

— О СЕМ, КОТОРЫЙ ЕСТЬ ВСЕМИ —



ВЕЛИКИЕ ПОСВЯ- ЩЕННЫЕ



ПРИАЧУВСТВОЕ ХРИСТА

Рудольф Штайнер

**Христианство как мистический
факт и мистерии древности**

«Public Domain»

Штайнер Р.

Христианство как мистический факт и мистерии древности /
Р. Штайнер — «Public Domain»,

Рудольф Штейнер (1861–1925) – выдающийся мыслитель, тайновед, значительный представитель христианского эзотеризма и основатель антропософски ориентированной духовной науки. Данная книга является одной из ранних его работ, в которой освещается связь христианства с различными предшествовавшими мистериальными течениями. Она может рассматриваться как введение в христологию Р. Штайнера, углубленную и развитую им впоследствии с разных сторон в ряде книг и лекций.

Содержание

Предисловие ко второму изданию	5
Точки зрения	7
Мистерии и их мудрость	10
Греческие мудрецы до Платона в свете мудрости мистерий	18
Платон как мистик	24
Мудрость мистерий и миф	32
Тайная мудрость Египта	41
Евангелия	46
Чудо воскрешения Лазаря	49
Апокалипсис Иоанна	54
Иисус и его историческая почва	59
О сущности христианства	61
Христианство и языческая мудрость	64
Августин и церковь	67

Рудольф Штейнер

Христианство как мистический факт и мистерии древности

Предисловие ко второму изданию

Когда восемь лет тому назад автор этого сочинения переработал в книгу содержание лекций, прочитанных им в 1902 году, он озаглавил ее: «Христианство как мистический факт». Это заглавие должно было указывать на особый характер книги. Ее целью было не только исторически обрисовать мистическое содержание христианства, но и изобразить возникновение христианства, исходя из *мистического воззрения* на него; показать, что в самой основе христианства лежат *духовные события*, зримые только для такого, мистического восприятия. Уже само содержание книги показывает, что автор понимает под «мистическими» вовсе *не те* воззрения, которые опираются скорее на расплывчатые познания чувств, чем на «строгое научное изложение». В наши дни в широких кругах общества «мистику» понимают ведь именно таким образом, и многие относят ее поэтому к таким областям душевной жизни, которые не могут иметь ничего общего с «подлинной наукой». В настоящей книге слово «мистика» употребляется для выражения такого духовного события, сущность которого раскрывается только познанию, черпающему из самих источников духовной жизни. Тот, кто отрицает такого рода познание, черпающее из подобных источников, естественно, не сможет занять никакой определенной позиции к содержанию этой книги. Только тот, кто понимает мистику в таком смысле, что в ней может господствовать не меньшая *ясность*, чем и при правильном изложении результатов естественнаучного исследования, только тот сможет согласиться и с нашим мистическим изображением содержания христианства как мистики. Ибо дело идет не только о содержании данного сочинения, но – и это важнее всего – о тех методах познания, с помощью которых оно здесь представлено.

В наше время многие относятся еще чрезвычайно отрицательно к таким методам познания и считают их противоречащими истинной научности. И такое отношение можно встретить не только у людей, признающих «подлинную научность» только за тем мировоззрением, которое построено вполне согласно их взглядам, но даже и у последователей христианства, стремящихся уяснить себе его сущность. Автор этой книги держится того воззрения, что естественнаучные достижения нашего времени требуют возвышения в область истинной мистики. Это воззрение в состоянии показать, что другое отношение к познанию находится как раз в противоречии со всеми достижениями науки. Сами естественнаучные факты не могут быть постигнуты при помощи тех средств познания, которыми единственно только желали бы ограничиться лица, стоящие, по их мнению, на твердой почве естествознания.

Только тот, кто согласится, что полное признание нашего современного столь изумительного познания природы вполне совместимо с подлинной мистикой, сможет принять и эту книгу.

Посредством того, что названо в этой книге «мистическим познанием», в ней ставится целью показать, каким образом источник христианства создал себе свои предпосылки в мистериях дохристианских времен. В этой дохристианской мистике будет указана та *почва*, в которой, как самостоятельный зачаток, произрастает христианство. Эта точка зрения позволяет понять христианство в его *самостоятельной* сущности, *несмотря* на то, что можно проследить развитие его из дохристианской мистики. Если пренебречь этой точкой зрения, то очень легко можно проглядеть именно эту самостоятельность, усмотрев в христианстве лишь даль-

нейшее развитие того, что уже существовало в дохристианской мистике. В эту ошибку впадают в настоящее время многие современные мыслители, сравнивающие содержание христианства с дохристианскими воззрениями и заключающие затем, что христианские воззрения являются *лишь* продолжением дохристианских. Настоящая книга должна показать, что христианство предполагает существование предшествующей мистики совершенно так же, как зерно растения – существование *своей почвы*. Она стремится не уничтожить, а именно оттенить всю своеобразную сущность христианства таким признанием его происхождения.

С чувством глубокого удовлетворения автор отмечает, что такое изложение им «сущности христианства» встретило признание со стороны лица, выдающиеся сочинения которого о духовной жизни человечества в глубочайшем смысле обогатили собою образованность нашего времени. *Эдуард Шюрэ*, автор «Великих Посвященных», выразил свое согласие с точками зрения этой книги, так что сам перевел ее на французский язык (под заглавием: *Le mystère chrétien et les mystères antiques*). Только мимоходом и лишь как показатель существования в наше время стремления понимать сущность христианства в духе этой книги, пусть будет упомянуто, что первое издание ее было переведено кроме французского также и на другие европейские языки.

Приступая ко второму изданию, автор не считал нужным сделать в первом какие-либо *изменения*. Зато здесь произведены некоторые *дополнения* по сравнению с написанным восемь лет тому назад. А также относительно многих мест была сделана попытка изложить их *точнее* и подробнее, чем как это было возможно сделать тогда. К сожалению, многие другие работы позволили автору выпустить это второе издание лишь много времени спустя после того, как первое уже давно разошлось.

Май 1910 г.

Точки зрения

Естественнонаучное мышление оказало глубокое влияние на современные представления. Все менее становится возможным говорить о духовных потребностях, о «жизни души», не впадая в противоречие с образом мыслей и выводами естествознания. Конечно, существует еще много людей, удовлетворяющих своим духовным потребностям, не соприкасаясь с естественнонаучными течениями. К ним не могут принадлежать те, которые слышат биение пульса эпохи. С возрастающей быстротой завоевываются умы представлениями естествознания; за умами следуют и сердца, хотя гораздо менее охотно, часто робко и нерешительно. Но дело не только в *количестве* завоеванных умов, а в том, что естественнонаучному мышлению присуща сила, дающая наблюдателю уверенность, что такое мышление содержит в себе нечто, мимо чего не может пройти ни одно современное мирозерцание, не обогатившись важными восприятиями. Правда, некоторые направления этого мышления *принуждают* к правомерному отклонению его представлений; но на этом нельзя успокоиться в эпоху, когда широкие круги людей обращаются к естественнонаучному мышлению и притягиваются им, как магической силой. И тот факт, что некоторые отдельные лица заявляют, будто истинная наука давно уже самостоятельно преодолела плоскую материалистическую мудрость «силы и вещества», ничего не меняет. Гораздо более достойными внимания кажутся люди, смело заявляющие, что новую религию надо построить на естественнонаучных представлениях. Как бы ни казались плоскими и поверхностными такие мнения человеку, знакомому с более глубокими духовными интересами человечества, он все же должен прислушиваться к ним, потому что на них обращено внимание настоящей эпохи; и есть основание предполагать, что в ближайшем будущем они в еще большей мере овладеют этим вниманием.

Но надо принять в соображение и тех, у кого интересы головы преобладают над интересами сердца. Это те, чей рассудок не может оторваться от представлений естествознания. Их подавляет сила доказательств. Но религиозные потребности их духа не могут удовлетвориться этими представлениями: для этого они дают слишком уж безотрадную перспективу. Неужели человеческой душе суждено только для того вдохновляться высокими идеями красоты, истины и добра, чтобы в каждом отдельном случае в конце концов быть сметенной в небытие, подобно мыльной пене материалистического сознания? Это – ощущение, которое давит многих, как кошмар. Естественнонаучные представления, опирающиеся на авторитеты, угнетают их. Такие люди стараются насколько возможно дольше оставаться слепыми относительно своего душевного раздвоения. Они даже утешают себя, говоря, что человеческой душе отказано в ясном понимании этих вещей. Они мыслят согласно естествознанию, поскольку этого требуют опыт внешних чувств и логика рассудка, но, тем не менее, сохраняют воспитанное в себе религиозное чувство и предпочитают лишь оставаться в окутывающем их разум мраке относительно вопросов религии. Для их выяснения у них недостает смелости.

Итак, не может быть никакого сомнения в том, что естественнонаучный способ мышления является наиболее могучей силой в духовной жизни нового времени. И каждый, кто говорит о духовных интересах человечества, не может без внимания пройти мимо этой силы. Но несомненно также и то, что это мышление крайне поверхностно и неполно удовлетворяет духовным потребностям. Было бы безотратно, если бы это мышление было единственно истинным. И разве не тяжело было бы соглашаться с заявлениями вроде следующего: «Мысль является видом силы. Мы *двигаемся* при помощи той же силы, которой и *мыслим*. Человек есть организм, превращающий различные виды единой силы в силу мышления; он есть организм, деятельность которого мы поддерживаем тем, что мы называем «питанием», и при помощи которого мы производим то, что называем мыслями. Какой удивительный химический процесс, могущий некоторое количество пищи превратить в божественную трагедию Гамлета!»

Это написано в брошюре Роберта Г. *Ингерсолля*, носящей заглавие «Современная гибель богов». – Пусть такие мысли внешне находят мало подтверждения, когда они высказываются тем или иным. Главное в том, что бесчисленное множество людей считают себя вынужденными благодаря естественнонаучному мышлению становиться по отношению к мировым процессам на подобную точку зрения, даже когда они сами думают, что не делают этого.¹

Конечно, положение было бы безотрадным, если бы естествознание само по себе принуждало к выводам, возвещаемым многими из его новейших пророков. И наиболее безотрадным – для того, кто из содержания естествознания вынес бы уверенность, что естественнонаучный способ мышления правилен в области природы и что его методы непоколебимы. Такой человек должен говорить себе: пусть сколько угодно спорят об отдельных вопросах естествознания; пусть пишут тома за томами, собирают наблюдения над «борьбой за существование» и над ее несостоятельностью, над «всесилием» или «бессилием» естественного отбора:² само естествознание движется в таком направлении, которое в известных границах неминуемо *должно* приобретать все большее и большее признание.

Но действительно ли требования естествознания таковы, как говорят некоторые из его представителей? Что они не таковы, в этом убеждает нас поведение самих этих представителей. В своей собственной области они держат себя иначе, чем как об этом пишут и как требуют этого в других областях знания. Разве *Дарвин* и *Эрнст Геккель* сделали бы когда-нибудь свои великие открытия в области жизненного развития, если бы вместо наблюдений над жизнью и строением животных, они отправились в лабораторию производить *химические* опыты над кусочком вещества, вырезанного из организма? Разве мог бы *Лайэлль* описать развитие земной коры, если бы он не исследовал ее наслоений и их состава, а занялся бы химическим анализом бесчисленного количества камней? Пусть же люди идут *действительно* по следам этих ученых, являющихся грандиозными образами в новейшем развитии науки! Тогда и в высших областях духа будут поступать так же, как поступали они в области наблюдения природы. Тогда не будут больше думать, что усвоили себе сущность «божественной» трагедии Гамлета, утверждая, будто чудесный химический процесс превратил в эту трагедию некоторое количество пищи. Этому не будут верить подобно тому, как и любой естествоиспытатель не может серьезно поверить, что он постиг роль теплоты в развитии Земли, изучив в химической реторте действие теплоты на серу. Ведь и строение человеческого мозга он пытается понять не тем, что вынимает кусочек из его головы и исследует действие на него щелочей, а тем, что спрашивает себя, как образовывался мозг в течение земной эволюции из органов низших существ.

Итак, все же верно, что исследующий сущность духа *может* поучиться у естествознания. Для этого он должен только поступать так, как поступает оно. Он не должен позволять вводить себя в обман *предписаниями* отдельных представителей естествознания. Он должен исследовать духовную область, как они исследуют физическую; но он совсем не обязан принимать тех *мнений*, которые выработались у них о духовном мире благодаря тому, что их сознание было затуманено мышлением о чисто физическом.

¹ Слова Ингерсолля приводятся здесь в применении не только к тем, кто принимает их в буквальном смысле и высказывает как свое убеждение. Многие никогда не выразятся так, и однако слагают себе такие представления о природных явлениях и о человеке, что при большей последовательности должны были бы прийти к таким же выражениям. Не так важно то, что именно признает человек своим теоретическим убеждением, как то, вытекает ли действительно это убеждение из всего его мировоззрения. Личное отношение к словам Ингерсолля может у кого-нибудь быть отрицательным, они могут даже казаться смешными, но если это лицо довольствуется чисто внешним объяснением явлений природы, не восходя к их духовным основам, то другой из его слов может логическим путем вывести материалистическую философию.

² Из фактов, обозначаемых ныне боевыми терминами «борьба за существование», или «всемогущество естественного отбора» и т. п., для способных правильно воспринимать их ясно говорит «дух природы», но не исходя из мнений обо всем этом современной науки. В первом из этих обстоятельств – причина того, что естествознание проникает все более в широкие круги общества. Из второго же обстоятельства следует, что мнения науки не следует принимать, как нечто неотъемлемо принадлежащее к познанию фактов. Возможность этого соблазна крайне велика в наше время.

Тот поступает в духе естествознания, кто рассматривает духовное развитие человека так же беспристрастно, как естествоиспытатель наблюдает чувственный мир. В области духовной жизни мы придем тогда к способу исследования, который столь же разнится от чисто естественнонаучного, как геологическое исследование разнится от чисто физического, или исследование жизненного развития – от изучения законов чисто химических. Мы придем тогда к высшим методам, которые, не будучи естественнонаучными, все же следуют всецело их духу. Только посредством таких методов можем мы проникнуть в процесс духовного развития как христианства, так и других религиозных миров. Применяющий эти методы может, конечно, вызвать возражения со стороны людей, которые считают себя мыслящими естественнонаучно, но это не мешает ему самому сознавать себя в полной гармонии со взглядами истинного естествознания.

Подобный исследователь должен подняться и над чисто *историческим* исследованием памятников духовной жизни. К этому его обязывает образ мыслей, почерпнутый им из наблюдений над естественными явлениями жизни. Для изложения какого-нибудь химического закона не имеет большого значения описание реторт, склянок и пинцетов, какие понадобились для его открытия. И при изображении возникновения христианства столь же ничтожную роль будет играть установление исторических источников, из которых черпал евангелист Лука,³ или из которых составлено «Тайное Откровение» Иоанна. «История» может служить здесь лишь преддверием настоящего исследования. Не путем исследования исторического возникновения памятников можно узнать что-либо о представлениях, господствующих в книгах Моисея или в сообщениях греческих мистов. В исторических памятниках эти представления нашли лишь свое внешнее выражение. И естествоиспытатель, желая исследовать сущность «человека», не станет проследивать, каким образом возникло *слово* «человек» и как оно развивалось в языке. Для него дело идет о предмете, а не о *слове*, в котором предмет находит свое внешнее выражение. Так и в духовной жизни надо держаться духа, а не его внешних памятников.

³ Из подобных замечаний, как, напр., относительно источников Евангелия от Луки, не должно заключать, что автор этой книги недостаточно оценивает чисто исторические исследования. Это не так. Историческое исследование безусловно имеет свой смысл и свое оправдание, но оно не должно относиться с нетерпимостью к представлениям, исходящим из духовных точек зрения. Данная книга не ставит себе целью выписывать всевозможные цитаты при каждом удобном случае; но желающий видеть может убедиться в том, что все сказанное здесь, при всестороннем и беспристрастном рассмотрении, нигде не противоречит действительно установленным историческим данным. Само собой разумеется, что кто не желает быть всесторонним и принимать ту или иную историческую теорию за то, что «считается» твердо установленным, тот найдет, что положения этой книги не «выдерживают научной критики» и «лишены всякого объективного основания».

Мистерии и их мудрость

Нечто вроде таинственного покрывала лежит на том способе познания, посредством которого в древних культурах удовлетворяли своим духовным потребностям люди, искавшие более глубокой религиозной и познавательной жизни, чем какую могли дать народные религии. Исследование того, каким образом удовлетворялись эти потребности, приводит нас во мрак загадочных культов. Каждая личность, находящая такое духовное удовлетворение, на некоторое время ускользает из поля нашего наблюдения. Мы видим, что прежде всего народные религии не могут дать ей того, чего ищет ее сердце. Она признает богов; но она знает, что в обычных представлениях о богах не открываются великие загадки бытия. Она ищет мудрости, заботливо охраняемой общиной жрецов, и у них она ищет убежища для своей стремящейся души. И если мудрецы находят ее достаточно зрелой, то постепенно возводят ее к высшему познанию в местах, скрытых от посторонних взоров. То, что отныне совершается с этой личностью, закрыто от непосвященных. На определенный срок она как бы совершенно исчезает из мира земного и кажется перенесенной как бы в сокровенный мир. – И когда она снова бывает возвращена дневному свету, то перед нами стоит уже иная, преображенная личность, которая не находит достаточно высоких слов для выражения значительности своих переживаний. Не только образно, но и в высшем реальном смысле она является для самой себя как бы прошедшей через смерть и пробудившейся к новой, высшей жизни. И для нее ясно, что никто, сам не переживший того же, не в состоянии правильно понять ее слов.

Так было с лицами, посвящавшимися в мистерии, в ту таинственную мудрость, которой был лишен народ и которая проливала свет на наиболее высокие вопросы. Эта «тайная» религия избранных существовала наряду с религией народной. Ее начало скрывается для нашего исторического взгляда во мраке происхождения народов. Но мы находим ее везде у древних народов, куда только проникает наше познание. Мы слышим, с каким благоговением мудрецы этих народов говорят нам о мистериях. – Что же скрывалось в них, и что раскрывали они посвященному?

Их загадочность увеличивается еще более, когда мы узнаем, что древние смотрели на мистерии, как на нечто опасное. Путь к тайнам бытия пролегал через мир ужасов, и горе тому, кто недостойно пытался туда проникнуть. Не было большего преступления, чем «предательство» тайны непосвященному. «Предатель» карался смертью и конфискацией имущества. Известно, что поэт Эсхил был обвинен в том, что перенес на сцену кое-что из мистерий. Он спасся от смерти только бегством к алтарю Диониса и судебным расследованием, показавшим, что он вовсе не был посвященным.

Не только многозначительно было то, что говорили древние об этих таинствах, но и скрывало в себе несколько смыслов. Посвященный был убежден, что грешно рассказывать о том, что он знает, а непосвященному грешно об этом слышать. Плутарх сообщает о страхе, который испытывал посвящаемый, и сравнивает его состояние с приготовлением к смерти. Посвящению должен был предшествовать особый образ жизни, приспособленный к приведению чувственности под власть духа. Для этой цели служили пост, уединение, очистительные обряды и известные душевные упражнения. Все, к чему привязан человек в обыденной жизни, должно было потерять для него всякую цену. Все направление его ощущений и чувств должно было стать иным. – Невозможно сомневаться относительно смысла таких упражнений и испытаний. Мудрость, которую предстояло ему получить, только тогда могла оказать должное воздействие на его душу, если он предварительно переработал мир своих низших ощущений. Он вводился в жизнь духа и ему предстояло созерцание высшего мира, к которому он не мог создать в себе никакого отношения без предварительных упражнений и испытаний. А дело между тем все заключалось именно в этом отношении к высшему миру. Кто хочет правильно мыслить

об этих вещах, должен иметь опыт в самых глубоких фактах познавательной жизни. Он должен ощущать, что существуют два весьма различных отношения к высшему познанию. – Мир, окружающий человека, прежде всего обладает для него *действительностью*. Человек осязает, слышит и видит процессы этого мира. Для него они действительны, потому что он воспринимает их своими чувствами. И он размышляет о них, дабы уяснить себе их взаимоотношения. – Напротив, то, что возникает в его душе, не является для него сначала в том же смысле действительностью. Ведь это «одни только» мысли и идеи. Самое большее, что он видит в них, – это *картины* действительности. Сами же они не обладают ею. К ним ведь нельзя прикоснуться; их нельзя слышать и видеть.

Но существует и иное отношение к вещам, которое вряд ли сможет понять тот, кто условно придерживается описанной выше действительности. Для некоторых людей оно возникает в известный момент их жизни. И тогда все их отношение к миру меняется. Истинно реальными называют они те образы, которые возникают в их духовной жизни. Тому же, что слышат, осязают и видят их чувства, они приписывают лишь реальность низшего порядка. Они знают, что не могут *доказать* того, что утверждают. Они знают, что могут лишь *рассказывать о* своих новых опытах. И что здесь они становятся относительно других людей в положение зрячего, сообщающего слепорожденному о своих зрительных восприятиях. Они решаются сообщать о своих внутренних переживаниях в уверенности, что они окружены людьми, чьи духовные очи хотя и закрыты сейчас, но могут открыться благодаря силе сообщаемого им. Ибо они имеют веру в человечество и хотят раскрывать духовные очи. Они могут только предлагать плоды, собранные их собственным духом; видит ли их другой, или нет, это зависит от того, имеет ли он понимание для того, что открывается духовному зрению. – В человеке есть нечто, что в начале препятствует ему видеть духовными очами. Сначала он существует вовсе не для этого. Он есть то, чем являются его чувства; а его рассудок есть лишь их судья и истолкователь. Эти чувства плохо бы исполняли *свою* задачу, если бы не опирались на верность и непреложность своих показаний. Плохим был бы тот глаз, который со своей точки зрения не утверждал бы безусловной реальности своих зрительных восприятий. Сам по себе глаз прав и своей правоты он не утрачивает благодаря духовному зрению. Оно только позволяет видеть в более высоком свете предметы, доступные чувственному зрению. И тогда человек не отрицает ничего из того, что созерцало чувственное зрение. Но из виденного излучается новое сияние, не виденное прежде. И тогда человек знает, что прежде он видел только низшую действительность. Теперь он видит то же самое; но он видит его лишь погруженным в высшее, в дух. Дело в том, ощущает ли он и чувствует ли то, что теперь видит. Кто с *живыми* ощущениями и чувствами подходит только к чувственному миру, тот в высшем мире видит только мираж, «только» фантастический образ. Его восприятия приспособлены лишь для вещей чувственных. Он попадает в пустоту, коль скоро хочет обнять образы духа. Едва он хочет коснуться их, они отдаляются. Они ведь – «только» мысли. Он мыслит их; он не *живет* в них. Для него эти образы менее реальны, чем мимолетные сны. Они всплывают подобно мыльной пене, когда он противопоставляет себя *своей* реальности; они исчезают перед тяжелой, прочно сооруженной действительностью его внешних чувств. – Иначе происходит с тем, кто изменил свои ощущения и чувства по отношению к внешней действительности. Она утрачивает для него свою абсолютную устойчивость, свою безусловную ценность. Его восприятия и чувства не притупляются, но они начинают сомневаться в своем безусловном господстве; они уступают свое место чему-то другому. Мир духа начинает оживлять это место.

Здесь лежит однако страшная возможность. Она заключается в том, что человек теряет ощущения и чувства непосредственной действительности, а взамен не открывается перед ним иной. Он витает тогда как бы в пустоте. Самому себе он представляется как бы мертвым. Старые ценности погибли, новые для него еще не возникли. Тогда для него не существует больше ни мира, ни человека. – И это не только простая возможность. Для каждого, желающего прийти

к высшему познанию, это становится когда-нибудь реальностью. Человек достигает предела, где дух объявляет ему всякую жизнь как смерть. Тогда он больше не в мире; он *под* миром – в преисподней. Он совершает путешествие в Аид. Благо ему, если он не погибнет теперь. Если перед ним откроется новый мир. Он или исчезнет в нем, или предстанет перед самым собой преображенным. В последнем случае новое солнце, новая земля возникают перед ним. Из духовного пламени возрождается для него весь мир.

Так описывают посвященные то, что происходило с ними в мистериях. Менипп повествует, что он отправился в Вавилон для того, чтобы последователи Зороастра провели его в Аид и обратно. Он говорит, что в своих странствованиях переплывал через великие воды, проходил через огонь и льды. Мы слышим от мистов, что их устрасали обнаженным мечом, с которого струилась кровь. Эти слова понятны, когда человеку известны этапы на пути от низшего познания к высшему. Ведь он испытал тогда сам, как вся твердая материя, все чувственное растекалось подобно воде, и он утрачивал под собою почву. Все, что прежде ощущалось им как живое, было убито. Как меч проходит сквозь живое тело, так дух прошел через всю чувственную жизнь; человек видел струившуюся кровь чувственного мира.

Но затем возникла новая жизнь: человек поднялся из преисподней. Так говорит об этом оратор Аристид: «Мне казалось, что я касался Бога, чувствовал его близость и находился при этом между бодрствованием и сном. Дух мой был совершенно легок, настолько, что выразить и понять это не может ни один непосвященный». Это новое существование не подчинено законам низшей жизни. Возникновение и уничтожение не касаются его. Можно много говорить о вечном, но кто говорит об этом *до* своего нисхождения в Аид, слова того – «звук и дым». Посвященные по-новому смотрели на жизнь и смерть; только теперь считали они себя вправе говорить о бессмертии. Они знали, что непосвященный, говорящий о бессмертии, говорит о том, чего не понимает. Непосвященный приписывает бессмертие вещи, подчиненной законам возникновения и уничтожения. Но не одно простое *убеждение* в вечности жизненного начала хотели получить мисты. Согласно их взгляду такое убеждение не имело бы никакой цены. Так как вечное не обитает в не-мисте. Говоря о вечном, он говорил бы о несуществующем. Это вечное и было именно тем, к чему стремились мисты. Они должны были сначала пробудить его в самих себе и только тогда могли говорить о нем. Поэтому для них было вполне реальным суровое слово Платона, что непосвященный погружен в тину, и что только прошедший мистический путь вступает в вечность. Только таким образом могут быть поняты слова из фрагмента Софокла: «Сколь высоко блаженными достигают царства теней получившие посвящение. Только они одни *живут* там; удел прочих – скорбь и страдание».

Итак, не *опасности* ли описывают нам, когда говорят о мистериях? Разве не счастье, не высшую ценность жизни отнимают у приводимого к вратам преисподней? Поэтому-то так страшна принимаемая здесь на себя ответственность. Но, тем не менее, имеем ли мы право устраняться от этой ответственности? Таковы вопросы, которые должен был предлагать себе посвященный. Он был того мнения, что народное мировоззрение относится к его знанию, как тьма к свету. Но зато в этой тьме обитает невинное счастье. Мисты считали, что нельзя преступно покушаться на это счастье. Что случилось бы прежде всего, если бы мист «выдал» свою тайну? Он произнес бы слова и только слова. Нигде не оказалось бы тех ощущений и чувств, которые бы из этих слов могли вызвать дух; для этого были бы нужны приготовления, упражнения, испытания, изменения всей чувственной жизни. Без этих условий слушатель оказался бы выброшенным в пустоту, в небытие. У него отняли бы то, что составляло его счастье; и взамен не могли бы дать ничего другого. Впрочем, у него не могли бы даже ничего и отнять. Так как ведь одними словами нельзя изменить жизнь ощущений. Ведь только в доступных его чувствам вещах он мог бы почувствовать, *пережить* реальность. Только ужасное, разрушающее жизнь *предчувствие* можно было бы дать ему. На такой поступок должны были бы смотреть, как на преступление. В настоящее время для достижения духопознания это не имеет больше

такого значения. Оно может быть понято в форме понятий, ибо современное человечество обладает способностью понятийно мыслить, которой не было у древних. Сегодня это духовопознание может даваться такими людьми, которые имеют познание духовного мира через собственное переживание; и перед ними также могут быть люди, воспринимающие это пережитое в форме понятий. Такой способности понятийного мышления древнее человечество было лишено.

Мудрость мистерий подобна тепличному растению, требующему ухода и заботы в отдалении от мира. Кто выносит его в атмосферу обыденных воззрений, тот выставляет его на воздух, в котором оно не может расти. Оно распадается в ничто перед едкими суждениями современной науки и логики. Поэтому отрешимся на время от воспитания, данного нам микроскопом, телескопом и естественнонаучным образом мыслей; очистим наши ставшие неловкими руки, которые слишком много занимались расчленением и экспериментированием, – чтобы нам можно было войти в чистый храм мистерий. Для этого необходима полная свобода от предвзятости.

Для миста прежде всего важно настроение, с каким он приближается к тому, что он ощущает как высшее, как ответы на все загадочные вопросы бытия. Особенно в наше время, когда познанием называют только грубо-научные выводы, трудно поверить, что в высших вопросах может играть роль настроение. Ведь познание становится через это чем-то интимным и личным. Но таковым оно и является для миста. Пусть сообщат кому-либо решение мировой загадки! Пусть дадут ему готовым это решение! Мист найдет, что все это пустой звук, если только сама личность не поставит себя в правильное отношение к нему. Такое решение ничтожно; оно разлетается, если чувство не согрето особым, необходимым для этого огнем. Допустим, что тебе предстало божество! Оно или ничто, или все. Оно ничто, если ты подойдешь к нему с тем же настроением, с каким ты встречаешь предметы повседневности. Оно все, если ты подготовлен, если настроен для него. Каково оно само по себе, это тебя не касается; суть в том, оставит ли оно тебя, каким ты был, или сделает из тебя иного человека. Но это вполне зависит от тебя самого. Ты должен был подготовиться воспитанием, развитием наиболее глубоких сил своей личности, чтобы в тебе зажглась и вышла на свободу божественная возможность. Все зависит от того приема, который ты готовишь божественной встрече. Плутарх сделал нам сообщения относительно такого воспитания; он рассказал нам о приветствии, которым мист встречает божество, представляющее ему: «Ибо бог одинаково приветствует каждого из нас, приближающегося к нему, словами: Познай самого себя, – что, конечно, нисколько не хуже обычного: Привет тебе! Мы же отвечаем божеству на это словами: Ты есть, – и таким образом несем ему привет *бытия* как нечто истинное, первоначальное и ему одному присущее. – Ведь собственно мы не участвуем в этом бытии, но каждое смертное существо, находясь между возникновением и уничтожением, представляет собою только явление, только слабое, неуверенное мечтание о себе самом; если же мы хотим охватить это явление рассудком, то происходит то же, что с сильно сжатой водой, которая разливается от этого сжатия и давления на нее, и то, что мы хотели схватить, ускользает. Так и рассудок, когда гонится за слишком ясным представлением каждого существа, подверженного всем случайностям изменения, приходит в своем блуждании то к началу его, то к уничтожению, но не в силах охватить ничего постоянного или истинно сущего. Ибо нельзя, как говорит Гераклит, дважды окунуться в один и тот же поток, и невозможно познать смертное существо дважды в одном и том же его состоянии. Оно разрушается и вновь соединяется силой и быстротой движения; оно возникает и уничтожается, оно приходит и уходит. Поэтому все становящееся никогда не может достичь истинного бытия, так как возникновение никогда не прекращается, никогда не останавливается; но изменение начинается уже в семени, образуя зародыш, затем ребенка, затем юношу, мужа и старца, постоянно разрушая предшествующие возникновения и возрасты. Поэтому смешно, когда мы боимся *однократной* смерти, тогда как мы уже умирали и умираем столь многооб-

разно. Ведь не только смерть огня есть возникновение воздуха, как говорит Гераклит, и смерть воздуха – возникновение воды, но еще яснее это видно на самом человеке. Муж умирает, становясь старцем, юноша – становясь мужем, отрок – юношей, дитя – становясь отроком. Вчерашнее умирает в сегодняшнем, сегодняшнее – в завтрашнем; ничто не остается и не пребывает единым, но мы становимся многим, между тем как вещество обращается вокруг одного прообраза, вокруг одной общей формы. Ибо, оставаясь неизменными, как могли бы мы находить удовольствие в других вещах, чем прежде, любить и ненавидеть вещи противоположные, восхищаться ими и порицать их, говорить иное, чем прежде, отдаваться иным страстям, если бы мы и сами не принимали иного образа, иных форм, иных чувств. Ведь без изменения нельзя перейти в иное состояние, и изменившийся является уже не тем, чем он был. Если же он не тот, то его уже нет больше, он изменяется, из прежнего становясь иным. Только чувственное восприятие соблазнило нас, – так как истинного бытия мы не знаем, – принимать за него то, что лишь кажется».⁴

Плутарх часто характеризует себя как посвященного. То, что он нам здесь рисует, это условия жизни миста. Человек достигает мудрости, посредством которой дух прозревает прежде всего призрачность чувственной жизни. Все, на что чувственность смотрит как на бытие, как на действительность, погружено в поток становления. И как со всеми прочими вещами в мире, так происходит это и с самим человеком. Он распадается перед своим собственным духовным зрением; его целостность разлагается на части, на преходящие явления. Рождение и смерть утрачивают свое исключительное значение, становясь лишь мгновениями возникновения и уничтожения, подобно всему происходящему. Высшее начало не может быть найдено в этом взаимодействии становления и уничтожения; его можно искать только в том, что воистину пребывает, что обращает взор к прошлому и провидит будущее. Найти это нечто, обращающее одновременно взор назад и вперед, и составляет следующую ступень познания. Это есть дух, который открывается в чувственном мире. Он не имеет ничего общего с чувственным становлением, он не возникает и не исчезает подобно чувственным явлениям. Тот, кто живет исключительно в мире чувственном, носит в себе этот дух сокрытым; тот же, кто прозревает призрачность чувственного мира, имеет его в себе как проявленную действительность. Достигший такого прозрения развил в себе новый орган. С ним произошло нечто подобное тому, что бывает с растением, у которого сначала были только зеленые листья, а потом явился яркий цветок. Конечно, силы, которые создали цветок, уже лежали сокрытыми в растении еще до его цветения, но только во время цветения они стали действительностью. И в человеке только чувственном скрыто заложены божественно-духовные силы, но лишь в мисте они становятся проявленной действительностью. В этом заключается перемена, происходящая в мисте. Своим развитием он прибавляет к существующему уже миру нечто новое. Мир сделал из него чувственного человека и затем предоставил его самому себе. Этим природа выполнила свою миссию. Исчерпано все, что она сама могла сделать с живыми силами человека, но сами эти силы еще не исчерпаны. Они лежат, как бы зачарованные, в элементарном человеке и ждут своего избавления. Сами себя они не могут освободить; они исчезнут в ничто, если человек не овладеет ими и не разовьет их, если не пробудит к действительному бытию то, что сокровенно покоится в нем. – Природа развивается от наиболее несовершенного к совершенному. От безжизненного состояния она ведет существа через длинный ряд ступеней, через все виды живого, вплоть до чувственного человека.

Этот последний в своей чувственности открывает глаза и сознает себя как существо чувственно-реальное и изменяющееся. Но он ощущает в себе кроме того и силы, породившие эту чувственность. Силы эти сами не суть изменяющееся, так как само изменяющееся произошло из них. Человек носит их в себе как признак того, что в нем живет нечто большее, чем то, что

⁴ Плутарх. О значении дельфийского «ЕИ». 17 и 18.

он может воспринимать чувственно. То, что может произойти из них, пока еще не существует. Но человек чувствует, что в нем вспыхивает нечто, сотворившее все, включая и его самого, и он чувствует, что это нечто будет тем, что окрылит его на высшее творчество. Оно в нем, оно было еще до его чувственного появления, оно будет и после него. Человек создан им, но он способен охватить его и сам принять участие в его творчестве. Подобные чувства живут в мисте после посвящения. Он ощущает в себе вечное, божественное. Действия его должны отныне стать звеньями в божественном творчестве. Он может сказать себе: я открыл в себе высшее «Я», но это «Я» переходит за пределы моего чувственного становления; оно было до моего рождения, оно будет и после моей смерти. Оно творило от вечности и будет творить вовеки. Моя чувственная личность есть создание этого «Я». Оно вместило меня в себя; оно творит во мне; я – часть его. То, что я творю отныне, возвышается над чувственностью. И моя личность является лишь средством для этой высшей творческой силы, для этого божественного во мне. Так узнавал мист о своем обожении.

Силу, которая таким образом вспыхивала в них, мисты называли своим истинным духом. Они сами являлись порождением этого духа. Их состояние представлялось им так, как если бы в них вошло новое существо, которое овладело их органами. Это было существо, стоявшее между чувственной личностью миста и вседержащей мировой силой, божеством. Этого своего истинного духа и искал мист. Я стал человеком в великой природе, так говорил он себе. Но природа не завершила своего дела. Это завершение я должен взять на себя сам. Но в грубом царстве природы, к которому принадлежу и я сам как чувственная личность, я не могу достичь этого. То, что было способно к развитию в этом царстве природы, уже развилось. Поэтому я должен из него выйти. Там, где остановилась природа, в царстве духа, должен я продолжать созидание. Я должен создать для себя жизненную атмосферу, которую нельзя найти во внешней природе. Такая жизненная атмосфера подготавливалась для мистов в храмах, где происходили мистерии. Там пробуждались дремлющие в них силы; там превращались они в высшие творческие, духовные натуры. Это превращение было нежным процессом. Он не мог выносить резкого воздуха повседневности. Но когда задача посвящения была выполнена, человек становился подобным скале, растущей из вечности и способной противостоять всяким бурям. Но он не должен был думать, что может в непосредственной форме сообщать другим о своих переживаниях.

Плутарх сообщает, что в мистериях «можно найти величайшие откровения и указания относительно истинной природы демонов». От Цицерона же мы узнаем, что в мистериях, «если они объяснены согласно их истинному смыслу, познается больше природа вещей, нежели природа богов».⁵ Из этих сообщений ясно, что для мистов существовали относительно природы вещей высшие откровения, чем откровения народной религии. Более того, видно, что и демоны, т. е. духовные существа, и сами боги нуждались в пояснении. Следовательно, мисты восходили к существам еще более высокого порядка, чем демоны и боги. И это лежало в самой сущности мудрости мистерий. Народ представлял себе богов и демонов в образах, содержание которых было взято целиком из чувственно-реального мира. Не должен ли был прозревающий в сущность вечного начать сомневаться в вечности подобных богов? Как мог Зевс народного верования быть вечным, раз он носил в себе все свойства существа преходящего? – Для миста одно было ясно: к своему представлению о богах человек приходит иным способом, чем к представлению о вещах. Предмет внешнего мира вынуждает меня составить о нем вполне определенное представление. В противоположность этому, представление о богах включает в себе нечто свободное, даже произвольное. Здесь отсутствует принудительность внешнего мира. Размышление учит нас, что, представляя себе богов, мы представляем себе нечто, для чего нет внешней проверки. Это создает для человека известную логическую неуверенность. Он

⁵ Плутарх. Об упадке оракулов; и Цицерон. О природе богов.

начинает чувствовать себя самого творцом своих богов. Да, он спрашивает сам себя: как мне достичь того, чтобы в моих представлениях подняться над внешней действительностью? Мист должен был отдаваться подобным размышлениям. И эти сомнения были для него законными. Рассмотрим, – говорил он себе, – все представления о богах. Разве не похожи они на существа чувственного мира? Не человек ли создал их сам для себя, отвлекая от чувственного явления те или иные свойства, или приписывая их ему? Дикарь, который любит охоту, создает для себя небо, где происходят славные охоты богов. И грек населил свой Олимп божественными личностями, прообразы которых находятся в хорошо знакомой греческой действительности.

С суровой логикой указал на этот факт философ Ксенофан (575–480). Нам известно, что древнейшие греческие философы находились в полной зависимости от мудрости мистерий. Это будет еще яснее доказано на философии Гераклита. Поэтому слова Ксенофана могут быть приняты без дальнейших объяснений за убеждение мистов. Он говорит: «Люди думают, что боги сотворены по их образу, что они обладают их чувствами, их голосом и их телами. Но если бы быки или львы имели руки, чтобы писать ими картины и работать как люди, то они стали бы изображать богов и тела их тоже по своему собственному образу; кони изобразили бы их в виде коней, а быки в виде быков».

С подобным сознанием человек может начать сомневаться во всем божественном. Он в состоянии отклонить вымыслы о богах и признать действительным только то, к чему его вынуждают чувственные восприятия. Но мист не делался подобным скептиком; он понимал, что такой скептик подобен растению, которое сказало бы себе: мой яркий цветок не нужен и бесполезен, ибо я вполне завершено моими зелеными листьями; то, что я еще прибавлю к ним умножит их лишь обманчивым призраком. Но не мог мист также и оставаться при созданных таким образом богах, при народных богах. Если бы растение могло мыслить, оно бы поняло, что силы, создавшие зеленые листья, предназначены также и для создания яркого цветка. И оно бы захотело разыскать эти силы, чтобы их увидеть. Так же поступал и мист с народными богами. Он не отрицал их, не объявлял их бесполезными; но он знал, что они созданы человеком. Те же естественные силы, та же божественная стихия, что творит в природе, творит и в мисте и создает в нем представления о богах. Он хочет созерцать эту боготворящую силу. Она не похожа на народных божеств; она есть нечто высшее. И на это также указывает Ксенофан: «Среди богов и людей есть некий высший Бог, непохожие на смертных ни телом, ни мыслями».

Этот Бог и был Богом мистерий. Его можно назвать «сокровенным Богом». Ибо Он нигде не находим для человека, преданного одним только чувствам. Обрати взор твой на внешние предметы: ты не найдешь божественного. Напряги свой рассудок: ты сможешь увидеть законы, по которым возникают и уничтожаются вещи, но и рассудок не покажет тебе божества. Проникни твою фантазию религиозным чувством: ты создашь себе образы, которые сможешь принять за богов, но твой рассудок разрушит их, показав, что ты сам создал их, взяв материал из чувственного мира. Пока ты лишь *рассудком* исследуешь окружающие тебя вещи, до тех пор ты должен оставаться отрицателем Бога. Ибо Бог не открыт для чувств твоих и не открыт для рассудка, объясняющего тебе чувственные восприятия. Но Бог зачарован в мире. И чтобы найти Его, ты должен воспользоваться Его собственной силой. Эту силу ты должен пробудить в себе. Вот учение, которое получал посвящаемый. Теперь начиналась для него великая мировая драма, драма, в которую он вовлекался при жизни. Эта драма заключалась ни в чем ином, как в освобождении зачарованного Бога. Где Бог? Вот вопрос, который ставил в душе своей мист. Бога нет, но есть природа. В природе надо обрести Его. В ней нашел Бог свою зачарованную гробницу. В высшем смысле понимал мист слова: «Бог есть любовь». Ибо Бог довел эту любовь до ее высшего предела. В бесконечной любви Он отдал сам *себя*; Он излил себя; Он раздробил себя в многообразие вещей; они живут, а Он не жив, Он покоится в них. И человек может пробудить Его. Если он хочет вызвать Его к бытию, он должен творчески освободить Его. – Теперь человек смотрит внутрь себя самого. Как сокровенная творческая сила, еще

лишенная бытия, действует в его душе божественное. В его душе – та область, где может вновь ожить зачарованное божественное. Душа есть мать, которая от природы может зачать божественное. Пусть душа оплодотворится природой, и она родит божественное. Оно рождается от брака души с природой. И тогда Оно уже больше не «сокровенное», а явленное божественное. Оно обладает жизнью, жизнью ощутимой, обитающей среди людей. Это расчарованный дух в человеке, Отпрыск зачарованного божественного. Он не тот великий Бог, который был, есть и будет; но в известном смысле Он – Его откровение. *Отец* покоится в сокровенном; для человека из собственной его души рождается *Сын*. Тем самым мистическое познание является реальным событием в мировом процессе. Оно есть рождение Отпрыска Бога, – событие столь же действительное, как и любое природное событие, но только на высшей ступени. В этом заключается великая тайна миста, что он сам создает своего Отпрыска Бога; но перед тем он подготавливает себя, чтобы мочь также и признать этого, им сотворенного Отпрыска Бога. У не-миста отсутствует ощущение Отца этого Отпрыска. Ибо Отец покоится зачарованный. И девственно-рожденным кажется Сын. Кажется, что душа родила Его, не будучи оплодотворенной. Все прочие ее порождения зачаты от чувственного мира. Здесь Отец видим и осязаем. Он обладает чувственной жизнью. И только Бог-Сын зачат от самого вечного, сокровенного Бога-Отца.

Греческие мудрецы до Платона в свете мудрости мистерий

Многочисленные факты свидетельствуют нам о том, что философская мудрость греков коренилась в той же духовной почве, что и мистическое ведение. Их великие философы понятны только тогда, когда подходишь к ним с чувствами, усвоенными из наблюдения мистерий. С каким благоговением говорит о «тайных учениях» Платон в «Федоне»: «Сдается, что те, которые учредили для нас посвящения, вовсе не дурные люди, но они давно уже дают понять нам, что если кто непосвященным и неочищенным спустится в преисподнюю, тот погружен будет в тину, очищенный же и посвященный, придя туда, обитает с богами. Ибо, как говорят имеющие дело с посвящениями, тирсоносцев много, но мало истинно вдохновенных. Эти же последние, по моему мнению, не иные, как те, кто *правильным образом* изучали мудрость; и я старался по мере сил и возможности сделаться одним из них». — Так говорить о посвящении может только тот, кто сам всецело подчинил свое стремление к мудрости тому строю мыслей, который рождался из посвящений. И без сомнения, на слова великих греческих философов упадет яркий свет, если мы осветим их мудростью мистерий.

Об отношении Гераклита Эфесского (535–475) к мистериям ясно говорит одно дошедшее до нас изречение, которое гласит, что мысли Гераклита суть «неприступный путь», и что приближающийся к ним без посвящения находит лишь «тьму и мрак», но что они становятся «ярче солнца» для того, кого приводит к ним мист. И когда говорится о его книге, что он положил ее в храм Артемиды, то это означает только то, что он был понятен для одних посвященных.⁶ Гераклит получил название «темного», потому что только ключ мистерий вносил свет в его воззрения.

Гераклит представляется нам личностью, полной сурового жизненного смысла. Из его характерных черт, если суметь их воссоздать, ясно видно, что он носил в себе такие тонкости ведения, о которых он знал, что все слова могут лишь намекать на них, но не выражать их. Из такого строя мыслей возникло его знаменитое изречение: «Все течет», которое Плутарх поясняет нам следующим образом: «Невозможно дважды войти в тот же самый поток, и невозможно дважды прикоснуться к тому же самому смертному бытию. Он разлучает и соединяет потом вновь своею остротой и быстротой, — вернее, не вновь и потом, но одновременно все соединяется и расступается, приходит и уходит». Человек, который так мыслит, прозрел природу преходящих вещей. Ибо он почувствовал себя вынужденным наиболее точными словами охарактеризовать самую сущность преходящего. Такой характеристики нельзя дать, не измеряя преходящего вечностью. Такой характеристики в особенности нельзя распространить на человека, не прозрев в его душу. Гераклит распространил эту характеристику и на человека: «Одно и то же жизнь и смерть, бодрствование и сон, юность и старость; это, изменяясь, становится тем, а то снова этим». В этих словах выражено полное познание обманчивости низшей природы человека. Еще определеннее говорит он об этом: «Жизнь и смерть содержатся как в *жизни* нашей, так и в нашем *умирании*». Что же могут значить эти слова, как не то, что только с точки зрения преходящего можно жизнь ценить выше, чем умирание. Умирание есть *уничтожение* для того, чтобы уступить место новой *жизни*, но и в новой жизни, как и в старой, живет вечное. Оно является в преходящей жизни также, как и в умирании. Раз человек носит в себе это вечное, то он с одинаковым чувством смотрит как на умирание, так и на жизнь. Только в том случае, если он не сумеет пробудить в себе вечное, жизнь имеет для него особую цену.

⁶ Э. Пфлейдерер собрал все дошедшие исторические сведения об отношении Гераклита к мистериям. Ср. его книгу: «Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee». Berlin, 1886

Можно тысячи раз повторять положение: «все течет»; оно ничто, пока мы произносим его, не наполнив этим чувством. Познание вечного становления бесполезно, если не освобождает нас от тяготения к этому становлению. Именно отвращение к жажде жизни, тяготеющей к преходящему, подразумевает Гераклит в своем изречении. «Как можем мы сказать о нашей повседневной жизни: „мы существуем“, когда мы знаем с точки зрения вечного, что мы „существуем и не существуем“ (ср. фрагмент Гераклита № 81). „Аид и Дионис одно и то же“, говорится в одном из фрагментов Гераклита. Дионис – бог радости жизни, бог зарождения и роста, в честь которого устраивались Дионисийские празднества. Для Гераклита он тождествен Аиду, богу уничтожения, богу разрушения. Только тот, кто видит смерть в жизни и жизнь в смерти, и в обеих – вечное, стоящее над жизнью и смертью, только тот может в истинном свете прозревать недостатки и преимущества бытия. Тогда и недостатки находят свое оправдание, ибо и в них живет вечное. То, чем они являются с точки зрения ограниченной, низшей жизни, есть лишь кажущееся. „Для людей не лучше стать тем, чем они хотят: болезнь делает сладостным и благим здоровье, голод – насыщение, труд – отдых“. „Море – и самая чистая и самая грязная вода: годная для питья рыбам и полезная для них, негодная и вредная для человека“. Гераклит прежде всего хочет указать не на преходящее земных вещей, а на блеск и возвышенность вечного. – Резко отзывался Гераклит о Гомере и Гесиоде и о современных ему ученых. Он указывал на их образ мыслей, приверженный лишь преходящему. Он не хотел богов, наделенных свойствами, взятыми из мира преходящего. И он не мог считать высшей такую науку, которая исследует законы становления и уничтожения вещей. – Для него в преходящем говорит вечное. Для этого вечного у Гераклита есть глубокомысленный символ. „Гармония мира обращена внутрь себя, подобно гармонии лиры или лука“. Как много заключено в этом образе! Единство достигается устремлением сил врозь и их взаимной гармонизацией. Один тон противоречит другому, и все же, взятые вместе, они создают гармонию. Примените это к духовному миру, и тогда станет понятной мысль Гераклита: „Бессмертные смертны, смертные бессмертны, живя их смертью, их жизнью умирая“.

Первородный грех человека в том, что в своем познании он держится за преходящее. Через это он отвращается от вечного. И тогда жизнь становится для него опасностью. Все, что происходит с ним, приходит от жизни. Но оно теряет свое жало, когда человек перестает придавать жизни безусловную ценность. Тогда вновь возвращается к нему его невинность. Происходит как бы возврат к детству от так называемой жизни. Как многое, чем дитя играет, взрослый принимает серьезно. Знающий становится как дитя. С точки зрения вечности «серьезные» ценности утрачивают свою цену. Тогда жизнь является *игрой*. «Вечность», говорит поэтому Гераклит, «есть играющее дитя, – господство дитяти». В чем же заключается первородный грех? В том, что придается величайшее значение вещам, не заслуживающим этого. Бог излился в мир вещей, и кто принимает их без Бога, принимает всерьез пустые «гробницы Бога». Он должен был бы играть с вещами, как дитя, серьезность же свою обратить на то, чтобы извлечь из них Бога, который в них спит, зачарованный.

Как сжигающее и опаляющее пламя, действует созерцание вечного на обычное *мнение* о вещах. Дух растворяет мысли о чувственном, расплавляет их. Он – пожирающее *пламя*. Таков высший смысл мысли Гераклита, что *огонь* является Первоосновой всех вещей. Конечно, эту мысль надо понимать сначала, как обычное физическое объяснение мировых явлений. Но тот не поймет Гераклита, кто не мыслит о нем как Филон, живший во время возникновения христианства и рассуждавший следующим образом о библейских законах. «Есть люди», говорит он, «считающие написанные законы *только* символами духовных учений; они тщательно разыскивают последние, пренебрегая первыми; таковых я могу только порицать, ибо следует им обращать внимание *на то и на другое*: на познание сокровенного смысла и на соблюдение открытого». – Мы искажим мысль Гераклита, если будем спорить о том, подразумевает ли он в своем понятии огня чувственный огонь, или же огонь является для него символом вечного

духа, разрушающего и вновь образующего вещи. Он подразумевал и то и другое, и – ни то ни другое. Потому что для Гераклита дух обитал и в обыкновенном огне. Та сила, которая физическим образом действует в огне, на высшей своей ступени живет в душе человека; в своем тигле она расплавляет чувственное познание и производит из него созерцание вечного.

Гераклит легко может быть понят превратно. Он объявляет *вражду* отцом *вещей*. Но она является для него отцом именно только «вещей», но не вечного. Если бы в мире не было противоположностей, если бы в нем не жили наиболее разные и противоречащие друг другу стремления, то мир возникновения, мир преходящего не мог бы существовать. Но то, что открывается в этой вражде, то, что разлито в ней, это не война, а – *гармония*. Именно потому, что во всех вещах заключается вражда, дух мудреца должен как пламя возноситься над ними и превращать их в гармонию. В этом пункте вспыхивает великая мысль Гераклитовой мудрости. Что есть человек, как существо личное? Гераклит находит ответ на этот вопрос, исходя именно из этой мысли. Человек смешан из враждующих стихий, в которые излилось божество. Таким находит он себя. Так узнает он в себе духа, того духа, который исходит из вечного. Но сам этот дух рождается для человека из вражды стихий, и он же должен примирить их. В человеке природа творит нечто высшее себя. Это та же всеединая сила, которая вызвала вражду и смешение и теперь мудро должна устранить эту вражду. Здесь мы имеем вечную двойственность, живущую в человеке, вечную противоположность между временным и вечным. Благодаря вечному он стал чем-то вполне определенным; и вот, исходя из этой определенности, он должен начать творить нечто высшее. Он одновременно и зависим, и независим. Он может стать причастным вечному духу, созерцаемому им, лишь в меру того смешения, которое произведено в нем этим духом. И именно потому он призван из временного слагать вечное. Дух действует в человеке. Но он действует в нем особым образом. Он действует, исходя из временного. В этом особенность человеческой души, что временное действует в ней как вечное, побуждает и борется как вечное. Поэтому душа одновременно подобна и Богу и червю, и через это человек стоит между Богом и животным. Это стремящееся и борющееся в нем есть его демоническое. Это то, что рвется наружу в нем и из него. Поразительно указал на это Гераклит: «Демон человека – судьба его». (Демон имеется здесь в виду в греческом смысле. В современном смысле следовало бы говорить: дух). Таким образом то, что живет в человеке, простирается для Гераклита далеко за пределы личного. Личное – носитель демонического, того демонического, которое не замкнуто в границах личности, для которого смерть и рождение личного не имеют значения. Какое же отношение имеет это демоническое к возникновению и уничтожению личности?

Личное бывает для демонического лишь формой явления. Познавший это начинает смотреть назад и вперед, поднимаясь над самим собою. Тот факт, что он переживает в себе демоническое, является для него доказательством его собственной вечности. Отныне он не смеет больше предписывать демоническому единственную задачу – наполнять собой его личность. Ибо лишь *одной* из форм проявления демонического может быть личное. Демон *не может* замкнуть себя внутри *одной* личности. Он способен оживлять многих. Он может превращаться из личности в личность. Из предпосылок Гераклита возникает, как нечто само собой разумеющееся, великая идея перевоплощения. Но не идея только, а и непосредственный *опыт* о таком перевоплощении. Мысль лишь подготавливает к этому опыту. Кто сознал в себе демоническое, тот находит его не как нечто невинное и первоначальное, но как нечто уже обладающее свойствами. Откуда они у него? Почему у меня есть задатки? Потому что над моим демоном уже работали другие. И что выйдет из моей работы над демоном, если я не должен считать, что его задачи исчерпываются моей личностью? Я работаю для личности грядущей. Между мною и мировым единством становится нечто такое, что возвышается надо мной, но еще не есть божество. Это – мой демон. Как мой сегодняшний день есть лишь результат вчерашнего, и мой завтрашний день будет результатом сегодняшнего, так и жизнь моя есть следствие другой жизни и будет основанием для следующей. Подобно тому, как земной человек смотрит назад на длин-

ный ряд вчерашних дней, и вперед – на длинный ряд завтрашних, так смотрит душа мудрого на многочисленные жизни прошлого и будущего. Сегодня я пользуюсь теми мыслями и умениями, которые я приобрел вчера. Не то же ли самое происходит и с жизнью? Разве не вступают люди на горизонт бытия с самыми различными способностями? Откуда это различие? Происходит ли оно из ничего? – Наше естествознание очень хвалится тем, что изгнало чудо из области наших воззрений, касающихся органической жизни. Давид Фридрих Штраус (сравн. «Старая и новая вера») считает великим достижением нового времени, что мы не представляем себе больше совершенное органическое существо сотворенным из ничего, посредством чуда. Мы понимаем совершенное, когда можем объяснить его развитием из несовершенного. Строение обезьяны не является для нас больше чудом, если мы можем признать ее предками постепенно изменившихся первичных рыб.

Приучимся же считать правильным и для духа то, что верно относительно природы. Должен ли совершенный дух иметь те же предпосылки, что и несовершенный? Должны ли предшествовать Гёте те же условия, что и любому готтентоту? Как рыба не имеет одинаковых предшествующих условий с обезьяной, так и дух Гёте не обусловлен теми же духовными предпосылками, что и дух дикаря. Духовная наследственность Гёте совсем иная, чем таковая же у дикаря. Дух имел свое *становление* подобно телу. Дух Гёте имел больше предков, чем дух дикаря. Примем в этом смысле учение о перевоплощении. Тогда оно перестанет быть «ненаучным». Но то, что мы находим в душе, будет истолковано нами правильно. Мы не будем принимать существующее как чудо. Своим умением писать я обязан учению. Никто не может сесть и начать писать, если он прежде не держал в руках пера. Но «гениальность», не получают ли ее люди чисто чудесным образом? Нет, и «гениальность» должна быть приобретена, ей надо научиться. И когда она проявляется в личности, мы называем это духовным. Но и это духовное должно было раньше учиться; оно приобрело в прошлой жизни то, что оно «может» в последующей.

Так, и *только* так, являлась Гераклиту и другим греческим мудрецам идея вечности. У них не было речи о продолжении непосредственного личного существования. Возьмем для сравнения одну речь Эмпедокла (490–430 до Р. Х.); он говорит о тех, которые принимают данное только как чудо:

«Неразумны те, ибо недалеко простираются их мысли, которые думают, что небывшее прежде может возникнуть, или что нечто может совсем умереть и исчезнуть. Из не-сущего невозможно никогда возникновение; также невозможно, чтобы всецело исчезло сущее, ибо оно остается всегда там, куда его вытесняют».

«Никогда не предположит осведомленный в этом, что тот лишь срок люди живут, который именуется жизнью, и тот лишь срок существуют и приемлют страдания и радости, и что они были ничем, прежде чем стали людьми, и становятся ничем после смерти».

Для греческого мудреца вопрос заключается совсем не в том, существует ли вечное в человеке, но исключительно в том, из чего состоит это вечное и как может человек сохранить и воспитать его в себе. Для него было всегда ясно, что человек живет как некое промежуточное существо между земным и божественным. О божественном, находящемся вне мира, потустороннем, не было речи. Божественное живет в человеке, и живет в нем лишь человеческим образом. Это – сила, заставляющая человека становиться все более и более божественным. Только тот, кто так думает, может сказать подобно Эмпедоклу:

«Когда, покинув тело, ты поднимаешься в свободный эфир, то станешь бессмертным богом, избегнувшим смерти».

Что же может произойти с жизнью человека, если смотреть с такой точки зрения? Она может приобщиться магическому кругу вечности, ибо в ней должны лежать силы, которые не могут быть развиты чисто природной жизнью. И эта жизнь могла бы пройти бесполезно, если бы эти силы остались невозделанными. Выявить их, сделать через это человека подоб-

ным божеству, вот задача мистерий. Эту же задачу ставили себе и греческие мудрецы, и тогда понятны нам слова Платона, что «кто спустится в преисподнюю непосвященным и неосвященным, тот погружен будет в тину; очищенный же и посвященный, придя туда, обитает с богами». Здесь мы имеем дело с идеей бессмертия, смысл которой заключен *внутри* Вселенной. Все, что предпринимает человек для пробуждения в себе вечного, делает он для того чтобы возвысить ценность мирового бытия. Как познающий, он уже не является праздным зрителем мирового целого, создающим себе образы вещей, которые существовали бы и без него. Его познавательная сила есть высшая творческая сила природы. То, что как молния вспыхивает в его духе, есть нечто божественное, бывшее прежде зачарованным, и что, не будучи познано, оставалось бы втуне, ожидая другого освободителя. Таким образом, человеческая личность живет не в себе и не для себя; она живет для мира. Если так смотреть на жизнь, то она простирается далеко за пределы отдельного существования. С такой точки зрения понятны слова Пиндара, открывающие очам нашим вечность: «Блажен узревший ее и затем сошедший под землю; он знает конец жизни, он знает обетованное Зевсом начало».

Становятся понятными гордые черты и одиночество мудрецов, подобных Гераклиту. Они могли гордо сказать о себе, что им открыто многое, ибо свое знание они приписывали не преходящей личности, но вечному демону, обитавшему в них. Необходимым спутником их гордости была печать скромности и смирения, выраженная в словах: все знание о вещах преходящих находится в вечном потоке, как и сами эти вещи. Игрой называет Гераклит вечный мир, но он мог бы назвать его и величайшей серьезностью. Но это слово избито, благодаря применению его к земным переживаниям. Игра вечного сохраняет в человеке ту жизненную уверенность, которую отнимает у него серьезность, возникшая из преходящего.

Иная форма мирозерцания, чем та, которую мы встречаем у Гераклита, выросла на почве мистерий внутри духовной общины, основанной Пифагором в Нижней Италии в шестом веке до Р. Х. Пифагорейцы видели основание всех вещей в тех числах и фигурах, законы которых они исследовали посредством математики. Греческий мыслитель Аристотель повествует о них: «Прежде всего они изучали математику и, вполне проникнувшись ею, принимали ее начала за начала всех вещей. А так как в математике на первом месте стоят числа, и они усматривали в них много сходства с вещами и со всем становящимся, и в числах больше, нежели в огне, земле и воде, то одно свойство числа имело для них значение справедливости, другое – души и духа, еще иное – времени, и так далее для всего остального. Затем они находили в числах свойства и отношения гармонии; и таким образом все остальное казалось им по всей своей природе отражением чисел, а эти последние – первыми в природе». – Математически научное рассмотрение природных явлений всегда должно вести к известному пифагореизму. Если ударить по струне определенной длины получится определенный звук. Если струну укорачивать в известном *числовом* отношении, то будут получаться все иные звуки. Высоту тонов можно выразить числовым соотношением. Физика выражает числами также и соотношения цветов. Когда два тела соединяются в одно вещество, то всегда вполне определенное, выражаемое постоянным числом, количество одного вещества соединяется с определенным количеством другого. На наблюдение такого строя, обусловленного в природе мерою и числом, и было направлено внимание пифагорейцев. Подобную же роль играют в природе геометрические фигуры. Так, астрономия является математикой, примененной к небесным телам. Для представлений пифагорейцев был важен тот факт, что человек вполне самостоятельно, исключительно собственной духовной деятельностью, исследует законы чисел и фигур, и однако, обращаясь затем к природе, видит, что вещи следуют тем же законам, которые он установил сам для себя в своей душе. Человек образует сам себе понятие эллипса; он устанавливает законы эллипса. И вот небесные тела движутся согласно установленным им законам. (Конечно, здесь речь идет не об астрономических воззрениях пифагорейцев. То, что можно сказать о них, может в этом же смысле быть отнесено и к воззрениям Коперника.) Отсюда непо-

средственно следует, что деятельность человеческой души не является оторванной от всего остального мира, но что в этой деятельности выражается нечто, проникающее мир как закономерный порядок. Пифагореец говорил себе: чувства показывают человеку чувственные явления, но они не показывают того гармонического порядка, которому следуют вещи. Этот порядок человек должен найти сначала в самом себе, если хочет созерцать его во внешнем мире. Глубокий смысл мира, его вечная закономерная необходимость, выявляется в человеческой душе, становится в ней непосредственной действительностью. В душе *раскрывается смысл мира*. Этот смысл заключается не в том, что мы видим, слышим и осязаем, но в том, что выходит на свет из глубоких недр души. В ее глубине, следовательно, хранятся высшие законы. Погрузимся в душу, и мы найдем вечное. Бог, вечная мировая гармония, обитает в человеческой душе. Душевное не ограничено той телесностью, которая заключена в кожу человека, ибо в душе рождаются законы, по которым вращаются миры в небесном пространстве. Душа не замкнута в личности. Личность дает только орган, через который может выразиться то, что проникает мировое пространство как закон. Пифагорейским духом проникнуты слова отца церкви *Григория Нисского*: «Говорят, что природа человека есть нечто малое и ограниченное, божество же бесконечно; как же могло бесконечное объято быть малым? Но кто же говорит, что бесконечность божества была заключена, как в сосуде, в пределах плоти? Ибо даже и в нашей жизни природа духовная не бывает замкнута границами плоти; хотя телесный состав и ограничен соседними частями, но душа, благодаря движениям мысли, свободно простирается на все мироздание». Душа не есть личность; она принадлежит вечности. С такой точки зрения для пифагорейцев должно было быть очевидным, что только «глупцы» могут считать, будто личностью исчерпывается душевное. – И для пифагорейцев дело шло также о пробуждении в личности вечного. Познание было для них общением с вечным. Человек оценивался тем выше, чем больше он проявлял в себе это вечное. Жизнь в их общине заключалась в постоянном общении с вечным, и пифагорейское воспитание состояло в приведении членов к такому общению. Это воспитание было, следовательно, философским посвящением. И пифагорейцы вполне могли сказать, что подобным образом жизни они ставили себе цель, общую с целью мистерий.

Платон как мистик

Какое значение имели мистерии для греческой духовной жизни, об этом можно заключить по мирозерцанию Платона. Существует только одно средство для полного понимания его: нужно осветить его учение светом, исходящим из мистерий. Позднейшие ученики Платона, неоплатоники, приписывали ему даже некое тайное учение, к которому он допускал только достойных, и то под «печатью молчания». Его учение признавалось таинственным в том же смысле, как и мудрость мистерий. Если даже седьмое из Платоновых писем, принадлежит, как утверждают, не ему, то это не имеет никакого значения для преследуемой нами здесь цели; он ли сам, или кто другой, высказывает образ мыслей, выраженный в данном письме, для нас безразлично. Этот образ мыслей существен для всего его мировоззрения. В письме говорится: «Я могу утверждать обо всех, кто писали или будут писать, будто они знают, в чем мое стремление, – слышали ли они это от других, или выдумали сами, – что им нельзя доверять ни в чем. У меня нет сочинения относительно этих предметов, и таковое не могло бы и появиться; эти вещи никоим образом нельзя охватить словами как другие учения; для этого нужно долгое занятие данным предметом, и нужно вжиться в него: зато потом вспыхивает как бы искра, зажигающая в душе оттоле неугасимый свет». Эти слова указывали бы лишь на бессилие в употреблении слов, – что было бы только личной слабостью, – если бы в них нельзя было найти мистериального смысла. То, о чем Платон никогда не писал и не хотел писать, должно быть чем-то, о чем писать бесполезно. Это должно быть чувством, ощущением, переживанием, которое может быть получено не путем мимолетного сообщения, а только глубоким «вживанием». Намекается на интимное обучение, которое Платон мог давать избранным. Для них из его речей возникал огонь, для остальных возникали только мысли. – Поэтому далеко не безразлично, *как* подходить к диалогам Платона. Они дают меньше или больше,сообразно духовному строю читателя. *От* Платона его ученикам передавалось нечто большее, чем буквальный смысл его слов. Там, где он учил, их оведала атмосфера мистерий. Слова имели обертона, звучавшие совместно с ними. Но для этих обертонов нужна была атмосфера мистерий. В противном случае они *угасали* неслышанными.

В центре Платоновых диалогов стоит личность Сократа. Нам не нужно касаться здесь исторической стороны. Дело идет о характере Сократа, каким мы встречаем его у Платона. Сократ есть личность, освященная смертью за истину. Он умер, как может умереть только посвященный, для которого смерть – только один из моментов жизни, подобный другим. Он идет на смерть, как пошел бы навстречу иному событию, и держит себя так, что даже в друзьях его не пробуждаются чувства, обычные при таких обстоятельствах. Федон говорит об этом моменте в «диалоге о бессмертии души»: «Поистине, я чувствовал себя при этом как-то странно. Я совсем не ощущал сожаления, как когда присутствуешь при смерти близкого друга: столь блаженным являлся мне этот человек в своем поведении и речах; он скончался так твердо и благородно, что мне сдавалось – он и в преисподнюю сойдет не без божественного повеления, и если кто-либо будет себя там хорошо чувствовать, так это он. Поэтому я не ощущал никакого мягкосердечного волнения, как можно было ждать при таком печальном событии; но, с другой стороны, у меня не было и радостного настроения, как всегда при философских занятиях; хотя разговор наш и был такого рода, но я находился в удивительном состоянии и в необычном смешении радости и скорби, когда думал, что человек этот должен сейчас умереть». И умирающий Сократ поучает своих учеников о бессмертии. Личность, знающая по опыту, что жизнь не имеет цены, действует здесь, как доказательство совершенно иное, нежели вся логика и все доводы разума. Словно здесь говорит не человек, – ибо человек этот как раз уходит, – но сама вечная истина, избравшая своею обителью преходящую личность. Где временное разрешается в ничто, там, по-видимому, подходящая атмосфера, в которой может звучать вечное.

Мы не слышим здесь логических доказательств бессмертия. Весь диалог направлен на то, чтобы привести друзей к созерцанию вечного. Тогда им уже не надо никаких доказательств. Как же еще доказывать, что роза красная, тому, кто видит ее? Как же доказывать, что дух вечен, тому, чьи глаза открыты, чтобы видеть этот дух? – То, на что указывает Сократ, суть опыты, переживания. Прежде всего, это есть переживание самой мудрости. Он хочет освобождения от того, что в повседневном наблюдении дают ему чувства. В чувственном мире он хочет найти дух. Не есть ли это нечто такое, что можно сравнить с умиранием? «Именно те, – так думает Сократ, – кто правильным образом занимаются философией, могут, незаметно для других, стремиться ни к чему иному, как только к тому, чтобы умереть и быть мертвыми. А раз это правда, то было бы весьма удивительно, если бы они, которые всю жизнь старались только об одном, оказались недовольными, когда наконец приходит то, к чему они столь долго стремились и о чем заботились». – Чтобы подчеркнуть эту мысль, Сократ спрашивает одного из своих друзей: «Кажется ли тебе, что философу подобает стараться о так называемых чувственных наслаждениях, как-то о лакомой пище и питье? Или о любовных удовольствиях? А остальные телесные заботы, думаешь ли ты, что такой человек обращает на них много внимания? Как обладание красивою одеждою, обувью и разными украшениями для тела, думаешь ли ты, что он обращает на это больше или меньше внимания, чем того требует крайняя нужда? Не сдается ли тебе вообще, что все внимание такого человека обращено не на тело, но насколько возможно отвращено от него и направлено на душу? Итак, философ прежде всего сказывается в этом: он отрешает свою душу от общения с телом преимущественно перед всеми остальными людьми». После этого Сократ уже вправе утверждать, что стремление к мудрости имеет то общее с умиранием, что человек отвращается от телесного. Но к чему же обратится он? Он обратится к духовному. Но может ли он желать от духа того же, что и от чувств? Сократ так выражается об этом: «Как же обстоит дело с самим разумным сознанием? Мешает ли нам тело, или нет, если взять его своим товарищем в стремлении? Я хочу сказать: зрение и слух дают ли человеку некоторую истину? Или это только поэты вечно поют нам, что мы ничего не слышим и не видим воистину?... Когда же душа находит истину? Ибо когда она пытается рассмотреть что-либо с помощью тела, оно явно обманывает ее». Все, что воспринимаем мы телесными чувствами, возникает и уничтожается. И это возникновение и уничтожение и обуславливает наш обман. Но если при помощи разумного сознания мы глубже заглянем в вещи, то в них обнаружится для нас вечное. Итак, чувства не дают нам вечного в его истинном образе. В момент, когда мы безусловно доверяем им, они являются обманщиками. Они перестают обманывать нас, когда мы противопоставляем им разумное сознание и подчиняем показания чувств его проверке. Но как бы могло мыслящее сознание стать судьей показаний чувств, если бы в нем не жило нечто, поднимающееся над чувственным восприятием? Итак, о том, что в вещах истинно и ложно, решает в нас нечто такое, что противопоставляется чувственному телу, что, следовательно, не подлежит его законам. Прежде всего это «нечто» не должно подлежать законам возникновения и уничтожения. Ибо это «нечто» в себе самом имеет истину. Истина же не может иметь «вчера и сегодня», она не может один раз быть этим, другой раз – тем, подобно чувственным вещам. Следовательно, истинное само должно быть вечным. И в то время как философ отвращается от чувственно-преходящего ради истинного, он подходит и к тому вечному, что живет в нем. Когда же мы вполне погружаемся в дух, то вполне живем в истинном. Чувственное вокруг нас не существует уже в одном только своем чувственном образе. «И лучше всего может сделать это тот, говорит Сократ, кто подходит ко всему возможно более духовно, не употребляя при размышлении ни зрения, ни какого-либо иного чувства, но пользуясь только чистым мышлением, и кто стремится охватить все, как оно есть само по себе, возможно больше отделившись от очей и ушей и, говоря кратко, от всего тела, которое только мешает душе и своим присутствием не позволяет ей достичь истины и познания... Не означает ли смерть освобождения и отделения души от тела? И больше всего стремятся освободить ее только истинные фило-

софы; следовательно, делом их является освобождение и отделение души от тела... Поэтому неразумно, если человек, направлявший всю жизнь к тому, чтобы быть как можно ближе к смерти, при ее приходе вдруг вздумал бы роптать. Действительно, к смерти стремятся истинные искатели мудрости, и из всех людей смерть наименее страшна именно для них». Также и всю высшую нравственность основывает Сократ на освобождении от тела. Кто следует только велениям тела, тот не является нравственным. Кто храбр? – спрашивает Сократ. Храбр тот, кто следует не телу, но требованиям своего духа, даже когда эти требования вредят телу. И кто рассудителен? Еще не значит быть рассудительным, когда человек не «дает желаниям увлекать себя, – но лишь когда он относится к ним равнодушно и нравственно; поэтому не приходится ли и благоразумие признавать только за теми, кто меньше всего ценят тело и живут в любви к мудрости?» То же самое, по мнению Сократа, относится и к другим добродетелям.⁷

Сократ подходит к характеристике самого разумного познания. Что значит вообще познавать? Без сомнения, мы достигаем познания через образование суждений. Прекрасно, я составляю себе суждение о каком-либо предмете. Например, я говорю себе: то, что здесь стоит передо мной, – дерево. Как прихожу я к такому утверждению? Оно возможно только тогда, если я уже знаю, что такое дерево. Я должен *вспомнить* свое представление о дереве. Дерево есть чувственный предмет. Когда я вспоминаю о дереве, я вспоминаю, следовательно, о чувственном предмете. Я говорю о предмете: это – дерево, если он имеет сходство с теми предметами, которые я воспринимал прежде и о которых я знаю, что они – деревья. *Воспоминание* является посредником для познания. Оно делает мне возможным сравнение между собой разнообразных чувственных предметов. Но этим не исчерпывается мое познание. Если я вижу два одинаковых предмета, то составляю себе суждение: эти предметы одинаковы. Между тем в действительности две вещи никогда не бывают вполне одинаковыми. Везде я могу найти сходство только в известном отношении. Следовательно, идея сходства возникает во мне, не обретаясь в чувственной реальности. Она помогает мне образовать суждение, подобно тому, как воспоминание помогает образованию суждения и познания. Как, смотря на дерево, я вспоминаю о деревьях, так, смотря на два предмета и беря их при этом в известном отношении между собой, я вспоминаю об идее сходства. Итак, идеи возникают во мне как воспоминания, не добытые из чувственной реальности. Всякое познание, не заимствованное из чувственного мира, покоится на таких идеях. Вся математика состоит только из них. Тот был бы плохим геометром, кто вносил бы в математические отношения только то, что можно видеть глазами и схватить руками. Итак, мы обладаем идеями, которые исходят не из преходящей природы, но возникают из духа. И они-то именно и носят на себе печать вечной истины. Учение математики останется вечно истинным; хотя бы завтра рушилось все мироздание и образовалось совершенно новое. В другом мироздании могут быть такие условия, к которым современные математические истины неприменимы, но сами по себе они все же остаются истинными. Только когда душа наедине с собой, может она производить из себя эти вечные истины. Таким образом, душа сродни истинному, вечному, а не временному, кажущемуся. Поэтому Сократ говорит: «Когда душа сама собою предпринимает созерцание, она восходит к чистому, и вечно сущему, и бессмертному, и самому себе равному; и будучи сродни этому, она придерживается его, когда она сама по себе и ей это бывает дано, и она находит тогда покой от своего блуждания; и по отношению к бессмертному она всегда остается себе равной, ибо касается его, и такое ее состояние и называют разумностью... Посмотри, не вытекает ли из всего сказанного, что душа более всего имеет сходства с божественным, бессмертным, разумным, однородным,

⁷ Выше говорится, что тот, чьи духовные очи открыты, может видеть в духовном мире. Но из этого не надо выводить заключения, что только обладающий «духовным зрением» может иметь верное суждение о данных, сообщаемых посвященным. «Духовные очи» необходимы лишь для исследования; а сообщения становятся затем доступны пониманию каждого, кто обладает разумом и непосредственным чувством истины. Человек может тогда применить их к жизни и почерпнуть из них удовлетворение, не обладая сам «духовными очами».

неразложимым, всегда тождественным самому себе и одинаковым; тело же, в свою очередь, больше всего имеет сходства с человеческим, смертным, и неразумным, и многообразным, и распадающимся, и никогда не остающимся одинаковым, самому себе тождественным. А раз дело обстоит так, то значит душа устремляется к сходному с ней безобразному, божественному, бессмертному, разумному, где она впоследствии достигает блаженства и освобождения от заблуждения и неведения, от страха и дикой страсти, и от всех других человеческих зол, и живет тогда, как говорится у посвященных, все остальное время воистину с Богом». – В нашу задачу не входит показать все пути, которыми Сократ ведет своих друзей к вечному. Все они проникнуты одним и тем же духом. Все должны доказать, что человек находит одно, странствуя по путям преходящих чувственных восприятий, и совсем иное – когда его дух остается наедине с собой. И на эту-то извечную природу духовного указывает Сократ своим слушателям. Найдя однажды дух, они уже сами, собственными духовными очами, убеждаются в его вечности. Умиравший Сократ не доказывает бессмертия, он просто «показывает» сущность души. И тогда выясняется, что возникновение и уничтожение, рождение и смерть, не имеют к этой душе никакого отношения. Сущность души заключается в истинном, истинное же не может ни возникать, ни уничтожаться. Душа имеет так же мало общего со становлением, как четное с нечетным. Смерть же принадлежит становлению. Следовательно, душа не имеет никакого отношения к смерти. Не должно ли сказать о бессмертном, что оно так же мало принимает в себя смертное, как четное принимает в себя нечетное? «Не должно ли сказать», так думает, отходя отсюда, Сократ, «что если бессмертное непреходяще, то и для души, когда к ней приступает смерть, невозможно уничтожение, так как, согласно вышесказанному, она не может ни принять смерти, ни сама умереть, подобно тому, как три никогда не может стать числом четным».

Оглянемся на весь ход этого диалога, которым Сократ приводит своих учеников к созерцанию вечного в человеческой личности. Слушатели воспринимают его мысли; они ищут в себе, не найдется ли в их собственных внутренних переживаниях чего-то такого, что позволило бы им ответить «да» на его идеи. Они делают возражения, которые им приходят в голову. Что же произошло со слушателями по окончании диалога? Они *нашли* в себе что-то, чего не имели прежде. Они не только восприняли отвлеченную истину, но и прошли известное развитие. В них ожило нечто, прежде не жившее в них. Не есть ли это нечто такое, что можно сравнить с *посвящением*? Не проливает ли это свет на то, почему Платон изложил свою философию в форме диалогов? Эти диалоги должны быть ничем иным, как литературною формою для событий, происходящих в святилищах мистерий. Нас убеждают в этом во многих местах слова самого Платона. Тем, чем являлся в мистериях иерофант, вот чем хотел быть Платон как учитель-философ, поскольку это совместимо с философским способом изложения. Как ясно сознает Платон свое согласие с духом мистерий! Как он только тогда считает свой способ верным, если он ведет туда, куда должен быть приведен мист! Вот как он высказывается об этом в «Тимее»: «Все люди, обладающие в некоторой мере правильным воззрением, призывают богов при больших и малых предприятиях; мы же, поучающие обо всем, поскольку оно возникло, если только мы не окончательно покинули прямой путь, должны усиленно призывать богов и богинь, и молиться им, чтобы поучать всему сначала в их духе, а потом уже в согласии с самими собою». И идущим по такому пути Платон обещает, «что божество, как спаситель, поможет заблудившемуся и зашедшему далеко в сторону исследованию найти свой исход в ясном учении».

«Тимей» в особенности открывает нам мистический характер платоновского мирозерцания. Уже в самом начале этого диалога идет речь о «посвящении». Некий египетский жрец посвящает Солона в возникновение миров и в то, как вечные истины бывают образно выражены в сообщаемых по преданию мифах. «Уже были многочисленны и различны истребления людей (так поучает Солон египетский жрец), и они будут происходить и в грядущем,

наибольшие – посредством огня и воды, другие, меньшие, посредством бесчисленных иных причин. Ваш рассказ о том, как некогда Фазтон, сын Гелиоса, взошел на колесницу отца и, не умея ехать по отцовскому пути, все спалил на Земле и сам был убит молнией, – хотя и звучит басней, однако здесь истинно передано об изменившемся движении небесных тел, окружающих Землю, и об уничтожении огнем всего находящегося на ней, что наступает по истечении известных огромных промежутков времени». – В этом месте «Тимея» заключается ясное указание на то, как посвященный относится к народным мифам. Он узнает в них истины, скрытые в образах.

В «Тимее» изображается драма возникновения мира. Желая идти по этим следам, ведущим к возникновению мира, приходит к *предчувствию* первоначальной силы, из которой все возникло: «Трудно найти Создателя и Отца этой Вселенной, но, и найдя Его, невозможно высказаться о Нем языком, понятным для всех». Мист знал, что подразумевается под этой «невозможностью». Она намекает на драму Бога. Бог не присутствует в чувственно-постигаемом. Он присутствует в нем, только как природа. Он зачарован в ней. Только тот может приблизиться к Нему, кто в самом себе пробудит божественное. Итак, нельзя сделать Его попросту понятным каждому. Но даже и для того, кто приближается к Нему, Он не является Сам. Об этом высказывается и Тимей. Отец создал мир из Мирового Тела и Мировой Души. Гармонически, в совершенных пропорциях, смешал Он стихии, которые возникли, когда Он, излив Себя в мир, пожертвовал собственным отдельным бытием. Через это образовалось Мировое Тело. И на этом Мировом Теле *крестообразно* простиерта Мировая Душа. Она есть божественное в мире. Она приняла крестную смерть, чтобы мир мог существовать. Таким образом, *могилой* божественного может назвать Платон природу. Но могилой, в которой лежит не мертвец, а нечто вечное, которому смерть дает только повод выразить всемогущество жизни. И тот человек видит природу в истинном свете, кто подходит к ней, чтобы освободить распятую Мировую Душу. Воскреснуть должна она от смерти, от своего заклания. Где же может она вновь ожить? Только в душе посвященного. В ней мудрость находит свое истинное отношение к Космосу. Воскресение, освобождение Бога – вот что есть познание. Мировое развитие прослеживается в «Тимее» от несовершенного к совершенному. Представлению рисуется восходящий процесс. Существа развиваются, и Бог раскрывается в этом развитии. Становление есть восстание Бога из могилы. Из глубины этого развития возникает человек. Платон указывает, что с человеком в мир входит нечто особенное. Правда, весь мир божественен, и человек божественен не более, чем другие существа. Но в других существах Бог присутствует сокровенным образом, в человеке же – образом явным. В конце «Тимея» стоит следующее: «И теперь мы можем утверждать, что наше рассуждение о Вселенной достигло своей цели; ибо после того, как этот мир описанным образом обогатился и наполнился смертными и бессмертными живыми существами, он сам сделался видимым существом такого рода, которое объемлет собою все видимое; сам стал отображением Творца и чувственно-воспринимаемым Богом, и этот единственный и едиnorodный мир стал прекраснейшим и совершеннейшим, какой только мог существовать».

Но этот единственный и однородный мир не был бы совершенным, если бы в числе своих отображений он не имел отображения самого Творца. Оно может родиться только из человеческой души. Не самого Отца, но *Сына*, живущего в душе Отпрыска Божия, подобного Отцу, может родить душа человека.

Именем «Сына Божия» обозначает Филон, о котором говорили, что он – возродившийся Платон, рожденную человеком премудрость, обитающую в душе и имеющую своим содержанием Мировой Разум. Этот Мировой Разум, *Логос*, является в образе Книги, «в которую внесен и в которой обозначен весь состав мира». Далее он является как Сын Божий, который, «подражая путям Отца, творит формы, созерцая прообразы». Об этом *Логосе* платонизирующий Филон отзывается как о Христе: «Так как Бог – первый и единственный Царь Вселенной, то и путь к нему справедливо назван царственным; таковым же считай философию... путем, по

которому шествовал хор древних аскетов, отвратившись от обольщающих чар желания, предавшись достойному и строгому попечению о прекрасном. Этот царственный путь, называемый философией, закон именует Божьим *Словом* и *Духом*».

Как некое посвящение ощущает Филон вступление на этот путь ради того, чтобы встретить Логос, который для него – Сын Божий. «Я не колеблюсь сообщить о том, что происходило со мною несчетное число раз. Порой, когда я по обыкновению хотел записать мои философские мысли и вполне ясно видел, что именно надо было установить, я находил свой дух бесплодным и неподвижным, так что, ничего не сделав, должен был оставлять занятия и представлялся сам себе погруженным в пустые мечтания. Но в то же время я поражался властью мыслимой действительности, от которой зависит отмыкать и замыкать недра человеческой души. Иногда же я начинал с пустоты и приходил очень скоро к полноте, меж тем как мысли невидимо слетали на меня сверху, подобно хлопьям снега или хлебным зернам. Мною овладевала и меня вдохновляла как бы божественная сила, так что я не сознавал, где я, кто около меня, кто я сам, что говорю, что пишу: ибо мне давалась теперь беглость изложения, блаженная ясность, острый взгляд, ясное владение предметом, как если бы внутреннее око могло все узнавать теперь с величайшей отчетливостью». – Вот описание одного из путей к познанию, выполненное так, что из него видно, как идущий по этому пути сознает свое слияние с божественным, когда оживает в нем *Логос*. Это ясно выражено еще в следующих словах: «Когда дух, охваченный любовью и божественно окрыленный, радостным взмахом поднимается к самому святому, то забывает все остальное и себя самого; он исполнен только тем и прикован только к тому, чьим оруженосцем и слугой он является, и кому приносит, как жертву кадильную, свою самую святую и чистую добродетель». – Для Филона существует только два пути. Или мы следуем только за чувственным, за данными восприятия и рассудка, и тогда мы ограничиваем себя своею личностью и удаляемся от Космоса; или же мы приходим к сознанию Космической Вселенской Силы, и тогда внутри своей личности мы переживаем вечное. «Желающий обойтись без Бога попадает сам себе в руки; ибо здесь дело идет о двояком: о Вселенском Духе, который есть Бог, и о своем собственном духе. Последний убегает и ищет убежища у Вселенского Духа, ибо поднимающийся над своим собственным духом говорит себе, что этот последний – ничто, и связывает все с Богом; уклоняющийся же от Бога устраняет эту Первопричину и делает самого себя основой всего происходящего».

Платоновское мирозерцание хочет быть познанием, которое по своему характеру является религией. Оно приводит познание в связь с наивысшим, чего может достичь человек своими чувствами. Платон признает познание только в том случае, когда чувство может найти в нем совершенное удовлетворение. Тогда оно уже не знание, оно становится жизненным содержанием. Оно есть иной, высший человек в человеке. Тот человек, для которого личность есть только его отражение. В самом человеке рождается превосходящий его *прачеловек*. Здесь в платоновской философии как бы вновь находит себе выражение одна из тайн мистерий. Отец церкви Ипполит указывает на нее: «Это великая тайна самофракийцев (хранителей известного мистериального культа), которую нельзя выразить и которая известна только посвященным. Они же могут с достоверностью сообщить об Адаме как о своем прачеловеке».

Изображение «посвящения» дает также и платоновский «диалог о любви» – «Пир». Здесь любовь появляется как провозвестница мудрости. Если мудрость, вечное Слово (*Логос*), является *Сыном* вечного Творца миров, то любовь имеет к Логосу материнское отношение. Еще прежде, чем светлая искра мудрости может вспыхнуть в человеческой душе, в ней должно уже существовать смутное тяготение, устремление к божественному. Бессознательно должно оно влечь человека к тому, что, поднявшись потом до сознания, составит его высшее счастье. С тем, что у Гераклита появляется в человеке как *демон* (ср. стр. 142 и сл.), соединяется здесь представление о любви. – В «Пире» о ней высказываются люди различных положений и взглядов: человек повседневной жизни, политик, ученый, автор комедий – Аристофан и строгий поэт

– Агатон. Каждый из них имеет собственные воззрения на любовь, сообразно своему жизненному опыту. По тому, как они высказываются, видно, на какой ступени стоит их «демон» (ср. стр. 145). Любовью одно существо притягивается к другому. То многообразие, та множественность вещей, на которую распалось божественное единство, через любовь стремится обратно к единству, к гармонии. Таким образом, любовь имеет в себе нечто божественное. Поэтому каждый может понять ее только в той мере, в какой он сам причастен божественному. После того как люди различных степеней зрелости изложили свои мнения о любви, начинает говорить Сократ. Он рассматривает любовь как человек познания. Для него она не Бог. Но она нечто, приводящее человека к Богу. *Эрос*, любовь для Сократа не Бог. Ибо Бог совершенен, следовательно, обладает уже и красотой и добром. Эрос же есть только жажда красоты и добра. Следовательно, он стоит между человеком и Богом. Он «демон», посредник между земным и божественным. – Знаменательно, что, говоря о любви, Сократ излагает, по его словам, не свои мысли. Он говорит, что передает только то, что сообщила ему как *откровение* одна женщина. К представлению о любви он пришел благодаря искусству мантики.⁸ Жрица Диотима пробудила в Сократе ту демоническую силу, которой надлежало привести его к божественному. Она «посвятила» его. – Многозначительна эта черта в «Пире». Спрашивается, кто же эта «мудрая жена», пробудившая в Сократе демона? Нельзя думать, что это здесь только поэтический вымысел. Ведь ни одна чувственно-реальная мудрая женщина не могла бы пробудить в душе демона, если бы необходимая для этого сила не была уже в самой душе. Итак, в собственной душе Сократа должны мы искать эту «мудрую жену». Но должна существовать причина, по которой сила, вызывающая демона в самой душе к бытию, является как внешне-реальное существо. Эта сила не может действовать подобно тем силам, которые мы рассматриваем как принадлежащие душе, свойственные ей. Мы видим, что именно эту-то душевную силу, предшествующую принятию мудрости, изображает Сократ как «мудрую жену». Это – то *материнское* начало, которое рождает Сына Божия, Премудрость, Логос. Как женственный элемент изображается эта бессознательно действующая сила души, вводящая божественное в сознание. Душа, еще лишенная мудрости, есть мать того, что ведет к божественному. Здесь мы приходим к важному мистическому представлению. Душа признается матерью божественного. *Бессознательно*, с необходимостью природной силы, ведет она человека к божественному. – Это бросает свет на понимание греческой мифологии в духе мистерий. Мир богов родился в душе. Человек рассматривает как своих богов то, что он сам творит в образах (ср. стр. 139 и сл.). Но он должен дойти еще до иного представления. Он должен превратить в божественные образы и ту божественную силу, которая была деятельна в нем еще до сотворения этих образов. Позади божественного встает Мать, которая есть не что иное, как исконная душевная сила человека. Рядом с богами человек ставит богинь. Рассмотрим в этом свете миф о Дионисе. Дионис сын Зевса и смертной матери, Семелы. Зевс вырывает у пораженной молнией матери ее незрелое дитя и дает ему dozреть в собственном бедре. Мать богов, Гера, возбуждает титанов против Диониса. Они *разрывают* младенца на части. Но Афина Паллада спасает еще быющее сердце и приносит его Зевсу. Он вторично порождает из него сына. В этом мифе ясно виден процесс, происходящий в человеческой душе. И если бы кто захотел говорить в духе египетского жреца, поучавшего Солона о природе мифа, то он мог бы сказать: то, что рассказывается у вас о рождении Диониса, сына Бога и смертной матери, о его растерзании и возрождении, хотя и звучит басней, но в этой басне заключена истина о рождении божественного и о судьбе его в собственной душе человека. Божественное связывает себя с временной, земной человеческой душой. Но лишь только это божественное, дионисийское, зашевелится в душе, как она ощущает властное стремление к своему собственному истинному духовному

⁸ Термином «мантика» обозначалось в древней мистике все то, что имело отношение к знанию, получаемому посредством «духовного зрения». «Телестика» же обозначала указание путей, ведущих к посвящению.

образу. Сознание, являющееся опять в образе женского божества – Геры, ревнует к родившемуся из сознания высшего. Оно натравливает низшую природу человека (титанов). Еще незрелое дитя Бога растерзывается ими. Таким образом, оно существует в человеке как разорванное, чувственно-рассудочное знание. Но если только довольно в нем высшей, деятельной мудрости (Зевса), то эта последняя охраняет и растит незрелое дитя, которое затем возрождается, как второй Сын Божий (Дионис). Таким образом, из знания, из расчлененной божественной силы в человеке, рождается цельная мудрость, которая есть Логос, Сын Бога и смертной матери – переходящей, бессознательно стремящейся к божественному человеческой души. Пока мы будем видеть во всем этом *только* душевный процесс и воспринимать как *образ* такового, мы будем далеки от разыгрывающейся здесь духовной действительности. В этой духовной действительности душа не только переживает нечто в себе самой, но и совершенно освобождается от себя и переживает весь мировой процесс, разыгрывающийся на самом деле вовсе не в ней, но вне ее.

Мудрость Платона и греческий миф сливаются воедино, а также – мудрость мистерий и миф. Созданные боги были содержанием народной религии; история их возникновения была тайной мистерий. Неудивительно, что «предавать» мистерия считалось опасным, – ведь этим «выдавалось» происхождение народных богов. А верное понимание этого происхождения – спасительно, неверное же приносит гибель.

Мудрость мистерий и миф

Мист искал в себе сил, он искал в себе тех существ, которые остаются неведомыми для человека, пока он все еще держится своих повседневных воззрений на жизнь. Мист ставит себе великий вопрос о своих собственных духовных силах и законах, возвышающихся над низшей природой. Человек с обыкновенными чувственно-логическими взглядами творит себе богов, или же, приходя к сознанию этого творчества, отрицает их. Мист сознает, что *он* творит богов; он сознает, *зачем* он творит их; он прозревает, так сказать, дальше природной закономерности боготворчества. С ним происходит нечто подобное тому, как если бы растение вдруг стало знающим и познало бы законы своего собственного роста и развития. Оно развивается в блаженной бессознательности. Если бы оно знало о законах своей жизни, оно должно было бы приобрести совершенно иное отношение к самому себе. То, что ощущает лирический поэт, воспевая растение; то, что мыслит ботаник, исследуя его законы, носилось бы перед познающим растением, как его собственный идеальный образ. – Так происходит и с мистом по отношению к *его* собственным законам, к действующим в нем силам. Как знающий, он должен творить божественное, превосходящее его самого. И так же относились посвященные к тому, что создавал народ, поднявшись над природой, – к народному миру богов и мифов. Они хотели познать законы этого мира богов и мифов. Где для народа был образ Бога, где для него был миф, там искали они высшей истины.

Рассмотрим один пример. Критский царь *Минос* принудил афинян каждые восемь лет доставлять ему по семи юношей и семи девушек. Их бросали в пищу страшному чудовищу Минотавру. Когда печальное посольство должно было в третий раз отправиться на остров Крит, с ним поехал сын царя, Тесей. Когда он прибыл на Крит, его полюбила Ариадна, дочь царя Миноса. Минотавр *жил* в лабиринте, в саду с запутанными ходами, из которого никто, раз туда попав, не мог выйти. Тесей захотел освободить родной город от позорной дани. Он решил войти в лабиринт, куда обыкновенно бросали добычу чудовищу и убить Минотавра. Он выполнил эту задачу, победил страшного врага и вышел на свободу с помощью клубка ниток, данного ему Ариадной. – Для миста должно было стать ясным, каким образом творческий дух человека приходит к созданию подобного рассказа. Как ботаник подслушивает рост растения, чтобы найти его законы, так и мист хотел подслушать творческий дух. Там, где для народа был миф, он искал *истины*, содержания мудрости. Саллюстий выдает нам положение мистического мудреца по отношению к такому мифу: «Можно было бы весь мир назвать мифом, видимо заключающим в себе тела и вещи, а сокровенно – души и духов. Если бы всех поучали истине о богах, то неразумные не придавали бы ей большой цены, не понимая ее; а более разумные принимали бы ее слишком легко; истина же, даваемая под покровом мифа, обеспечена от пренебрежительного отношения и является побуждением к философствованию».

Кто, подобно мисту, искал в мифе содержание истины, тот создавал, что он прибавлял нечто иное к существующему уже в народном сознании. Ему было ясно, что он поднимался *над* народным сознанием, как ботаник – *над* растущим растением. Говорилось нечто совершенно отличное от содержания мифического сознания, но к тому, что говорилось, относились как к глубокой истине, нашедшей символическое выражение в мифе. Человек стоит перед чувственностью, как перед враждебным чудовищем. Он приносит ей в жертву плоды своей личности. Она поглощает их. Это продолжается до тех пор, пока в человеке не пробудится побеждающий (Тесей). Его познание прядет ему нить, которая помогает ему найти дорогу, когда он отправляется в лабиринт чувственности, чтобы убить врага. В этой победе над чувственностью выражается сама мистерия человеческого познания. Она знакома мисту. Она указывает на некую силу в личности человека, которой не ведает обычное сознание. Но эта сила все же действует в нем. Она создает миф, обладающий тем же *строением*, что и мистическая истина. И эта истина

находит свое символическое выражение в мифе. – Так что же заключается в мифах? В них создание духа, бессознательно творящей души. Душа обладает вполне определенной закономерностью. Она должна действовать в определенном направлении, чтобы творить выше себя. На мифологической ступени она делает это в образах, но эти образы построены согласно ее душевной закономерности. Можно также сказать, что когда душа поднимается над ступенью мифологического сознания к более глубоким истинам, то последние носят тот же отпечаток, какой раньше носили мифы, ибо над их возникновением работает одна и та же сила. – Философ неоплатонической школы Плотин (204–269 по Р. Х.), говоря о мудрых жрецах Египта, следующим образом высказывается об этой связи образно-мифического представления с высшим познанием:

«Египетские жрецы пользуются при сообщении своей мудрости – на основании ли строгого исследования, или инстинктивно – для выражения учений и законов не письменами, которые суть подражание голосу и речи, но рисуют изображения и полагают их в своих храмах, как мыслимое содержание каждой вещи. Таким образом, каждое изображение является содержанием знания и мудрости, предметом и целостностью, не вызывая при этом толкований и рассуждений. Затем содержание выделяют из образа, облачают его в слова и находят основание, почему это так, а не иначе».

Желая узнать об отношении мистики к мифическим повествованиям, надо обратить внимание на то, как относится к мифу мировоззрение тех, чья мудрость созвучна с представлениями мистерий. Такое созвучие мы в полной мере находим у *Платона*. Можно принять к руководству то, как он говорит о мифах и как пользуется ими (ср. стр. 158 и сл.). В «Федре», диалоге о душе, приводится миф о Борее. Это божество, олицетворяемое в бурном ветре, увидело однажды прекрасную Орифию, дочь аттического царя Эрехфея, собиравшую с подругами цветы. Охваченный любовью, Борей похитил ее и унес в свою пещеру. В своем диалоге Платон заставляет Сократа отвергнуть чисто рассудочное толкование этого мифа. Согласно такому толкованию, здесь в поэтической форме излагается символически совершенно внешнее, естественное событие: будто вихрь схватил царскую дочь и сбросил ее со скалы. «Подобные толкования», говорит Сократ, «не что иное, как ученые умствования, сколь бы ни были они обычными и излюбленными в наше время... Ибо кто разложит хоть один из этих мифологических образов, тот должен, оставаясь последовательным, отнестись с сомнением и ко всем другим и уметь объяснять их естественным образом... Но если бы даже и возможно было довести до конца такой труд, то во всяком случае он не доказал бы со стороны исполнителя счастливых способностей, а лишь дешевое остроумие, грубый здравый смысл и смешную поспешность... Поэтому я оставляю в стороне такие изыскания и думаю (о мифах) то, что принято о них думать. Не их исследую я, а *себя самого*, не являюсь ли я также чудовищем, более многообразным и потому еще более причудливым, чем Химера, более диким, чем Тифон; или же я – более кроткое и простое существо, которому дарована частица нравственной и божественной природы?» Отсюда ясно, чего не допускает Платон: рассудочного рационалистического толкования мифов. Это нужно привести в связь с тем способом, как он сам применяет мифы, когда желает высказаться через их посредство. Там, где он говорит о жизни души, где покидает пути преходящего и находит в душе вечное, где, следовательно, уже нет представлений, опирающихся на чувственное восприятие и на рассудочное мышление, там Платон пользуется мифом. О вечном в душе говорит «Федр». Душа изображается здесь в виде колесницы с возницей и с двумя крылатыми конями. Один из коней терпелив и мудр, другой норовист и дик. Если колесница встречает на пути препятствие, то этим пользуется норовистый конь, чтобы помешать воле доброго и выказать упрямство вознице. Когда колесница доходит до того места, откуда она должна следовать за богами по небесному своду, дурной конь приводит ее в расстройство. От силы доброго коня зависит одолеть его и заставить колесницу осилить препятствие и вступить в царство сверхчувственного. Итак, душе никогда не удается совсем бес-

препятственно подняться в царство божественного. Иные души больше поднимаются к этому созерцанию вечного, другие – меньше. Душа, однажды узревшая потустороннее, пребывает в покое до следующего объезда; та же, которая ничего не видела из-за дикого коня, должна сделать новую попытку при другом объезде. Под такими объездами подразумеваются различные перевоплощения душ. Один объезд обозначает жизнь души в одной личности, дикий конь – низшую, мудрый конь – высшую природу; возница изображает душу, жаждущую обожествления. Платон прибегает к мифу, чтобы изобразить путь вечной души через различные изменения. Подобным же образом и в других сочинениях Платон прибегает к мифу, к символическому рассказу, когда хочет изобразить внутреннюю сторону человека, не воспринимаемую чувственно.

Платон находится здесь в полном соответствии с мифологическим и аллегорическим способом изложения других писателей. В древнеиндийской литературе существует притча, приписываемая Будде. Одного человека, который был привязан к жизни, ни за что не хотел умереть и искал чувственных наслаждений, преследуют четыре змеи. Он слышит голос, приказывающий ему время от времени кормить и купать этих злых змей, но в страхе убегает от них. Снова он слышит голос, который обращает его внимание на пятерых убийц, идущих по его следам. Человек вторично спасается бегством. Голос указывает ему на шестого убийцу, который хочет отрубить ему голову обнаженным мечом. Человек опять убегает. Он приходит в безлюдную деревню и слышит голос, говорящий ему, что сейчас воры начнут ее грабить. Убегая прочь, он достигает большого потока. Он не чувствует себя в безопасности на этом берегу. Из соломы, веток и листьев он устраивает себе корзину и в ней переплывает на другой берег. Теперь он в безопасности; он стал брахманом. Смысл этой притчи таков. Прежде чем человек достигнет божественного, он должен пройти через самые различные состояния. В четырех змеях надо видеть четыре стихии – огонь, воду, землю и воздух, в пяти убийцах – пять внешних чувств. Безлюдная деревня изображает душу, бежавшую чувственных впечатлений, но еще нетвердую, когда остается наедине с собой. Если душа внутри себя держится только своей низшей природы, то она должна погибнуть. Человеку надо сделать себе ладью, которая перенесет его через поток преходящего, от берега чувственной природы к другому берегу – природы вечно божественной.

Рассмотрим в этом свете египетскую мистерию Осириса. Осирис постепенно сделался одним из главнейших египетских божеств. Представление о нем вытеснило другие представления о богах, еще жившие в известных кругах народа. Вокруг Осириса и супруги его Исида образовался значительный мифологический цикл. Осирис был сын бога Солнца, братом его был Тифон-Сет, сестрою – Исида. Осирис женился на своей сестре и вместе с нею правил Египтом. Злой брат его, Тифон, задумал погубить Осириса. Он приказал сделать ящик, который бы имел как раз длину тела Осириса. Во время пира ящик был предложен в подарок тому, кто сможет в точности в нем уместиться. Это никому не удалось, кроме Осириса, который и лег в него. Тогда Тифон с товарищами набросился на Осириса, захлопнул ящик и бросил его в поток. Когда Исида узнала об ужасном событии, она в отчаянии стала бродить повсюду, ища тело супруга. Но когда она нашла его, Тифон снова силою овладел им. Он разрезал тело на четырнадцать кусков, которые разбросал по различным странам. В Египте показывали несколько могил Осириса. И здесь и там, во многих местах погребены были члены бога. Но сам Осирис поднялся из преисподней, победил Тифона, и луч его пал на Исиду, которая родила ему сына Гарпократа или Гора.

Сравним теперь с этим мифом мировоззрение греческого философа Эмпедокла (490–430 до Р. Х.). Он учит, что некогда единое Первосущество было разорвано на четыре стихии – огонь, воду, воздух и землю, или на множественность сущего. Он противопоставляет друг другу две силы, – Любовь и Вражду, обуславливающие в этом мире сущего возникновение и уничтожение. О стихиях Эмпедокл говорит: «Сами они пребывают неизменными, но, смеши-

ваясь, образуют людей и всех остальных бесчисленных существ, то силой *Любви* соединяясь в единый *образ*, то вновь разделяясь *Ненавистью* и *Враждой*».

Что же такое вещи этого мира с точки зрения Эмпедокла? Они суть различно смешанные стихии. Они только потому могли возникнуть, что Первоединое было разорвано на четыре сущности. Итак, это Первоединое излилось в стихии мира. Каждая вещь, встречающаяся нам, причастна некоторой части излившегося божества. Но это божество сокрыто в вещах; оно должно было сначала умереть, чтобы вещи могли возникнуть. А эти вещи, что же они такое? – Смешения божественного состава, обусловленные в своем строении *Любовью* и *Ненавистью*. Ясно выражено это у Эмпедокла: «Взгляни на изумительное строение человеческих членов: оно ясно показывает нам, как Любовь соединяет все члены в одно целое в цветущем возрасте человека. Затем, вновь разделенные злою Враждой, бродят они одиноко по краю жизни. Подобное же происходит и с травами, и с обитателями вод – рыбами, и с горными животными, и с носимыми как на крыльях судами».

По Эмпедоклу, мудрый должен найти то божественно-единое, которое зачаровано в мире в узах Любви и Ненависти. Но если человек может обрести божественное, то он должен сам быть богоподобным; ибо Эмпедокл того мнения, что подобное познается только подобным. Этот *ego* взгляд на познание выражен в изречении Гёте:

Если бы глаз не был солнечным,
Как могли бы мы видеть свет?
Если бы в нас не обитала сила самого божества,
Как могли бы мы восхищаться божественным?

Мист мог найти в мифе об Осирисе эти мысли о мире и человеке, поднимающиеся над чувственным опытом. Божественная творческая сила излита в мир и проявляется в четырех стихиях. Бог (Осирис) убит, и человек должен вновь пробудить его своим божественным познанием; он должен вновь обрести его как Гора (Сын Божий, Логос, Премудрость) в противоположности между Враждой (Тифон) и Любовью (Исида). В греческой форме и в образах, созвучных мифам, выражает Эмпедокл основу своего мировоззрения. *Любовь* — это Афродита, *Нейкос*– Вражда; они связывают и освобождают стихии.

Подобное изложение мифа не надо смешивать с только символическими или даже аллегорическими толкованиями. Таковые не имеются в виду здесь. Образы, выражающие собой содержание мифа, не суть выдуманные символы отвлеченных истин, – нет, это действительные душевные переживания посвященного. Последний переживает образы своими духовными органами, подобно тому как обыкновенный человек переживает представления чувственных вещей своими глазами и ушами. Но как ничего не значит представление само по себе, если оно не вызвано восприятием внешнего предмета, так ничего не значит и мифический образ, не вызванный действительными событиями духовного мира. Однако в чувственном мире человек находится вне действующих на него вещей, между тем как мифические образы он может переживать лишь в том случае, если сам является участником соответствующих им духовных событий. Но для этого ему нужно пройти через посвящение, и тогда духовные свершения, на которые он взирает, как бы иллюстрируются мифическими образами. Кто не умеет принимать миф, как подобную *иллюстрацию* истинных духовных событий, тот еще не способен к пониманию его. Ибо сами события духовного мира *сверхчувственны*; и образы, напоминающие своим содержанием область чувственного, сами по себе не духовны, а суть именно лишь иллюстрации духовного. Кто живет только в образах – грезит; кто же достиг того, чтобы так ощущать духовное в образе, как в чувственном мире от представления розы получают ощущение самой этой розы, – только тот живет в области духовных восприятий. Здесь же заключается и причина, почему мифические образы допускают несколько смыслов. Именно благодаря своему

характеру иллюстраций, одни и те же мифы могут выражать нам различные духовные события. Поэтому нет противоречия, когда истолкователи мифов относят данный миф то к одному, то к другому духовному событию.

С этой исходной точки можно проследить нить, которая проходит через разнообразные греческие мифы. Рассмотрим сказание о Геракле. Возложенные на него двенадцать подвигов явятся нам в высшем свете, если мы вспомним, что перед последним и самым трудным из них он получает посвящение в элевсинские мистерии. Он должен по поручению микенского царя Эврисфея привести из преисподней и отвести назад адского пса Цербера. Для пути в преисподнюю Гераклу необходимо стать посвященным. Мистерии вели человека через смерть преходящего, т. е. в преисподнюю; и они же через посвящение спасали его вечное от гибели. Как мист, он мог победить смерть. Как мист, преодолевает Геракл опасности подземного мира.

Это дает право толковать и другие его подвиги как внутренние ступени в развитии души. Он побеждает немейского льва и приводит его в Микены. Это значит, что он овладевает чисто физической силой в человеке, он укрощает ее. Далее, он убивает девятиглавую гидру. Он поражает ее пылающими головнями и погружает в ее желчь свои стрелы, так что они получают способность попадать в цель без промаха. Это значит, что он побеждает низшее знание, знание чувств, пламенем духа и из того, что приобрел путем этого низшего знания, черпает силу, позволяющую ему видеть низшее в духовном свете. Геракл ловит оленя Артемиды, богини охоты. Геракл добывает себе то, что может дать человеческой душе свободная природа. Таким же образом могут быть истолкованы и другие подвиги. Здесь не место было входить в каждую подробность и имелось только в виду представить, как общий смысл мифов указывает на внутреннее развитие.

Подобным же образом можно истолковать поход аргонавтов. Фрикс и сестра его Гелла, дети беотийского царя, много страдали от своей мачехи. Боги послали им овна с золотой шерстью (руно), который унес их по воздуху. Когда они переправлялись через пролив между Европой и Азией, Гелла утонула. Поэтому пролив называется Геллеспонтом. Фрикс добрался до царя Колхиды на восточном берегу Черного моря. Овна он принес в жертву богам, а руно подарил царю Ээту. Последний повесил руно в роще и заставил страшного дракона стеречь его. Греческий герой Ясон, совместно с другими героями – Гераклом, Тесеем, Орфеем, решил достать руно из Колхиды. Ценою сокровища Ээт назначил ему трудные подвиги. Но ему помогала волшебница Медея, дочь царя. Ясон укротил двух огнедышащих быков, вспахал ниву и посеял драконовы зубы, из которых выросли одетые броней мужи. По совету Медеи он бросил посреди них камень, после чего они сами перебили друг друга. Ясон усыпляет дракона волшебным снадобьем Медеи и достает руно. С ним он предпринимает обратный путь в Грецию, и Медея сопровождает его в качестве жены. Царь спешит в погоню за беглецами. Чтобы задержать его, Медея убивает своего младшего брата Апсирта и разбрасывает его члены по морю. Собрание их задерживает Ээта. Таким образом, они оба вместе с руно достигают родины Ясона.

Каждое отдельное событие вскрывает здесь глубокий смысл. Руно есть нечто принадлежащее человеку, бесконечно для него ценное. Некогда оно было отторгнуто от человека, и его вторичное приобретение связано с победой над страшными силами. Так происходит с вечным в душе человека. Оно принадлежит человеку, но он видит себя разлученным с ним. Их разлучает собственная низшая природа человека. Когда он преодолет, усыпит ее, только тогда может он вновь достичь вечного. Это становится возможным, когда на помощь ему приходит собственное сознание (Медея) с его волшебной силой. Для Ясона Медея является тем же, чем для Сократа была Диотима – учительница любви (ср. стр. 162). Собственная мудрость человека обладает волшебной силой для достижения божественного после победы над преходящим. Из низшей природы может произойти только низшее человеческое, те покрытые броней мужи, которые побеждаются силой духовного – советом Медеи. Но и тогда, когда человек уже обрел

свое вечное начало – руно, он все еще не в безопасности. Он должен пожертвовать частью своего сознания (Апсиртом). Этого требует мир чувств, который мы можем постигать только как множественный (раздробленный). Можно было бы углубиться еще дальше в описание стоящих за этими образами духовных событий; но здесь нужно было наметить только самый принцип образования мифов.

В духе такого истолкования особенно интересно сказание о Прометее. Прометей и Эпиметей – сыновья титана Иапета. Титаны – дети старшего поколения богов, Урана (неба) и Геи (земли). Кронос, младший из титанов, низвергнул своего отца с престола и захватил власть над миром. За это, вместе с другими титанами, он был побежден своим сыном Зевсом, который сделался главным из богов. В битве титанов Прометей стоял на стороне Зевса. По его совету тот изгнал титанов в преисподнюю. Однако в Прометее все еще жил дух титанов, и он был другом Зевса лишь наполовину. Когда последний захотел истребить людей за их высокомерие, Прометей вступился за них, научил их искусству счета и письма, и еще иному культурному достижению – употреблению огня. Зевс разгневался за это на Прометея. Он велел своему сыну Гефесту создать образ женщины великой красоты, которую боги украсили всевозможными дарами. Имя ей было Пандора – Всеодаренная. Вестник богов Гермес доставил ее к Эпиметею, брату Прометея. Как подарок от богов она принесла ему ларец. Эпиметей принял его, несмотря на совет Прометея – ни в каком случае не брать никакого подарка от богов. Когда ларец открыли, из него вылетели всевозможные людские бедствия. Только одна Надежда осталась на дне, и то лишь потому, что Пандора быстро захлопнула крышку. Итак, осталась Надежда, как сомнительный дар богов. – За свое отношение к людям Прометей, по велению Зевса, был прикован к скале на Кавказе. Орел постоянно терзает его печень, которая вновь отрастает. В мучительнейшем одиночестве должен проводить свои дни Прометей до тех пор, пока один из богов добровольно не принесет себя в жертву, т. е. не обречет себя смерти. Мученик твердо переносит свои страдания. Ему стало известно, что Зевс будет свергнут с престола сыном смертной, если только не сочтается с ней браком. Для Зевса было важно узнать эту тайну; он послал к Прометею вестника богов Гермеса, чтобы тот что-нибудь выведал от него. Но Прометей отказывается что-либо сообщить. – Сказание о Геракле связано с мифом о Прометее. Во время своих странствий Геракл приходит и на Кавказ. Он убивает орла, терзающего печень Прометея, а кентавр Хирон, хотя и страдающий от неисцелимой раны, но тем не менее не могущий умереть, жертвует собой за Прометея. Тогда последний примиряется с богами.

Титаны суть сила воли, которая исходит, как природа (Кронос), из первоначального Мирового Духа (Урана). При этом мыслятся не какие-нибудь отвлеченные волевые силы, но действительные волевые существа. К ним принадлежит Прометей. Этим характеризуется его сущность. Но он не вполне титан. В этом он до известной степени схож с Зевсом, с тем духом, который получает господство над миром после того как укрощена необузданная сила природы (Кронос). Итак, Прометей – представитель миров, давших человеку то устремление вперед, которое наполовину является силой природы, наполовину силой духа, – давших ему волю. С одной стороны, воля склоняет к добру, с другой – ко злу. Ее судьба складывается сообразно тому, склоняется ли она к духовному или к преходящему. Судьба эта есть судьба самого человека. Человек прикован к преходящему. Его терзает орел. Он должен терпеть. Он может достичь высочайшего только тогда, если будет искать своей судьбы в одиночестве. Он обладает тайной, которая заключается в том, что божественное (Зевс) должно сочетаться со смертной, с самим привязанным к физическому телу человеческим сознанием, чтобы родить Сына – избавляющую Бога человеческую мудрость (Логос). Сознание *становится* чрез это бессмертным. Он не смеет выдать этой тайны, пока к нему не приходит мист (Геракл) и не устраняет той силы, которая непрестанно угрожает ему смертью. Некое существо, – полуживотное и получеловек, кентавр, – должно пожертвовать собой, чтобы избавить человека. Кентавр – это сам человек, наполовину животный и наполовину духовный. Он должен умереть, чтобы освободился чело-

век чисто духовный. То, чем пренебрегает Прометей – человеческая воля, это принимает Эпиметей – рассудок, ум. Но дары, предложенные Эпиметею, суть только страдания и бедствия, потому что рассудок держится за ничтожное, за преходящее. И только одно остается – надежда, что некогда и из преходящего родится вечное.

Нить, проходящую через сказания об аргонавтах, о Геракле и о Прометее, можно проследить и в «Одиссее», поэме Гомера. Применение такого способа истолкования может здесь показаться натянутым. Но при более тщательном рассмотрении всех обстоятельств, даже у самого упорного скептика должны исчезнуть все сомнения. Прежде всего поражает тот факт, что также говорится о нисхождении Одиссея в преисподнюю. В остальном пусть думают о певце «Одиссеи» что угодно, но невозможно допустить, чтобы он заставил смертного спуститься в преисподнюю, не приведя этого события в связь с тем смыслом, какой имело такое путешествие в мировоззрении грека. А оно обозначало победу над преходящим и пробуждение в душе вечного. Итак, надо допустить, что Одиссей совершил эту победу. Отсюда его переживания, как и переживания Геракла, получают более глубокое значение. Они становятся описанием вне-чувственного процесса, а именно – развития души. К тому же и рассказ в «Одиссее» ведется иначе, чем этого требует внешнее течение событий. Герой совершает плавания на чудесных кораблях. Действительные географические расстояния изменяются произвольнейшим образом, да и все вообще не имеет отношения к чувственно-реальному. Это становится понятным, если принять, что чувственно-реальные происшествя служат лишь иллюстрациями духовного развития. К тому же и сам поэт говорит в начале своего произведения, что дело идет о поисках за *душой*:

«Муза, скажи мне о том многоопытном муже, который,
Странствуя долго со дня, как святой Илион им разрушен,
Многих людей города посетил и обычаи видел,
Много и сердцем скорбел на морях, озабоченный тяжко
Он о душе своей и возврате в отчизну сопутников...»⁹

Здесь перед нами человек, ищущий божественное, свою душу, и нам рассказывается о его блужданиях по свету в поисках за этим божественным. Он приезжает в страну циклопов. Это – неуклюжие чудовища с одним глазом во лбу. Самый страшный из них, Полифем, проглатывает нескольких товарищей Одиссея, который спасается сам, ослепив циклопа. Здесь мы имеем дело с первым этапом жизненного паломничества. Физическая сила, низшая природа, должна быть преодолена. Кто не отнимет у нее силы, кто не ослепит ее, будет ею проглочен. – Затем Одиссей достигает острова волшебницы Цирцеи. Она обращает некоторых из его товарищей в хрюкающих свиней, но он побеждает и ее. Цирцея – это низшая сила духа, которая держится за преходящее. Она может столкнуть человека, злоупотребляющего ею, еще ниже, на степень животного. Одиссей должен преодолеть ее, и тогда он готов сойти в преисподнюю. Он делается мистом и подвергается опасностям, каким подвергается мист при переходе от низших степеней посвящения к высшим. Он попадает к сиренам, которые сладкими, волшебными звуками увлекают путников на гибель. Это суть образы низшей фантазии, за которыми прежде всего устремляется человек, только что освободившийся от чувственного. Он достиг уже степени свободно-творческого, но еще не посвященного духа. Он гонится за призрачными образами, от власти которых должен освободиться. – Одиссей должен совершить ужасный переезд между Сциллой и Харибдой. На первых шагах мист колеблется между духом и чувственностью. Он еще не может охватить полное значение духа, но и чувственность уже утратила для него прежнюю ценность. При кораблекрушении погибают все товарищи Одиссея; он один спа-

⁹ В русском переводе Жуковского не совсем точно: «о спасенье заботясь жизни своей...» – Прим. перев.

сается к нимфе Калипсо, которая радушно принимает его и заботится о нем в течение *семи* лет. Наконец, по велению Зевса, она отпускает его на родину. Мист поднялся до ступени, на которой терпят поражение все спутники, исключая одного достойного – Одиссея. В продолжение известного срока, определенного мистически-символическим числом *семь*,¹⁰ этот достойный вкушает покой постепенного посвящения. – Но, прежде чем достичь своей родины, Одиссей попадает еще на остров феаков. Здесь он встречает радушный прием. Дочь царя дарит его своим участием, и сам царь Алкиной угощает и чтит его. Перед Одиссеем еще раз встает мир с его радостями, и приверженный к миру дух (Навсикая) пробуждается в нем. Но он находит путь на родину – к божественному. Сначала его не ожидает дома ничего хорошего. Жена его Пенелопа окружена многочисленной толпой женихов. Она обещает каждому из них свою руку, как только окончит свою ткань. Исполнения этого обещания она избегает тем, что каждую ночь распускает ткань, сотканную днем. Одиссей должен победить женихов, чтобы опять мирно соединиться с супругой. Богиня Афина превращает его в нищего, чтобы при входе он не был узан. Так побеждает он женихов. – Собственного, более глубокого сознания божественных сил души ищет Одиссей. С ними хочет он соединиться. Прежде чем найти их, мист должен победить все, что подобно женихам Пенелопы домогается благосклонности этого сознания. Мир низшей действительности, преходящая природа, порождает толпу женихов. Логика, обращенная против них, есть ткань, которая все снова распускается, лишь только ее соткали. Мудрость (богиня Афина) является верным вожатым к глубочайшим силам души. Она превращает человека в нищего, – то есть снимает с него все то, что возникло из преходящего.

Вполне погруженными в мудрость мистерий являются элевсинские празднества, устраиваемые в Греции в честь Деметры и Диониса. Священный путь вел из Афин в Элевсис. Он был уставлен таинственными знаками, которые приводили душу в возвышенное настроение. В Элевсисе находились таинственные храмы, которые обслуживались жреческими родами. Достоинство жреца и связанная с ним мудрость наследовались у них из поколения в поколение.¹¹ Мудрость, которая давала право на служение в этих храмах, была греческой мистической мудростью. Празднества, происходившие дважды в году, являли великую мировую драму о судьбе божественного в мире и в душе человека. Малые мистерии происходили в феврале, великие – в сентябре. С празднествами были связаны и посвящения. Символическое изображение мировой и человеческой драмы составляло заключительный акт совершаемых здесь посвящений в мисты. Элевсинские храмы были воздвигнуты в честь богини Деметры, дочери Кроноса. До брака Зевса с Герой она родила ему дочь Персефону. Однажды, во время игр, эта дочь была похищена Плутоном, богом подземного царства. С горестными жалобами бродила Деметра по всей земле в поисках дочери. В Элевсисе дочери Келея, элевсинского повелителя, нашли богиню сидящей на камне. В образе старой женщины она поступила на службу в семью Келея ходить за сыном царицы. Деметра захотела дать бессмертие этому сыну. Для этого она каждую ночь погружала его в огонь. Но когда мать однажды узнала об этом, то стала плакать и жаловаться. Сообщение ему бессмертия сделалось отныне невозможным. Деметра покинула дом. Келей построил ей храм. Скорь Деметры о Персефоне была безмерной, она наслала на землю бесплодие. Чтобы не случилось чего-нибудь ужасного, боги должны были примириться с ней. Тогда Зевс заставил Плутона отпустить Персефону назад на поверхность земли. Но бог преисподней дал ей перед тем вкусить гранатового яблока. Через это она была принуждена периодически вновь спускаться в преисподнюю. Отныне треть года она проводила в подземном мире, а две трети – на земле. Деметра примирилась с богами и возвратилась на Олимп. В

¹⁰ О значении числа «семь» можно найти разъяснения в моей книге «Очерк тайноведения».

¹¹ Об устройстве этих храмов можно найти сведения в «Ergdnzungen zu den letzten Untersuchungen auf der Akropolis in Athen», von Karl Butticher, Philologus. Suppl. Bd. 3, Heft 3.

Элевсисе же, городе своей скорби, она учредила праздничное служение, которое должно было впредь напоминать о ее судьбе.

Нетрудно понять смысл мифа о Деметре и Персефоне. То, что находится попеременно то в преисподнем мире, то в горнем, – есть душа. Здесь символизируется вечность души и ее вечное превращение в смене рождения и смерти. Душа ведет свое начало от бессмертного, от Деметры. Но она увлекается преходящим и сама становится причастной судьбе преходящего. Она вкусила от плода в преисподней: душа человека насытилась преходящим и поэтому не может долго пребывать на вершинах божественного. Она должна постоянно возвращаться в царство преходящего. Деметра – представительница того существа, от которого возникло человеческое сознание; но это сознание надо мыслить таким, каким оно могло произойти благодаря духовным силам земли. Таким образом, Деметра есть изначальное существо земли; и одарение ею земли семенными силами полевых плодов указывает еще на иную, более глубокую сторону ее существа. Это существо хочет даровать человеку бессмертие. Деметра по ночам погружает своего питомца в огонь. Но человек не может выносить чистой силы огня (духа). Деметра принуждена отказаться от этого. Она может лишь учредить храмовое служение, где человек, по мере своих сил, может приобщаться божественному.

Элевсинские празднества были громким исповеданием вечности души. В мифе Персефоны это признание нашло свое символическое выражение. Наряду с Деметрой и Персефой в Элевсисе праздновался культ Диониса. Как в Деметре почиталась божественная создательница вечного в человеке, так в Дионисе – само божественное в его вечных превращениях во всей Вселенной. Бог, излившийся в мир и растерзанный, чтобы возродиться духовно (ср. стр. 163 и сл.), должен был праздноваться вместе с Деметрой.¹²

¹² Блестящее изложение духа элевсинских мистерий можно найти в книге Эдуарда Шюрэ: *Sanctuaires d'Orient*. Paris, 1898.

Тайная мудрость Египта

«Если, покинув тело, ты поднимаешься в свободный эфир, то станешь богом бессмертным, избегнувшим смерти». В этом изречении Эмпедокла как бы вкратце заключено то, что древние египтяне думали о вечном начале в человеке и об его связи с божественным. Доказательством этого является так называемая «Книга Мертвых», разбором которой мы обязаны упорному труду ученых девятнадцатого века.¹³ Это – «величайшее цельное литературное произведение, дошедшее до нас от египтян». В нем содержатся различные поучения и молитвы, которые полагались в гроб каждому умершему, дабы он имел в них путеводителей после того как сбросит преходящую оболочку. В этом литературном произведении заключаются наиболее интимные воззрения египтян на вечное начало и на возникновение мира. Воззрения эти несомненно указывают на представления о богах, имеющие сходство с греческой мистикой. – Среди разных богов, признаваемых в различных областях Египта, Осирис сделался мало-помалу самым всеобщим и высшим. В его лице соединились все представления о других божествах. Что бы ни думали в народных массах Египта об Осирисе, «Книга Мертвых» указывает на представления жреческой мудрости, которая видела в Осирисе существо, находимое в самой человеческой душе. – Достаточно ясно говорит за это все то, что думали египтяне о смерти и об умерших. Когда тело предается земле, погребается в ней, то вечное в человеке вступает на путь к Предвечному. Оно является на суд Осириса, окруженного сорока двумя судьями мертвых. От их решения зависит судьба вечного в человеке. Когда душа покаялась в грехах и примирилась с вечной справедливостью, то навстречу ей выходят невидимые силы, которые говорят: «Осирис N. очистился в пруду, лежащем к югу от Поля Готеп и к северу от Поля Саранчи, где в четвертом часу ночи и в восьмом часу дня, переходя от ночи ко дню, омываются боги зеленеющей природы с изображением сердца богов». Итак, к вечному началу человека, в недрах вечного миропорядка, обращаются как к Осирису. После обозначения его как Осириса произносится личное имя данного лица. И человек, соединяющийся с вечным мировым порядком, сам себя именует также «Осирисом»: «Я есмь Осирис N. Возрастает под *цветущей смоковницей* имя Осириса N.» Итак, человек становится Осирисом. Бытие Осириса есть лишь совершенная ступень в развитии человеческого бытия. Вполне понятно, что судящий в недрах мирового порядка Осирис есть никто иной, как совершенный человек. Между бытием человеческим и бытием божественным разница в степени и в числе. В основе здесь лежит воззрение мистерий на тайну «числа». Осирис, как мировое существо, есть Единый, и однако он пребывает неделимо в каждой человеческой душе. Каждый человек – Осирис, но тем не менее должен быть представлен и Единый Осирис, как некое определенное существо. Человек подлежит развитию, и в конце пути его ожидает божественное бытие. В пределах этого мировоззрения вернее будет говорить о *божественности*, а не о законченном, замкнутом в себе божестве.

Несомненно, что согласно такому воззрению, лишь тот может действительно вступить в бытие Осириса, кто уже сам, как Осирис, достиг врат вечного миропорядка. Таким образом, высшая жизнь, на какую способен человек, должна заключаться в том, что он превращается в Осириса. В сознательном человеке уже в жизни преходящей должен обитать возможно совершенный Осирис. Живя, как Осирис, и проделав все, что проделал он, человек становится совершенным. Миф об Осирисе приобретает тем самым более глубокое значение. Он становится прообразом того, кто хочет пробудить в себе вечное. Осирис растерзан, убит Тифоном. Его супруга Исида собрала и сохранила части мертвого тела. После смерти он озабрил ее своим лучом, и она родила ему Гору. Этот Гор берет на себя земные задачи Осириса. Он является вторым, еще несовершенным Осирисом, идущим к Осирису истинному. Истин-

¹³ Ср. Lepsius. Das Totenbuch der alten Aegypter. Berlin, 1842.

ный Осирис находится в душе человека. Последняя первоначально является преходящей, но ее преходящему суждено родить вечное. Поэтому человек может рассматривать себя как могилу Осириса. Низшая природа (Тифон) убила в нем высшую. Любовь (Исида), живущая в его душе, должна сберечь и сохранить части мертвого тела, и тогда рождается в нем высшая природа, вечная душа (Гор), способная достичь бытия Осириса. Человек, стремящийся к высшему бытию, должен микрокосмически повторить в себе макрокосмический мировой процесс Осириса. Таков смысл египетского «посвящения». То, что Платон описывает как процесс космический, – распятие Творцом Мировой Души на Мировом Теле и избавление в мировом процессе этой распятой Мировой Души (ср. стр. 158), – все это должно было в малом виде произойти с человеком, стремящимся достичь бытия Осириса. Готовящийся к посвящению должен был развиваться таким образом, чтобы его душевное переживание, его превращение в Осириса, слилось воедино с космическим процессом Осириса. Если бы мы могли заглянуть в храмы посвящения, где люди переживали превращение в Осириса, то мы увидели бы, что в них микрокосмически изображается мировой процесс. Происходящий от «Отца» человек должен родить в себе Сына. То, что он действительно носит в себе, зачарованного Бога – вот кого должен он явить в себе теперь. Власть земной природы препятствует открытию в нем этого Бога. Низшая природа должна быть сначала погребена в нем, дабы могла воскреснуть природа высшая. Все, что мы знаем об обрядах посвящения, получает свое объяснение отсюда. Человек подвергался таинственным процедурам. Этим убивалась его земная природа и пробуждалась высшая. Нет необходимости изучать эти процедуры в частности; надо только понять их смысл. Он заключается в признании, которое мог сделать каждый, прошедший через посвящение. Он мог сказать следующее: «Меня влекла бесконечная перспектива, в конце которой лежит совершенство божественного. Я почувствовал, что сила этого божественного заключена во мне. Я предал могиле то, что задерживало во мне эту силу. Я умер для земного. Я был мертв. Как низший человек, умер я. Я был в преисподней и вступал в общение с мертвыми, т. е. с теми, что включены уже в кольцо вечного миропорядка. После пребывания в преисподней я воскрес из мертвых. Я победил смерть, и вот я стал теперь иным. Я не имею больше дела с преходящей природой. Она проникнута во мне Логосом. Отныне я принадлежу к тем, что живутечно и воссядут одесную Осириса. Я сам буду истинным Осирисом, соединенный с вечным миропорядком, и суд над жизнью и смертью будет в руке моей». Посвящаемый должен был пройти через переживание, которое могло привести его к подобному признанию. То, что встречало его таким образом, было переживанием высшего порядка.

Теперь представьте себе непосвященного, который слышит о том, что кто-то проходит через такие переживания. Он не может знать, что произошло действительно в душе посвященного. Этот последний для него умер физически, лежал в гробу и воскрес. Что на высшей ступени бытия имеет духовную реальность, то в формах чувственной действительности является происшествием, нарушающим законы природы. Это есть «чудо». Таким «чудом» было посвящение. Кто действительно хотел понять его, должен был развить в себе силы, позволяющие стоять на высших ступенях бытия. К этим высшим переживаниям он должен был подойти через подготовительный образ жизни. Как бы ни разыгрывались такие подготовительные переживания в жизни отдельных лиц, они все же всегда укладывались в совершенно определенную, типическую форму. Поэтому жизнь посвященного является жизнью типической и ее можно описать независимо от отдельной личности. Более того, об отдельной личности можно лишь тогда сказать, что она стоит на пути к божественному, если она прошла через определенные типические переживания. Такой личностью был для своих последователей Будда; таковой же явился для своей общины Иисус. В наше время известно, какой параллелизм существует между биографиями Будды и Иисуса. Рудольф Зейдель ясно доказал этот параллелизм в своей книге: «Будда и Христос». Стоит только проследить частности, чтобы увидеть ничтожность всех возражений против этого параллелизма.

Рождение Будды возвещается белым слонем, который спускается над королевой Майей. Он объявляет, что Майя произведет на свет божественного человека, «который все существа настроит на любовь и дружбу и соединит их в тесный союз». В Евангелии от Луки сказано: «К деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давидова; имя же деве: Мария. Ангел, войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная!.. и вот зачнешь во чреве, и родишь Сына и наречешь имя Ему: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего». Брамины, индийские жрецы, которым известно, что означает рождение Будды, истолковывают сон Майи. Они обладают определенным, типическим представлением о том, что такое Будда. Этому представлению должна соответствовать жизнь отдельной личности. Сообразно этому мы читаем у Матфея (2:1 и сл.): «Ирод, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу?» – Брамин Асита говорит о Будде: «Вот младенец, который станет Буддой, искупителем и вождем к бессмертию, свободе, свету». Сравним с этим у Луки (2:25): «Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Он был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева; и Дух Святый был на нем... И когда родители принесли Младенца Иисуса, чтобы совершить над Ним законный обряд, он взял Его на руки, благословил Бога и сказал: ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля». О Будде повествуют, что двенадцатилетним мальчиком он потерялся, а потом его нашли под деревом, окруженного певцами и мудрецами древности, которых он поучал. Этому соответствует у Луки (2:41 и сл.): «Каждый год родители Его ходили в Иерусалим на праздник Пасхи. И когда Он был двенадцати лет, пришли они также по обычаю в Иерусалим на праздник; когда же, по окончании дней праздника, возвращались, остался Отрок Иисус в Иерусалиме; и не заметили того Иосиф и Матерь Его; но думали, что Он идет с другими. Пройдя же дневной путь, стали искать Его между родственниками и знакомыми. И, не найдя Его, возвратились в Иерусалим, ища Его. Через три дня нашли Его в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их. Все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его».

Когда Будда, прожив в уединении, возвращался из него, его встречает благословение некой девы: «Благословенна мать, благословенен отец, благословенна супруга, которым ты принадлежишь». Он же отвечает: «Благословенны только находящиеся в Нирване», т. е. те, кто вступили в вечный миропорядок. У Луки (11:27): «Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысивши голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! А он сказал: блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его». – Однажды к Будде приступает искушитель и обещает ему все царства земли. Будда от всего отказывается со словами: «Хорошо знаю, что мне предназначено царство, но не мирского царства желаю я; Буддой сделаюсь я, и весь мир заставлю ликовать в радости». Искушитель должен признать: «Господству моему пришел конец». Иисус на подобное искушение отвечает: «Отойди от Меня, сатана; ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи. Тогда оставляет Его диавол» (Матф. 4:10).

Описание этого параллелизма можно было бы распространить еще на многие пункты: всюду оказалось бы то же самое. – Будда окончил свою жизнь возвышенным образом. Во время одного пути он почувствовал себя больным. Он достиг реки Хиранджа, поблизости Кушинагары. Здесь он лег на ковер, разостланный его любимым учеником Анандой. Тело его начало светиться изнутри. Он скончался преображенным как светило, со словами: «Нет ничего преобладающего». Эта кончина Будды соответствует преображению Иисуса: «После сих слов, дней через восемь, взяв Петра, Иоанна и Иакова, взошел Он на гору помолиться. И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блестящею». – На этом моменте кончается жизнь Будды; важнейшая же часть жизни Иисуса начинается с этого: страдание, смерть, воскресение. Отличие Будды от Христа заключается именно в том, что принуждает нас выво-

дять жизнь Христа Иисуса за границы, очерченные событиями жизни Будды. Будда и Христос не понимаются, если их просто смешивают без различия. (Это покажет дальнейшее изложение этой книги). Другие изложения смерти Будды, хотя и открывающие некоторые глубокие стороны этого события, нас здесь не касаются.

Соответствие в жизни обоих Спасителей вынуждает нас и к сходному выводу. Как должен сложиться этот вывод, указывают сами повествования. Когда мудрые жрецы слышат о подобном рождении, они уже знают, в чем дело. Они знают, что имеют дело с Богочеловеком. Им известно заранее, что произойдет с появившейся таким образом личностью. Поэтому жизнь ее может соответствовать только тому, что им известно как жизнь Богочеловека. В их мистериальной мудрости такое течение жизни является предустановленным от вечности. Оно *может* быть только таким, каким оно *должно* быть. Подобной вечному закону природы является такая жизнь. Как химическое вещество может реагировать лишь вполне определенным образом, столь же определенно протекает и жизнь Будды или Христа. Жизнь его можно рассказать не в чертах случайной биографии, но только указывая те типические черты, которые на все времена хранятся в мудрости мистерий. Легенда Будды есть столь же мало биография его в обыкновенном смысле, как и Евангелия – биография Христа Иисуса. Оба источника повествуют не о случайном; оба говорят о предначертанном пути жизни Спасителя мира. Эти предначертанные для обоих основы жизни мы должны искать в преданиях мистерий, а не во внешней физической истории. Будда и Иисус являются посвященными в высшем смысле слова для тех, кто признали их божественную природу. (Иисус является посвященным через воплощение в Нем сущности Христа). Поэтому их жизнь изъята из всего преходящего и к ним применимо все то, что известно о посвященных. Рассказывается уже не о случайных событиях их жизни, но говорится: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1:1 и 14).

Но жизнь Иисуса содержит в себе нечто большее, чем жизнь Будды. Будда кончает преображением. Самое важное в жизни Иисуса начинается именно с преобразования. Если перевести это на язык посвященных; Будда достигает того момента, когда в человеке начинает сиять божественный свет. Он стоит перед смертью земного. Он становится светом мира. Иисус идет дальше. Он не умирает физически в то мгновение, когда его просветляет свет мира. В это мгновение Он – Будда. Но в это же самое мгновение он восходит на ступень, находящую свое выражение в более высокой степени посвящения. Он страдает и умирает. Земное исчезает. Но не исчезает духовное, свет мира. Следует его воскресение. Своей общине Он открывается как Христос. В момент преобразования Будда растворяется в блаженной жизни Вселенского Духа. Христос Иисус еще раз пробуждает этого Вселенского Духа к настоящему бытию в человеческом образе. Подобное происходило с посвященными на высших ступенях посвящения *символическим* образом. Посвященные в духе мифа об Осирисе достигали такого воскресения в своем сознании как некоего символического переживания. В жизни Иисуса это «великое» посвящение, но не как символическое переживание, а как *действительность* было, следовательно, прибавлено к посвящению Будды. Будда показал своей жизнью, что человек есть Логос, и что, когда умирает его земное, он возвращается в этот Логос, в Свет. В Иисусе сам Логос стал личностью. В Нем Слово стало плотью.

Таким образом то, что в древних мистических культах разыгрывалось внутри храмов, благодаря христианству получает значение исторически-мирового факта. За Христом Иисусом, единственно великим в своем роде посвященным, последовала Его община. Ей показал Он божественность мира. Для христианской общины мудрость мистерий стала неразрывно связанной с личностью Христа Иисуса. Вера в то, что Он жил, и что исповедующие Его принадлежат к Нему, заменила отныне устремления прежних мистерий. – Отныне то, что было достижимо прежде только мистическими методами, заменилось отчасти у членов христианской общины убеждением, что божественное было дано в обитавшем с ними Слове. Отныне уже не

личная духовная подготовка каждого являлась единственным мерилom, но то, что слышали и видели окружавшие Иисуса, а также и переданные ими традиции. «О том, что было от начала, что мы *слышали*, что *видели* своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни... возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами». Так сказано в Первом Послании Иоанна. И эта непосредственная действительность должна, как живая связь, охватить все поколения, должна, как церковь, мистически переходить из рода в род. Так надо понимать слова Августина: «Я бы не поверил Евангелию, если бы меня не побуждал к этому *авторитет* католической церкви». Итак, Евангелия не сами в себе имеют свидетельство истины, но им должно верить, потому что они опираются на личность Иисуса, и потому что церковь именно от этой личности таинственно ведет свою власть являть их как истину. – Мистерии путем традиции передали *средства*, как дойти до истины; христианская община сама продолжает эту истину. К доверию к тем мистическим силам, которые вспыхивали в душе человека при посвящении, должно было присоединить доверие к Единому, к Первопосвятителю. Обождения искали мисты, они хотели *переживать* его. Иисус был обожен, мы должны держаться за Него, и тогда, в основанной Им общине, мы становимся сами участниками обождения: таково стало христианское убеждение. То, что обожилось в Иисусе, обожилось для всей Его общины. «И се, Я с вами во все дни до скончания века» (Матф. 28:20). Рожденный в Вифлееме носит *вечный* характер. Рождественский антифон говорит о рождении Иисуса, как если бы оно происходило в *каждый* праздник Рождества: «*Днесь* Христос родился; *днесь* Искупитель явился; *днесь* славословят Ангелы на земле». – В переживании Христа надо видеть совершенно определенную ступень посвящения. Если мист дохристианской эпохи проходил в своем посвящении переживание Христа, то он получал возможность воспринимать духовно в высших мирах то, для чего в чувственном мире не находилось соответствующей действительности. Он переживал то, что обнимает собою в высшем мире мистерия Голгофы. Отныне, если мист-христианин проходит это переживание в своем посвящении, то *он* созерцает вместе с тем историческое событие Голгофы и знает, что в этом событии, разыгравшемся в чувственном мире, заключено то же самое содержание, какое заключалось прежде лишь в сверхчувственных переживаниях мистерий. Итак, с «мистерией Голгофы» на христианскую общину излилось нечто такое, что прежде изливалось на мистов в храмах мистерий. И посвящение дает возможность христианскому мисту сознать это содержание мистерии Голгофы, тогда как вера делает человека бессознательно причастным тому мистическому течению, которое исходит из событий, описанных в Новом Завете, и с тех пор проникает собой духовную жизнь человечества.

Евангелия

Все исторические данные о «жизни Иисуса» заключаются в Евангелиях. Все остальное, не исходящее из этого источника, согласно мнению одного из выдающихся ученых по истории данного предмета (Гарнака), может «свободно уместиться на одной страничке». Но какой же источник представляют собою Евангелия? Четвертое из них, Евангелие от Иоанна, настолько сильно разнится от прочих, что желающие идти в этой области путем *исторического* исследования, приходят к следующему выводу: «Если Иоанн дал подлинное изложение жизни Иисуса, то в таком случае три первых Евангелия (синоптические) несостоятельны; если же правы синоптики, то четвертое Евангелие нельзя принять, как источник».¹⁴ Таково утверждение, высказываемое с точки зрения историка. Однако здесь, где дело идет о мистическом содержании Евангелий, нам нет нужды ни признавать, ни отвергать подобной точки зрения. Но вот другой взгляд, с которым приходится считаться: «Если взять критерием Евангелий их *согласованность*, вдохновенность и полноту, то эти произведения оставляют желать многого, но и с обыкновенной человеческой точки зрения они страдают немалыми несовершенствами». Таково суждение христианского богослова (Гарнак в «Сущности христианства»). Но кто стоит на точке зрения мистического происхождения Евангелий, для того без труда разрешаются противоречия и устанавливается гармония между четвертым и тремя первыми Евангелиями. Ибо произведения эти вовсе не ставят своей *целью* простой исторической передачи в обычном смысле слова. Они не ставили себе целью дать историческую биографию (ср. стр. 181 и сл.). То, что они дают, всегда было заложено в преданиях древних мистерий как прообраз жизни Сына Божьего. Они черпают не из истории, а из мистических преданий. Но, конечно, не во всех центрах мистерий эти предания могли быть доведены до дословного согласия между собою. Тем не менее это согласие было настолько велико, что буддисты почти так же рассказывали о жизни своего Богочеловека, как христианские евангелисты о своем. Но естественно, что все же существовали и различия. Нужно только принять в соображение, что все четыре евангелиста черпали из четырех различных мистических преданий. За выдающуюся личность Иисуса говорит то, что Он пробудил у четырех разных писателей, принадлежащих к четырем разным преданиям, одинаковую веру в Себя: веру в Того, Кто в столь совершенной степени отвечал их типу посвященного, что они могли отнести к Нему как к личности, чья жизнь была предначертана в их мистериях. И тогда они описали Его жизнь, каждый согласно *своим* мистическим преданиям. И если повествования трех первых евангелистов (синоптиков) сходны между собою, то это доказывает *только*, что они черпали из сходных традиций. Произведение четвертого евангелиста проникнуто идеями, напоминающими религиозную философию Филона (ср. стр. 159). Опять-таки это указывает лишь на то, что он исходил из тех же мистических преданий, которые были близки и Филону. – В Евангелиях мы имеем дело с различными составными частями. Во-первых, с фактическими сообщениями, производящими первоначально впечатление, как будто они притязают на историчность. Во-вторых, с притчами, для которых факты служат только символами более глубокой истины. И в-третьих, с *поучениями*, содержащими изложение христианского мировоззрения. В Евангелии от Иоанна нельзя найти *ни одной настоящей притчи*. Он исходил из мистической школы, где не считали нужным прибегать к притчам. – На то, как относятся друг к другу в первых трех Евангелиях эти, выдаваемые за исторические, факты и притчи, бросает яркий свет рассказ о проклятии смоковницы. Мы читаем у Марка (11:11): «И вошел Иисус в Иерусалим и в храм; и, осмотрев все, как время уже было позднее, вышел в Вифанию с Двенадцатью. На другой день, когда они вышли из Вифании, Он взалкал. И, увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, придя к

¹⁴ Otto Schmiedel. Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung. S. 15.

ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смокв. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек!» В этом месте Лука дает следующую *притчу* (13:6): «И сказал сию притчу: некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел. И сказал виноградарю: „вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице, и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает?“ Это *притча*, которая должна символизировать непригодность старого учения, изображенного в виде смоковницы. То, что разумеется образно, Марк передает как факт, имеющий, *по-видимому*, исторический характер. Поэтому можно принять, что события в Евангелиях надо вообще понимать не исторически, как если бы они имели значение лишь фактов чувственного мира, а мистически. Их надо брать как переживания, требующие для своего восприятия духовного созерцания и исходящие из различных мистических преданий. И тогда исчезает противоречие между Евангелием от Иоанна и Евангелиями синоптиков. Историческое исследование не имеет никакого значения для мистического истолкования. Возникло ли то или иное Евангелие несколькими десятилетиями раньше или позже, для мистика все они обладают равным историческим достоинством. И Евангелие, от Иоанна совершенно так же, как и остальные.

Что же касается «чудес», то для мистического толкования они не представляют ни малейших затруднений. Они будто бы нарушают физическую закономерность явлений. Но это лишь в том случае, если на них смотреть, как на события, совершающиеся только на плане физическом, преходящем, и подлежащие обычному чувственному восприятию. Если же это суть переживания, доступные восприятию лишь на высшей, духовной ступени бытия, то становится вполне понятным, что их нельзя объяснять законами физического естественного миропорядка.

Итак, надо сначала правильно прочесть Евангелия, чтобы понять, в каком смысле они ставят себе задачей рассказ об основателе христианства. Рассказ ведется в стиле мистических сообщений. Они говорят так, как говорит мист о посвященном. Но посвящение передают они, как единственную в своем роде особенность Единого. И спасение человечества они ставят в зависимость от того, последуют ли люди за этим исключительным Посвященным. То, что сошло к посвященным, было «Царство Божье». И Единственный в своем роде даровал это Царство всем, кто хочет за ним следовать. Личное событие с Единым стало общим делом всех, кто захочет признать в Иисусе своего Господа.

Это станет понятным, если принять, что уже в народной религии израильтян была заложена мудрость мистерий. Христианство вышло из иудейства. Нас не должно удивлять, что в христианстве мы находим как бы привитыми иудейству те же мистические воззрения, которые нам являлись уже, как общее достояние духовной жизни греческой и египетской. Исследуя народные религии, мы находим в них различные представления о духовном. Но если мы обратимся к более глубокой жреческой мудрости, служащей духовным ядром различных народных религий, то всюду встретим согласие. Так, Платон сознает себя в согласии с мудрыми жрецами Египта, когда в своем философском мировоззрении хочет дать самую сущность греческой мудрости. О Пифагоре говорят, что он совершил путешествия в Египет и Индию и посещал там школы мудрецов. Между философским учением Платона и книгами Моисея, взятыми в их глубоком смысле, многие лица, жившие приблизительно в эпоху возникновения христианства, находили столько сходства, что называли Платона Моисеем, говорящим по-аттически.

Итак, мудрость мистерий существовала повсюду. Чтобы стать мировой религией, она должна была заимствовать себе форму из иудейства. Иудейство ожидало пришествия Мессии. Неудивительно, что личность Единственного в своем роде посвященного из иудеев могла быть понята только таким образом, что этот Единственный должен быть Мессией. Тут проливается особенный свет на то обстоятельство, что бывшее доселе в мистериях достоянием единичных лиц стало теперь достоянием народным. Иудейская религия всегда была религией народной. Народ смотрел на себя как на нечто целое. Его Иао был Богом всего народа. И если должен был родиться «Сын», то Он опять-таки мог стать только Спасителем народа. Не отдельные мисты

могли отныне получать для себя искупление: оно должно было стать уделом всего народа. Итак, эта мысль, что один умирает за всех, лежит в основе иудейской религии. – Достоверно и то, что у иудеев существовали мистерии, которые из сумрака тайного культа могли быть пересажены в народную религию. Наряду с внешними формулами священнического учения фарисеев существовала разработанная мистика. Теми же чертами, как и у других народов, описывается и эта тайная мудрость. Когда однажды один посвященный излагал своим слушателям таковую мудрость, и они почуяли ее сокровенный смысл, то они сказали ему: «О, старец, что ты сделал? О, если бы ты молчал! Ты думаешь, что можно без парусов и мачт плыть по безбрежному морю. Ты отваживаешься на это? Хочешь ли ты подняться на высоту? Этого ты не в силах сделать. Хочешь ли ты спуститься в глубину? Тогда зияющая бездна раскроется перед тобой». И каббалисты, от которых исходит этот рассказ, повествуют нам о четырех раввинах. Четыре раввина искали тайного пути к божественному. Первый из них умер; второй утратил рассудок; третий стал причиной ужасных бедствий, и только четвертый, рабби Акиба, в мире вступил за ограду и вернулся оттуда.

Из этого ясно, что и иудейство имело в себе почву, на которой мог развиваться Единственный в своем роде посвященный. Он должен был только сказать себе: я не хочу, чтобы спасение оставалось уделом немногих избранных. Я хочу, чтобы весь народ получил участие в спасении. Он должен был вынести в мир то, что избранные переживали в храмах мистерий. Он должен был пожелать взять на Себя задачу, Своей личностью стать для общины в духе тем, чем был прежде культ мистерий для его участников. Конечно, Он не мог дать сразу этой своей общине сами *переживания* мистерий. Он не мог и хотеть этого. Но Он хотел всем дать уверенность в той истине, которая созерцалась в мистериях. Он хотел влить во все последующее историческое развитие человечества ту жизнь, которая струилась в мистериях. Этим путем Он хотел поднять его на высшую ступень бытия. «Блаженны не *видящие* и *верующие*». В форме *доверия* хотел Он вложить в сердца непоколебимую уверенность в существовании божественного. Обладающий таким доверием, хотя бы и стоял вовне, пойдет наверное дальше, чем стоящий внутри, но без этого доверия. Душу Иисуса кошмаром должна была давить мысль, что среди стоящих вовне есть много таких, которые не умеют найти путь. Пропасть между посвящаемыми и «народом» должна была уменьшиться. Христианство для каждого должно было стать средством найти этот путь. Кто еще недостаточно зрел, для того по крайней мере не отрезана возможность стать хотя бы бессознательно причастным мистическому потоку. «Сын Человеческий пришел для того, чтобы найти и спасти погибших». Получить некоторый доступ к плодам мистерий должны были отныне и те, кто еще не могли принять участия в посвящении. Отныне Царство Божие не должно было больше быть в столь безусловной зависимости от «внешних действий», нет, «оно не здесь и не там, оно внутри нас». Для Иисуса было не столь важно, как далеко тот или иной человек войдет в царство духа, но для Него важно было, чтобы *все* получили уверенность в существовании такого духовного царства. «Не тому радуйтесь, что вам повинуются духи, но тому радуйтесь, что имена ваши записаны на небесах». Это значит: имейте доверие к божественному; придет время, когда вы обретете его.

Чудо воскрешения Лазаря

Среди «чудес», приписываемых Иисусу, совершенно особое значение должно признать, без сомнения, за воскрешением Лазаря в Вифании. Все соединяется здесь, чтобы отвести этому рассказу евангелиста особо выдающееся место в Новом Завете. Нужно принять во внимание, что рассказ этот находится только в Евангелии от Иоанна, то есть того евангелиста, который своими многозначительными вступительными словами требует вполне определенного отношения к своим сообщениям. Иоанн начинает словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца». Кто предпосылает своему повествованию такие слова, тот ясно хочет указать, что оно должно быть истолковано в особо глубоком смысле. Желая удовлетвориться здесь простыми рассудочными объяснениями или иными поверхностными приемами, похож на человека, который думает, что Отелло «на самом деле» задушил на сцене Дездемону. Что же хочет сказать Иоанн своим вступлением? Он ясно указывает, что он говорит о чем-то вечном, о том, что было «в начале». Он рассказывает о событиях; но они не должны быть приняты как *такие* события, которые созерцаются глазами и слышатся ушами, и над которыми логический рассудок изоощряет свое искусство. За этими событиями скрывают они «Слово», сущее в Мировом Духе. События являются для него средою, в которой изживается высший смысл. Поэтому можно предположить, что в событии воскрешения мертвого, являющем величайшие трудности как для зрения и слуха, так и для логического мышления, скрывается глубочайший смысл.

К этому присоединяется еще следующее. Ренан в своей «Жизни Иисуса» указывает на то обстоятельство, что воскрешение Лазаря имело, без сомнения, решающее влияние на конец жизни Иисуса. Такое утверждение является, с точки зрения, на которой стоит Ренан, просто невозможным. Почему именно тот факт, что в народе распространилась вера в воскрешение Иисусом человека от смерти, должен был показаться его противникам настолько опасным, что они пришли к вопросу: «Могут ли Иисус и иудейство ужиться вместе?» Нельзя утверждать заодно с Ренаном, что «остальные чудеса Иисуса были незначительными происшествиями, которые затем передавались дальше на веру, преувеличивались в устах народа, и к которым уже больше не возвращались после их совершения. Это же событие было истинным и открыто признанным происшествием, которым хотели заставить молчать фарисеев. Все враги Иисуса были озлоблены совершившейся оглаской. Говорят, что они пытались убить Лазаря». Непонятно, почему бы это было так, если Ренан прав в своем мнении, что в Вифании дело шло лишь об инсценировке подложного события, которое должно было послужить к укреплению веры в Иисуса: «Возможно, что Лазарь, еще бледный после болезни и похожий на мертвеца, дал обернуть себя в саван и положить в семейную гробницу. Эти гробницы были большими горницами, высеченными в скале, куда проникали через квадратное отверстие, закрывавшееся потом огромной каменной глыбой. Марфа и Мария поспешили навстречу Иисусу и привели его к гробнице, прежде чем он вступил в Вифанию. Печаль и волнение, которое почувствовал Иисус у могилы друга, считавшегося умершим, могли быть приняты присутствующими за трепет и страх, обычно сопровождающие чудо (Ин. 11:33 и 38). Согласно народной вере, божественная сила в человеке покоилась именно как бы на эпилептическом и конвульсивном начале. Иисус – если иметь все время в виду нашу предпосылку – желал еще раз увидеть того, кого любил; и когда отодвинули могильный камень, Лазарь вышел в пеленах, с головой, обвитой погребальным платом. Конечно, такое явление всеми должно было быть принято за воскресение. Вера не знает другого закона, кроме того, что является для нее истиной». Не кажется ли подобное толкование просто наивным, особенно если присоединить к нему следующий взгляд Ренана: «Все говорит за то, что чудо в Вифании сильно способствовало ускорению

смерти Иисуса». В основе этого последнего утверждения Ренана лежит, без сомнения, верное чувство. Но только *своими* собственными средствами он не может объяснить и оправдать его.

Иисус наверное *должен* был совершить в Вифании нечто особенно важное, чтобы именно этим событием могли оправдаться слова: «Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот человек много чудес творит» (Ин. 11:47). Ренан тоже предполагает здесь нечто особенное. «Должно признать, что этот рассказ Иоанна существенно отличается от чудесных сообщений – порождений народной фантазии, которыми полны Евангелия синоптиков. Прибавим к тому же, что Иоанн – единственный евангелист, имевший точные сведения об отношении Иисуса к вифанскому семейству, и что было бы непонятно, каким образом народное творчество могло вторгнуться в область столь личных воспоминаний. Итак, по всей вероятности, чудо это не было из числа вполне легендарных, за которые никто не является ответственным. Короче, я думаю, что в Вифании произошло нечто, что могло быть принято за воскрешение». Не означает ли это просто, по предположению Ренана, что в Вифании произошло нечто, чего он не в состоянии объяснить? Он еще прикрывается словами: «За давностью времени и при наличности единственного текста, на котором очевидны следы прибавлений, невозможно решить, является ли в данном случае все это одним лишь вымыслом, или же действительно некое событие в Вифании послужило основой этому слуху». – А что, если мы имеем здесь дело с чем-то таким, для истинного понимания чего нужно только правильное чтение текста? Быть может, тогда перестанут говорить о «вымысле».

Нельзя не согласиться, что весь рассказ в Евангелии от Иоанна окутан таинственным покровом. Чтобы увидеть это, достаточно обратить внимание лишь на одно. Если принять рассказ буквально, в физическом смысле, то какой смысл имели бы слова Иисуса: «Эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий». Таков принятый перевод евангельских слов, но мы лучше поймем сущность дела, если переведем, согласно греческому тексту, так: «для явления (откровения) Божия, дабы Сын Божий открылся чрез это». И что значили бы другие слова: «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11:4 и 25). Неуместно было бы думать, что Иисус хотел сказать: Лазарь заболел только для того, чтобы Я мог явить на нем мое искусство. И еще более неуместным было бы предположить, будто Иисус хотел сказать, что вера в Него делает мертвых живыми в обыкновенном смысле слова. Что же особенного было бы в воскресшем человеке, если бы по своем воскресении он оставался таким же, каким был до смерти? Какой смысл имело бы обозначать жизнь такого человека словами: «Я есмь воскресение и жизнь». Слова Иисуса тотчас же получают жизнь и смысл, если мы поймем их как выражение духовного события, и затем некоторым образом даже *буквально* так, как они стоят в тексте. Итак, Иисус говорит, что Он есть воскресение Лазаря; и Он есть та *жизнь*, которою Лазарь живет. Примем же *буквально* то, чем является Иисус в Евангелии от Иоанна. Он есть «Слово, ставшее плотью». Он есть то Вечное, что было изначала. Если он действительно воскресение, то тогда в Лазаре воскресло «Вечное, Изначальное». Итак, мы имеем здесь дело с пробуждением вечного «Слова». И это «Слово» есть жизнь, к которой был пробужден Лазарь. Дело идет о «болезни», но о такой болезни, которая ведет не к смерти, но служит к «славе Божией», т. е. к откровению Бога. Если в Лазаре воскресло «вечное Слово», то все это событие служит действительно к выявлению Бога в Лазаре. Ибо через это событие Лазарь стал совсем иным. Дотоле Слово не жило в нем, Дух не жил в нем; ныне Он обитает в нем. Этот Дух родился в нем. Конечно, со всяким рождением связана болезнь матери, но болезнь эта ведет не к смерти, а к новой жизни. В Лазаре заболевает то, из чего должен родиться «новый человек», проникнутый «Словом».

Где та гробница, из которой родилось Слово? Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно лишь вспомнить Платона, который тело человека называет гробницей души. Довольно вспомнить, что и Платон говорит о подобии воскресения, когда указывает на оживление в теле духовного мира. То, что Платон называет духовной душой, Иоанн обозначает как Слово. И

этим Словом являлся для него Христос. Платон мог бы сказать: кто становится духовным, тот дает воскреснуть божественному из гробницы своего тела. И для Иоанна таким воскресением является то, что произошло чрез эту «жизнь Иисуса». Поэтому и неудивительно, что Иисус говорит у него: «Я есмь воскресение».

Не может быть сомнения, что событие в Вифании есть именно пробуждение в духовном смысле. Лазарь стал иным, чем был прежде. Он воскрес к той жизни, о которой «вечное Слово» могло сказать: «Я есмь эта жизнь». Что же произошло с Лазарем? Дух ожил в нем; он стал причастным вечной жизни. – Если переживание Лазаря выразить словами тех, кто были посвящены в мистерии, то тотчас же вскрывается его истинный смысл. Что говорит Плутарх (ср. стр. 134 и сл.) о цели мистерий? Они служили для того чтобы отвлечь душу от телесной жизни и соединить ее с богами. Прочтите, как описывает Шеллинг переживания посвященного: «Приняв посвящение, посвящаемый сам делался членом магической цепи, сам становился каби-ром,¹⁵ включенным в нерасторжимую связь, и, как гласят древние надписи, присоединялся к сонму высших богов».¹⁶ И нельзя многозначительнее выразить перемену, происходившую в жизни посвященного в мистерии, чем словами Эдесия своему ученику, кесарю Константину: «Если однажды ты примешь участие в мистериях, ты будешь стыдиться, что родился только человеком».

Проникните всю душу такими ощущениями, и вы усвоите себе правильное отношение к происшествию в Вифании. Вы переживете тогда нечто совершенно особенное при рассказе Иоанна. Начнет брезжить уверенность, какой не может дать ни одно логическое истолкование, ни одна попытка рационалистического объяснения. Перед нами встает мистерия в истинном смысле этого слова. В Лазаря вселилось «вечное Слово». Он сделался тем, что на языке мистерий называется посвященным (ср. гл. «Мистерии и их мудрость»). И рассказываемое нам событие должно быть событием посвящения.

Итак, представим себе все это событие как посвящение. Иисус любит Лазаря (Ин. 11:36). Здесь не может подразумеваться любовь в обычном смысле слова. Это противоречило бы смыслу Евангелия от Иоанна, где Иисус есть «Слово». Иисус любил Лазаря, потому что считал его зрелым к пробуждению в нем «Слова». Говорится об отношениях Иисуса к вифанскому семейству. Это значит только то, что Иисус подготовил в этом семействе все, что должно было привести к великому заключительному акту драмы: к воскрешению Лазаря. Последний является учеником Иисуса. Он такой ученик, что Иисус с уверенностью может сказать о нем: «некогда совершится его воскресение». Заключительный акт драмы воскресения состоял в известном символическом, раскрывающем духовное, действии. Человек не только должен был понять эту формулу: «умри и восстань», он должен был сам выполнить ее в духовно-реальном действии. Земное, чего, по духу мистерий, должен был стыдиться высший человек, подлежало уничтожению. Земной человек должен был умереть символически-реальной смертью. То, что его тело погружалось при этом на три дня в сомнамбулический сон, может считаться, по сравнению с важностью происходившего жизненного изменения, лишь событием внешним, которому соответствует несравненно более значительное событие духовное. Но это действие все же являлось тем переживанием, которое делило жизнь миста на две части. Кто не имеет живого знания о высшем содержании подобных действий, тот не в силах понять их. Можно приблизить их к его пониманию только путем сравнения. – Все содержание «Гамлета» Шекспира можно охватить двумя словами. Овладевший их смыслом, может, пожалуй, сказать, что он знает содержание Гамлета. И логически он его действительно знает. Но иначе познает его тот, кто на себе испытывает все богатство Шекспировской драмы. Через душу его проходит

¹⁵ «Кабиры» в смысле древней мистики – существа, сознание которых далеко превосходит настоящее человеческое сознание. В посвящении – таков смысл слов Шеллинга – человек поднимается над своим обычным сознанием к некоторому другому, высшему.

¹⁶ Schelling. Philosophie der Offenbarung.

жизненное содержание, которое не может быть заменено никаким описанием. Идея Гамлета становится для него художественным личным опытом. – На *высшей ступени* подобное же событие происходит и с мистом в магически значительном акте, связанном с посвящением. Он символически переживает то, чего достигает духовно. Слово «символически» обозначает здесь, что внешнее событие, хотя и совершенно реально на физическом плане, тем не менее, как таковое, служит лишь символом. Мы имеем здесь дело не с иллюзорным, а с *действительным* символом. Земное тело было действительно мертво в продолжение трех дней.¹⁷ Из смерти восстает новая жизнь, преодолевшая, пережившая смерть. Человек приобрел доверие к этой новой жизни. – Так произошло и с Лазарем. Иисус подготовил его к воскресению. Дело идет о символически-реальной болезни. О болезни, которая есть посвящение и которая, по истечении трех дней, приводит к истинно новой жизни.

Лазарь созрел для того, чтобы пережить на себе этот акт. Он облачается в одеяние мистов и погружается в безжизненное состояние, которое в то же время есть символическая смерть. Когда приходит Иисус, уже исполнилось три дня. «Итак, отняли камень от пещеры, где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня» (Ин. 11:41). Отец услышал Иисуса, ибо Лазарь достиг заключительного акта великой познавательной драмы. Он познал, как достигается воскресение. Совершилось посвящение в мистерии. Произошло то, что во всем древнем мире разумелось как посвящение. И произошло чрез Иисуса как посвятителя. Соединение с божественным всегда представляли себе таким образом.

Итак, Иисус в духе древних традиций произвел над Лазарем великое чудо жизненного изменения. В этом акте христианство примыкает к мистериям. Через самого Христа Иисуса Лазарь сделался посвященным. Это дало ему возможность подняться в высшие миры. И он же явился первым христианским посвященным, притом – посвященным чрез Христа Иисуса. Посвящение сделало его способным познать, что ожившее в нем «Слово» стало личностью в Христе Иисусе; что, явленное в нем самом духовно, Оно стояло ныне перед ним в лице воскресившего его как чувственно-личное явление. – С этой точки зрения полны значения слова Иисуса (Ин. 11:42): «Я знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня». Это значит: да будет явлено, что в Иисусе живет «Сын Отца», делающий человека мистом, пробуждая в нем собственное Свое существо. Иисус выразил этим актом, что в мистериях таился смысл жизни, что они приводили к этому смыслу. Он – живое Слово; в Нем стало личным явлением то, что было древней традицией. И евангелист выражает это словами: в Нем Слово стало плотью. В самом Иисусе он зрит *воплощенную мистирию*. И мистерией является поэтому Евангелие от Иоанна. Надо читать его, понимая все события в нем духовно: тогда оно будет прочтено правильно. Если бы его написал древний жрец, он рассказал бы о традиционном обряде. Этот обряд становится личным явлением для Иоанна, он становится «жизнью Иисуса». Когда выдающийся современный ученый говорит о мистериях, что они суть вещи, «которые никогда не станут для нас ясными» (Буркхардт в «Эпохе Константина»), то это значит только, что он не нашел пути к этой ясности. Раскройте Евангелие от Иоанна и посмотрите на развертывающуюся в символически-телесной реальности драму познания, ту же самую драму, какую знали и древние, и ваш взор окажется обращенным на мистирию.

В словах: «Лазарь! иди вон!», можно узнать тот возглас, которым египетские жрецы-посвятителю возвращали к повседневной жизни мистов, отторгавшихся от мира в процессе «посвящения», дабы умереть для земного и получить уверенность в существовании вечного.

¹⁷ То, что здесь описано, относится к старым способам посвящения, в которых действительно было необходимо трехдневное подобное сну состояние. Ни в одном подлинном новом посвящении этого не требуется. Оно ведет, напротив, к некоему более сознательному переживанию; обычное же сознание в драматике посвящения никогда не подавляется.

Но этим актом Иисус разоблачил тайну мистерий. Становится понятным, что иудеи так же мало могли оставить это безнаказанным для Иисуса, как греки не могли оставить безнаказанным для *Эсхила* предполагаемое предательство им тайны мистерий. Для Иисуса было важно явить перед «здесь стоящим» народом тот акт, который, по смыслу древней жреческой мудрости, мог происходить лишь под покровом мистерий. Это посвящение должно было подготовить к пониманию «мистерии Голгофы». Прежде одни только «видевшие», то есть одни посвященные могли знать о том, что происходило при подобном процессе посвящения. Отныне же уверенность в существовании тайн высших миров должна была стать доступной и тем, о которых сказано: «блаженны не видевшие и уверовавшие».

Апокалипсис Иоанна

Замечательным памятником заканчивается Новый Завет, Апокалипсисом или тайным Откровением св. Иоанна. Достаточно прочесть первые слова, чтобы почувствовать таинственность этой книги: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он в *знамениях* послал оно через Ангела Своего рабу Своему Иоанну». Откровение «послано в *знамениях*». Следовательно, должен быть воспринят не буквальный смысл книги, но более глубокий, для которого буквальный является только *знамением*. И еще многое указывает на такой «тайный смысл». Иоанн обращается к *семи* общинам, находящимся в Азии. Тут не могут подразумеваться чувственно-реальные общины, так как число *семь* есть число святое и символическое, которое выбрано именно ради этого его символического значения. Действительное число азийских общин было бы иным. И само вступление Иоанна указывает уже на тайну: «Я был в *духе* в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: то, что видишь, напиши в книгу и пошли общинам, находящимся в Азии». Итак, мы имеем дело с откровением, которое Иоанн получил в *духе*. И это есть откровение *Иисуса Христа*. Под покровом тайны выявляется то, что было открыто миру через Христа Иисуса; значит, и тайный смысл откровения нужно искать в учении Христа. *Такое* откровение относится к обыкновенному христианству так же, как в дохристианские времена откровение мистерий относилось к народной религии. Этим оправдывается попытка толковать Апокалипсис как мистику. Иоанн обращается к семи общинам. Что разумеется под этим? Достаточно обратиться к одному из посланий, чтобы уяснить себе их смысл. В первом послании говорится: «Ангелу Эфесской общины напиши: Так говорит Держащий семь звезд в деснице Своей, Ходящий посреди семи золотых светильников: знаю дела твои, и труд твой, и терпение твоё, и то, что ты не можешь сносить развратных, и испытал тех, которые называют себя апостолами, а они не таковы, и нашел, что они лжецы. Ты много переносил и имеешь терпение, и для имени Моего трудился, и не изнемогал. Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою. Итак, вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе, и сдвину светильник твой с места его, если не покаешься. Впрочем, то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела Николаитов, которые и Я ненавижу. Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит общинам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия». – Таково послание к Ангелу первой общины. Ангел, под которым надо разуместь духа данной общины, стоит на пути, предначертанном в христианстве. Он умеет отличать ложных свидетелей христианства от истинных. Он хочет быть христианским и трудится во имя Христово. Но от него требуется, чтобы он не преграждал себе пути к совершеннейшей любви какими бы то ни было заблуждениями. И ему указывается здесь на возможность принять ложное направление благодаря таким заблуждениям. Путь для достижения божественного предначертан Христом Иисусом, но нужно терпение, чтобы идти по нему, руководствуясь первоначальным побуждением. Можно также слишком рано возомнить, что постиг истинный смысл. Это бывает, когда часть пути человек проходит, следуя Христу, но затем покидает его водительство, предавшись относительно него ложным представлениям. Через это он опять подпадает под власть низшей природы человека. Его «совершеннейшая любовь» оставлена. Знание, цепляющееся за чувственно-рассудочное бытие, может подняться в высшую сферу только если станет мудростью, одухотворив и обожествив себя. Если же оно не поднимется до этой высоты, то останется в области преходящего. Христос Иисус указал путь к вечному; но знание должно вооружиться несокрушимым терпением на этом пути, который приведет к божественному. Оно должно с любовью следовать этим путем, претворяющим его в мудрость. Николаиты были сектой, слишком поверхностно отнесшейся к христианству. Они знали только одно: Христос есть божественное Слово, вечная Премуд-

рость, рождающаяся в человеке. Следовательно, заключали они, человеческая мудрость и есть божественное Слово. И нужно только стремиться к человеческому знанию, чтобы явить божественное в мире. Но смысл христианской мудрости не может быть истолкован таким образом. Знание – человеческая мудрость – так же преходяще, как и все остальное, если оно не претворится в мудрость божественную. Ты не таков, говорит Дух Ангелу Эфесской общины. Ты искал не одной лишь человеческой мудрости, но в терпении вступил на путь христианства. Но ты должен знать, что для достижения цели необходима «совершеннейшая» любовь. Здесь нужна любовь, далеко превосходящая всякую иную любовь. Только такая любовь является «совершеннейшей». Путь к божественному бесконечен, и надо понять, что если достигнута первая ступень, то это может служить лишь подготовлением для подъема на дальнейшие ступени. Таким образом, первое из посланий показывает нам, как надо понимать их; подобным же образом можно найти смысл и остальных посланий.

Когда Иоанн оборачивается, то видит «семь золотых светильников. И, посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом. Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, – как пламень огненный». Нам говорится (гл. 1, ст. 20), что «семь светильников суть семь общин». Это значит, что светильники суть семь различных путей для достижения божественного. Все они более или менее несовершенны. И Сын Человеческий «держал в деснице Своей семь звезд» (ст. 16). «Семь звезд суть Ангелы семи общин» (ст. 20). Известные из мудрости мистерий «руководящие духи» (демоны) превратились здесь в руководящих Ангелов «общин». Общины изображены при этом, как тела этих духовных существ. Ангелы суть души *этих* «тел» подобно тому, как человеческие души суть руководящие силы человеческих тел. Общины суть пути к божественному в несовершенстве, а души общин должны стать вожатыми на этих путях. Сами души эти должны достичь такого совершенства, чтобы их вожатым было существо Того, Кто «держит в деснице семь звезд». «Из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лицо Его – как солнце, сияющее в силе своей». Этот меч тоже известен в мистериях. Миста устрашали «обнаженным мечом». Здесь указывается на то состояние, в которое приходил стремящийся к божественному, чтобы затем лицо мудрости засияло ему, «как солнце в силе своей». И Иоанн проходит через подобное состояние. Оно должно быть испытанием его силы. «И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся» (ст. 17). Мист должен пройти через переживания, которые человек испытывает обыкновенно лишь при прохождении через смерть. И руководитель должен провести его за пределы той области, где рождение и смерть сохраняют свое значение. Посвященный вступает в новую жизнь: «Я был мертв и се, жив во веки веков, аминь. И имею ключи ада и смерти». – Подготовленный таким образом, Иоанн получает доступ к высшим тайнам. «После сего я взглянул, и вот, дверь отверста на небе, и прежний голос, который я слышал как бы звук трубы, говоривший со мною, сказал: взойди сюда, и покажу тебе, чему надлежит быть после сего» (гл. 4, ст. 1). Послания к духам семи общин возвещают Иоанну о том, что должно произойти в чувственно-физическом мире, дабы подготовить пути христианству; последующее, видимое им «в духе», ведет к духовному Первоисточнику вещей, который скрыт за физическим развитием, но к которому последнее придет в грядущей, одухотворенной эпохе. Посвященный духовно переживает в настоящем события будущего. «И тотчас я был в духе; и вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий. И Сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду». В эти образы одевается для ясно-видца Первоисточник чувственного мира. «И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы» (гл. 4, ст. 4). – Существа, достигшие высокой мудрости, окружают Первоисточник бытия, дабы созерцать Его бесконечную сущность и свидетельствовать о Ней. «И посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей

спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лицо, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему. И каждое из четырех животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей; и ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (ст. 7–8). Нетрудно понять, что четыре животных обозначают сверхчувственную жизнь, которая лежит в основе чувственных жизненных форм. Они возвысят голос свой позже, когда протрубят трубы, т. е. когда жизнь, заключенная в чувственные формы, преобразится в духовную.

В деснице сидящего на престоле находится книга, в которой предначертан путь к высшей мудрости (гл. 5, ст. 1). Один только достоин раскрыть книгу: «Вот, лев от колена Иудина, корень Давидов, победил и может раскрыть сию книгу и снять семь печатей ее». На книге семь печатей. Семерична человеческая мудрость. И то, что она изображена семеричной, опять-таки находится в связи со священным значением числа семь. *Печатями* мистическая мудрость Филона называет вечные мировые мысли, находящие свое выражение в вещах. Человеческая мудрость ищет эти творческие мысли. Но только в книге, запечатанной ими, содержится божественная истина. Сначала должны быть раскрыты основы творчества, сняты печати, и тогда откроется содержание книги. Иисус, лев, может снять их. Он дал творческим мыслям такое направление, которое через них приводит к истине. – Закланый Агнец, кровью Своей искупивший нас Богу, Иисус, принявший в себя Христа и, следовательно, в высшем смысле прошедший через мистирию жизни и смерти, раскрывает книгу (гл. 5, ст. 9–10). И при снятии каждой из печатей животные возвещают ведомое им (гл. 6). При снятии первой печати Иоанн видит белого коня и на нем всадника с луком. Является первая мировая сила, воплощение творческой мысли. Ей дает верное направление новый всадник – христианство. Борьба укрощается новой верой. При снятии второй печати является конь рыжий и на нем другой всадник. Он берет *мир* с земли, вторую мировую силу, чтобы человечество, предавшись лени, не перестало печься о божественном. При снятии третьей печати мировой силою является справедливость, руководимая христианством; при снятии четвертой – сила религиозная, которая через христианство получает новый облик. – Теперь становится ясным значение четырех животных. Они суть четыре главные мировые силы, приобретающие новое направление в христианстве: война (лев), мирный труд (телец), справедливость (существо с лицом человека) и религиозное устремление (орел). Значение третьего существа выясняется при снятии третьей печати: «хиникс пшеницы за динарий, и три хиникса ячменя за динарий», и тем, что всадник держит при этом весы. И при снятии четвертой печати является всадник, «которому имя смерть, и ад следовал за ним». Всадник этот есть религиозная справедливость (гл. 6, ст. 6–7).

И когда снята пятая печать, являются души тех, что уже действовали в духе христианства. Сама творческая мысль, воплощенная в христианстве, проявляется здесь явно. Но прежде всего под этим христианством разумеется лишь первая христианская община, преходящая, как и все остальные творческие формы. Снимается шестая печать (гл. 7) и показывается, что духовный мир христианства вечен. Народ исполнен этим духовным миром, из которого вышло само христианство. Освящено и собственное его творчество. «И я слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи из всех колен сынов Израилевых» (гл. 7, ст. 4). Это те, которые еще до христианства подготовились к вечному, и которые преобразены Христовым импульсом. – Следует снятие седьмой печати. Теперь показывается, чем *должно* стать в действительности для мира *истинное* христианство. Появляются семь Ангелов, «которые стоят пред Богом» (гл. 8, ст. 2). Эти семь Ангелов суть опять же духи древних мистерий, перенесенные в христианство. Это духи, возводящие к божественному созерцанию *истинно* христианским образом. То, что происходит теперь, есть, таким образом, возведение к Богу; это есть «посвящение», сообщаемое Иоанну. Провозвестия духов сопровождаются знамениями, необходимыми при посвящении. Первый Ангел вострубил: «и сделались град и огонь,

смешанные с кровью, и пали на землю, и третья часть деревьев сгорела, и вся трава зеленая сгорела». Подобное же происходит и при возвещениях – трубных звуках – других Ангелов. – Отсюда видно также, что дело идет не о посвящении в старом смысле, но о посвящении новом, которое должно заступить место старого. Христианство не должно, как древние мистерии, существовать лишь для немногих избранных. Оно должно существовать для всего человечества. Христианство должно стать народной религией; истина должна быть доступной каждому, «имеющему уши слышать». Древние мисты отбирались из многих; трубы христианства звучат для каждого, кто может их слышать; и уже дело каждого придти к нему. Но потому так чудовищно возрастают и ужасы, сопровождающие это новое посвящение человечества. В посвящении Иоанну открывается то, что должно произойти с Землей и ее обитателями в далеком будущем. Здесь в основе лежит мысль, что посвященному в высшие миры доступно предвидение того, что для мира низшего осуществится лишь в будущем. Семь посланий являют значение христианства для настоящего, а семь печатей – то, что христианство в настоящем prepares для будущего. Будущее сокрыто, запечатлено для непосвященного; в посвящении снимаются с него печати. Когда минует та земная эпоха, к которой относятся семь посланий, наступит более духовное время. Тогда жизнь не будет протекать так, как она является в чувственных формах, но будет и внешне отражением своих сверхчувственных образов. Эти сверхчувственные образы представлены четырьмя животными и изображениями семи печатей. В еще более далеком будущем наступит для Земли тот образ, который переживается посвященным в возвещениях труб. Так пророчески узнает посвященный грядущее. И посвященный в духе христианства узнает, каким образом импульс Христа вступает в жизнь Земли и продолжает действовать в ней. И после того как была показана гибель всего, что было чрезмерно привязано к преходящему и не могло постичь истинного христианства, появляется могущественный Ангел с раскрытой книгой и дает ее Иоанну (гл. 10, ст. 9). «Он сказал мне: возьми и съешь ее; она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед». Это значит: не только *прочитать* должен ее Иоанн, но принять ее в себя всецело, проникнуться ее содержанием. К чему всякое познание, если человек вполне и жизненно не проникается им. *Жизнью* должна стать мудрость; не только познавать божественное должен человек, но сам должен обожиться. Мудрость, подобная той, которая заключена в этой книге, причиняет страдание преходящей природе человека: «она будет горька во чреве»; но тем более радостна она для природы вечной: «но в устах твоих будет сладка, как мед». – Лишь путем такого посвящения может христианство осуществиться на Земле. Оно убивает все, что принадлежит к низшей природе. «И трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят». Здесь имеются в виду последователи Христа; они будут мучимы властями преходящего. Но мучению подвергнутся только преходящие части человеческой природы, над которыми они тогда одержат победу. Таким образом, их судьба становится отражением судьбы Христа Иисуса. «Духовные Содом и Египет» являются символом жизни, упорствующей во внешнем и не преображающейся импульсом Христа. Христос распят *везде* в низшей природе человека. Где эта низшая природа побеждает, там все остается мертвым. Люди, как трупы, покрывают площади городов. Но те, что победят ее и достигнут воскресения распятого Христа, услышат трубу седьмого ангела: «Царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (гл. 11, ст. 15). «И отверзся храм Божий на небе, и явился ковчег завета Его в храме Его» (ст. 19). При созерцании этих событий снова возобновляется для посвященного древний бой между низшей и высшей природой. Ибо все, через что некогда проходил посвящаемый, должно повториться в каждом, идущем христианскими путями. Как некогда злой Тифон угрожал Осирису, так и теперь еще надо победить «великого дракона, древнего змия» (гл. 12, ст. 9). Жена, душа человека, рождает низшее знание, которое является враждебной силой, если не возвысится до мудрости. Человек должен пройти через это низшее знание. Здесь в Апокалипсисе оно выступает, как «древний змий». Во всей мистиче-

ской мудрости змий искони был символом познания. Этот змий, злое познание, может соблазнить человека, если он не родит в себе Сына Божьего, который сотрет главу змия. «И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (гл. 12, ст. 9). Из этих слов можно понять, чем хотело быть христианство. Новым видом посвящения. В новой форме должно быть достигнуто то, что достигалось в мистериях. Потому что и в них надо было победить змия. Но отныне это должно происходить иначе, чем прежде. Многочисленные мистерии должны быть замещены единой основной христианской мистерией. Иисус, в котором Логос стал плотью, должен стать посвятителем всего человечества. И человечество это должно стать Его собственной общиной мистов. Наступить должно не обособление избранных, но соединение всех. В меру своей зрелости, каждый должен получить *возможность* сделаться мистом. Для всех звучит весть, и каждый, имеющий уши слышать ее, пусть спешит внять ее тайнам. Пусть голос сердца решает у каждого. Целью ставилось не введение в храм мистерий того или другого отдельного лица, но ко всем должно было раздаваться слово; пусть один услышит его менее, другой – более ясно. Демону, Ангелу, обитающему в груди человека, предоставляется решать, насколько он может быть посвящен. Весь мир является храмом мистерий. Блаженными должны стать не только те, что в особых храмах мистерий созерцают чудесные действия, дающие им залог вечности, но блаженны также «не *видящие* и *верующие*». Хотя бы они и шли сначала ощупью во мраке, свет все-таки, быть может, осенит их. Никому не должен быть возвращен доступ ни к чему, каждому открыта дорога. – Дальше в Апокалипсисе наглядно говорится об опасностях, которые могут угрожать христианству от антихристианства, и об окончательной победе христианского начала. Все боги растворяются в единой христианской божественности. «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (гл. 21, ст. 23). Мистерия «Откровения св. Иоанна» заключается именно в том, что отныне мистерии не должны оставаться закрытыми: «И сказал мне: *не запечатывай* слов пророчества книги сей, ибо время близко». – Автор Апокалипсиса изложил *свою* веру об отношении *своей* церкви к древним церквям. О самих мистериях захотел он высказаться в мистерии духовной. Свою мистирию автор написал на острове *Патмос*. «Откровение» получено им в *пещере*. В этом сообщении уже выражен мистериальный характер «Откровения». – Итак, христианство выросло из мистерий. Мудрость его рождается сама в Апокалипсисе как мистерия, но мистерия, стремящаяся выйти из рамок мистерий древнего мира. Единичная мистерия должна стать мистерией вселенской. – Могут усмотреть противоречие между утверждением, что в христианстве раскрыты таинства мистерий, и тем, что переживания духовных видений Апокалипсиса именуется христианской мистерией. Это противоречие исчезает, если вспомнить, что таинства *древних* мистерий были раскрыты событиями в Палестине. Этим сняты были покровы с того, что дотоле было закрыто в мистериях. Но в явлении Христа включена была в мировое развитие новая тайна. Древний посвященный переживал в духовном мире указания на пока еще «сокровенного Христа». Христианский посвященный узнает сокровенные воздействия «Христа явленного».

Иисус и его историческая почва

Почву, из которой вырос *дух* христианства, нужно искать в мудрости мистерий. Недоставало лишь господства той основной мысли, что этот дух должен еще больше проникнуть в *жизнь*, нежели это совершалось в мистериях. Но и эта основная мысль уже получала распространение в широких кругах. Стоит только обратить внимание на образ жизни ессеев и терапевтов, которые существовали задолго до возникновения христианства. Ессеи были замкнутой палестинской сектой, и ко времени Христа их числилось около четырех тысяч. Они составляли общину, требовавшую от своих членов такого образа жизни, который развивал в душе жизнь высшую и тем обуславливал возрождение. Вступавший член подвергался строгому испытанию, чтобы проверить, действительно ли он созрел для приготовления к высшей жизни. Принятый должен был пройти через иску́с. Давалась торжественная клятва не выдавать тайн их образа жизни. Сама жизнь была приспособлена к подавлению низшей природы человека, дабы все более пробуждался дремлющий в нем дух. Кто уже до известной степени осознал в себе дух, поднимался на высшую орденскую ступень и пользовался соответствующим авторитетом, конечно, не навязанным извне, а естественно обоснованным на внутреннем убеждении. — Ближе к ессеям стояли жившие в Египте терапевты. Относительно их жизни можно получить все желаемые сведения из произведения философа *Филона* «О созерцательной жизни». Спор о подлинности этого произведения может считаться теперь решенным, и предположение, что Филон действительно описал жизнь общины, хорошо ему известной и существовавшей задолго до христианства, — истинным.¹⁸ Достаточно привести несколько мест из этого сочинения, чтобы понять, о чем идет речь. «Жилища членов общины в высшей степени просты и служат только для необходимой защиты от чрезмерной жары или холода. Жилища расположены не тесно, одно рядом с другим, как в городах, ибо соседство мало привлекательно для ищущих уединения; но также и не слишком далеко друг от друга, чтобы не затруднять дорогих им общественных сношений и легче иметь защиту в случае нападения разбойников. В каждом селении находится освященный покой, называемый храмом или монастырем и представленный малой горницей или кельей, где они исследуют *таинства высшей жизни*... У них есть сочинения древних писателей, которые некогда были руководителями их школы и оставили много толкований относительно методов, употреблявшихся в аллегорических произведениях... Изложение священных писаний направлено у них на выяснение *более глубокого смысла* аллегорических повествований». — Отсюда видно, что дело шло о более широком распространении тех же знаний, которых искали и в тесном кругу мистерий. Но понятно, что подобным распространением уже несколько смягчался их суровый характер. — Общины ессеев и терапевтов являются естественным переходом от мистерий к христианству. Христианство стремилось лишь к тому, чтобы сделать достоянием всего человечества то, что у них было достоянием секты. Тем самым закладывалось, конечно, основание для дальнейшего смягчения их сурового уклада.

Из существования подобных сект становится понятным, в каком смысле эта эпоха была зрелой для принятия таинства Христа. В мистериях человек искусственным образом подготавливался к тому, чтобы на известной ступени развития в его душе пробудился высший духовный мир. Внутри же общины ессеев и терапевтов душа работала над своим созреванием, для пробуждения в себе «высшего человека», путем соответствующего изменения образа жизни. Следующий шаг заключался уже в предчувствии того факта, что человеческая индивидуальность в повторной смене земных жизней может подниматься на все более и более высокие ступени совершенства. Обладавший таким предчувствием мог уже воспринять в Иисусе появление высоко-духовной индивидуальности. Чем выше духовность, тем больше и возможность

¹⁸ Ср. книгу G. R. Mead. «Fragmente eines verschollenen Glaubens». Leipzig, 1902, Verlag von Max Altmann.

совершить великое. И потому индивидуальность Иисуса могла совершить то дело, на которое столь таинственно указывают Евангелия в событии Иоаннова крещения, и тем, как они на него указывают, они ясно дают нам понять, что это было событием величайшей важности. – Личность Иисуса оказалась способной в собственную душу принять Христа, Логос, так что Он стал в ней плотью. С момента этого принятия, «Я» Иисуса из Назарета есть уже Христос, а внешняя личность – носительница Логоса. Это событие – то, что этим «Я» Иисуса становится Христос – описано в крещении Иоанна. В эпоху мистерий «соединение с духом» было доступно лишь для немногих посвящаемых. У ессеев вся община стремилась к такой жизни, через которую члены ее могли достичь подобного «соединения»; в христианстве же всему человечеству должно было быть явлено нечто, – а именно деяния Христа, – что могло сделать подобное «соединение» делом познания всего человечества.

О сущности христианства

Глубочайшее впечатление должно было оказывать на последователей христианства то обстоятельство, что отныне божественное Слово, вечный Логос, не предстоял им более в таинственном мраке мистерий как чистый *Дух*, но что они постоянно могли обращаться, говоря об этом Логосе, к исторической человеческой личности Иисуса. Прежде, в пределах действительности, усматривали Логос лишь в различных ступенях человеческих совершенств. Могли наблюдать тонкие и интимные различия в духовной жизни личности и видеть, каким образом и в какой степени оживал Логос в отдельных людях, искавших посвящения. Высшую степень зрелости обозначали как высшую ступень духовного бытия. Предшествующие ступени надо было искать в предыдущей духовной жизни. На настоящую же жизнь смотрели, как на преддверие будущего духовного развития. Сохранение духовной силы души и вечность этой силы утверждались в смысле иудейского тайного учения (книга Зогар): «Ничто не уничтожается в мире, ничто не делается добычей пустоты, ни даже слова и голос человека; все имеет свое место и свое назначение». Личность была только метаморфозой души, превращающейся из личности в личность. Единичная жизнь личности рассматривалась только, как звено единой цепи, идущей в прошлое и будущее. – Этот подверженный превращениям Логос в христианстве от единичных личностей свелся к *единой* личности Иисуса. В ней соединилось то, что прежде было распределено во всем мире. Иисус стал единым Богочеловеком. Таким образом, в Иисусе *единожды* было осуществлено нечто, тот высший идеал, к соединению с которым человек будет все более приближаться в смене жизней. Иисус взял на себя обожение всего человечества. Отныне в Нем стали искать то, что прежде можно было найти только в собственной душе. У человеческой личности отнято было то, что прежде всегда находили в ней самой как божественное, как вечное. И все это вечное отныне можно было созерцать в Иисусе. Уже не вечное в душе побеждает смерть и некогда собственной силой будет пробуждено как божественное, но То, что было в Иисусе, единый Бог, явится и пробудит души. Тем самым личность получала совершенно новое значение. У нее отнято было вечное и бессмертное. Как таковая, она осталась предоставленной самой себе. Чтобы не впасть в отрицание вечного, нужно было самой этой личности приписать бессмертие. Из веры в вечное превращение души выросла вера в личное бессмертие. Личность отныне приобрела бесконечно важное значение, ибо она была единственным, что оставалось у человека. – Отныне ничто не стоит больше между личностью и бесконечным Богом. Необходимо вступить в непосредственное отношение к Нему. Отныне никто не был больше способен сам, в высшей или низшей степени, к обожествлению себя; каждый был просто человеком и стоял в непосредственном, но внешнем отношении к Богу. Знакомый с воззрением древних мистерий должен был воспринимать это как совершенно новую черту в мировоззрении. И так было со многими в первые века христианства. Им известны были мистерии, но раз они желали стать христианами, то должны были порвать с этим древним образом мыслей. Возможно, что это приводило их к тяжелой душевной борьбе. Самым различным образом пытались они найти примирение между двумя направлениями в мирозерцании. Произведения первых веков христианства отражают эту борьбу; как произведения язычников, привлеченных высотой христианства, так и христиан, которым трудно было оставить воззрения мистерий. Из духа мистерий медленно вырастает христианство. Христианские убеждения передаются в форме истины мистерий; мудрость последних облекается в христианские выражения. Примером служит *Климент* Александрийский, язычески образованный христианский писатель (сконч. в 217 г. по Р. Х.): «Бог не запретил нам отдыхать и от доброго в праздник субботы; тем, которые могут вместить, дозволил он принимать участие в божественных таинствах и в священном свете; он не открыл толпе, чего не подобает ей знать, но – лишь немногим, о которых он почитал, что им это подобает, что они могут вместить и воспитать себя, согласно

тому неизреченному, что Бог доверил Логосу, а не писаниям. Бог даровал церкви одних как апостолов, других как пророков, иных как евангелистов, иных как пастырей и учителей для совершенствования святых, для дела служения, для созидания тела Христова». Самым различным образом ищут отдельные лица путей от античных воззрений к христианским. И мнящий себя на верном пути называет остальных лжеучителями. Наряду с этим, церковь утверждается все более и более как внешнее учреждение. Чем больше возрастала ее власть, тем больше заступал место личного исследования тот путь, который она признала верным и который внешним образом утвердила соборными постановлениями. Она решала сама, кто уклоняется слишком далеко от охраняемой ею божественной истины. Понятие «лжеучителя» принимало все более определенный характер. В первые века христианства искание пути Божьего являлось личным делом в гораздо большей мере, чем позднее. Нужно было пройти длинный путь, прежде чем стало возможным утверждение Августина: «Я бы не поверил в истинность Евангелий, если бы меня не принуждал к этому авторитет католической церкви» (ср. стр. 185).

Борьба между духом мистерий и христианским получила особый отпечаток благодаря различным «гностическим» сектам и писателям. Гностиками можно считать собственно всех тех писателей первых веков христианства, которые искали более глубокого духовного смысла христианских учений.¹⁹ Правильно понимать гностиков, это значит рассматривать их как людей, проникнутых древней мудростью мистерий и стремящихся с этой точки зрения постигнуть христианство. Христос для них есть Логос. Как таковой, он прежде всего духовен. В своей изначальной сущности он не может подойти к человеку извне. Он должен быть пробужден в душе. Но исторический Иисус должен иметь некоторое отношение к этому духовному Логосу. Это было основным гностическим вопросом. Как бы он ни решался отдельными лицами, главным оставалось то, что к истинному пониманию идеи Христа должно было вести не простое историческое предание, но – или мудрость мистерий, или черпавшая из одного с ней источника неоплатоническая философия, процветавшая в первые века христианства. Гностики доверяли человеческой мудрости и полагали, что она может родить Христа, который мог бы служить мерилom для Христа исторического. Более того: благодаря которому последний впервые становится понятным и является в истинном свете.

С этой точки зрения особенно важно учение, которое мы находим в книгах Дионисия Ареопагита. Правда, эти сочинения упоминаются лишь в шестом веке. Но важно не то, когда и где они были написаны, а то, что они содержат в себе изложение христианства, облеченное всецело в представления неоплатонической философии и в духовное созерцание высшего мира. Такая форма изложения свойственна во всяком случае первым векам христианства. Прежде она передавалась как устная традиция, ибо в древности именно важнейшее *не* решались доверять письму. Христианство, изображаемое в этих сочинениях, является как бы в зеркале неоплатонического мировоззрения. Чувственное восприятие затемняет человеку созерцание духа. Он должен подняться над чувственным. Но все человеческие понятия черпаются вначале из чувственного наблюдения. Что чувственный человек наблюдает, то называет он сущим. Если человек хочет открыть своему созерцанию истинный доступ к божественному, он должен подняться над сущим и не-сущим, ибо и последнее коренится в области его чувственного восприятия. В этом смысле Бог не есть ни сущее, ни не-сущее. Он сверхсущий. Поэтому нельзя постичь Его средствами обычного познания, которое имеет дело только с сущим. Нужно подняться над собою, над своим чувственным наблюдением, над логикой рассудка и найти переход к духовному созерцанию; тогда только можно в вешем предчувствии устремить взор в область божественного. Но это сверхсущее Божество произвело полное мудрости начало мира – Логос. Его может постичь и низшая способность человека. Он, как духовный Сын Бога, присутствует в мироздании, Он посредник между Богом и человеком. На различных ступенях может Он при-

¹⁹ Блестящее изложение развития гнозиса дает вышеуказанная книга Mead'a, *Fragmente eines verschollenen Glaubens*.

существовать в человеке; Его может осуществлять мирское учреждение, объединив исполненных Им в разной степени людей в иерархию. Подобная «церковь» является чувственно-реальным Логосом, и сила, живущая в ней, обитала лично в Иисусе, в воплотившемся Христе. Итак, через Иисуса церковь соединена с Богом; в Нем имеет она свое завершение и свой смысл.

Гностики понимали, что им необходимо было выяснить себе идею личности Иисуса. Христос и Иисус должны были быть поставлены в связь между собой. Божественность была отнята у человеческой личности; ее надо было найти вновь, так или иначе. Должна была быть возможность вновь обрести ее в Иисусе. Мист имел дело с известной степенью божественности в себе и со своей земной чувственной личностью. Христианин же имел дело с личностью и с совершенным, стоящим выше всякого человеческого достижения Богом. Если твердо держаться этого воззрения, то основное мистическое настроение души является возможным только тогда, если душа, найдя в себе высшую духовность, примет в свои отверстые духовные очи тот свет, который исходит от Христа в Иисусе. Единение души с ее собственными высшими силами есть в то же время единение с историческим Христом, ибо мистика есть непосредственное ощущение и восприятие божественного в собственной душе. Бог же, стоящий выше всего человеческого, в истинном смысле слова никогда не может обитать в душе. Как гносис, так и вся позднейшая христианская мистика стремится так или иначе сделать этого Бога непосредственно причастным душе. И здесь всегда должна была возникать борьба. Человек в действительности мог находить только *свое* божественное; но оно всегда было человечески-божественным, божественным на определенной ступени развития; христианский же Бог – определенный и завершенный в самом себе Бог. Можно было найти в себе силы стремиться ввысь к Нему, но никакое душевное переживание, на какой бы то ни было ступени, нельзя было обозначить, как нечто единое с Ним. Возникла пропасть между тем, что познавалось в душе, и тем, что христианство обозначало как божественное. Это – пропасть между знанием и верой, между познанием и религиозным чувством. Для древнего миста такой пропасти не могло существовать. Хотя он знал, что он в состоянии лишь постепенно достигать божественного, но знал также, почему это так. Ему было ясно, что в этом постепенном восхождении к божественному, он все же обладает истинным, живым, божественным началом, и ему трудно было говорить о совершенном и заключенном в себе божестве. Такой мист вовсе не стремился познать совершенного Бога, но он хотел испытать божественную жизнь. Он хотел сам стать обоженным; он не хотел иметь внешнего отношения к Богу. В самой сущности христианства заложена причина того, что его мистика в этом смысле не была беспредпосылочной. Христианский мистик в себе самом хочет созерцать божество, но он должен обращать свой взор к историческому Христу, как физический глаз обращается к солнцу; и как глаз говорит себе: чрез посредство солнца увижу я то, что я способен увидеть, сообразно моим силам, – так и христианский мистик говорит: я возвышаю внутреннюю глубину души до божественного созерцания, свет же, делающий для меня возможным такое созерцание, дан в явлении Христа. Чрез *Него* могу я в себе подняться к высшему. Именно в этом заключается отличие средневековых христианских мистиков от мистов древних мистерий (ср. мою книгу «Мистика»).

Христианство и языческая мудрость

В эпоху, когда христианство делало свои первые шаги, в недрах античной языческой культуры возникают мировоззрения, которые являются дальнейшим развитием воззрений платонизма; их можно также принять, как внутренне углубленную и одухотворенную мудрость мистерий. Они вели свое происхождение от александрийца *Филона* (25 г. до Р. Х. – 50 г. по Р. Х.). События, ведущие к божественному, кажутся у него перенесенными в самую глубину человеческой души. Можно сказать, что храм мистерий, где Филон ищет своих посвящений, находится всецело и единственно во внутренней глубине его души и в ее высших переживаниях. Он заменяет чисто духовными процессами те обрядности, которые совершались в святилищах мистерий. Согласно его убеждению, чувственное воззрение и логическое, рассудочное познание не ведут к божественному. Они имеют дело лишь с преходящим. Но для души есть возможность подняться над этими способами познания. Она должна выступить из того, что называет своим обычным «я». Она должна быть восхищена из этого «я». Тогда она вступает в состояние духовного восхищения и просветления, в котором больше не знает, не думает и не познает в обычном смысле слова, ибо она срослась с божественным, слилась с ним воедино. Божественное переживается, как нечто такое, что не может быть выражено ни в мыслях, ни в понятиях. Оно *переживается*. И переживающий знает, что он никому не может сообщить об этом, так как единственный способ прийти к божественному, это – пережить его самому. Мир есть отражение той мистической сущности, которую мы переживаем в глубочайших тайниках души. Она произошла от невидимого, непостижимого Бога. Исполненная мудрости гармония мира, которой следуют чувственные явления, есть непосредственный образ этого Божества. Эта гармония есть духовное подобие Божества. Это излившийся в мир Божественный Дух: Мировой Разум, Логос или Сын Божий. Логос является посредником между чувственным миром и недоступным представлению Богом. По мере того как человек проникается познанием, он соединяется с Логосом. Логос воплощается в нем. Личность, развивавшаяся до духовности, является носителем Логоса. Выше Логоса стоит Бог; ниже его – преходящий мир. Человек призван замкнуть цепь между обоими. То, что переживается им в себе как дух, есть Мировой Дух. Эти представления невольно напоминают о воззрениях пифагорейцев (ср. стр. 149 и сл.). – Ядро бытия человек ищет во внутренней жизни. Но внутренняя жизнь сознает свое космическое значение. Известное изречение Августина родилось из воззрений, по существу родственных воззрениям Филона: «Мы видим все сотворенные вещи, потому что они существуют; но они существуют, потому что Бог видит их». О том же, *что с посредством чего* мы видим, он прибавляет: «И потому что они существуют, мы видим их внешним образом; а потому что они совершенны, мы видим их внутренне». Такое же основное воззрение мы находим и у Платона (ср. стр. 151 и сл.). Совершенно в духе последнего Филон видел в судьбах человеческой души завершение великой мировой драмы, пробуждение зачарованного Бога. Он описал внутреннее переживание души в таких выражениях: Премудрость внутри человека «подражает путям Отца и создает формы, взирая на прообразы». Следовательно, создание человеком внутри себя образов не является делом личным. Эти образы суть вечная Премудрость, космическая жизнь. Такое воззрение находится в полном согласии с мистическим пониманием народных мифов. Мист ищет в мифах глубочайшее зерно истины (ср. стр. 164 и сл.). И Филон производит с библейской историей творения то же самое, что делал мист с языческими мифами. Свидетельства Ветхого Завета являются для него образами внутренних душевных переживаний. Библия повествует о мироздании. Принимающий ее как повесть о внешних событиях, знает ее лишь наполовину. Конечно, написано: «Вначале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водами». Но истинный внутренний смысл этих слов должен быть *пережит* в глубине души. Нужно найти в глубине души своей

Бога, и тогда он появляется как «предвечный свет, высылающий бесчисленные лучи, не воспринимаемый чувственно, а лишь мыслимый в целостности». Так выражается Филон. Почти так же, как и в Библии, говорится у Платона в «Тимее»: «И вот, когда Отец, создавший Вселенную, взглянул на нее и увидел, как она оживлена и подвижна, и как она стала образом вечных богов, Он испытал благоволение о ней». В Библии же мы читаем: «И увидел Бог, что это хорошо». – Как у Платона, так и в мудрости мистерий, познать божество, значит – пережить процесс мироздания как историю своей душевной судьбы. Таким образом, история творения и история обожествляющейся души сливаются воедино. По мнению Филона, свидетельством Моисея о мироздании можно воспользоваться для того, чтобы написать повесть ищущей Бога души. Все содержание Библии приобретает, таким образом, глубоко символический смысл, и Филон является его истолкователем. Он читает Библию, как повесть о душе.

Можно сказать, что подобным способом истолкования Библии Филон отвечал некоторой черте своего времени, почерпнутой из мудрости мистерий. Точно такой же метод толкования древних писаний он находил у терапевтов. «У них есть сочинения древних писателей, которые некогда были руководителями их школы и оставили много толкований относительно методов, употреблявшихся в *аллегорических* произведениях... Изложение этих произведений направлено у них на выяснение более глубокого смысла *аллегорических* повествований» (ср. стр. 208). Так и метод Филона был направлен на более глубокий смысл «аллегорических» повествований Ветхого Завета.

Представим себе, к чему ведет такое изложение. Читая повествование о мироздании, мы находим не только внешний рассказ, но и прообраз тех путей, которыми должна следовать душа, чтобы достичь божественного. Итак, душа должна, – и только в этом может заключаться ее мистическое устремление к мудрости, – микрокосмически повторить в себе пути Божьи. В каждой душе должна разыгаться мировая драма. Душевная жизнь мудреца-мистика есть *исполнение* того прообраза, который дан в повести о мироздании. Моисей писал не для того только, чтобы рассказать об исторических событиях, но чтобы явить в образах путь души, жаждущей найти Бога.

В мирозерцании Филона все это остается замкнутым *внутри* духа. Человек переживает в *себе* то, что Бог пережил в мире. Слово Божье, Логос, становится событием для души. Бог извел евреев из Египта, заставил их пройти через страдания и лишения, чтобы затем даровать им землю обетованную. Таково внешнее событие. Надо пережить его внутренне. Мы идем из страны Египетской, из преходящего мира, идем сквозь лишения, которые служат к подавлению чувственной природы, в обетованную землю души и достигаем вечного. Все это у Филона является событием внутренним. Бог, излившийся в мире, празднует Свое воскресение в душе в тот миг, когда Его творческое Слово оказывается понятым и воспроизведенным ею. Тогда человек духовно породил в себе Бога, вочеловечившегося Духа Божьего, Христа, Логоса. В этом смысле познание было для Филона и его единомышленников рождением Христа в недрах духовного мира.

Продолжением образа жизни Филона было и мировоззрение неоплатоников, продолжавшее развиваться одновременно с христианством. Посмотрите, как описывает *Плотин* (204–269 по Р. Х.) свои духовные переживания:

«Когда я возвращаюсь к себе, пробуждаясь от дремоты телесности и отворотившись от мира, и углубляюсь в себя, то созерцаю нередко чудесную красоту. Тогда я бываю уверен, что соединяюсь с лучшей частью себя самого. Тогда осуществляю в себе истинную жизнь, бываю в союзе с божественным и, опираясь на него, приобретаю силу подниматься еще выше, за пределы горнего мира. Когда затем, после этого успокоения в Боге, после духовного созерцания, я вновь спускаюсь к мышлению, то спрашиваю себя: как же произошло, что я теперь спускаюсь, и что вообще душа моя вошла в тело, меж тем как по существу она такова, какой являлась мне только что?... Где причина того, что души забывают Бога, Отца своего, и, происходя сами

из потустороннего мира и принадлежа к нему, ничего не знают ни о нем, ни о себе? Началом зла бывает для них дерзновение и желание становления и отпадение от самих себя и хотение принадлежать только себе. Они пожелали самовластия. Они побрели вослед своим чувствам и попали, таким образом, на ложный путь и пошли навстречу полному отпадению, а вместе с тем утратили и познание о своем потустороннем происхождении, подобно детям, которых рано разлучили с родителями и воспитали вдали, и они теперь не знают, ни кто они сами, ни кто их родители». Плотин изображает то жизненное развитие, к которому должна стремиться душа: «Да будет умиротворена ее телесная жизнь, и пусть уляжется волнение жизни; пусть видит она все окружающее умиротворенным: землю и море, и воздух, и самое небо пусть видит недвижимыми. Пусть научится наблюдать, как душа словно изливается и втекает в покоящийся Космос, со всех сторон проникает и озаряет его; и подобно тому, как лучи солнца освещают и золотят темное облако, так и душа, когда вступает в мировое тело, окруженное небом, дарует ему жизнь и бессмертие».

Отсюда ясно, что такое мировоззрение имеет глубокое сходство с христианством. У последователей Иисусовой общины говорится «о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о *Слове жизни* ... о том возвещаем вам», так могло бы быть сказано и в духе неоплатонизма: что было от начала, чего нельзя ни видеть, ни слышать, то нужно пережить духовно как *Слово жизни*. Таким образом развитие древнего мировоззрения раскалывается на два русла. С одной стороны оно приводит к идее Христа, имеющей в неоплатонизме и сходных с ним мировоззрениях отношение лишь к сфере чисто духовного; с другой же стороны – к слиянию этой идеи Христа с историческим явлением, с личностью Иисуса. Автора Евангелия от Иоанна можно назвать примирителем обоих течений. «В начале было Слово». Это убеждение разделяет он с неоплатониками. Слово становится духом в недрах души: таков вывод неоплатоников. Слово стало плотью в Иисусе: вот вывод Иоанна, а с ним и христианской общины. Ближайшее значение того, каким образом Слово могло стать плотью, было указано всем развитием древних мировоззрений. Платон повествует о макрокосмическом событии. Бог распял *крестообразно* Мировую Душу на Мировом Теле. Эта Мировая Душа есть Логос. Раз Логос должен стать плотью, то, воплотившись, Ему надо повторить на Себе космический процесс. Он должен быть пригвожден к кресту и затем воскреснуть. Эта важнейшая христианская мысль давно уже была предначертана в древних мировоззрениях в качестве духовного представления. Мист испытывал это как личное переживание при «посвящении». «Вочеловечившийся Логос» должен был совершить это как событие, имеющее значение уже для всего человечества. Итак, то, что в древней мудрости было событием мистерий, в христианстве становится исторической действительностью. Чрез это христианство сделалось исполнением не только того, что предсказывалось иудейскими пророками, но и того, что прежде прообразовывалось в мистериях. – Крест на Голгофе есть мистерия Древности, ставшая исторической действительностью. В древних мировоззрениях мы прежде встречали этот крест, но в исходной точке христианства мы встречаем его, как единжды совершившееся событие, долженствующее иметь значение для всего человечества. С этой точки зрения может быть понята мистическая сторона христианства. Христианство как мистический факт есть ступень в поступательном развитии человечества; мистерии же древности и их воздействия суть подготовка к этому мистическому факту.

Августин и церковь

Вся сила той борьбы, какая происходила в душах христиан при переходе от язычества к новой религии, сказалась в личности *Августина* (354–430). И когда мы взираем, как эта борьба совершалась в его духе, то вместе с тем таинственно наблюдаем такие же душевные битвы Оригена, Климента Александрийского, Григория Нисского, Иеронима и других.

Августин является личностью, в которой из страстной и чувственной натуры развились глубочайшие духовные запросы. Он проходит сквозь языческие и полужазыческие мирозерцания. Он глубоко страдает от ужасающих сомнений, которые могут овладеть только человеком, испытавшим бессилие многих мыслей перед духовными запросами и вкусившим унизительное сознание: «может ли человек вообще что-либо знать?»

Сначала представления Августина не выходили за пределы чувственно-преходящего. Духовное было ему доступно лишь в чувственных образах. Он испытывает как бы освобождение, когда поднимается над этой ступенью. Так говорит он в своей «Исповеди»: «Желая мыслить о Боге, я должен был представлять себе вещественные тела и думал, что ничего не может существовать кроме подобного им; это и было важнейшей и почти единственной причиной заблуждения, которого я не мог избежать». Этим он указывает, к чему должен прийти каждый, кто ищет истинной жизни в духе. Есть мыслители, – и таковых не мало, – утверждающие, что вообще нельзя достичь чистого представления, свободного от всякого чувственного содержания. Такие мыслители смешивают то, что они должны, по *их мнению*, высказать о своей собственной душевной жизни, с человечески возможным. Вернее было бы сказать, что к высшему познанию человек может прийти только тогда, когда он развил в себе мышление, свободное от всякого чувственного содержания. Когда он развил в себе такую душевную жизнь, что представления в ней не перестают рождаться с прекращением наглядности, сообщаемой им чувственными впечатлениями. Августин рассказывает, как он поднялся до духовного созерцания. Он спрашивал повсюду: где же находится «божественное»? «Я спросил землю, и она ответила: это не я, и все, что на земле, ответило таким же признанием. Я спросил море и бездны и все, что они таят в себе живого: мы не Бог твой, ищи выше нас. Я спросил веющие ветры, и вся воздушная область с ее обитателями ответила мне: обманывались философы, искавшие в нас сущность вещей; мы не Бог. Я спросил солнце, месяц и звезды, и они ответили: мы не Бог, которого ты ищешь». И Августин понял, что одно только может ответить на его вопрос о Божестве – его собственная душа. – Она сказала: «Ни глаз, ни ухо не могут открыть тебе то, что во мне: только я сама могу открыть тебе это. И вот я непреложно говорю тебе: находится ли жизненная сила в воздухе или в огне, в этом люди могут сомневаться; но кто же станет сомневаться в том, что он живет, помнит, понимает, хочет, мыслит, знает и судит? Когда он сомневается, он все же живет, все же помнит, почему сомневается, понимает, что сомневается, хочет удостовериться, думает, знает, что ничего не должен принимать поспешно». Внешние предметы не противятся, если мы отказываем им в сущности и бытии. Но душа противится этому: если бы она не существовала, она не могла бы сомневаться в себе. И в своем сомнении утверждает она свое бытие. «Мы существуем, и мы познаем наше бытие, и мы любим наше бытие и познание. В этих трех свойствах не может тревожить нас никакое заблуждение, похожее на истину, так как мы постигаем их не телесным чувством, как внешние предметы». Божественное воспринимает человек, когда доводит свою душу до признания сначала своей собственной духовности, чтобы затем она, уже как дух, могла искать пути в духовный мир. И к такому познанию после долгой борьбы пробился Августин. Из подобного настроения в языческих народах у лиц, искавших познания, вырастало стремление постучаться во врата мистерий. В эпоху Августина с такими убеждениями можно было сделаться христианином. Вочеловечившийся Логос, Иисус, указал путь, по которому надо идти душе, если она хочет достичь того, о чем так громко говорит она,

когда остается наедине с собой. В 385 г., в Милане, Августин познакомился с учением Амвросия. Все его сомнения относительно Ветхого и Нового Завета исчезли, когда учитель объяснил ему важнейшие места, не только в буквальном их смысле, но и «в духе, совлекая мистический покров». В исторической традиции Евангелий и в общине, в которой хранится эта традиция, воплощается для Августина то, что таилось в мистериях. Постепенно он убеждается, что «ее требование *верить* тому, чего она не доказала, – правомерно и не лукаво». Он приходит к следующему представлению: «Кто может быть настолько ослепленным, чтобы сказать, будто апостольская церковь не заслуживает доверия, – церковь, которая столь верна и представлена единомыслием стольких братьев, добросовестно передавших потомкам писания апостолов и, со строго удостоверенной преемственностью, сохранивших епископские престолы их вплоть до епископов нашего времени». Подобный образ мыслей Августина подсказал ему, что с пришествием Христа настали иные, нежели прежде, условия для ищущей духа души. Для него стало ясно, что в Христе Иисусе явлено было во внешнем историческом мире то самое, чего мист искал, к чему подготовлялся в мистериях. Вот одно из важнейших изречений Августина: «То, что теперь именуют христианской религией, существовало уже у древних, и не отсутствовало также и в начале человеческого рода; когда же Христос явился во плоти, то истинная религия, существовавшая и дотоле, получила название христианской». Для подобного образа мыслей возможны были два пути. Один путь – утверждающий, что если человеческая душа разовьет в себе силы для познания своей истинной сущности, то, идя дальше, она достигнет также и познания Христа и всего, что связано с Ним. Это была бы мудрость мистерий, обогащенная христианством. Другой же путь – тот, который действительно был принят Августином, и на котором он стал великим прообразом для своих последователей. Он заключается в том, что на известной ступени человек заканчивает развитие собственных душевных сил и почерпает все свои представления о событии Христа из письменных источников и устных преданий. Первый путь Августин отверг, как исходящий из душевной гордости; второй же, по его мнению, отвечал истинному смирению. Вот, что он говорит желающим идти по первому пути: «Вы могли бы обрести мир в истине, но для этого необходимо смирение, столь тяжелое для вашей жестокости». Но зато с бесконечным внутренним блаженством ощущал он тот факт, что со времени «явления Христа во плоти» можно было сказать себе: каждая душа может прийти к переживанию духовного, если в поисках она углубится в себя как только может дальше, и затем, чтобы достичь самого высшего, приобретет *доверие* к тому, что повествуют нам письменные и устные предания христианской общины о Христе и об Его откровении. – Он высказывается об этом так: «Какое ликование, какое непреходящее наслаждение высшим и истинным благом даруется ныне! Какая радость, какое дыхание вечности, – как мне выразить это? Но это выразили, поскольку это возможно выразить, те великие, несравненные души, о которых мы свидетельствуем, что они созерцали и еще теперь созерцают... Мы достигаем той точки, где познаем, как истинно было бы то, во что предлагалось нам верить, и как благостно и спасительно были мы воспитаны нашей матерью церковью, и как полезно оказалось молоко, которым апостол Павел поил младенцев...» (То, что развивается из другого возможного воззрения – из обогащенной христианством мудрости мистерий – это лежит уже за пределами данной книги. Изложение этого можно найти в моей книге «Очерк тайноведения»). – В дохристианскую эпоху ищущий духовных основ бытия должен был вступать на путь мистерий; но Августин может сказать душам, не могущим идти по этому пути, следующее: идите, насколько это возможно для ваших человеческих сил, по пути *познания*; а оттуда уже *доверие* (вера) поведет вас в высшие духовные области. – От этих слов только один шаг к утверждению, что в сущности человеческой души заложена возможность дойти только до известной ступени *познания*; дальше она может подняться только путем доверия, путем веры в письменные и устные предания. Этот шаг был сделан тем духовным течением, которое указало *познаванию* определенные границы, за которые душа не может подняться своими собственными силами; все, что лежало

за пределами этой области, становилось отныне предметом *веры*, опиравшейся на письменные и устные предания и на доверие к их носителям. Величайший учитель церкви *Фома Аквинский* (1224–1274) дал этому учению многообразное выражение в своих трудах. Человеческое познание может достичь того, чего достиг Августин своим самопознанием, – уверенности в божественном. Сущность же этого божественного и его отношение к миру явлены в богооткровенном и уже недоступном самостоятельному человеческому познанию богословии, которое, будучи содержанием веры, тем самым уже выше всякого познания.

Эту точку зрения, в самом ее возникновении, можно формально проследить в мирозерцании *Иоанна Скотта Эригены*, жившего в девятом веке при дворе Карла Лысого и служашего естественным переходом от первых времен христианства к воззрениям Фомы Аквинского. Его мировоззрение носит черты неоплатонизма. В сочинении своем «О разделении природы» Эригена развил дальше учение Дионисия Ареопагита. Это учение исходило из взгляда на Бога как на существо, стоящее превыше всего чувственно-преходящего, и от Него производило мир (ср. стр. 204 и сл.). Человек участвует в превращении всех существ в этого Бога, достигающего в конце того же, чем Он был изначально. В конце все опять погружается в Божество, прошедшее через мировой процесс и завершившееся в Себе Самом. Но чтобы достичь этого Божества, человек должен прежде найти путь к воплотившемуся Логосу. Эта мысль приводит у Эригены уже к другой: все, что содержится в Писании, которое учит о Логосе, будучи принято как содержание веры, ведет к спасению. Разум и авторитет Писания, *вера* и *познание* стоят рядом. Одно не противоречит другому; но вера *должна* привести к тому, до чего никогда не сможет подняться познание, опираясь только на самого себя.

* * *

То, что прежде, в духе мистерий, утаивалось от народа, *познание* вечного, сделалось теперь, благодаря христианским воззрениям, *содержанием веры*, восходящим, по *самой природе своей*, к чему-то недостижимому для простого познания. Дохристианский мист держался того убеждения, что только ему принадлежало познание божественного, а народу оставалась лишь образная вера. Христианство же утверждало, что Бог в откровении своем явил человеку мудрость, и что в познании дается ему отображение божественного откровения. Мудрость мистерий – тепличное растение, открываемое лишь немногим зрелым; мудрость же христианская является мистерией, которая *никому* не открывается как познание, но *всем* – как содержание веры. Точка зрения мистерий продолжала жить в христианстве, но в измененной форме. Все должны были стать причастными истине, а не отдельные избранные. Но это должно было совершаться таким образом, что на известной ступени познания последнее признавалось бессильным вести дальше, и его место заступала вера. Христианство вынесло содержание мистерий из сумрака храма на дневной свет. И очерченное нами в христианстве духовное направление вело к представлению, что это содержание должно пребывать в форме *веры*.