укажемъ для примѣра на творенія, приписываемыя Діонисію Ареопагиту, которыя положили начало спекулятивному направленію христіанской мистики. Въ нихъ мы найдемъ ясное указаніе на тождество понятій, съ одной стороны, *блага и бытія*, а съ другой,—*зла и небытія*: И благо и зло носятъ здѣсь ярко выраженный метафизическій характеръ <sup>2)</sup>.

Это понятіе о злѣ лежитъ въ основѣ воззрѣній мистика какъ на внѣшній міръ, такъ и на самого себя: оно-то и опредѣляетъ какъ задачу, такъ и *характеръ* его дѣятельности. И вся совокупность явленій внѣшняго міра, и вся совокупность проявленій внутренняго міра человека—суть феномень, т. е. бытіе истинное и неподлинное. Паденіе человека есть *метафизическое отпаденіе* его отъ Божества. Это отпаденіе находитъ себѣ видимое выраженіе въ обособленности человеческого духа, въ его самости, словомъ, въ томъ, что мы называемъ индивидуальностію человека. Взятая въ этой особности своей, въ этомъ налично-эмпирическомъ содержаніи, человеческая индивидуальность должна быть отпесена тоже къ міру явленій. Въ этомъ смыслѣ она есть тоже феномень, т. е. шито, ложь. Если человекъ есть *что-либо*, то только постольку, поскольку духъ его носитъ въ себѣ свѣи

<sup>1)</sup> Енн. V, 2, 1; I, 8, 7; II, 4, 3; III, 6, 6.

<sup>2)</sup> Ср. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, I 7 h., Leipzig, 1874, s. 155.

божественной жизни, поскольку своими корнями онъ уходитъ въ божескую сущность, въ субстанціальную основу. Избавиться отъ зла значить, прежде всего, сознать феноменальность материально-чувственного бытія во всѣхъ его видахъ, въ частности, сознать призрачность своего особаго существованія, своей оторванной отъ Бога самости. Освободиться отъ зла значить, дѣйствительно, уничтожить то разстояніе, то отдаленіе (не пространственно-материальное, а метафизически-феноменальное), которое отдѣляетъ насъ отъ первоосновы бытія,—отрѣшиться отъ ограниченности своей природы, чтобы чрезъ это метафизическое отреченіе отъ своей „феноменальной“ индивидуальности, возвратиться въ безконечность и полноту бытія субстанціального.

Итакъ, мистикъ, какъ видимъ, возвращается не столько въ плоскости зла религіозно-этического, сколько въ плоскости зла *религіозно-метафизическаго*. Его путь, по крайней мѣрѣ въ послѣдней стадіи своего развитія, т. е. тамъ, гдѣ онъ является преимущественно мистичнымъ, лежитъ не между моральнымъ зломъ и идеаломъ нравственнаго совершенства, даже не между грѣховностью и праведностью, понимаемыми въ обычно-религіозномъ смыслѣ, а,—употребляя терминологию Канта,—между *феноменомъ* и *ноуменомъ*; или иначе сказать, *между налично-эмпирическимъ бытіемъ и умопостигаемой субстанціальной основой его*. Его задача отрѣшиться отъ феноменальной стороны своего бытія, чтобы возвратиться въ абсолютную первооснову всего, соединиться съ Божествомъ. Такова основная тенденція мистической жизни,—неизменно питающая насъ мистическаго вдохновенія <sup>1)</sup>.

1) Хотя указанная нами тенденція есть естественный выводъ изъ всего стро мистической жизни, тѣмъ не менѣе мы можемъ привести изъ мистической литературы и болѣе или менѣе прямые указанія на нее. Приведемъ два-три примѣра, заимствуя ихъ изъ самыхъ различныхъ источниковъ. „Какъ бы низко не спустился человекъ,—говоритъ упоминавшийся нами индусскій подвижникъ *Суоми Вивекананда*,—въ концѣ концовъ онъ долженъ повернуть опять вверхъ и идти къ первоначальному источнику, который есть Богъ. Вначалѣ человекъ идетъ отъ Бога, и въ срединѣ становится человекомъ и въ концѣ идетъ назадъ къ Богу“. (Философія Йога, op. cit., Комментарій на афоризмы Йога-Патавджали, стр. 5). „Природа закрываетъ Сущность человека и, когда она убираетъ свой покровъ, Сущность является незакрытою покрываломъ и показывается въ своемъ собственномъ блескѣ. Отреченіе—болѣе всего способствуетъ

Такимъ образомъ, исходнымъ пунктомъ мистицизма является взглядъ на міръ, какъ на истинное и неистинное

проявленію Сущности (ibid. стр. 26)\*. Описывая *samadhi* (samadhi), высшее мистическое состояніе, онъ говоритъ: „тогда истина озаряетъ насъ и мы ощущаемъ себя тѣмъ, что мы есть на самомъ дѣлѣ—обладателями самадхи, свободными, безсмертными, всемогущими, освобожденными отъ *ига конечности, отъ противорѣчій добра и зла, тождественными съ Атманомъ, или Душой Вселенной*“ (см. В. Джемсъ, *op. cit.*, 389—390). Такъ разсуждаетъ индусскій мистикъ „Тотъ,—говоритъ *Плотинъ*,—кто—въ самомъ себѣ, не будучи въ бытіи, тотъ необходимо въ Богѣ (Еп. VI, 9, 11)<sup>9</sup>. „Итакъ, душа должна удалить отъ себя всякое зло, даже всякое добро, слово, и, всякую вещь, какова бы она ни была, чтобы вступить въ общеніе съ Богомъ одинъ-на-одинъ“ (Еп. VI, 7, 34). Такъ говоритъ неоплатоникъ. А вотъ что мы читаемъ у западнаго христіанскаго мистика *Рейсбрука*: На высшей ступени созерцавія Богъ „освобождаетъ память отъ формъ и образовъ и поднимаетъ голую мысль до ея источника, который есть, Олъ Самъ. Тамъ человѣкъ утверждёнъ въ своемъ началѣ, которое есть Богъ и съ Нимъ соединёнъ... И выше всѣхъ божественныхъ видовъ онъ постигнетъ, тѣмъ же самымъ созерцавіемъ безъ видовъ, существо Бога безъ видовъ, которое есть отсутствіе видовъ... Если мы хотимъ испытать блаженство, нужно, чтобы нашъ духъ выступилъ въ него выше нашей сотворенной сущности, къ этому вѣчному центру, гдѣ кончаются и начинаются все наши линіи“ (Одѣвіе духовнаго брака, *op. cit.*, стр. 68—69). „Христосъ хочетъ, чтобы мы обитали и пребывали въ сущностномъ единствѣ нашего духа, богатые, выше всякаго тварнаго дѣла и всѣхъ добродѣтелей“... (ibid., стр. 219). Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ сквозитъ одна и та же мысль объ отрѣшеніи мистика отъ всѣхъ условій этого эмпирическаго бытія для непосредственнаго соединенія съ Божествомъ.—Послѣ этого едва-ли можно согласиться съ *Рессјас*-омъ, который опредѣляетъ мистицизмъ, какъ „стремленіе приблизиться къ Абсолютному путемъ моральнымъ и путемъ символовъ“ (*Essai sur les fondements de la connaissance mystique op. cit.*, p. 66). Мистицизмъ включаетъ этический моментъ, во этотъ послѣдній, какъ мы видѣли, отнюдь не имѣетъ рѣшающаго значенія въ дѣлѣ приближенія мистика къ Божеству; что же касается символовъ, то мистики устраненіе символовъ разсматриваютъ, какъ одно изъ непрѣмныхъ условій мистическаго единенія съ Божествомъ. Исходя изъ неточнаго опредѣленія мистицизма, *Рессјас* указываетъ и ошибочный критерій для оцѣнки его. По его словамъ, человѣкъ можетъ довѣряться мистицизму при наличности слѣдующихъ условій: 1) чтобы онъ исходнымъ пунктомъ имѣлъ моральное стремленіе къ нравственному совершенству, 2) чтобы свободно былъ признавъ символическій характеръ нашихъ отношеній къ Абсолютному, т. е., чтобы мистикъ отказался отъ непосредственнаго созерцавія Божества и 3) чтобы ничего не было въ мистицизмъ противорѣчащаго ни естественному знанію, ни опыту, выраженному въ понятіяхъ нашего разума (pp. 183—184). Не входя въ подробное разсмотрѣніе этого критерія, замѣтимъ, что

бытіе. Однако не слѣдуетъ представлять дѣло такъ, чтобы этотъ взглядъ мистика на міръ былъ теоретическимъ обобщеніемъ какихъ-либо фактовъ, или логическимъ выводомъ изъ какихъ-либо опредѣленныхъ философскихъ положеній, словомъ, тезисомъ, къ которому мистикъ пришелъ бы тѣмъ или инымъ рациональнымъ путемъ: не слѣдуетъ забывать, что мистикъ—человѣкъ чувства, а не разсудочной дѣятельности и что къ дискурсивному мышленію онъ ищетъ инстинктивное отвращеніе. Нѣтъ, здѣсь мы имѣемъ дѣло не столько съ міровоззрѣніемъ человѣка, сколько съ опредѣленнымъ и весьма интенсивнымъ, если можно такъ выразиться, *міроощущеніемъ*, или интуитивнымъ *міропостиженіемъ*. Это міроощущеніе можетъ возникать и развиваться независимо отъ тѣхъ или другихъ теоретическихъ воззрѣній человѣка. Въ началѣ оно является неопредѣленнымъ и въ то же время интенсивнымъ настроеніемъ, которое *Бутру* характеризуетъ пѣмецкимъ словомъ *Sehnsucht* <sup>1)</sup>. Это—безотчетное и вмѣстѣ съ тѣмъ чрезвычайно властное стремленіе къ чему-то пока неизвѣстному и неостыжимому и въ то же время насущному для человѣка. Подъ вліяніемъ этого настроенія всѣ вещи начинаютъ казаться человѣку въ другомъ свѣтѣ. Предметы міра начинаютъ терять свое обаяніе: во всемъ человѣкъ видитъ тѣту, переходящіе и призрачные образы. По мѣрѣ своего развитія это настроеніе все болѣе принимаетъ черты глубокой псевдовъдворенности эмпирически-палочнымъ содержаніемъ жизни. На высшей ступени своего развитія оно смѣняется сознаніемъ, что палочная дѣйствительность не только неудовлетворительна, но она по самому существу своему не можетъ удовлетворить запросовъ человеческого духа,—словомъ возникаетъ сознаніе метафизической несостоятельности чувствемаго бытія и мистикъ проникается особымъ глубокимъ и весьма интенсивнымъ чувствомъ, которое *Рашен* называетъ *чувствомъ ничтожества посторонней жизни* (le sentiment du néant d'ici-bas) <sup>2)</sup>. Параллельно съ этимъ развитіемъ чувства ничтожества міра идетъ и по-

отказаться мистикъ отъ непосредственности созерцанія Божества значить перестать быть мистикомъ: въ непосредственности мистическаго общенія съ Божествомъ—существенная и характерная черта мистицизма.

<sup>1)</sup> *Boutroux, Le Mysticisme, op. cit., p. 15.*

<sup>2)</sup> *J. Rachen, Psychologie des mystiques chretiens, Paris, 1909, p. 95.*

ложительная работа сознания. То неизвестное и неопредѣленное, что лежало въ основѣ смутнаго и неопытнаго для человѣка настроенія *Schmsucht*, начинаетъ приобретать все болѣе опредѣленныя черты. Но противоположности съ этимъ бытiемъ, мистикъ начинаетъ постигать, что только бытiе неизмѣнное, безконечное, совершенное, или Божество, можетъ утолить томленiе его духа и устранить то безпокойство, которое владело имъ при сознании призрачности вещей мiра и непрочности привязанности къ нимъ <sup>1)</sup>. Такъ возникаетъ въ немъ сознание противоположности и несомвѣстности бытiя чувствешаго и бытiя идеальнаго, мiра и Бога, которое ставитъ его на путь мистической жизни. Его сознанию, во всей рѣзкости своего контраста, даны теперь, съ одной стороны,—мiръ, бытiе истинное, неподлинное, тѣмъ не менѣе плѣнительное въ своемъ призрачномъ обаянiи, властно влекущее къ себѣ человѣка соблазномъ чувственной жизни, готовое растворить духъ человѣка въ себѣ, поглотить и уничтожить его. На другой сторонѣ—Богъ, бытiе самобытное, вѣчное, начало истинной жизни. *Истиниктъ духовнаго самосохраненiя* заставляетъ человѣка отталкиваться отъ мiра и все болѣе и болѣе тяготѣть къ Божеству. Но мiръ развитiя мистическаго опыта, неудовлетворенность мiромъ внѣшнимъ переносится и на мiръ внутреннiй, какъ отраженiе мiра внѣшняго: является стремленiе отрѣшиться и отъ него. Въмѣстѣ съ тѣмъ, въ мистикѣ возникаетъ сознание, которое и можно разсматривать какъ начало собственно мистическаго самосознанiя,—что безконечное,—объектъ его глубочайшаго инстинктивнаго стремленiя и духовной тоски,—не видъ его, и не далеко отъ него, но оно—здесь, въ немъ

<sup>1)</sup> Въ переходѣ идеи безконечнаго существа изъ области безсознательной въ область сознания *Бутру* и усматриваетъ первый моментъ и начало мистической жизни (op. cit., 15—16). Но этотъ переходъ знаменуетъ собой начало не столько мистической жизни, сколько вообще религiозной. Правда, религiя и мистицизмъ, какъ мы говорили, понятiя въ значительной степени совпадающiя и это особенно нужно сказать объ исходномъ пунктѣ ихъ,—тѣмъ не менѣе, если бы мы захотѣли указать зарожденiе *собственно мистическаго самосознанiя*, мы должны были бы искать его,—какъ скажемъ сейчасъ,—не въ сознании идеи безконечнаго существа вообще, а въ сознании *имманентности* этого существа человѣческой природѣ.

самомъ, что—оно не есть что-либо чуждое и инородное для него, а нечто родственное и имманентное ему, составляющее *основу* его бытія, что нужно только освободить духъ отъ постыдныхъ покрововъ феноменальнаго бытія, чтобы онъ вошелъ въ эту основу, слился съ ней. Высшая ступень мистической жизни, когда мистикъ путемъ „опустошенія“ сознанія достигаетъ состоянія духовной *простоты*, сопровождается *чувствомъ реальности* наступившаго слиянія съ абсолютной основой: неиндивидуальный моментъ высшаго упрощенія духа воспринимается и *переживаетъ* мистикомъ какъ *метафизическій актъ* отождествленія съ Божествомъ. Это чувство реальности возвращенія въ абсолютную первооснову бытія, наполняя мистика чувствомъ неизреченнаго и глубокаго удовлетворенія, окончательно утверждаетъ его въ мысли, что путь, которымъ онъ шель,—путь совлеченія феноменальнаго бытія,—есть именно тотъ истинный путь, которымъ онъ и долженъ былъ идти. Отнынь задача мистика все болѣе и болѣе укрѣпляться на этомъ пути <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> *Мюризе (Murisiez)* источникъ какъ религіозной жизни вообще, такъ и мистической въ частности, хочетъ видѣть *въ потребности управленія* (le besoin de direction). Если эта потребность въ своемъ удовлетвореніи опирается на совместное существованіе людей, мірскую жизнь, дисциплину, іерархію, исповданіе, она является потребностью собственно религіозной; если же человекъ будетъ стремиться замѣнить это внѣшнее управленіе внутреннимъ,—*идеей Бога*,—онъ вступитъ на путь мистической жизни. Замѣла внѣшняго авторитета идей Бога, какъ авторитетомъ внутреннимъ—характерная черта мистицизма. Постепенно усиливаясь и упрочиваясь въ сознаніи, идея Бога, какъ идея управительница (idée directrice), можетъ достигнуть интенсивности и объективности внѣшняго авторитета, сдѣлаться реальной *силой*, способной укрѣпить въ сознаніи свое абсолютное господство и объединить внутреннее содержаніе индивидуума,—при этомъ „я“ объединяется, упрощаясь въ своемъ содержаніи (le moi s'unifie en se simplifiant). Le sentiment religieux dans l'extase, op. cit., pp. 667—668.—Однако врядъ ли этотъ взглядъ можетъ быть признанъ удовлетворительнымъ. Управленіе, въ смыслѣ подчиненія себѣ другихъ элементовъ „я“, не представлять черты, типичной для религіозной идеи. Какъ справедливо замѣчаетъ *Джемсъ*,—„свойствомъ объединять всю душевную жизнь и подчинять себѣ все остальное обладаютъ все вообще глубокія стремленія къ идеалу, какъ религіозныя, такъ и дерелигіозныя (Многообр. рел. опыта, op. cit., стр. 349, прим. 1). Въ этомъ смыслѣ идея разрушенія существующаго порядка вещей, вапр., захватившая какого-нибудь анархиста и ставшая его *idée fixe*, окажется на внутреннюю жизнь послѣдняго такое же дѣйствіе, какое оказываетъ

Съ точки зрѣнія отмѣченной нами, религіозно-метафизической тенденціи, для насъ станутъ понятными какъ основ-

на мистика его религіозная идея: она будетъ идеей управительницей его внутренней жизни. Далѣе, съ точки зрѣнія *Мюризе* остается непонятнымъ, почему мистики свою „потребность управленія“ удовлетворяютъ не положительнымъ путемъ,—не путемъ систематизаціи содержанія сознанія,—а *отрицательнымъ*,—путемъ удаленія изъ области сознанія всего содержанія его. Кто знакомъ съ жизнью мистиковъ и знаетъ, какихъ подвиговъ стоитъ имъ этотъ путь, несомѣнно, не скажетъ, чтобы этотъ путь былъ *легче*, чѣмъ путь положительный. Наконецъ, есть еще одинъ пунктъ мистической жизни и пунктъ весьма существенный, который остается внѣ поля теоріи *Мюризе*,—это *самоотреченіе* мистиковъ, понимаемое въ особомъ, мистическомъ смыслѣ. Самъ *Мюризе*, анализируя явленія мистической жизни, говоритъ, что достижи состоянія абсолютнаго монотеизма, когда идея управительница (т. е. идея Бога) приобретаетъ исключительное господство и потребность въ управленіи, по видимому, находится полное удовлетвореніе, мистикъ не довольствуется этимъ состояніемъ и стремится далѣе,—къ полному опустошенію своего сознанія и къ совершенному отрѣшенію отъ своей индивидуальности (op. cit., p. 41). Для объясненія этого явленія недостаточно сослаться на потребность управленія. потому что у мистика, отрекающагося даже отъ своего „я“, не остается даже того, что бы подлежало управленію. Между тѣмъ весь упоръ *мистическаго повига* заключается въ достиженіи именно этого состоянія,—состоянія полнаго самоотреченія,—а не въ томъ, чтобы только систематизировать, или „унифицировать“ свое „я“, хотя бы и отрицательнымъ способомъ.

Въ силу послѣдняго соображенія мы не можемъ согласиться и съ *Леуба* (Leuba), который одной изъ основныхъ тенденцій мистицизма считаетъ стремленіе мистиковъ къ *универсализаціи воли* (tendance à l'universalisation de la volonté). Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens, op. cit., pp. 473—482. Тамъ, гдѣ полная пассивность и совершенное отреченіе отъ воли разсматриваются, какъ непремѣнное условіе осуществленія мистическаго идеала, не можетъ быть рѣчи о стремленіи къ универсализаціи воли, какъ основной тенденціи мистицизма. Не въ универсализаціи воли, а въ актѣ моральнаго и мистическаго самоотреченія вадѣется мистикъ утвердить вѣчность и неизблемость своего существованія (cp. *Recejac*, Essai sur les fondements de la Connaissance mystique, op. cit., p. 67). На ряду съ тенденціей къ универсализаціи воли *Леуба* отмѣчаетъ еще тенденціи 1) къ органическому наслажденію (à la jouissance organique), 2) къ умиротворенію мысли (à l'apaisement de la pensée par unification ou réduction), 3) къ отысканію аффективной опоры (à la recherche d'un soutien affectif). Удовлетвореніе первой тенденціи даетъ наслажденіе, второй—миръ, третьей—силу довѣрія; удовлетвореніе же потребности въ универсализаціи воли—сугубый покой (op. cit., p. 483). Отсюда въ цѣломъ мистицизмъ, съ точки зрѣнія *Леуба*, представляетъ одну изъ формъ стремленія къ благу (p. 484).—Что мистицизмъ пред-

ные факты мистической жизни, такъ и главныя черты мистическаго міровоззрѣнія. Мы поймемъ не только то, почему путь мистической жизни носитъ отрицательный характеръ, но и то, почему мистикъ, начавъ съ отреченія отъ міра, не успокаивается до тѣхъ поръ, пока не кончитъ полнымъ, такъ сказать, метафизическимъ самоотреченіемъ. Мы поймемъ далѣе, почему жизнь мистика имѣетъ не центробѣжное, а центростремительное направленіе, почему она направляется не извнутри вѣкъ, а извѣкъ внутрь; первооснова вещей не вѣкъ бытія, а вѣкъ подлѣ феноменальнымъ покровомъ его. Намъ станетъ ясенъ подлинный смыслъ такихъ дѣйствій мистика, какъ предпочтеніе созерцанія дѣятельности, устремленіе взора внутрь, самоуглубленіе, самособранность, стремленіе погрузиться въ экстазъ, т. е., выйти изъ себя (*ἐκ—στασις*), изъ своей феноменальной оболочки. При свѣтѣ указанной тенденціи мистическаго опыта получаютъ свое объясненіе не только эти факты мистической жизни, но и основныя черты мистическаго міровоззрѣнія. Но прежде чѣмъ говорить объ этомъ міровоззрѣніи, скажемъ, въ какомъ смыслѣ мы употребляемъ этотъ терминъ.

Выше мы замѣтили, что мистицизмъ есть собственно не міровоззрѣніе, а определенное *міроощущеніе*, которое можетъ возникать и развиваться независимо отъ тѣхъ или другихъ теоретическихъ воззрѣній человека. Пока мистикъ довольствуется этимъ міроощущеніемъ, онъ можетъ, какъ это часто и бываетъ, или не имѣть никакихъ определенныхъ религіозно-философскихъ взглядовъ, или держаться извѣстныхъ

ставляетъ своеобразный видъ исканія *блага*, противъ этого ничего нельзя возразить, но это благо мистики,—какъ мы видѣли,—полагаютъ не въ тѣхъ эмоціяхъ, которыя отмѣчаетъ *Леуба*: эти эмоціи въ психологіи мистика занимаютъ не центральное, а побочное мѣсто; въ центрѣ же несомнѣнно стоитъ, *чувство реальности единенія съ Божествомъ*, дающее глубокое удовлетвореніе духу мистика. Именно въ этомъ единеніи съ Абсолютнымъ заключено для него конечное благо, къ которому инстинктивно, какъ цвѣтокъ къ солнцу, тяготѣетъ душа мистика. Если даже согласиться съ *Леуба*, что отмѣченныя имъ эмоціи усиливаютъ стремленіе мистика къ мистическому благу, то и въ этомъ случаѣ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что такое значеніе означенныя эмоціи могутъ имѣть только при *вторичныхъ* опытахъ, т. е. когда мистикъ хотя однажды уже испыталъ эти эмоціи. Такимъ образомъ вопросъ о первичныхъ побужденіяхъ и о первоначальномъ источникѣ мистической жизни указаніемъ на вышеупомянутыя тенденціи у *Леуба* не рѣшается.



возврънній, сѣбѣя традиціи и школьно не обосновывающъ тѣмъ, что эти традиціонныя догмы мало мѣрятся съ основнымъ настроеніемъ и тенденціями его внутренней жизни. Въ этомъ смыслѣ мистицизмъ можетъ мирно уживаться съ самыми различными и даже прямо противоположными религіозно-философскими ученіями. Но стоитъ только мистичку задаться цѣлю построить свое *собственное міровоззрѣніе*,—*основанное на фактахъ его внутренняго опыта*,—какъ это міровоззрѣніе непременно принимаетъ извѣстныя специфическія черты. При этомъ мы наблюдаемъ любопытное явленіе. Религіозно-философскія спекуляціи самыхъ различныхъ мистиковъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга цѣлыми эпохами и необъятными разстояніями, не имѣющихъ между собою ничего общаго ни по религіи, ни по національности, никогда ничего другъ о другѣ не слышавшихъ, имѣютъ между собою такъ много точекъ соприкосновенія, что мы вправе говорить объ особомъ *мистическомъ міровоззрѣніи*. Это міровоззрѣніе представляетъ варіанцію на тему о томъ, какъ безкачественная монада,—абсолютная основа бытія,—по какимъ-то не совсемъ понятнымъ побужденіямъ (чаще всего, вследствие полноты бытія) выходитъ (изливается, излучается) изъ себя, изъ своего первоначальнаго единства и принимаетъ несвойственный ей видъ этого множественнаго, разнообразнаго, преходящаго бытія; человекъ—одна изъ божественныхъ эманаций; принадлежа по своей чувственной, налично-эмпирической сторонѣ къ этому видимому бытію, онъ въ своей идеальной основѣ заключаетъ въ себѣ начало („искру“, „сѣмя“, „дыханіе“; „Seelengrund“) божественной сущности; первоначально онъ былъ, какъ и все бытіе, въ Богѣ, но, вследствие „отпаденія“, „эманации“, сталъ тѣмъ, чѣмъ онъ есть, т. е., участникомъ этого чувственно-матеріальнаго бытія; его задача состоитъ въ томъ, чтобы, опираясь на трансцендентное свое „я“, это божественное начало его природы, разрушить иллюзію самолюбивости этого феноменальнаго бытія, и возвратиться въ первоначальную, безкачественную монаду, а вмѣстѣ съ собою возвратитъ въ нее все въ виды ограниченнаго бытія<sup>1)</sup>. Эту задачу онъ и выполняетъ съ успѣхомъ въ экстазѣ,

<sup>1)</sup> „Твари,—говорить, напр., *Экхартъ*,—возвращаются въ Бога вмѣстѣ съ нами. Воспріятыя въ нашъ умъ, онъ становятся духомъ въ нашемъ

этомъ естественномъ завершеніи его мистическаго пути. Такова кайва, на которой вышиваются узоры своихъ религіозно-философскихъ воззрѣній всѣ, болѣе или менѣе видные, идеологи мистицизма: неоплатоники, браманскіе мистики, суфій, представители христіанской мистики,—папир., неизвѣстный авторъ твореній, связанныхъ съ именемъ Дюнсия Арипагита, Іоаннъ Скоттъ Эригена, Экартъ, Таулдеръ, Рейсбрукъ и др. <sup>1)</sup> Мы не будемъ удивляться этой общности мистическихъ воззрѣній, если примемъ во вниманіе тожество пеходнаго пункта ихъ, т. е. тожество тѣхъ фактовъ мистическаго опыта, вѣдь которыми они оперируютъ въ своихъ умозрительныхъ спекуляціяхъ.

То, что прежде всего останавливаетъ на себѣ вниманіе въ мистическомъ міровоззрѣніи, есть *идеалистическая тенденція его*.

духъ. Тогда всѣ вещи существуютъ въ насъ; мы сами отождествляемся со всѣми вещами, и, когда мы возвышаемся въ Бога, то мы обожествляемся со всѣми тварями". Извлекаемъ эти слова изъ сочиненія магистра богословія, свящ. *І. Арсеньева*, отъ Карла В. до реформаціи историческое изслѣдованіе о важнѣйшихъ реформаціонныхъ движеніяхъ Зап. Церкви въ теченіе 8 столѣтій). М. 1910, стр. 59,—какъ типичныя для характеристики мистическаго апокатастасиса.

<sup>1)</sup> Ср. *В. Джемсъ*: „Въ индуизмѣ, въ неоплатонизмѣ, въ суфизмѣ, въ христіанскомъ мистицизмѣ, въ уитманизмѣ мы слышимъ одни и тѣ же ноты, встрѣчаемъ неизмѣнное единство въ способахъ выраженія мысли, благодаря чему обо всѣхъ вылающихся мистикахъ можно сказать, что они не имѣютъ ни дня рожденія, ни родины. Ихъ всумолчная рѣчь о единеніи человѣка съ Богомъ предшествуетъ всѣмъ языкамъ, но сами они никогда не старѣются“. Многообр. ред. опыта, op. cit., стр. 405.—*Метерлинкъ* въ своемъ предисловіи къ переводу сочиненія Рейсбрука, Одыяніе духовнаго брака, говоритъ объ этомъ мистикѣ: „Онъ не зналъ греческаго языка и, можетъ быть, латинскаго. Онъ былъ одиночекъ и бѣденъ. А между тѣмъ, въ глубинѣ темпаго брабантскаго лѣса душа его, неученая и простая, получаетъ, сама того не вѣдая, ослѣбительные отблески всѣхъ одинокихъ и таинственныхъ вершинъ человеческой мысли. Онъ знаетъ, не подозревая того, платонизмъ Греціи; онъ знаетъ суфизмъ Персіи, браманизмъ Индіи, буддизмъ Тибета... Я могъ бы привести дѣльныя страницы изъ Платона, Плогила, Порфирія, изъ книгъ Зендскихъ, изъ Гяостиковъ и изъ Кабалы, почти божественная сущность которыхъ неизменно повторяется въ писаніяхъ скромнаго фламандскаго священника (т. е. Рейсбрука). Встрѣчаются злѣсь странныя совпаденія и единогласія тревожащія. Болѣе того: временами кажется, что онъ въ точности имѣлъ въ виду болѣшую часть своихъ предшественниковъ“. Op. cit., стр. 16—17.

Мистики—метафизики-идеалисты. На вершинѣ своего мистическаго опыта они всё бытіе, безъ различія его видовъ, *переживаютъ* какъ единую абсолютную реальность. Міръ есть только феноменъ этого абсолютнаго начала. Въ его опытъ—ничто, небытіе (*mū dv*, Мауа.). Его видимая множественность и дробность—иллюзія нашего чувственнаго воспріятія. Для того, кто возвышается надъ этимъ воспріятіемъ, бытіе открывается, какъ недѣлимая, простая Моноада <sup>1)</sup>. Въ этомъ смыслѣ мистики подають руку величайшимъ мыслителямъ человечества, начиная съ Платона и кончая идеалистами позднейшей европейской философіи. И никогда, быть можетъ, эти мыслители въ своемъ исканіи Абсолютнаго, не заходили такъ далеко, какъ мистики. Отъ философовъ <sup>2)</sup> идеалистовъ мистики отличаются только *методами* своихъ исканій. Въ то время, какъ мыслители стремятся постигнуть природу вещей и ихъ отношеній *главнымъ образомъ* рациональнымъ путемъ, при помощи разума и при содѣйствіи законовъ разсудка <sup>2)</sup>,

<sup>1)</sup> Эта мысль нашла себѣ яркое выраженіе въ слѣдующихъ словахъ индускаго подвижника *Суоми Висвананда*: „Существуетъ-ли еще какое-нибудь страданіе для того, кто узреть это Единство во Вселенной, это Единство жизни, Единство всѣхъ вещей?.. Дѣйствительной причиной всяческаго страданія является это раздѣленіе между мужчиной и женщиной, между мужчиной и женщиной, между мужчиной и ребенкомъ, націей и націей, землей и луной, душой и солнцемъ, атомомъ и атомомъ.—и Веданта говоритъ, что это раздѣленіе не существуетъ, что оно недействительно. Оно только кажущееся, оно только на поверхности. Въ сердцѣ вещей постоянно царитъ единство. Если вы взглянете не внутрь вещей, то вы найдете это единство между женщиной и женщиной, женщиной и дѣтьми, расами и расами, между высокимъ и низкимъ, богатымъ и бѣднымъ, богами и людьми: всё они одно, даже и животныя, если вы проникнете достаточно глубоко, и голь, кто достигъ этого познанія, для того нѣтъ больше иллюзіи и обмана... Онъ вскрылъ реальность всѣхъ вещей и прослѣдилъ ее до Господа, этого центра, этого единства всѣхъ вещей, и это есть Вѣчное блаженство, Вѣчное Познаніе, Вѣчное Существованіе. Здѣсь нѣтъ ни смерти, ни болѣзни, ни печали, ни страданія, ни недовольства... Въ центрѣ, въ сердцѣ реальности, некого оплакивать, не о комъ печалиться. Онъ пріникъ въ глубь всѣхъ вещей, въ Чистое, Единое, Безформенное, Безвѣлное, Незапятнанное, Онъ. Познанный, Онъ, великій Поэтъ, Само-Существующій, Онъ дающій всякому то, что онъ заслуживаетъ“. См. эти слова у *В. Джемса*, Прагматизмъ, op. cit., стр. 96—97.

<sup>2)</sup> Говоримъ *главнымъ образомъ* (не исключительно), потому что и въ построеніяхъ философовъ—рационалистовъ тщательный анализъ всегда можетъ вскрыть наличность безсознательно допускаемаго мистическаго

мистики, исходя изъ убѣжденія въ недостаточности человѣческаго разума, обращаются къ мистическому опыту, какъ единственному источнику и достовѣрному критерию истины. Мистикъ стремится сущность вещей прежде всего *пережить*, опытно опознать и чрезъ это опытное познаніе основы вещей уразумѣть смыслъ вѣщихъ феноменовъ ея, т. е. смыслъ видимаго бытія. Поскольку мистики въ своихъ спекуляціяхъ всецѣло опираются *на опытъ*, постольку, въ отличіе отъ философовъ-раціоналистовъ, они могутъ быть названы *метафизиками-эмпириками*, а поскольку идеальную основу вещей они не только опытно опознаютъ, но, по свидѣтельству ихъ, непосредственно *ощущаютъ*, или, какъ они выражаются, соединяя съ этимъ выраженіемъ прямой и буквальный смыслъ, *видятъ*, они суть, — и мы вынуждены употребить еще болѣе необычное сочетаніе понятій, — *метафизики-сенсуалисты* 1).

элемента. „Всѣ великія метафизическія системы, — говоритъ Гессенъ, — даже самыя раціоналистическія полны мистическихъ моментовъ, въ смыслѣ утвержденія превосходства интуитивнаго знанія надъ дискурсивнымъ. Такъ Аристотель говоритъ о непосредственномъ созерцаніи аксіоматическихъ истинъ, Декартъ объ интуитивномъ внутреннемъ свѣтѣ, обнаруживающемъ истинность метафизическихъ аксіомъ, даже у Гегеля въ его понятіи конкретной идеи можно найти дѣльный рядъ моментовъ интуитивнаго значенія“. С. I. Гессенъ, Мистика и метафизика, Логосъ, Международн. ежегодникъ, М. 1910, кн. I, стр. 120; ср. В. Джемсъ, Многообр. реп. опыта, op. cit., стр. 377, прим. 1.

1) Называя мистиковъ *эмпириками*, мы имѣемъ въ виду базированіе ихъ на фактахъ *внутренняго опыта*. Но это обстоятельство едва-ли обезпечиваетъ эмпирической характеръ источника ихъ умозрѣній, особенно если принять во вниманіе современную точку зрѣнія на опытъ. Дѣло въ томъ, что въ послѣднее время въ философской теоріи опыта замѣчается явный поворотъ отъ наивно-догматическаго сенсуализма къ болѣе широкому пониманію опыта. Въ науку проникаетъ взглядъ, по которому понятіе опыта должно включить въ себя не только опытъ вѣшній и чувственный, но и опытъ внутренний, и мистическій. Указывается на то, что положительная наука искусственно и потому незаконно суживаетъ область эмпирики, что имѣетъ въ виду не опытъ самой жизни, какъ онъ данъ намъ въ дѣйствительности, не опытъ безконечный, какъ сама жизнь, а опытъ раціонально конструированный и потому условно ограниченный. Все, что лежитъ за предѣлами этого опыта, т. е. за предѣлами чувственно воспринимаемаго и раціонально-постижимаго бытія, эмпирики позитивисты заранѣе исключаютъ изъ поля своего зрѣнія, какъ вѣчто невѣроятное и потому неза заслуживающее вниманія. Такимъ образомъ, выходить, что не опытъ диктуетъ эмпирику свои выводы, а эмпирикъ произвольно усѣкаетъ опытъ, чтобы насильственнымъ путемъ навязать ему

Разсматривая далѣе мистическое міровоззрѣніе съ точки зрѣнія основного принципа его, мы должны будемъ опредѣ-

свою разсудочность и предвзятость (ср. *Н. А. Бердяевъ*, *Вѣра и знаніе*. Вопросы философіи и психологіи, 1910, кн. 102, стр. 208—210). Между тѣмъ, „въ опытѣ непосредственнаго переживанія,—говоритъ *Бердяевъ*,—давно безмѣрно больше, чѣмъ въ разсудочномъ опытѣ эмпириковъ. Если брать опытъ въ его чѣвности и полнотѣ, то вѣтъ основаній отрицать реальную чѣвность опыта мистиковъ и святыхъ. Противъ мистики и религіи возражаетъ не опытъ, не эмпиризмъ въ его чистотѣ и безпредѣльности, а разсудокъ, рационализированное сознаніе, взомвившее себя полнотою всего“ (*Н. А. Бердяевъ*, *О расширенія опыта*. Вопросы фил. и псих., 1910, кн. 103, стр. 381). Съ точки зрѣнія этого новаго пониманія опыта, самаго серьезнаго вниманія заслуживаетъ уже неоднократно цитированшееся нами изслѣдованіе *В. Джемса* „Многообразіе религіознаго опыта“. Исходя изъ убѣжденія, что „реальный міръ гораздо болѣе сложенъ, чѣмъ это предполагаетъ и допускаетъ естествознаніе (стр. 510)“, онъ здѣсь послѣдовательно проводитъ тотъ взглядъ, что „наше нормальное, или, какъ мы его называемъ, разумное сознаніе представляетъ лишь одну изъ формъ сознанія, причѣмъ другія, совершенно отъ него отличныя формы, существуютъ рядомъ съ нимъ, отдѣленные отъ него лишь тонкой перегородкой (стр. 376)“, что къ этимъ формамъ должна быть отнесена прежде всего *мистическая форма* сознанія (*ibid.*) и что „наше представленіе о мірѣ не можетъ быть законченнымъ, если мы не примемъ во вниманіе и эти формы сознанія (*ibid.*)“. Нужно замѣтить, что эта точка зрѣнія,—защитниками которой является въ настоящее время цѣлый рядъ видныхъ ученыхъ, напр., *Диттсъ*, *Шаурицъ*, *Густрихъ*, *Голперцъ*, есть между прочимъ та самая, которой придерживались въ своихъ гносеологическихъ воззрѣніяхъ наши *славянофилы*. Возставая противъ односторонности рационалистическаго знанія, они ратовали за знаніе, какъ *цѣлостный актъ* духовной жизни человѣка, какъ *знаніе-переживаніе*, въ которомъ основнымъ моментомъ должно быть мистическое проникновеніе въ сущности познаваемого объекта. Въ современной русской философіи обращаетъ на себя вниманіе интересное изслѣдованіе философа *Н. Лосскаго* „Обоснованіе интуитивизма“, СПб. 1908. Въ этомъ сочиненіи названный философъ задается цѣлію научно обосновать гносеологическую теорію *мистическаго эмпиризма*. Эта теорія стремится ученіе о непосредственности знанія, которое мистики прилагаютъ къ объектамъ религіознаго опыта, распространить и на объекты внѣшне-чувственнаго воспріятія. „Наша теорія знанія,—говоритъ авторъ,—заключаетъ въ себя родственную этому (т. е. мистическому) ученію мысль, именно, утвержденіе, что міръ не—я (весь міръ не—я, включая и Бога) познается такъ же непосредственно, какъ міръ „я“ (стр. 93)“. „Мистическій эмпиризмъ—считаетъ опытъ относительно внѣшняго міра испытываніемъ, переживаніемъ наличности самаго внѣшняго міра, а не однихъ только его дѣйствій на „я“; слѣдовательно, онъ признаетъ сферу опыта болѣе широкой, чѣмъ это принято думать, или вѣрнѣе, онъ признаетъ за опытъ то, что

литъ его какъ систему *абсолютнаго монизма*. Такимъ образомъ, *монистическая*, или точнѣе *пантеистическая тенденція* есть вторая особенность мистическаго міровоззрѣнія. Чтобы видѣть, въ чемъ выражается эта тенденція и въ какой связи стоитъ она съ отмѣченной нами основной тенденціей мистическаго опыта, возвратимся къ фактамъ внутренней жизни мистика.

Мы уже видѣли, что мистическое самоотреченіе не есть самоцѣль мистическаго подвига. Оно есть только необходимое условіе возникновенія *новаго вида* самосознанія. Сѣмя не оживетъ, если оно не умретъ,—и мистики стремятся примѣнить этотъ принципъ къ духовной жизни человека во всемъ его метафизическомъ объемѣ. „Умиротворяя“ свое эмпирическое „я“, они путемъ этого духовнаго самозакланія достигаютъ новаго сознанія, высшей мистической жизни<sup>1)</sup>. Основнымъ фактомъ этого новаго самосознанія, или *сверхсознанія*, является,—какъ мы упоминали,—чувство мистическаго *блгообщенія*. Мы не входимъ здѣсь ни въ психологію этого факта, ни въ оцѣнку объективной достовѣрности его. Согласно съ своей задачей мы можемъ разсматривать факты мистической жизни въ рамкахъ, такъ сказать, имманентной критики ихъ.

прежде непосредственно не считалось опытомъ Поэтому онъ можетъ быть названъ также универсалистическимъ (стр. 95)“. „Благодаря универсалистическому направленію, эмпиризмъ освобождается отъ необходимости конструировать весь неисчерпаемо-богатый міръ изъ немногихъ численныхъ, бѣдныхъ по содержанію, элементовъ чувственнаго опыта (стр. 96)“. Выводъ, къ которому приходитъ авторъ по интересующему насъ вопросу, таковъ: „если міръ „не-я“, переживается въ опытѣ не только чрезъ его дѣйствіе на субъектъ, а и самъ по себѣ, въ своей собственной внутренней сущности, то это значитъ, что опытъ заключаетъ въ себѣ также и нечувственные элементы и что связи между вещами даны въ опытѣ. Противорѣчіе между нечувственнымъ и опытнымъ знаніемъ оказывается предразсудкомъ: *сверхчувственное не есть сверхопытное* (стр. 96)“.

<sup>1)</sup> „Положите,—говоритъ *Свами Вивекананда*.—зерно въ почву и оно чрезъ нѣкоторое время разлагается на составныя части, растворяется и изъ этого разложенія выходитъ великолѣпное дерево. Всякая душа должна сначала выродиться, чтобы стать потомъ величественнымъ деревомъ. Отсюда слѣдуетъ, что чѣмъ скорѣе мы выходимъ изъ этого состоянія, которое мы называемъ „человѣкъ“, тѣмъ лучше для насъ... Всегда падо помнить, что настоящее состояніе не есть самое высшее“. Философія йога, op. cit. Афоризмы йога—Патаанджалі, стр. 6—7.

т. е. съ той точки зрѣнія, съ которой эти факты переживаются сознаниемъ самихъ мистиковъ. И вотъ, обращаясь къ свидѣтельству мистиковъ, мы должны отмѣтить, что общеніе ихъ съ міромъ „не-я“, сліяніе съ абсолютной основой бытія переживается ими, какъ самое *реальное* соприкосновеніе и что реальность этого соприкосновенія воспринимается ихъ сознаниемъ съ такой же, или даже съ еще болѣею, принудительной самоочевидностью, съ какой наше обычное сознание воспринимаетъ данность виѣшняго чувственного бытія. Объ этомъ говорятъ все мистики и притомъ съ удивительнымъ единодушіемъ <sup>1)</sup>. Въ связи съ отмѣченнымъ нами основнымъ фактомъ мистической жизни стоитъ рядъ другихъ фактовъ мистическаго самосознанія: 1) фактъ расширенія умственного горизонта въ области интеллектуальной, 2) фактъ неизреченнаго блаженства, смѣняющагося чувствомъ глубокаго неземнаго покоя—въ области сердца, и 3) фактъ безредѣльной нравственной свободы—въ области воли. Мистикъ чувствуетъ себя теперь вдохновеннымъ автодидактомъ, черпающимъ своимъ знаніа непосредственно изъ божественнаго источника <sup>2)</sup>, просвѣщеннымъ, познавшимъ истину („буддой“—у буддистовъ) <sup>3)</sup>, пророкомъ, „просвѣщен-

<sup>1)</sup> „Богъ,—говоритъ, напр., *Марія Тереза*,—такимъ образомъ входитъ въ душу, что ей невозможно усумниться, что Онъ въ ней и она въ Немъ. И это такъ сильно запечатлѣвается въ ней, что даже, если бы такое состояніе не повторялось для нея нѣсколько лѣтъ, она не могла бы забыть полученной милости, не могла бы подвергнуть сомнѣнію ея подлинность. Вы спросите меня, какъ можетъ душа видѣть и познавать, что она была въ единеніи съ Богомъ, если въ это время она была лишена зрѣнія и сознанія? Я отвѣчу, что хотя она и не знаетъ ничего во время единенія, но вернувшись къ себѣ, она познаетъ бывшее въ ней; и познаетъ не съ помощью какого-либо видѣнія, но съ помощью той увѣренности, какую можетъ даровать только Богъ.... Но какимъ же образомъ, опять спросите вы, можемъ мы такъ сильно быть увѣренными въ томъ, чего мы совершенно не видѣли? На это я безсильна вамъ стѣтвить: это тайна всемогущества Божія, проникнуть въ которую я не дерзаю. Знаю только, что говорю истину, и что душа, у которой нѣтъ этой увѣренности въ этой истинѣ, гаврядъ-ли была когда-вибудь въ дѣйствительномъ единеніи съ Богомъ“. См. *В. Джемсъ*, Многообразіе реал. опыта, op. cit., стр. 398.

<sup>2)</sup> Ср. описаніе экстазическаго состоянія у *Филона Александрійскаго*, *Zeller*, op. cit., ss. 652—663.

<sup>3)</sup> Ср. *Ольденбергъ*. Будда, его жизнь, ученіе и община, op. cit., стр. 257.

нымъ исходящимъ изъ пророческаго источника свѣтомъ”<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ср. слова суфія *Аль-Газали*, *Джемсъ*, *op. cit.*, стр. 393.

Къ числу феноменовъ, характерныхъ для мистическаго сознанія, должны быть отнесены также *фотизмы, видѣнія, откровенія и левитація*. Фотизмы—это созерцаніе мистиками особаго „думнаго“ свѣта. Объ этомъ свѣтѣ много говоритъ *Плотинъ* (Ср. *Enn.* V, 3, 17; V, 5, 7—8; VI, 7, 36); о немъ упоминаетъ *Будда* (*Ольденбергъ*; *op. cit.*, стр. 247); буддійскіе подвижники *второе небо*, т. е., вторую ступень мистическаго созерцанія, называютъ не иначе, какъ небомъ *лучезарныхъ формъ* (*Васильевъ*, *Религія Востока*, *op. cit.*, стр. 104—114; ср. *Позднѣевъ*, *op. cit.*, стр. 212—214); о *лучезарномъ свѣтѣ* говорится и въ афоризмахъ іога *Патанджали* (*Суоми Вивекананда*,—*op. cit.*, стр. 134); объ этомъ свѣтѣ повѣствуютъ намъ и христіанскіе мистики. Однимъ изъ нихъ Богъ представляется въ этомъ случаѣ въ видѣ алмаза, превосходящаго величиной міръ, другимъ, какъ напр., *Марія Терезъ*, въ видѣ громаднаго и поразительно прозрачнаго брилліанта, въ которомъ ясно отражается грѣховность нашей жизни, и въ которыхъ—въ видѣ блестящаго солнца, чаще же всего этотъ свѣтъ наполняетъ душу мистика просвѣтъ и безпредметнымъ сіяніемъ. Ср. *Mirisier*, *op. cit.*, pp. 619—620. Ср. о фотизмахъ, *В. Джемсъ*, *op. cit.*, стр. 239—240, 40). Восточные подвижники, говоря о свѣтѣ, отличаютъ „свѣтъ божественный“ отъ свѣта, какъ физиологическаго явленія и „бѣсовскаго навожденія“. (Доказательствъ не приводимъ, такъ какъ надѣемся христіанской мистикѣ посвятить особую рѣчь).—Даръ *вышній* выражается въ способности созерцать все, происходящее въ міръ, съ преодоленіемъ границъ, какъ пространства, такъ и времени. Буддистъ, достигшій состоянія самадн, видитъ все, что говорится въ немъ, проникаетъ въ самыя мысли существъ, созерцаетъ предшествующія переселенія свои, и т. д. (Ср. *Васильевъ*, *ibid.*; *Позднѣевъ*, *ibid.*; *Суоми Вивекананда*, *op. cit.*, 72; Афоризмы *Патанджали*, стр. 134). Не смотря на всю фантастичность этихъ видѣній, они обладаютъ такой яркостью и реальностію, которыя трудно вообразить. Все выраженія буддійскихъ подвижниковъ о различныхъ „мірахъ“, созерцаемыхъ ими, о переходѣ изъ одного „неба“ въ другое и т. п. нужно понимать не какъ образы, а какъ дѣйствительныя и реальныя переживанія. „Это,—замѣчаетъ проф. *Васильевъ*,—не простая фраза, какъ мы понимаемъ ее на своемъ языкѣ; у восточныхъ жителей—что слово, то и дѣло“ (*op. cit.*, стр. 110).—Подъ *откровеніями* нужно разумѣть то, что мистикъ переживаетъ какъ *данносъ свыше*, причемъ откровеніе можетъ принимать или форму образа, доступнаго зрѣнію, или форму звуковъ, воспринимаемыхъ слухомъ. По свидѣтельству суфія *Аль-Газали*, „откровенія, какія бываютъ у суфіевъ,—такъ ярки, что они видятъ на яву ангеловъ и души пророковъ, слышатъ ихъ голоса, удостоиваются ихъ милости“ (см. *В. Джемсъ*, *op. cit.*, стр. 393). Какъ видѣнія, такъ и откровенія обыкновенно замечательны характеромъ субъективности. Если христіанскіе мистики, какъ напр., *Рейсбрукъ*, *Марія Тереза*, или *Яковъ Беме*, въ минуты экстаза постигаютъ тайну Св. Троицы, или сотворенія міра, (ср. *В. Джемсъ*, *op. cit.*, стр. 399—401), то буддійскіе подвижники въ такія минуты созерцаютъ прошлое своего „я“ въ безчисленные пе-



Ставъ выше добра и зла, онъ свободенъ теперь не только отъ обязательствъ вѣшнихъ заповѣдей, но и отъ вѣдѣній внутренняго нравственнаго закона. Но мысли *Филона*, законъ πλησινει для того, кто самъ стать воплощеннымъ закономъ <sup>1)</sup>. Съ той высоты, на которой стоитъ теперь мистикъ, онъ безстрастно взираетъ на добрыхъ и злыхъ и на всѣхъ безъ различія изливаетъ потоки безконечной наполняющей его любви. Его милосердіе простирается теперь не только на всѣхъ людей, но и на животныхъ, словомъ на весь міръ (*Францискъ Ассизскій*, буддисты) <sup>2)</sup> Всѣ эти „факты“ еще болѣе укрѣпляютъ мистика въ мысли и чувствѣ, что переживаемое имъ богообщеніе есть подлинная реальность. Въ этомъ актѣ богообщенія исчезаетъ противоположеніе „я“ и

роды его переселеній, познаютъ существа, странствующія по мірамъ, видятъ, какъ они умираютъ и возрождаются и т. д. (Ср. *Ольденберга*, op. cit., стр. 248). Но какъ бы ни были субъективны видѣнія мистика, каждая личность въ моментъ экстаза проявляетъ максимумъ интеллектуальнаго напряженія и творчества (ср. *Рибо*, *Болѣзни воли*, op. cit., стр. 136).—Картину экстаза обыкновенно дополняетъ *левитация*,—чувство *тѣлесной легкости*, или даже полное исчезновеніе ощущенія *тѣлесности*, когда мистикъ не сознаетъ, находится-ли онъ въ тѣлѣ, или вѣѣ тѣла. „Часто тѣло мое,—говоритъ *Тереза*,—дѣлалось до того легкимъ, что совершенно утрачивало свою тяжесть; иногда это доходило до того, что я не чувствовала прикосновенія ногъ своихъ къ землѣ“ (см. *Рибо*, op. cit., стр. 133—134).

<sup>1)</sup> *Zeller*, op. cit., ibidem. Отсюда верѣдко—скольженіе въ антиномизмъ, что бываетъ обыкновенно съ тѣми мистиками, которые снѣшатъ пожать плоды мистической жизни, мнвня тернистый путь предварительной подготовки къ нему, именно путь добродѣтелей и *жаденіи*-а первой ступени. Не приобрѣта на этой ступени добрыхъ привычекъ, они становятся жертвой той нравственной свободы, которую ощущаютъ въ себѣ въ состояніи мистическаго самосознанія. Опытные мистики хорошо знаютъ объ этой опасности, угрожающей прозелитамъ мистики, и предупреждаютъ о ней. „Когда хотятъ осуществить *покой*,—говоритъ *Рейсбрукъ*,—и обладать имъ безъ дѣлъ добродѣтелей, человекъ впадаетъ въ духовную гордость, и въ самодовольство, отъ которыхъ онъ рѣдко излѣчивается“ (Одвѣніе духовнаго брака, op. cit., стр. 247). „Безъ нравственныхъ упражненій, какъ основанія,—говоритъ индусскій подвижникъ *Вивекананда*,—никакія упражненія въ йогоѣ не будутъ имѣть успѣха. Утвердившись въ нихъ, йогоѣ начинаетъ вкушать ихъ плоды“ (op. cit., стр. 22).

<sup>2)</sup> Ср. *Суоми Вивекананда*: „Игоѣ не должно никого обижать ни мыслью, ни словомъ, ни дѣломъ, и не только человека, но и животныхъ. Милосердіе не должно ограничиваться только людьми, но должно идти дальше и обнимать весь міръ“ (Философія його, op. cit., стр. 22).

„не—я“ и мистикъ живетъ полнотой цѣлостнаго бытія, вмѣщающей въ себя жизнь, всего міра. Но уже въ самомъ чувствѣ полноты бытія онъ черпаетъ увѣренность въ высшей реальности и своего собственнаго существованія. Если доселѣ онъ говорилъ о себѣ: я—ничто, образъ, преходящій феноменъ,—то теперь онъ можетъ сказать о себѣ: я—есть, въ высшемъ, субстанціальномъ смыслѣ слова <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, совлекая феноменальную оболочку духа, мистикъ высвобождаетъ изъ подъ нея свое вѣчное „я“, или, выражаясь словами *Карла Дю-Преля*, свой трансцендентный субъектъ <sup>2)</sup>: отречаясь отъ своей эмпирической индивидуальности, онъ путемъ этого самоотреченія достигаетъ высшаго самоутвержденія.

Итакъ, мистическое богообщеніе и чувство высшаго самоутвержденія въ Бога—таковы основные факты мистическаго самосознанія.

Но если мистикъ свое трансцендентное „я“ обрѣтаетъ подъ феноменальнымъ покровомъ своей личности, въ метафизической глубинѣ своего духа, если опознаніе этого „я“ для него равносильно онцженію въ себя начала универсальной божественной жизни, то это возможно только въ томъ случаѣ, если Божество имманентно міру и если въ частности оно составляетъ метафизическую основу человѣческаго духа. Только въ этомъ случаѣ отрѣшеніе мистика отъ феноменальной стороны своего „я“ приведетъ его къ мистическому богосознанію и къ высшему самоутвержденію. Если же мое „я“, въ своей идеальной сторонѣ, не тождественно съ абсолютной основой бытія, если оно не содержитъ въ себѣ „пскры“, или „сѣмени“ божественной жизни, если оно не есть, по крайней мѣрѣ, „дыханіе“ Божества („вдуваю въ лице его дыханіе жизни“, Быт. 2, 7), то отрицаніе въ себѣ феномена дастъ въ результатъ нуль, мистическое самоотреченіе будетъ метафизическимъ самоуничтоженіемъ. Если ибтъ Бога во мнѣ, Его ибтъ пнгдѣ. Буддійской шрванш въ области психологін соответствуетъ атеизмъ и агностизмъ въ области онтологін.

<sup>1)</sup> Ср. *Бэмэ*: „я—ничто, ибо все, что я собой представляю, есть только образъ существа и въ одномъ Богѣ я могу сказать о себѣ—я есть“. См. *В. Джемсэ*, *op. cit.*, стр. 407.

<sup>2)</sup> *Carl du Prel*, *Die Mystik der alten Griechen*, *op. cit.*, s. 66.

Такова логика фактовъ мистической жизни. Она неизбежно ведетъ мистика къ отождествленію своего трансцендентнаго „я“ съ абсолютнымъ „я“ и это отождествленіе является той почвой, на которой можетъ нынче расцвѣтать пантеистическое міровоззрѣніе мистика <sup>1)</sup>. Насколько сильно тяготѣіе

<sup>1)</sup> Мысль о тождествѣ человеческого „я“ съ безконечнымъ божественнымъ „я“ является лейтъ-мотивомъ всѣхъ мистическихъ спекуляцій. Приведемъ нѣсколько примѣровъ. „Какъ можетъ человекъ,—говоритъ *Сьюзи Вивекананда*,—дойти до того, чтобы покатъ Бога?... Онъ живетъ въ бѣніяхъ вашего сердца, а вы не знаете этого и ошибочно ищите Его гдѣ-то внѣ себя. Онъ ближайшій изъ близкаго къ вамъ, Онъ—ваша собственная душа, реальность вашей собственной жизни, вашего тѣла и вашего духа. Я есмь Ты и Ты—я. Вотъ ваша природа. Познайте ее и проявите ее. Не стремитесь стать чистыми,—вы чисты въ естествѣ своемъ. Вамъ не нужно искать совершенства, вы уже совершенны. Всякая добрая мысль, которая приходитъ вамъ въ голову, или которую вы выполняете, есть проникновеніе за покрывало, скрывающее истину и на этомъ покрываломъ взору представляется Чистота, Безконечность, Богъ,—вѣчное Естество всего существующаго, вѣчная Мудрость сего міра, ваше истинное я. Познаніе Его есть низшая ступень, паденіе. Въ существѣ своемъ мы обладаемъ Нимъ, такъ какъ же и зачѣмъ познавать Его“ (См. *Джемсз*, *op. cit.*, стр. 563). „Когда видятъ Бога,—говоритъ *Плотинъ*,—то видятъ не разумомъ, а чѣмъ-то высшимъ, чѣмъ разумъ... Тотъ, кто видитъ, не видитъ собственно говоря, не различаетъ, не представляетъ двухъ вещей; онъ совершенно измѣняется, перестаетъ быть самимъ собой, ничего не сохраняетъ отъ своего „я“... Поглощенный Богомъ, онъ составляетъ одно цѣлое съ Нимъ, подобно центру круга, совпаднаго съ центромъ другого круга“ (Епн. VI, 9. 10; ср. *В. Джемсз*, стр. 409). Такъ какъ въ этомъ видѣніи Бога вѣтъ „двухъ вещей“, то тотъ, „кто видѣлъ, былъ тождественнымъ съ Тѣмъ, Кого онъ видѣлъ, такъ что онъ не видѣлъ Его, но былъ единымъ съ Нимъ“ (Епн. VI, 9. 11). „Каждый человекъ, сердце котораго подернуто сомнѣніемъ,—говоритъ суфій *Гульжанъ-Разъ*,—съ достовѣрностію знаетъ, что вѣтъ другихъ существъ, кромѣ Одного... Въ Его божественномъ величіи нельзя отыскать „меня“, „тебя“, „насъ“, потому что въ Единомъ не можетъ быть никакихъ подраздѣлений. Каждое существо, которое обратилось въ ничто и совершенно отделилось отъ себя, слышитъ внѣ себя (т. е.—пояснимъ отъ себя, внѣ своего феноменальнаго „я“),—слѣдующій голосъ и слѣдующее эхо: я—Богъ. Оно обладаетъ вѣчнымъ существованіемъ и неподвластно смерти“ (*В. Джемсз*, *ibid.*). „Здѣсь,—пишетъ мистикъ *Сюзю*,—умираетъ духъ и умершій все-таки продолжаетъ жить въ блескѣ божества... Онъ теряется въ молчаніи мрака, ставшаго слышительно прекраснымъ, теряется въ чистомъ единеніи“ (*ibidem*). „Я такъ же великъ, какъ Богъ,—говоритъ *Андалуэ Силезіусъ*,—Онъ такъ же малъ, какъ и я. Не могу я быть ниже Его, Онъ не можетъ быть выше меня“ (*ibid.*)

мистиковъ къ пантеизму, можно видѣть изъ того, что въ своемъ ученіи они перѣдко преодолеваютъ трансцендентальный монизмъ и строгій теизмъ и такимъ образомъ идутъ наперекоръ официальной догмѣ своихъ религій. Таковы, напр., пантеизмъ суфіевъ; таковы же пантеистическія тенденціи многихъ христіанскихъ мистиковъ. — Иоанна Скотта Эригены, Экарта и др.

Наконецъ, въ связи съ той же отмѣченной нами тенденціей мистическаго опыта стоятъ, какъ мы видѣли, *этические воззрѣнія* мистиковъ. Человѣкъ въ глубинѣ своего духа постигаетъ Божественное начало. Разматриваемая съ этой стороны, въ своей субстанціальной основѣ, его душа не нуждается ни въ очищеніи, ни въ какомъ-либо совершенствованіи. Несовершенство человѣка лежитъ въ выхождѣ человѣка изъ этой субстанціальной основы, въ удаленіи отъ Божества, въ связи съ этимъ міромъ явленій. Эта связь вынуждаетъ человѣка жить плетниной, палично-эмпирической жизнью. Задача человѣка состоитъ въ томъ, что бы порвать всѣ связи съ этимъ феноменальнымъ бытіемъ, высвободить свое подлинное „я“ изъ-подъ покрыва этой душевно-чувственной жизни. Уничтожить эти связи, преодолѣть въ себѣ всякую склонность къ чувственному, отрѣшиться отъ суетно-душевной жизни „пейсика“, „освободить“, — какъ говоритъ суфіи *Аль-Газали*, — сердце *отъ всего, что не Богъ* <sup>1)</sup> — значитъ возвратиться къ первоначальной чистотѣ духа, возстановить первобытную праведность, ощутить въ себѣ начало Божественной жизни. Отсюда — отрицательный характеръ праведной дѣятельности мистика: главная добродѣтель полагается въ „очищеніи“, которое, начинаясь съ *зѣдари*<sup>2)</sup> — въ тѣсномъ смыслѣ слова, послѣдовательно приводитъ мистика къ созерцанію, какъ своеобразному виду духовнаго очищенія, и къ экстазу, какъ формѣ мистическаго единенія съ Божествомъ.

П. Мининъ.

1) См. В. Джемса, op. cit., стр. 391.